

marife

bilimsel birikim

yıl :4 sayı :2 güz 2004

İçindekiler / contents

editörden ♦ 5

makaleler

ABDULLAH B. MES'ÛD'UN HANEFÎ MEZHEBİNİN OLUŞUMUNDAKİ ROLÜ

Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi
THE ROLE OF ABDULLAH IBN MASUD ON THE FORMATION OF THE HANAFITE SECT OF ISLAM

Ahmet YAMAN ♦ 7

İLK VAHYİN GELİŞİ HADİSİ BAĞLAMINDA VARAKA B. NEVFEL'İN HZ. PEYGAMBER'E DİNİ-KÜLTÜREL ETKİSİNE DAİR İDDİALARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATION OF THE CLAIMS ABOUT WARAQA B. NAWFAL'S RELIGIOUS-CULTURAL INFLUENCE ON RASULULLAH
IN THE CONTEX OF FIRST HADITH ON REVELATION

Özcan HİDİR ♦ 27

KELÂM İLMİ VE YENİDEN YAPILANMA SÜREÇLERİ

Geçmiş Duygusu, Kültürel Bellek ve Hayatın Gerçekleri Ekseninde Bir Değerlendirme
ISLAMIC THEOLOGY (ILM AL-KALAM) AND THE PROCESSES OF THE RECONSTRUCTION A Study on Context of Sense
of the Past, Cultural Momery and the Facts of The Life

Mehmet EVKURAN ♦ 39

KLÂSİK FIKİH LİTERATÜRÜNDE KADININ CEMAATLE İBADETİ KONUSUNDAKİ YAKLAŞIMLARDA FİTNE SÖYLEMİNİN ROLÜ

-ELEŞTİREL BİR BAKIŞ-

THE ROLE OF SEDITION PRONUNCIATION IN THE APPROACHES OF THE CLASSICAL FIQH LITERATURES TO THE
WOMAN'S WORSHIP IN CONGREGATION (A Critical Approach)

Abdullah KAHRAMAN ♦ 59

"KUR'ÂN DİLİ ve RETORİĞİ" ADLI KİTAP ÜZERİNE ON THE BOOK: "KORANIC LANGUAGE AND RHETORIC"

Necdet ÇAĞIL ♦ 81

TÜRKİYE'DE SİYASAL-TOPLUMSAL MERKEZİN DEĞİŞİM SÜRECİ VE MUHAFAZAKÂRLIK

TURKISH CONSERVATISM AND THE PROCESS OF SOCIAL AND POLITICAL CENTER'S CHANGE IN TURKEY

Mehmet AKGÜL ♦ 109

ERKEN DÖNEM KURRÂ İLE İLGİLİ ORYANTALİSTİK BAKIŞ AÇISININ ELEŞTİREL DEĞERLENDİRİLMESİ

A CRITICAL EVALUATION OF WESTERN SCHOLARS APPROACH TO THE QURRA DURING THE EARLY PERIOD

İsmail ALBAYRAK ♦ 129

TÜRKİYE'DE AYDIN KADINLARIN DİN ANLAYIŞI INTELLECTUAL WOMEN'S UNDERSTANDING OF RELIGION IN TURKEY

Mustafa TEKİN ♦ 155

ARAPÇA'NIN POTANSİYELİ: ARAPÇA'DA KELİME TÜRETİM YOLLARINA
İLİŞKİN BİR İNCELEME
THE POTENTIALITY OF THE ARABIC LANGUAGE: A STUDY ON THE WAYS OF DERIVATION IN THE ARABIC
LANGUAGE

Soner GÜNDÜZÖZ • 177

RUH VE BEDEN BÜTÜNLÜĞÜNE DOKUNULMAZLIK KURAMI BAKIMINDAN
ÖLME HAKKI

RIGHT OF DEATH

Ali KAYA • 197

HALİFE el-KÂDİR DÖNEMİNDE BAĞDAT'TA YAŞANAN DİNİ-SİYASÎ
HADİSELER VE ONUN SÜNNÎ SİYASETİ
RELIGIOUS AND POLITICAL EVENTS IN BAGHDAD DURING THE REIGN OF CALIPH al-QÂDIR AND HIS SUNNI POLICY

Süleyman GENÇ • 219

BATININ KAMU VE ULUSLARARASI HUKUKUNA
İSLÂM'IN MUHTEMEL TESİRİ ÜZERİNE

Marcel A. BOISARD / Çeviren: Şemsettin ULUSAL • 245

KUR'ÂN-I KERÎM VE KİTÂB-I MUKADDES'TE
DİNÎ ÇOĞULCULUK VE SINIRLARI

Maurice BORRMANS / Çeviren Süleyman TURAN • 267

araştırma notları

MUHADDİSLERİN HADİS İLMİNDEKİ DERECELERİ VE
MEŞHUR HADİS ÂLİMLERİNE DAİR İKİ ÖNEMLİ KAYNAK

Mehmet EREN • 279

ÖLÜMSÜZLÜK İNANCININ DAYANDIĞI TEMELLER

Ruhattin YAZOĞLU • 289

tez / kitap / toplantı

The Exoteric Ahmad Ibn Idrīs. A Sufi's Critique of the Madhāhib & the Wahnābīs

Hülya KÜÇÜK • 295

IX. Symposium Syriacum

VII. Conference On Arab Christian Studies

Nesim DORU • 298

nostalji

İSTANBUL: BİR İSLÂM ŞEHİRİ

Halil İNALCIK / Çeviren: İbrahim KALIN • 309

editörden

Merhaba,

Beğeneceğinizi umduğumuz yeni sayımızla huzurlarınızdayız.

marife' nin ehl-i beyt merkezli özel dosyasına tekaddüm eden bu 11. sayısı, değişik alanlara ait nitelikli araştırmalara ev sahipliği yapıyor.

Fıkıh tarihi eksenindeki yerleşik bir kabulü sorgulayan makaleyle başlayan bilimsel birikim panayırı, Varaka b. Nevfel'in Hz.Peygamber üzerindeki etkisine dönük oryantalistik iddiaları, yine aynı çevrelerin erken dönem kurrâ telakkisini, kelim ilminin içerik sorununu, kadının toplu ibadete katılması söz konusu olduğunda fitne söyleminin ne boyutta etkili olduğunu, ülkemiz ölçeğindeki muhafazakarlık algılamalarını, yine Türk kadın aydınının din anlayışını, dil ve tarihin kimi özel konularını inceleyen yazılarla devam etmekte ve nihayet Halil İnalçık ustanın İstanbul'u konu alan yazısı ile sona ermektedir.

İlim-kültür hayatımıza katkı sağlayacak çeviriler, araştırma notları ile tanıtım ve eleştirileri de, her zamanki gibi *marife'* nin sayfaları arasında bulacaksınız.

Bu çok konulu sayımızı ilgi ve taktirlerinize sunarken, yeni yılın ilk döneminde çıkarmayı planladığımız ehl-i beyt dosyasında buluşmak ümidiyle selam ve saygılarımızı sunuyorum.

Ahmet Yaman

**ABDULLAH B. MES'D'UN
HANEFİ MEZHEBİNİN OLUŞUMUNDAKİ ROLÜ**
Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde
Gözden Geçirilmesi

Ahmet YAMAN*

**THE ROLE OF ABDULLAH IBN MASUD ON THE FORMATION OF THE HANAFITE
SECT OF ISLAM A Review Of A Widely Accepted Idea In View Of The Narra-
tives By Al-Bukhari And Al-Muslim**

It is a known fact that the tradition of Islamic law in which Abu Hanifa, the founder of the Hanafite Sect, has grown is named as the *Kufa* School, and that it is Abdullah ibn Masud who pioneered the lineage of that school.

The present study seeks answers to the following questions calling attention to what extent Abdullah ibn Masud has been seen as a narrator in the texts of Hanafite scholars, particularly in al-Bukhari and al-Muslim: To what extent Abu Hanifa has given place to the narratives born of Abdullah ibn Masud? In other words, can one assert that the perspectives of Abdullah ibn Masud has been wholly, or duly represented in the system peculiar to the Hanafite School of thought?

Giriş

Müslüman ilim geleneğinde, "geleneek" kelimesinin de ima ettiği üzere, ana kaynağa doğru müteselsil bir bilgilenme ve kültürlenme ağı mevcuttur. Pozitifi, tabiisi ve insanisiyle esasen bütün ilimler için söz konusu olan bu ađ, dn içerik taşıyan ilimlerde ve özellikle de fıkihta daha barizdir. Zira hiçbir zaman tam anlamıyla bir sosyal bilim olamayan,¹ geleneğin varlığı her zaman hissedilen -belki böyle olması da gereken- hukukta, hem isim ve kaynak, hem de yöntem itibariyle ekolleşmeler kaçınılmazdır.

Bunun böyle olduğunu, fıkih edebiyatının ilk örnekleri arasında yer alan eserlerde görmek mümkündür. Sözgelimi Evzâi (v. 157/774) "*Bu, ilim ehlinin kabul ettiği ve imamların uyguladığı görüştür*" cümlesiyle;² Eb Ysuf (v. 182/798), sevk ettiği bazı

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ayaman@selcuk.edu.tr

¹ Wallerstein başkanlığında Gulbenkyan Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Aım* (ev. Ş. Tekeli), İstanbul 2000, s. 33.

² Eb Ysuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, Beyrut ty. (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), s. 41.

hükümlerden sonra belli bir isim telâffuz etmeden “Kendilerine yetiştığımız âlimlerimizin ortak görüşüne göre”, bizim imamlarımız”, “bizim fakihlerimiz”, “Müslümanların önceki imamları” diyerek o hükmü bir geleneğe nispet etmekte;³ veya “Bizden öncekilerden/seleften böyle bir şey nakledilmemiştir” diyerek⁴ nefyetmekte; aynı şeyi Muhammed eş-Şeybânî (v. 189/805) “Bizim tercih ettiğimiz uygulama budur, nitekim Ebû Hanîfe’nin görüşü de bu doğrultudadır” cümlesiyle;⁵ Mâlik b. Enes (v. 179/795) ise “Bizim aramızda ittifak edilen hükme göre” ve “Kendilerine yetiştığım âlimlerin uyguladıkları hükme göre” ifadesiyle⁶ göstermektedir.

Bu genel zaviyeden bakıldığında, Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe’nin yetiştirdiği fıkıh ortamı ve geleneği, Irak yahut daha özel bir isimlendirmeye *Kûfe Mektebi* olarak bilinmekte ve silsilenin en başında ağırlıklı olarak Abdullah b. Mes’ûd’un bulunduğu söylenmektedir.

Bu araştırma, işte bu genel kabulü, Abdullah b. Mes’ûd’un, Buhârî (v. 256/869) ve Müslim’in (v. 261/874) *Sahîh*’lerinde yer alan ahkâma dair rivâyetlerinin Hanefî mezhebinde ne ölçüde kaynak olarak alındığına dikkati çekerek sorgulayacaktır.

I. BİR FAKİH OLARAK ABDULLAH B. MES’ÛD VE KÛFE’DEKİ ROLÜ

Kendi beyanına göre altıncı Müslüman olan,⁷ Mescid-i Nebî’nin arka tarafında annesiyle birlikte kaldıkları odanın sağladığı yakınlıkla, yabancıların Ehl-i beytten zannedecekleri kadar Hz. Peygamber’in (s.a.) hâne-i saâdetlerine rahatça girip-çıkma iznine nail olan,⁸ baştan itibaren Hz. Peygamber’in yakın hizmetinde bulunup onunla birlikte bütün gazvelere katılan⁹ İbn Mes’ûd, ashâbın en önde gelen fakihlerinden sayılmaktadır. İbn Sa’d (v. 230/844), daha Hz. Peygamber hayattayken Medine’de fetva verme ehliyeti kazanan birkaç kişi arasında onun ismini özellikle zikreder.¹⁰ Müftülük vasfı yanında, Mesrûk b. el-Ecdâ’in (v. 63/682) tespitiyle, ashâbın altı yargıcından biri de Abdullah b. Mes’ûd’dur.¹¹

Hz. Peygamber’in (s.a.) şu sitayişkâr sözleri, onun bu alandaki yetkinliğinin açık ispatıdır: “Allah sana rahmetiyle muamele etsin, sen gerçekten âlimsin ve muallimsin”;¹² “Kur’ân’ı dört kişiden öğrenin: Abdullah b. Mes’ûd (ki, Rasulullah en önce onun ismini

³ bkz. *Kitâbu’l-Harâc*, Kahire 1382, s. 51,62; *er-Red alâ Siyeri’l-Evzâi*, s. 21; Ahmed Hassan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, (çev. Haluk Songur) İstanbul 1999, s. 56.

⁴ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri’l-Evzâi*, s. 44, 45.

⁵ *el-Âsâr* isimli eserinde, hemen her hüküm cümlesinin sonunda.

⁶ Sadece birkaç örnek olarak bkz., Muvatta’, “Zekât”, 34; “Siyâm”, 55; “Ferâiz (Mirâsü’s-sulb)” mukaddimesi; “Büyü”, 2. Hukuk geleneğini takip konusunda bkz. Dehlevî, Şah Veliyyullah, *el-İnsâf*, Kahire ty., s. 10-12.

⁷ İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-Gâbe*, Kahire 1970, 3/385; İbn Hacer, *el-İsâbe*, Mısır 1328, 2/369.

⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Beyrut ty. (Dâru Sâdır), 3/154; Buhârî, “*Fedâilü Ashâbi’n-Nebi*”, 27; Müslim, “*Fedâilü’s-Sahâbe*”, 110, 112; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, Beyrut 1981, 1/468.

⁹ İbn Sa’d, a.g.e., 3/152; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut ty. (Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye), 1/147; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, (*el-İsâbe*’nin kenarında), Mısır 1328, 2/316.

¹⁰ İbn Sa’d, a.g.e., 2/334, 342.

¹¹ İbn Sa’d, a.g.e., 2/350; İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, yy. (Dâru’l-Fikr) 1996, 42/409-410; İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmu’l-Muvakkîn*, Beyrut 1991, 1/12-13 (krş., 1/17-18); Hacvî, Muhammed, *el-Fikru’s-Sâmî fî Târîhi’l-Fikhi’l-İslâmî*, Beyrut 1995, 1/228.

¹² Müsned, 1/379.

saydı), Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim, Übey b. Ka'b ve Muâz b. Cebel.";¹³ "Eğer Müslümanların şûrâsını toplamayıp da bir kişiyi emir olarak atayacak olsaydım, kuşkusuz İbn Ümmi Abd'i (İbn Mes'ûd'u) tayin ederdim."¹⁴

Başta Hz. Ömer ve Ali (r. a.) olmak üzere birçok sahâbî de onun fakihliğini vurgulamışlar, fetva istemek üzere kendilerine gelenleri ona yönlendirmişlerdir. Meselâ Hz. Ömer onu "ilimle dolu bir dağarcık" olarak nitelerken Hz. Ali, dînî konularda ince anlayış ve derin kavrayış sahibi olup Kur'an'ın içeriği ile sünneti de çok iyi bildiğini ifade etmiştir.¹⁵ Muâz b. Cebel ölüm döşegindeyken yaptığı bir tavsiyede, ilim alınacak dört kişiden biri olarak İbn Mes'ûd'u anarken,¹⁶ Ebû Mûsâ el-Eş'arî de onun, sünneti kendilerinden daha iyi bildiğini söylemiş¹⁷ ve müsteftileri ona havale etmiştir.¹⁸ Esasen kendisi de, şu cümlesiyle bu tespitleri âdetâ doğrulamıştır: "Kendisinden başka ilâh olmayan Allah'a yemin ederim ki, Allah'ın Kitabı'ndaki her bir surenin nerede indiğini; her bir ayetin de hangi konuda geldiğini çok iyi bilirim."¹⁹

Tâbiînin önde gelen âlimlerinden Atâ b. Ebî Rabâh (v. 114/732), Şa'bî (v. 104/722) ve onlardan daha önce özellikle Mesrûk b. el-Ecdâ'ın şu tespiti de dikkat çekicidir: "Hz. Peygamber'in (s.a.) ilminin altı sahâbîde toplandığını gördüm: Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Ömer b. Hattâb, Zeyd b. Sâbit, Ebu'd-Derdâ ve Übey b. Ka'b. Bu altı kişinin ilmi de Ali ile Abdullah'ta toplanmıştır."²⁰ Böyle olduğu içindir ki, daha sonraları fetva verme ölçütüne göre yapılan tasniflemelerde onun ismi, ilk dört sahâbî arasında sayılmıştır.²¹

Sahabe arasında mezkûr nitelikleriyle donanmış belli kişilerden olması sebebiyledir ki, Hz. Ömer 17/638 yılında Kûfe şehrini kurarken oraya İbn Mes'ûd'u kadî, muallim ve hazine sorumlusu olarak göndermiştir.²² Ömer'in Kûfelilere hitaben "Onu göndermekle sizi kendime tercih ettim ve büyük fedakârlıkta bulundum. Öğreneceğinizi ondan öğrenin ve onun dediklerine uyun!" sözü,²³ İbn Mes'ûd'un Kûfe'deki tesirinin habercisi olacaktır.

¹³ Buhârî, "Fedâilü Ashâbi'n-Nebi", 26, 27; "Menâkıbu'l-Ensâr", 14; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 118; Müsned, 2/189, 195. İbn Mes'ûd'un Kur'an ilimleriyle ilgili yönü için özellikle bkz. Küçükkalay, Hüseyin, *Abdullah ibn Mes'ûd ve Tefsir İlimindeki Yeri*, Konya 1971, s. 33-58, 140 vd.

¹⁴ İbn Sa'd, a.g.e., 3/154; Tirmizî, "Menâkıb", 37; Müsned, 1/76; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 2/318.

¹⁵ İbn Sa'd, a.g.e., 3/156; İbn Abdilber, a.g.e., 2/323; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 1/13.

¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut ty. (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), 2/95; İbn Kayyim, a.g.e., 1/12.

¹⁷ Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 112, 113.

¹⁸ İbn Sa'd, a.g.e., 3/343; Buhârî, "Ferâiz", 8; Muvatta', "Radâ", 15; Müsned, 1/464.

¹⁹ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 8.

²⁰ İbn Sa'd, a.g.e., 2/350; İbn Asâkir, a.g.e., 42/409-410; İbnü's-Salâh, *Mukaddime (Ulâmu'l-Hadîs)*, (Irâkî'nin, *et-Takyîd ve'l-İdah*'ı ile birlikte), Medine 1969, s. 304; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, 1/12-13 (krş., 1/17-18); Kevserî, *Takdimetü Nasbi'r-Râye-Fıkhü Ehlil'Irâk*, (Zeylaî'nin *Nasbu'r-Râye*'sinin başında), Beyrut 1987, 1/30; Hacı, *el-Fikru's-Sâmî*, 1/22.

²¹ Diğerleri Hz. Ömer, Âişe ve Ali'dir. Bkz., İbn Hazm, *Ashâbu'l-Fütyâ mine's-Sahâbe ve't-Tâbiîn ve men ba'dehum alâ Merâtibihim fi Kesratil-Fütyâ*, Beyrut 1995, s. 42.

²² Burada mânidar bir bilgi olarak kaydedelim ki, bazı kaynaklar, Hz. Ömer ile İbn Mes'ûd arasında hem yöntem hem de doktrin benzerliğine işaret ederler. Toplu bir değerlendirme için bkz., Küçükkalay, *Abdullah ibn Mes'ûd*, s. 61-67; Kal'acî, *Mevsû'atü Fıkh Abdillâh b. Mes'ûd*, s. 12-15.

²³ İbn Sa'd, a.g.e., 3/157, 255, 6/9; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/147; İbn Abdilber, a.g.e., 2/323; İbn Kayyim, a.g.e., 1/14; Zehebî, a.g.e., 1/486; Hacı, a.g.e., 1/245, 246.

Ammâr b. Yâsir, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Sa'd b. Mâlik (Ebî Vakkâs), Huzeyfe, Enes b. Mâlik, Mugîra b. Şu'be ve Selmân gibi sahâbilerin de ikamet ettiği Kûfe,²⁴ artık Abdullah b. Mes'ûd'un elinde ilmî-fikhî birikime sahip olmaya başlamıştı. Şa'bî (v. 104/722), Kûfe'deki en etkili sahâbînin o olduğunu söyler.²⁵ Hem bir taraftan Alkame b. Kays (v. 62/681), Esved b. Yezîd (v. 75/694), Abdurrahman b. Yezîd (v. 98/716), Zeyd b. Vehb, Hâris b. Kays, Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (v. 82/701), Mesrûk (v. 63/682), Kays b. Ebi Hâzim (v. 97/715), Abîde es-Selmânî (v. 72/691) vb. tâbiûn fakihlerini yetiştirmiş,²⁶ bir taraftan da fikhî görüşleri öğrencileri eliyle yazıya geçirilmiştir. Taberî (v. 310/922) ve İbn Kayyim'in (v. 750/1350) ifadeleriyle, görüşleri öğrencileri tarafından tedvin edilmiş onun gibi ikinci bir sahâbî yoktur.²⁷

Nitekim Hz. Ali kendi hilâfeti sırasında Kûfe'ye gelip de buradaki fakihlerin sayısını öğrenince çok sevinmiş ve "Allah, İbn Mes'ûd'a rahmet eylesin; bu şehri ilimle doldurmuş. Onun öğrencileri bu bölgenin kandilleridir" demiştir.²⁸ Sahâbî Ebu'd-Derdâ da İbn Mes'ûd'un en başta gelen öğrencisi ve Ebû Hanîfe silsilesinin tâbiûn neslindeki önemli ismi Alkame'nin fıkıh dirayetine şahit olunca sormuştur:

- Nerelisin?

- Kûfeli.

- Tamam, zaten sizin yanınızda İbn Ümmi Abd (İbn Mes'ûd) vardı değil mi?²⁹

Netice itibarıyla bütün bunlar, hem klâsik dönemde hem de modern zamanlarda şu çıkarımlara temel teşkil etmiştir: Kûfe fakihlerinin hukukî düşünceleri İbn Mes'ûd ve Ali'nin ictihâdlarına dayanıyordu. İbn Mes'ûd, Kûfe doktrininin önemli bir bölümünün kendisine nispet edildiği ve hatta bu ekole kendi isminin verildiği şahsiyettir. Kûfe mektebinin kuruluşunda en önemli rolü o oynamıştır.³⁰ Hattâ onun görüşlerinin Irak ve özelde Kûfe'de çok bilindiği gerekçesine binaen, Ebû Hanîfe mezhebinin asıl kurucusunun o olduğu dahi ileri sürülmüştür.³¹

²⁴ Kaynaklar, Bedir ashâbından 70, Şecere-i Rıdvân ashâbından 300 kadarının Kûfe'ye yerleştiğini belirtirler. Bkz. İbn Sa'd, a.g.e., 6/9.

²⁵ Zehebî, a.g.e., 1/494

²⁶ Bağdâdî, a.g.e., 1/47; İbn Hacer, a.g.e., 3/385. Kûfeli fakihlere dair uzun bir liste için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/94-95.

²⁷ Kevserî, a.g.e., 1/30; Cerrahoğlu, İsmail, "Abdullah b. Mes'ûd", DİA, 1/117. İbnü's-Salâh, öğrencileri tarafından birikimleri sistemli bir biçimde nakledilen sahâbîler arasında, İbn Abbâs ve Zeyd b. Sâbit'i de sayar; bkz., a.g.e., s. 304.

²⁸ Kevserî, a.g.e., 1/30.

²⁹ Zehebî, a.g.e., 1/495-496.

³⁰ bkz. İbn Hazm, a.g.e., 2/95; Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983, 1/14; İbn Kayyim, a.g.e., 1/17; Zehebî, a.g.e., 1/494; Dehlevî, Şah Veliyyullah, *Huccetullâhî'l-Bâliğa*, Beyrut ty. (Dâru'l-Ma'rife), 1/484; Hudaî, Muhammed, *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî*, Beyrut 1983, s. 93,113,169; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, Kahire ty. (Dâru'l-Fikri'l-Arabî), s. 76-77, 253-255; Miras, Kamil, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1980, 9/390; Hacvî, a.g.e., 1/411-412; Ahmed Hassan, a.g.e., s. 50, 56; Schacht, Joseph, *Introduction to Islamic Law*, s. 32; Bilmen, Ö. Nasuhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973, 1/227; Coulson, N.J., *Fi Târîhi't-Teşrîi'l-İslâmî*, (Arapça'ya çev. M. A. Sirâc), Beyrut 1992, s. 66; Küçükkalay, a.g.e., s. 59-62; Hamidullah, Muhammed, "Ebû Hanîfe ve Eseri" (çev. Kemal Kuşçu) (*İslam Hukuku Etütleri* içinde), İstanbul 1984, s. 317; Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 183; Muhammed İbrahim, *el-Mezhebu'l-Hanefîyye*, Mekke ty., s. 6; Kal'acî, *Mevsû'atü Fıkh İbrâhim en-Nehaî*, 1/66, 76, 196; Aras, Özgü, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammâd ve Fikhî Görüşleri*, İstanbul 1996, s. 53,72; Nakîb, *el-Mezhebu'l-Hanefî*, 1/82 vd.

³¹ Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", DİA, 1/117.

Gerçekten de bizzat Hanefî kaynaklarında bu yargıları onaylayacak ifadelere rastlanmaktadır. Meselâ Serahsî (v.483/1090) *el-Mebsût*'un hemen ilk sayfalarında "Râvîlerinin fakih olmaları sebebiyle Abdullah'ın hadisi tercih edilir. Mezhep budur; zira tercih, senedin âlî oluşuna göre değil râvîlerin fakih oluşuna göredir."³² derken Bâbertî de (v. 786/1384) bir vesileyle Hz. Ali ve İbn Mes'ûd rivâyetlerinin, râvîlerinin mutkînliği dolayısıyla başkalarına önceleneceğini söyler.³³

Ebu Hanîfe ile Evzâî (v. 157/774) arasında geçen şu meşhur tartışma da, onun İbn Mes'ûd'a biçtiği konumu ortaya koymaktadır. Evzâî'nin "Ben sana Zührî, Sâlim ve babası yoluyla gelen bir haber var diyorum, sen ise bana, Hammâd ve İbrâhim'den bahsediyorsun!" itirazına Ebû Hanîfe şu cevabı vermiştir: "Hammâd, Zührî'den; İbrâhim de Sâlim'den daha fakihtirler. Alkame de fıkıh açısından İbn Ömer'den geri kalmaz. İbn Ömer'in sahâbîlik fazileti varsa Esved'in de birçok özelliği vardır. Abdullah b. Mes'ûd'a gelince, işte orada dur; zira o Abdullah'tır."³⁴

İbn Mes'ûd'un, sahih nakli her şeyin önüne alması,³⁵ herhangi bir rivâyetin Hz. Peygamber'e (s.a) nispeti hususunda şüphe bulunduğu, rivâyetle değil de kıyasla amel etmesi ve ardından "Bunu kendi reyime dayanarak söylüyorum; doğru ise Allah'ın bir lütfudur, yanlış ise benden ve şeytandandır" demesi,³⁶ ve yine aynı düzlemde, çözümü naslarda belirlenmemiş konularda, önce sâlih/güvenilir kimselerin sözlerine, yani bir anlamda geleneğe bakmayı, sonra da kendi reyiyile hüküm vermeyi tavsiye etmesi,³⁷ Ebû Hanîfe'nin bu noktada onun, hem rivâyetine hem de dirâyetine şahitlik etmesine imkân tanımış görünmektedir.

Kendisine yöneltilen, hangi ilmî geleneğe sahip olduğu, bir başka ifadeyle ilim silsilesinde kimlerin bulunduğu sorusuna cevap verirken de Ebû Hanîfe, Abdullah b. Mes'ûd'un konumunu ortaya koyar: "Ben ilmi, Hammâd ve İbrâhim (Nehâî) yoluyla Ömer, Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbâs'tan aldım";³⁸ "İlmimim kaynakları, Ömer ashâbı kanalıyla Ömer, Ali'nin ashâbı kanalıyla Ali, ashâbı aracılığıyla Abdullah (b. Mes'ûd)'dur. İbn Abbâs hayattayken ondan daha bilgini yoktu."³⁹

Bir defasında A'meş'in (v. 148/765) Ebû Yûsuf'a yönelttiği "Dostun Ebû Hanîfe, nasıl oldu da Abdullah'ın 'Cariyenin azad edilmesi aynı zamanda onu boşamak de-

³² *el-Mebsût*, 1/14.

³³ *el-İnâye*, (İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr*'i ile birlikte), Kahire 1970, 1/296.

³⁴ Mekki, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut 1981, s. 113-114; Dehlevî, *el-İnsâf*, s. 9; Zebîdî, *Ukûdü'l-Cevâhiri'l-Münîfe*, Beyrut 1985, 1/43.

³⁵ Dârimî, *Mukaddime*, 22; kendisinden bu yönde yapılan bir çok nakil için bkz. İbn Kayyım, a.g.e., 1/45.

³⁶ bkz. İbn Kayyım, a.g.e., 1/ 45, 50. Rivâyet konusundaki titizliği sebebiyledir ki İbn Mes'ûd, hadisleri 'kâle Rasulullah' diyerek nakletmez, kendi sözüymüş gibi söyler; kazara nispet etmişse heyecanlı ve rivâyetin ardından "inşallah böyledir veya buna yakındır" ihtiyat cümlesini sarf ederdi. Bkz. İbn Sa'd, a.g.e., 3/156; İbnü's-Salâh, a.g.e., s. 227. İşbu titizliği sebebiyledir ki o, 800 civarındaki rivâyetiyle genellikle az hadis rivâyet eden mukillün ashâb arasında sayılmıştır; bkz., İbnü's-Salâh, a.g.e., s. 303; Aşık, *Sahabe ve Hadis Rivâyeti*, İzmir 1981, s. 116-123; krş., s. 146.

³⁷ Nesâî, "*Kudât*", 11; Dârimî, *Mukaddime*, 20; bkz., Vekî, *Ahbâru'l-Kudât*, Beyrut ty. (Âlemü'l-Kütüb), 1/19,35.

³⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, Haydârabâd 1974, s. 58-59; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/334. Soruyu yönelten kişi, Halife Ebû Ca'fer Mansûr'dur.

³⁹ Bağdâdî, a.g.e., 13/334.

mektir' ictihâdını kabul etmedi?" sorusu da,⁴⁰ o dönemde İbn Mes'ûd fıkhının Ebû Hanîfe üzerindeki tesirinin herkes tarafından bilindiğini göstermektedir.

En gözde öğrencisi Alkame b. Kays için "Benim bildiğim her şeyi o da ihata etmiştir" diyen⁴¹ İbn Mes'ûd'un Hanefî mezhebinin oluşumundaki rolü, Alkame'nin Ebû Hanîfe silsilesindeki yeri dikkate alındığında daha bir vurgulanmış olmaktadır. Nitekim bu husus hoş bir tekerlemeye de konu olmuştur: "Fıkhı Abdullah b. Mes'ûd ekti, Alkame suladı, İbrâhim hasat etti, Hammâd harmanını kaldırdı, Ebû Hanîfe öğüttü, Ebû Yûsuf hamur yaptı, Muhammed de ekmek hâline getirdi. İşte insanlar onun ekmeğinden yiyorlar."⁴²

Bütün bunlar yine de şu soruyu sormamıza engel değildir: Abdullah b. Mes'ûd menşeli rivâyet ve reyleri, Ebû Hanîfe, acaba ne ölçüde sistemine dahil etmiştir? Daha açık bir ifadeyle, İbn Mes'ûd fıkhı, iddia edildiği gibi, bütünüyle ya da çoğunluğuyla Hanefî mezhebinde temsil edilebilmiş midir?

Biz bu soruya, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde bulunan İbn Mes'ûd'a ait rivâyet ve görüşleri merkeze alarak bir cevap aramaya çalışacağız. Sadece bu iki kaynağa bağlı bir arayış içinde olacağımız için, ulaşacağımız sonuç, elbette sorunun nihaî cevabı olmayacaktır. Ancak bu konuya dikkat çekebilirse amacına ulaşmış sayılacaktır.

II. SAHİHAYN'DAKİ İBN MES'ÛD HABERLERİ VE HANEFÎ MEZHEBİ

Buhârî ve Müslim, onun 64 hadisini ittifakla rivâyet ederlerken, Buhârî 21, Müslim 35 hadisine münferit olarak yer vermektedir. Böylece toplam olarak Buhârî'de 85; Müslim'de 99 İbn Mes'ûd haberi rivâyet edilmiş olmaktadır.⁴³

Sahihayn'in müşterek taranması sonucunda oluşan tabloya göre, bunlar arasındaki 21 rivâyet metni, doğrudan fıkıh içeriklidir. Söz konusu 21 rivâyetin de bir kısmı birden fazla konuyla ilgili hüküm ihtiva ettiğinden karşımıza İbn Mes'ûd menşeli şu 26 ayrı konu ve bunlarla ilgili fikhî hüküm çıkmaktadır:

1. İstincânın ne ile yapıp yapılamayacağı
2. Bilâl'in imsak vaktinden önce okuduğu ezanın yeme-içmeye engel olmaması
3. Ka'dede okunacak tahiyâtın keyfiyeti
4. Hac esnasında Mina'da namazın kasredilmesi
5. Namazda iken selâm almamak
6. İhramdayken yılan öldürebilmek
7. Davacının iki şahidi yoksa davalının yemini ile hüküm vermek
8. Kocası ölen hamile kadının iddetinin doğumla biteceği
9. Dövme yaptırmak, saç ekletmek vs. nin yasaklanması
10. Ressamları bekleyen azabın hatırlatılması dolayımında resim yapmanın nehyedilmesi
11. Bir ferâiz işlemi
12. Ölüm cezasını gerektiren üç sebep: Katl, muhsanın zinası, irtidat

⁴⁰ Ebû Yûsuf bu soruya "Senin İbrâhim ve Esved tarifıyla Âişe'den yaptığın Berîre hadisinden dolayı (hîne utikat huyyirat) hadisinden dolayı" cevabını vermiştir. Saymerî, a.g.e., s. 12-13; Bağdâdî, a.g.e., 13/340.

⁴¹ İbn Sa'd, a.g.e., 6/86-87; Hudarî, *Târîhu't-Teşrii'l-İslâmî*, s. 113.

⁴² İbn Âbidîn, Beyrut ty. (Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî), *Reddü'l-Muhtâr*, 1/34.

⁴³ bkz., Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 1/461; Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", *DiA*, 1/115.

13. Ribâya taraf olan ve aracılık yapan herkesin lânetlenmesi
14. Namazda iken, namazla ilgili bir konuyu konuşmanın namazı bozmayacağı
15. Hac esnasında Müzdelife'de cem yapılırken akşam ile yatsı namazlarının arasının yemekle bölünebileceği
16. Cem yapılırken her namaz için ayrı kâmet getirilmesi
17. Satıma konu olmuş musarrât hayvanların iadesinde bir sâ' hurmanın da verilmesi
18. Telakkî'l-büyû'un (müstahsili veya satıcıyı pazara gelmeden yolda karşılaşıp malını satın almanın) yasaklanması
19. Âşûrâ orucunun mendûb olmayışı
20. Gerektiğinde seferde mut'a nikâhının yapılabileceği
21. Sırf hamr kokusunun içki içme haddini uygulamaya yeter sebep sayılması
22. Rukûda tatbîkî sünnet oluşu
23. İki kişilik cemaati olan imamın sağına ve soluna durulacağı
24. Teyemmüm ile cenâbet ve hayızdan temizlenilemeyeceği
25. Teyemmümde tek darp oluşu
26. Evde cemaatle kılınan namazlarda ezan ve kâmetin olmadığı

Ebu Hanîfe mektebi, işbu 26 hükümden ilk 13'ünde İbn Mes'ûd rivâyetleriyle aynı doğrultuda, son 13'ünde, başka kaynaklardan gelen rivâyetleri esas aldığı için ona muhalif olmaktadır.

Bu noktada, mezhep hükmünün muhalif olduğu İbn Mes'ûd haberlerini sırasıyla yakın plâna almak istiyorum. Haberlerin, Hanefî mezhebindeki yansımalarını takip için, konuları ahkâma dair hadis-eserleri eksene alarak inceleyen ilk kapsamlı mezhep kaynağı olması açısından Tahâvî'nin (v. 321/933) *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ını, zâhiru'r-rivâye'nin ilk ayrıntılı şerhi olması dolayısıyla Serahsî'nin (v. 483/1090) *el-Mebsût*'u ile mezhep hükümlerinin rivâyet dayanaklarını tahlile tâbi tutması sebebiyle İbnü'l-Hümâm'ın (v. 861/1456) *Fethu'l-Kadîr*'ini göz önünde bulunduracağız.

1. Namazla İlgili Bir Konuyu Konuşmanın Namazı Bozmayacağı
- A. Rivâyet

Mansûr b. Mu'temir (v. Kûfe 132) → İbrâhim en-Nehâî (v. Kûfe 95) → Alkame (v. Kûfe 62) yoluyla⁴⁴ rivâyet edildiğine göre Abdullah b. Mes'ûd şu haberi vermiştir:

"Nebi (s.a) namaz kıldırdı. Selâm verince kendisine 'Ey Allah'ın Rasulü! Namazda yeni bir değişiklik mi oldu?' sorusu yöneltildi. O da, 'Ne oldu ki?' diye mukabelede bulununca 'Siz namazı şöyle şöyle kıldırınız da ondan sorduk.' dediler. Bunun üzerine Rasulullah hemen iki bacağına kıvırdı ve kıbleye karşı yönelip iki secde ettikten sonra selâm verdi. Ardından bize doğru dönüp şöyle buyurdu: Eğer namaz konusunda bir değişiklik olsaydı, bunu kuşkusuz size bildirirdim. Fakat ben de sizin gibi beşerim; unuttuğunuz gibi ben de unuturum. Eğer bir şeyi unutursam beni uyarınız. Biriniz namazında şüpheye düşecek olursa, doğruyu araştırın ve vardığı karar üzerine namazını tamamlayın; sonra da selâmı takiben iki secde yapın."⁴⁵

⁴⁴ Rivâyet zincirlerinde, Buhârî ve Müslim'e varıncaya kadar yer alan bütün râvîler değil, sadece Ebû Hanîfe'nin çağdaşı sayılabilecek Kûfeliler ile İbn Mes'ûd arasındaki râvîler belirtilecektir.

⁴⁵ Buhârî, "Salât", 31, 32; Müslim, "Mesâcid", 89.

Aynı haberin, yine bir başka Kûfeli râvî olan Hakem b. Uteybe (v. 113) târiki ile gelen bir başka nakli daha vardır. Görüleceği üzere haber, tümü Kûfeli olan râvîlerce nakledilmiştir ve senedi, Ebû Hanîfe'nin üstat silsilesinde bulunan iki önemli ismi, İbrâhim en-Nehâî ve onun dayısı olan Alkame'yi ihtiva etmektedir.

B. Mezhep Görüşü

Konuyla ilgili Hanefî görüşünü tespit için baktığımız iki kaynakta da bu habere hiç atıf yapılmamaktadır. Buna mukabil, Muâviye b. Hakem'in bildirdiği "*İnsanların konuşmalarından herhangi bir şey namazda caiz olmaz*" hadisi⁴⁶ ile yine İbn Mes'ûd'un, Habeşistan'a yaptığı hicretten döndüğünde namaz kılariken bulduğu Hz. Peygamber'e verdiği selâmın onun tarafından alınmayışı haberinden⁴⁷ hareketle, bilerek veya sehven; namazla ilgili veya değil, her türlü konuşmanın namazı bozacağı hükmü benimsemektedir. Serahsî, İbn Mes'ûd'un yukarıdaki anlatımına benzer Ebû Hureyre menseli başka bir haberi, sehven konuşmaların namazı bozmayacağını söyleyen Şâfiî'nin dayanağı olarak sunmaktadır.⁴⁸

İbn Mes'ûd'un anlattığı ve Hanefîlerin dikkate almadığı olayı, benzer biçimde Ebû Hureyre'nin de nakletmiş olması,⁴⁹ söz konusu gelişmenin risaletin son yıllarında yaşandığını göstermektedir. Zira Ebû Hureyre 7/628 yılında Müslüman olmuştur. Dolayısıyla bu İbn Mes'ûd haberinin, yine onun, namaz kılmakta olan Hz. Peygamber tarafından selâmına mukabelede bulunulmaması tecrübesiyle mensûh olduğu iddiası, izaha muhtaçtır. Diğer taraftan, konuya eksen olan anlatıma benzer başka bir olayı, kendi adıyla anılan bir rivâyete⁵⁰ konu yapan Zülyedeyn'in Bedir Savaşı'nda şehit olduğu, binaenaleyh bu uygulamanın hicrî ikinci yıla ait olduğu ve daha sonra neshedildiği iddiasına⁵¹ karşın, birbirine benzer iki, hatta -İbn Mes'ûd ve Ebû Hureyre'ye ait olanları dikkate alarak- üç ayrı olayın meydana gelmiş olduğu da pekâlâ ileri sürülebilir.

Mukayeseli fıkıh kaynaklarının verdiği bilgiye göre, Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd ve onun hocası İbrâhim en-Nehâî de, kişinin namazda olduğunu unutarak yaptığı konuşmanın özür sayılmayacağı ve namazı ifsad edeceği kanaatindedirler. Yine aynı kaynaklara göre onlar, namazda dünya kelamı olmayacağını buyuran hadislerin umum ifade etmesinden dolayı bu sonucu çıkarmışlardır.⁵² Fakat şuna dikkat edilmelidir ki, burada bahse konu olan husus, namazda yine namazla ilgili, bir başka deyişle 'namazın maslahatına' dönük olmayan konuşmalardır. Az önce ifade edildiği gibi Ebû Hanîfe, amacı ne olursa olsun bütün çeşitleriyle konuşmanın namazı bozacağı kanaatindedir.

⁴⁶ Müslim, "*Mesâcid*", 33; Ebû Dâvûd, "*Salât*", 167; Nesâî, "*Sehv*", 20.

⁴⁷ Buhârî, "*el-Amel fi's-Salât*", 2,15; Müslim, "*Mesâcid*", 34; Ebû Dâvûd, "*Salât*", 166; İbn Mâce, "*İkâmet*", 59; Müsned, 1/376, 409.

⁴⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Beyrut 2001, 1/572; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/170-171; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, Kahire 1970, 1/395-396. Şâfiî'nin konuyla ilgili ictihâdı için bkz. *el-Üm*, Beyrut 1993, 1/236-237.

⁴⁹ Buhârî, "*Ezan*", 69; Müslim, "*Mesâcid*", 97-102; Tirmizî, "*Mevâkîf*", 175; "*Salât*", 172; İbn Mâce, "*İkâmet*", 134; Nesâî, "*Sehv*", 22; Muvatta', "*Nidâ*", 58-60; Şâfiî, a.g.e., 1/235-236.

⁵⁰ bkz., Buhârî, "*Ezan*", 69; Müslim, "*Mesâcid*", 97-102; Tirmizî, "*Mevâkîf*", 175; "*Salât*", 172; Muvatta', "*Nidâ*", 58-60; Şâfiî, a.g.e., 1/235-236.

⁵¹ Her iki iddia ile birlikte tenkidi için bkz., Şâfiî, a.g.e., 1/237-241; Tahâvî, a.g.e., 1/574-577; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Beyrut 1988, 2/314-318.

⁵² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut 1972, 1/391; bkz. Aras, a.g.e., s. 142.

2. Müzdelife'de Namazlar Cem Edilirken Akşam ile Yatsının Arasının Yemek vb. Şeylerle Bölünebileceği

3. Buradaki Her İki Namaz İçin de Ayrı İkâmet Getirileceği

A. Rivâyet

Züheyr → Ebû İshâk Amr b. Abdillâh (v. Kûfe 128) → Abdurrahmân b. Yezîd b. Kays (Alkame'nin yeğeni, v. Kûfe 83) yoluyla rivâyet edildiğine göre Abdurrahmân şöyle demiştir: " Abdullâh'ın yaptığı bir hac esnasında Müzdelife'ye geldik. Oraya geliştik yatsı ezanı vakti veya ona yakın bir zamandıydı. Abdullâh birisine emretti, o da ezan okudu ve ikâmet getirdi. Sonra Abdullâh akşam namazını, arkasından da iki rekât sünnetini kıldı. Sonra akşam yemeğinin getirilmesini istedi ve yemeğini yedi. Sonra hatırladığım kadarıyla (buradaki şek râvî Züheyr'e aittir) birisine emretti de o kişi ezan okuyup ikâmet getirdi. Sonra yatsı namazını iki rekât kıldı. Tan yeri ağarınca (sabah namazını kıldı) ve 'Nebi (s.a) bu günde, bu yerde, bu namazdan başka bu saatte bir namaz kılmazdı' dedi. Abdullâh konuşmasına şöyle devam etti: 'Bu ikisi, vakitleri değişime uğrayan iki namazdır.' Akşam namazı insanların Müzdelife'ye gelmelerinin ardından; sabah namazı da tan yeri ağarırken kılındı. Sonra Abdullâh 'Ben Nebi'yi (s.a) böyle yaparken gördüm' dedi."⁵³

B. Mezhep Görüşü

Câbir b. Abdillâh'tan gelen bilgiler doğrultusunda Müzdelife'deki akşam ve yatsı namazları, tek ezan ve ikâmetle üstelik araları da ayrılmadan eda edilirler. İbn Mes'ûd'un yukarıdaki haberinin daha muhtasar bir anlatımını yorumlayan Tahâvî, iki namaz için ayrı ezan okuma uygulamasının, olsa olsa, yemek vb. meşguliyetler dolayısıyla etrafa dağılan cemaati toplama amacına matuf olabileceğini, nitekim İbn Mes'ûd'un iki namaz arasında yemek yediği yönündeki rivâyetin de bunu gösterdiğini söyler.⁵⁴ Bununla birlikte Tahâvî, Hanefîlerin üç imamının tek ezan ve tek ikâmetle cem yapılacağı yönündeki görüşlerine katılmayarak, İbn Ömer ve Câbir'den (r.a.) yapılan başka bir rivâyetle birlikte, Arafat'taki cem örneğini gerekçe göstererek tek ezan ama iki ikâmetle cem yapılması görüşünü tercih eder.⁵⁵ İbn Mes'ûd tatbikatını hiç anmayan Serahsî ise, namazların arasını yemekle ayırma uygulamasını İbn Ömer'e atfederken, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen iki ikâmet uygulamasını da, namazların arasının bir meşguliyet sebebiyle ayrılması durumuna hamleder.⁵⁶

Hanefîlerin delili olan Câbir hadisini metin cihetiyle garîb gören İbnü'l-Hümâm, söz konusu namazların arasını tatavvû namazı, yemek vs. gibi meşguliyetlerle ayırmanın yeniden ikâmet getirmesi konusunda İbn Mes'ûd uygulamasını merfû delil olarak sunan Merğînânî'yi de eleştirir. İbn Mes'ûd'un kendi tercihi olan bu fiilin Hz. Peygamber'den nakli, ona göre sahih değildir.⁵⁷

Konuyla ilgili hadislerin teâruz halinde olduğunu söyleyen İbnü'l-Hümâm, bu durumda tesâkut kuralının işletileceğini ve sonuçta da her namaz için ayrı ikâmetin gerekli olduğunu ortaya koyan genel ilkenin devreye gireceğini belirtir.

⁵³ Buhârî, "Hac", 97.

⁵⁴ Tahâvî, a.g.e., 2/286-287.

⁵⁵ Tahâvî, a.g.e., 2/290-291.

⁵⁶ Serahsî, a.g.e., 4/19.

⁵⁷ Fethu'l-Kadîr, 2/478-479.

Netice itibariyle belirtelim ki, kurucu üç imamının benimsediği biçim, Hanefî doktrininde baskın olmuştur.

4. Satıma Konu Olan Musarrât/Muhaffele Hayvanların İadesi Sırasında Ayrıca Bir Sâ' Hurmanın Verilmesi

A. Rivâyet

Süleymân b. Tarhân (v. Basra 143) → Abdurrahmân b. Mil (Kûfe'de ikamet ediyordu, v. 100) yoluyla rivâyet edildiğine göre Abdullah b. Mes'ûd şöyle demiştir:

“Sütü sağılmayarak memesinde biriktirilmiş bir hayvanı satın alan kimse, eğer iade etmek isterse, beraberinde bir sâ' (hurma) versin.”⁵⁸

B. Mezhep Görüşü

İbn Mes'ûd'un yukarıdaki mevkûf kavline nakline hiç yer vermeyen Tahâvî ve Serahsî, aynı mahiyette olan Ebû Hureyre tarifini konu edinir ve tazmin hususundaki genel ilkelere⁵⁹ ters düşeceği için bu hadisin delil olamayacağını söylerler. Bu arada Serahsî, Ebû Hureyre'nin hadis rivâyetinde mütesâhil olduğunu, dolayısıyla kıyasa aykırı bildirimlerinin dikkate alınmayacağını da ekler.⁶⁰

Böyle bir durumda, her ne kadar Ebû Yûsuf, rivâyetler doğrultusunda fikir beyan etmişse de,⁶¹ mezhepte karar kılmış hükme göre, eğer akdin kuruluşu sırasında şart muhayyerliği öngörülmemişse tasriye/tahfîl, malın iade sebebi sayılmaz; muhayyerlik söz konusu ise mal, ya olduğu gibi kabul edilir veya akdi takip eden üç gün içinde, yanına da bir şey ilâve etmeksizin olduğu gibi iade edilir.⁶²

Bu noktada, İbn Mes'ûd tarifinin ilk Hanefî imamlara ulaşmamış olması, buna bağlı olarak onların sadece Ebû Hureyre rivâyetinden haberdar olmaları ihtimalini zayıf bulduğumuzu belirtmeliyiz. Zira Ebû Yûsuf, nakleden sahâbînin adını vermeksizin ‘belağanâ an Rasûlillah’ diyerek İbn Mes'ûd rivâyetinin bir benzerini kendi eserinde nakletmekte ve bu rivâyetin, şart muhayyerliğinin üç gün ile sınırlandırılmasına ilişkin görüşünde Ebû Hanîfe tarafından dikkate alındığını bildirmektedir.⁶³ Zaten Ebû Yûsuf'un tazminat konusundaki görüşü de mezkûr rivâyet doğrultusundadır.⁶⁴ Diğer taraftan İmam Şâfiî'nin verdiği bilgiden ve muhtemelen Hanefî olan muhatabıyla yaptığı tartışmadan,⁶⁵ hadisin onlar tarafından da bilindiği anlaşılmaktadır. Kaldı ki haber, senedden de anlaşılacağı üzere Kûfe'de ikamet eden râvîler tarafından nakledilmiştir.

⁵⁸ Buhârî, “Büyû”, 64, 71.

⁵⁹ Bir şeyin tazmin sorumluluğunu üstlenen o şeyin menfaatinden istifade eder. Tazmin, mislî mallarda misliyle; kıymetli mallarda ise kıymetiyle olur.

⁶⁰ Tahâvî, a.g.e., 3/278-281; Serahsî, a.g.e., 13/38-40. Hanefîlerin bu tür gerekçelerine ve özelde Ebû Hureyre'ye yönelttikleri benzer tenkitlere dair özlü değerlendirmeler için bkz. Güler, Zekeriyâ, *Zâhiri Mu-haddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri*, Ankara 1997, s. 152-159.

⁶¹ Kendisinin tutturduğu bazı notlarda (emâli) Ebû Yûsuf'un bu görüşte olduğu görülmekle birlikte, Tahâvî onun meşhur kanaatinin aksi yönde olduğunu belirtir. Bkz., *Şerhu Meâni'l-Asâr*, 3/280.

⁶² Tahâvî, a.g.e., 3/278-281; Serahsî, a.g.e., 13/38.

⁶³ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Leylâ*, Mısır 1357, s. 16; bkz. Güler, a.g.e., s. 156. Ebû Yûsuf'un eserini neşreden Ebu'l-Vefâ el-Efğânî'nin, hadisin tahririni yaptığı notta İbn Mes'ûd rivâyetini açıkça anmaması dikkati çekmektedir.

⁶⁴ Serahsî, a.g.e., 13/38.

⁶⁵ Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, s. 202-205'ten nakleden Güler, a.g.e., s. 156.

Son bir değerlendirme olarak şunu da ilâve edelim ki, Hanefî usûlünde benim-senen kurala göre, bir sahâbînin kıyasa aykırı olan sözü/rivâyeti, kendisine başka bir sahâbî muhalefet etmediği taktirde, o sözün Hz. Peygamber'den duyulmuş olması ihtimaline binaen, kıyasa takdim edilir.⁶⁶ Dolayısıyla musarrât hayvanlarla ilgili İbn Mes'ûd veya Ebû Hureyre rivâyetlerinin kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle göz ardı edilmesi, bu kurala ters düşmektedir.

5. Telakkî'l-Büyû' / Dışarıdan Mal Getiren Satıcıları, Pazar Fiyatlarına Muttali Olmalarından Önce Yolda Karşılama

A. Rivâyet

Süleymân b. Tarhân (v. Basra 143) → Abdurrahmân b. Mil (Kûfe'de ikamet e-di-yordu, v. 100) yoluyla rivâyet edildiğine göre Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Peygamber'in telakkî'l-büyû'u yasakladığını bildirmiştir.⁶⁷

B. Mezhep Görüşü

Konuyla ilgili olarak İbn Mes'ûd'un bildirdiği habere değil de, aynı yöndeki İbn Abbâs, İbn Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hureyre rivâyetlerine değinen Tahâvî ve İbnü'l-Hümâm, eğer belde halkına zarar vermeyecekse satıcıları yolda karşılamının bir sakıncasının bulunmadığını söylemektedirler.⁶⁸ Tahâvî, söz konusu hükmü ayrıca, İbn Ömer'den bu yönde yapılan bir uygulama örneğiyle de temellendirmektedir. Oysa İbn Mes'ûd rivâyeti, bu uygulamanın herhangi bir kayıtlamaya tâbi tutulmaksızın mutlak surette doğru olmayacağını ortaya koymaktadır.

6. Âşûrâ Orucunun Mendûb Olmayışı

A. Rivâyet

Mansûr b. Mu'temir (v. Kûfe 132) → İbrâhim en-Nehâî (v. Kûfe) → Alkame (v. Kûfe) yoluyla rivâyet edildiğine göre Abdullah b. Mes'ûd yemek yerken yanına Eş'as b. Kays girdi de "Bugün âşûrâ günüdür, (değil mi?)" dedi. Bunun üzerine Abdullah b. Mes'ûd şu açıklamayı yaptı: "Ramazan orucu (ile ilgili hüküm) inmezden önce, âşûrâ günü oruç tutulurdu; ramazan hükmü inince bu terk edildi. Haydi yavaş, sen de ye!"⁶⁹

B. Mezhep Hükmü

Orucu; farz, vacip, mesnûn, mendûb, nafîle ve mekruh kısımlarına ayıran Ke-mâl b. Hümâm, muharrem ayının dokuzuncu günüyle birlikte tutulan onuncu gün yani âşûrâ orucunu, mesnûn kategorisinde değerlendirmektedir. Sadece onuncu günü tutmak ise tenzîhen mekruhtur.⁷⁰ Bu hükümler verilirken, İbn Mes'ûd rivâyeti bir yana, herhangi bir delil sunulmamıştır. İbn Mes'ûd ile ilgili olan yukarıdaki olay ise, âşûrâ orucunun en iyi ihtimalle nafîle hükmünü alacağını göstermektedir. Nitekim Tahâvî'nin yukarıdakinden farklı senedlerle İbn Mes'ûd'dan yaptığı iki nakil de bunu teyit etmektedir.⁷¹

7. Gerektiğinde Uzun Süreli Seferlerde Mut'a Nikâhının Yapılabileceği

⁶⁶ Kural ve uygulama örnekleri için bkz. Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Kuveyt 1985, 3/140 vd.; Debûsî, *Te'sisü'n-Nazar*, Mısır ty. (el-Matbaatü'l-Edebiyye), s. 55-56 (Türkçe çevirisi: *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, çev. Ferhat Koca, İstanbul 2002, s. 200 vd.)

⁶⁷ Buhârî, "*Büyû'*", 64, 71; Müslim, "*Büyû'*", 15.

⁶⁸ Tahâvî, a.g.e., 3/265-267; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., 6/477.

⁶⁹ Buhârî, "*Tefsîr*", 2/24.

⁷⁰ İbnü'l-Hümâm, a.g.e., 2/303.

⁷¹ Tahâvî, a.g.e., 2/131, 132.

A. Rivâyet

İsmâil b. Ebî Hâlid (Kûfe'de ikamet ediyordu, v. 146) → Kays b. Ebî Hâzim (v. Kûfe 97) yoluyla İbn Mes'ûd şunu bildirmektedir:

“Biz Nebi (s.a) ile birlikte gazveye çıkardık; yanımızda kadınlar da bulunmazdı. (Cinsel ihtiyacımız artınca) ‘Erkeklik yumurtalarımızı boğup kendimizi hadım edelim mi?’ diye sorduk. Peygamber bizi bundan nehyetti ve elbise (gibi şeyler) karşılığında kadınla eşleşmemize ruhsat verdi. Ardından Abdullah, ‘Ey iman edenler! Allah’ın size helâl kıldığı temiz şeyleri kendinize haram etmeyin!’ ayetini okudu.”⁷²

B. Mezhep Hükümü

Hanefî doktrinine göre mut'a, kesinlikle ve her durumda haram olan bir nikâh çeşididir. Serahsî; talâk, iddet ve miras ayetlerinin mut'a nikâhının cevazı hükmünü neshettiği bilgisini İbn Mes'ûd'a dayandırmaktadır.⁷³ Zira mut'a nikâhında bu sayılanların hiçbirisi söz konusu olmaz.

İbn Mes'ûd rivâyetine hiç değinmeyen İbnü'l-Hümâm, Hz. Peygamber'in bir gazvesinde üç gün cevaz verilip sonra nehyedildiği haberi ile, Tebûk Gazvesi esnasında yasaklandığını haber veren Câbir b. Abdillâh rivâyetini aslî deliller olarak sunmaktadır. Bu arada İbn Abbâs'ın, mut'anın seferdeki zorunluluk hallerinde caiz olacağı yönündeki görüşüne de atıf yapılmaktadır.⁷⁴

Aslında Abdullah b. Mes'ûd'un yukarıdaki anlatımı da bize aynı sonucu vermektedir. Onun Hz. Peygamberle birlikte bütün gazvelere katılmış olması, üstelik onun (s.a.) çok yakınında bulunmuş olması, mut'ayı yasaklayan buyruklarını bilmesini/duymamasını ihtimal dışında bırakmaktadır.

Diğer taraftan Serahsî'nin, talâk, iddet ve mirasa ilişkin düzenlemelerin mut'ayı neshettiği yönünde İbn Mes'ûd'a atfettiği görüş de tartışmaya açıktır. Serahsî'nin dışında diğer önemli Hanefî kaynaklarında bu bilgiye rastlanmaması bir yana, İbn Mes'ûd gibi bir müctehidin, kendine özgü hükümleri olan ve başlı başına müstakil bir şekle sahip bulunan mut'a ile normal nikâhı birbirine kıyas etmeyeceği derkârdır. Kıyas ma'a'l-fârik olarak değerlendirilebilecek bu yaklaşım, nesih ilkeleri açısından da sorun taşımaktadır. Zira, talâk, iddet ve miras düzenlemeleri hicretin üçüncü yılında yapılmışken, mut'a uygulaması Veda Haccı esnasında, yani hicretin 10. yılında söz konusu idi.

Yaşadığı bir tecrübeyi çok daha sonraları Kûfe'de öğrencilerine yukarıdaki biçimiyle anlatmasından da anlaşılıyor ki, İbn Mes'ûd, önce izin verilip sonra yasaklanmasını, daha sonra tekrar ruhsat tanınıp ardından yasaklanmasını konjonktürel olarak görmekte ve yaşanan olguyla irtibatlandırmaktadır. Bu sebeptendir ki, İbn Mes'ûd'un mezkûr anlatımına yer verip, daha sonra aksi yöndeki birçok rivâyete dayanarak mensûh olduğunu söyleyen Tahâvî'nin tevcihi de⁷⁵ tartışmaya açıktır.

8. Mücerred Hamr Kokusunun İçki İçme Haddini Uygulamaya Yeter Sebep Sayılması

⁷² Buhârî, “Tefsîr”, 5/9; “Nikâh”, 8; Müslim, “Nikâh”, 11.

⁷³ *el-Mebsût*, 5/152. Tahâvî de hemen hemen aynı cümleleri, Ebû Hureyre menşeli bir merfû' hadis olarak kaydeder. Bkz., *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 2/385.

⁷⁴ *Feihu'l-Kadîr*, 3/247-249.

⁷⁵ *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 2/386.

A. Rivâyet

Süfyân es-Sevrî (v. Kûfe 161) → Süleymân b. Mihran (v. Kûfe 147) → İbrâhim en-Nehaî (v. Kûfe) → Alkame (v. Kûfe 62) tarîkıyla rivâyet edildiğine göre Alkame şöyle demiştir:

“Biz Hıms'ta bulunuyorken İbn Mes'ûd, Yûsuf suresini okudu. Oradakilerden biri 'Sure böyle nazil olmadı' dedi. Bunun üzerine İbn Mes'ûd 'Ben Allah Rasulü'nün huzurunda (böyle) okudum da bana 'Güzel okudun' buyurdu dedi. Bu sırada o kişiden hamr kokusu geldiğini hissedince 'Sen hem Allah'ın Kitabı'nı yalanlıyor, hem de hamr mı içiyorsun' dedi ve o kişiye içki içme cezasını uyguladı.”⁷⁶

B. Mezhep Hükümü

İçenin itirafı ya da içildiğini açıkça ispat eden delil yoksa, sırf içki kokusunun varlığı ile had cezası uygulanamaz. Çünkü kimi mubah yiyecekleri, meselâ elma ve ayvayı yedikten sonra bile ağızdan hamr râyihasına benzer bir koku gelebilir.

Baktığımız iki Hanefî kaynağında İbn Mes'ûd'un bu ictihâdı tercih edilmediği gibi, ağızdaki kokuya istinat ederek hüküm vermenin, hatta midedeki hamrın kokusunun çıkması için sanığın zorla ileri-geri, aşağı-yukarı hareket ettirilmesinin de İbn Mes'ûd'un mezhebi olduğu tasrih edilmektedir.⁷⁷ İbn Mes'ûd'un bu tatbikatına hiç değinmeyen, fakat Hz. Ömer'in, kokunun delâletiyle içki içme cezasını uyguladığını ve buna kimsenin itiraz etmediğini bildiren Tahâvî ise, herhangi bir tercihte bulunmamıştır.⁷⁸

9. Rukûda Tatbîk Uygulamasının Sünnet Oluşu

A. Rivâyet

a.) A'meş (Süleymân b. Mihran) (v. Kûfe 147) → İbrâhim en-Nehaî (v. Kûfe 96) → Esved b. Yezid (v. Kûfe 75) → Alkame (v. Kûfe 62) yoluyla

b.) İsrâil b. Yûnus (v. Kûfe 160) → Mansûr b. Mu'temir (v. Kûfe 132) → İbrâhim en-Nehaî (v. Kûfe 96) → Alkame (v. Kûfe 62) yoluyla rivâyet edildiğine göre Esved ve Alkame şunu naklederler:

“ Abdullah b. Mes'ûd'u evinde ziyarete gittiğimizde bize 'Şu arkanızdakiler namaz kıldı mı?' diye sordu. 'Hayır' cevabını verince 'Öyleyse kalkın kılın!' dedi; fakat ezan ve ikâmet okumamızı emretmedi. Bunun üzerine arkasında namaza durmak üzere vaziyet aldık. O anda ellerimizden tutarak, birimizi sağına diğerimizi de soluna durdurdu. Rukûya gittiği zaman biz de ellerimizi dizlerimizin üzerine koyarak (rukûya gidiyorduk). Böyleyken o bizim ellerimize vurarak tatbîk yaptı (avuçlarını birbiri üzerine kapadı, ardından da ellerini uyluklarının arasına soktu)...”⁷⁹

B. Mezhep Hükümü

Yukarıdaki rivâyeti aynı senedlerle veren Tahâvî, tatbîk uygulamasının Hz. Peygamber tarafından daha sonra terk edildiğini, dolayısıyla mensûh olduğunu söylemiştir.⁸⁰ İbn Mes'ûd ve öğrencilerinin tatbîkı yapageldiklerini zikreden Serahsî de,

⁷⁶ Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 8.

⁷⁷ Serahsî, a.g.e., 9/171-172; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., 5/303-304.

⁷⁸ Şerhu Meâni'l-Âsâr, 3/50.

⁷⁹ Müslim, “Mesâid”, 26.

⁸⁰ Şerhu Meâni'l-Âsâr, 1/296-300.

sahabe çoğunluğunun bu uygulamayı terk ettiğini belirtmektedir.⁸¹ Konuyu ele aldığı yerde yukarıdaki rivâyete hiç atıfta bulunmayan İbnü'l-Hümâm ise, tatbîk uygulamasının mensûh olduğunu, bunu da, Mus'ab b. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın babası Sa'd'dan yaptığı naklin gösterdiğini ifade etmektedir.⁸² Cemaatle namaz kılma bahsinde İbn Mes'ûd'un yukarıdaki rivâyetine değinen İbnü'l-Hümâm, olayı Mekke dönemiyle irtibatlandırmaktadır⁸³ ki bu, gerçekten anlaşılması zor bir tevcihtir. Zira metinden açıkça anlaşılacağı üzere, Abdullah b. Mes'ûd bu uygulamayı, Kûfe'deyken bizzat Alkame ve Esved'e öğretmekte ve yaptırmaktadır.

10. Evde Cemaatle Kılınan Namazlarda Ezan ve İkâmetin Olmaması

A. Rivâyet

Bir önceki rivâyet bu konuyu da düzenlediği için burada ayrıca zikredilmeyecektir.

B. Mezhep Hükümü

Evde tek başına namaz kılma durumunda her ne kadar İbn Mes'ûd'un "Mahalenin ezanı/ikâmeti bize de yeter."⁸⁴ sözüne dayanarak ezan okumayı terk etmek caiz ise de, cemaat namazına benzeme gayretiyle ezan ve ikamet okunması mendûbdur.⁸⁵

11. İki Kişilik Cemaati Olan İmamın Sağ ve Soluna Durulması

A. Rivâyet

9 numaralı rivâyet bu konuyu da düzenlediği için burada ayrıca zikredilmeyecektir.

B. Mezhep Hükümü

İki kişiden müteşekkil bir cemaat varsa bunlar imamın tam arkasında dururlar. Câbir b. Abdillâh rivâyeti bunu göstermektedir. Buna göre, diğer uygulamaların mensûh olduğu ve nesheden haber kaynaklarının İbn Mes'ûd'a ulaşmadığı anlaşılmaktadır.⁸⁶

Bize kalırsa bu tevcih de tartışılabilir. Orijinal uygulamanın her zaman en yakınlarında bulunması bir tarafa, namaz gibi bilgisiz kalmasının neredeyse imkânsız olduğu bir konuda İbn Mes'ûd'un nesihten habersiz olması, anlaşılabilir bir durum değildir. Nitekim, konuyu ele alan Şeybânî de, İbn Mes'ûd tarafından benimsenegelen uygulamanın böyle olduğunu, fakat buna mukabil, kendilerinin Hz. Ömer'in tatbikatını benimsediklerini belirtmiştir.⁸⁷

12. Cenâbet ve Hayızdan Teyemmüm ile Temizlenilemeyeceği

13. Teyemmümde Tek Darp Oluşu

A. Rivâyet

A'meş (Süleymân b. Mihran, v. Kûfe 147) → Şakîk b. Seleme (v. Kûfe 82) tarîkiyle rivâyet edildiğine göre o şunu anlatmıştır:

⁸¹ *el-Mebsût*, 1/19-20.

⁸² *Fethu'l-Kadîr*, 1/297.

⁸³ *Fethu'l-Kadîr*, 1/356.

⁸⁴ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, Beyrut 1355, s. 49; Şeybânî, *el-Âsâr*, Beyrut 1993, 1/211, 355.

⁸⁵ Serahsî, a.g.e., 1/133; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., 1/255.

⁸⁶ İbnü'l-Hümâm, a.g.e., 1/326.

⁸⁷ Şeybânî, a.g.e., 1/215-217.

“Ben Abdullah (b. Mes'ûd) ile Ebû Mûsâ'nın yanında bulunuyorken Ebû Mûsâ, Abdullah'a 'Ey Ebâ Abdîrrahman, bir kimse cünûp olsa ve su da bulamasa, ne yapar? Beni bilgilendir.' sorusunu sorunca Abdullah şu cevabı verdi: 'Su buluncaya kadar namaz kılmaz.' Bunun üzerine Ebû Mûsâ 'Eğer öyleyse, Ammâr'ın, kendisine Nebî'nin (s.a.) söylediği 'Sana şöyle yapman kâfi gelirdi' buyruğuna ilişkin sözünü ne yapacaksınız?' dedi. Abdullah 'Bilmiyor musun Ömer bu söze ikna olup benimsemedi' karşılığını verince, Ebû Mûsâ 'Ammâr'ın sözünü bir tarafa bırakalım; ya şu (teyemmüm) ayetini ne yapacaksınız?' sorusunu yöneltti. Bunun üzerine Abdullah ne diyeceğini bilemedi de 'Biz şayet bu adamlara, bu konuda bir ruhsat verirsek, birisi tutar, suyu soğuk görünce onu bırakır da teyemmüme gider' deyiverdi. Anlatımına devam eden A'meş, 'Abdullah b. Mes'ûd, cünübün teyemmüm etmesini, soğuk bahanesiyle buna kalkışılır ihtimali dolayısıyla mı kerih gördü?' sorusunu Şakîk'a sormuş, o da 'Evet' cevabını vermiştir.”⁸⁸

B. Mezhep Hükümü

İki darp ile icra edilen teyemmüm, hades-i aşğar olan abdestsizliği giderdiği gibi hades-i ekber diye nitelendirilen cünüplük ve hayzı da gidericidir. Ammâr b. Yâsir rivâyeti yanında İbn Ömer, Câbir b. Abdillâh, Ebû Ümâme ve Eşla' hadisleri bunu ortaya koymaktadır.⁸⁹

İbn Mes'ûd haberine hiç değinmeyen Tahâvî ve İbnü'l-Hümâm'a karşın Serahsî, bu habere yer vererek şu yorumu yapar: Kur'ân'ın teyemmüm ile ilgili düzenlemedeki genel yaklaşımı ve Ammâr hadisi, söz konusu rivâyete tercih edilir. Diğer taraftan teyemmüm pasajı, abdest ayetinden sonra gelmiştir ve ayetteki “lâ mestüm” fiili cinsel ilişki anlamındadır. Bu da göstermektedir ki, cünüplükten de gerektiğinde teyemmüm ile temizlenmek mümkündür.⁹⁰ Bütün bu izahlardan sonra Serahsî, bir başka yerde nakillerinde mütesâhil olduğu için rivâyetlerine ihtiyatla yaklaşılmasını söylemişken,⁹¹ ilginç bir biçimde burada Ebû Hureyre'nin bildirdiği bir haberi, konunun nass delili olarak sunmaktadır. Konuyla ilgili bu doktrin tartışmasından sonra şunu da ilâve edelim ki, Dahhâk b. Müzâhim (v. 105/723) İbn Mes'ûd'un bu görüşünden rüçû ettiğini bildirmiş, Tirmizî de aynı yönde ama doğruluk şüphesi taşıyan bir bilgiyi kaydetmiştir.⁹²

DEĞERLENDİRME

Buhârî ve Müslim özelindeki bu araştırma, İbn Mes'ûd rivâyetlerinin ilk Hanefî imamın nezdindeki değerleri konusunda kesin ve nihaî hükümü vermeye tabiatıyla kâfi değildir. Fakat bununla birlikte, hep tekrar edilegelen ve neredeyse genel geçer bir ön kabul hâlini almış olan bir yargının -Ebû Hanîfe'nin ictihâdlarında Abdullah b. Mes'ûd'un büyük tesiri olduğu ve Hanefî mezhebinin asıl kurucusunun o olduğu yargısının- gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

⁸⁸ Buhârî, “Teyemmüm”, 7,8; Müslim, “Hayz”, 110.

⁸⁹ Tahâvî, a.g.e., 1/142 vd.; Serahsî, a.g.e., 1/107; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., 1/127.

⁹⁰ *el-Mebsût*, 1/111-112.

⁹¹ bkz. *el-Mebsût*, 13/38-40.

⁹² Tartışması için bkz. Kal'acî, *Mevsû'atü Fıkhi Abdillâh b. Mes'ûd*, s. 155.

Gerçekten de, bu çalışma çerçevesinde Hanefilerin dikkate almadıkları İbn Mes'ûd haberlerine bakıldığında, bunların mezhebin kurucu imamlarınca bilinmediğini söyleyebilmek zordur. Zira Kûfe'ye muallim ve kadı olarak gönderilen Abdullah b. Mes'ûd'un bildirimlerinin tamamı, zaten Kûfeli olan veya Kûfe'de ikamet eden râvîlerce nakledilmiştir. Üstelik birçoğu, yine Ebû Hanîfe silsilesinde bulunan ve onun en önemli üstatları sayılan Alkame ve yeğeni İbrâhim en-Nehaî⁹³ imzasını taşımaktadır.

Hâl böyleyken, bu rivâyetlerin Ebû Hanîfe ve yakın dostlarına ulaşmamış olması ihtimal dahilinde görünmemektedir. Ebû Hanîfe'nin, Kûfelilerin rivâyetlerini iyi tanıdığı yönündeki bilgiler,⁹⁴ Ebû Yûsuf'un "Ebû Hanîfe, birçok muhaddisle bir araya gelmişti ve sahih hadisleri de benden daha iyi tanıyordu/biliyordu" şeklindeki tespiti;⁹⁵ Ebû Hanîfe'nin en çok istifade ettiği hocası olan Hammâd b. Ebî Süleymân'ın, İbn Mes'ûd'un en büyük öğrencisi olan Alkame'nin öğrenci yeğeni İbrâhim en-Nehaî ile olan sıkı irtibatı,⁹⁶ hattâ kendisine yöneltilen her soruya İbrâhim en-Nehaî'nin görüşlerini de hesaba katarak cevap verme âdeti,⁹⁷ işbu İbrâhim'in İbn Mes'ûd'un görüşlerine Hz. Ömer'inkilere bile tercih edecek ölçüde bağlılığı,⁹⁸ bu fikrimizi güçlendirmektedir. Kaldı ki, biyo-bibliyografi kaynaklarımızın verdiği bilgiye göre Hammâd b. Ebî Süleymân, İbrâhim en-Nehaî'nin bilgisi dahilinde bir hadis mecmuası da meydana getirmişti. Kendisinin "Etrâf" olarak isimlendirdiği bu kitapta hadis rivâyetlerinin baş kısımlarını yazıp daha sonra o rivâyetle ilgili senetleri ve tarîkları sıralamıştı.⁹⁹ Bu bilgi de bize, İbn Mes'ûd rivâyetlerinin sadece semâyla değil, kitâbetle de Ebû Hanîfe'ye ulaşmış olduğu sonucunu vermektedir. Nitekim fıkıh tarihçisi el-Hacvî de (v. 1956)

⁹³ İbrâhim en-Nehaî'nin rivâyet kültürü konusundaki şu bilgiler, onun bu alandaki yetkinliğine ilişkin belli bir kanaate varmamızı sağlamaktadır: A'meş "İbrâhim'e hangi hadisi arz ettiysem, mutlaka o rivâyetle ilgili bir şeyler bildiğini gördüm. O, hadis sarrafıydı. Bir hadis işittiğimde gelir ona arz derdim" demiştir. Yine A'meş "İbrâhim'in kendi reyiyile fetva verdiği asla şahit olmadım" demiştir. Bundan dolaydır ki, Kevserî'nin ifadesine göre en-Nehaî'den rivâyet edilen fıkıh bilgileri, Ebû Yûsuf ile Muhammed'in *el-Âsâr*'larında ve İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'i gibi eserlerde "haber" biçiminde değerlendirilmiştir. Diğer taraftan hadis münekkitleri onun mürsellerini sahih saymışlar hatta bazen kendi müsnedlerinden üstün tutmuşlardır. Kendisine yöneltilen "Senden dinlediğim her rivâyetle fetva veriyor musun?" sorusuna "Hayır" cevabını vermiş; "Bizzat işitmediğin rivâyete dayanarak hüküm verir misin?" sorusuna da "Duyduğumu duydum, bizzat semâda bulunmadığım rivâyetler de bana ulaşmış olunca, onları bizzat duyduklarım ile mukayese ettim." karşılığını vermiştir. Diğer taraftan onun İbn Mes'ûd'un görüş ve rivâyetleri karşısındaki tavırını, A'meş'in şu tespiti özetlemektedir: "Eğer Ömer ile İbn Mes'ûd bir konuda ittifak etmişlerse İbrâhim onun dışına çıkmazdı. Ama ihtilâf etmişlerse, daha incelikli bulduğu için Abdullah'ın görüşünü benimserdi. Bütün bu bilgiler için bkz. İbn Kayyim, a.g.e., 1/14; Dehlevî, *el-İnsâf*, s. 10; Kevserî, a.g.e., 1/34; Kal'acî, *Mevsû'atü Fikhi İbrâhim en-Nehaî*, 1/199; Ünal, a.g.e., s. 35.

⁹⁴ Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe*, s. 11; Mekkî, a.g.e., 89 ; Sâlihî, *Ukûdü'l-Cümân fî Menâkıbi'l-İmâm el-A'zam*, Medine ty. (Mektebetü'l-İmân), s. 176; Hudarî, a.g.e., s. 169; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 266. Buhârî ricâlerinden Hasen b. Sâlih "Kûfe ehlinin hadisini en iyi bilen kişi Ebû Hanîfe'dir" demiştir. Tehânevî, *Ebû Hanîfe ve Ashâbuhu'l-Muhaddisîn*, s. 12'den naklen Ünal, a.g.e., s. 57.

⁹⁵ Saymerî, a.g.e., s. 11; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/340; Sâlihî, a.g.e., s. 166.

⁹⁶ bkz. İbn Sa'd, a.g.e., 6/332 vd; Zehebî, a.g.e., 5/231; Aras, a.g.e., s. 59, 69; Özel, Ahmet, "Alkame b. Kays", DİA, 2/467; Ahmed Hassan, a.g.e., s. 56; Kal'acî, *Mevsû'atü Fikhi't-Taberî ve Hammâd b. Ebî Süleymân*, s. 5, 14, 16, 22.

⁹⁷ Kevserî, a.g.e., 1/34; Zehebî, a.g.e., 5/234. Şah Veliyyullah Dehlevî de, İbrâhim'in fetvalarının Kûfelilerce kabule daha lâyık bulunduğunu söylemektedir. *el-İnsâf*, s. 11.

⁹⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîîn*, 1/ 14; Kal'acî, *Mevsû'atü Fikhi İbrâhim en-Nehaî*, 1/197.

⁹⁹ İbn Sa'd, a.g.e., 6/272; Zehebî, a.g.e., 5/232; Aras, a.g.e., s. 82-83. Cerh-ta'dîl âlimlerinin çoğunluğu, onu sika olarak nitelerler; bkz. Zehebî, a.g.e., 5/234; Kal'acî, a.g.e., 1/209.

kiyas dışındaki çözümlerinde Ebû Hanîfe'nin bu rivâyetlerden beslendiğini söylemektedir.¹⁰⁰

Bütün bunlar bir tarafa, bizzat Ebû Hanîfe'nin rivâyet müktesebatının genişliğine dair kaynakların verdiği bilgiler¹⁰¹ ile kendi medresesinde konular müzakere edilirken muhaddis öğrencilerinin sürekli yardımını alması,¹⁰² hatta Kûfe'ye uğrayan her muhaddisi halkasına davet edip öğrencilerini ondan hadis öğrenmeye teşvik etmesi,¹⁰³ son tahlilde bu gerçeği teyit eder mahiyettedir. Daha somut bir bilgi olarak kaydedelim ki, yakın öğrencilerinden Hasen b. Ziyâd'ın (v. 204/819) nakline göre Ebû Hanîfe, yarısı hocası Hammâd'dan, diğer yarısı da başka şeyhlerden olmak üzere dört bin hadis rivâyet etmiştir.¹⁰⁴ Yine onun öğrencileri ve diğer bazı muhaddisler, onun hadislerini münşed hâlinde bir araya getirmişlerdir ki, bunların sayısı yirmiyi aşmaktadır.¹⁰⁵

Diğer taraftan Kûfe'nin o dönemlerde âdeta bir rivâyet panayırı durumunda olması da¹⁰⁶ hatırdâ tutulmalıdır. Rivâyetlere gereken değeri vermemeleri hususunda Iraklıları eleştiren İbn Hazm bile, her ne kadar fetva verme cihetiyle tanınmasalar da Ashâb-ı hadîs'in önemli bir grubunun Kûfe'de yetiştiğini söyler.¹⁰⁷ Yine İbn Hazm bir başka vesileyle, sahâbe çoğunluğunun Medine'de yerleşik olması dolayısıyla rivâyet bilgi ve kültürünün, diğer bölgelere çok sirayet etmediği, buna bağlı olarak da Medine dışında az bilindiği iddiasını¹⁰⁸ şiddetle reddederken şunu söyler: "Rivâyet kültürü, bin

¹⁰⁰ Hacvî, *el-Fikru's-Sâmi*, 1/411-412. Bu tarihî bilgiler bize, önce Dozy, Goldziher ve takiben özellikle Schacht tarafından dile getirilip sonra da Fazlurrahman'ın içselleştirdiği şu iddianın gerçek dışı olduğunu bir kere daha göstermektedir: "Eski toplumların uygulamaları, Müslümanlar tarafından 'hadis' adıyla İslâmleştirilmiştir; hadis kitapları, Muhammed'in kendi zamanında söylediği sözlerin sahit tercümanı olmaktan ziyade, o kitapların telif edildiği dönem Müslümanlarının fikir ve kurgularından ibarettir. Dolayısıyla mezhepler, kendi yargılarını destekleyecek şekilde hadis uydurmuşlardır." Söz konusu iddianın eleştirisi için özellikle bkz. Azamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad 1985; Türkçe çevirisi: *İslam Fikhi ve Sünnet*, çev. Mustafa Ertürk, İstanbul 1996.

¹⁰¹ Bu noktada, onun, sadece on küsur veya yüz elli yahut birçoğu hatalı dört yüz hadis bildiği gibi tam tersi iddialar da bulunmaktadır. Tartışmalar için bkz. Saymerî, a.g.e., s. 9; Bağdâdî, a.g.e., 13/415-420; Mekki, a.g.e., s. 80-85; İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut 1993, s. 352-353; Sâlihî, a.g.e., s. 319-322; Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ Sâkahu fî Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzîb*, Beyrut 1981; a.mlf., *en-Nüketü't-Tarîfe fî't-Tehaddüs an Rudûd İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, Kahire 1945; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 56 vd.; Muhammed Abdurreşid Nu'mânî, *Mekânetü'l-İmâm Ebî Hanîfe fî'l-Hadîs*, Halep 1996; Atullah Şahyar, *İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları*, yayımlanmamış doktora tezi, MÜSBE, İstanbul 2002.

¹⁰² Bu hususta Ebû Yûsuf şu bilgiyi vermiştir: "İmam önce, talebesinden bildikleri hadisleri ve sahâbî sözlerini nakletmelerini isterdi..." bkz. Kevserî, a.g.e., 1/36-37; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", DİA, 10/135; Hamidullah, "Ebû Hanîfe'nin İslam Hukukunu Tedvin İçin Kurduğu Akademi", (çev. Kemal Kuşçu) (*İslam Hukuku Etütleri* içinde), İstanbul 1984, s. 188-189. Muhaddis öğrencileriyle ilgili bilgi için bkz. Kevserî, a.g.e., 1/40-51; Tânevî (Tehânevî), *Ebû Hanîfe ve Ashâbuhu'l-Muhaddisîn*, (*Mukaddimetü'l-İlâi's-Sünen* içinde), Karaçi ty.

¹⁰³ Süfyân b. Uyeyne'nin bu tür bir hatırası için bkz. Saymerî, a.g.e., s. 75; Sâlihî, a.g.e., s. 167.

¹⁰⁴ Mekki, a.g.e., s. 85; Kevserî, a.g.e., 1/40.

¹⁰⁵ bkz. Sâlihî, a.g.e., s. 322-334; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul 1941, 2/1680-1682; Hacvî, a.g.e., 1/412-415; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10/134; Ünal, a.g.e., s. 61-64; Özgenel, Mehmet, "Kitabu'l-Âsâr Mukaddimesi", SAÜİFD, sy: 1 (Sakarya 1996), s. 233 vd. Ebu'l-Müeyyed Muhammed el-Hârizmî (v. 665/1266), bu münşedlerden on beş tanesini *Câmiu'l-Mesânîd* adıyla (Beyrut ty. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye) bir araya getirmiştir.

¹⁰⁶ krş. İbn Haldûn, a.g.e., s. 352, 354.

¹⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/95-96.

¹⁰⁸ Gerek ashâb dönemi gerekse sonraki dönemlerde hadis rivâyetlerinin merkezlerine ve hadis âğine dair şu tez, aynı zamanda mezkûr iddianın tahlili için de önemli veriler sunmaktadır: Recep Şentürk, *Narrative*

üç yüz küsur sahâbîden aktarılmıştır. Bunların çoğunluğu da Medine ehlinde değildir. İddia edildiği biçimiyle bir genellemede bulunulamaz.¹⁰⁹ Kevserî'nin er-Râmehürmüzî'den naklettiğine göre, orada hadis tahsil eden binlerce kişi vardır ve hatta muhaddis Mezkûr b. Süleymân el-Vâsıtî, Kûfe'de kaldığı dört ay içinde, seçe seçe elli bin civarında hadis yazmıştır. Buhârî bile, hadis öğrenmek için Kûfe'ye kaç defa geldiğini hatırlayıp sayamayacağını belirtmiştir.¹¹⁰

Öyle görünüyor ki, Ebû Hanîfe ve onun adıyla müesseseseleşen fıkıh mektebi, belli bir münhasır üstatlar silsilesine bağlı olmaktan ziyade, birçok kaynaktan beslenmiştir.¹¹¹ Kendilerinden semâda bulunduğu isimlere bakılırsa o, bir taraftan Atâ b. Ebî Rabâh ve İkrime vasıtasıyla Mekke'de Abdullah b. Abbâs fıkını; Nâfi' vasıtasıyla Medine'de Abdullah b. Ömer fıkını; Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık kanalıyla Ehl-i beyt fıkını öğrenmişti.¹¹²

Aynı hususun, yani münhasır değil de birçok farklı kaynaktan istifade etmiş olma durumunun, silsilenin üstü için de söz konusu olması bizi şaşırtmamalıdır. Kûfeli tâbîî âlimlerinin Medine'de mukim olan sahâbîlerden ilim aldığı konusunda kesin bir dil kullanan İbn Hazm (v. 456/1063), ispat sadedinde şunu söyler: "Alkame ve Mesrûk; Ömer, Osmân ve Âişe'den (r.a.) çok miktarda ilim almışlardır."¹¹³ Gerçekten de Alkame, İbn Hazm'ın saydığı sahâbîlerle birlikte Hz. Ali, Selmân, Ebu'd-Derdâ, Huzeyfe, Habbâb, Ammâr ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî (r.a.) gibi önde gelen ashâbdan hadis rivâyet etmiş; Horasan, Harizm, Merv ve Medâin gibi bölgelerde ilim tahsili için bulunmuştur.¹¹⁴ İbrâhim en-Nehâî de Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Amr, Câbir b. Abdillâh, Nu'mân b. Beşir ve Ebû Hureyre (r.a.) gibi Kûfe'de ikamet etmeyen sahâbîlerden de ilim almıştır. Nitekim İbn Sa'd (v. 230/844) ona, mezkûr sahâbîlerden rivâyet edenler başlığı altında yer vermiştir.¹¹⁵

Esasen kaynaklarının, Ebû Hanîfe'nin kendi dilinden yapılan dökümü de bu çeşitliliği göstermektedir. Daha önce de kaydettiğimiz gibi Ebû Hanîfe kaynaklarını şöyle sıralıyordu: "Benim bilgi birikiminin kaynakları, Ömer'in ashâbı kanalıyla Ömer; Ali'nin ashâbı kanalıyla Ali; yine ashâbı kanalıyla Abdullah b. Mes'ûd'dur. Abdullah b. Abbas hayattayken ondan daha bilgini yoktu."¹¹⁶ "Biz, önce Allah'ın Kitabı'yla sonra elçisinin sünnetiyle sonra da Ebû Bekr, Ömer, Osmân ve benzeri sahabe-

→

Social Structure: Anatomy of the Hadith Transmission Network CE 610-1505 (yayımlanmamış doktora tezi), Columbia Univ. New York 1998.

¹⁰⁹ *el-İhkâm*, 2/333. Aynı İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*'nın değişik yerlerinde Ebû Hanîfe'nin kendisine ulaşmadığı için eser/rivâyet bilgisinin azlığına işaret etmesi dikkati çekmektedir. Meselâ bkz., 7/130, 386.

¹¹⁰ *el-Muhaddisü'l-Fâsil*, s. 560'dan nakleden Kevserî, a.g.e., 1/36.

¹¹¹ Belli bir mübalağa payı bulunmakla birlikte, onun, dört bin tâbîî şeyhinden istifade ettiği bildirilmekte ve birçoğunun ismi sayılmaktadır. Bkz. Mekki, a.g.e., s. 37-51; Sâlihî, a.g.e., s. 63, 319.

¹¹² Bağdâdî, a.g.e., 13/324; Mekki, a.g.e., s. 115, 148; Ebû Zehra, a.g.e., s. 76 vd.; Hamidullah, "Ebû Hanîfe ve Eseri", s. 319, 322; Nakîb, *el-Mezhebu'l-Hanefî*, 1/52-55. İbn Teymiyye ise akran olmaları dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin hem Ca'fer es-Sâdık hem de babası Ebû Ca'fer'den istifade etmiş olmasını uzak, hatta kabul edilemez bir ihtimal olarak değerlendirir. *Minhâcü's-Sünne*, 7/531-532'den nakleden Ünal, a.g.e., s. 19.

¹¹³ *el-İhkâm*, 1/607.

¹¹⁴ İbn Sa'd, a.g.e., 6/86-92; Bağdâdî, a.g.e., 12/296-300; Zehebî, a.g.e., 4/53-61; Özel, "Alkame b. Kays", DİA, 2/467.

¹¹⁵ İbn Sa'd, a.g.e., 6/270 vd.

¹¹⁶ Saymerî, a.g.e., s. 58-59; Bağdâdî, a.g.e., 13/334.

nin sözleriyle amel ederiz.”¹¹⁷ “Ben ashâbdan dilediğimin görüşünü alır, dilediğimi de terk ederim. Ama asla onların görüşlerini bütünüyle göz ardı etmem.”¹¹⁸

Bunun yanı sıra iş, tâbiîn nesline intikal edince o, hiçbir otoriteyle kendisini kayıtlı görmemiş, açıkça kendisinin de onlar gibi ictihâdda bulunabileceğini belirtmiştir: “İş/sıra; İbrâhim, Şa'bî, Hasen, İbn Sîrîn, Atâ, Saîd b. Müseyyeb ve benzerlerine gelince ben de onlar gibi ictihâd ederim.”¹¹⁹ Onun bu söylemindeki esas ilginç olan nokta, kendisini kayıtlı görmediği isimler arasında İbrâhim en-Nehaî'yi de saymış olmasıdır.¹²⁰

Ebû Hanîfe'nin sahip olduğu bu üstat, rivâyet ve tercih seyyaliyetini göstermesi açısından birkaç örneği zikretmek faydalı olacaktır:

a. Hocası Hammâd tarîkıyla İbrâhim en-Nehaî'den naklettiğine göre, Abdullah b. Mes'ûd'un uygulamasına binaen İbrâhim, Sâd suresinde secde olmadığı görüşündedir. Ebû Hanîfe ise Saîd b. Cübeyr'in Abdullah b. Abbâs'tan yaptığı merfû rivâyete dayanarak secde olduğunu söylemiştir.¹²¹

b. Abdullah b. Mes'ûd'un “Cariyenin azad edilmesi aynı zamanda onu boşamak demektir” görüşünü, Hz. Âişe'den rivâyet edilen Berîre hadisi dolayısıyla terk etmiştir.¹²²

c. Hocası Hammâd kanalıyla İbrâhim en-Nehaî'den şu bilgiyi nakletmiştir: Kendisiyle evlenilmesi haram olan bir kadının öpmesiyle erkeğin abdesti bozulmaz; nikâhlanılması mubah olan bir kadının öpmesiyle bozulur; zira bu, hades sayılır. Ebû Hanîfe, aynı zamanda Abdullah b. Mes'ûd'a da ait olan¹²³ bu görüşe katılmayarak, mezî gelmedikçe her hâlükârda öpmenin abdesti bozmayacağı hükmünü benimsemiştir.¹²⁴

d. Hammâd aracılığıyla İbrâhim en-Nehaî'den yaptığı nakle göre en-Nehaî, eğer vaktinde kılınmamışsa, sabah namazının vaktinin girmesinden sonra vitir kılınmayacağını söylemiştir. Oysa Ebû Hanîfe bu görüşü kabul etmeyerek, mekruh vakitler dışında günün her anında vitrin kılınabileceğini söylemiştir.¹²⁵

e. Aynı yolla yapılan bir nakle göre, imam cuma hutbesini îrâd ederken selâm alınabilir ve hapşırana dua edilebilir. Fakat Ebû Hanîfe bu konuda, Hicaz ehlinin imamı olan Saîd b. Müseyyeb'in (v. 94/712) aksi yöndeki naklini esas almıştır.¹²⁶

f. Aynı yolla yapılan nakle göre, imamın arkasında teşehhüd miktarı oturan kimse, henüz selâm verilmeden önce kalkıp gitse, namazı tamamlanmış sayılmaz. Atâ b. Ebî Rabâh (v. 114/732) ise, böyle bir durumda namazın sahih ve tamam olacağı kanaatindedir. Ebû Hanîfe de bu konuda Atâ'nın görüşünü benimsemiştir.¹²⁷

¹¹⁷ Bağdâdî, a.g.e., 13/368; Muhammed İbrâhim, *el-Mezheb inde'l-Hanefiyye*, s. 18.

¹¹⁸ Cassâs, *el-Fusûl*, 3/361; Saymerî, a.g.e., s. 10, 11; Bağdâdî, a.g.e., 13/368; Sâlihî, a.g.e., s. 172.

¹¹⁹ Cassâs, a.g.e., 3/273, 361; Saymerî, a.g.e., s. 10, 11; Mekkî, a.g.e., s. 71; Sâlihî, a.g.e., s. 172.

¹²⁰ Bu iki imam arasındaki görüş ayrılıklarına, M. Ravvâs Kal'acî'nin hazırladığı *Mevsû'atü Fıkh İbrâhim en-Nehaî* isimli eser, kolayca ulaşma imkânını vermektedir.

¹²¹ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 40; Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/564.

¹²² Bağdâdî, a.g.e., 13/340.

¹²³ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 12.

¹²⁴ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/34-35.

¹²⁵ Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 69; Şeybânî, a.g.e., 1/338-339.

¹²⁶ Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 83; Şeybânî, a.g.e., 1/469.

¹²⁷ Şeybânî, a.g.e., 1/475-476.

g. Yine aynı yolla Hz. Ali'den yapılan rivâyete göre o, cenaze yıkayan kişinin gusletmesi gerektiğini emrederken Ebû Hanîfe,¹²⁸ bu görüşe katılmamıştır.

h. Aynı yolla Şa'bî'den (v. 104/722) yapılan aktarıma göre ölen kadının kocası, cenaze namazının kıldırılması hususunda babasından daha öncelikli bir hakka sahiptir. Bu yaklaşıma karşın Ebû Hanîfe, Hz. Ömer'den yapılan bir nakli esas alarak, babanın daha öncelikli olduğunu kabul etmiştir.¹²⁹

1. Ebû Hanîfe'nin Abdülkerîm b. Ebi'l-Muharik yoluyla Ümmü Atıyye'den yaptığı nakle göre bu hanım sahâbî, bayanların bayram namazlarına iştirakine izin veriyordu. Oysa Ebû Hanîfe, ileri derecede yaşlı kadınlar dışında bunu caiz görmemiştir.¹³⁰

i. Ebû Hanîfe'nin Hammâd ve en-Nehaî aracılığıyla Hz. Ali'den yaptığı nakle göre o, teşrik tekbirlerini, arafe günü sabah namazından teşrik günlerinin sonuncusunun ikinci namazına kadar sürdürüyordu. Şeybânî dahil ilk Hanefî imamları bu uygulamayı esas alırken, Ebû Hanîfe, İbn Mes'ûd'un tatbikatını benimseyerek teşrik tekbirlerinin, bayramın birinci gününün ikinci namazıyla sona ereceğini söylemiştir.¹³¹

j. Hammâd kanalıyla en-Nehaî'den yapılan nakle göre ne İbn Mes'ûd ne de onun öğrencilerinden herhangi birisi, ölünceye kadar sabah namazında kunut yapmışlardır. Esved b. Yezîd'in bildirdiğine göre o, Hz. Ömer ile iki yıl birlikte kalmış, fakat onun bu kunutu yaptığına şahit olmamıştır. Bunları anlatan en-Nehaî, Hz. Ali'nin savaş sırasında Muâviye'ye bedduaada bulunmak amacıyla kunut yaptığını, Kûfelilerin de bu uygulamayı benimsediklerini bildirir. Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin de aynı kanaatte olduğunu söyler.¹³²

k. Aynı yolla Hz. Âişe'den yapılan nakle göre o, ramazanda kadınlara imamlık yapar ve bu esnada ortalarında dururdu. Fakat Ebû Hanîfe, kadının imamlık yapmasını pek uygun bulmamıştır.¹³³

Seçtiğimiz bütün bu örneklerden de görüldüğü gibi o, Müslümanların fıkıh mirasını değişik kanallardan özümsemiş, bu mirası kendi birikim ve yöntemiyle yoğurarak bir senteze ulaşmış; bütün bunları yaparken de Irak'ta yaşayan genel anlayış ve uygulamayı¹³⁴ da canlı tutmaya çalışmıştır.¹³⁵ Cassâs'ın dediği gibi, ictihâd ve fetva ehliyetine sahip olduğu için Ebû Hanîfe'nin, diğer bütün müctehidlere muhalefet etmesi de, onlarla bir noktada buluşması da caiz ve mümkündür¹³⁶ ve esasen öyle de olmuştur.

¹²⁸ Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 78; Şeybânî, a.g.e., 2/45-49.

¹²⁹ Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 79; Şeybânî, a.g.e., 2/221-224.

¹³⁰ Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 59; Şeybânî, a.g.e., 1/548-550.

¹³¹ Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 60; Şeybânî, a.g.e., 1/558-561.

¹³² Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 71,74; Şeybânî, a.g.e., 1/593-599.

¹³³ Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 41; Şeybânî, a.g.e., 1/603-604.

¹³⁴ Canlı tutulmaya çalışılan "uygulamadan" maksat, Ebû Yûsuf'un da belirttiği üzere, bir şekilde Hz. Peygamber'e istinat ettirilen, dolayısıyla kaynağı olan uygulamadır. Ebû Yûsuf'un muhtemelen hocasından tevarüs ettiği bu yaklaşım için bkz., *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, s. 31,45. "Ebû Hanîfe nasıl olur da, sabit bir hadisin lafzî yorumuna uymayan bir ictihâdda bulunabilir?" şeklinde kendisine yöneltilen bir soruya Ebû Yûsuf'un verdiği şu cevapta da aynı içeriği görmek mümkündür: "Öyle sanıyorum ki o, yine duyduğu bir başka bilgenden hareketle bunu söylemiştir." Bkz., *el-Harâc*, s. 64.

¹³⁵ Saymerî, a.g.e., s. 11,67; Sâlihî, a.g.e., sb. 176 (Hasen b. Sâlih'in tespitine göre: Kâne Ebû Hanîfe Şedîde'l-ittibâ' limâ kâne aleyhi'n-nâsû bibeledih); Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, 10/136; Ahmed Hassan, a.g.e., s. 54; krş. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, 1/17; Dehlevî, *Hucetullâhi'l-Bâliğa*, 1/534; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 13; Hacvî, *el-Fikru's-Sâmi*, 1/423-424.

¹³⁶ Cassâs, *el-Fusûl*, 3/274.

İLK VAHYİN GELİŞİ HADİSİ BAĞLAMINDA VARAKA B. NEVFELİN HZ. PEYGAMBER'E DİNÎ-KÜLTÜREL ETKİSİNE DAİR İDDİALARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Özcan HIDİR*

EVALUATION OF THE CLAIMS ABOUT WARAQAḤ B. NAWFAL'S RELIGIOUS-CULTURAL INFLUENCE ON RASULULLAH IN THE CONTEX OF FIRST HADITH ON REVELATION

Waraqah bin Nawfal lived for the most of his life in the pre-Islamic era. He died shortly after the first revelation to the Prophet Muhammad. He refused paganism, the bad habits of the Arabs such as killing girls, was searching for the truth, and was a wised man and a Christian who believed in only one God. However, we don not find sufficient information about him in the early Islamic literature. This led to the fact that he did not become a well-known person. This is also the source of the speculations about him aroused by orientalists.

On the other hand, the knowledge of Waraqah about the holy books of pre-Islamic religions (Judaism, Christianity etc.) which we know from the Islamic literature particularly hadiths on the first revelations to the Prophet is at first sight susceptible for different interpretations. Starting from this, the orientalists claim that Waraqah influenced on the Prophet's teachings and personality. However, if we consider the information on the subject as a whole and study the different variants of the hadith concerning Waraqah, we can conclude that the conclusion of the orientalists on the subject comes into being as a result of not studying the information in the literature as a whole. Beside this, we can also consider the manner of the orientalists to the subject as an effort to separate the teachings of the Prophet from the divine revelation.

In this article, we will mention firstly the view of the orientalists on the subject and then we will analyze the information about Waraqah in the hadiths on the first revelation to the Prophet from an Islamic point of view.

Giriş

Asıl adı Varaka b. Nevfel b. Esed b. Abdu'l-Uzzâ b. Kusay¹ olan Varaka b. Nevfel, Hz. Hatice'nin amcasının oğludur. İslâm kaynaklarında hayatıyla alakalı fazla

* Assist. Prof Dr. İslamitische Universiteit Rotterdam. ohidir@hotmail.com

¹ bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ ve dğr., Kahire 1375/1955, I, 222; İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Muhammed İbrahim el-Bennâ ve dğr., yayın yeri ve tarih yok, V, 88; İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, Beyrut 1327, III, 633; Matrîfî, Üveyyid b. Ayad, *Varaka b. Nevfel fî bathâni'l-cenne*, Mekke 1993, s. 6. Varaka ve Hz. Peygamber'in nesepleri, Hz. Peygamber'in IV. kuşaktan dedesi olan Kusay b. Kilâb'ta birleşmektedir (bk. Matrîfî, *a.g.e.*, 45).

bilgi verilmemesi, onun kapalı bir şahsiyet olarak kalmasına yol açmış ve bu durum, hakkındaki spekülatif yorumları da beraberinde getirmiştir. Hz. Peygamber ile bir defadan fazla görüştüğüne dair kaynaklarda açıklayıcı/sarih bilgi bulunmayan Varaka'nın, Mekke döneminde Hz. Peygamber'i dinî ve fikrî anlamda etkileyen kimselerden olduğu, gerek şarkiyatçılar gerekse bazı Müslüman araştırmacılar tarafından öne sürülmektedir.²

Bu itibarla biz bu araştırmamızda, hayatına dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmadığını³ söylediğimiz Varaka'nın, biyografisinden ziyade, ilk vahyin gelişi hadisi bağlamında dinî-kültürel olarak Hz. Peygamber'e herhangi bir etkisinin olup olmadığı tartışmalarını değerlendireceğiz. Zira şarkiyatçılarca Hz. Peygamber'i Mekke döneminde en çok etkileyen şahsiyetlerin başında Varaka gösterilmekte ve onun Hz. Peygamber ile görüşmesinin, İslâm kaynaklarında geçtiği üzere, bir defa ile sınırlı olmadığı ileri sürülmektedir.⁴

VARAKA B. NEVFEL'İN HZ. PEYGAMBER'E ETKİSİ İDDIALARI

Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamber'i dinî ve kültürel anlamda etkilediği iddiaları daha ziyade şarkiyatçılar tarafından ortaya atılmıştır. Buna göre Varaka'nın Hz. Peygamber ile ilgisine dair iddiada bulunan ilk şarkiyatçılardan biri, XIX. yüzyıl Alman şarkiyatçılarından ve "İslâm'ın Yahudi kökeni teorisi"nin⁵ ilk mimarlarından Yahudi asıllı A. Geiger'dir (1810-1874).⁶ Onun, sahasının ilki

² bk. Rubin, *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as viewed by the Early Muslims*, Princeton 1995, s. 103; Matrifi, *a.g.e.*, s. 6-8; Çağatay, Neşet, "Varaka", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları (Eskişehir Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi 1997, I. Baskı), XIII, 208.

³ Varaka b. Nevfel ile ilgili bazı müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar içerisinde en önemlisi, Uveyyid b. Ayyâd el-Matrifi'nin *Varaka b. Nevfel fî bathâni'l-cenne* (Mekke 1993) adlı eseridir. İsminden de anlaşılacağı üzere, Varaka'nın Hz. Peygamber'e daha ilk görüşmesinde imân ettiği (bk. s. 6) temel teziyle meseleyi ele alan yazarın bu eserinde, şarkiyatçıların Varaka ile ilgili şüphelerine hemen hiç değinmemesi, konuları da ilmi ve sistematiklikten uzak ele alması, bizce eserin önemli eksiklikleridir. Buna rağmen Varaka b. Nevfel ile ilgili klâsik kaynaklardaki bilgileri derleyip toplaması açısından önem arz eder. Muhammed Hamîdullah'ın "Two Christians of Pre-Islamic Mecca 'Uthman ibn al-Huwairith and Warakah ibn Nawfal"i (*JPHS*, VI/2, 1958, s. 97-103) ile Pakistanlı araştırmacı Yûsuf Abbâs Hashmî'nin "Waraqah b. Nawfal", (*JPHS*, XVIII/1, Karachi 1970, s. 1-22), adlı makaleleri, bu konudaki önemli belli başlı çalışmalar olarak gösterilebilir.

⁴ bk. Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, Dârü'l-fikr, tarihsiz, XI, 170; Hashmî, Yûsuf Abbâs, "Waraqah b. Nawfal", 1, 2.

⁵ bk. Hıdır, Özcan, "İslâm'ın Yahudi Kökeni Teorisi İle İlgili İddialar ve Çalışmalar", *İlam Araştırma Dergisi*, III/1, 1998, 155-68.

⁶ A. Geiger, Almanya'daki Reformist Yahudiliğin kurucusu olup, fikirleriyle meşhur şarkiyatçı Ignaz Goldziher'e (ö. 1921) öncülük ettiyse de Goldziher'in gölgesinde kalmıştır. Daha çok tarihçiliği ile tanınan Geiger, Almanya'daki Rabbânî/Ortodoks Yahudi Mezhebi içerisinde çeşitli dinî görevlerde bulunduktan sonra, Reformist Yahudiliğin kurulmasına öncülük etmiştir. Yahudiliğin milli bir din olması fikrine karşı çıkmış ve Yahudiliği sadece bir din olarak algılamıştır. Berlin ve Breslau'da Yahudi teolojisi ile ilgili kürsülerin kurulmasında rol oynamıştır. Ölümüne kadar da Berlin'de kendi kurduğu kurumun başında bulunmuştur. Hayatı hakkında bilgi için bk. Levinger, "Geiger, Abraham", *EJ*, VII, 357-360; Comay, Joan, *Who's Who in Jewish History*, London 1995, s. 138; Cohn-Sherbok, Dan, *A Popular Dictionary of Judaism*, G. Britain 1995, s. 59. Ayrıca Geiger'in *Judaism and Islam* adlı eserine M. Perlmann tarafından yazılan takdim yazısına da bakılabilir. Öte yandan Yahudi tarihinde önemli bir yere sahip olan ve adı geçen eseri sahasının ilki sayılan daha da önemlisi şarkiyatçıların ilk isimlerden olan I. Goldziher'i de fikirleriyle etkileyen isimlerin başında gelen Geiger'in, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alması, kanaatimizce bir eksikliklerdir.

sayılabilecek kitabı *Judaism and Islam*'da⁷ ileri sürdüğü görüşler, bu konuda örnek olarak verilebilir. Oldukça polemik içeren bir üslûpla kaleme aldığı bu eserinde Geiger, Hz. Peygamber'in sıkı dostluk ilişkisi içerisinde bulunduğu kim-selerden birinin de, bir müddet Yahudiliği de benimsemiş olduğunu söylediği Varaka b. Nevfel olduğunu öne sürer.⁸ Alois Sprenger de bu konuda söz söyleyenlerin ilklerinden olup⁹ Varaka'nın Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ilk yıllarında bir hanîf ve Allah'ın kendisine vahiy indirdiğini söyleyen biri olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Varaka, "hanîf" dinine bağlılığını sürdürdüğü müddetçe Hz. Peygamber'e inandığını açıklayan biridir; ancak Hz. Peygamber'in Hanîflikten dönmesi, önce verdiği sözleri yerine getirmeyip başka bir şahsiyet olması sebebiyle Varaka Hanîflikten yüz çevirmişti. Sprenger, Varaka'nın daha sonra Mekke'ye gelen çeşitli Hıristiyan mezheplerinin telkinleriyle Ortodoks kilisesinin bir üyesi olarak Hıristiyanlığı seçtiğini ve bu inanç üzere öldüğünü ileri sürmüştü; sözlerinin devamında ise, Varaka'nın Hz. Peygamber'in risâlet ile görevlendirildiğini müjdeleyen sözlerini reddettiğini iddia etmiştir. Sprenger, Varaka hakkında bu ve benzeri iddialarına devam ederek, sîret yazarlarının ve muhaddislerin Varaka'nın hiç gerek yokken ölüm tarihini erken bir dönem olarak verdiklerini de iddia eder. Çünkü ona göre, Varaka'nın Hanîflikten yüz çevirmesi, o dönemde İslâm'dan başka bir dine girişe ilk örnek olup bu durum, Hz. Peygamber'in, akrabalarından biri tarafından terk edilmesi anlamına gelmekteydi. Sprenger'in iddialarından bir diğeri de, erken dönemlerden itibaren Hanîflik ile alâkalı rivayetlerin İslâm kaynaklarından temizlendiği ve böylece Varaka hakkındaki bilgi ve rivayetlerin de yok edildiğidir.¹⁰

Lammens (ö. 1937), Varaka b. Nevfel'in kavmi olan Benî Esed b. Abdü'l-Uzzâ'nın bütünü'nün Hıristiyanlığa mensup olduğu olgusundan hareketle, onun Mekke'deki Hıristiyanların lideri olduğunu öne sürer. Bu sıfatıyla birlikte Varaka'nın, Hz. Peygamber'e hocalık ettiğini, ona (s.a.) bazı hakikatleri ilham yoluyla aktarıp

⁷ Temelleri ve iddia ettiği fikirlerin çoğunun kaynağı, merkezî Avrupa'nın geleneksel hümanist eğilimleri olduğu anlaşılan bu eserin aslı, ilk kez 1832 yılında Bonn'daki Felsefe Bölümü'nde açılan ödüllü bir yarışmaya sunulan bir makaledir.

⁸ bk. Geiger, Abraham, *Judaism and Islam*, New York 1970, s. 17. Öte yandan Varaka b. Nevfel'in kaynaklarda çoğunlukla Hıristiyanlık ile irtibatlandırılması, Hıristiyan asıllı bazı şarkiyatçıları, Hz. Peygamber ve İslâm'ın Yahudi kültüründen ziyade Hıristiyan kültüründen etkilendiği iddiasına götürmüştür. Bu iddiaların yoğun olarak ortaya atıldığı çalışma, R. Bell'in *The Origins of Islam in its Christian Environment* (London 1968) adlı eseridir. Bell bu eserinde, özetle, İslâm'a herhangi bir Yahudi etkisinin olmadığını bilakis etkinin Hıristiyanlıktan olduğunu iddia eder. Bu iddiaları biraz daha yumuşatarak Bell'in talebesi W. M. Watt da ileri sürmüştür. O gerek "Islamic Attitudes to Cultural Borrowing" (*The Scottish Journal of Religious Studies*, VII, 1936, s. 141-149) adlı makalesinde gerekse *Muhammad at Mecca* (Karachi 1979) adlı eserinin sonuna eklediği "Arabian Monoteism and Judeo-Christian Influences" adlı ekte bu iddiaları dile getirir. Ancak, aşağıda da değinileceği gibi Watt, Bell'den farklı olarak İslâm'a Yahudi etkisini de kabul eder. Geniş bilgi için bk. Hıdır, "İslâm'ın Yahudi Kökeni Teorisi İle İlgili İddialar ve Çalışmalar", s. 155-169.

⁹ bk. Hashmî, a.g.m., s. 2.

¹⁰ Sprenger'in bu iddiaları için bk. *Das Leben und die Lehre des Muhammad*, Berlin 1861-1865, I, 92-99, 125, 126, 335. Sprenger'in bu iddiası tamamen ilmî objektiflikten uzak ve ön yargılı bir bakış açısını yansıtır. Her ne kadar kaynaklarda Varaka ile ilgili fazla bilgi bulunmuyorsa da, bu sadece ve özellikle Varaka için söz konusu değildir. Zira dönemin pek çok şahsiyeti hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Kaldı ki Sprenger burada Varaka hakkında kendi arzusu ve iddiaları doğrultusunda bilgi bulamadığından da yakınıyor olabilir. Zira İslâm kaynaklarında Varaka ile ilgili bilgilerin, onu tatmin etmemiş olduğu anlaşılmaktadır.

âdeta bir mürebbî gibi fikrî ve dinî olarak onu (s.a.) yetiştirdiğini ileri sürer. Lamens'e göre Varaka bunu, cahil ve ümmî olan Araplara ibâdet edecekleri bir tanrı, uyacakları bir peygamber ve okuyabilecekleri bir kutsal kitap göstermek için yapmıştır.¹¹ William Muir (ö. 1905) de Varaka'nın Hz. Peygamber'in dinî mesajına ortak olduğunu belirttikten sonra, Hz. İsrâ'nın hayatı ile ilgili bilgileri Resûlullah'ın, Varaka'nın (Arapça'ya) tercüme ettiği İncil'den aldığını iddia eder.¹² L. Caetani (ö. 1926) ise, Varaka b. Nevfel ile ilgili iddialarında Sprenger'in izini takip etmiş ve onun iddialarını bir adım öteye götürmüştür. Varaka'yı "bağımsız bir din düşünürü"¹³ diye takdim eden Caetani, aynı zamanda, Varaka'nın Hz. Peygamber'i etkileyen kimselerden başında geldiğini öne sürer.¹⁴ Ayrıca David Samuel Margoliouth ve W. M. Watt da, Varaka'nın Hz. Peygamber'i etkilemiş olabileceğini söylemektedirler.¹⁵

Öte yandan Reşîd Rızâ, İslâm vahiy telâkkisinin sıhhati konusunda ortaya atılan şüphelerden biri olarak, E. Dermenghem'in iddialarına yer verir. Zira Dermenghem'e göre Varaka, Hıristiyanlığı bilen Arapların âlimlerinden biri olup Hz. Hatice'nin akrabası olmasından hareketle de, Hz. Peygamber ile yakın ilişkisi olmuş ve bu sayede Resûlullah, Varaka'dan Ehl-i Kitâb bilgisini almıştır.¹⁶ Ancak Reşîd Rızâ, Dermenghem'in, Varaka ile ilgili hadis kaynaklarında bulunan rivayetleri bilmediğini ve bunları birbirine karıştırdığını söyler. Reşîd Rızâ'ya göre, Varaka ile ilgili verdikleri bilgilerdeki muhaddislerin maksadı, onun sahâbî olup olmadığını belirlemektir. Şayet naklettiklerinden başka Varaka'nın Yahudi ve Hıristiyan kültürü ile irtibatını gösteren bilgi ve rivayet bulunsaydı bunu çekinmeden nakledeleirdi.¹⁷

Şarkiyatçılara ait bütün bu görüş ve iddialardan, Varaka'nın Hz. Peygamber'e dinî ve fikrî etkisi iddiası, Varaka ile ilgili olarak en önemli mesele olarak karşımıza çıkar. Zira onlara göre, dönemin hâkim kültürü olan putperestliği reddeden Resûlullah'a (s.a.), benzer bir tavır sergileyen Mekke'nin bilgisi Varaka'nın etkisinin olmaması düşünülemez ve dönemin putperest kültürüne karşı Hz. Peygamber, Varaka gibi bir rehberin öncülüğünde hareket etmiştir.¹⁸ Varsayım ve mantıkî çıkarımlara

¹¹ Lammens'in bu iddiaları için bk. Matrifi, *Varaka b. Nevfel fî bathâni'l-cenne*, s. 8-9. Lammens'in İslâmî nasları taraflı ve ilmî ciddiyetten uzak anlamasıyla ilgili görüşler için bk. Bedevî, Abdurrahman, *Mevsûatü'l-müşteşrikîn*, Beyrut 1984, s. 347-49.

¹² bk. Muir, Sir William, *The Life of Mohammad*, ed. T. H. Weir, Edinburgh 1923, s. 36, 42, 123.

¹³ bk. Caetani, Leone, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahit Yalçın, İstanbul 1924-1927, I, 399.

¹⁴ bk. Caetani, *a.g.e.*, II, 37.

¹⁵ bk. Margoliouth, David Samuel, *Mohammad and the Rise of Islam*, London 1905, s. 42, 67, 97; Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956, s. 315.

¹⁶ bk. Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Kahire 1408/1988, s. 49-50.

¹⁷ bk. Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 50.

¹⁸ Diğer taraftan "Muhakkak biliyoruz ki onlar, 'Mutlaka onu bir beşer/insan öğretiyor' da diyorlar. İlhad etmek istedikleri (kendisine temayül gösterdikleri) kimsenin lisanı a'cemîdir (açık ve anlayışlı değildir); bu Kur'ân ise, gayet belîğ bir Arapça lisandır" (en-Nahl 16/103) âyeti, Hz. Peygamber'in vahiy irtibatını inkâr demek olan, onun (s.a.) öğretilerini Varaka vb. kimselerden aldığı iddiası, esasen Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemdeki müşriklerin iddiasıyla paralellik arz eder. Bu âyetteki "beşer" kelimesiyle ilgili müfessirler, o dönemde Mekke'de bulunup Tevrat'ı okudukları bildirilen Cebr, Yesâr, Aiş veya Yaiş, Kays ve Addâs gibi bazı Yahudi-Hıristiyan kölelerin isimlerini zikrederler. Ancak bunlar arasında, Hz. Peygamber'e o dönemde etki edecek biri olan Varaka'nın ismi yer almaz (bk. Ateş, Süleyman, Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul, tarihsiz, V, 148). Âyetteki "a'cemî" kelimesinin izâhı da, Varaka'ya uymaz; zira Varaka'nın ana dili Arapça'dır. Şu halde bu âyetin yorumundan hareketle Varaka'nın, Hz. Peygamber'i yönlendirip ona (s.a.) danışmanlık yapan biri olmadığı sonucu çıkar (bk. Hasmî, "Warakah b. Nawfal", s. 13).

dayalı bu anlayışın temel sebebinin, Hz. Peygamber'in vahiy irtibatının inkârı anlamına geldiği açıktır.¹⁹ Vahiy irtibatı olmayan Hz. Peygamber'in, Kur'ân, Sünnet ve dolayısıyla İslâm'ı oluşturacağı kaynak olarak Râhip Bahîrâ, Varaka, diğer hanîfler ve dönemin Arap Yarımadası'ndaki Yahudi-Hıristiyanlar hatıra gelecektir. Ancak insaf, aklı selim, ilmî ve tarihî veriler ölçüsünde düşünüldüğünde, Varaka'nın Hz. Peygamber'i dinî-fikrî olarak etkilediği ve ona (s.a.) Arapça'ya tercüme edilmiş -veya etmiş olduğu Kitâb-ı Mukaddes'ten okuduğu iddiası, gerçeği yansıtmamaktadır. Zira elde mevcut İslâmî kaynaklardaki bilgiler, buna imkân vermemektedir. Konuyla ilgili görüş ve iddialarda bulunan şarkiyatçıların ise, İslâmî kaynakların haricinde başka kaynaklara atıfta bulunmadıkları görülür.

Öte yandan Varaka b. Nevfel'in o dönemde Arapça bir Kitâb-ı Mukaddes nüshasına sahip olup bu nüsha ile Hz. Peygamber'e etkisinin olduğu konusunda da şarkiyatçılar, farklı görüşlere sahiptir. Mesela Sprenger, dönemin Mekke'sinde Kitâb-ı Mukaddes'in *bir kısmının* Arapça olarak mevcut olduğunu ve bu Arapça Kitâb-ı Mukaddes sayesinde Varaka'nın, Hz. Peygamber'e Yahudi-Hıristiyan kültürünü aşladığını iddia ederken²⁰ Muir, "Muhammed'in herhangi bir İncil'i okuduğu fikrine katılmıyorum" diyerek sözlerini şöyle sürdürür: "Kutsal kitaplardan herhangi birinin Varaka'nın kullanımında olduğunu ya da onlardan bir kopyanın onun yanında bulunduğunu düşünmek, oldukça şüpheli bir meseledir."²¹ Watt da, Hz. Peygamber'e Hıristiyan kültürünün yanında belli oranda Yahudi kültürü etkisinin olduğunu kabul eder. Ancak o, Hz. Peygamber'in Kitâb-ı Mukaddes'i asla okumadığını, Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkında bilgisi olan Araplardan bu konuda istifade ettiğini öne sürer.²² Bu anlamda Watt, Hz. Peygamber'in erken dönemlerden itibaren Varaka ile irtibatlı olduğunu ve ondan çok şey öğrendiğini; neticede İslâm öğretilerinin pek çoğunun Varaka'nın fikirleriyle şekillendiğini ileri sürmektedir.²³

Diğer taraftan bazı şarkiyatçılar, Varaka'nın dinî hayatının altı safhada geliştiğini söyleyerek²⁴ bu merhaleleri, putperestlik ve câhiliye dönemi, hanîflik dönemi, Kitâb-ı Mukaddes okuyarak Hıristiyan olması dönemi, Hz. Peygamber'e tâbi olarak her ikisinin de Hanîfliğe mensup olmaları dönemi, Hıristiyanlığı terk etmesi dönemi ve tekrar Hıristiyanlığa dönüşü dönemi olarak açıklamaktadırlar. Varaka'nın dinî hayatında bu evreleri geçirdiğinin kabulü, onun Hz. Peygamber'i etkilemesi bir yana, kendi rûhî ve dinî yapısından bile tereddütler geçirdiğini gösterir ki, bir kimseyi dinî ve fikrî olarak etkilemek için her şeyden önce etkileyenin sağlam bir ruh hâli ve sağlıklı bir dinî hayatının olması gerekir. Aksi takdirde herhangi bir etkiden söz edilemeyeceği açıktır. Bütün bunlar, Varaka'nın Hz. Peygamber'in dinî ve fikrî dünyasında derin izler bıraktığı yönündeki iddiaların, esasen tarihî delillerden mahrum, subjektif birer iddia olduğunu gösterir. Varaka'nın son nefesini verirken sahip olduğu inanç konusu,

¹⁹ Varaka ile ilgili görüş ve iddia sahibi şarkiyatçılar arasında W. M. Watt'ın vurgulanması gereken farklı bir yönü, onun İslâm'ın vahiy ürünü olduğunu kabul etmesi ancak bu vahyin, dönemin kültüründen etkilenmediği yönünde bir kanaate sahip olmasıdır (bk. Watt, "Islamic Attitudes to Cultural Borrowing", s. 142).

²⁰ bk. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Muhammad*, I, 132.

²¹ Muir, *The Life of Mohammad*, s. 310.

²² bk. Watt, "Islamic Attitudes to Cultural Borrowing", s. 142.

²³ bk. Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 39, 51.

²⁴ bk. Hashmî, a.g.m., s. 17-18.

kaynaklardaki bilgilerin farklılığı, onun hayatının belli dönemlerinde farklı inanç evrelerine sahip olduğu yönünde yukarıda zikri geçen iddiayı doğrular niteliktedir. Zira kaynaklarda onun Hıristiyan,²⁵ hanîf²⁶ ve Müslüman²⁷ olarak vefat ettiği ile ilgili bilgi ve rivayetler bulunmaktadır. Hadis kaynaklarında geçen bazı rivayetlerden²⁸ hareketle onun iman ettiği ve dolayısıyla Müslüman olarak vefat ettiği söylenebilirse de, onun iman edip etmediği konusunun sahih yolla bilinmediği, ancak Hıristiyanlığının malûm olduğu belirtilmektedir.²⁹

İLK VAHYİN GELİŞİNİ ANLATAN HADİSLER VE VARAKA B. NEVFEL

İlk vahyin gelişine dair hadislerde nasıl bir Varaka portresi sunulduğuna geçmeden önce genel olarak İslâm kaynaklarında Varaka b. Nevfel ile ilgili bilgileri kısaca arz etmek açıklayıcı olacaktır. Ancak öncelikle vurgulamak gerekir ki, Varaka ile ilgili İslâm kaynaklarındaki bilgiler, oldukça yetersiz olup verilen malûmat da çoğu zaman birbirinin tekrarıdır. Dolayısıyla bu bilgilerden hareketle Varaka b. Nevfel'in dinî-kültürel durumu konusunda kesin kanaat ortaya koymak zordur.

²⁵ bk. İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, I, 223; İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn, *el-Cevâbü's-sahîh li men beddele dîne'l-Mesîh*, Metâbiu'l-Mecd tarihsiz, I, 86. Ayrıca M. Hamîdullah'ın, Varaka ve Osman b. el-Huveyrîs ile ilgili bilgi ve rivayetleri tetkik ettiği makalesine "Two Christians of Pre-Islamic Mecca=İslâm Öncesi Mekke'sinin İki Hıristiyanı" adını vermesi, Varaka'nın Hıristiyan öldüğü görüşünde olduğuna işaret eder.

²⁶ Varaka'nın dinî gelişimini, Hanîflik öncesi, Hanîflik ve Hanîflik sonrası olmak üzere üç safhadan ele alan görüşler de bulunmaktadır. Buna göre o, ilk önce puta tapmayı inkâr ederek putlara kurban kesmeyi reddetmiş sonra gerçeği araştırmaya koyularak Kitâb-ı Mukaddes'i incelemiş ve böylece kesin bir fikir edinmeye çalışmıştır. Hanîf dini ile ilgili bilgi edinmeye çalışarak bu dine mensup Zeyd b. Amr, Osman b. Huveyris, ve Ubeydullah b. Cahş gibi diğer hanîflerle alâka kurmuş ve bu esnada Tevrat'ı inceleyerek Allah'ın birliği fikrine ulaşmıştır ve böylece hanîf olmuştur. Daha sonra da Hz. Peygamber'e risâlet görevi verilince, ona "Bu, Hz. Mûsâ'ya inen melektir." sözünü söylemiş ve gözleri yaşlarla dolmuş fakat hanîf dininde kalmıştır. Yani bu görüşe göre o, başlangıçta da bir hanîfti sonra da bir hanîf olarak vefat etmiştir (bk. Hashmî, a.g.m., s. 19).

²⁷ bk. Makrizî, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali, *İmtâ'u'l-esmâ' bi mâ li'r-Resûli mine'l-ebnâ ve'l-ahvâl ve'l-hafâde ve'l-metâ'*, thk. A. İbrâhim el-Ensârî, Katar tarihsiz, I, 17. Makrizî burada, Hz. Hatice ve Zeyd b. Hârise'den sonra "kissîs" olarak nitelediği Varaka'nın İslâm'a girdiğini söyler. Bu konuda ayrıca bk. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, Beyrut 1327, III, 633; Hashmî, "Warakah b. Nawfal", s. 18. Bu kaynakların bazıları Varaka'nın Hz. Peygamber'in risâletini tasdik ettiğini ve onun (s.a.) sahâbîsi olduğunu ileri sürer. Varaka'yı Taberî, Beğavî, İbn Kânî, İbnü's-Seken gibi âlimlerin sahâbî olarak gördüklerini İbn Hacer naklederse de, ona göre bu âlimler ilgili görüşlerini Rûh b. Mûsâfir gibi zayıf addedilen bir râvinin rivayetine dayandırmışlardır (bk. *İsâbe*, III, 633. Yine Varaka'nın Müslüman olduğunu gösteren işaretlerden olarak bazı âlimler, Mekke müşrikleri Hz. Bilâl'e işkence ederken Varaka'nın Bilâl'e "ehad", "ehad" diye seslenip sabır dilediğini (bk. Zübeyrî, Ebû Abdullah el-Mus'ab, *Kitâbu Nesebi Kureys*, thk. E. Levi-Provençal, Kahire tarihsiz, s. 208; İsfahânî, Ebu'l-Ferec el-Kuraşî, *Kitâbu'l-Eğâni*, thk. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire 1394/1974, III, 966-67; Zehebî, Şemsüddîn, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd ve dğr., Beyrut 1406/1986, I, 129, 352), bunun da onun Müslümanlığına işaret sayılacağını belirtirler. Öte yandan Varaka'nın "fetretü'l-vahy" denilen vahyin kesilmesi döneminin sonunda Müddessir sûresinin nüzûlünden hemen önceki bir dönemde vefat ettiği rivayeti (bk. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Abdülvehhâb Fütüh, Kahire 1414/1993, III, 18) de, onun Müslüman olduğuna işaret olarak değerlendirilebilir.

²⁸ bk. Tirmizî, Rû'yâ, 10. Bu yöndeki başka bir hadis için de bk. Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1411/1990, II, 666.

²⁹ bk. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîh*, I, 86; Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1977, II, 82. Ancak Davudoğlu ilk vahyin gelişini ile ilgili hadisin zâhirinin, Varaka'nın imanına delâlet ettiğini de ayrıca ifade etmektedir.

Buna göre Varaka, İslâm öncesi Mekke'de önce putperestliği reddederek Hanıflığı arayan,³⁰ Ehl-i Kitâb ve geçmiş kültürlere ait (kutsal) kitapları okuyabilen,³¹ daha sonra Hıristiyanlığı kabul ederek şahsî kullanımını için İncil'in bir kısmını Arapça'ya tercüme eden/ettiren biridir. Tevrat ve İncil başta olmak üzere bazı kutsal/dinî kitapları okumuş ve bu kitapların âlimi olan kimseleri dinlemiş, bilgili bir kimseydi.³² İbrânîce bilmekteydi ve Kitâb-ı Mukaddes'i inceleyerek onu İbrânîce harflerle Arapça'ya çevirmişti.³³

Varaka'nın İbrânîce'yi bildiği ve *Kitâb-ı Mukaddes'in bir kısmını kendi şahsî kullanımını için tercüme ettiği*³⁴ konusu, bazı problemleri ve sarıh olmayan bilgileri barındırır.³⁵ Aşağıda arz edeceğimiz gibi Buhârî'nin *Sahîh*'indeki ilk vahyin gelişi konusundaki rivayetlerde bile, çelişkili sayılabilecek ifadeler bulunmaktadır.

³⁰ bk. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ ve dğr., Kahire 1375/1955, I, 242; Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, s. 207; İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, III, 965.

³¹ bk. Buhârî, *Bed'ü'l-vahy*, 3; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 223, 238; Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, s. 207; Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *Ahbârü Mekke fî kadîmi'd-dehr ve hadîsihi*, thk. Abdülmelik b. Abdullâh Düheys, Beyrut 1414, IV, 88; İsfahânî, *Eğânî*, III, 965; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, tsh. ve thk. M. Fuâd Abdülbâkî-Abdülazîz b. Bâz, Dâru'l-fikr tarihsiz, I, 22-23. Öte yandan Süheylî (ö. 581/1185), Varaka'nın kız kardeşi Rukiyye'nin Kitâb-ı Mukaddes bilgisini ima eden dikkat çekici bir nakilde bulunur. Zira Rukiyye, -muhtemelen Varaka vasıtasıyla İncil'den öğrendiğine göre Hz. Peygamber'in gerçek peygamber olarak Resûlullah'ın babası Abdullah'ın soyundan olacağını anlamış ve onunla evlenmek istemiştir (bk. Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân, *er-Ravzü'l-ünf fî tefsîri's-Sîretü'n-nebeviyye li'bnî Hişâm*, thk. Mecdî Mansûr eş-Şûrâ, Beyrut 1418/1997, I, 275).

³² bk. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ahmed Abdülvehhâb Fütayh, Kahire 1414/1993, II, 238.

³³ bk. İbn Hacer, *İsâbe*, I, 25; Hamîdullah, "Two Christians of Pre-Islamic Mecca", s. 102; Çağatay, Neşet, "Varaka", *İslam Ansiklopedisi*, XIII, 206. İlmî objektifliğinin yanında İncil'in Arapça'ya tercümesi konusundaki çalışmaları ile tanınan Sidney Griffith, Varaka ile ilgili İslâm kaynaklarındaki bilgiler içerisinde, onun "İncil'i Arapça'ya tercüme ettiği" ile "Hz. Peygamber'e gelen meleğin Hz. Mûsâ'ya da gelen 'Nâmûs' olduğu" bilgisi gibi, iki noktanın dikkat çektiğini belirtir (bk. "The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century", *Oriens Christianus*, LXIX, 1985, s. 144).

³⁴ Kitâb-ı Mukaddes'in ve özel olarak İncillerin İslâm öncesi dönemde Arapça'ya tercümesi oldukça detaylara sahip bir konu olup tartışmalar için bk. Griffith, "The Gospel in Arabic", s. 144-147.

³⁵ Kaynaklarda Varaka'nın İncil veya Kitâb-ı Mukaddes'i Arapça'ya tercüme ettiği ile ilgili bilgiler açık değildir. Zira Hz. Peygamber'e ilk vahyin gelişinin anlatıldığı hadiste Varaka ile ilgili olarak, "fe kâne yektübü'l-kitâbe'l-İbrânî feyektübü mine'l-İncil bi'l-İbrâniyye=Varaka İbrânîce yazabilmekte ve İncil'den de (bazı bölümleri) İbrânîce yazmaktaydı" ifadesi yer almıştır (bk. Buhârî, *Bed'ü'l-vahy*, 3). Bu ifadeler, kendi içerisinde bazı problemleri barındırmaktadır. Zira İbn Hacer'in de ifade ettiği gibi, Buhârî'nin Yûnus ve Ma'mer rivayetlerinde Varaka'nın İncil'in bazı bölümlerini Arapça yazdığı belirtilir. İbn Hacer, bütün bu rivayetlerin hepsinin doğru olduğunu söyler. Zira o, Varaka'nın iki dilde de mütemekkin biri olarak İbrânîce'yi hem konuşma hem de yazı olarak öğrenmiş ve tıpkı Arapça kitabı yazdığı gibi, İbrânî kitabını da yazdığını, ancak bazı şârihlerin bu konuda üzerinde durulmayacak gelişigüzel tevillerde bulunduğunu söylemiş ancak bunları açıklamamıştır (bk. *Fethu'l-bârî*, I, 25). Bu rivayette Varaka'nın İbrânîce ve İbrânî kitabı bilgisi önemi haizdir. Zira bu ifadelerden onun Yahudi kültürüne de vâkıf olduğu çıkarılabilir ki, rivayetin devamında Hz. Peygamber'e gelen meleğin Hz. Mûsâ'ya gelen "Nâmûs" olduğunu hiç tereddüt etmeden bildirmesi, onun Yahudilik ve Hıristiyanlığın vahiy anlayışı hakkında fikrî ve felsefî bir altyapıya sahip olduğunu düşünmemize yol açar. Ancak "el-kitâbü'l-İbrânî=İbrânî kitabı" ifadesinden tam olarak Kitâb-ı Mukaddes'in mi yoksa İbrânîce İncil'in mi kastedildiği açık değildir. Öte yandan Varaka'nın İbrânîce'yi ve dolayısıyla Yahudi kültürünü nerede, nasıl ve kimlerden öğrendiğine dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. O dönemde Mekke'de kayda değer bir Yahudi varlığının olmaması, Varaka'nın bunu, Mekke dışında bir yerde öğrendiğini düşünmemizi gerektirir. Varaka'nın Amr b. Nüfeyl ile gerçek dini aramak amacıyla Şam'a gitmesinin anlatıldığı rivayetlerde, onların aslı bozulmamış ve tahrif edilmemiş Hz. İsa'nın dininin hakiki temsilcisi bazı Yahudi ve Hıristiyan râhip ve Yahudi hahamlarla (rabbi) görüş-tükleri ve bunun üzerine Varaka'nın Hıristiyanlık hoşuna giderek bu dini benimsediği (bk. İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 25) düşünülürse, onun daha önce bu dinler hakkında bilgisi olmadığı anlaşılır. Varaka'nın bu çeşit

İlgili hadis, en geniş olarak *Sahîh*'in Bed'ü'l-vahy=Vahyin Başlangıcı bölümünde yer almaktadır. Bu rivayet Hz. Âişe'den (ö. 58/678) rivayet edilmektedir. Buna göre, ilk vahyin gelişinden sonra Hz. Hatice, Resûlullah'ı amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e götürmüştür. Rivayette Varaka ile ilgili kısım şu meâldedir:

"...Varaka, Câhiliye döneminde Hıristiyan olmuş İbrânîce (el-kitâbe'l-İbrânî) yazabilen biriydi. Yine o, Allah'ın yazmasını dilediği kadar, İncil'den de (bazı bölümleri) İbrânîce olarak yazmaktaydı. Gözleri görmeyen yaşlı bir kimseydi. Hatice ona (Hz. Peygamber'i kastederek),

-'Ey Amcamoğlu! Kardeşinin oğlunu bir dinle' dediğinde Varaka,

-'Ey kardeşimin oğlu! Ne gördüğünü anlat bakalım' dedi. Resûlullah gördüğü şeyi bildirince Varaka,

-'Bu gördüğün, Allah'ın Mûsâ'ya (a.s.) indirdiği Nâmûs (Cebrâil)'dir...' demiştir.³⁶

Aynı rivayet Buhârî'nin *Sahîh*'inin Tefsîr bölümünde de şu ifadelerle yer almaktadır:

"Hatice onu (s.a.) alarak Varaka b. Nevfel'e götürdü. Varaka, Hatice'nin amcasının oğlu olup Câhiliye döneminde Hıristiyan olmuş bir kimseydi ve Arapça yazmaktaydı. İncil'den de Allah'ın yazmasını dilediği kadarını Arapça olarak yazmış/tercüme etmişti."³⁷

Diğer taraftan rivayet, yine Buhârî'nin *Sahîh*'inin Ta'bir kısmında ise şu meâlde geçmektedir:

"Varaka, Câhiliye döneminde Hıristiyan olmuş bir kimse olup Arapça yazmaktaydı. İncil'den de Allah'ın yazmasını dilediği kadar (bazı bölümleri) yazmaktaydı."³⁸

Varaka b. Nevfel ile ilgili Müslim'in *Sahîh*'inde bulunan rivayet de şöyledir:

"Hatice, Resûlullah'ı Varaka b. Nevfel b. Esed b. Abdü'l-Uzzâ'ya götürdü. Bu zat, Hatice'nin amcasının oğlu yani babasının kardeşi oğlu idi. Câhiliye döneminde Hıristiyanlığı benimsemiş olup Arapça yazı yazmasını bilmekte; İncil'den de Allah'ın yazmasını dilediği kadar, bazı kısımları Arapça olarak yazmakta/tercüme etmekteydi..."³⁹

Ayrıca hadis, son olarak zikredilen üç rivayetdeki lâfızlarla Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de yer almıştır.⁴⁰

Varaka ile ilgili Buhârî rivayetlerini yakından tetkik ettiğimizde, Bed'ü'l-vahy'deki rivayet ile diğer rivayetler arasında, Varaka'nın İncil'i Arapça mı yoksa İbrânîce mi okuyup yazdığı konusunda zahirde bir tenâkuz göze çarpar. Buhârî

→

rahip ve rabbilerle ne kadar süre birlikte olduğu, başka zamanlarda onlarla görüşüp görüşmediği ve hepsinden önemlisi İbrânîce'yi ve İncil bilgisini onlardan mı öğrendiği gibi hususlarda bilgi bulunmamaktadır. Ancak gerek Hıristiyanlığın -özellikle resmî din anlayışına muhalif grupların- milâdî I. asırdan beri Arap Yarımadası'ndaki varlığının bilinmesi gerekse Yahudilerin milâttan önceki tarihlerden bu yana bu bölgelerde bulunması (bk. Hüsnî Yûsuf el-Etyar, *el-Bidayâtu'l-ülâ li'l-İsrâiliyyât fi'l-İslâm*, Kahire 1412/1991, s. 19), bu anlamda Varaka'nın işini kolaylaştırdığını söyleyebiliriz.

³⁶ Buhârî, Bed'ü'l-vahy, 3. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, III, 54.

³⁷ Buhârî, Tefsîr (96), 1.

³⁸ Buhârî, Ta'bir, 1.

³⁹ Müslim, İmân, 160.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, VI, 233.

şârihlerinin açıklayıcı bilgi vermediği ve Reşîd Rızâ'nın herhangi bir tenâkuzun olmadığını belirttiği⁴¹ bu nokta, araştırmamız açısından önemlidir. Zira eğer Varaka İncil'i -veya Kitâb-ı Mukaddes'i- İbrânîce okuyorsa, her şeyden önce bu, onun İbrânîce'yi bildiğine ve Yahudilik hakkında da bilgi sahibi olduğuna delâlet eder. Şayet bu kitabı Arapça okuyup yazıyorsa, aşağıda da değinileceği gibi bu durum, Kitâb-ı Mukaddes veya İncil'in –en azından bazı bölümlerinin- Arapça bir tercümesinin varlığını gösterir.

“Varaka'nın Allah'ın dilediği kadar İncil'den bazı şeyleri Arapça olarak yazdığı” ifadesi, yukarıda zikrettiğimiz Buhârî rivayetlerinin tamamında yer almaktadır. Müslim rivayeti ile *Ahbâru Mekke* adlı eserin sahibi Fâkihî (ö. 278/891-92ç) ve Zehebî'nin naklettiği rivayet⁴² de, bununla aynı paraleldedir. Ancak bu, Varaka'nın İbrânîce veya Ârâmîce/Süryânîce bilmediği anlamına gelmez. Nitekim söz konusu durumu göz önüne alan Muhammed Hamîdullah, Varaka'nın her iki dili de bildiğinin düşünülebileceğini söyler.⁴³ Varaka'nın İncil'i Arapça yazdığını gösteren Buhârî rivayetleri ile Müslim rivayeti, Varaka'nın isteyenler için İncil'i istinsah ettiğini⁴⁴ ima etmektedir.⁴⁵

Diğer taraftan Varaka'nın İbrânîce'yi bildiği ve Allah'ın dilediği kadar İncil'den (belli bölümleri) İbrânîce olarak yazdığını ifade eden Buhârî'nin Bed'ü'l-vahy'de zikrettiği rivayet, diğerlerinden farklılık arz eder. Zira bu rivayette geçen “yektübü=yazıyordu” ifadesinden maksadın ne olduğu açık olmayıp bunun, “telif ediyordu” manasındaki “yüellifu”, istinsah etmeyi ifade eden “yensahu”, ve “tercüme ediyordu” anlamında “yütercimü” olması muhtemeldir. Bu ifadenin “yüellifu” manasına geldiğini söylemek oldukça zordur; zira Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarını daha önceden tedvin ve telif ettikleri bilinmektedir. Buradaki ifadenin “istinsah ediyordu” demek olan “yensehu” olması da mümkün değildir. Zira bu durumda Varaka'dan bu istinsah işini talep edenlerin olması ve bu kimselerin, İbrânî asıllı Yahudiler mi yoksa Yahudi-Hıristiyanlar mı olduğu şeklinde, dinî-mezhebî kimliğe yönelik sorular gündeme gelir. Yahudilerle Hıristiyanlar arasındaki Hz. İsa ve diğer inanç konularıyla ilgili husûmet ve tartışmalar göz önüne alındığında, İbrânî asıllı Yahudilerin, bir Hıristiyanı böyle mühim bir işi yaptırılmaları imkânsız olmasa da, oldukça zordur.

⁴¹ bk. Reşîr Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, XI, 182.

⁴² bk. Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, IV, 95; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, II, 115.

⁴³ M. Hamîdullah, Varaka'nın İncil veya Kitâb-ı Mukaddes'i, anılan her iki dilde okuyup yazdığı görüşünün doğru olabileceğini söyler. Zira ona göre Varaka, Süryânîce'yi öğrenmiş, İncil'i de Arapça'ya tercüme etmiş olabilir. Böylece Hamîdullah, iki ayrı rivayetmiş izlenimi veren bu rivayetlerin arasını uzlaştırmış olmaktadır (bk. “Two Christians of Pre-Islamic Mecca: 'Uthman ibn al-Huwairith and Waraqah ibn Naufal”, s. 102). Öte yandan Hamîdullah'ın söz konusu makalede Buhârî rivayetinde geçen İbrânîce'yi Syriac/Süryânîce olarak anlaması, Süryânîce ve İbrânîce arasındaki çok yakın benzerliğe işaretir.

⁴⁴ “Varaka” isminin, etimolojik olarak kutsal kitapları istinsah etmesi ile ilgisi olduğu öne sürülmüştür. Bu iddiaya göre, Araplar, kitap istinsahını meslek edinenlere “varrâk” demektedirler (bk. Firûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecdüddîn, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut 1407/1987, s. 1198). Şu halde “Varaka” ismiyle, böyle bir meslek arasında bağlantı kurulabilir (bk. Etyar, *el-Bidâyetü'l-ülâ*, s. 22).

⁴⁵ Esas olarak Kitâb-ı Mukaddes'in İslâm öncesi ve İslâm döneminde Arapça'ya tercümesi meselesini ilgilendiren bu mevzu, araştırmamız bakımından önem arz etmekle birlikte, özel olarak İncil'in Arapça'ya tercümesi ve Varaka'nın bu tercümedeki rolü, Hıristiyanlığın İslâm'a etkisi iddiaları ile ilgili olarak ele alınabilecek başka çalışmaların konusudur. Ne var ki bazı araştırmacılar, ilk devir İslâm kaynaklarındaki “İncil” ifadesinin Eski ve Yeni Ahit'i kastetmek üzere kullanıldığını belirtirler (bk. Etyar, *a.g.e.*, s. 28). Buna göre İbrânîce Matta İncil'i'ni kabul eden ve “Yahudi-Hıristiyanlar” olarak isimlendirilen grup, Tevrat ve İncil'in her ikisine de uymaktaydılar. Şu halde “İncil” ifadesiyle, Tevrat'ın tamamı veya bazı kısımlarıyla birlikte Matta İncil'i de kastolunmuş olabilir.

Kaldı ki bu işi öncelikle, İbrânîce'yi bilen Yahudilerin yapması beklenmelidir. Yahudi-Hıristiyanların (Ebionitler/Jews-Christians)⁴⁶ da bunu istemeleri, aynı sebeplerle mümkün görülmemelidir. Zira Mekke'de o dönemde ne İbrânî asıllı Yahudilerin ne de Yahudi-Hıristiyanların varlığı ile ilgili *sarih bir bilgi ve rivayet* bulunmamaktadır.⁴⁷

Bu durumda hadisteki “yektübü” ifadelerinden, *Varaka'nın bu kitapların bazı bölümlerini kendi şahsî kullanımını için tercüme veya tefsir ettiği* anlaşılmalıdır ki, kanaatimizce doğruyu yansıtan görüş de bu olup Hz. Âişe'nin Varaka için söylediği, “fe yektübü mine'l-İncîli bi'l-İbrâniyye mâ şâ Allah=Allah'ın dilediği kadar İncil'den İbrânîce olarak yazıyordu” ifadesi de bunu desteklemektedir. Zira tarihen sabittir ki, Markos, Yuhanna ve Luka incillerinin aslı Yunanca; Matta İncili'nin aslı ise İbrânîce'dir. Ancak Matta İncili Pavlus'un tâbiülerince, Hz. İsa hakkındaki bazı bilgiler ile itikada dair diğer konularda Pavlus'un görüş ve inançları doğrultusunda değiştirilerek, Yunanca'ya tercüme edilmiştir.⁴⁸ Böylece Matta İncili'nin bu İbrânîce aslı, büyük oranda unutulmuş olsa da, Yahudi-Hıristiyanlar (Jewish-Christians) bu İncil'e sahip olup onların sadece Matta İncili'ne inanıp Pavlus'u reddettiklerini ve onun “Nâmûs”tan yüz çevirip irtidat ettiğine inandıkları belirtilmektedir.⁴⁹ İbn Hacer (ö. 852/1448) de Varaka'nın İncil'den dilediği kısımları Arapça ve İbrânîce olarak yazma konusunda mütemekkin olduğunu naklettikten sonra, Dâvûdî'nin,⁵⁰ Varaka'nın İbrânîce asıllı İncil'den (bazı kısımları) Arapça yazdığı (tercüme ettiği) anlamındaki sözünü⁵¹ nakleder ki, bu İncil ile yukarıda bahsedilen Yahudi-Hıristiyanların elinde bulunan İbrânîce asıllı İncil'in kastedilmesi oldukça muhtemeldir.

Varaka'nın ölüm tarihi ile ilgili bilgilerden hareketle de, Varaka'nın Hz. Peygamber'e herhangi bir etkisinin imkânı tartışılmıştır. Elde mevcut veriler, Hz. Peygamber'e ilk vahiy geldiğinde Varaka'nın hayatta olduğunu gösterir. Ne var ki, Hz. Peygamber ilk vahye muhatap olduğunda Varaka'nın hayatta olup olmadığı konusunda bir tartışma yoktur. Esas tartışma, onun Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul edip etmediği noktasındadır.⁵² Hz. Hatice'nin Resûlullah'ı Varaka'ya götürdüğünde Varaka'nın, ilk vahiy müjdesini verdikten sonra “Allah'a yemin olsun ki, eğer Mekkeliler

⁴⁶ Yahudi-Hıristiyanlığı Yahudi kanından olanların tamamının bağlı olduğu mezhebi ifade ederse de, bir grup tarifi olarak farklı anlamlara gelir. Aynı zamanda Ebionitler diye de isimlendirilen Yahudi-Hıristiyanların Yahudilerle (Ortodoks) ilişkileri iç açıcı olmamış ve Yahudiler onları hain olarak görerek, Yahudi cemaatinin dışında saymışlardır. Yahudi-Hıristiyanlığı, Hz. İsa ve havâriilerine dayanan en eski Hıristiyan mezhebidir. Vahdâniyet konusunda hassas olup, Kur'an'daki Hz. İsa ve Hıristiyanlık ile paralel görüşlere sahiptirler. Geniş bilgi için bk. Sarıkoçlu, Ekrem, *Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul 1985, s. 270-74.

⁴⁷ Bu ihtimal, Varaka'nın da bir Yahudi-Hıristiyan (Jewish-Christian) olduğunu hatıra getirse de, bunu destekleyecek bilgilerden mahrumuz.

⁴⁸ bk. Ebû Zehra, Muhammed, *Muhâdarât fi'n-Nasrâniyye*, Mısır tarihsiz, s. 51-52; Şarkâvî, Muhammed Abdullah, *Fi Mukâreneti'l-edyân. Buhûs ve dirâsât*, Medînetü Nasr 1406/1986, s. 172-74.

⁴⁹ bk. Etyar, *el-Bidâyetü'l-ülâ*, s. 25-26. Bunu aynı zamanda milâdî 340'ta vefat eden Sabius el-Kaysarî de ifade etmekte ve bu Hıristiyan-Yahudilerin sadece İbrânî İncili'ne (Matta) inandıklarını belirtmektedir.

⁵⁰ İbn Hacer'in kendisinden nakilde bulunduğu söz konusu bu Dâvûdî'den maksadın, Buhârî'nin *Sahîh*'inin râvisi muhaddis-fakih Abdurrahman b. Muhammed Dâvûdî (ö. 467/1075) olması kuvvetle muhtemeldir.

⁵¹ bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 720.

⁵² Bu anlamda Tirmizî'nin Hz. Âişe'den naklen tahrir ettiği ve “garîb” bir hadis olduğunu belirttiği, Varaka'nın Hz. Peygamber'i tasdik ettiği ancak peygamberlik gelmeden önce vefat ettiğini ifade eden rivayet (bk. Rû'yâ, 10), ilk vahyin gelişi ile ilgili hadislerle çelişmektedir.

sana muhalefet ettiklerinde hayatta olursam, Allah'ın dinine yardımcı olacağım." sözünden hareketle, onun oldukça yaşlı olduğu ve ölümünün yaklaştığını hissettiği anlaşılır. Hz. Hatice'nin Varaka'ya ilk vahiy haberini getirmesiyle ilgili bazı kaynaklarda geçen, "Bu, Hatice'nin Varaka'ya gidişinin ilkiydi" kaydı,⁵³ sanki ikinci bir ziyaret olmuş intibai vermesi bakımından dikkat çekicidir. Ancak ne Vâkıdî ne de diğer tarihçiler, ikinci bir ziyaretten bahsetmezler.⁵⁴ Bütün bunlardan anlaşıldığına göre Varaka, Hz. Peygamber'e ilk vahyin gelişyle vahyin kesilmesi dönemi arasında bir tarihte vefat etmiştir.⁵⁵

SONUÇ

Bütün bu bilgiler ışığında sonuç olarak Varaka'nın, putperestliği reddedip Arapların kötü alışkanlıklarına meyilemeyen ve doğruyu araştıran bilge ve muvahhid bir Hıristiyan olduğu söylenebilir. Ancak kaynaklarda hakkında fazla bilgi bulunmaması, tarihî açıdan onun kapalı bir şahsiyet olarak kalmasına yol açmış ve bu durum, özellikle şarkiyatçılar tarafından hakkında spekülâtif birtakım yorumların yapılmasına sebep olmuştur. Yine Varaka'nın İslâm öncesi din ve kültürlerle olan irtibatı ve kutsal kitaplar konusunda İslâm kaynaklarında ve özellikle ilk vahyin gelişine dair hadislerdeki, zahirde çelişkili sayılabilecek birtakım ifadelerden hareketle pek çok şarkiyatçı, onun Hz. Peygamber'in şahsiyet ve öğretilerini şekillendirdiğini ileri sürmüştür.

Ne var ki kaynaklardaki bilgiler bir bütün olarak ele alındığında ve ilk vahyin gelişini konusundaki hadisin muhtelif varyantlarındaki Varaka b. Nevfel ile alâkalı ifadeler iyice tetkik edildiğinde şarkiyatçıların bu yöndeki görüşlerinin, ilgili delilleri toplu olarak değerlendirmemenin yanı sıra, Hz. Peygamber'in vahiy irtibatını koparmaya matuf varsayımların da ürünü olduğu sonucu çıkmaktadır.

⁵³ Buhârî, Ta'bir, 1. Ayrıca bk. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1388/1968, I, 195.

⁵⁴ Bu ifadedeki "ilk ziyaret" ifadesinden tabii olarak, Hz. Hatice'nin daha önce amcazâdesi Varaka'yı ziyaret etmediği sonucu çıkarılabilirse de, sosyolojik gerekçeler ve Mekke'nin coğrafi yapısı dikkate alındığında Varaka ile Hz. Hatice'nin daha önce bir araya gelmediklerini söylemek oldukça zordur.

⁵⁵ bk. Hashmî, "Warakah b. Nawfal", s. 14.

KELÂM İLMİ VE YENİDEN YAPILANMA SÜREÇLERİ

Geçmiş Duygusu, Kültürel Bellek ve Hayatın Gerçekleri

Ekseninde Bir Değerlendirme

Mehmet EVKURAN*

"Somut tarihin çoğul zenginliğini kabul etmek, İslâm'ın kültürel sistemini incelerken her gelişme ihtimaline açık olmayı mümkün kılar. Tarihi tarih teorisi ile karıştırmamak tarihi korur, teoriyi serbest kılar... Bu düzeyde tarih de var olacaktır; fakat doğrudan değil, şuurlu iman sahibi insanın karşı karşıya kaldığı zorluklar, sorunlar ve çözümler şeklinde bir varoluştur bu. Gelenekle derhal özdeşleşen ideolog, duyduğu hayranlığın ardında bu zorlukları değersizleştirir; ideolog hidayete erince, her şeyin değeri dönüşüm geçirir. Halbuki, kalmaya devam ettiğimiz düzeyde, mümin kişi, karşılaştığı sorunları oldukları gibi muhakeme eder."

Abdullah LAROUİ

ISLAMIC THEOLOGY (ILM AL-KALAM) AND THE PROCESSES OF THE RECONSTRUCTION A Study on Context of Sense of the Past, Cultural Memory and the Facts of The Life

Ijtihad was generally understood in Islamic classical thought as a problem that concerned with Islamic Law (Ilm al-Fiqh). The process of the changing that modernism gave rise to, provided a different point of view. That means the process went on with wider and deeper extend, from social sciences to arts, and from politics to philosophical and theological investigations. Throughout the last period of Ottoman Empire, especially in Tanzimat period, the thinkers and scholars discussed the problem regression and they searched the way from this circumstance.

Reconstructive tendency focused on some terms which are taken from literature of classical Islamic disciplines, such as ijtihaad, maslaha(t), maqaased. But it seems that, these terms are comprehended on the different context. In this study I examine the reconstruction of Islamic theological thought with relevance between the thoughts and social and political changing; and with power balances in the changing world.

1. GİRİŞ VE SORUN

Geçmişimizi, düşünsel ve itikâdî mirasımızı yeniden değerlendirme ve yeniden yorumlama zorunluluğunu ya da ihtiyacını hissetmemize yol açan etken nedir? Bu soru, basit anlamda, 'dünyada her şey değişim geçirmekte, o halde biz de kendi değerlerimizi yeniden değerlendirmeliyiz ve onları yenilemeliyiz!' temelinde yapılan oldukça soyut bir açıklama tarzıyla savuşturulabilecek bir konu değildir. Toplumsal ve tarihsel sorunlar

* Dr. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi. mehmetevkuran@hotmail.com

düzleminde düşünüyorsak, doğal yaşamın içerdiği değişim olgusuna gönderme yapmak pek de uygun bir yaklaşım olmayacaktır. Aksine bu ihtiyacı ve zorunluluğu gündeme getiren ve hatta dayatan gelişmelerin farkında olarak onlar üzerinde düşünmek gerekir. Çünkü doğal yaşam ile toplumsal yaşamın kendilerine özgü, farklı ve birbirine indirgenemeyecek dokuları bulunmaktadır.

Toplumsal yaşamda değişim, istikrar ve denge gibi öğeleri ortaya çıkaran şey doğal nedenler değil, insanların niyet ve iradelerine bağlı olan kültürel etkenlerdir. Bu nedenle değişim olgusunun ardında yatan gerekçeleri yine kültürel ve tarihsel yaşamın tikelliği içinde aramak gerekir. İstikrarın, durgunluğun, güvenliğin ve geleneksel olana bağlılığın egemen olduğu bir paradigma çerçevesinde, değişimi ve yenilenmeyi konuşmak, dahası onu önermek önemli ve ciddi bir girişim sayılır. Bu girişim, paradigmanın sahip olduğu ve tarihsel süreç boyunca geliştirerek teolojik bir formülle saklayıp koruduğu bazı temel hassasiyetlerin de canlanmasına yol açan gelişmelere neden olmaktadır.

2. GEÇMİŞ DUYGUSU, TARİH VE HATIRLAMA SORUNU

Dinin, nesnelere ve inançları bir asla döndüren işlevi vardır. Daha doğrusu, dinsel düşüncenin, insandaki köken ihtiyacını karşılamaya dönük bir yapılanması göze çarpmaktadır. Bu nokta dinin bir vahiy ve bildiri olarak Tanrı'dan çıktıktan sonra, insanın ve toplumun eline geçmesi ve beşerî-antropolojik kırılmalara uğrayarak dünyevî-tarihsel bir kurum hâlini almasını anlatmaktadır. Bir anlamda aşkın olan, insanî olanla bütünleşmiş, karmaşık bir yapı ortaya çıkmıştır. Din, kültür ve tarih arasındaki ilişkinin felsefî ve ideolojik çözümlenmesi, yeniden inşâ tartışmalarının dayandığı kuramsal bir zemin olarak görünüyor. Din, bir kültür içinde geçmişi yaşatma işlevini üstlenmiştir. Dinin bu işlevi, ideolojik ve kültürel anlamda, hatırlanmak, canlandırmak ve tekrarlamak yoluyla devam etmesini sağlama aracı olması niteliğiyle ilgilidir. Teolojik ve felsefî anlamda din, kültür ve tarih üstü ilgilerle temellenir. Onun özünde, herhangi bir kültürü ve herhangi bir toplumsal-tarihsel dokuyu onaylamak ve kutsamak gibi bir görevi bulunmamaktadır. Ancak din, *tedeyyüne* dönüşünce, sanki kaçınılmaz bir beşerî yasa çalışmaya başlamakta ve din tarihsel deneyime eşlik etmekte ve o toplumun kurumsallaşma süreciyle diyalektik bir ilişki içine girmektedir. Toplumun düşünsel ve tarihsel yürüyüşünü etkileyen din, aynı zamanda o toplumun yerleşik yapısından ve kültüründen de etkilenmektedir. Din ile tarihin bu karşılıklı ilişkilerinden dolayı, pek çok dinsel konunun, kavramın ve kurumun anlaşılmasında kendince bir tarih felsefesi, bir tarih algısı yürürlüktedir. Müslüman kültürünün sorunları açısından bakıldığında bu hususun daha da öne çıktığını görürüz. Zira Müslüman kitleler, yaşayan büyük dinsel cemaatler içinde, kendi tarihini olabilecek en yoğun biçimiy-le yaşayan topluluklar arasında yer almaktadır.

Tarih konusu, daha yerinde bir tabirle geçmişin ve kültürel mirasın tarih aracılığıyla anlatılaştırılması, ben bilincinin oluşmasına ve bireyin bir insan olarak kendisinin farkına varmasına nasıl katkıda bulunmaktadır? Süreç genel olarak şu şekilde işlemektedir: İnsan, gerek bireysel gerekse topluca neler yapabilmeye muktedir olduğunu tarihe bakarak öğrenir. Tarih başarabileceğimiz işlerin sınırlarına ve içeriğine dair bir birikim sunar. Bu birikim, yeni kuşaklar nezdinde bir yön, hedef ve istikamet duygusunun yanında, bir kimlik ve kişilik dokusunu da ortaya koyar. Tarihin ve tarihsel

anlatıların günümüze uzanan, dahası etkisini yalnızca şimdiki zamanda gösteren belirleyici ve yönlendirici işlevi buradan ileri gelmektedir.

Bu nedenle benlik ve kimlik sorunu ile gelenek öğretimi arasındaki sıkı ilişkinin tarih aracılığıyla sağlandığı ileri sürülebilir. Bu soruna, benzer bir bağlamda değinen Collingwood, Tarih'i bir bilim dalı olarak temellendirirken şu soruyu sorar: Neyin ne için vuku bulduğunu bilmek bizim açımızdan ne değer taşıyor? Kısaca Tarih ne içindir? Onun cevabı ise kısaca şöyledir: Tarih, insanın kendisini bilmesi (self-knowledge) içindir. Kendini bilmek, sadece kendini diğer insanlardan ayıran şeyleri yani kişisel özellikleri değil, aynı zamanda insan olarak kendi doğasını bilmek anlamına gelir.¹

Nasıl bir anlatıcı olmaksızın, herhangi bir anlatı imkânsız ise, tarihçi olmaksızın tarih de imkânsızdır. Anlatılar önceden mevcut olan şeyler değildir. Aksine anlatı, tarihçi tarafından yapılır ve sunulur. Ortada tek bir iktidar ve tek bir tarihçi olmadığına, aksine birden fazla iktidar biçimleri ve birden fazla tarihçi/anlatıcı bulunduğuna göre, aynı geçmiş olaylar hakkında farklı hikâyeler vardır. Bu nedenle ne kadar çok tarih varsa, ona inanmayan o kadar çok tarihçi vardır.² Bu son nokta özellikle önemlidir. Burada tarihin, geçmişini bir düzene sokma işlevi yürürlüktedir. Tarih, geçmiş düşünceleri ya da olayları zihnimizde yeniden canlandırır. Bu, basit ve yalın anlamda bir anımsama/anımsatma işi değildir. Bilâkis bundan daha fazla ve daha örgütlü bir girişim olan yeniden anlamlandırma ve yapılandırma süreçleridir söz konusu olan.

Bazı kültür antropologları, tarih duygusunu, insanın kültür yaratma yeteneği ile bağlantılı olan temel bir özellik olarak görürler. Yanı sıra daha derin, köklü ve fakat örgütsüz bir duygu olan geçmiş duygusu (Sense of the Past), zihinsel bir organa benzetilmektedir. Gerçekten de geçmişin bilgileri, geçmişle bağlantı, ona saygı duyulması, taklit edilmesi ya da reddedilmesi, böyle bir geçmiş duygusu olmaksızın gerçekleşmezdi.³ Tarih duygusunun ve onun sağladığı şeyin en önemli yönü, bir benlik bilincinin oluşmasında oynadığı roldür. Bu rol elbette, sadece bir benlik bilincinin oluşmasıyla sınırlı değildir. Ona tarihsel, ideolojik ve düşünsel bir süreklilik kazandırmak da, bu işlevin ayrılmaz bir parçası sayılır. Ki artık bu ilişkiyi anlatmada tarih kavramı yetersiz kalmakta ve daha uygun bir tanımlama olarak da *kültürel bellek* ifadesini kullanmak gerekmektedir. Bu son noktanın iktidar ilişkileri açısından taşıdığı değer, anlatının/söylemin ideolojik kurgusunun altını çizer. Zira her türden tarihsel söylem, gizli ya da örtük tarihin belirli bir anında yaşanmış olan iktidar ilişkilerine ve politik dengelere göndermede bulunur. Tarihin ve tarihsel anlatıların yapışökümü⁴ sorununu inceleyen Munslow, bu konuya şöylece dikkat çeker;

"Yazılı tarih her zaman salt masum bir hikâye anlatmanın ötesinde bir şeydir; çünkü yazılı tarih her şeyden önce iktidarın dağıtılması ve kullanılmasının başlıca aracıdır. Tarihsel verilerin bir anlatı içinde örgütlenmesi eylemi, kendi başına yalnızca *'hakikî'* bir gerçeklik yanılması oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda, geçmişe sahte bir tutarlılık verir."⁴

¹ R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, çev. Erol Özvar, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 25.

² Alan Munslow, *Tarihin Yapışökümü*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 32.

³ Jan Assman, *Kültürel Bellek-Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 69.

⁴ Munslow, *a.g.e.*, s. 28.

Kültürel bellek açısından bakıldığında, gerçek tarih ile hatırlanan tarih arasındaki fark konusu hemen merkezleşir. Kültürel bellek için gerçek değil, hatırlanan tarih önemlidir. Kültürel bellekte, gerçek tarih hatırlanan tarihe ve ardından da efsaneye dönüşür. Grubun ya da toplumun kimliği, kültürel bellek aracılığıyla sürekli yaşatılır ve sonraki kuşaklara aktarılır. Kültürel bellek, gündelik olmayan olayları hatırlama organıdır. Bu organ ile tarih anımsanır, topluluk kökeninden emin olur. Gündelik yaşamın ötesinde yer alan kimlikler, kültürel bellek içinde saklanır ve canlı tutulur.⁵ Geleneğin, insan tarafından doğrudan kavranabilecek bir nesne olmayışı, kültürel belleğin varlık nedenidir. O, geçmişi düzenler, anlamlandırır, geleneği kurar ve geçmişe bir bilinç atfeder. Tarih incelemelerinin bir noktadan sonra, geçmişin olgusal incelenmesinden uzaklaşarak, söylemlerin incelenmesine doğru kaymak zorunda olması da bundandır. Tarih, şimdiki zamanı asla bir olgu olarak, salt yaşanmış bir gerçeklik olarak etkilemez; aksine bugüne aktarılan ve insanları yönlendiren şey, söylemlerdir. Tarih, hatırlama yoluyla ve kültürel bellek aracılığıyla söyleme dönüşür ve insanların kültürel evrenlerine geçiş yapar. İnsanların zihinlerinin, tarihsel olarak şekillenmesi söylemler aracılığıyla sağlanır. Dolayısıyla tarih araştırmaları, zorunlu olarak zihniyet incelemelerini ve söylemlerin çözümlenmelerini çağırır. Temel soru şudur; insanlar hangi tarihsel söylemler aracılığıyla sevk ve idare edilmektedirler?

İmge ve tahayyül olarak gündeme geldiği zaman, tarihte bulunan '*sabit noktalar*' arasındaki boşlukların doldurulması sorunu canlanır. Bu sabit noktalar, herkes tarafından varlığı kabul edilen, açık seçik referanslardır. Olaylar kadar elimize ulaşan metinleri de birer sabit nokta olarak görmemiz gerekir. Bir an için sabit noktaların çok iyi anlaşıldığını varsayalım. Ancak bu kez sabit noktalar arasındaki boşlukların nasıl doldurulacağı sorunu o kadar belirleyicidir ki, referansların varlığı bize doğru anlam konusunda yeterli güvenceyi sağlamaz. Olayları, olguları ve sabit noktaları anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde birbirlerine bağlayan ve onları bir anlatıya dönüştüren tarihtir. Tarih, anlam ve doğruluk konularını tartışan tarih felsefecisi Collingwood bu soruna büyük önem vermekte ve sorumluluğun altını şöyle çizmektedir:

"Tarihçinin geçmişe ait resmî sabit noktalar arasında çekilen bir tahayyüli inşâ ağı ise ve sabit noktalar hâlâ otoritelerden ödünç alınan ifadelerle, şahitliğe dayanıyorsa bu tarih görüşü de bu biçimiyle sadece diğer bir kes-yapıştır tarih biçimidir. Tarihtir, sadece sabit noktalar arasına gerilen iplerden (yani metne ilâve fiilinden) değil, aynı zamanda, sabit noktalardan da sorumludur."⁶

Bu konu en çok bir Kelâm ya da tarih metninin arka plânını ve politik mantığını çözümlmeye çalıştığımızda karşımıza çıkmaktadır. Bir Kelâm metnini doğru anlamak her şeyden önce o metnin dilini bilmeyi ve teknik olarak hangi meseleden bahsettiğini kavramayı gerektirmektedir. Oysa bir Kelâmcı için bundan daha öte bir duruş noktası vardır ki, o da ancak genel felsefe ve teoloji birikimiyle elde edilebilir. Tarih bilgisi, bize iktidarın, kurumların ve kültürün dışsal dönüşümlerini verir. Ve hangi fikrin hangi tarihsel olaylarla birlikte geliştiğini tespit etmek açısından bu çok önemlidir. Oysa bir Kelâmcı, fikirlerin tarihinin yanında belki daha önemli olarak, onların

⁵ Jan Assman, *Kültürel Bellek*, s. 56, 62.

⁶ Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 17.

İslâm Teolojisi açısından değerlerini ve geçerliliklerini ortaya koymak durumundadır. Şu halde tarih bilgisiyle teoloji ve felsefe bilgisinin birbirlerini bütünledikleri görülmektedir. Ancak işaret edilmesi gereken nokta odur ki; tarihin, herhangi bir teolojik ekolün tikel öğretileri doğrultusunda çarpıtılması olayı karşısında duyarlı olmak gerekir. Bu nedenle, özellikle fırkalarla ilgili verilen klâsik bilgiler teolojik bir forma sahip iseler de, iktidarın ya da onu yazan düşünürün tutumundan uzak değildir. Bu son anılan husus doğaldır ki, klâsik eserlerde açıkça yer almaz. Bidatlerle ve sapık görüşlerle mücadele etme gerekçesine dayanarak yazılan eserlerde, felsefî ve Kelâmî bir içerik yer alsa da, politik ve mezhebî çekişmelerin, kullanılan söylemdeki etkisini ihmal etmemek gerekir. Örneğin *Mustazhırî*'yi yazan Gazâlî, Bâtınîlere karşı teolojik bir mücadele verirken, onun eseri diğer yandan Sünnî iktidar tarafından, Bâtınî etkinliklerin aleyhine bir iddianame niteliğiyle kullanılmıştır. Bu metin epistemolojik ve Kelâmî açılarından onların haklılığını ellerinden çekip alırken, Sünnî Selçuklu iktidarı siyasi rakiplerini halkın gözünde mahkûm etmiş oluyordu.⁷ Politik iktidar güçlü bir merkezîlik oluşturma sürecine girerken, dinsel düşünce de benzer bir merkezîlik yörüngesine girmişti.

Bazı düşünürler, kültürel bellek aracılığıyla gündelik yaşamın gerçeklerinden ve varolan düşünsel sistemden uzaklaşabileceğini, onların dışına çıkarak rahat bir nefes alma imkânının elde edilebileceğini söylerler. Kültürel bellek, gündelik yaşamın tersi ve bir başka kültürel evrenin iklimi olarak değerlendirilir. Kültürel bellek, varolanı aşip başka bir dünyaya geçiş yapma imkânı sunabilir. Varolan merkezî kültürel yapılar ile kültürel bellek arasındaki kırılma ilişkisi sorunu, geçmişe yönelme durumları hakkında da geçerlidir. Şu halde hatırlamanın; tek yönlü işleyen ve geçmişe olumlayıcı politik bir akıl yürütme işlemi olmadığı, yanı sıra bugün ile geçmişe karşı karşıya getiren bir yanının da bulunduğu gerçeği de fark edilmelidir. İlk durumda, geçmiş ile bugün arasında bir süreklilik ilişkisi kurulmakta ve şimdiki zaman, geçmişin onayladığı bir içerik olarak tanımlanmaktadır. Bu, hatırlamanın, politik onaylayıcı işlevidir ve bu işlev, hem geleneksel otoriteler hem de şimdiki zamanın otoriteleri tarafından arzu edilen bir şeydir. Zira onlar, geçmişin, itaat davranışını öne çıkaracak şekilde anımsanmasını sağlayan bir uyum ve istikrar tablosundan yanadırlar. Oysa kültürel belleğin ikinci türden çalışma biçimi, denetim dışı yürür. Arzu edilmeyen olaylar, yine arzu edilmeyen söylemlerle hatırlanır, bugüne taşınır. Bu durum, geçmiş ile şimdiki zamanın farklı paradigmler olarak birbirleriyle çatışmalarını anlatır.

"Geçmişin hatırlanması, tehlikeli fikirlerin ortaya çıkmasına neden olabilir ve yerleşmiş toplum; belleğin yıkıcı içeriklerinden korkmaktadır. Hatırlama bir anlamda,

⁷ Gazâlî, eseri yazma gayesini ve metodunu anlatırken, Halife Mustazhırî'nin kendinden Bâtınîlerin davalarını çürütecek ve onların izlediği yolun temelsizliğini gösterecek bir reddiye yazmasını istediğini belirtir. Bu görevin kendine verilmesinden şeref ve onur duyduğunu belirten Gazâlî, bu işi hem din ve hem de devlet açısından yapılması zorunlu büyük bir vecibe olarak gördüğünü belirtir. Gazâlî eserin girişinde şöyle der; '...İşte bu sebeple ona tereddütsüz uydum. Onu derhal nasıl kabul etmeyeyim ki! Meseleye emreden açısından baktığımda emreden ümmetin önderidir. Ona itaatın gerekliliği Âlemlerin Rabbi, yaratılmışların yaratıcısına itaatın gerekliliği gibidir... Emredilene baktığımda ise onun, apaçık gerçeğin tâ kendisi, özü, dinin hucdetinin korunması, mühlidlerin kökünün kazanması olduğunu gördüm. Kendimi yokladım, başka âlimler arasında böyle bir şeyle benim muhatap olmamdan dolayı şeref duydum ve tabii derhal bu hitaba kulak verme ve ona uymamın benim için farz-ı ayınlardan biri olduğuna inandım.' Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü-el-Mustazhırî*, çev. Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 3.

gerçeklerden uzaklaştıran, bu gerçeklerin iktidarını kısa bir süre içinde kıran bir 'aracılık' biçimidir. Bellek, geçmiş korkular gibi geçmiş umutların da yeniden hatırlanmasını sağlar."⁸

Bu durumda geçmiş, şimdiki zaman açısından bir 'öteki' karakteriyle canlanır. Hatırlama burada, şimdiki zamanın egemen güçlerine karşı bir direniş eylemine dönüşmektedir. Tarihsel ve sosyolojik bir olgu olarak kabul edilen gelenek ile bir değerler sistemi ve bir kültürel referans olarak algılanan gelenek arasında çözümlenmesi gereken bir karışıklık bulunmaktadır. Geleneğin sosyal matrisini tanımlamayı başaramadan herhangi bir değişim politikası belirlemenin imkânsız olduğunu düşünen Laouri, gelenek sorunu ile ilgili temel bir ayrıma dikkati çeker. Ona göre, yapı olarak gelenek ile ideoloji olarak gelenek arasında mutlaka bir ayrım yapılmalıdır.⁹

Tarihi ve geleneksel düşüncüyü bir değişmezlik olarak algılamayı sürdürmek değil, onun içindeki değiştirici, ilerici, üretici ve kucaklayıcı öğeleri keşfederek onu kendimizin kılmak zorundayız. Tarihsel söylem aracılığıyla dile gelen gelenek, hoşumuza gitsin ya da gitmesin, bizim geçmişimizi anlatmaktadır. Bu yüzdendir ki onu, baskıcı ve monist nitelikli selefi ya da modernist okumaların ellerine terk edemeyiz. İçerdiği değişim potansiyellerini ortaya koyarak, gelenekle diyaloga geçmemiz gerekmektedir. Bu konu, zihniyet kalıplarının kendiliğinden devreye girdiği Kelâm'ın yeniden inşâ edilmesi çabalarında dikkat ve özen gerektiren bir projeye duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Güçlü bir gelenek bilgisine dayanmayan okumaların, teolojik/Kelâmî hafızanın içerdiği opsiyonları ve farklı okuma-anlama biçimlerini keşfetmesi mümkün olmayacaktır.

Zihin felsefesi açısından bakıldığında bir kültürel durumun kendisini anlamının nihaî olarak başarılması olanaksız bir iş olduğunu da itiraf etmemiz gerekir. Bu husus, geçmiş ve tarih incelemelerinde daha da geçerlidir. Zira tarihin konusu olan nesne yani geçmiş, şu burada bulunan gerçek bir varlık değildir. Metinlerin, anlatıların ve kalıntıların bize sunmuş oldukları ise onun ancak tam değil, görelî ve seçilmiş bir bilgisini verir. Diğer yandan metinlerin ve materyallerin doğruya en yakın yorumu değerli olmakla birlikte kesinlikle yetersizdir. Çünkü bir paradigmayı kavramak bundan daha fazla bir şeydir. Paradigma, metinlerden çok (Çünkü metinleşen söylemler, büyük oranda politik talepler çerçevesinde şekillenmişlerdir.) ona hayat veren mekânlarla, gündelik ilişkilerle, politik ve medenî ilişkilerle, aile, sınıf ve elitlerin yaşantılarıyla, hatta en çok bu son sayılanlarla birlikte yaşar, dönüşür ve değişir. Bu anılan sorunlar, hiç kuşkusuz İslâm geleneği için de geçerli bir durumdur. Müslüman halkların yaşadığı kentlerin sosyolojisinden kopuk olarak, mega-metinlerin (bunlar Kelâm, Fıkıh literatürü, Tarih ve Ahlâk kitaplarıdır) okunması geleneksel paradigmayı vermeyecektir.

3. İNŞÂNIN ARACI: YENİDEN HATIRLANAN İÇTİHÂD

Kelâm ilminin yeniden inşâ edilmesi konusu, diğer yandan içtihad tartışmalarına kadar uzanan bir içeriğe sahiptir. İchtihad meselesini hiç kuşkusuz, salt Fıkıh'taki anlamıyla dinsel bilginin elde edilme biçimine dair bir tartışmadan daha kapsamlı bir

⁸ Jan Assman, *a.g.e.*, s. 88.

⁹ Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları, Ankara 1993, s. 64.

zeminde, en geniş anlamıyla düşünsel bir çaba olması niteliğiyle ele alıyoruz. Bu bakımdan onu, bir yöntem sorunu olmaktan daha fazla, bir değerler ve akletme sorunu olarak görmek uygundur. İctihâdı bu geniş anlamıyla aldığımızda, İslâmî düşünsel mirasın yapısı, onu doğuran pratik aklın kurgusu ve nihayet onun söylemsel bir yapı olarak kurumsallaşmasına zemin teşkil eden klâsik İslâmî ilimler, incelemenin odağını oluşturmaktadır.

19. yüzyılda yaşayan uyanışçı Müslüman düşünür ve politikacıların, toplumlarının sorunlarını çözmek üzere harekete geçtiklerinde, kendilerine dinsel ve kültürel anlamda kuramsal bir destek ve doğrulama/meşruiyet sunacak bir dayanak bulma ihtiyacı duydukları bilinen bir gerçektir. Bu ihtiyaç büyük ölçüde, İslâm Fıkhı'nın tikel ve teknik bir kavramı olan ve daha çok bir yöntem ilkesi olarak değerlendirilmiş bulunan içtihâd kavramına yönelerek sağlanmaya çalışıldı. İctihâd kavramı, anlam genişlemesine uğratarak, yalnızca tikel Fıkıh meselelerini çözmede değil, aksine çoğunlukla daha kapsamlı düşünsel ve toplumsal sorunları çözmede ve yeni bir anlayış geliştirmede dinsel bir meşruiyet zemini olarak kullanıldı. Gerçi her tikel çözüm, bilinçli ya da bilinçsiz, bir metodolojik arka plâna dayandığından, bir konu hakkında fetvâ vermek, bütünden kopuk salt-tikel bir davranış olarak görülmemelidir. İctihâdda bulunmak, yapılan işin dinsel ve tarihsel geçerliliğinin yeterli bir kanıtı şeklinde algılandı. Batı kültürü tarafından meydan okumayla karşılaşan ve köklü sosyo-politik çalkantıların egemen olduğu bu bunalımlı döneme özgü önemli tartışma gündemlerinden birini, '*ıctihâd kapısının kapalı olup olmadığı*' sorununun oluşturması anlamlıdır.¹⁰

Uzun yıllar boyunca kendine özgü bir toplumsal ve coğrafi gerçeklikler dünyasında yaşayan Müslüman toplumların ve onları yöneten kadroların köklü bir yenilenme ihtiyacı duymadıkları düşünülebilir. Zira iktidar ile halk arasındaki dikey ilişki ve toplumsal kesimlerin kendi aralarındaki iletişim, belli bir denge ve istikrar yapısı, ona uygun bir de söylem biçimi oluşturmuştu. Kendi kendine yeterli olan bir evrende, tecdit ve yenilenme konusu bir söylem olarak ortaya çıkmaz. Değişim, yenilenme ve ilerleme kavramları ise durduk yerde sorunsuz olarak gündeme gelmezler. Ortada bir karşılaşma ve dışardan gelen bir kültürel tehdit olgusu bulunmalıdır.

Hayatın gerçekleri ve içtihâd olayı ise es geçilemeyecek türden önemli îmâlar taşıyan iki kavramdır. Yeniden inşâcı söylemin yaklaşımında yeniden kurgulanan içtihâd anlayışının, geleneksel Fıkıh söylemindeki içtihâd kavramından en belirgin farkı, ona, ideolojik ve toplumsal ihtiyaçların baskısı altında, daha genel düşünce ve inanç sorunlarını çözümlenmek üzere başvurulmasıdır. Geleneksel anlamıyla içtihâd, teşrî için bir esas olarak kabul edilmekte ve oldukça somut, belirgin bir anlam alanı bulunmaktadır. Bu somut anlam alanına denk düşen bir uygulama pratiği de geliştirilmiştir. Şöyle ki; geleneksel içtihâd uygulaması, öncelikle Kur'ân-Sünnet nassları tara-

¹⁰ Tanzimat'tan Cumhuriyet'e geçiş döneminde bu konuyla ilgili oldukça zengin bir tartışma ve fikir üretme geleneğine tanık olunmaktadır. Bu süreç; politik, düşünsel ve toplumsal çalkantıların derinden yaşandığı ve ilginç tartışma gündemlerine sahne olan bir dönemi ifade eder. Pek çok düşünür devletin sorunlarını çözmek ve toplumun önünü açmak adına klâsik İslâmî ilimlerin sunduğu imkânları yoklamaya yönelmişlerdir. Bu arada en sık anımsanan iki İslâmî ilim, Kelâm ve Fıkıh olmuştur. Bu dönem düşünürleri, içtihâda neredeyse olağanüstü bir önem atfetmişler ve onu neredeyse her sorunu çözecek bir araç olarak görmüşlerdir. Bkz. Ahmed Hamdi Aksekili, '*Lâhika*', *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, İstanbul 1332, s. 369.

findan tayin edilen bir çerçeve içerisinde kalmakta ve ardından da bir kez daha Sahâbe icmâi ya da örneğin, İmâm Mâlik'e göre Medîne halkının uygulaması gibi tarihsel ve coğrafi referanslar tarafından sınırlandırılmaktaydı. Ancak bu kez, içtihad algısı yeni bir dinsel-İslâmî bilgi ve toplum anlayışından haber vermek üzere tasarlanmaktadır. Bu niteliğiyle içtihad, farklı bir dünyada var olma iradesinin, farklı bir dünyaya geçiş yapma projesinin paradigmasına giriş aracı olmaktadır.

Keza Şâtîbî başta olmak üzere teşri meselesinde makâsîd ve maslahata vurgu yapan bazı klâsik ulemânın hatırlanması da bu sürecin mantığına uygun düşen bir gelişme sayılmalıdır. Şâtîbî'yi öne çıkaran düşünsel ihtiyaç, onun çözümlemesinin, bir içtihad metodolojisi kurmada ve sorunları daha geniş bir çerçevede ele almada sunduğu imkândan dolayı olsa gerek. Bilindiği gibi Şâtîbî, kıyas tekniği üzerine kurulu bir içtihad anlayışına karşı çıkarak şer'î nassların içerdiği *makâsîd* ilkesini esas almıştı.¹¹ Buna göre kıyas, tıpkı mantıkta olduğu gibi, nasıl yeni bir bilgi vermiyor ve yeni şeyleri önceden bilinenler kategorisinde görüyorsa, teşri konusunda da yeni gelişmeler karşısında uygun cevaplar sunmaktan uzaktı. Çünkü kıyas, geçmiş örneğe bakarak ve tikelin tikele vurulması biçiminde çalışıyordu. Böylesi bir kıyas mantığı üzerine kurulu olan bir içtihad anlayışı da sosyal gelişmelere ayak uydurmakta yetersiz kalacaktı. Şâtîbî'nin bu yaklaşımı klâsik içtihad anlayışının tüm olanaklarının tükendiğinin, içtihad kapısının yeniden açılmasının ve usûlun yeniden tesisinin gerekliliğinin bir ilânı sayıldı.¹² Bu anlayışa göre nasslarla hayat arasında dinamik bir ilişki kuruluyordu. Nassların lâfızlarından anlam çıkarmak ya da benzersiz bir olay hakkında daha önce hakkında hüküm bulunan bir örneğe bakarak hüküm vermekle sınırlı bir kıyas/içtihad anlayışının yerine, şeriatın tümeline bakarak ve maslahat-makâsîd dengesini gözeterek çözüm arama yaklaşımı güç kazandı. Bu süreç aynı zamanda, Tefsir, Fıkıh ve Kelâm gibi temel İslâmî bilimlerde metodoloji tartışmalarının hız kazandığı bir gelişmeye de tanıklık etmektedir.¹³

¹¹Şâtîbî, İslâm şeriatının ebedî olduğunu düşünür ve bunu teklîfin sürekliliğine bağlar. Ona göre teklîf nasıl ebedî ise ona ilişkin olarak vazedilen dinî hükümler de öyledir. Şâtîbî'nin ahkâma ve onu detaylarına ilişkin görüş ve açıklamaları için bakınız. eş-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim, *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Ahkâm*, Kahire 1341, II, s. 46.

¹² Muhammed Abid Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2001, s. 52, 53.

¹³ Son dönem Osmanlı düşünürlerinin benzer bir düşünsel atmosferde içtihad kavramına yaklaştıkları görülmektedir. Onlar içtihadı, düşünceye yeni ve daha geniş bir etkinlik alanı kazandırmak üzere genişletici bir araç olarak kullanmak istemişlerdir. Bu bağlamda 'hâlû maslahata evfak', 'maslahat-ı asra nazaran' ya da 'muamelât-ı nâsi teysîr eylemek' gibi gerekçelerle yeni içtihadlarda bulunmak ve bu amaca ulaşmak için de şeriatın küllî kaidelerine, maslahata ve makâsîda dayanmak söylemi genel geçer bir ilke gibi değerlendirildi. Bkz. Mansûrîzâde Seyyid Bey, *Usûl-i İctihâd*, Vilâyet Matbaası, İzmir trz, s. 14-15. Bu arada tüm İslâmcı düşünürlerin homojen bir bütünlük içinde içtihadı yüceltiklerini söylemek zordur. Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi Bey, 'Yeni içtihadlar lâzımdır. Bunu inkâr etmek dinî bir topluluğun mânevî gidasını inkâr etmektir' derken (*İslâm Tarihi*, ss. 647), Saîd Nursî, yazdığı içtihad risalesinde, 'İctihâd kapısı açıktır, fakat şu zamanda oraya girmeye altı mâni vardır.' diyerek bunları sayar. Saydığı gerekçeler, Fıkıh'la ilgili teknik bazı gerekçelere dayanmaktan daha çok, güncel içtihadın açıldığı kapının pek de muteber olmayan bir dünyaya davet ettiği merkezindedir (Saîd Nursî, *Sözler*, ss. 449-453). Burada dikkatimizi çeken husus odur ki; son dönem İslâmcı düşünürleri, pek çok Fıkıh ve Kelâmî konuda cesurca ve açık fikirli bir tutum içindeyken, Cumhuriyet'in ilânından sonra söylemlerinde, gözle görülmüş bir tutuculuk ve muhalefet sergilemişlerdir.

Tarihi ve geleneği, yeniden ve radikal bir kavrayışla ele alma, güçlü toplumsal ve entelektüel güdülerin, isteklerin bir sonucu olmalıdır. Bu nedenle tüm dışsal ve teknik ayrıntılar bir yana, psikolojik bir zeminin teşkil edilmesi ve düşünsel/sezgisel bir havanın yakalanması eşsiz bir önem taşımaktadır. Yeniden inşâ girişimlerinin ihtiyaç duyduğu zeminin, güven ve meşruiyet ihtiyaçlarını karşılayacak psikolojik bir içerik olduğunu sanıyoruz. Bu temel olmaksızın yapılandırılmaya çalışılan bir yenilenme projesine fazla bir şans tanıyamıyoruz. Zira düşünsel bir sistemi ayakta tutan şey, rasyonel yapısı olduğu kadar belki daha da temelde ona bir ruh ve enerji veren irrasyonel arkaplandır. Yaşam ve uygarlıklar hakkında söz söylemek ve tüm kültürler karşısında farklı bir iddiada bulunmak hiç kuşkusuz yalnızca kognitif/bilişsel bir eylem değil, belki aynı zamanda sezgisel, duygusal ve akıl ötesi bir eylemdir ki, zaten bu iki boyut olmaksızın paradigmanın tamamlanması mümkün olamaz.

Yeniden inşâ girişimlerinin psiko-sosyal, düşünsel ve söylemsel bileşenlerini topluca değerlendirmek hiç kuşkusuz bu çalışmanın tek başına kotarabileceği türden bir iş değildir. Ancak onun sorunları üzerinde düşündüğümüzde, eğer olumlu ve olumsuz bir perspektiften bakıyorsak, söylenmesi gereken en genel şey şudur: Genelde İslâm düşüncesi özelde ise Kelâm ilminde bir yenilenme talep ediyorsak ve işin başında da biz Kelâmcılar bulunuyorsak, bir '*yeniden inşâ ağı*' oluşturmak zorundayız. Yeniden inşâ ağı kavramı sunulan argümanlar kadar, yakalanan psikolojik havayla da ilgilidir. Kelâm ilminde yenilenme trendinin, bir yeniden inşâ modunun; teolojik, toplumsal ve kültürel etkenlerin bir araya gelmeleri/getirilmeleriyle sağlanacağı açıktır. Biz yeniden inşâ girişimlerinin irrasyonel boyutu olarak tanımlamayı tercih ettiğimiz sorunu, '*merkezîlik duygusu*' olarak netleştirmek istiyoruz. Merkezîlik duygusu, her türden yaratıcılığın da motorudur. Hiç kuşkusuz buradaki merkezîlik duygusunun tarihsel ortodoksi-heterodoksi tartışmalarından farklı bir mantığı vardır. Merkezîlik duygusu düşünsel ve ideolojik bir çabanın sonucu olarak elde edilebilen konumdur. Bu duygu, bazen tarihsel ortodoksilere itiraz ederek kazanılır. O, tarihten devşirilen bir değer olmaktan çok, şimdiki zamana ait canlı bir kazanımdır.

Bir merkezîlik elde etme bağlamında tartışılmayı bekleyen öncelikli konu söylem meselesidir. Dönüşümün, ancak yapıyı içeriden, ruhsal ve söylemsel bir kavrayışla yakalayan canlı bir projeye mümkün olabileceği kanaatindeyiz. Aksi halde yapıya söylemsel olarak nüfuz edemeyen yaklaşımlar, sadece dışarıdan yapılan müdahaleler niteliğinde kalacak ve yapının kendi içine, tarihine ve ideolojisine kapanmasına yol açmaktan başka bir şey sağlamayacaktır. Şu halde yeniden yapılanmacı bir girişimin sahicilik niteliğini kazanabilmesi için, Müslüman kültürel söyleme başka bir paradigmadan bakanlara özgü bir dili kullanmaktan kaçınması daha doğru olacaktır.

Bu noktada metodoloji tartışmalarının sadece bilimsel ve yöntemle ilgili çabalar olmadığını, aksine bölgesel, kültürel ve enformatik dönüşümlerin etkili olduğu ideolojik ve değer yüklü karmaşık bir süreçle beraber yürüdükleri gerçeğinin altının çizilmesi zorunludur. Zira bizler kendi aramızda metodik ya da bilimsel bazı tikel sorunlarla uğraştığımızı sanmamıza rağmen, geniş bir ölçekten bakıldığında, çabalarımız, bizi baştan çıkarmaya çalışan politik ve sosyal bir kuşatmanın politikalarına da hizmet ediyor olabilir. Ve bizim akıl yürütmelerimiz, bu kuşatmayı mümkün ve kapsamlı kılma pratiği gibi çalışabilir. Oysa hiçbir yeniden inşâcı düşünürün bilinçli olarak

böyle bir teslimiyete içeriden kuramsal bir dayanak sunmayı isteyeceğini düşünmüyorum.

Şu halde bu sorunun bilinçli bir geçişle çözümlenmesi ve Müslüman düşüncesinin yapısına açılım kazandıran bir duyarlılıkla aşılması zorunluluğu ortadadır. Dolayısıyla yalnızca *geçmişin yükünden kurtulma* tarzında işlev gösteren ve bunun ötesine de geçemeyen bir inşâcı model, doğası gereği sorunlu olacaktır. Bu modelin asla üzerinden atamayacağı psikolojik yük, güvensizlik sorunu şeklinde ifade edilebilir. Bu model içinden konuşan ve düşünen bir kimse, dinsel referanslara başvurmuş ve söyleminde gereği kadar İslâmî bir görüntüye yer vermiş olsa bile, acaba neyi meşrulaştırmak ve hangi amacı gerçekleştirmek üzere davrandığı kuşkusu hep var olacaktır.

İslâmî geleneğin yapısını ve şimdiki zamanın mantığını kavramaksızın öne sürülen bir yenileşmeci söylem, kendine bir geçmişe bağlılık havası vermeye çalışsa da bunu başaramayacaktır. Bu yaklaşım, deyim yerindeyse, kültüre karşı takiyye uygulamak anlamına gelmektedir. Şu bir gerçek ki, dinsel kültürel mirasımıza karşı takiyye uygulamak, etik yönü bir yana, metodolojik açıdan hiçbir yarar sağlamayacaktır. Çünkü yalnız dinsel kültürümüz değil, hemen her türden paradigma, gizli ya da açık olsun, kendine karşı meydan okumaları, farklılaşma eğilimlerini, sahici ya da takiyyeci yaklaşımları algılayabilecek bir mekanizmaya sahiptir.

Diğer yandan tarihin olumsuz yüklerinden ve kısırlaştırıcı manüpilasyonundan kurtulmak ile tarihin bizzat kendisinden kurtulmak birbirlerinden oldukça farklı projelerdir. İlki olumlu ve üretken bir benlik yapısını mümkün kılarken, diğeri ise toplumun tarihsizleştirilmesi, belleksizleştirilmesi ve böylece edilgenleştirilmesi anlamına gelmektedir. Başarısız bir şimdiki zaman algısının etkisi altında düşünerek, başarısız-bugün nedeni olarak tüm bir yaşanmış tarihsel birikimi göstermek, bir düşünsel etkinlik değil, bir hezeyân göstergesi sayılır. Tarihin olumsuz etkilerine tarihsizleşerek karşı koyulamayacağı açıktır. Aksine başka bir hatırlama biçimini; kendine güveni, iletişimi, üretmeyi ve birlikte paylaşmayı canlı tutacak bir tarih algısını öne çıkarmak, sağduyuya en uygun çözüm olacaktır. Zira tarihten kurtulayım derken hafızasız kalmak, belleğini yitirmek kendinden ve varlık iddiasından vazgeçmek anlamına gelecektir.

Tarihsel benlik dokularının çözümlenmesi, kaçınılmaz biçimde bir nihilizm ve kuşku havası yaratacaktır. Ancak benliğin çözümlenmesi, başka bir benliğe geçiş için başvuru bir işlem olarak görülmelidir. Benlik duygusundan ve hafızadan yoksun bir akıl yapısının yeniden inşâyâ katkı sunması bir yana, şimdiki zamanda yaşaması bile imkânsız olacaktır.

Bu bağlamda yeniden inşâcı bir çabanın kendisi için bir arketipler dizisi oluşturması kaçınılmazdır. Arketipler, bir paradigma içinde bilinç ile bilinçaltını, düşünce ile sezgileri birbirine bağlayan güçlü bağlantı noktalarıdır. Arketipler sorunuyla ilk kez karşılaştığımız aşama, geleneği kavrama aşamasıdır. Her toplumda yaşamı, kendi geçmiş tarihi tarafından koşullanmış bir biçimde kavramak ve yaşamak eğilimi, ihtiyacı vardır. Arketip kavramını ilk ele alan ve onu bilinç ve algılama sorunlarını çözümlenmede kullanan Jung arketiplerin kültürel ve tarihsel zorlayıcı güçler olduklarını düşünür:

"Arketipler önceden varolan kavrayış biçimleri (yani, bilincin ortaya çıkmasından önce) ya da sezginin doğuştan gelme koşullarıdır. İçgüdülerin insanı kendine özgü

belirli bir yaşam sürdürmeye zorlamaları gibi, arketipler de sezgi ve kavrayışı insana özgü biçimlere zorlarlar."¹⁴

İslâm'da içtihad kapısını kapatmaya yetkili bir kurumun ve kişinin olmadığı bilinen bir gerçektir. Zira içtihad -her ne kadar içtihad yapmaya yetkili ve imtiyazlı kişilerin sahip olması gereken bazı nitelikler zikredilmiş ise de- teorik olarak, düşünen her Müslüman bireyin hakkıdır. İctihad elbette önemlidir ve sorumluluk ve yetkinlik isteyen bir iştir. Ancak bu noktaya aşırı vurgu yaparak neredeyse onu imkânsızlaştırmak yanlış bir yaklaşımdır. İctihad bir zorunluluk gereği gündeme gelir. En uygun ve en yapıcı çözümü öneren kişi ya da kişilerin içtihadı, genel kabul görmekte ve diğer yaklaşımlar da hak ettikleri kadar itibar görmektedir. Bu nedenle içtihadı zorlaştırmak yerine, onu teşvik etmek Müslüman düşüncesi açısından daha olumlu olacaktır. Tarih, toplumsal akıl ve sağduyu, olumlu ve hayırlı olanı ayıklayan bir şahid gibi çalışacaktır. Bunun için gerekli güven ortamının, içtihad yapmaktan sakındırmakla sağlanamayacağı açıktır. Diğer yandan içtihadı davet çağrılarının amacına ulaşması, içtihadı bulunacak kişileri ve özgün fikirleri hazmedecek bir sivil toplumsallık ortamının varlığıyla mümkündür. Eğer gereği yapılamayacaksa, sadece kuramsal anlamda içtihad kapılarının açılması meselesine odaklanmak, deyim yerindeyse ürkütülen kuşa değmeyecektir. Esasen Müslüman düşünce geleneğinde içtihad kapısı dışarıdan kapanmamış, düşünsel verimin azalması ve ekolleşmenin sınırlandırıcı etkileri neticesinde kendiliğinden kapanmıştır. Yoksa bu kapı, onun hakkını verecek söz ve görüş sahibi herkese açıktır.

İctihad, hayatın gerçekleri ve maslahat ekseninde düşündüğümüz bu konunun kültür bilimlerini ilgilendiren bir yönü daha vardır. Özellikle değişim olgusu, bu bağlamda merkezî bir yere sahiptir. Nitekim kültür kavramının tanımlarında bu olguya önemli bir yer verildiği görülmektedir. Kültür, *'bir insan topluluğunun tarihsel olarak oluşan ve dönüşebilen yaşam stili'* şeklinde tanımlanmakta ve onun ancak toplumsallaşma halinde ortaya çıkan ve her zaman dilimi (tarih) içinde az ya da çok ama sürekli değişen bir işaret ve simgeler topluluğu olduğu belirtilmektedir.¹⁵

Değişim olgusu şu ya da bu düzeyde her türden kültür için geçerli olan kaçınılmaz bir gerçekliktir. Müslüman kültürü de bu gerçeklikten müstağni değildir. Değişim olgusunun kuramsal olarak varlığını olumlamak önemlidir. Ancak bu gelişme, henüz başlangıç noktası sayılır. Zira değişimin hangi tarihsel ve toplumsal güçler tarafından sağlandığı ya da gerçekleştirildiği, değişimin yönünün ne olduğu gibi temel soru ve sorunlar aydınlatılmadıkça, değişimin kuramsal kabulünün bir yarar sağlamayacağı açıktır.

Keza yine değişim sorununa eklenmiş daha içsel bir konu daha vardır ki, o da Müslüman kültürünün anlaşılması ile ilgilidir. Eğer Müslüman kültürü de diğer herhangi bir kültürel doku gibi bir değişim ilkesi boyunca oluşmuş ve değişim gerçekliği içerisinde yapılanmış ise, onu statik ve durgun bir yapı şeklinde görmeye çalışmak pek de doğru olmayacaktır. Aksine onu bir süreç olarak kavramak gerekecektir. Bunu

¹⁴ Frieda Fordham, *Jung Psikolojisi*, çev. Aslan Yalçiner, Say Yayınları, İstanbul 1994, s. 27.

¹⁵ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 36.

söylemek, İslâm düşünce yapısının kültürel ve dogmatik anlamda bir ağırlık merkezinin bulunmadığı ve onu ortaya çıkarmanın anlamsız olduğu anlamına gelmemektedir.

Bu konuda vurgulanması gereken bir diğer nokta da, içtihad, yeniden inşa ve gelenek konularının birer kültürel sorun oldukları ve onları yine bu zeminde tartışmanın gerekliliğidir. *Kültürel sorun* kavramı Câbirî'nin de söylediği gibi, belirli bir insan topluluğuna nispet edilmediği zaman içi boş ve oldukça soyut bir söz olarak kalmaktadır. Kültür insana özgü bir toplumsal fenomen olduğundan, kültürel bir sorun ancak belirli bir somutluk bağlamında incelenebilir. Ayrıca kültürel sorun, onun varlığını hisseden, onu kavramsal düzeyde kavrayan bilinçli bir aydın kesiminin varlığını da öngörür.¹⁶ Onu görüp fark eden, düşünen, bilinçli bir öznenin bulunmaması, kültürel sorunu da boşlukta bırakır.

Eğer tarih duygusu bilinç düzeyine taşınarak, üzerinde konuşulan bir mesele haline gelmeye başlamışsa bu durum, paradoksal olarak başka bir gelişmenin de göstergesi sayılmalıdır. Gelişimini tamamlamış, büyük başarılarını geride bırakmış olan bir uygarlık, kendini, konumu hakkında düşünmek durumunda hissetmektedir. Tarih yapma heyecanı ve tarihin öznesi olmanın sıcaklığı geçmeye başlayınca, duraklamanın nedenleri ve yeniden canlanmanın koşulları üzerinde sorgulama zorunluluğu doğmaktadır. İslâm kültüründe İbn Haldûn'un ortaya çıkışını benzer bir ilkeye dayandırarak açıklayan Hanefî, genel bir yasa olması bakımından konu hakkında farklı örnekler verir. Örneğin Batı'da tarih felsefesinin ortaya çıkması ve gelişmesi böylesi bir süreç izlemiştir. Batı uygarlığı, Ortaçağlardaki yürüyüşünü kaybettikten ve bir tıkanma dönemine girdikten sonra, Avrupa toplumlarının uyanma ve ilerleme isteklerine paralel olarak Tarih Felsefesi konusu gündeme gelmiştir. Keza İslâm uygarlığı da yedinci yüzyılda durgunlaştıktan sonra tarih ve milletlerin çöküşü ve uyanışı sebepleri hakkında düşünmek üzere İbn Haldûn'un ortaya çıkması tabii bir gelişme sayılır. Yine on dokuzuncu yüzyılda Rönesans ve büyük toplumsal değişimlerin yaşandığı bir dönemde pek çok Müslüman düşünürün bir tarih felsefesi kurmaya çalışmaları da bu kapsamdadır. Burada ortaya çıkan husus, tarihe ancak toplumsal ve uygarlıklar bağlamlarında sorunlu bir duruma düştükten sonra yönelmesidir. Bugünkü olumsuz duruma düşmeye neden olan gelişmelerin mantığını keşfetmek üzere tarihe bir referans olarak başvurulmaktadır. Tarihi âdeta medeniyetin kendi ölümü bildirmesi ya da medeniyetin, kendinden geçmiş bir olay olarak bahsetmesi olarak, bir *vasiyet* ve bir *vedâ hacı* şeklinde değerlendiren Hanefî, bir anlamda Müslüman düşünürlerin tarihten beklentilerine dikkat çeker.¹⁷

Şu bir gerçek ki, tarih üzerine düşünmenin, geçmişini bir anlatıya dönüştürmenin, geçmişin mantığını kavramaya çalışmanın pek çok gerekçesi saptanabilir. Bu itibarla konuyu tek bir etkenle açıklamak doğru olmayabilir. Müslüman kültür açısından tarih konusunun daha farklı ve özel bir boyut taşıdığı doğrudur. Zira bizde tarih, her zaman için aynı zamanda itikâdî ve ideolojik bir yapıya sahip olagelmıştır. Günümüz Müslüman topluluklarının kimlik dokuları belirli tarihsel dönemlerin izlerini ve hatıralarını yoğun olarak taşımaktadır. Müslüman kimlikler, yoğun olarak tarih yüklü

¹⁶ Câbirî, *a.g.e.*, s. 167.

¹⁷ Hasan Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 71.

kimliklerdir. Bu nedenle tarih konusu, bugün bile çok tartışmalı, hassas ve ihtilâfları ateşleyici bir içeriğe sahiptir. Bir Müslüman düşünür, genel tarih felsefesi konusunda sergilediği soğukkanlılığı, tikel herhangi bir tarihsel olay konusunda sergileyememektedir. Bunun nedeni sözünü ettiğimiz, Müslüman kimlik yapılarının oldukça uzun tarihsel geçmiş bağlamında kurgulanmış olmalarıdır. Dolayısıyla tarihsel bir olayın sorgulanması, eşdeğer olarak yaşayan kimliklerin de sorgulanması anlamına gelmektedir. Bu noktada altı çizilmesi gereken nokta, yaşayan Müslüman kimlik dokularının en genel anlamda tüm çeşitliliğine karşın, hem teolojik ve hem de politik birer içerik taşıyor olmaları gerçeğidir.

4. YENİDEN İNŞÂ PARADİGMASI, HAYATIN GERÇEKLERİ SORUNU VE MASLAHAT İLKESİ

Paradigma değişimleri, pek çok konuda olduğu gibi dünyaya bakışın da değişime uğradığı bir süreçtir. Bu arada toplumsal algı ve görme biçimleri de kökten dönüşüme uğrar. Eski öncelikler ve değerler, yenileriyle yer değiştirmeye başlar. Bu değiş-tokuş işlemi önce içsel arayışlar şeklinde başlar ve kimliklerin sorgulanması düzeyine doğru ilerler. İşte, son dönem İslâm tecdit teorilerinde görülen maslahat, içtihad ve çağın gerekleri gibi öğelerin yüceltilmesi hususunu, andığımız bu paradigma değişimi sorunu açısından da değerlendirmek zorunlu görünüyor.¹⁸

Hayatın gerçekleri ve maslahat ilkesi kavramları oldukça önemli düşünsel konulardır. Bu ikisinin birbirleriyle nasıl tevhid ediliyor-uzlaştırıldıklarının yanı sıra, her ikisinin özerk olarak tanınması zorunludur. İşe, hayatın gerçekleri kavramı ya da yaşamla birlikte yürüyen düşünce gibi neredeyse herkes tarafından çok iyi bilindiği sanılan gönderenlerin analiziyle başlayalım. Hayatın gerçekleri kavramı elbette kurgusal ve ideolojik bir havaya sahiptir. Hayatın gerçekleri, orada dışarıda karşımızda duran nesnelere/olgular değillerdir. Bu kavram toplumsal ve tarihsel gelişmelere, politik tercih ve eğilimlere, kültürel durumlara göre saptanan birer içeriğe sahiptir. Her çağın kendine göre '*hayatın gerçekleri*' olduğu gibi aynı çağda da her toplumun kendine göre bir '*haya-*

¹⁸ Kelâm'da yenilik arayışlarını konu alan bazı araştırmacılar, bu konuya değinmişler ve yenilik ihtiyacının en yoğun biçimde hissedildiği alanın, Kelâm sahası olduğunu, zira yeni tartışma konularının daha çok akâidi ilgilendiren felsefi itirazlara dayandığını belirtmişlerdir. Bkz. Said Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyılın Sonu-XX. Yüzyılın Başı)*, İsam Yayınları, İstanbul 1998, s. 46. Kelâm alanında yenileşmeyi dile getiren son dönem Osmanlı aydınları, eski Kelâm kitaplarının zarûri olarak kendi dönemlerinin akâid meselelerini ele aldıklarını ve bu nedenle de artık günümüz Müslüman toplumlarının sorunlarına çözüm sunmada yeterli olmadıklarını, İslâm akâidine yönelik saldırıların kılık değiştirmiş olduklarını ve onlarla yeni usûl ve yaklaşımlarla mücadele etmek gerektiğini düşünmüşlerdir. Bkz. Celâl Nuri, *Târîh-i İstikbâl*, I, s. 120; Muhammed Sâdık, 'Açık Mektup', s. 165. Günümüz İlahiyatçılığı ve bilim adamları açısından Kelâm'da yenileşme sorunu, hiç şüphesiz salt bir yöntem arayışı sorunuyla sınırlı değil ve fakat daha geniş bir çerçevede bir paradigma sorunu olarak algılanmaktadır. Örneğin klâsik Kelâm'ın sunduğu varlık ve bilgi anlayışının eleştirildiği bu yaklaşımlarda, Allah ile insan arasında kurulan klâsik ontolojik ilişki yine Kur'an açısından eleştirilmekte ve yeni bir ontolojinin ve epistemolojinin imkânları sorgulanmaktadır. Bkz. Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji-İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999. Düzgün, yeni Kelâm projesini, Teolojinin insana dönük yüzü olan '*Sosyal Teoloji*' olarak tanımlar (Düzgün, *a.g.e.*, ss. 1-5). Ayrıca Ehl-i Sünnet Kelâm'ının Eş'arî söylemine teslim oluşunu eleştiren Güler de, Kur'an'ın öğretilerine uygun daha dinamik bir Kelâm anlayışını temellendirmeye çalışır. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu- Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıldan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998. Güler, klâsik Kelâm'da, kader, ecel, irâde, fiil gibi insanın toplumsal ve ahlâkî durumuyla yakından ilgili pek çok konunun Kur'an'ın fikrî bütünlüğünden kopuk olarak okunduğunu belirtir ve teolojik soruları gündelik pratik yaşam açısından değerlendirmeye çalışır (Güler, *a.g.e.*, ss. 1-2).

tın gerçekleri' algısı bulunmaktadır. Bu bakımdan öncelikle altını çizmek zorunda olduğumuz temel nokta; hayatın gerçeklerinden söz ederken, sanki nesnel ve anlamı herkes tarafından aynı şekilde bilinen ve kabul edilen bir dünya hakkında konuşmadığımızı bilmemiz gerekir. Meseleyi bir de içtihad tartışmaları ekseninde okursak, karşımıza çıkan soruyu ya da sorunu şöylece belirtebiliriz: İchtihad kapıları nereye ve nasıl bir dünyaya açılıyor?

Shayegan'ın yaralı bilinç olarak nitelediği günümüz popüler Müslüman anlayışını değerlendirirken vurguladığı entelektüel sorumluluk kavramını hatırlayalım;

"Tanımak, haberli olmak, belirli bir perspektife ve mesafeye sahip olmak, kısacası bilgilenmiş olmak gerekmektedir. Burada, neden söz edildiğini, neye atıfta bulunduğunu, hangi bağlama bağlanıldığını bilmek gerekmektedir. Başka bir deyişle, bilgi haritalarına, entelektüel bagajlara, belirgin fikirlere, açık kavramlara ve önermelere sahip olmak gerekmektedir. Sonuç olarak, sağlam bir zemin ontolojik bir temel gerekmektedir."¹⁹

Bu noktanın yeniden inşâ sorunu bakımından taşıdığı önem oldukça merkezîdir. Zira maslahat ilkesi ile içinde yaşadığımız dünyanın tartışmalı eğilimleri ve değerleri arasında kurulacak olan yanlış bir korelasyon, sorunlarla dolu bir akletme örneği teşkil edecektir. Örneğin, küreselleşmeyi günümüz dünyasının olgusal olduğu kadar değersel-ideolojik bir verisi sayan yaklaşımı alalım. Öncelikle bu yaklaşım, yaşanan sürecin teolojik bir olumlanması olarak işlev görmektedir ve ona dışardan kuramsal dayanak sağlamaktadır. Yanı sıra küreselleşme pratiği olarak sürdürülen ve bölgesel adletsizlikleri iyice kurumsallaştıran, ebedileştiren çarpıklıklara ve politikalara ortak olmaktadır. Küreselleşmeci söylemle uzlaşmayı bir maslahat ilkesi olarak değerlendiren herhangi bir yaklaşım, bu tartışmalı ve sorunlu temel üzerine kurduğu paradigmayla farklı bir dünyaya geçiş yapmakta ve tarihsel iletişimi koparmaktadır. Bu hâliyle de, küreselleşmeci teorisyenlerin geleceğinden haber verdikleri tarihsiz, çatışmasız ve tek tipleştirilmiş, daha uygun bir deyişle teslim alınmış bir dünya tasarımına katkıda bulunmaktadır.

Şu halde yeniden inşâcı bir anlayışın üzerinde durması gereken vazgeçilmez öge, Müslüman toplumların tarihsizleştirilmeleri projesi gibi işlev görmekten sakınmak olmalıdır. Bir *kendini konumsuzlaştırma* etkinliği şeklinde çalıştırılan akıl yürütmelerin varacağı nokta nihayetinde, kültürel yabancılaşmadır ve eğer bu iş, Kelâmî bir söylem aracılığıyla yapılıyorsa, onun da adı her halde Kelâm aracılığıyla Kelâmsız kalmak olur. Hiçbir Kelâmcının da böylesi bir epistemik günaha ortak olacağını sanmıyoruz. Küreselleşme olarak kendini dayatan aktüel durumla (bazılarına göre ise bu sadece söylemsel ve simülatif bir durumdur) uzlaşmanın dışında daha uygun bir çıkış yolu olduğuna inananlar, sözüm ona yaşamın gerçeği olarak sunulanları kabul etmeyenlerdir. Örneğin; *'bazı insanlar nükleer korunma sığınakları inşa ediyorlar. İnsan onuruna yakışan koşullar ortadan kalktıktan sonra yaşamının belki de anlamının kalmayacağı akıllarına bile gelmiyor.'*²⁰

¹⁹Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç-Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları 1991, s. 146.

²⁰Arno Gruen, *Normalliğin Deliliği-Hastalık Olarak Gerçekçilik*, çev. İlknur İgan, Çitlembik Yay., İstanbul 2003, s. 162.

Burada biraz daha az septik bakmaya çalışarak, konuyu bilimsel sınırlar içerisinde tutmaya ve tanımlamaya çalışalım. İctihâdı en geniş anlamıyla düşünsel bir etkinlik, karşı karşıya kaldığımız sorunları çözmeye yönelik bir çaba olarak değerlendirme konusunda genel bir kabul olduğu görülmektedir. O zaman bu çabanın bugün nasıl ve ne şekilde çalıştığına dair daha somut bir bakış geliştirmek gerekiyor. Konumuz hakkında somut bir konuşma bağlamı yakalanması bakımından öncelikle sorulması gereken soru şudur: Bugün Müslüman toplumlar nasıl bir yaşam biçimi içerisinde hayat sürüyorlar? Bu sorunun olabildiğince nesnel ve teknik verilere dayalı olarak cevaplandırılması gerekir. Zira ihtiyaçların, sorunların tanımlanması ve genel maslahatın tespit edilmesi hususları, ortaya konulan tablonun içeriğine bağlı bir konudur. Müslüman toplumların egemen söylemlere dayalı değil gerçeğe uygun bir fotoğrafının çekilmesi, hiç kuşkusuz sunulan çözüm önerilerinin ve özellikle de yeniden inşâcı yaklaşımların kuramsal temeli olacaktır.

Müslüman toplumların bugün ulus devletler şeklinde yaşadıkları, körfez ülkelerinin çoğunun belirli aileler tarafından krallıklarla yönetildiği, diğerlerinin de kendi tikel yapılarına özgü cumhuriyet ve demokrasilerle yönetilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu ülkelerin ekonomik-politik açıdan gelişmişlik düzeyleri ve kendi aralarındaki ilişkileri her ne olursa olsun, ortadaki tablonun en temel özelliğini, Müslüman coğrafyanın bunalımlı görüntüsü oluşturmaktadır. Müslüman dünyası bugün küresel gelişmelerin ve kendi tarihlerinin yol açtığı güvensiz ya da yerinde bir deyişle, güvensizleştirilmiş bir bölgede yaşamaktadır. Modernleşme, kalkınma, demokrasi ve Batı'yla ilişkiler sorunu farklı düzeylerde varlığını sürdürmektedir. Bu durum dinsel düşüncenin seyrini de derinden etkilemeye devam etmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse; dinsel ve teolojik gelişmenin seyrini, kapsamını ve içeriğini büyük ölçüde, toplumsal ve politik gelişmeler belirlemektedir. Bu durumu bir ölçüde normal karşılamak gerekir. Zira din, asla yaşanan tarihten bağımsız kendi başına ayakta duran bir cevher, bir töz değildir. O, kaçınılmaz olarak bir tarih ve toplum içinde yaşayan insan(lar)la etkileşime girmek durumundadır. İnsanı değiştirmek ve onu yüceltmek isteyen tanrısal iradenin, insanı kendi beşerliği içinde kavraması ve bu amaçla da tarihe ve topluma dalması, anılan etkileşimin temel nedenidir.

Yeniden inşâcı söylemin önünde bulunan en ciddi görevlerden biri de, kanaatimizce dünyada olup bitenleri ve özeldir Müslüman ülkelerde yaşanan değişimi anlatacak yetkin bir kuramsal açıklama geliştirmesidir. Batı'yla olan ilişki ve iletişim ağı öylesine hızlı, yaygın ve çok yönlü işlemektedir ki, tarihin ve insan topluluklarının bloklar biçiminde kategorize edildikleri o, hak-bâtıl, iman-küfür, Müslüman-gayri Müslim, biz-onlar gibi ayrımlar üzerinde yapılan tanımlamalar geçerliğini çoktan yitirmiş bulunmaktadır. Bu hususa, aktüel İslâmcı söylemde de tanık olmak mümkündür. Her ne kadar bölgesel gelişmeleri ve Batı'yla olan ilişkileri hak-bâtıl, biz-onlar mantığı üzerinden değerlendiren bir bakış açısı var ise de, bu perspektifinin etkinlik alanı daraldığı ve genel bir sağduyulu bakışın yolda olduğu görülmektedir.

İslâm düşüncesinde yenilenme ve yeniden inşâ sorunu üzerinde uzun yıllardır düşünen, bu konuya kuramsal düzeyde katkı sunmakla kalmayıp, konunun pratiğine de el atan Hüseyin Atay'ın yaklaşımlarına değinmeksizin geçemezdim. Atay'ın geliştirmeye çalıştığı yeniden inşâ projesinin en gözde felsefi temalarından birini, *din ve kültür ayrımı* oluşturmaktadır. Atay, dini kültürden ayırmayı kendisi için temel bir

hareket noktası saymakta ve onu İslâm'da herhangi bir yeniliğin ve yeni bir anlayışın ortaya çıkabilmesi açısından atılması zorunlu bir adım saymaktadır. Bu ayırımın bilincinde olmadan girişilecek olan bir hareket cüzî ve mevziî kalacak; genel, kaplayıcı, kuşatıcı ve kalıcı olamayacaktır. Din ile kültür arasında bir ayırım yapmanın, yeniden inşâ girişimleri bakımından taşıdığı anlam ya da sunduğu imkân nedir?

Bu soruya net ve anlaşılabilir bir cevap verebilmek için önce din kültürü sözünden ne demek istendiğini ve hangi anlamı almanın daha elverişli olacağını belirlemek gerekir. İlâhiyat camiasında bu fikri ilk ortaya atanlardan biri olan Atay, din kültürü sözünün içeriğini şöyle tespit etmektedir: "*Hz. Peygamber'in sözleri, içtihadları, sünnetleri ve zamanlarında sahâbenin ve özellikle dört halifenin söz ve içtihadları, mezhep kurmuş veya kurmamış imam ve müçtehitlerin, diğer bütün âlimlerin ileri sürdükleri fikirler, söyledikleri sözler ve yaptıkları içtihadlar hep din kültürünü meydana getirir.*"²¹

Bu yaklaşım açısından ilâhî söz olan vahiy yani Kur'ân metni dışında yer alan her türlü söz, metin, görüş ve değerlendirme din kültürü ifadesinin içine girmektedir. Kuramsal olarak tutarlı görünen bu yaklaşım, ilâhî iradenin bir ürünü olan vahiy metninin, insan tarafından alınıp okunması, yorumlanması ve uygulanması sonucu ortaya çıkan her türlü ürünü kültür saymaktadır. Gerçekten de vahiy olayının kendisini, Tanrı'nın tarihe ve topluma yönelik kuramsal²² bir müdahalesi şeklinde değerlendiriyor isek, onu kültür ve tarih üstü bir nitelik kabul etmek durumundayız. Buna karşın, vahiyle görünür hâle gelen, anlaşılabilir kılınan Tanrısal irade ile insanoğlunun, tarihin bir kesitinde buluşmaları olayı, kültür bilimlerine konu olacak bir durumu anlatır. Bu buluşmanın hem bizâtihi kendisi ve hem de sonuçları, kültürel birer olgudurlar. İlâhî ufukla beşerî ufukların kaynaşması her şey bir yana dilsel açıdan görelî ve yorumsal bir durumun altını çizer. Keza Atay, yine aynı bakış açısından hareketle, şeriat ile fıkıhın ayrılımlarının ve birbirlerinden ayrı şeyler olarak değerlendirilmelerinin gerektiğini düşünmektedir.²²

Geleneksel yaklaşım tarafından din ile kültür arasında kurulan özdeşlik ilişkisini yalanlamak, onu geçersiz kılmak radikal bir karardır. Bu karar, yeniden inşâ projesine kuramsal destek sunan metodolojik bir hazırlık olarak da sayılabilir. Zira din ile kültür arasındaki bağı gevşetmek, din ile yaşam, din ile tarih arasındaki ilişkiye dair yeni bir söylem geliştirmeye imkân tanımaktadır. Ancak bu adımın öngörülemeyen bazı olumsuz sonuçları ya da kuramsal yan etkileri de bulunmaktadır. Eğer sağduyulu ve kalıcı bir gelişmenin başlangıcı olamayacaksa, bu hareket, İslâmî düşüncede aşırı rölativist ve hatta nihilist akımların boy göstermesine yol açabilecektir. Oysa din ile kültür arasında bir ayırım koymak, günümüz İslâm düşüncesini tarihsiz, kökensiz kılmak için değil, Müslüman düşüncesinin bugüne ait krizlerini çözmek üzere atılmış iyi niyetli bir adımdır.

Bu itibarla din kültür ayırımı meselesini salt bir yerinden oynatma tekniği gibi görmek ve uygulamak hatalı olacaktır. Bu, işin sadece mukaddime bölümüdür. Kalıcı bir konum değil aksine, bir geçiş ve hazırlık olayıdır. Esasen İslâm'ın öğretisel formülünü yapmış olan ve onu savunmak üzere kurgulanmış bulunan Kelâmî söylemin,

²¹ Hüseyin Atay, *İslâm'ı Yeniden Anlama*, Atay ve Atay Yayıncılık, Ankara 2001, ss. 55-56.

²² Atay, *a.g.e.*, s. 55.

geçiş dönemlerine özgü olan kuşku, görecilik ve nihilizm öğelerini uzun süre üzerinde taşıması, onun normatif doğasıyla çelişen bir durumdur. Diğer yandan, yeniden inşâcı modelin asıl amacının, ancak somutlaşma yoluyla gerçekleşeceği gözden uzak tutulmamalıdır. Yeniden inşâcı söylem her ne kadar, kendine kuramsal ve felsefi bir manevra ve meşruiyet alanı yaratma adına, kültürden uzaklaşsa da sonuçta yine ona dönmek zorunda kalacaktır. Nitekim başta Atay olmak üzere pek çok yeniden inşâcı düşünürün, Fıkıh gibi yaşamın somut alanlarıyla ilgili sorunlara el attıkları bilinen bir gerçektir. Ancak burada tek düze ve homojen bir kültürel varlıktan söz edilmediği açıktır. Aksine geçmişin kültürel evreni ile bugünün kültürel evreni arasında gidip gelen, farklı dünyalara ait paradigmlar arasında çalışan bir akıl yapısı söz konusudur. Dolayısıyla yeniden inşâcı model arayışları, çok güçlü ve iyi düşünülmüş bir felsefi, teolojik ve tarihsel zemine dayanmak durumundadır. Sadece teolojik ve felsefi kaygıları değil aynı zamanda toplumsal ve tarihsel duyarlılıkları da hesaba katmak durumundadır. Bu yönüyle yeniden inşâcı model, yalnızca ilmihal reformuyla sınırlı bir adım olarak kalmaz. Dayandığı teolojik ve tarihsel temelleri, taşıdığı niyeti ortaya koyan bir açıklık söylemi geliştirmelidir.

Diğer toplumlar karşısında daha olumsuz ve sorunlu bir konumda bulunan toplumların, bir tür ezilmişlik duygusu içinde düşündükleri ve başta tarihleri olmak üzere, kendi toplumsal varlıklarına dair pek çok şeyi bir çöküş ve bozulma süreci bağlamında algılamaya başladıkları bilinmektedir. Bu husus uzun süre modern sosyolojik söylem tarafından da körüklenen bir algılama biçimidir. Çünkü sömürgeleştirme pratiklerine uygun bilimsel (!) bir dayanak sunagelmisti. Bir şekilde tahakküm altına alınmış olan toplumların tüm tarihsel ve kültürel gerçekliğini, mutlak bir başarısızlığın sembolü olarak incelemek (!), pozitivist akla dayanan tekçi bir sosyolojik yaklaşımdı. İşin asıl tehlikeli yanı ise, bu bakış açısının ezilen toplumların düşünür ve aydınları tarafından da içselleştirilerek, kendi sorunları hakkında düşünürken kullanılmalarıdır.

Bugün Müslüman toplumların üzerinde yaşadığı coğrafyayı tanımlayan en gerçekçi sözcükler, genel anlamda çatışma, istikrarsızlık, az gelişmişlik, güven yoksunluğudur. İşte biz kes-yapıştır türünden bir Kelâm anlayışı yerine, sağduyulu bir Kelâm anlayışını teklif ederken gözettiğimiz hassasiyet burada yatmaktadır. Bugün elde edeceğimizi umduğumuz şeyler adına, Müslüman kültürü hakkında aceleyle kötü bir tablo çizmek ne kadar yanlış ise, Müslüman kültürünü Tanrısal irâdenin bir tecellisi ve tecessümü olarak gören romantik yaklaşıma kaymak da bir o kadar yanlış olacaktır. İçselleştirilmiş bir oryantalizm duygusuyla Müslüman kültürüne yaklaşmak, psiko-sosyal ve politik bir hesaplaşma mantığını taşıdığından; mitolojik ve kutsayıcı bir bakış kullanan selefî anlayış ise zengin Müslüman kültürünü daha çok Eş'arî deneyimine indirgediğinden kullanışlı olamazlar. Bu bakış açıları ve onların ürettiği sorunlar hâlâ güncel olduğundan, onları görmezden gelmek de doğru bir tutum sayılmaz. Doğru ve sağduyulu bir bakış açısının, bu ikisinin eleştirisi üzerine kurulabileceği düşünce-sindeyiz.

5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Klâsik Kelâm düşüncesini tespit ederken ortaya koyduğumuz ilkeye bizim de bağlı kalmamız, tutarlı olmak bakımından çok önemli olsa gerektir. Temel ilkemiz

şuydu; geleneksel Kelâmî paradigmanın yapısını kavramaya çalışırken, düşünce ile sosyolojik ve kültürel ortam bilgisini gözetmek zorunludur. Düşünce ve inançların öznel/sübjektif bilgisiyle, tarihsel ortamın nesnel/objektif bilgisi arasındaki diyalektik ya da bütüncü ilişki, üretken ve kimlik oluşturan bir zemindir. Bu ilke tarihte kalmış ve yitip gitmiş değildir, aksine bugün de geçerlidir. Bu itibarla düşünce ile sosyopolitik bağlam arasındaki bağıntının günümüz versiyonlarını gözetmek bir başkasının değil, bizim görevimizdir. Bu bağlamda akıl yürütmelerimizin, ileri sürdüğümüz önerilerin; içinde yaşadığımız ve dünden daha az politik olmayan dünyamızda nasıl bir anlama denk düştüklerine de bakmak zorundayız.

Bu noktada Abdullah Laoufî'nin bir değerlendirmesini aktarmak istiyoruz;

"Bugün için meçhul olan bazı şahısların imânı yeniden formüle etme girişimiyle meşgul oluyor olmaları da oldukça mümkündür, zafer onları bekliyor. '*İslâm bütün zamanlar içindir.*' önermesinin bir kez daha ispatı ile karşılaşabiliriz; çünkü bu aynı İslâm olmayacaktır. Kelime (İslâm), daima yenilenen bir gerçekliği sade bir şekilde tasvir etmektedir. Yorumun bu düzeyinde tarihçilerin, antropologların, sosyal analistlerin diyecekleri hiç bir şey yok. Konuşmak inanç adamının işidir; onlara düşense, dinlemek ve kaydetmek."²³

Artık bunalımlı noktalar ihdas etmek ya da kadim aşırılıklardan ortalama ve mutedil doğrular üretmeye çalışmak yerine, günümüz İslâm düşüncesi, kendi modernitesini kurmaya, şimdiki zamanını inşa etmeye, kendi aydınlanmasını gerçekleştirmeye yönelik bir akıl yapısı sergilemek durundadır. Bu işi gerçekleştirecek bir bilgi ve iletişim ağı, hem bugün ve hem de tarihle diyaloga girmeyi gerektirmektedir.

Müslüman toplumlarda düşünce geleneğinin ritmi, onun yapısıyla uygunluk gösterir. Bizde dinsel düşünce, daha çok politik çalkantı ve dönüşüm dönemlerinde hızlı bir devinim geçirmektedir. Bu durum onun politik değerlere duyarlı olmasından ve psiko-sosyal dengeler karşısındaki kırılabilirliğinden kaynaklanmaktadır. Klinik tarafsızlık ve katı objektiflik adına, böyle bir durumun mümkün olup olmadığı bir yana, tarihten, toplumdan, kimlik duygusundan ve etik sorumluluktan bir düşünsel arayış sonuçta kendinin de izole olacağı anlamsız bir elitizm dalgasını besleyecektir.

Yeniden inşa projesinin hedeflerini tespit ederken gözetilecek olan referans hangisidir? Burada zaman zaman birbiriyle ters düşen iki tutum göze çarpmaktadır. İlki belirli bir elitin taleplerine odaklı olarak kurgulanan politik-toplumsal dönüşümcü model. Diğeri ise geniş halk kitlelerinin ihtiyaçlarına göre yapılandırılan model. Burada elitist/entelektüelist model ile tarihsel/geleneksel model arasında bir ayrışma kendini hissettirmektedir. Her iki modelin de kendine göre olumsuzlukları ve sorunları vardır. Elitist model İslâm düşüncesinin sorunlarını, tarihsel ve toplumsal belirleyicilerin dışında ele alması bakımından avantajlı bir konumun altını çizer. Ancak, Müslüman kitlelerin psiko-sosyal ve politik duyarlılıklarına mesafeli ve hatta karşıt olduğundan resmî ve soğuk kalmaya mahkûmdur. Ayrıca bu modelin vardığı sonuçların toplumsal uygulanması çok da uzlaşımçı ve hoşgörülü bir zeminde gerçekleşmeyeceğinden, bu modelin pratiği tarihte örnekleri görülen klâsik *mihne* izlenimlerini çağrıştıracaktır. Yönetici elit ile kültürel elit arasında gerçekleşen, entelektüalist bir projenin başarı

²³ Abdullah Laroufî, *Tarihselcilik ve Gelenek*, s. 108.

şansı olamayacaktır. Yönetici elit ile kültürel elit arasında gerçekleşen ve çok da açık ve anlaşılır olmayan bir anlaşmaya dayanıyor izlenimi vermekten de kurtulamayacaktır. Oysa din, en başta ve neticede, belirli bir elitin düşünsel ve sınıfsal taleplerini karşılamak için değil, en genel anlamıyla insanlar için vardır.

İnsanlar ilâhî söylemde, kendileri için mutlu bir gelecek (dünyevî ve uhrevî anlamda) gördüler ve onu bu doğrultuda yorumladılar. Bu ilke, en yüksek felsefî ve teolojik ilkelerden bile daha işlevsel olmuştur. İslâm'ın (özellikle Sünnî ekolün) tarihsel görüntüsünün toplumsal bir uzlaşım havası taşıması da bundandır. Kısacası; bir modelin tarihe ve topluma tutunabilmesi için salt teolojik ve entelektüel kaygılarla tasarlanmış olması yeterli değildir. Hatta bu kaygı, tarihsel ve reel İslâm'ın duyarlılıklarının gözden kaçırılmasına yol açacağından, içsel bir çatışmaya neden olarak, bizzat kendisi sorun oluşturacaktır. Oysa geçmiş ile bugün arasındaki diyalogu kurmak ve korumak en öncelikli işler arasında yer almaktadır. Yeniden inşâcı epistemolojinin dayanacağı epistemolojik meşruiyet de, kanaatimizce işte bu diyalogda yatmaktadır. Mümkün olan en geniş anlamıyla kavranan epistemoloji, bilme çabasının bizzat kendisi ile değil; bilgi oluşturmanın imkânı ve meşruiyeti sorunları ile bilme çabasının başarılı olması için zorunlu olan kurallar ve ilkelerle de ilgilenmek durumundadır.

KLÂSİK FIKİH LİTERATÜRÜNDE KADININ CEMAATLE İBADETİ KONUSUNDAKİ YAKLAŞIMLARDA FİTNE SÖYLEMİNİN ROLÜ -ELEŞTİREL BİR BAKIŞ-

Abdullah KAHRAMAN*

THE ROLE OF SEDITION PRONUNCIATION IN THE APPROACHES OF THE CLASSICAL FİQH LITERATURES TO THE WOMAN'S WORSHIP IN CONGREGA- TION (A Critical Approach)

During the Islamic history there have been formed some pronunciations. It is very significant to determine these pronunciations because of the fact that they influenced social and religious life of human beings. One of these pronunciations is sedition (fitne). The term of sedition is used often in the fiqh books as a negative concept. But it has not been defined correctly. The Muslim jurists based on sedition justification in their some convictions. Especially in the process of determining the relations between the man and women sedition had an important role. In this article we dealt with the role of sedition on the hindrance worship of women and man in the mosque together. We also compared the period of prophet with the following periods in this issue. Concurrently we dealt with the opinions of the Islamic jurists with a critical point of view.

GİRİŞ

İslâm'da hak ve yükümlülükler bakımından erkekle kadın arasında genel olarak fark gözetilmediği bilinmektedir. Nitekim Kur'ân insan olma bakımından kadın ve erkeğin eşit olduğunu ifade etmiş¹ ve üstünlüğün takvada olduğunu belirtmiştir.² Kur'ân'da insanın yaratılış serüveni anlatılırken, kadın ve erkekler farklı farklı ele alınmalarına rağmen, kadınlara ve erkeklere atfedilen değer konusunda önemli bir fark yoktur. Yani yaratılışla ilgili âyetlerde, kadınların erkeklerden daha fazla veya daha az kısıtlanmaya tâbi tutulduğuna dair herhangi bir imâ yer almamaktadır. Kur'ân ana konularını sunarken, kadını erkeğin bir türü olarak mütalâa etmez. Aksine erkek ve kadın, kendilerine aynı veya eşit itibar verilmiş, aynı veya eşit potansiyelle teçhiz edilmiş insan türünün iki kategorisidir. O halde Kur'ân, yaratılış, Kitâb'ın gayesi ve vadettiği mükâfat açısından kadın ve erkek arasında hiçbir ayırım yapmamıştır.³

* Doç.Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. kahraman@cumhuriyet.edu.tr

¹ en-Nisâ, 4/1.

² el-Hucurât, 49/13.

³ Âmine Vedûd Muhsin, *Kur'ân ve Kadın* (trc. Nazife Şişman), İstanbul 2000, 37, 62-63, 65-67.

Kur'ân'da kadınların ve erkeklerin yaptıkları işlerin karşılıklarını göreceklere ve yaptıklarının mükâfatını alma konusunda kadınların erkeklerle aynı haklara sahip oldukları zikredilmiştir.⁴

Arap diliyle inzal edilmiş olan Kur'ân anlatımlarında tabii olarak bu dilin özellik ve üslûplarını kullanmıştır. Dilin özelliklerinden dolayı Kur'ân'da bazen kadın-erkek kendilerine ait özel kalıplarla zikredildiği halde, zaman zaman da ortak bir ifade olmak üzere, *müzekker çoğul* kalıbı kullanılarak hem kadınlar hem de erkekler kastedilmektedir. Buna göre, Kur'ân'daki müzekker çoğul kalıp, sadece erkekleri kastettiğine dair belirgin bir işaret olmadıkça, hem erkekleri hem de kadınları eşit derecede ifade etmektedir. Meselâ, Kur'ân'da sıkça tekrarlanan "Ey inananlar" ifadesi yapı olarak müzekker çoğul olduğu halde inanan kadınları da kapsamaktadır.⁵ Yine kaynakların verdiği bilgiye göre, Hz. Peygamber devri kadınları, yaptıkları ibadetlerin kabul edilmemesi endişesiyle Hz. Peygamber'e başvurarak, neden Kur'ân'da, yaptıkları iyiliklerden bahsedilmediğini sormuşlardır. Bunun üzerine onların iyiliklerini sayan ve bu iyiliklerin kabul edildiğini ifade eden uzun bir âyet⁶ nazil olmuştur.⁷

Kur'ân'ın kadınlarla erkeklere aynı hakları verdiği alanların başında iman ve ibadet konuları gelmektedir. Buna göre kadın ve erkek arasında inanılacak hususlar ve inanma keyfiyeti bakımından hiçbir fark yoktur. İbadetler konusunda ise –kadınların fizyolojik yapılarından ya da fitratlarından kaynaklanan bazı geçici kısıtlamalar hariç-yine erkek ve kadınlar arasında fark gözetilmemiştir. Buna göre kadınlar erkeklerin yaptığı her ibadeti yapabilmekte hatta erkekler gibi namazlarını camide cemaatle kılabilmektedirler.⁸ Ancak kadınların cemaate katılması hususunda Hz. Peygamber dönemi ile daha sonraki dönemler arasında bazı farklılıkların meydana geldiği ve kadınların cemaat namazından, başta fitne olmak üzere, bir takım gerekçelerle engellendikleri görülmektedir. Bu makalede Hz. Peygamber döneminde kadınların cemaate katılması, daha sonra da bu yönde getirilen kısıtlamalar üzerinde duracağız. Ancak önce kadının cemaate katılmasına engel kabul edilen *fitne söylemi* üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

FİTNE KAVRAMI VE SÖYLEM HÂLİNE GELİŞİ

Fitne kavramı gerek Kur'ân'da gerekse hadislerde sıkça kullanılan ve geçtiği yere göre anlam kazanan bir özelliğe sahiptir.⁹ Bu kelimenin en belirgin anlamları, imtihan

⁴ İlgili ayetler için bk. Âl-i İmrân, 3/195, en-Nisâ, 4/124, et-Tevbe, 9/72, en-Nahl, 16/97; el-Ahzâb, 33/35,73; el-Mü'min, 40/40, Muhammed, 47/19; el-Feth, 48/5; Hadîd, 57/12. Hukuk bakımından kadın ve erkeğin eşit olduğunu gösteren bir değerlendirme için bk. Carullah, Musa, *Hatun* (trc. Mehmet Görmez), Ankara 1999, 97; Şeltut, Mahmûd, *el-İslâmu akîdetün ve şeriatün*, Kahire 2001, 201, 218, 220, 223-228, 231-235.

⁵ Âmine Vedûd Muhsin, 23.

⁶ el-Ahzâb, 33/35.

⁷ el-Vâhidî, Ebu'-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-nüzûl*, Beyrut 1982, 204. Ayrıca bk. Savaş, Rıza, *Hz. Muhammed (sav) Devrinde Kadın*, İstanbul 1991, 110.

⁸ Konuyla ilgili rivâyetler için bk. Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Salât, 2, İydeyn, 15, 21; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 436; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, Cum'a, 50-52; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, Beyrut 1970, III, 191, V, 298; İbnu'l-Cevzî, Cemâlüddîn, Ebu'l-Ferec, *Ahkâmu'n-nisâ'*, Beyrut 1996, 65. Geniş bilgi için bk. Yavuz, Yunus Vehbi, *Kur'ân'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, İstanbul 1999, 65 vd.; Savaş, 110 vd.

⁹ Fitne kelimesinin çeşitli ayetlerde kazandığı farklı anlamlardan bir kısmı şöyledir: *Sınama, deneme ve imtihan* (Bakara, 2/102; Tâhâ, 40/85, 90, 131), *şirk, küfür, şirke döndürmeyi amaçlayan baskılar* (Bakara, 2/191, 193, 217; Nisâ, 4/91), *sapıklık, sapma, sapırma* (Mâide, 5/41, 49; Sâffât, 37/162), *şeytanın hile ve tuzağı* (A-

etme, maddî ve manevî sıkıntı ve belâ ile sına, kandırma, gönlü çelme, şaşırtma ve büyümedir. Buradan hareketle insanın içine aşk ateşi düşürdüğü veya gönlünü çelip mantıklı düşünmesini engellediği için kadına *fettân* denilmiştir.¹⁰ Kavramın bu kadar çok anlama sahip olması, şer'î manasında da belli bir karışıklık oluşmasına yol açmıştır.¹¹

İslâm tarihinde fitne kavramı, net olmayan bu sebeple de bazı suiistimallere yol açacak şekilde ve olumsuz bir anlam taşıyarak yaygın olarak kullanılagelen bir tabir olmuştur. Özellikle siyasî alanda özgürlüklerin kısıtlanmasında ve meşruiyet şartı aranmaksızın mutlak itaatin sağlanmasında fitne hep araç olarak kullanılmış, fitne ithamı ile muhaliflere gözdağı verilmesi yoluna gidilmiştir. Fitnenin katilden (öldürmeden) daha kötü bir şey olduğu zihinlere nakşedildiğinden, insanlar fitneci damgasını yememek için çoğu kez çekingen davranmayı tercih etmişlerdir.¹²

Fıkıh kitaplarında fitne kavramı yer yer kullanılmakla birlikte,¹³ görebildiğimiz kadarıyla net bir tanımı yapılmamıştır. *el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye*'de¹⁴ fitne kavramının imtihan ve deneme gibi anlamlara geldiği ve fıkıh kitaplarında da terim olarak bu anlamlarda kullanıldığı ifade edilmektedir. Ancak özellikle kadınlarla ilgili hükümler bağlamında kullanılan fitne kavramını tam olarak bu anlamlarla örtüştürmek mümkün değildir.

Fıkıh kitaplarında yabancı erkeklerle göre kadının avreti belirlenirken ayakları ve yüzü hariç, her tarafının avret olduğu ifade edilmiş, fitneden emin olunduğu sürece, yabancı kadınların yüzlerine ve ellerine bakılabileceği belirtilmiş¹⁵ ancak fitnenin ne olduğu izah edilmemiştir. Fukahânın bu gibi hükümleri belirlerken fitneyi şehvetle

→

râf, 7/27). Kur'an'da fitne kelimesinin kullanıldığı diğer anlamlar ve ilgili ayetler için bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân fî lesâyidi's-şeytân*, Riyad ts., II, 578584; İşler, Emrullah, "Fitne Katilden Beter Miç", *İslâmîyât*, c. 2, sy. 2, Nisan-Haziran 1999). Hadislerde fitne, dîni, ahlâkî, ilmî ve toplumsal çöküşü içine alacak kadar kapsamlı kullanılmıştır. (Bk. Buhârî, Fiten, 4, 5; Çağrıncı, Mustafa, "Fitne" md., *DİA*, XIII, 156; Ateş, 41 vd.; Keskin, Hasan, *Kur'an'da Fitne Kavramı*, İstanbul 2003, 36-134.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut ts., "f.t.n" md. XIII, 317-319; Çağrıncı, Mustafa, "Fitne" md., *DİA*, XIII, 156-158; Kemâlî, Muhammed Hâşim, "İslâm'da İfade Hürriyeti: Fitne Kavramının Tahlili", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, c. I, sy. 2, Kış 1414/1993, 40-41; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, "Fitne" md., 114-115.

¹¹ Kemâlî, 41.

¹² Erdoğan, 114-115; Çağrıncı, XIII, 158-159.

¹³ Meselâ fıkıh kitaplarında bu kavram, siyasî, ticarî ve ahlâkî içerikli bazı hükümlerin tespitinde kullanılmıştır. Fitne zamanında silâh satmak, fitne endişesiyle devlet başkanına isyan etmek yasaklanmış ve yabancı kadınların yüz ve ayaklarına bakabilme fitneden emin olma şartına bağlanmıştır. (Şirbînî, Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc*, Mısır 1958, III, 125; Zeylaî, Fahrüddîn Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*, Mısır 1313, I, 96, 97; *el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye*, XXXI, 44).

¹⁴ *el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye*, Kuveyt, 1982-, XXXII, 18.

¹⁵ Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâyi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Beyrut 1982, V, 121-122; Şirbînî, III, 128; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Düsûkî ale's-şerhi'l-kebir*, Beyrut ts., I, 213-214; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed, *el-Muğni*, Beyrut 1994, VII, 453-454. Fukahâ, yabancı erkeklerin kadınlara göre avretini belirlerken de farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefîlere göre yabancı bir kadın fitneden emin olabilirse yabancı bir erkeğin göbük ve diz kapağı hariç bütün vücuduna bakabilir (Kâsânî, V, 122). Mâlikîlere göre, yine fitneden emin olma şartıyla, bir erkek mahremi olan kadının nerelerine bakabilirse, yabancı kadın da erkeğin sadece oralarına bakabilir (Desûkî, I, 215). Şâfiîler, sebepsiz yere yabancı bir kadının kendisine nikâhu helâl olan erkeğin hiçbir yerine bakamayacağını savunurken (Şirbînî, III, 132), Hanbelîler yabancı erkeğin avret sayılmayan yerlerine kadınların bakabileceği görüşündedirler (İbn Kudâme, VII, 465).

bağlantılı olarak kullandıkları dikkatten kaçmamaktadır.¹⁶ Buna göre fakihlerin, fitne kelimesini kadınla bağlantılı olarak kullandıklarında, söz konusu kelimeye, kadının, *şehvî duyguları harekete geçirmek suretiyle erkeği baştan çıkarması* gibi bir anlam yükledikleri anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle, fukahânın vurgu yaptığı fitne, daha çok, kadınların erkeklere karışması ve bunun sonunda oluşacak gayri meşru cinsel ilişkiye varacağı tahmin edilen olumsuz davranışlardır. Fitneyi iki kısma ayıran İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350)'nin fitneye verdiği anlamlardan biri de yukarıda belirtilen anlama yakındır. İbn Kayyim'e göre iki çeşidi bulunan fitnenin biri şüphe kaynaklı (*fitnetü's-şübhe*), diğeri ise şehvet kaynaklı (*fitnetü's-şehve*)dir. Birincisi, çoğunlukla fiilî ve sözlü müstehcenlik ve fesat olarak değerlendirilen ikinci tür *fitne*den daha önemli ve daha kapsamlıdır.¹⁷ En azından mütekaddimûn fukahâsının eserlerinde durum böyledir.¹⁸ Müstehcenliği, şehvâniyeti ve nefse düşkünlüğü körükleyen şehvet kaynaklı fitne çeşidinin temel özelliği, şehvet ve fesada dalmak suretiyle günah işlemek (*fisku'l-a'mâl*), böylelikle aklen zayıf ve cahil insanların düşünce ve fiillerini ifsat etmektir. Bu tür bir fitne, çoğunlukla nefse düşkünlük, hevâ ve hevesten kaynaklanır ve akabinde fâilin ve mefûlun zihninde, imanında ve karakterinde büyük bir çöküntüye yol açar. Sonuçta ya bâtıla inanılır, ya müfsit bir amel işlenir ya da her ikisi birden yapılır.¹⁹

Fukahânın fitneyi şehvet kaynaklı olarak değerlendirdiklerini bazı hükümleri gerekçelendirirken kullandıkları ifadelerden de anlamak mümkündür. Nitekim yabancı kadına bakma yasağını gerekçelendiren fukahâ şu ifadelere yer vermiştir: Fitne endişesi bulunduğu zaman nikâhı helâl olan kadının yüz ve ayak topuklarına bakmak da haramdır. Zira böyle bir fitne endişesi cinsel ilişki ya da onun ön hazırlığı sayılan bir takım davranışlar için kadın ve erkeğin baş başa kalması gibi bir sonuca götürür.²⁰ Bu sebeple fitne kelimesinin sözlük anlamı da dikkate alınırca yabancı kadınlarla karşılaşma ve bir arada bulunma durumlarının özellikle erkekler için imtihan vesilesi olarak görüldüğü söylenebilir. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî (852/1448), Hz. Peygamber'in, *ölü ve dirilerin fitnesinden Allah'a sığındığını* bildiren hadiste²¹ geçen *dirilerin fitnesi* ifadesini, "insana hayatı boyunca ârız olan dünya, şehvetler ve cehaletlerle imtihan..." şeklinde açıklamıştır.²² Şevkânî (1250/1834) de, kadınların saftaki en uygun yerlerinin arka saf olduğunu ifade eden rivâyetleri gerekçelendirirken, "çünkü kadınların erkeklerle karışmasını ve erkeklerin kalplerinin onlara takılmamasını en iyi sağlayan arka saftır"²³ şeklinde bir yorum yapmıştır.

¹⁶ Meselâ Hanefî fakih Kâsânî, birbirine nikâhı helâl olan genç erkek ve bayanın birbirine bakmamasının daha faziletli olduğunu gerekçelendirirken şöyle bir ifade kullanmıştır:

(لا فيه من خوف حدوث الشهوة والوقوع في الفتنة) , V, 122.

¹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân*, II, 584.

¹⁸ Kemâlî, 49.

¹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân*, II, 584-586; Kemâlî, 50.

²⁰ Kâsânî, V, 119-124; Desûkî, II, 215; İbn Kudâme, VII, 460; Şirbinî, III, 128-129. Ayrıca bk. Bâcî, *el-Müntekâ*, I, 342.

²¹ Hadis için bk. Buhârî, Ezân, 149, Cenâiz, 88, Dea'vât, 38; Müslim, Mesâcid, 127, 130, 132.

²² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 319. İbnül-Hümâm, Fukahâ, kadınların koku sürünerek camiye gelmemeleri hükmünü gerekçelendirirken, kokunun şehveti tahrik etmesini sebep olarak göstermişlerdir. (Bk. İbnül-Hümâm, *Fethu'l-keadîr*, Mısır, 1970, I, 366).

²³ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-eviâr min ehâdîsi seyyidi'l-ahyâr*, Beyrut ts., III, 184.

Kadın-erkek ilişkilerinin kısıtlanmasına gerekçe gösterilen fitne kavramının şehvî duygular anlamında kullanıldığı bir delili de, yabancı kadınlara dokunma yasasının şehvetle gerekçelendirilmiş olması ve fitne endişesi ortadan kalktığı için yaşlı kadınların ellerinin tutulabileceğine hükmedilmesidir.²⁴

Kadının fitne unsuru olduğunu vurgulayan hadislerin,²⁵ fakihlerin fitne kavramının içeri, şehvî duygular şeklinde doldurmalarında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kadının fitne unsuru olduğunu ifade eden söz konusu rivayetlerin belirtmek istedikleri psikolojik gerçeği kabul etmekle birlikte, bunları mecrasından çıkarıp bütünüyle kadın aleyhtarlığına ve onu bazı haklarından mahrum bırakmaya gerekçe göstermek isabetli bir yaklaşım olmasa gerektir. Kaldı ki söz konusu rivayetler üzerinde incelemelerde bulunan bir hadis araştırmacısının vardığı sonuca göre, “kadının fitneci olduğunu ifade eden rivayetler kabul edilemez ve bunlar önceki kültürlerin ürünü olup İslâm’a sonradan sokulmuş ve günün anlayışını beslediği için de hadisleştirilmeye çalışılmıştır.”²⁶ Bu sonuç, aşırı genellemeci ve kadının kadınsı özelliğinden kaynaklanan bir takım gerçekleri göz ardı etmektedir. Ancak söz konusu sonucun aynı zamanda, belirtilen rivayetlerin İslâm toplumlarında kadına olumsuz yaklaşımların temelini teşkil etmesi gerçeğini vurguladığına da dikkat etmek gerekmektedir. Hz. Peygamber’in bazı hadislerinde kadın fitnessine dikkat çektiği ve Müslüman erkekleri olumsuz bir durum olan fitneye karşı uyardığı bir gerçektir. Nitekim Kur’ân’da da mal ve evlâtların fitne olduğuna dikkat çekilmiştir.²⁷ Ancak bu uyarılar mecrasından saptırılarak kadın aleyhtarlığına, kadının dışlanmasına ve fitne unsuru taşıması sebebiyle bazı haklarından mahrum edilmesine kullanılacak şekilde yorumlanmamalıdır. Zira mal ve evlâtların fitne olduğu bildirildiği halde âyeti tefsir eden hiçbir müfessir mal edinmenin ve evlât sahibi olmanın caiz olmadığı yönünde ya da bunlardan uzak kalınması tarzında bir yorum yapmamıştır. İnsanlar her an meydana gelmesi muhtemel potansiyel bazı tehlikelerle birlikte yaşamaya alıştıkları gibi, vahyin belirlediği ölçüler dahilinde,²⁸ kadınların da iştirak ettiği sosyal hayatta iffetlice yaşayabilmelidirler. Kadının fitneciliğini vurgulayan hadislerin vurgulamak istediği de herhalde, kadınlarla ilişkileri bütünüyle koparmak yerine, onlarla girilen ilişkilerde fitne tehlikesinin hesaba katılması, ilişkilerin düzeyli olması ve ihtiyatlı davranılmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber döneminde, Müslüman erkek ve kadınların belli ölçülere riayet ederek sosyal hayatı beraber yaşadıklarını ve kadının sosyal hayatın içinde olduğunu gösteren yayınlanmış bazı araştırmalar bulunmaktadır.²⁹

Yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı üzere, fitne kavramı, özellikle kadınlarla bağlantılı kullanımlarda gayri meşru cinsel ilişkiye götüren şehvî duygular şeklinde

²⁴ Kâsânî, V, 121-122; Zeylai, *Tebyîn*, VI, 18; İbn Kudâme, VII, 461; Kadızâde, Şemsüddîn Ahmed, *Netâicü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûzi ve'l-esrâr* (Tekmiletü Fethi'l-kadîr), Mısır 1970, X, 25.

²⁵ Bu hadisler için bk. Buhârî, Nikâh, 18; Müslim, Zikr, 97, 98; Tirmizî, Edeb, 31; İbn Mâce, Fiten, 19; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 200, 210.

²⁶ Bk. Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul 2000, 41-65.

²⁷ el-Enfâl, 8/28; et-Teğâbun, 64/15.

²⁸ Söz konusu ölçüler için bk. Ebû Şukka, *Tahrîru'l-mer'e*, II, 79-103.

²⁹ Örnek olarak Abdulhalîm Ebû Şukka'nın, *Tahrîru'l-mer'e fî asri'r-risâle* (Kuveyt 1990) adlı beş ciltlik eseri (özellikle 3. cilt) ile Rıza Savaş'ın *Hz. Muhammed (sav) Devrinde Kadın*, İstanbul 1991 adlı eserine bakılabilir.

bir anlam taşımaktadır. Kadının fitnenin sembolü olarak gösterilmesinin sebebi ise, onun, kontrol edilemeyenin şahikası, cinselliğin tehlikelerinin ve sınır tanımayan yıkıcı potansiyelinin canlı bir temsilcisi olmasıdır.³⁰ Kelimenin bu şekilde kullanılmasına dair ilk tarih kesin olarak bilinmemekle birlikte,³¹ belirtilen anlamıyla fitnenin fıkhıta bir söylem hâline geldiği ve bazı hükümlerin gerekçesi olarak kullanıldığı görülmektedir. Böylece fitne kavramı zaman zaman kadınlar aleyhine olarak da kullanılan bir terim olmuş ve kadın “fitne” korkusu ile bazı haklarından mahrum bırakılmıştır. Halbuki bu kavram eğer bir gerçekliği ifade etmek için kullanılacaksa erkekler için de uygulanmalı idi. Zira tek taraflı fitne kaygısı yanlış sonuçlar doğurmuş ve karşı aşırılıkların doğmasına zemin hazırlamıştır.³²

II. HZ. PEYGAMBER DÖNEMİ VE SONRASINDA KADININ CEMAATE KATILMASI

A. HZ. PEYGAMBER DEVRİ VE HZ. PEYGAMBER’İN TUTUMU

Kaynakların verdiği bilgilerden, Hz. Peygamber devrinde yaşayan mümin kadınların, onunla beraber namaz kılmaya çok istekli oldukları anlaşılmaktadır. Hatta Hz. Peygamber, hava karardıktan sonra kılınan namazlar için mescide gitmek izni isteyen kadınlara bunun sağlanmasını istemiştir.³³ Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber’den nakledilen rivâyetlerin bir kısmı kadınların cemaate katılmasını teşvik ederken, diğer bir kısmı kadınların evlerinde kıldıkları namazın daha faziletli olduğunu belirtmektedir.³⁴ Meselâ Hz. Peygamber: “Allah’ın (kadın) kullarını mescitlerine gitmekten alıkoymayın, (fakat) mescide koku sürünmeden gelsinler.”³⁵ buyurarak kocaları veya evde bulunan başka erkekler tarafından engellenmek istenen kadınların cemaate katılmalarını teşvik etmiştir. Bunun yanında Hz. Peygamber’in: “Kadının özel odasında kıldığı namaz (evin) salonunda kıldığı namazdan, (eşyalarının gizlendiği) daha özel odada kıldığı namaz da özel odada kıldığından daha faziletlidir.” buyurduğu nakledilmiştir.³⁶

³⁰ Fatıma Mernissi, “İslâm’da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı” (*Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik* kitabı içinde, derleyen, Pinar İkkaracan, çev. Ebru Salman), İstanbul 2003.

³¹ Ahmed b. Hanbel hicrî üçüncü asrın ortalarında kadının bir parmağının bile fitne sayıldığını ifade etmiştir. Bk. İbn Hanbel, *Ahkâmü’n-nisâ*, Beyrut 1986, 46 (nakleden: Rıza Savaş, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*, 114, 337. dipnot). İbn Mes’ûd da kadınların namazlarını evlerinde kılmalarının mescitte kılmalarından efdal olduğunu belirtirken bu görüşünü fitne gerekçesine bağlamıştır. Bk. Kal’acı, Muhammed Revvâs, *Mevsû’atu fıkhı İbn Mes’ûd*, Beyrut 1986, 328.

³² Erdoğan, 115. Fitne kavramının yanlış bir mecrada kullanıldığına dair bir değerlendirme için bk. Ebû Şukka, Abdulhalîm, *Tahrîru’l-mer’e fî asrî’r-risâle*, Kuveyt 1990, 191-196.

³³ Buhârî, Ezân,163.

³⁴ Söz konusu hadisleri tahrir eden müellifler, kadınların mescide gelmelerinin engellenmemesini ifade eden rivâyetlerin, kadının namazını evinde kılmasının daha faziletli olduğunu bildiren rivâyetlerden daha sahih olduğu sonucuna varmışlardır. Hattâ İbn Hazm, kadının cemaate devamı ile ilgili rivâyetlerin mütevatir olduğunu belirtmiştir. (Bk. İbn Hazm, III, 113). Hadislerin geniş bir tahriri için bk. el-Adevî, Mustafa, *Câmiu ahkâmü’n-nisâ*, el-Memleketü’l-Arabîyyetü’s-Suûdiyye, 1992, I, 275-276, 296-298.

³⁵ Buhârî, Cum’a, 13; Müslim, Salât, 136; Ebû Dâvûd, Salât, 52; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, 139; Buhârî, Nikâh, 116; İbn Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1982, II,76. Ayrıca bk. İbnü’l-Cevzî, Cemalüddîn, Ebu’l-Ferec, *Ahkâmü’n-nisa*, Beyrut 1996, s. 64.

³⁶ Ebû Dâvûd, Salât, 53. Daha detaylı bir başka rivâyete göre Ümmü Humejd adlı bir hanım sahâbî Hz. Peygamber’e müracaat edip “Yâ Resulallah! Seninle birlikte namaz kılmayı çok istiyorum” demiş Hz. Peygamber de ona şöyle cevap vermiştir: “Biliyorsun ki, yatak odanda (beytinde) namaz kılmak, evinin damındaki odada (hücrende) kılmandan, evinin damındaki odada kılman evinin arsasında (dâr) kılmandan, evinin arsasında kılman kavminin mescidinde kılmandan, kavminin mescidinde kılman ise cemaatle namaz kılman mescitte na-

Hatta bazı rivâyetlerde, kadınların mescide gitmesinin engellenmemesi istenirken hemen peşinden evlerinde kıldıkları namazın daha faziletli olduğu bildirilmiştir.³⁷

Bu rivâyetler birlikte değerlendirildiği zaman şöyle bir sonuca varılabilir: Hz. Peygamber kadınların cemaatle namaz kılmasına engelleme getirmek isteyen erkeklere böyle bir hakları olmadığını ifade etmek istemiş, kadınlara bu konuda ruhsat vermiş ancak, namazlarını evlerinde ifa etmelerinin daha faziletli olacağını belirtmiştir. Bu rivâyetlerde kadının cemaatten engelleneceğini gösteren bir ifade mevcut değildir. Nitekim hanımına bu konuda yasak getirmek isteyen Hz. Ömer için şöyle bir yorum yapılmıştır: Hz. Ömer'in kıskançlığı hanımının mescide gitmesini hoş görmüyor ancak fıkıh bilgisi Hz. Peygamber'in "*Allah'ın kadın kullarını mescitlerden engellemeyin*" tarzındaki emrine muhalif davranmaktan onu koruyordu.³⁸

Kadının evinde kıldığı namazın daha faziletli olacağını bildiren rivâyetler, kadının olabildiğince özel bir mekânda ve mümkün oldukça yabancı erkeklerden uzak bir ortamda namaz kılmasını önermektedir. Bu gibi hadisler kadının gözlerden irak olmasından ziyade, namazının başkalarından gizlenmesi üzerinde durmaktadır. Bu rivâyetler esas alınarak kadının evinde namaz kılmasının mescitte kılmasından mutlak olarak faziletli olduğuna dair bir hüküm çıkarılamaz. Zira kılınan namazın fazileti kadından kadına değişebileceği gibi, namaz vakitlerine göre de farklılık arz edebilir. Camiye, cemaat âdabına uygun ve vakarlı bir şekilde gelen kadınla bu hususlara riayet etmeyeni aynı kefeye koymak doğru olmaz. Yine imamın kıraati sessiz okuduğu, öğle ve ikinci namazları ile, kıraatin açıktan okunduğu, sabah, akşam ve yatsı namazlarını bu bakımdan aynı seviyede tutmak mümkün değildir. Zira kıraatin açıktan okunduğu namazlara kadınların da katılmaları, okunan sureleri öğrenmeleri gibi önemli faydalar sağlayacağı için, bu gibi namazları evde kılmalarından ve kıraatin gizli okunduğu namazlara katılmaktan daha faziletli olabilir.³⁹ Aynı şekilde bu gibi rivâyetleri kadınların erkeklerden uzak durması ve namazını sürekli evinde kılmasının daha faziletli olacağına mutlak delil saymak, Hz. Peygamber'in, kadınların mescitte itikafa girmelerine, cenaze namazına, güneş tutulması (*küsûf*) namazına, nafile hac yapmalarına, bayram namazına katılmalarına, ilim meclislerine iştirak etmelerine cevaz vermesiyle telif etmek de mümkün olmaz. Çünkü belirtilen ibadet ve etkinliklerin ifası esnasında kadınların yabancı erkeklerle bir arada bulunması cemaat namazındaki beraberliklerinden daha az değildir.⁴⁰

Kadının evinde namaz kılması, mescitte kılmasından her hâlükârda daha faziletli olsaydı, önde gelen sahâbî hanımlar cemaat namazına katılmakta ısrar etmez ve bilfiil cemaatle namaz kılarak bu faziletten mahrum kalmazlardı. Nitekim, Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ, Ümmü Fadl, Fâtıma binti Kays, İbn Mes'ûd'un hanımı Zeyneb,

→

maz kılmadan daha hayırlıdır." Şevkânî, III, 132. Benzer rivâyetler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 187-188.

³⁷ Müslim, *Salât*, 135, 138, 140; Ebû Dâvûd, *Salât*, 52; İbn Mâce, *Mukaddime*, 2.

³⁸ Ebû Şukka, III, 14.

³⁹ İbn Hazm, III, 117; Ebû Şukka, III, 27.

⁴⁰ Ebû Şukka, III, 29.

Ümmü Derdâ, Atike binti Zeyd (ki Hz. Ömer'in hanımıdır) ve Rebi b. Muavviz gibi hanım sahâbiler cemaate devam eden kadınlar arasında zikredilmektedir.⁴¹

Kadınların namazlarını evlerinde ifa etmelerinin daha faziletli olması ise, fukahânın yorumladığının aksine, sadece fitne gerekçesiyle izah edilemez. Nitekim Hz. Peygamber kadınların cemaate katılmaları bağlamında böyle bir gerekçe ileri sürmediği gibi, kadının fitnesi ile ilgili rivâyetler de cemaat namazıyla ilgili olmayıp geneldir. Durum böyle olunca, aynı zamanda evinin işleriyle meşgul olan kadının bunları aksatmamak için namazını evinde kılmasının daha faziletli olacağı tavsiye edilmiş olabilir. Nitekim kadının çocuğuna bakması ve evinin işlerini yapmasının cihada katılmasından üstün tutulduğunu bildiren rivâyetler de vardır.⁴² Bu durumda kadının evinde kıldığı namazın mescitte kıldığından mutlak anlamda üstünlüğünden ziyade, fazilet meselesini kadının durumuna göre yorumlamanın daha isabetli olduğu söylenebilir. Zira evinin işlerini aksatmayan, cami âdâbına riayet eden bir kadının camide kıldığı namazın, bu şartlara riayet edemeyip namazını evinde kılan kadına göre daha faziletli olduğu da söylenebilir.⁴³ Hz. Peygamber'in kadının namazının evinde daha faziletli olacağı yolundaki tavsiyesinin sadece fitne gerekçesine dayanmadığını Hz. Âişe'den gelen bir rivâyetten de anlamaktayız. Buna göre Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in vefatından sonra camiye gelen kadınların bir takım olumsuz davranışlarını görüp şöyle demiştir: “Şayet Peygamber kadınları (in bu durumunu) görseydi onların dışarıya çıkmasını engeller ya da çıkmalarını yasak (haram) kılardı”,⁴⁴ “Rasulullah kadınlarda bizim gördüklerimizi görseydi, İsrailoğullarının kadınlarını engelledikleri gibi, onların mescitlere çıkmalarını engellerdi.”⁴⁵ Bu ifadeden, Hz. Peygamber'in kendi döneminde kadınların cemaate katılmasını tamamen yasaklamayı gerektirecek bir fitne gerekçesi oluşmadığını göstermektedir. Böylece Hz. Peygamber devri kadınlarının Peygamberce tayin edilen âdâba riayet ederek ve ölçülü davranarak cemaate devam ettikleri, en azından o dönemde bir yasaklama bulunmadığı söylenebilir. O halde Hz. Peygamber'in yaptığı bir öneriden ibarettir.

Hz. Peygamber devirde, onun verdiği ruhsattan hareketle ve gösterdiği âdâba riayet ederek, kadın ve kızların, vakit namazları⁴⁶ ve Cuma namazlarından başka bayram namazlarına da katıldıkları görülmektedir.⁴⁷ Vahiy meleği Cebrail'den abdest almayı ve namaz kılmayı öğrenen Hz. Peygamber'in, bunları eşi Hz. Hatice'ye öğrettiği⁴⁸ ve onun Hz. Peygamber'le beraber Kâbe'de ve Kâbe dışında namaz kıldığı rivâyet edilmektedir.⁴⁹ Bunun yanında, Amre binti Abdurrahmân ve Ümmü Hişâm binti el-

⁴¹ Ebû Şukka, III, 29.

⁴² Örnek olarak bk. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, IV, 304.

⁴³ Ebû Şukka, III, 28-30.

⁴⁴ Buhârî, Ezân, 163; Müslim, Salât, 144; Mâlik b. Enes, Kible, 15; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, Beyrut 1996, II, 623.

⁴⁵ Buhârî, Ezân, 163 ; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 623-624; İbn Receb, Ebu'l-Ferec el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Medine 1996, VIII, 41, İbnü'l-Cevzi, *Ahkâmü'n-nisâ*, 72.

⁴⁶ Hz. Âişe, sabah ve yatsı namazına katılan kadınlardan bahseder. Bk. Buhârî, Salât, 13, Mevâkît, 22, 27; Müslim, Mesâcid, 218, 230; Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Beyrut, ts., s. 283.

⁴⁷ Buhârî, Salât, 2, İydeyn, 15, 21.

⁴⁸ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1986, I, 261.

⁴⁹ İbn İshâk, *Sire* (thk. M. Hamidullah), Konya 1981, 119; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, Beyrut 1967, II, 311.

Hâris b. Nu'mân el-Ensâriyye adlı hanım sahâbiler, Kaf suresini, insanlara Cuma günü hutbe irad ederken Hz. Peygamber'in ağzından öğrendiklerini söylerler.⁵⁰ Bir kadın râvî de, Hz. Peygamber'in hanımlarından olan Safiyye binti Huyey'in Cuma namazını cemaatle kıldığını nakletmektedir.⁵¹

Bu rivâyetlerden anlaşıldığına göre, Asr-ı saadette yaşayan kadınlarından bazıları, Cuma namazlarına katılır ve hem Cuma günü, hem de diğer günlerde Hz. Peygamber'in yaptığı konuşmaları dinlerlerdi.⁵² Kaynaklarda yer alan bazı rivâyetlerden, mahalle mescitlerinde veya bazı evlerde cemaatle namaz kılındığı zaman kadınların da erkeklerin arkasında saf tuttıkları ve cemaatle namaz kıldıkları anlaşılmaktadır.⁵³

Bunlar yanında Hz. Peygamber'in, kadınların mescide rahat gidip gelmelerini sağlamak için tedbirler aldığı ve mescidin bir kapısını kadınlara tahsis etmeyi teklif ettiği de nakledilmiştir.⁵⁴ Hattâ bazı kaynaklarda, Hz. Peygamber devrinde kadınların, gece mescitten çıkmaları için ayrılmış bir kapıdan bahsedilmektedir.⁵⁵ Ayrıca Hz. Peygamber'in namaz kıldırırken kadınların durumunu dikkate aldığı ve namazda çocuk ağlarsa uzatmayı düşündüğü namazı, annenin durumunu göz önüne alarak kısalttığı rivâyet edilmektedir.⁵⁶

Hz. Peygamber, mescitte farz namaz bittiği zaman kadınların mescitten ayrılmaları için biraz bekler; önce kadınlar, sonra Hz. Peygamber ve daha sonra da erkekler mescitten ayrılırlardı.⁵⁷ Eğer Hz. Peygamber namazdan sonra konuşacaksa kadınlar da onu dinlemek için mescitte beklerlerdi. Nitekim Fâtıma binti Kays, Hz. Peygamber'in bir gün namazdan sonra neler yaptığını ve neler konuştuğunu rivâyet etmektedir.⁵⁸

Şunu da ifade etmek gerekir ki, kadınların mescide gitmelerine taraftar olan ve bunu teşvik eden Hz. Peygamber, mescide giden kadın ve erkeklerin hareketlerine dikkat etmelerini, karşı cinsin dikkatini çekmek için tutum ve davranışlarını değiştirmemelerini⁵⁹ ve yatsı namazına gelen kadınların güzel koku sürünmemelerini istemektedir.⁶⁰ Yine kadınların cemaate katılıp mescitte erkeklerle beraber ibadet etmelerinde hiçbir sakınca görmeyen Hz. Peygamber, her iki cinsin tabiatından kaynaklanacak muhtemel olumsuzlukları bertaraf etmek için de önlemler almıştır. Görebildiğimiz kadarıyla onun döneminde kadınların mescide gelip cemaate katılması, özel durumlara

⁵⁰ İbn Hanbel, VI, 436; Müslim, Cum'a, 50-52; İbnu'l-Esîr, VII,406; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd*, Kuveyt 1981, I, 425.

⁵¹ İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1968, VIII, 491. Geniş bilgi için bk. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, Beyrut 1970, III, 191, V, 298; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, II, 34; İbnu'l-Cevzî, 65.

⁵² İbn Sa'd, II, 216, 252, 255; İbnu'l-Cevzî, *Ahkâmu'n-nisâ*, 63-64.

⁵³ İbn Sa'd, I, 243, VIII, 406; Buhârî, Ezân, 78; İbnu'l-Esîr, VII, 44; Ebû Şukka, III, 28. İbn Sa'd da, Medîne'de bulunan bir kadın gölgeğinden bahseder. Bk. İbn Sa'd, III, 29.

⁵⁴ Abdullah b. Ömer'in bu kapıdan ölünceye kadar girip çıkmadığı ifade edilmektedir. Bk. Ebû Dâvûd, Salât, 571; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 114.

⁵⁵ es-Semhudî, Nüreddîn Ali b. Ahmed, *Vefâ'ul-Vefâ bi ahhâri dâri'l-Mustafâ*, Beyrut 1971, II, 693.

⁵⁶ Bk. Buhârî, Ezân, 65, 163; Müslim, Salât, 191; Ebû Dâvûd, Salât, 122, 123; Tirmizî, Salât, 159; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 265.

⁵⁷ Buhârî, Ezân, 163, 167; İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *Sahîh*, ts., III, 108.

⁵⁸ Ebû Dâvûd, Melâhim, hadis no: 4326.

⁵⁹ Vâhidî, 186. Kadın ve erkek saflarının tertibi için bk. Müslim, Salât, 132.

⁶⁰ Mâlik b. Enes, Kible, 12, 13; Müslim, Salât, 141-143; Beyhakî, III, 190-192; İbn Sa'd, VIII, 290; İbn Hanbel, VI, 363.

ra işaret eden bir iki ferdî örnek dışında⁶¹ kesin olarak engellenmemiş, Medîne'ye hicretten vefatına kadar kadınların cemaate katılmalarına onay vermiştir.⁶²

B. HZ. PEYGAMBER'DEN SONRA

1. SAHÂBENİN TUTUMU

Hiz. Peygamber devrinde mescide gidip erkeklerle birlikte ibadet hayatına serbestçe katılan ve mescitte sohbet eden kadınların Hiz. Peygamber'den sonra aynı serbestiye sahip olmadıklarını görmekteyiz. Yani Hiz. Peygamber döneminde kadınların cemaate katılmasına ve mescitte oturup sohbet etmelerine, belli ölçülere riayet etmeleri dışında, bir yasak getirilmediği hatta cemaate katılmaları için teşvik edildikleri halde, müteakip dönemde bazı kısıtlamalarla karşı karşıya kaldıkları görülmektedir.⁶³ Zira kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığına göre, Hiz. Peygamber sonrası dönemde bazı gerekçelerle kadınlara bu yönde bir takım kısıtlamalar getirilmiştir. Söz konusu gerekçeler içerisinde, sahâbe döneminde çok net telâffuz edilmese de, fitne de bulunmaktadır. Meselâ sahâbenin ileri gelen âlimlerinden İbn Mes'ûd'un görüşlerinde fitne gerekçesini kullananlardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre, kadınların camide namaz kılmaları sünnet değildir, sünnet olan namazlarını evlerinde kılmalarıdır. Çünkü kadının evinden çıkması pek çok fitneye sebebiyet vermektedir. Bu sebeple evlerinde namaz kılmaları mescitte kılmalarından efdaldır. Bu hükümden sadece evinden çıkmasında fitneye sebebiyet verme durumu bulunmayan yaşlı kadınlar istisnadır.⁶⁴ İleride görüleceği üzere, İbn Mes'ûd'un bu yaklaşımının fıkıh mezheplerinin görüşleri üzerinde önemli etkiler bıraktığı anlaşılmaktadır.⁶⁵

⁶¹ Meselâ, Ümmü Humeyd, Hiz. Peygamber'e: "Ey Allah'ın Rasulü kocalarımız seninle beraber namaz kılmamıza engel oluyorlar. Halbuki biz seninle namaz kılmayı çok istiyoruz." der. Hiz. Peygamber, Ümmü Humeyd'e evinde namaz kılmalarının daha iyi olacağını söyler. (Bk. Ebû Dâvûd, Salât, 53; Şevkânî, *Neylü'l-evâr*, III, 132; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Kahire 1970, VII, 323.) Bu örnekte Hiz. Peygamber ailede huzursuzluk çıkmaması gibi özel sebeplerle Ümmü Humeyd'e böyle söylemekle birlikte, genel olarak erkeklerle mescide gitmek için izin isteyen eşlerine müsaade etmelerini emretmiştir. İbn Hazm, Ümmü Humeyd'den gelen rivâyetin senet açısından tenkit edildiğini ifade etmiştir. (Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 115). Muhtemelen yukarıdaki rivâyet bazı değişikliklere uğrayarak kaynaklarda yer almıştır. (Bk. İbn Hanbel, VI, 197, 297, 301, 371).

⁶² İbn Hazm, III, 117; Ebû Şukka, III, 29.

⁶³ Doğrudan cemaatle namaz kılmakla alâkalı olmasa da Hiz. Peygamber döneminde kadın-erkek ilişkileri ve ibadet hayatındaki birlikteliklerini göstermesi bakımından önemli sayılan bazı rivâyetler bulunmaktadır. İbn Ömer'den gelen bir rivâyete göre, Hiz. Peygamber devrinde, kadınlar ve erkekler beraberce abdest aldıkları (Mâlik, Tahâre, 3; Buhârî, Vudû', 43; Nesâî, Tahâre, 56; Miyâh, 10) halde Hiz. Ömer, halifeliği zamanında, Hiz. Ali'nin de görüşünü alarak bu beraberliği yasaklamış ve kadınların abdest alma yerlerini ayırmıştır (Abdurrezzâk, I, 76; Savaş, 111). Kadınların erkeklerle birlikte abdest almalarını mahremiyet ölçülerini de dikkate alarak yorumlayan Aynî, mezkûr uygulamanın hicab âyetinden önce olabileceği ya da erkeklerin kendi mahremleriyle birlikte abdest almış olabilecekleri şeklinde yorumlar yapsa da, hadisin sıhhati konusunda ve genel anlamda cevaza delâletinde şüphe bulunmadığını belirten görüşleri de kaydetmiştir. (Bk. Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır 1972, II, 392, 394. Ayrıca bk. es-Sindî, Ebu'l-Hasen Nüreddîn, *Hâşiye alâ Süneni'n-Nesâî*, Beyrut ts.I, 57). Hiz. Peygamber devrinde yaşamış Cüheyne kabilesinden Havle (Ümmü Subeyye) binti Kays, abdest alırken Hiz. Peygamber'le beraber aynı kaptan elleriyle su aldıklarını rivâyet eder. Bk. İbn Hanbel, VI, 366-367; Ebû Dâvûd, Tahâre, 39; Tirmizî, Tahâre, 46; İbn Mâce, Tahâre, 36; İbnü'l-Esîr, VII, 97.

⁶⁴ Bk. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, III, 150; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, IX, 293-294; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, II, 35 İbn Hazm, III, 116; Kal'acı, Muhammed Revvâs, *Mevsû'atu fıkhi İbn Mes'ûd*, Beyrut 1986, 328. İbn Mes'ûd'dan nakledilen ve yaşlılar hariç, kadınların evlerinde kılacakları namazın daha faziletli

Konuyla ilgili olarak Hz. Âişe'den nakledilen iki rivâyet sahâbe döneminde kadının ibadet hayatına erkeklerle birlikte katılmasının nasıl karşılandığı hususunda bize fikir vermektedir. Söz konusu rivâyetlere göre Hz. Âişe şöyle söylemiştir: “Şayet Peygamber kadınları (n bu durumunu) görseydi onların dışarıya çıkmasını engeller ya da çıkmalarını yasak (haram) kıları”, “Kadınlarda bizim gördüklerimizi Rasulullah görseydi, İsrailoğullarının kadınlarını engelledikleri gibi, onların mescitlere çıkmalarını engellerdi.”⁶⁶

Konuyu bu boyuta taşıyan olayın ne olduğu hususunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Hadis şârihlerinin yorumlarından anlaşıldığına göre, bazı kadınların, erkeklerin cinsel yönden dikkatini çekecek ve onları bir takım olumsuz tavırlara sevk edecek şekilde, koku sürünerek ve alımlı elbiseler giyerek mescitlere gelmeleri Hz. Âişe'nin bu yorumuna kaynaklık etmiş olabilir.⁶⁷ Nitekim İbn Abbâs (68/687)'in konuyla ilgili bir sözü engelleme tavrı ve tarihi hakkında bize ip ucu vermektedir. İbn Abbâs şöyle demiştir: “Yaşlı ve diğer kadınlar Hz. Peygamber, Ebu Bekir, Ömer ve Osman zamanında bayram namazına katılırlardı. Said b. As (58/678) kendi zamanında bana kadınların mescide çıkmaları hususunu sordu, ben de genç bayanların engellenmesi yönünde görüş belirttim. Bunun üzerine İbn As tellâllarına genç bayanların bayram namazlarına çıkmamalarını ilân etmelerini emretti, ancak yaşlılar çıkmaya devam ediyorlardı.”⁶⁸

Sahâbenin kadınların cemaate katılma konusundaki kısıtlayıcı ya da ihtiyatkâr yaklaşımının ferdî bir tavır olmayıp genel bir yaklaşım şeklini aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şah Velîyyullah Dehlevî (1176/1762) bu tavrı sahâbenin çoğunluğuna mâl etmektedir. Ayrıca Dehlevî'ye göre hadiste yasaklanan husus, meşru bir mesnede dayanmayan şahsî kıskançlık dolayısıyla kadınların mescide gitmesinin engellenmesidir. Fitne korkusu bulunduğu zaman ise yasaklama yapılabilir. Dehlevî bu konuda Hz. Peygamber'in kadınların mescide gelmelerini yasaklamamaları yönündeki talimatı ile sahâbenin yasaklayıcı tavrının çelişmediğini belirtmekte ve uzlaştırmayı şu şekilde yapmaktadır:

“Cemaate katılmamaya cevaz veren engellerden biri de fitne korkusudur. Koku sürünmüş kadının mescide çıkması gibi. Hz. Peygamber, “Sizden biriniz, hanımı mescide

→

olduğunu ve kadının evinden çıkmasının fitneye sebebiyet vereceğini ifade eden rivâyetlerden ikisinin metni şöyledir:

رأة عورة وانما اذا خرجت استشرفها الشيطان و انما اقرب ما تكون الى الله و هي في فعر بيتها.
واللذى لا اله غيره ما صلت امرأة صلاة قط حيرا لها من صلاة تصليها في بيتها الا ان يكون المسجد للمسجد الحرام او مسجد الرسول الا عجزوا في منقلبها.

⁶⁵ İbnü'l-Cevzî, s. 64.

⁶⁶ Mâlik, *Muvatta'*, Kible, 15; Buhârî, *Ezân*, 163; Müslim, *Salât*, 144; Ebû Dâvûd, *Salât*, 53; Tirmizî, *Cum'a*, 36.

⁶⁷ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 623-624; İbn Receb, Ebu'l-Ferec el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Medine 1996, VIII, 41, İbnü'l-Cevzî, 72. Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, Beyrut 1998, II, 193. el-Bâcî'nin yorumuna göre, Hz. Âişe'nin böyle söylemesinin sebebi, kadınların mescide gelirken, güzel koku sürünmeleri, süslenmeleri, tesettüre riayet etmemeleridir. Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in vefatından sonra kadınların, erkekleri fitneye sürükleyecek elbiseler ve süslenme araçları edinmelerini de kastetmiş olabilir. Zira Hz. Peygamber döneminde kadınların giydiği elbiseler tesettüre daha uygun idi. (bk. Ebu'l-Velîd, Süleymân b. Halef, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'*, Beyrut 1983, I, 343). Hz. Âişe'nin bu sözünün fikhî açıdan bağlayıcı olamayacağına dair geniş ve müdellel bir değerlendirme için bk. İbn Hazm, III, 115-116.

⁶⁸ İbnü'l-Cevzî, 72. İbn Receb el-Hanbelî, Hz. Âişe'nin söz konusu ifadesini yorumlarken şu görüşlere yer vermiştir: Bu sözyle Hz. Âişe, Hz. Peygamber döneminde fesat bulunmadığından onun kadınlara mescide gitme vb. konularda ruhsat verdiğine işaret etmektedir. Ancak Âişe kendi döneminde kadınların içinde bulunduğu fesat durumunu görünce dedi ki: Şayet Peygamber bu durumu görseydi söz konusu ruhsatı vermezdi. (Bk. İbn Receb, Ebu'l-Ferec el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî*, VIII, 41).

gitmek üzere izin istediğinde, onu engellemesin.”⁶⁹ hadisiyle, sahâbenin çoğunluğunun kadınların mescitlere gitmemeleri doğrultusunda hüküm vermeleri arasında bir çelişki yoktur. Çünkü yasak olan, bir mesnede dayanmayan mücerred kıskançlık sebebiyle olan engellemedir. Fitne korkusunun bulunması hâline yönelik değildir. Caiz olan kıskançlık, fitne korkusunun bulunduğu hâle aittir. Nitekim hadiste buna işaret edilmiş ve kıskançlığın iki türlü olduğu açıklanmıştır. Hz. Âişe’nin, “Eğer Rasûlullah kadınların bugün ihdas ettiklerini (giyim, kuşam ve ziyneti) görseydi, İsrailoğullarının kadınları nasıl men edilmişse, o da bunları camiye gitmekten men ederdi”⁷⁰ şeklindeki sözü yasağın gerekçesini göstermektedir.⁷¹

Dehlevî’nin bu ifadelerine göre sahâbenin çoğunluğu fitne gerekçesiyle kadınların mescide gitmesine taraftar olmamıştır.

Esasen sahâbenin engelleyici tutumu daha Hz. Peygamber döneminde benimsedikleri, ancak Hz. Peygamber’e rağmen tam olarak uygulamaya koyamadıkları anlaşılmaktadır. Meselâ Ümmü Humeyd adlı bir hanım sahâbinin, Hz. Peygamber’e gelip: “Ey Allah’ın Rasulü kocalarımız seninle beraber namaz kılmamıza engel oluyorlar. Halbuki biz seninle namaz kılmayı çok istiyoruz.”⁷² şeklindeki yakınması sahâbenin kadınların cemaate katılması konusundaki tutumu hakkında fikir vermektedir.

Hz. Ömer’in de kadınların cemaate katılmalarına pek taraftar olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Atike adlı bir hanım sahâbiye evlilik teklif ettiğinde, Atike, mescide gitmesine engel olmaması ve dövmemesi şartıyla onunla evlenmeyi kabul edeceğini söyler. Hz. Ömer bu şartları istemeyerek kabul eder ve bu hanımla evlenir.⁷³ Ancak şunu hemen ifade etmek gerekir ki, Hz. Ömer’in tavrı, kadınların bütünüyle cemaate katılmasını engellemeye yönelik değildir. Zira o, hanımı Atike’nin cemaate devam konusunda ısrar etmesi üzerine buna engel olmamıştır.⁷⁴ Anlaşılan o ki, Hz. Ömer’in yasaklığı daha çok namaz dışında mescidi mekân tutan kadınlara yöneliktir. Zira o, kadınların ev işlerini ve çocuklarını ihmal ederek sık sık mescide gelmelerine taraftar değildi. Hz. Ömer bu uygulamasını, Hz. Peygamber’in kadınların mescide gelmelerine engel olunmaması şeklindeki talimatına aykırı bulmazdı. Hz. Peygamber’in söz konusu talimatının vakit namazlarına yönelik olduğunu düşünürdü. Kadınların namazlarını evlerinde kılmalarının daha faziletli olduğunu düşünmekle birlikte vakit namazlarına devam etmelerine engel olmazdı.⁷⁵ Hz. Ömer’in namaz vakitleri dışındaki uygula-

⁶⁹ Buhârî, Ezân, 166.

⁷⁰ Mâlik, Muvatta’, Kible, 15; Buhârî, Ezân, 163.

⁷¹ Dehlevî, Şah Veliyyullah, *Huccetu’llâhi’l-bâliğa*, Beyrut 1990, II, 66.

⁷² Ebû Dâvûd, Salât, 53; Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, III, 132; İbnu’l-Esîr, VII, 323.

⁷³ İbn Sa’d, VIII, 267; İbnü’l-Esîr, VII, 185; Savaş, 112.

⁷⁴ İbn Hazm, III, 117. İbn Hazm’in yorumuna göre şayet kadının mescitte namaz kılmasından evinde kılması mutlak anlamda efdal olsaydı, mezkûr hanımına mescide gitmesi için müsaade etmezdi. Bunun yanında Hz. Ömer’in kadınların mescide gelmelerine taraftar olmaması ve kadınları mescitten engellemesinin haklı gerekçeleri de vardır. Nitekim Havle binti Kays’ın naklettiğine göre, Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir devrinde ve Hz. Ömer döneminin ilk yıllarında kadınlar mescitte birbirleriyle oturup sohbet eder, hatta bazen ip eğirir, bazen de hurma dallarından bir şeyler yaparlardı. Hz. Ömer: “Sizi serbest bırakacağım” dedi ve kadınları mescitten çıkardı. Bundan sonra kadınlar sadece vakit namazlarında mescide gidebilirdi. (İbn Sa’d, VIII, 295-296; Savaş, *Raşit Halifeler Devrinde Kadın*, İstanbul 1996, 81).

⁷⁵ Kal’acı, *Mevsû’atu fıkhi Ömer İbni’l-Hattâb*, Beyrut 1981, 782.

masının belirtilen olumsuzlukları bertaraf etmeye yönelik olduğundan olumlu bile karşılanması mümkündür.

Sonuç olarak denilebilir ki, sahâbe, kadının namazını evinde kılmasının mescitte erkeklerle birlikte kılmasından daha faziletli olduğunu düşünmelerine rağmen bu konuda kesin bir yasak getirmemişlerdir. Zira onların kadınların vakit namazlarına gelmelerini engellemedikleri anlaşılmaktadır. Kesin yasak getirmemelerinde ise Hz. Peygamber'in sözlü talimatlarının ve fiilî uygulamalarının esas alındığı muhakkaktır. Zira "Hz. Ömer'in kıskançlığı hanımının mescide gitmesini hoş görmüyor ancak fıkıh bilgisi Hz. Peygamber'in *"Allah'ın kadın kullarını mescitlerden engellemeyin"* tarzındaki emrine muhalif davranmaktan onu koruyordu."⁷⁶ şeklindeki yorum sahâbenin tavır ve uygulamanın ne durumda olduğu hakkında bir fikir vermektedir. Yine nakledildiğine göre, Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber'in, *"Kadınlara geceleyin mescitlere gitmeleri için izin veriniz"* dediğini naklettiğinde İbn Ömer'in oğlu (Bilâl veya Vâkid), "Vallahi onlara izin vermeyiz. Çünkü onlar bunu bir fitne ve fesat vesilesi yaparlar. Vallahi onlara izin vermeyiz." dedi. (Râvî Mücâhid dedi ki; (İbn Ömer) oğluna kızıp azarladı ve "Ben Rasûlüllah, *"onlara izin veriniz"* buyurdu diyorum, sen "onlara izin vermeyiz" deyip duruyorsun" dedi.⁷⁷ İbn Ömer (74/693)'in bu tavrından kadınların mescitlere gelmelerinin engellenemeyeceğine taraftar olduğu anlaşılmaktadır. Fakih bir sahâbî tavrı olarak bu önemlidir. Ancak oğlunun bu dönemde fitne gerekçesini kullanmasını da en az o kadar önemsemek gerekmektedir. Buradan hareketle denilebilir ki, sahâbe kadının vakit namazlarına devam etmesine bütünüyle karşı çıkmasa da, daha o dönemde fitne gerekçesiyle bu konuda engelleme taraftarı olanlar bulunmaktadır. Sahâbenin nihâî görüşünün ise kadınların namazlarını evlerinde kılmalarını tercih ettikleri şeklinde olduğunu söylemek mümkündür. Fakat onların kadınların namazlarını evlerinde kılmalarını tercih etmelerinin daha sonraki fukahânın, yasaklayıcı ya da ihtiyatkâr ictihâdlarına zemin hazırladığı da söylenebilir. Zira fakih sahâbî İbn Mes'ûd (32/652)'un yukarıda naklettiğimiz görüşleri ile fıkıh mezheplerinin konuyla ilgili ictihâdları arasında önemli paralelliklerin bulunduğu fark edilmektedir.

2. TÂBİÛN FAKİHLERİNİN TUTUMU

Tâbiûn fakihlerinin önde gelenlerinden gelen rivâyetlerden ve aktarılan görüşlerden anlaşıldığına göre bu dönemde de kadınların cemaate katılmaları katılmalarından daha iyi görülmüş, evlerinde kılacakları namazın daha üstün olduğu kabul edilmiştir. Efdaliyetin gerekçesi ise kadınların fitneden emin olması olarak tespit edilmiştir. Meselâ A'meş'ten gelen bir rivâyete göre, tâbiûn âlimlerinden İbrâhim en-Nehâî (96/714)'nin üç tane hanımı vardı ve bunların hiçbirini ne cumaya ne de cemaat namazlarına bırakırdı.⁷⁸ Hatta onun hanımlarının hiçbirisinin mahalle mescidinde namaz kılmadıkları bile kaydedilmiştir.⁷⁹ Ayrıca en-Nehâî'nin özellikle genç bayanların

⁷⁶ Ebû Şukka, III, 14.

⁷⁷ Müslim, Salât, 138, 139; Ebû Dâvûd, Salât, 52; Tirmizî, Cum'a, 48. Yorumu için bk. Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, IV, 163.

⁷⁸ İbn Ebî Şeybe, II, 277; Kal'acı, *Mevsû'atu fıkhi İbrâhim en-Nehâî*, Beyrut 1986, II, 651-652.

⁷⁹ Abdurrezâk, III, 151.

bayram namazına katılmalarını mekruh gördüğü de nakledilmiştir.⁸⁰ Halbuki en-Nehâî hastalık ve korku gibi ciddî mazeretler dışında cemaati terk etmeyi câiz görmemekte idi.⁸¹

Dört mezhep imamının da bu konuda kısıtlayıcı ya da ihtiyatkâr bir anlayışa sahip olmalarından da tâbiûn fakihlerinin konuyla ilgili tutumu hakkında fikir edinelebilir. Zira dört mezhep fakihlerinin ilk üstatları arasında tâbiûn fakihlerinin önemli bir yeri vardır. Meselâ, en-Nehâî'nin, Ebû Hanîfe'nin hocaları arasında yer aldığı hatırlanırsa tâbiûn fakihlerinin dört mezhep imamına etkisi daha iyi anlaşılabilir.

3. FUKAHÂNIN KONUYA YAKLAŞIMI VE GEREKÇELERİ

Fıkıh kitaplarında cemaatle namaz kılma ve mescide gitme bakımından kadınlar erkeklerden farklı hükümlere tâbi tutulmuştur. Cemaatle namaz kılmanın hükmünü Şâfiîler *farz-ı kifâye*⁸², Hanbelîler *farz-ı ayn*⁸³, Hanefî ve Mâlikîler ise *müekked sünnet*⁸⁴ olarak belirlemişlerdir. Cemaate katılmanın hükmü konusunda bir ayırımı giden fukahâ, cemaatle namaz kılmanın kadınlara değil, sadece erkekler için müekked sünnet olduğu hükmünü benimsemiştir. Bazı fakihler cemaate katılmanın hükmü konusundaki kadın-erkek ayırımını, kadınların cemaate katılmasının mekruh olduğunu açıkça ifade ederek,⁸⁵ bazıları cemaatin sadece erkekler için müekked sünnet olduğunu,⁸⁶ bazıları kadınların cemaate katılmasının fitne olduğunu,⁸⁷ bazıları da kadının namazını evinde kılmasının daha faziletli olduğunu⁸⁸ söyleyerek gerekçelendirmişlerdir.

Cemaate katılma konusunda fukahânın diğer bir ayırımı da kadınlar arasındadır. Buna göre yaşlı kadınların cemaatle namaz kılmak üzere mescide gitmeleri genel olarak caiz görülürken, fitneye sebep olma endişesiyle, genç kadınların gitmesi mekruh kabul edilmiştir.⁸⁹ Meşhur fıkıh mezheplerinin kadının mescide gelmesi ve genç yaşlı ayırımlarına dair yaklaşımları özetle şöyledir:

⁸⁰ Kal'acı, Mevsû'atu fikhî İbrâhim en-Nehâî, II, 673.

⁸¹ Kal'acı, Mevsû'atu fikhî İbrâhim en-Nehâî, II, 652.

⁸² Şirbinî, Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc*, I, 229. Bu , Şirbinî'nin tercihidir. Mezhep içerisinde farz-ı ayn ve müekked sünnet olduğunu söyleyenler de vardır. (Bk. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn, *Kitabu'l-mecmû' şerhu'l-muhezzeb*, Cidde, ts., IV, 84-91).

⁸³ İbn Kudâme, II, 176 vd.

⁸⁴ İbn Hümâm, Kemâlüddîn, *Fethu'l-kadir*, Mısır 1970, I, 243; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Hâşiyetü Red-di'l-muhtâr*, İstanbul 1984, I, 552; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Beyrut 1986, I, 136; ed-Derdîr, Ebu'l-Berekât Sîdî Ahmed, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ muhtasarı Sîdî Halîl* (Desûkî Hâşiyesi ile), Beyrut ts., I, 319; Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, II, 150; Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlimihali*, s. 292. İbn Hazm'a göre cemaat meşru mazereti olmayan erkekler için farz, kadınlara farz değildir. (Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 104vd.). Hanefî fakihlerden Alâuddîn Semerkandî ve Kâsânî cemaatin hükmünün vâcip olduğunu belirtmişlerdir. (Bk. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut 1984, I, 227; Kâsânî, I, 155).

⁸⁵ Bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 57; Mavsîlî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr lita'lili'l-muhtâr*, İstanbul ts., I, 59. Bu müelliflerin her ikisi de önce metin olarak yazdıkları kitaplarında mutlak bir ifade kullanarak bütün kadınların cemaate katılmasının mekruh olduğunu belirtmiş ancak daha sonra metinlerine yazdıkları şerhlerde *genç kadınların cemaate katılması mekruhtur* kaydını düşmüşlerdir.

⁸⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, IV, 86, 92-94; Şirbinî, I, 229; İbn Âbidîn, I, 552.

⁸⁷ Kâsânî, I, 155.

⁸⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, IV, 92.

⁸⁹ Merğînânî, I, 57; Mavsîlî, 59; Nevevî, *el-Mecmû'*, IV, 94.

Ebû Hanife'ye göre yaşlı kadınların sabah, akşam, yatsı ve bayram namazları için cemaate çıkmalarında bir sakınca yoktur. Gündüz namazları olan öğle ve ikindide ise fâsıklar yollarda bulduklarından aşırı şehvet, yaşlı kadınlara da ilgi uyandırabilir ve fitne meydana gelir. Sabah ve yatsıda fâsıklar uyku hâlinindedir, akşam vaktinde ise yemek ve içmekle meşguldürler. Bayram namazlarında sokaklarda fâsıklar kadar sâlihler de bulunur ve âlim ve sâlihlerin heybeti fâsıkların günaha düşmesine engel olur. Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed, yaşlı kadınların bütün vakitlerde cemaate devam etmesinde bir sakınca görmemiş ve bunun cevazına fetva vermişlerdir. Çünkü kadınların camiye gitmelerinin engellenmesi fitne gerekçesine dayanmaktadır, yaşlı kadınların ise fitneye sebep olacak durumları kalmamıştır. Ancak efdal olan kadınların cemaate katılmamalarıdır.⁹⁰ Müteahhirûn⁹¹ Hanefî fakihlerine göre ise, zamanın bozulması ve fâsıklığın açığa çıkması sebebiyle cuma, bayram ve vaaz için bile olsa, yaşlı da olsalar, kadınların cemaatle namaza katılmaları mekruhtur. Hatta İbnü'l-Hümâm (861/1457) kendi döneminde fâsıkların daha çok dışarıda bulduklarını gerekçe göstererek yaşlı kadınların gece namazlarına gitmelerinin de mekruh olduğu yönünde kanaat belirtmiştir.⁹²

Şâfiî ve Hanbelilere göre, ister genç, ister yaşlı olsun, güzel ve gösterişli kadınların erkeklerle birlikte cemaate katılmaları mekruhtur.⁹³

Mâlikîler erkeklerin şehvet duymayacağı yaşlı kadınların bütün namazlara, fitneden sakınan genç kadınların vakit namazlarına ve yakınlarına ait cenaze namazlarına katılmalarını câiz görürler. Ancak fitneye sebep olacak genç kadınların hiçbir namaza gitmelerini câiz görmezler. İbn Rüşd (595/1199) cemaate katılıp katılamaması bakımından kadınları dört kısma ayırmıştır: I. Erkeklerin hiçbir şekilde şehvet duymayacağı yaşlı kadınlar, namaz ve ilim meclislerine katılmakta erkekler gibidir. II. Erkeklerin tamamen ümidini kesmediği yaşlı kadınlar, def-i hâcete fazla çıkmamak kaydıyla, cemaatle farz namazlara ve ilim meclislerine katılabilirler. III. Genç fakat fazla alımlı olmayan kadınlar, farz namazlar ile yakınlarının cenaze namazına katılabilir, bayram namazlarına katılamazlar. IV. Genç, güzel ve alımlı kadınların asla cemaat namazı için erkeklerle birlikte mescide çıkmamaları tercih edilir.⁹⁴

Nakledilen görüşlerden ve bunların dayandığı gerekçelerden anlaşıldığına göre, bu konudaki kısıtlamalar namaz vakitleri ve cemaate katılacak kadının özelliği ile başlamış, fitneyi esas alan bazı âlimlerin düşüncesinde tamamen engellemeye kadar

⁹⁰ Natîfî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Kitabu cümeli'l-ahkâm*, Riyad 1997, 116-117; Kâsânî, *Bedâiyü's-sanâiyi'*, Beyrut 1982, II, 697; Mavsîlî, I, 80; Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, *Hâşiye alâ Merâkî'l-felâh şerhi Nûri'l-izâh*, 205; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, I, 365; el-Meydânî, *Abdulğani el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, Döndüren, 293-294.

⁹¹ Şemsü'l-eimme el-Hulvânî ve Hâfızuddîn el-Buhârî arasında yani 1056-1293 arasında yaşayan Hanefî âlimlerine denir. Serahsî, Merğînânî gibi âlimler bu gruptandır. Bk. Muhammed İbrâhim, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı* (trc. Faruk Beşer), İstanbul 1989, 10.

⁹² İbnü'l-Hümâm, I, 365-366. Ayrıca bk. Mavsîlî, I, 59; İbn Âbidîn, I, 566; Meydânî, 91.

⁹³ Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb*, IV, 93-95; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 230; Buhutî, *Keşşâfu'l-kimâ'*, I, 456. Ahmed b. Hanbel'in, "Bu zamanda kadınların cemaate çıkmalarını mekruh görüyorum, zira onlar fitnedir." dediği nakledilmiştir. Bk. İbn Receb, *Ebu'l-Ferec el-Hanbelî*, VIII, 42.

⁹⁴ Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebir*, Beyrut ts., I, 335-336.

varmıştır.⁹⁵ Yani önce kadınların her namaza katılamayacağı ve erkeklerin onları net olarak görme ihtimalleri daha zayıf olan sabah, akşam ve yatsı namazlarına katılabilecekleri ifade edilmiştir. Genç bayanların cemaate katılmamaları tavsiye edilip hatta mekruh kabul edilirken, yaşlılara genel olarak bütün namaz vakitleri için bir serbesti tanınmıştır. Fitne ve fesadın yaygınlaştığı bazı zamanlarda yaşlı kadınlara da kısıtlama getirilmiştir.⁹⁶ Bu anlayış zaman içerisinde makul bir esneklik kazanacak yerde, ya da fitne unsurunun oluşmadığı yer ve zamanlar istisna edilmesi gerekirken, olduğu gibi devam etmiş ve en son yazılan fıkıh kitaplarının konuya bakışı ilk dönemlerde yazılardan pek farklı olmamıştır.⁹⁷

Hz. Peygamber'in kadınların cemaatten engellenmemesi yönündeki sözlü talimatlarına, fiilî uygulamalarına, takrirlerine ve sahâbenin kesin yasakçılığı benimsememesine rağmen daha sonra kadınların mescitlere gitmesinin engellenmesini haklı bulan fukahâ, görüşlerini başta fitne olmak üzere çeşitli gerekçelere dayandırmışlardır. Buna göre kadının cemaate katılmasına ilişkin bu kısıtlamayı fitne gerekçesine⁹⁸ dayandıranlar ve fıkıhın, oluşum döneminde örflerin etkisi altında kalmış olmasına bağlayanlar yanında,⁹⁹ insanların ahlâken bozulmalarıyla izah edenler de vardır.¹⁰⁰ Şâtîbî (790/1388) ise bu hükmü, 'kadınların kendilerini bir miktar gösterişe kaptırmaları ve çıkışlarından endişe edilir hâle gelmiş olması'¹⁰¹ şeklinde gerekçelendirmiş ve uygulamaya meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır.

Kadının cemaate gelmesi yönünde oluşan kısıtlayıcı yaklaşımın en enteresan gerekçesini Muhyiddîn İbn Arabî (638/1240) dile getirmektedir. Zira o, bu kısıtlamayı erkeklerin aşırı kıskançlığına bağlamakta ve şu görüşlere yer vermektedir:

"Canlılar içinde en kıskanç varlık insandır. Eğer insandaki kıskançlık aklın ve dinin sınırları dışına çıkarsa zararlı bir duyguya dönüşür. Bilhassa erkekler aşırı kıskançlıkları gereği hicap konusunda istenmeyen birtakım hükümleri dine sokuşturmayaya kalkıştırlarsa bu, Allah'a karşı işlenmiş en büyük edepsizlik olur. Nitekim İslâm'ın ilk asırlarında bile bazı insanlar yakalandıkları kıskançlık hastalığı gereği şeriatın câiz ve mubah gördüğü bir takım davranışları yasaklama cihetine gitmiştir. Meselâ Allah, kadınların namaz için mescitlere gitmelerini mubah kılmış, Hz. Peygamber de buna izin vermiş ve o hayatta olduğu müddetçe hanımlar Mescid-i Nebevî'ye devam etmişlerdir. Ancak onun vefatından hemen sonra, bazı kimseler; "Eğer Hz. Peygamber kadınların kendisinden sonra mescitlerde neler ihdas edeceklerini bilseydi mescitlere gitmelerini yasaklardı"¹⁰² diyerek bu izne karşı çıkmışlardır. Oysa Allah bu ruhsatı

⁹⁵ Kâsânî, fitne gerekçesine dayanarak, kadınlara cemaatin sünnet olmadığını ifade ettikten sonra, genç kadınların cemaate katılmasının mubah olmadığını da belirtmiştir. (Bk. Kâsânî, I, 155, 157).

⁹⁶ İbnü'l-Hümâm, I, 366.

⁹⁷ Örnek olarak bk. Kâsânî, I, 157; İbn Âbidîn, II, 552, 554, 565. İlk dönem fakihlerinden Süfyân-ı Sevrî (161/778)'nin, kadınların da cemaate katılmalarını sünnet kabul ettiği halde, kendi döneminde fitnenin yayılması ve fâsikların çoğalmasını gerekçe göstererek kadınların bayram namazlarına katılmalarını mekruh gördüğü nakledilmiştir. (bk. Kal'acı, *Mevsû'atu Süfyâni's-Sevrî*, Beyrut 1990, 580).

⁹⁸ Kâsânî, I, 157; Merğînânî, I, 57; Mavsîlî, 59; Şirbîni, I, 230; İbnü'l-Cevzî, 64.

⁹⁹ Yavuz, Yunus Vehbi, Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü, 95.

¹⁰⁰ Mavsîlî, 80; İbnü'l-Hümâm, I, 365-366; Meydânî, 92; Şelebî, *Ta'îlül-ahkâm*, Beyrut 1981, 38-39, 74.

¹⁰¹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, III, 235.

¹⁰² Mâlik, *Muvatta'*, Kible, 15; Buhârî, Ezân, 163; Müslim, Salât, 144; Ebû Dâvûd, Salât, 53; Tirmizî, Cum'a, 36.

verirken kadın kullarının mescitlerde ne yapacaklarını veya neler ihdas edeceklerini bilmiyor muydu? O halde, Allah kadınların, fıtrata uygun olarak, yüzlerini açmalarına izin verdiği halde, gerek günlük hayatta gerekse ibadet esnasında kapatılması gerektiğini söyleyenler de kıskançlık hastalığı gereği Allah'ın mubah gördüğünü haram kılmaya çalışanlar cümlesindedir. Bunlar, Allah için kıskanmaları gerekirken Allah'ın kendisini de kıskanmaya başlamışlardır.¹⁰³

4. DEĞERLENDİRME

Buraya kadar verilen bilgiler değerlendirildiğinde şunlar söylenebilir

(I). Hz. Peygamber kadını sadece erkeğe bağımlı, onun eşi olarak telâkki etmeyip hayatı erkekle paylaşan gücü nispetinde sosyal aktivitelere katılan başlı başına bir varlık olarak görmüştür. Hz. Peygamber döneminde kadın daha sosyal iken sahâbe döneminde sosyalitesine bazı kısıtlamalar getirilmiştir. Kadının cemaate katılmasına getirilen kısıtlamanın ya da ihtiyatkâr yaklaşımın kadının diğer alanlarda sosyalleşmesine, üretime katılmasına ve bazı haklarını elde etmesine engel olmadığı söylenemez. İbadet için bile evinden çıkmasına olumlu bakılmayan kadının, iş kurmak, işe gitmek gibi aktivitelerine onay verilmeyeceği ya da çok sıkı şartlar altında onay verileceğini tahmin etmek güç değildir. Nitekim klâsik fıkıh doktrininde kadının evinde oturması evinin dışında faaliyet yapmasına tercih edilmiştir. Bir diğer ifadeyle, âdeta kadınların evlerinde bulunmaları azimet, ev dışında bir faaliyete katılmaları ise çeşitli zaruretlere mebnî ruhsat hükmü gibi algılanmıştır.¹⁰⁴ Böylece, pek çok kadın hakkının engellenmesinde olduğu gibi, ibadete katılma konusunda da fitne genel geçer bir gerekçe olmuş, fitneden korunmada kadınlara aktif, erkeklere ise pasif rol düşmüştür.

Hz. Peygamber döneminde kadınların değil erkeklerle birlikte ibadet hayatına, sosyal hayata katıldıklarını gösteren örnekler ne enderdir, ne de zarurete mebnî olarak gerçekleşmiştir. Aksine bu kabil olaylar hem çoktur, hem de hayatın normal akışı sonucu gelişmiştir.¹⁰⁵ Fukahâ, kendi dönemlerinde fitnenin arttığını, Hz. Peygamber döneminin ise fitneden emin olunma bakımından daha elverişli olduğunu söyleyerek kadının sosyalleşmesi yönündeki ictihâdlara meşruiyet kazandırmak ve dinî bir gerekçe oluşturmak istemiştir. Ancak bu gibi argümanlara dayanarak kadının ibadet hayatına katılmasına ve sosyalleşmesine engel getirmek pek de isabetli gözükmemektedir.¹⁰⁶

(II). Hz. Peygamber sonrası dönemde sahâbe, *kadının cemaate katılması caiz olmakla birlikte, evinde kılmasının daha faziletli olduğu* şeklindeki rivâyetleri ön plâna çıkarmış, kesin yasaklamaya gitmemekle birlikte, kadın için evde ibadetin daha faziletli olacağı şeklindeki anlayışı benimsemiştir. Hem ilgili rivâyetleri hem de sahâbenin yaklaşımını esas alan fıkıh bilginleri yorumlarını bu yönde yapmış ve tercihlerini genellikle bu doğrultuda kullanmışlardır.¹⁰⁷ Ancak fakihler, kadının cemaate katılması

¹⁰³ Bk. İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, Mısır 1994, I, 741-744.

¹⁰⁴ Örnek olarak bk. Dehlevî, II, 333.

¹⁰⁵ Ebû Şukka, 16.

¹⁰⁶ Ebû Şukka, 16-17.

¹⁰⁷ Bu konudaki rivâyet ve görüşler için bk. Ahmed b. Hanbel, VI, 297, 301; İbn Hazm, II, 172-178; İbnü'l-Cevzi, 68-74; Nevevî, Ebû Zekeriyâ, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, Cidde ts., IV, 93-95; Şevkânî, *Neylül-eviâr*, III, 130-132; İbn Kudâme, *Muvaffakuddîn, el-Muğnî*, Beyrut 1994, II, 36-37.

konusunda sahâbenin yaklaşımını esas almakla birlikte, bir adım daha atarak kadının cemaate katılmasının sünnet olmadığına, hatta mekruh olduğuna hükmetmişlerdir. Halbuki kadının namazını evinde kılmasının daha faziletli olduğunu söyleyen sahâbenin, ortaya koyduğu gerekçelerin dînî olmaktan ziyade, toplumsal ve sübjektif ahlâkî nedenlere dayandığı söylenebilir.¹⁰⁸ Başka bir ifadeyle, sahâbenin bu yöndeki tutumunun dînî bir zorunluluktan ziyade, onların şahsî tutumlarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁹ Nitekim sahâbeden bazıları Hz. Ömer'in sabah ve yatsı namazlarına devam eden hanımına; Hz. Ömer hoş karşılamadığı ve kıskandığı halde neden namaza devam ettiğini sormuşlar, o da: "Bana yasak getirmekten onu engelleyen nedir?" deyince, "Allah'ın kadın kullarını meşitlerden alkoymayın" hadisidir, diye cevap vermişlerdir.¹¹⁰ Bu ifadeler Hz. Ömer'in hanımının camiye devam etmesini istememesinin dînî değil, daha çok şahsî gerekçeye dayandığını göstermektedir. Buna rağmen sahâbenin bu yaklaşımının özellikle de İbn Mes'ûd'un görüşlerinin daha sonraki fukahâ üzerinde önemli etkisi olmuş, fakihler bu kabil hükümleri tespit ederken sübjektif ahlâkî gerekçelere daha çok ağırlık vermişlerdir.

(III). Fakihler ortaya koydukları ictihâdlarıyla, kadınların erkeklerle birlikte ibadet hayatına katılması konusunda oldukça katı ve sıkı davranmışlardır. Bunu bir noktaya kadar *ihtiyat* olarak yorumlamak mümkündür. Ancak bu düşünce, kadının tamamen toplumdaki tecrit edilmesine yol açtığı zaman, dinin hedefleriyle ne derece örtüşeceği bir tarafa, pratik değerini yitireceği kesindir.

Bazı fakihler kadınların cemaatten engellenmesinin gerekçesini fitne olarak tespit ettikten sonra, fitneden emin olunması durumunda kadınların cemaate devam edebileceklerine dair ruhsat verileceğini belirtmişse de¹¹¹ bu yaklaşım genel kabul görmemiştir. Kadınlar bazı haklardan mahrum bırakılma pahasına evlerine gönderilirken, erkeklerin onların bulunmadığı bir alanda fitneden emin olacağı düşünülmüştür. Halbuki Kur'ân kadın ve erkeklere birlikte hitap ederek her iki cinsin de gözlerini koruyup iffetlerini muhafaza etmelerini ya da iffetli davranmalarını istemektedir.¹¹² Sadece bu âyet bile kadınların sosyal hayatın içinde olduklarını göstermeye yetebilir. Zira kadınlar devamlı kapalı kapılar ardında ve yüzleri bile görülmeyecek bir halde bulunacaksa gözleri haramdan koruma emrini anlamlandırmak zorlaşacaktır.

(IV). Hz. Peygamber döneminde çok net bir ayırım bulunmadığı halde, fakihlerin kadınların cemaate devamı konusunda yaşlı-geç bayan ayırımı yaptıkları görülmektedir. Onların bu şekilde bir ayırımı gitmelerinin dayanağını araştırdığımız zaman şunları görmekteyiz: Kadının cemaate devam etmesi ile ilgili hadisler mütevâtir olup¹¹³ bu rivâyetlerde genç- yaşlı ayırımı yoktur.¹¹⁴ Tespitlerimize göre bu konudaki ayırım İbn Mes'ûd'a aittir. Zira hadis kaynaklarında kadınların camiye gelmeleri hükmünden yaşlı kadınların istisna edildiğini ifade eden rivâyetler İbn Mes'ûd'un sözü olarak nak-

¹⁰⁸ Bk. Dehlevî, II, 66.

¹⁰⁹ Ebû Şukka, 15.

¹¹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 276-277.

¹¹¹ İbn Receb, *el-Hanbelî*, VIII, 43.

¹¹² Nûr, 24/30, 31.

¹¹³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 113.

¹¹⁴ Bu konuda ayırım yapan ve Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivâyeti kaydeden Nevevî, bunun garîb, zayıf ve mevkûf olduğunu ifade etmektedir. (bk. IV, 92, 94).

ledilmektedir.¹¹⁵ İbn Mes'ûd'dan nakledilen sözlerin genel ifadesi: "Kadın evinin dışında daha faziletli bir namaz kılmamıştır, ancak şehvetten kesilmiş yaşlı kadınlar hariç" şeklindedir.¹¹⁶ Bir rivâyette, İbn Mes'ûd'un Cuma günü kadınları "Çıkın ve evlerinize gidin, evleriniz sizin için daha hayırlıdır." diyerek camiden kovduğu belirtilmektedir.¹¹⁷ Bu rivâyetler sahîh, râvîleri ise sika olarak nitelendirildiğinden fakihler bunları delil olarak almışlardır. Dolayısıyla fakihlerin bu konudaki görüşlerini İbn Mes'ûd'dan nakledilen rivâyetlerin etkilediği anlaşılmaktadır. Zira kadınların cemaate devam konusunda kısıtlamaya tâbi tutulmalarında veya serbesti elde etmelerinde genç-yaşlı kriterinin kullanılmasını ifade eden rivâyetlerin rivâyet zincirinde yer alan birinci şahıs İbn Mes'ûd'dur.¹¹⁸

(V). Fakihler toptancı davranarak hükümlerini neredeyse bütün kadınlar, zamanlar ve mekânlar için vazetmişlerdir. Halbuki kadınların mescide gelmemesini tavsiye eden bazı rivâyetler ve bu doğrultuda yorum yapan sahâbiler, *şayet kadının cemaate gelmesinde fitne bulunacaksa* gibi şartlı ifadeler kullanmışlardır.¹¹⁹ Nitekim sahâbe döneminde kadınların mescide gelmelerine iyi bakılmamasına, bazı kadınların, Hz. Peygamber'in talimatlarına aykırı olarak, mescide güzel koku sürünerek ve erkeklerin dikkatini çeken alımlı elbiseler giyerek gelmelerinin sebep olduğunu daha önce belirtmiştik. Fakihlerin bu aşırı korumacı anlayışları, özellikle de kendi dönemlerinde genel ahlâkın bozuk oluşuna dikkat çekmeleri düşünüldüğünde asırlar boyu İslâm toplumlarında ahlâkî ilkelerin sanki hiç hâkim olmadığı, olmayacağı ve bu potansiyel fitne tehlikesinin hep devam ettiği ve edeceği endişesi uyanmaktadır. Fakihlerin bu şekildeki anlayışlarının olumsuz yönlerinden biri de şudur: Bu anlayış bir taraftan fitne karşısında yenilginin baştan kabul edildiği izlenimini verirken, bir taraftan da fitnenin bertaraf edilmesi yönünde yapılması gereken zihnî ve ahlâkî hazırlıkların âdeta önünü kesmektedir.

(VI). Fakihlerin bu aşırı korumacı anlayışlarını eleştiren İbn Hazm da kadının ihtiyacı için çarşıya çıkmasına cevaz veren fukahânın ibadet için cemaate katılmasına getirdikleri kısıtlamaya şaşmaktadır. Görülen o ki, fakihlerimiz kendi dönemlerinin özel şartlarını da dikkate alarak, uzun vadeli, zamana dayanıklı, insan fıtratına ve dinin toplumsal taleplerine daha elverişli olan ahlâk eğitimi yerine, bugüne göre eskimiş kabul edilecek, kolaycı ve birinci derecede erkekleri korumayı hedef alan, evlere kapama, kadınları tecrit etme gibi aşırı ihtiyatkâr bir yöntemi esas almışlardır. Halbuki Müslüman fertlerin, Kur'an hitabının da gereği olarak, birlikte yaşayarak iffetli kalma yöntemi takip edilseydi kadının sosyalleşmesine engel olunmayacak, mevhum korkularla kadın toplumdan kovulup daima erkeklerin ilgisini çeken arada bir görüldüğünde iştahlarını kabartan bir nesne olmayacak, aynı mekânı paylaşırken, karşılıklı haklara riayet edilecek, fitneden korunmak için taviz veren hep kadın olmayacak,

¹¹⁵ İbn Mes'ûd'a ait olan bu ifadeleri Hz. Peygamber'e ait kılanlar da vardır. Örnek olarak bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 116.

¹¹⁶ Bk. Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, Musul 1983, IX, 293 Hadis No: 9471-73.

¹¹⁷ Taberânî, IX,294, Hadis No: 9477; el-Heysemî, Ali b. Ebû Bekir, *Mecmau'z-zevâid*, Beyrut 1407, II, 35 (Heysemî, yukarıdaki rivâyetleri aynen almış, senetlerinin sahîh, râvîlerinin sika olduğunu belirtmiştir).

¹¹⁸ Bu konuda doğrudan Hz. Peygamber'e atfen sadece bir iki rivâyet vardır. (Bk. Heysemî, II, 35).

¹¹⁹ Bk. İbnü'l-Cevzî, 68, 72.

erkekler eline, beline ve diline hâkim olmayı öğrenecek, kadınlarla yaşarken ölçülü ve iffetli olmasını bilip kalp eğitimini bu şekilde gerçekleştirecekti. Nitekim fitneyi iki kısma ayıran İbn Kayyim şüpheye dayanan şehvet kaynaklı fitneden korunma yolunun sabır olduğunu bildirmiştir.¹²⁰

Hız. Peygamber döneminde kadının potansiyel olarak fitne unsuru taşımakla birlikte, yine de sosyalleşmesine engel olunmadığını, Hız. Peygamber'in belirlediği ölçüler çerçevesinde kadının hep sosyal hayatın içinde olduğunu savunan bir araştırmacı da bu şekildeki fitneden korunma yollarını açıklarken kısaca şu görüşlere yer vermektedir: Fitneden kurtulmanın yolu, toplumdaki el etek çekmek, Allah'ın helâl kıldıklarını helâl kılmak ve O'nun emretmediği şekilde engeller koymakla olmaz. Aksine fitne insanın içinde olduğundan, onun içine tesir edecek yöntemler geliştirmek gerekir. Bu şekildeki yöntemler geliştirilmedikçe insan ibadet esnasında ve ilimle meşgul olurken bile fitneye düşebilir. Bunun için belli ölçülere riayetle birlikte bir arada yaşayarak ve kalp eğitimi yoluyla fitneden kurtulmak mümkün olur. Kalıcı olan budur.¹²¹

Son dönem İslâm mütefekkirlerinden Musa Cârullah'ın konuyla ilgili bir yorumu da, abartılı ifadeler taşımakla birlikte, meseleye açıklık getirici mahiyette olup şöyledir:

"İslâmiyet'te örtünmenin esası hanımların hakları, saygınlıkları ve şerefleridir. Mukallit fakihlere göre ise, örtünmenin esası fitne korkusudur. Ahlâklı ve dindar erkekleri fitneden korumak için hanımları ve kızları hapsedtiler; bütün haklarından, şereflerinden tamamen mahrum bıraktılar. Eğer hanımlar iffetsizliğe meylediyorsa hicabın bir paralık önemi yoktur. Ancak hicabı, terbiyeden, ilimden, maarıftan ve hukuktan men edecek bir şekilde kullanmak yanlış olur."¹²²

SONUÇ

Yapılan bu araştırmadan elde edilen verilere dayanılarak denilebilir ki, Hız. Peygamber döneminde kadınların genç-yaşlı ayırımı yapılmadan mescide gelmelerine engel olunmadığı gibi gelmeleri konusunda teşvik bile edilmişlerdir. Ancak Hız. Peygamber, kadının kadını özelliklerinden kaynaklanabilecek potansiyel bazı olumsuzlukların meydana gelmemesi için, mescide devam eden kadınların riayet etmeleri gereken bazı ölçüler vazetmiştir. Kadınların mescide gelirken koku sürünmemeleri, alımlı elbiseler giymemeleri, erkeklere karışmamaları gibi hususlar bunlardan bazılarıdır. Bunun yanında Hız. Peygamber, büyük ihtimalle toplumsal yapıyı ve aile yapısını dikkate alarak, kadının evdeki işlerini, kocasına karşı yükümlülüklerini ve çocuklarına bakma görevlerini aksatmaması için kadınların namazlarını evlerinde kılmalarının daha faziletli olacağını da ifade etmiştir. Fakat Peygamber'in söz konusu tavsiyesi hanım ve erkek sahâbîler tarafından kesinlikle bir yasaklama olarak algılanmadığı gibi, mescitte kıldıkları namazın fazilet bakımından daha az olacağı şeklinde de değerlendirilmemiştir. Zira bu tavsiyeye rağmen, hanım sahâbîler mescitte namaz kılmaya devam etmiş, erkek sahâbîler de onlara engel olmamıştır. Peygamber'in mescide gelmek

¹²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü'l-Lehfân*, II, 586.

¹²¹ Ebû Şakka, III, 154-155.

¹²² Cârullah, Musa, *İslâm Şeriatının Esasları* (yay. haz. Hatice Görmez), Ankara 2002, 42.

isteyen kadınlar için ölçü getiren hadisleri de dikkate alındığında Peygamber'in kadının evinde kıldığı namazın daha faziletli olacağı yolundaki tavsiyeleri sanki söz konusu ölçülere riayet edemeyen kadınlara mahsus kabul edilmiştir. Bunlar yanında Hz. Peygamber döneminde fitne söylemi ile kadınların mescitlerden engellenmesi gibi bir durum söz konusu değildir.

Sahâbe dönemine bakıldığında, sahâbenin genel tavrının kadınların namazlarını evlerinde kılmalarından yana olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in kadınların mescide gelmesine engel olunmamasını, onlara namaz için izin verilmesini ifade eden hadisleri dikkate alınarak kadının cemaatle ibadetine kesin bir yasak da getirilmemiştir. Sahâbenin kadınların mescide devam etmelerine taraftar olmamalarında şahsi kıskançlıkları yanında, o dönemde bazı kadınların Hz. Peygamber'in koyduğu ölçüleri ihlâl etmelerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Sahâbe kadınların mescide gelmesini kesin olarak yasaklamamakta, fakat İbn Mes'ûd gibi bazı sahâbiler daha sonra adı fitne şeklinde netleşecek bir gerekçe ile kadınların mescide devamlarını engelleyici görüşler ortaya koymuşlardır. Genel olarak sahâbenin kadınların mescide gelmemesini tercih edici ihtiyatkâr tutumlarının özellikle de İbn Mes'ûd'un görüşlerinin daha sonraki fukahânın ictihâdları üzerinde önemli etkiler bıraktığı da görülmektedir.

Sahâbenin ihtiyatkâr tutumu fukahânın anlayışında, kendi zamanlarının şartları da dikkate alınarak, daha yasaklayıcı hâle gelmiştir. Ayrıca fukahâ sahâbenin adını tam olarak telâffuz etmediği, ancak alt yapısını hazırladığı yasaklama gerekçesini de oluşturmuş ve çokça kullanmışlardır ki, bu gerekçenin adı fitnedir. Fitne gerekçesi kadınlar bağlamındaki hükümler için öyle bir söylem hâline gelmiştir ki, şahıs, yer ve zaman ayırımı yapılmadan, âdetâ bütün kadınlar hakkında kullanılagelmiştir. Bir başka ifadeyle, kadın erkek ilişkilerinde ya da kadının erkeklerin bulunduğu ortamlarda bazı haklarını kullanmalarının yasaklanmasında en kolay gerekçe fitne olmuştur. Fitne genel geçer bir gerekçe olunca, yine İbn Mes'ûd'un görüşlerinin etkisiyle, bazı dönemler genç kadınların fitneye daha çok sebep olduğu söylenerek, cemaatle ibadetten önce onlar men edilmiş, daha sonra bu yasak, zamanın fesadı ve fâsıkların çoğalması gibi ilâve gerekçelerle yaşlı kadınları da kapsayacak kadar genişletilmiştir.

Tarih boyunca İslâm toplumlarında kadının erkeklerle birlikte ibadet hayatına katılımını gösteren grafiğin eksi yönde ya da aşağıya doğru seyrettiği ve bunun da fitne gerekçesine dayandırıldığı görülmektedir. Ancak bu gerekçeyi bütünüyle, her zaman, her yerde ve her kadın için toptan kullanmanın İslâm toplumlarında ve Müslümanlar nezdinde bazı olumsuz sonuçları da beraberinde getirdiğini düşünmekteyiz. Zira fitne kolay bir gerekçe olmasının yanında, tek taraflı düşünülerek sadece kadınların hal ve hareketlerini kısıtlayıcı bir vecheye dönüşmüştür. Bunun sonucu olarak da, kadınlar yeterince sosyalleşememiş, siyaset, ticaret, sanat gibi iş kollarına aktif bir biçimde katılamamış ya da çok sıkı şartlar altında katılmaya çalışmıştır. Halbuki, Hz. Peygamber'in kadının fitnesine dikkat çekmesi potansiyel ve muhtemel bir olumsuzluğa işaret etmekten başka bir şey değildir. Bu potansiyel olumsuzluk kadının kadınsı özelliğinden kaynaklanmakta, birbirine yabancı olanlar ilişkilerinde daha dikkatli ve seviyeli davranmaya davet edilmektedir. Hz. Peygamber'in bu yöndeki uyarılarını kadını dışlayıcı, fitne özelliğini onun tamamen aleyhine kullanıcı bir tavır haline getirmek doğru bir yaklaşım olmamalıdır. Bunun için de Müslüman erkek ve kadınlar

birbirinden tamamen kaçıp gizlenmek yerine, Peygamber'in koyduğu ölçüler içerisinde, seviyelerini koruyarak ve en önemlisi birlikte yaşayarak fitne tehlikesini aşma yolunu denemelidirler. Zira Hz. Peygamber döneminde kadının durumu böyledir. Yani o dönemde kadın sosyal hayatın içerisindeydi.

“KUR’ÂN DİLİ ve RETORİĞİ” ADLI KİTAP ÜZERİNE*

Necdet AĞIL**

ON THE BOOK: “KORANIC LANGUAGE AND RHETORIC”

The aim of this article is to criticize the thesis by Mustafa Öztürk, titled “Koranic Language and Rhetoric”, which attracts attention through its some incorrect discussion of Koranic studies. In that thesis, it is possible to see many topics dealing with some Koranic verbal, semantic (pertaining to meaning) and rhetorical structures, which can not go beyond repetition of previous studies. In addition, some scholars of both old and new generations have been mentioned in a covert way, namely in a sarcastic and slighting manner and have been referred to through some borrowed information, and one of the more worrisome aspects of this thesis is that while the Mutazila were highly praised, the Sunnis were despised. On the other hand, a kind of a biased observation has been generally used as a method in the study.

GİRİŞ

Bazı akademik meŐgalelerimizin yoğun olması nedeniyle, biraz gecikmeli olarak ele aldığımız bu makale çalışmamızın temel sâiki, içerikte yer alan bazı yanlış bilgilen-dirmeler başta olmak üzere, birtakım olumsuzlukların farkına varılamamıŐ olmaktan kaynaklandığını tahmin ettiğimiz Şekliyle, makalemize konu olan kitabın bazı evre-lerce abartılı biçimde övülmesi ve âdetâ ilâhî bir nimetmiŐ gibi sunulmuş olmasıdır. Bu kitapta -görebildiğimiz kadarıyla- gerçek anlamda “bilimsellik” adına hiçbir orijinalite yer almamakla birlikte, geçmiş bilgilerin kuru kuruya tekrar edilmesi esnasında sık sık referans alınan eski kuşak ilim adamlarına karşı zaman zaman istihza ve istihfaf ie-ren sataŐmalardan da geri durulmamıŐ, Şahsen bizim de aralarında bulunduğumuz pek çok kişiye âdetâ “vur abalıya” yapılmıştır. Beşer olmamız hasebiyle eleŐtirilere kapalı kalmamız elbette düşünülemez; ama takdir edilir ki, eleştirinin de bir edebi ve ölçüsü olmalıdır. Her Şeyden önce eleştirilerde inandırıcılık ve alternatiflik ilkelerine bağlı kalmak esastır. Sırf eleŐtirmek için eleŐtirmek sağlıklı bir davranış biçimi değildir. Biri-lerine kara almakla akademik merhale kat ettiğini sananlara, Elealı Zenon’un, o za-manlar Yunan ordusunun en hızlı koŐucusu AŐil’i kaplumbağa ile yarıŐtırdığı meşhur

* Kitap Mustafa ztrk’e ait olup, Ankara 2002 tarihli Kitâbiyât Yayınları içerisinde yer almaktadır.

** Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ncagil@hotmail.com

paradoksunu¹ hatırlatmak isteriz. İşte tüm bu ve benzeri olumsuzluklar, bizi böyle bir makale yazmaya sevk etmiş bulunmaktadır.

Bir makalenin gerçek ve mükemmel bir eleştiriye imkân tanımayacağı ortadadır. Bu yüzden biz, önemli bulduğumuz birkaç nokta üzerinde durmakla yetineceğiz. Bunu yaparken, birilerinin yaptığı gibi “kara çalma” saplantılılığı yerine, elden geldikçe objektif kalmaya azamî çaba sarf ederek, kul hakkı üstlenmeme hassasiyetine sadık kalma koşuluyla, kitapta yer alan yanlış ve hatalara dikkat çekmeye çalışacağız. Şimdi söz konusu kitaba dair eleştirilerimizi sıralayalım:

1. GÖRKEMLİLİK TUTKUSU

Kitabın “Önsöz”ünün son paragrafında yer alan bir ifade, yazarın -kitabı kurguladığı anki- psikik yapısının garabeti ve ileride neler yazacağı hakkında okuyucuya önemli bir ipucu vermektedir. İfadeyi aynen aktarıyoruz:

“Bu kitabı tamamlamak için ‘arsızca’ zamanlarından çaldığım fedakâr eşim Funda Öztürk ile, ilâhî iradenin ezelde acı, keder, mutsuzluk ve bin bir çeşit sükût-i hayalle² çeşnilendirmeyi murad ettiği bu değersiz hayata değer ve anlam katan sevgili oğullarım Taha Erdem ve Ahmet Eren’den helâllik diliyor; ayrıca...”³

Baştan sona *tasannu* ve *tekellüf* rayihası neşreden bu alıntıda iki tür ruh hali dikkat çekmektedir; birincisi -hangi lüzum ve hikmete mebnîdir bilinmez-, *hayat* karşısında takınılan pesimist tavır, ikincisi ise “büyük işler yapıyorum” vehmine kapılma... Bu vehim tablosunda *ilâhî irade*, iyinin kötüyü baskın çıktığı bütün bir evrende kaosu kozmosa taşıyan, genel lütufkâr konumundan koparılarak, yazarın zihninde imgelenen bir tür hayata yükler dolusu acı, keder, mutsuzluk ve sukût-i hayal taşıyan bir katar menzilesine indirgenmektedir. Üstelik bu kahredici kurgulama tâ ezelde gerçekleşmiş olmakta; ne var ki, tüm bu olumsuzluklar panayı, aynı *ezelî irade* tarafından hibe edilen iki sevgili yavrumuzla bir anda olumlu ve mutlu bir ortama dönüşmektedir!

Öte taraftan yazarın, kendi eşinden ve çocuklarından helâllik dilemesi, bir tür hodpesentlik (*self-esteem*) ya da kendini fazla önemseme (*self-importance*) hâli olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani yazar kendi zannınca, şimdiye dek eşine ender rastlanacak ilmî bir kitap kaleme almış olup, bu kitabı ortaya çıkarmak için kendisini öylesine kaptırmış ki, bu uğurda evlâd ü iyâlini bile ihmal edecek duruma gelmiş. Eserde yer alan her şeyin okuyucuyla paylaşılması gerektiği esasına dayanan bu tür araştırma çalışmalarında böylesi yapmacık ve zoraki ifadeler yer verilmesini, bilimsel ciddiyetle bağdaşmayacak tarzda, abartılı bir ruh hâlinin; makul sınırın ötesine geçmiş aşırı bir duygusallığın dışı vuran garip bir tezahürü olarak görüyoruz. Akademik çalışmalar esnasında zaman zaman aile ortamından uzak kalınması ve karşılıklı bazı fedakârlıklara katlanma sonucu kısmî mahrumiyetler yaşanması her akademisyen ve araştırmacı için kaçınılmaz bir durum olup, burada *temeddüh* ortamı oluşturmaya yetebilecek fazla malzeme yoktur. Kanaatimizce yazarın birilerini eleştirirken, yer yer maksadını aşan ifadeler kullanması ve bazı gerçekleri tersyüz edecek derecede yanlış bilgiler sunması,

¹ Bk. Aster, Ernst Von, *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. Macit Gökberk, İstanbul 1943, s. 44-45.

² Doğrusu “sukût-i hayâl”dir.

³ *A.g.e.*, s. 10.

hep bu sözünü ettiğimiz abartılı ve yapmacık ruh hâlinin olumsuz yansımalarıdır. Her ne şekilde olursa olsun, bu tür bir hâlet-i rûhiyeye sahip olmanın, ben merkezci ve çatışmacı bir üslûp sergilemede meşru mazeret olarak sunulamayacağı kanaatindeyiz.

2. MEVCUDU ELEŞTİRİRKEN ALTERNATİFSİZ KALMA

Kitapta dikkat çeken bir diğer özellik, Kur'ân'la ilgili şimdiye dek yapılmış olan çalışmaların, sistematik yöntem açısından yetersiz; hatta olumsuz bulunmasına karşın, -hiç olmazsa "eleştirilen"ın yerini doldurabilecek kadarıyla- herhangi bir alternatif metot ve sistem sunulmamasıdır. Örneğin, yazar, Kur'ân'a dair *i'câz* dışında kalan bütün konuların bugüne değin sistematik olarak ele alınıp incelenmediğini belirtmenin ardından, bunun tespiti için, Sünnî müelliflere ait klâsik tefsir metodolojisi ve Kur'ân ilimleri sahasında kaleme alınan eserlerin yüzeysel bir şekilde gözden geçirilmesinin dahi yeterli olacağını iddia etmektedir.⁴ Üstelik bu gayri nizamî, toz duman ortamda tüm yazılıp çizilenler de, Sünnî gelenekteki yerleşik kabulleri her hâlükârda haklı çıkarma çabasının son derece garip tecellileriyle meşbu imiş!⁵

Yine o bildik abartılı ruh halinin sahnede arz-ı endâm ettiği şahit oluyoruz. Burada "Sünnî müelliflere ait klâsik eserler" derken, büyük ihtimalle -yazarın, eserini oluştururken sık sık referans aldığı- Zerkeşî ve Süyûtî gibi âlimlerin telifâtı kastedilmektedir. Şunu öncelikle belirtmek gerekir ki, beşer olmamız hasebiyle hiçbirimizin mutlak mükemmeli yakalayabilme şansı hemen hemen yok gibidir; hele hele peşinde olduğumuz şey, *metodoloji* gibi tekâmül sürecini hâlâ tamamlayamamış olan -ki, bunu doğal karşılamak lâzımdır; zira bilimsellik adına her an yeni oluşumlarla karşılaşmamız söz konusudur-, son derece çetrefilli, kompleks bir olgu ise... Fakat haklarını teslim edelim; bu ilim adamlarımız, o zamanki epistemolojik imkân ve veriler ışığında yapılması gereken ne ise, eminiz ki, onun en iyisini ve en mükemmelini ortaya koymışlardır. Bu bulgular -yazarın iddia ettiği gibi- "yüzeysel bir atf-ı nazar"a vize tanıyacak, harcıâlem kabilinden basit ve ucuz değerler değildir. Burada yapılması gereken, tüm bu başarıları yok sayma yerine, eski birikimlere yenilerini eklemek sûretiyle; ayrıca *Sünnî-Mu'tezilî* ayırımı gibi gereksiz işgüzarlıklara da soyunmaksızın, köklü kültürümüzü daha bir zenginleştirmek ve bunu geleceğe taşımaktır. Ne var ki bu, özveri, kapasite ve yaratıcılık isteyen zor bir iş olduğu için, böylesi bir görevi üstlenme yerine, yazar en ucuz ve kolay olanına; beğenmeme, aşağılama, dışlama ve nihayet inkâra talip olmuştur.

Yazar bunu devamlı yapmaktadır. Örneğin, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu" başlıklı bir makalede⁶ -başlıkta yer alan parantez içi olumsuzluk yapı ekinden de sezileneceği üzere- aşınası olduğumuz o *inkârcı* tavır aynen sürdürülürken, yine Zerkeşî ve Süyûtî başta olmak üzere pek çok ilim erbabına sataşılmakta, "Kur'ân'ın istenen sağlıklı biçimde anlaşılabilmesi" noktasında sergilenen tüm yetersizlik ve beceriksizliklerin faturası, her zamanki gibi Sünnî kesime çıkartılmakta; ne var ki, "alternatiflik"

⁴ A.g.e., s. 9.

⁵ A.y.

⁶ Öztürk, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", *İslâmiyât*, VI, sy. 4, Ankara 2003, s. 69-84.

adına -birkaç beylik söz⁷ dışında- hiçbir sistematik öneri getirilmemektedir. Oysa *sistem* eleştirisi ciddî ve sorumluluk gerektiren bir iştir. Böyle bir işe girişecek kişinin çok zengin plân ve ön hazırlıkları bulunması, eleştirdiği sistemin yerine ikame edebileceği daha mükemmel bir alternatif sistem adına yeterli argümanlara sahip olması gerekir. Burada birkaç klişeleşmiş söz ve tavsiye ile -bu söz ve tavsiyeler özü itibarıyla son derece doğru ve tutarlı olabilir- konunun geçiştirilmesi yeterli değildir.

Kur'ân'ın *nazım* i'câzıyla ilgili yapmış olduğumuz bir makale çalışmasında, *inorganik kimya* verilerinden yararlanmak sûretiyle “farklı dizim” gerçeğine dikkat çekme amacına yönelik olarak “atom dizimi (*allotrope*)” ile “kelime dizimi (*nazm*)” arasında ilgi kurmamız,⁸ yazar tarafından müstehzî bir üslûpla eleştirilirken aynen şu ifadeye yer verilmektedir:

“İ'câz konusunun bu denli sulandırılması, gerçekten esef vericidir. Bundan daha esef verici olan ise, bu tür anlayışlara akademik çevrelerde prim verilmesi, hatta bilimsellik adına kabul görüp savunulmasıdır.”⁹

Akademik etikle bağdaşmayan bu ön yargılı ifade, bizim *nazım i'câzının* ispata dair naçizane bir tespitimiz, aynı abartıcı ve çatışmacı ruh tarafından “konunun sulandırılması” olarak lânse edilirken,¹⁰ ayrıca bu tür anlayışlara akademik çevrelerce fırsat tanınmaması gerektiği noktasında, komik bir işgüzarlığın yanı sıra, tam bir jurnalcı ve jakoben tavır sergilediğine şahit olmaktadır. Ciddi ve kalifiye bir araştırmacının bilimsellik adına yapması gereken öncelikli şey, *talil* (*gerçekleştirme*) yöntemine baş vurmak sûretiyle, eleştirilerini temellendirmesidir. Örneğin, bizim *nazım i'câzıyla* ilgili makalemizde, “Ne yapılmıştır da konu bu denli sulandırılmıştır?” sorusu cevabını bulmalıydı. Yazara göre bu “sulandırılma”nın sebebi, -sözgelimi- “ölçülen” ile “ölçen”in farklı varlık kategorilerine ait olması mıdır? Diğer bir ifadeyle; Aşkın (Müteâl) olanın kelâmını fâni atomlarla izah etmenin caiz olmaması vb. midir? Bu noktada yazar -ilâçlık olsun- tek bir kelime dahi etmemektedir.

Öte yandan, üniversitemize mensup bazı fizik ve kimya profesörlerinin de değerli bilgilerinden yararlanmak sûretiyle, sırf konuya katkı sağlamak amacına yönelik kısmî bir kimya bilgisi sunma çabamızı yazar farklı bir niyetle okuyarak, güya malûmatfuruşluk yaptığımızı ima etmekte ve parantez içi ünlem işareti [(!)] kullanmak gibi, araştırmacılık ciddiyetiyle bağdaşmayan bir yöneme baş vurup, bilgi adına ortaya konanları küçümseme yoluna gitmektedir.¹¹ Bütün bu olumsuz tavırlara karşı bizim cevabımız şudur: Elbette bir ilâhiyatçıdan kimya bilimi adına ekstra şeyler beklenemez ve böyle bir işe kalkışıp bilgiçlik taslamak da, esasen bir ilâhiyatçının ne kâridir ne de üstüne vazifedir. Bizim o makaledeki amacımız, söz konusu kimya bilgilerini, *i'câz* konusuna farklı bir bakış açısı kazandırmak için bir veri olarak kullanmaktı; yok-

⁷ Örneğin, -bıkkınlık verecek derecede tekrar tekrar vurgulanan- “yazılı metin” anlayışı yerine “sözlü metin; şifahi hitap” anlayışının; diğer bir varyasyonla: “lâfız-mana ilişkisi” yerine “metin-tarih ilişkisi”nin esas alınması gerektiği vb. Bk. *a.g.e.*, s. 15, 16, 17, 20, 25, 26, 27, 28; *a.g.m.*, s. 83.

⁸ Bk. Necdet Çağıl, “Klâsik Anlayışla Bilimsel Bulguların Kesiştiği Noktada Kur'ân Nazmı”, *EKEV Akademik Dergisi*, VI (Bahar 2002), sy. 11, s. 71-73.

⁹ *A.g.e.*, s. 162.

¹⁰ Aynı “sulandırma” ifadesini yazar, mümtaz bir ilim adamı olan Süyûtî için de kullanmaktadır. Bk. *a.g.e.*, s. 160.

¹¹ Bk. *a.g.e.*, s. 162.

sa, yazarın -art niyet gütmeye çabasının ürünü olarak- ima ettiği gibi, birilerine gereksiz bilgiler sunmak değildi. Tıpkı yazarın: *"..fedakâr eşim.."*¹² derken, bununla eşinin fedakâr oluşuna dair okuyucuya bilgi sunma amacı taşımadığı gibi.

Yine o meşhur -adı var kendi yok- mükemmel sistemin bir türlü gerçekleşememiş olması noktasında Mu'tezile'nin kutsanıp, Sünnî kesimin mahkûm edilmesini de pek isabetli bulmadığımızı belirtmeliyiz. Şayet, sistematik yönden son derece mükemmel olan Mu'tezilî eserler mevcuttu da, bunlar geçmişte bazı Sünnî kesimler tarafından yok edilmiş veya bir şekilde bize ulaşması engellenmişse, bu konuda yazar tarafından tatminkâr bilgi ve açıklamaların yapılması gerekirdi. Zira Mu'tezile ekolüne ait bazı değerli ilmî eserler elimizde mevcuttur. Acaba yazar sözgelimi, Kâdî Abdulcebbar'ın pek çoğumuzun birinci dereceden müracaat kaynağı olan o muhteşem eseri *el-Muğnî*'sini, sistematik açıdan -yine sözgelimi- Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ıyla kıyaslama yoluna gitmiş ve iddialarını doğrulamak adına önemli bulgular elde etmiş midir? Bilindiği üzere bu gibi iddiaları temellendirmenin en sağlıklı yolu "mukayese" mekanizmasını çalıştırmaktır. Nitekim Mâlik b. Nebî bu yöntemi uygulamak sûretiyle, Yûsuf sûresini, Kur'ân ve Kitabı Mukaddes'te yer alan "anlatım üslûbu" yönünden hoş bir mukayeseye tâbi tutmuş ve iki Semavî kitabın aynı tarihsel olayın hikâye edilmesi noktasında üstlendikleri rol farklılığına dikkat çekmeye çalışmıştır.¹³

Hazır Yûsuf sûresinden örnek vermişken belirtelim ki, bu sûrenin ihtiva ettiği kıssanın Kur'ân'da bir kez verilmiş olup, tekrarına gidilmemesi sebebinin tespiti adına ortaya konan argümanların eleştirilmesi noktasında, bu görüşü savunan âlimlerin çok abartılı bir şekilde Hâricîlerin müfrit bir fırkasıyla aynı kefeye konması da¹⁴ haksız ve insafsız bir yargılamadır. Zira bir taraf -iddiaları yetersiz; hatta asılsız olsa da- sûreyi kabul ederken, öteki taraf bunu inkâr etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in, söz konusu sûrenin kadınlara öğretilmesini yasakladığına dair bir rivayeti (varsa şayet), doğrudan Hâkim'in *el-Mustedrek*'inden verme yerine, bunu Zerkeşî'den olduğu gibi alıp nakletmeyi de,¹⁵ araştırmacılık ruhuyla bağdaşmayan bir "hazırcılık" olarak görüyoruz.

3. ÜSLÛP BÜTÜNLÜĞÜNÜN İHLÂLE UĞRAMASI

Kur'ân'ın gerçek anlamda bir "söz (kelâm)" oluşuna dair serdedilen bir bahiste alıntılara fazlaca yer verildiği için, yazarın kendi öz üslûbu zedelenmekte ve bu yüzden kitap âdeta farklı kişiler tarafından kaleme alınmış hissini vermektedir. Bu arada konunun doğal seyirinden sapılıp, doğru; ancak bütüncül olmayan zait bilgilere yer verildiğini görmekteyiz.¹⁶

4. KUR'ÂN ÜSLÛBUyla İLGİLİ TÜMELCİ YAKLAŞIM YANILGISI

Kur'ân'da, diğer edebî eserlerde yer aldığı şekliyle bir "üslûp bütünlüğü"nü, sistematik bir kompozisyon yapılanmasının aranmaması gerektiği noktasında yazarın naklettiği bilgi ve tespitlerin¹⁷ çok yerinde olduğunu itiraf etmekle beraber, bunun

¹² A.g.e., s. 10.

¹³ Mâlik b. Nebî, *Kur'ân Mucizesi*, çev. Ergun Göze, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1969, s. 141-176.

¹⁴ A.g.e., s. 45.

¹⁵ A.y.

¹⁶ Bk. a.g.e., s. 11-17.

¹⁷ A.g.e., s. 17-19, 27.

Kur'ân'ın tamamına teşmil edilemeyeceği kanaatini taşıyoruz. Şöyle ki, insan ürünü olan edebî yapıtlarda, sınırlılığın bir izdüşümü olacak şekilde *giriş-gelişme-sonuç* üçlü sistemini esas alan kompozisyon tarzının,¹⁸ sınırlılıktan münezzehten olan *Müteâl* varlığın üslûp serbestiliği ile bire bir örtüşmemesi hususu, Kur'ân'ın genel edebî yapısını yansıtmakla birlikte, zaman zaman bu genel karakteristiğinin aşıldığına da şahit olmaktadır ki, esasen bunu da o üslûp serbestiliğinin bir tecellisi olarak algılamak gerektiği kanaatindeyiz. Bunun en tipik örneği Yûsuf sûresidir. Bu sûrede baştan sona *kompozisyonvârî* bir anlatım tarzı benimsenmiş olup, kıssanın naklinde en ufak bir kronolojik sapmaya bile mahal verilmeyecek şekilde, önce Hz. Yûsuf'un gördüğü rüya ile *giriş* yapılmış, bunun ardından kısıncı kardeşlerin komploları, çocuğun kervan tarafından bulunup Mısır'a götürülüşü ve Mısır'da yaşananlar *gelişme* bölümünde işlenmiş, nihayet Ken'ân diyarı ile Mısır arasındaki irtibat süreci ve en başta görülen rüyanın tecelli safhasını tablolaştırarak reverans ve kabul sahnelerinin *sonuç* olarak sunulmasıyla olay noktalanmıştır. Bu sûrede gerçekten beşerî yapıtlara taş çıkartacak mükemmeliyette bir kompozisyon örneği sergilendiğine şahit olmaktadır. Bilindiği gibi edebî kompozisyon yazımlarında, *sonuç* kısmının, *giriş* kısmına uygun bir tarzda işlenip bitirilmesi önemli bir ilkedir. Örnek sûrede bu ilkeye harfiyen uyulmuş olup:

“Bir zamanlar Yûsuf babasına: “Babacığım! Gerçekten ben (rüyada) on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; gördüm ki onlar bana secde ediyorlardı” demişti.”¹⁹ âyetiyle giriş konusu yapılan rüya:

“Ana babasını tahtın üzerine çıkardı. Hepsi Yûsuf'a saygı ile eğildiler. Yûsuf dedi ki: “Babacığım! İşte bu, daha önce gördüğüm rüyanın yorumudur. Rabbim onu gerçekleştirdi...”²⁰ âyetiyle tahakkuk ve tecellisini bulmakta ve böylece sonuç bölümü de belirlenmiş olmaktadır.

Üslûp bütünlüğü bazen kısa bir âyette dahi; hem de en sanatkârâne şekilde gerçekleşmiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin:

“Lâ tudrikuhu'l-ebşâru ve huve yudriku'l-ebşâra ve huve'l-latîfu'l-habîr (Gözler O'nu göremez; halbuki O, gözleri görür. O, Latîf'dir, Habîr'dir).”²¹ âyetinde, Bedî' ilminin hem lâfız hem mana güzelliklerinden biri olup, tenâsub, tevfiq, îtilâf ve telfîq diye de adlandırılan murâ'âtü'n- nazîr (Benzer olanı gözetme)²² sanatının, teşâbuhu'l-atrâf (Uçların benzeşim arz etmesi) türünden bedî' bir söz güzelliğine yer verilmiş ve belâgat literatüründe “sözün, mana itibarıyla başlangıca uygun düşecek şekilde son bulması” anlamına gelen bu tabir doğrultusunda Cenabı Hakkın Latîf ismiyle “Gözler O'nu göremez” kısmı; Habîr ismiyle de “O, gözleri görür” kısmı arasında tenasüp gözetilmiştir. Burada “latîf olma”, gözle görülmeyene, “haberdar olma” ise, herhangi bir şeyi idrak edene uygun düşmektedir. Zira Cenabı Hakkın Latîf isminin etimolojik kökeninde -bir görüşe göre “şeffaflık, incelik” manasına gelen- letâfet mastarı yer al-

¹⁸ Plânlı bir kompozisyona dair geniş bilgi için bk. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, V, 389-391, “Kompozisyon” md.

¹⁹ Yûsuf 12, 4.

²⁰ Yûsuf 12, 100.

²¹ En'âm 6, 103.

²² Tezat oluşturmaksızın, herhangi bir şeyle ona uygun düşen vasfı söz ortamında bir araya getirmektir. Kazvîni, Muhammed b. Abdîrahmân el-Hatîbî, *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga*, nşr. M. Abdulmun'im Hafâcî, Beyrut 1414/1993, VI, 19.

maktadır ki, bu da (gözle görülebilir cisimlerin ortak vasfı olan) kesâfetin karşıtı olmaktadır. Habîr ism-i şerîfinin alâkası zaten açıktır. Zira herhangi bir şeyi görüp idrak eden, aynı zamanda o şeyden haberdar olan ve onu bilendir.²³

Zemahşerî'nin konuyla ilgili yorumuna göre Cenabı Hak "latîf" varlık olması sebebiyle gözlerden saklı ve gizlidir. *Habîr* olması hasebiyle de, her şeffâf olandan haberdardır; dolayısıyla gözleri görür; gözler O'nun görmesinden gizlenemez.²⁴

Bu âyetin belâgat yapısıyla ilgili sunduğumuz bilgi ışığında, âyetin iki ucu arasında ciddi bir *sebepe-sonuç* ilişkisinin mevcut olduğu dikkat çekmektedir.

Yine Bedî' ilminin lâfız ve mana güzelliklerini yansıtan söz sanatlarından biri olarak, pek çok âyette *leff u neşr u muretteb*²⁵ sanatına yer verilmek sûretiyle, "üslûp bütünlüğü" adına harika örnekler sergilendiğine şahit olmaktayız. Örneğin:

"Rahmetinden ötürü Allah, geceyi ve gündüzü yarattı ki geceyin dinlenesiniz, (gündüzün de) O'nun fazl u kereminden (rızkınızı) arayasınız ve şükredesiniz"²⁶ âyetinde, önce "gece" ve "gündüz" zikredilip, bunun ardından her birinin özellik ve işlevliği ("gece"nin istirahat, "gündüz"ünse maişet tedariki için miyar kılındığı hususu) tertip sırasına göre belirtilmiştir.²⁷

Bedî' dalının konuları arasında yer alan bu söz sanatına *tefsîr* adını veren Ebû Hayyân'a göre *tefsîr*, önce bir şeylerin zikredilip, daha sonra bunların, kendilerine uygun düşen bir vasıfla açıklanmasıdır ki, buna göre âyette gece ve gündüzün her birinin yaratılış illeti tespit edilmiş olmaktadır.²⁸

Yine Bedî' dalının sanat türlerinden biri olarak *el-cem' maa't-tefrîk ve't-taksîm*²⁹ adı altında yapılan diğer bir üslûp bütünlüğünün bazı âyetlerde harika biçimde gerçekleştiğini görüyoruz. Örneğin:

"O gün geldiğinde Allah'ın izni olmadan hiçbir kimse konuşamaz. Onların bir kısmı bedbaht, bir kısmı da bahtiyardılar. Bedbaht olanlar cehennemdedirler; orada öyle feci soluyuşları vardır ki (sorma gitsin)! Onlar, gökler ve yer durdukça orada ebedî kalacaklardır. Ancak Rabbinin dilemesi başka. Şüphesiz Rabbin istediğini yapandır.

Bahtiyar olanlara gelince; onlar da gökler ve yer durdukça, içinde ebedî kalmak üzere cennettedirler. Ancak Rabbinin dilemesi başka. Bu bitmez tükenmez bir lütuf-

²³ Kazvîni, *a.g.e.*, VI, 21-22; a.mlf., *Telhîsu'l-Miftâh*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul, ts., s. 138; Tîbî, Şerefuddîn Huseyn b. Muhammed, *et-Tibyân fî'İlmi'l-Ma'ânî ve'l-Bedî' ve'l-Beyân*, nşr. Hâdî 'Atiyye Mataru'l-Hilâlî, Beyrut 1407/1987, s. 353, 354; Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *el-Mutavvel 'ale't-Telhîs*, Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmira, İstanbul 1260 h., s. 380; a.mlf., *Muhtasaru'l-Ma'ânî*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul, ts., s. 389-390.

²⁴ Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Harezmi, *el-Keşşâf*, II, 41-42.

²⁵ İki veya daha fazla sayıda olanları, önce icmalî olarak bir arada zikredip (*leff*), sonra bunları tertip sırasını gözeterek biçimde, tafsilî olarak anlatmaktır (*neşr*). Kazvîni, *a.g.e.*, s. 141; Taftâzânî, *Muhtasaru'l-Ma'ânî*, s. 397.

²⁶ Kasas 28, 73.

²⁷ Taftâzânî, *Muhtasar*, s. 397.

²⁸ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelusi, *el-Bahru'l-Muhîr*, nşr. Abdullâh M. Sâlih Râşid, Riyad, ts., VII, 130.

²⁹ Birkaç şeyi önce bir hüküm altında birleştirip daha sonra farklı biçimde kategorize ederek, bunların arasındaki zıtlığın ortaya konması ve nihayet her birine münasip düşen vasfın bunlara izafe edilmesidir. Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-'Ulûm*, nşr. Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1356/1937, s. 201.

tur"³⁰ âyetlerinde önce “..hiçbir kimse (nefis)..” denirken, bütün bir mahşer halkından bahsedilmesi yönüyle cem, bunun hemen ardından mahşer halkının “bedbahtlar” ve “bahtiyarlar” diye iki ayrı sınıf halinde kategorize edilmesiyle tefrîk ve nihayet her iki sınıfın ahiretteki konumları (bedbahtların cehennemlik, bahtiyar olanlarınsa cennetlik oluşu) genişçe ortaya konmak sûretiyle taksîm yapılmıştır.³¹

5. KUR’ÂN’IN ÜSLÛP YAPISIYLA İLGİLİ TESPİTİN NET OLMAYIŞI

Söz konusu kitapta, Kur’ân’daki hâkim üslûp tarzının “Allah-merkezli (theocentric³²)” olduğu ifade edilmektedir.³³ Bu tespit bir bakıma muğlak düşmüştür. Şöyle ki, Kur’ân’ın, *ilâhî kelâm* olması yönüyle; yani “konuşan, anlatan” noktasındaki varlığıyla gerçek sahibi Allah olduğu için, onda yer alan ve kendine özgü kokusuyla diğer tüm kelâm türlerinden ayrılan üslûbunun sahibi de tabî ki Allah’tır; ancak, bu “hitap eden” yönünden böyledir. “Hitap edilen” yönünden ise, Kur’ân’ın benimsediği üslûp tarzı “insan-merkezli” olarak tecelli etmektedir. Başka bir deyimle, “hitap eden” Allah’tır; ama “hitap üslûbu” beşerîdir. Ne var ki, bu üslûp “ilâhî kelâm” ambalajı içerisinde sunulmuş olmaktadır. Bunu biraz açacak olursak diyebiliriz ki, Allah kullarına hitap ederken, bunu onların seviyesinden ve onların bilinen konuşma ölçü ve üslûpları üzerinden gerçekleştirmiş olmaktadır. Kur’ân’da yer alan teşbihler, istiareler, mecazlar, temsîlî anlatımlar, övgüler, yergiler; velhasıl, anlatım üslûbunun tüm öğeleri, “aşkın olan”ın (Müteâl), sonlu olan şu âlemin içerisinde seçip sunmuş olduğu kelâm motifleri olup, bütün bunları *tenezzülât-ı ilâhî* olarak algılayabiliriz. Aksi takdirde Cenabı Hakkin, kendi zâtı gibi sonsuz ve kudret yüklü olan o söz enerjisi karşısında durup dayanabilmek, hiçbir sonlu için müyesser olmayacaktı. Nitekim:

“(Ey Muhammed!) Biz o Kur’ân’ı, sırf, onunla Allah bilincine sahip olanları müjdeleyesin, inat eden bir topluluğu da uyarasın diye, senin dilinle (indirip okutmak sûretiyle) kolaylaştırdık”³⁴;

“(Ey Muhammed!) Biz o Kur’ân’ı senin dilinle (indirip) kolaylaştırdık ki, düşünüp öğüt alsınlar”³⁵;

“Andolsun biz, Kur’ân’ı düşünüp öğüt alınsın diye kolay kıldık...”³⁶ âyetleri bu gerçeğe işaret ediyor gibidir.

Bu konuya dair görüşümüzü ispatlama sadedinde tek bir âyeti delil olarak sunmakla yetineceğiz:

“Ve’mraetuhû hammâlete’l-hatab: Ve karısı olacak o odun hamalı da (ateşe girecektir!)”³⁷

Bu âyeti cumhur “*hammâletü...*”; Âsım “*hammâlete...*” şeklinde okumuştur.³⁸

³⁰ Hûd 11, 105-108.

³¹ Kazvîni, *el-Îzâh*, VI, 51; Taftâzânî, *Muhtasar*, s. 401-402.

³² Tabirde yazım hatası var. Doğrusu “theo-centric”dir.

³³ *A.g.e.*, s. 11.

³⁴ Meryem 19, 97.

³⁵ Duhân 44, 58.

³⁶ Kamer 54, 17.

³⁷ Tebbet 111, 4.

³⁸ İbn Mucâhid, Ebû Bekr Ahmed, *Kiâbu’s-Seb’a fi’l-Kirâât*, ngr. Şevkî Dayf, Kahire, ts., s. 700.

Âsım'ın kıraatiyle ilgili yorumlar içerisinde en fazla öne çıkanı, bu okuyuşun "yergi (zem)" anlamı ifade ettiği şeklindeki değerlendirme olup, buna göre âyette yerilen odun taşıyıcı kadın³⁹ küfürlenmektedir.⁴⁰ Hattâ birçok Kur'ân bilimcisi, Âsım'ın kıraatini sırf "yergi"ye tahsis edip, diğer vecihlere hiç değinmemişlerdir.⁴¹ Zemahşerî de -tabir caizse-: "Ben bu kıraate bitiyorum!" demek sûretiyle tercihini, Âsım'ın sövgü ifade eden kıraatinden yana koymaktadır.⁴²

Âsım'ın kıraatiyle ilgili aktardığımız bu özlü yorum genelde bir tek kapıya çıkmaktadır ki, o da, Ebû Leheb'in karısının küfürlenmesi olayıdır. Bilindiği üzere *küfretme, sövme*, kullara özgü bir eylem olup, Cenabı Hak bundan münezzehtir. Konunun temelinde yatan gerçek, Cenabı Hakkın kelâmının bu noktada beşerî bir üslûp mecra-sında cereyan etmiş olmasıdır. Zira ilâhî hikmet, söz konusu kadının, fazihalarına eş değer bir şekilde küfürlenmesini gerektiriyordu. Bunun tek yolu ise beşerî üslûbun devreye sokulmasıdır.

Sonuç olarak denebilir ki, Cenabı Hak Kur'ân'da kullarına kendi dilleriyle hitap etmektedir. Tıpkı bebek yaştaki çocuklarını severken, onların çocuksu dilleriyle konuşan ana-babalar gibi.

6. KUR'ÂN'DA YER ALAN TEKRARLARLA İLGİLİ TEKÇİ YAKLAŞIM

Kur'ân'da yer alan tekrar kavramının çözümlenmesiyle ilgili eski kuşak tarafından ortaya konan i'câz merkezli mütâlâaların reddi noktasında yazarın benimsediği tek argüman, Kur'ân'ın "yazılı metin" yerine "sözlü metin" olarak algılanması gerektiği şeklinde tebellür etmektedir.⁴³

Kur'ân'ın gerçekte sırf "yazılı metin" olarak mı veya sırf "sözlü metin" olarak mı, ya da her ikisi bağlamında mı algılanması gerektiği noktasında şimdiye dek ortaya konmuş dört başı mamur bir yöntemin mevcut olup olmadığını şahsen bilemediğimiz için, bu konuda kesin görüş belirtme taraftarı değiliz; ancak, konu hakkında suskun kalınmasının da yakışık almayacağı açıktır. Önemli olanın, Kur'ân hakkında tüm yazılıp söylenenlerin, onun evrenselliğini ortaya koyacak yönde tebellür etmesi gerektiği hususu olup, bu noktada hiçbir Kur'ân ehlinin itirazı olmayacağını düşünüyoruz. Yeter ki lisânımızdan ve kalemimizden damlayanlar Kur'ân'ın ruhuyla bağdaşır olsun. Gücü elverdiği ölçüde Kur'ân'a hizmet eden her ferdin alkışlanması gerekir. O meydana yazarın da Kur'ân'a hizmet etmekten başka bir niyet taşımadığı pekâlâ bilinmektedir. Fakat şu da çok iyi bilinmektedir ki müspet niyet, amaçlanan hedefe ulaşmada bazen tek başına yeterli olamamaktadır. Burada "olmazsa olmaz" kabilinden esaslı bir

³⁹ Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemîl. Bu kadın taşıdığı dikenli çalılar, Hz. Peygamber'in geçeceği yollara bırakırdı. Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Es-Serî, *Ma'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, nşr. Abdulcelîl Abduh Şelebî, Beyrut 1408/1988, V, 376; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 297.

⁴⁰ Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân, *el-Kitâb*, Bulak, Mısır 1316/1898, I, 252; Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Ma'âni'l-Kur'ân*, Beyrut 1980, III, 298; Zemahşerî, *a.g.e., a.y.*

⁴¹ Bk. Ebû Ubeyde, Ma'mer b. El-Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, nşr. M. Fuâd Sezgin, Beyrut 1401/1981, II, 315; Zeccâc, *a.g.e., V*, 375; İbn Şukayr, Ebû Bekr Ahmed el-Bağdâdî, *el-Muhallâ (Vucûhu'n-Nasb)*, nşr. Fâiz Fâris, Beyrut 1408/1987, s. 36; İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed, *el-Hucce fî'l-Kurrâti's-Seb'*, nşr. Abdul'âl Sâlim Mukrem, Beyrut 1417/1996, s. 377; Ebû Alî el-Fârisî, el-Hasen b. Abdulgaffâr, *el-Hucce li'l-Kurrâti's-Seb'a*, nşr. Bedruddîn Kahveci v.dğr., Beyrut 1404/1984, VI, 452; Zemahşerî, *a.g.e., a.y.*

⁴² Zemahşerî, *a.g.e., a.y.*

⁴³ Öztürk, *a.g.e., s. 26, 27, 28, 48.*

ölçüt daha vardır ki o da, iyi niyet altında ortaya konanların, amacı gerçekleştirebilecek kalitede olması ve reel âlemin verileriyle ters düşmemesi gereğidir.

Konuya dönecek olursak; bir kere Kur'ân'ın anlaşılmasıyla ilgili "yazılı metin" ve "sözlü metin" adı altında öngörülen ikili bir tasnifin yapay olduğu kanaatindeyiz. Zira Kur'ân'ın gerçekte bir "sözlü metin" olduğu hususu, zaten pek çok âyetle ortaya konmaktadır. Örneğin:

"*Elif, Lâm, Râ. Bunlar hikmet dolu Kitâb'ın âyetleridir*"⁴⁴ denirken, burada Kur'ân âyetlerinin "hikmet" içerikli olduğu vurgulanmaktadır. Bilindiği gibi "hikmet" kavramı sözle vücut bulan ve onunla gelişen bir değerdir. Nitekim:

"(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır..."⁴⁵ âyeti bu gerçeği ortaya koymaktadır.

"*Şüphesiz o zikri (Kur'ân'ı) biz indirdik biz!*"⁴⁶ Bu âyette Kur'ân'ın bilinen isimlerinden biri olan "zikir" kavramı zikredilmektedir. *Zikir* "öğüt" anlamına gelip, bu da sözle gerçekleşir.

"*Âlemlere bir uyarıcı olsun diye kuluna Furkân'ı indirenin şanı yücedir.*"⁴⁷ Bu âyette de yine Kur'ân'ın meşhur isimlerinden birisine; *Furkân'a* yer verilmiştir. Bu lâfız, "iki şey arasındaki farkı teşhis etme" anlamındaki *fark* kökünden türeme olup, "hak ile bâtılı birbirinden ayıran" anlamında, Kur'ân'a tahsis edilmiş bir unvandır. "Ayırt etme" işininse evveleminde sözlü bir eylem olduğu bilinmektedir.

"Allah sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu ve bıkmadan tekrar tekrar okunan bir kitap olarak indirdi..."⁴⁸ Âyette Kur'ân'ın hakkıyla ve kemaliyle bir söz olduğu açıkça belirtilmektedir.

"O Muhammed arzusuna göre konuşmaz. O (Kur'ân adına telâffuz ettiği şeyler), kendisine vahyedilenden başkası değildir."⁴⁹ Âyette anlatılanın Hz. Peygamber'in vahiy adına; Kur'ân adına telâffuz ettiği şeyler olduğu çok açıktır. Zira Mekkelilerin onun kendi öz, beşerî sözlerine ait hiçbir itirazları yoktu; fakat o, vahiy adına konuşmaya başlayınca kızıl kıyametler kopuyordu. Dolayısıyla âyette yer alan "ve mâ-yantıqu" kısmı, Kur'ân'ın nutkolunan; telâffuz edilen bir söz olduğunu ortaya koymaktadır.

"*İşte kitabımız; yüzünüze karşı gerçeği söylüyor...*"⁵⁰ Bir yoruma göre bu âyette söylenilen "kitap"tan maksat, -içlerinde Kur'ân'ın da yer aldığı şekliyle- peygamberlerin lisânı üzere indirilmiş tüm semavî kitaplar olup, ne tür bir amelin ne tür bir sonuç doğuracağını haber verme noktasında, indirilen semavî kitaplarla (kitâbu'l-*inzâl*), amel defterleri (kitâbu'l-a'mâl) arasındaki mevcut mutâbakatın keyfiyetinden bahsedilmektedir.⁵¹ Yine bu âyette de yer alan "*yantıqu*" kısmı, tüm semavî kitapların gerçekte birer "sözlü metin" olduğunu ifade etmektedir.

⁴⁴ Yûnus 10, 1.

⁴⁵ Nahl 16, 125.

⁴⁶ Hicr 15, 9.

⁴⁷ Furkân 25, 1.

⁴⁸ Zümer 39, 23.

⁴⁹ Necm 53, 3-4.

⁵⁰ Câsiye 45, 29.

⁵¹ Bikâ'î, Ebu'l-Hasen Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer, *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Ây ve's-Suwer*, nşr. Abdurrazzâk Gâlib el-Mehdî, Beyrut 1415/1995, VII, 108.

Ayrıca değişik âyetlerde Kur'ân'dan "kelâmullâh" diye bahsedilmesi de⁵² onun gerçek bir söz olduğunu ortaya koymaktadır. Ne var ki, bu ve benzeri âyetlerin tümünde yer alan "sözlü metin", tarihin belgelendirdiği şekliyle yazıya geçirilmiş; yani zapturapt altına alınmış olması yönüyle bir tür "yazılı metin" olarak da karşımıza çıkmaktadır. Neticede "yazılı metin" denilen şey, aynı "sözlü metin" in sayfalarda koruma altına alınmış şekliinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, değişik zaman ve pozisyonlarda, ihtiyaca binaen değişik hitap tarzları geliştirmek sûretiyle muhataplarına seslenen Kur'ân'ın o dinamik sözsel yapısı, yazılı belge haline getirilmekle mutasyona mı uğramış oluyor? Kur'ân'ı, -yazarın iddia ettiği gibi- çağdaş insanın okuma alışkanlıkları göz önünde tutularak, masa başında telif edilmiş bir kitap gibi algılama⁵³ temayülü gösterecek bir iz'an ve insaf sahibi var mıdır? Bir Zerkeşi, bir Süyûtî, Kur'ân'ın nâzil olduğu o canlı *hitap* ve *nida* ortamını bilmeyecek kadar düşünce yok-sunu kişiler miydi? Şu halde eski kuşağın, Kur'ân'da yer alan tekrarların mantığını izah noktasında Kur'ân'ı "yazılı metin" olarak algıladıkları ve bu yüzden hata ettikleri şeklindeki yorumlara katılmadığımızı belirtmek isteriz. Kaldı ki yazarın, Kur'ân'ı "kuru tekrar" anlayışından tenzih etme ve böylece onu, *nüzûl* sebebini hazırlayan tarihî hâdiselerin ve psişik oluşumların arz ettiği değişkenliği esas alması sonucu bir tür "üslûpta adaptasyon" prensibini benimseyen bir Kitap olarak görme amacına yönelik, "sözlü metin" argümanına sarılması, kanaatimizce problemin çözümü için yeterli gözükmediği gibi, bir başka problemi de beraberinde getirmektedir ki, o da, böyle bir iddia ile yola çıkanın, kıssaların, değişik anlatım üslûplarını öngörecektir şekilde tekrarlanmasını gerektiren *nüzûl* ortamlarının tümünü tarihî verilerle tespit edip ortaya koyması gerektiği hususudur. Böyle bir şeyinse -vuku bulup bulmadığı bir yana- istenildiği şekilde başarılabilmesi imkânı hemen hemen yok gibidir. Oysa kısa tekrarları bir gerçek olarak ortada durmaktadır. Hem, Kur'ân için "monoton tekrar" yakıştırmasında bulunacak art zihniyetli birilerine "yazılı metin" anlayışı ne tür bir malzeme sunuyorsa, "sözlü metin" anlayışı da kanaatimizce bunun bir benzerini sunacaktır. Sözelimi, Hz. *Mûsâ-Firavun* kıssasını konu alan -örneğin- A'râf sûresinin nâzil olduğu tarihî ortamda hazır bulunan *insanla*, yine aynı kıssanın anlatıldığı -sözelimi- Yûnus sûresinin *nüzûl* ortamını idrak eden *insanın* ruh ve kafa yapısı arasında ne gibi bir köklü değişim gerçekleşmiştir de, buna bağlı olarak aynı kıssanın iki farklı anlatım üslûbuyla sunulması zarureti hâsıl olmuştur? Üstelik, aynı kıssa değişik lâfız varyantlarıyla farklı ortamlarda sunulurken, bazen bir ortamda yer verilen çok önemli pasajların bir diğer ortamda hiç yer almadığına şahit olmaktayız. Örneğin, aynı *Mûsâ-Firavun* kıssasının Yûnus sûresindeki varyantında yer alan şu:

"...Nihayet boğulmak üzereyken (Firavun): "İsrailoğullarının inandığı Tanrı'dan başka tanrı olmadığına ben de iman ettim. Ben de Müslümanlardanım" dedi. Şimdi mi?... Oysa daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan olmuştun! Biz de bugün bedenini, arkandan geleceklere ibret olman için (cansız olarak) kurtaracağız. Çünkü insanlardan birçoğu âyetlerimizden gerçekten habersizdir"⁵⁴ âyetleri başka bir sûrede yer

⁵² Bakara 2, 75; Tevbe 9, 6; Fetih 48, 15.

⁵³ Öztürk, *a.g.e.*, s. 27, 28, 46, 47.

⁵⁴ Yûnus 10, 90-92.

almamaktadır. Koca bir ömrü Allah ile zıtlaşma üzerine kurgulayıp, çevresindeki bir sürü zavallıyı da aynı minval üzere azdıran azılı bir inkârcı zâlimin uğradığı akıbeti ve ne tür bir psikolojik tezat içerisinde bocaladığını sahneye koyan bu önemli pasajların sadece bir tek nüzûl ortamında yer alıp, başka bir ortamda bunlara hiç değinilmemesi, muhatap kitleler arasında gözetilmesi gereken “yararlandırma” ilkesiyle bağdaşmayacak; dolayısıyla böyle bir durum, alternatifsiz “sözlü metin” argümanı için istenmeyen bir sonuç doğuracaktır. Yine -örneğin-:

- Firavun dedi: “Âlemlerin Rabbi dediğin de nedir?”

- Mûsâ cevap verdi: “O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir. Eğer gerçekten inanırsanız bu böyledir.”

- Firavun, etrafındakilere (alaycı bir tavırla) dedi: “İşitiyor musunuz?”

- Mûsâ cevap verdi: “O, sizin de, geçmiş atalarınızın da Rabbidir.”

- Firavun dedi: “Bu size gönderilen peygamberiniz gerçekten bir deli!”

- Mûsâ cevap verdi: “O, doğunun da batının da ve ikisi arasındaki her şeyin de Rabbidir. Eğer aklınızı çalıştırıyorsanız bu böyledir.”⁵⁵ âyetlerinde sunulduğu şekliyle, Hz. Mûsâ ile Firavun arasında geçen bu diyalog, aynıyla bir başka sûrede yer almamaktadır. Oysa bu pasajlar, bir başına Hz. Mûsâ’nın, evrenin tek sahibini alay konusu edinen köpür köpür bir Firavun karşısında vermiş olduğu tevhit mücadelesinin tarihî belgesi olup, bu dekoratif sahneyi sinesinde barındıran sebep-i nüzûl ortamının görgü tanıkları, -“sözlü metin” ölçütü doğrultusunda- aynı kıssanın sunulduğu, fakat mezkûr pasajların yer almadığı diğer sebep-i nüzûl ortamının muhataplarına nazaran çok şanslı kimseler olacaklardır.

Öte yandan “sözlü metin” anlayışıyla, “masa başında telif edilmiş kitap” yaftasından münezzeh bir “yazılı metin” anlayışı arasında sanıldığı kadar fazla bir fark olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim:

“Ey insanlar! İşte size Rabbinizden bir öğüt... gelmiştir”⁵⁶ âyetinde yer aldığı şekliyle Kur’ân’ın sıfatlarından biri olan *mev’ıza* tabiri, “öğüt” anlamına gelmekte olup, tamamen şifahî kaynaklı olan bu değer, Kur’ân için “sözlü metin” argümanını gündeme getirirken:

“Mûsâ için, levhalarda⁵⁷ her şeye dair bir öğüt ve her şeyin bir açıklamasını yazdık...”⁵⁸ âyetinde aynı tabir, Tevrat için “yazılı metin” argümanına dönüşmüş olmaktadır.

Konuyla ilgili bir başka olumsuzluksa, Kur’ân’da yer alan kıssa tekrarlarının, “yazılı metin” anlayışının bir ürünü olarak i’câz merkezli yorumlarla çözümlenmesi çabasının, yazar tarafından genelde Sünnî ekole mensup ilim adamlarına mal edilmesi teşebbüsüdür.⁵⁹ Oysa “kıssa tekrarı” meselesinin, -bir cihetten- “i’câz” kavramıyla çözüme kavuşturulması çabasının ilk mimarları Mu’tezile ekolüne mensup kişiler olup, Rummânî bunun tipik örneğidir. Kur’ân’ın belâgat ve i’câz yapısını keşfe yönelik çok

⁵⁵ Şu’arâ 26, 23-28.

⁵⁶ Yûnus 10, 57.

⁵⁷ Bu levhalar ve üzerlerinde yazılı bulunan kanunlar hakkında bk. *Çıkış*, 20: 1-22 vd.; 24: 12; 31: 18; 32: 15-19; 34: 1-29; *Tesniye*, 4: 13; 9: 9-11, 15-17; 10: 1-5.

⁵⁸ A’râf 7, 145.

⁵⁹ Bk. Öztürk, *a.g.e.*, s. 25-26, 31, 39-40, 42, 44-45.

değerli hizmetleri bulunan bu değerli ilim adamının konuyla ilgili tespitine göre Örneğin, Hz. Mûsâ kıssasının *A'râf*, *Tâ Hâ*, *Şu'arâ* vb. sûrelerde tekrarlanmasının bazı hikmetleri bulunmakta olup,⁶⁰ bunlardan biri de mucize hakkındaki şüphenin bertaraf edilmesidir. Şöyle ki, nesnelere:

a) Mümkünler Kategorisinde Yer Almayanlar;

b) *Mümkünler Kategorisinde Yer Alanlar* diye iki kısma ayrılmaktadır. İlki, muarazaya kapalı olup, 25'in karekökü için 5, 100'ün karekökü içinse 10 rakamından başka bir rakamın mevcut olmaması; yine iki miktar için: "Bunlardan biri diğerinden ya fazladır ya noksandır ya da biri diğerine eşittir" şeklindeki üçlü taksimin dışında başka bir taksimin bulunmaması buna örnektir. Şimdi biri kalkıp da: "5'in dışında, kendisiyle çarpımı 25 ve 10'un dışında, kendisiyle çarpımı 100 edecek başka bir karekök getirin!" diyerek; yine miktarlarla ilgili söz konusu üçlü taksim hakkında biri çıkıp: "Miktarların dışında kalanlar (ölçümlenemeyenler) için, bunun gibi bir taksim ortaya koyun!" diyerek meydan okusa, bizim cevabımız şu olur: "Bu dediğin şeyin bağlayıcı bir yanı yoktur; zira bu, "mümkünler kategorisi"ne dahil değildir." Halbuki Kur'an'ın en yüksek belâgat mertebesinde yer alması böyle değildir. Zira -sözgelimi- *Âl-i İmrân* ve *Mâide* sûrelerini getirmeye kadir olan, *En'âm* sûresini de getirmeye kâdir olanın ta kendisidir ki, O da şanı yüce olan Allah'tır.⁶¹

Rummânî'nin bu son derece özgün ve bilimsel yorumları, yazarın eleştirdiği İbn Fâris ve Bâkîllânî gibi Kur'an bilimcilerinin, "kıssa tekrarı" olayını "mucizelik" kavramıyla çözümlenme çabalarının⁶² benzer -fakat daha şık ve orijinal- bir varyantını ortaya koymaktadır. Binaenaleyh, Kur'an içcâzına dair serdedilen her sözü getirip, "yazılı metin" anafonda boğmaya kalkışmak, izahı gayr-i kabil bir saplantı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Konuyla ilgili bir başka tutarsızlıksa, *kıssa tekrarı* ile *âyet tekrarı* kavramlarının aynı kategoriye konmuş olmasıdır.⁶³ Böyle bir yöntem, konu sistematüğini zedelemenin yanı sıra, bilimsel verilere de ters düşmektedir. Zira bu girişimde *âyet tekrarı*nın, "mana boyutlu" olmanın yanı sıra "lâfız boyutlu" olma gibi bir diğer mühim yönünün de mevcut oluşu gerçeği göz ardı edilmiştir ki, o da Kur'an'ın, nazım güzelliğine meftuniyet gibi bir zaafı bulunan Mekkelilere zaman zaman şiirsel üslûpla seslenmiş olmasıdır. Bilindiği üzere lâfız ve söz tekrarı, şiir için vazgeçilemez bir esas olup, bunu bilhassa *Câhiliye* devrinin biricik "sözlü edebiyat" türü olan Arap şiirinde müşahede etmekteyiz. Keza bizim Türk şiirimizde de çok zengin söz tekrarları bulunmakta olup, Fikret ve Âkîf'in şiirleri bunun en güzide örnekleriyle doludur. Yine çok iyi bilinen bir husustur ki, gerek kelime gerek cümle tekrarı, içerisinde yer aldığı şiire eşsiz bir müzikal armoni zenginliği katmaktadır. Nitekim *Kamer*, *Rahmân*, *Muddessir* ve *Murselât* gibi, kelime ve âyet tekrarına çokça yer verilen ve genelde kısa âyetlerden oluşmuş

⁶⁰ En yüksek mertebenin altına düşmeyecek derecede belâgatta tasarruf, ibret ve öğütün zihinlere iyice yerleştirilmesi vb. Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, *en-Nuket fi İcâzi'l-Kur'an* ("Selâsu Resâil" içerisinde), nşr. M. Halefullâh-M. Zağlûl Sellâm, Mısır 1387/1968, s. 102.

⁶¹ Rummânî, *a.g.e.*, s. 101-102.

⁶² Bk. İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî fi Fikhi'l-Luga*, nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrut 1414/1993, s. 214; Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *İcâzu'l-Kur'an*, nşr. M. Şerif Sukker, Beyrut 1411/1990, s. 105-106, 250-251.

⁶³ Bk. Öztürk, *a.g.e.*, s. 44-47.

formuyla çok zengin bir seci yapısı oluşturan sûrelerin tümü, sözlü edebiyatın revaç bulduğu, panayırlar ülkesi Mekke’de inmiştir. Şu halde insanın his dünyası da fikir dünyası gibi gözetilmesi gereken mühim bir değer olduğu için, Kur’ânî tekrarların tümünü bilimselliğe odak kılmanın kısmî bir monotonluk oluşturacağı kaçınılmazdır. Zira Kur’ân ölçülü bir şekilde hem zihne hem hisse hitap eden bir Kitaptır.

“Kıssa tekrarı” meselesinin çözümlenmesiyle ilgili “sözlü metin” argümanının alternatif kabul etmeyen bir yöntem olarak sunulması yerine, başka argümanların da hesaba katılması, hem sorunun çözüme kavuşturulması hem de inandırıcılık yönünden daha isabetli olacaktır. Örneğin, *Mûsâ-Firavun* kıssasının bazı sûrelerde tekrarlanması meselesinin ele alınışında, *Asr-ı saâdet* ortamının yanı sıra, Hz. Mûsâ ve Firavun döneminin tarihsel motiflerinden de yararlanabilmenin ne mahzuru vardır? Sözgelimi, bu kıssanın benzer ve farklı unsurlar içerecek şekilde değişik sûrelerde tekrarlanışını, “nüzüül ortamı” dışında, esas olayın cereyan ettiği “tarihî sahne”ye taşıyarak izah etme imkânımız yok mudur? Demek istediğimiz şu ki, olayın gerçekleştiği tarih sahnesinin baş kahramanları tarafından değişik ortamlarda değişik davranış biçimleri sergilenmiş olması, kıssa tekrarını hazırlayan faktörlerden biri olabilir. Örneğin:

“Qâlû ercih ve ahâhu ve arsil fi’l-medâini hâşirîn. Ye’tûke bi kulli sâhîrin ‘alîm (Dediler ki: “Mûsâ’yı da kardeşini de alıkoy; şehirlere toplayıcı memurlar yolla da, bütün bilgiç sihirbazları sana getirsinler!”)⁶⁴ âyetiyle:

“Qâlû ercih ve ahâhu ve b’as fi’l-medâini hâşirîn. Ye’tûke bi kulli sahhârin ‘alîm (Dediler ki: “Mûsâ’yı da kardeşini de alıkoy; şehirlere toplayıcı memurlar yolla da, ne kadar bilgisi derin sihirbaz varsa sana getirsinler!”)⁶⁵ âyetini birbiriyle karşılaştırdığımızda, sadece iki kelimenin değişmiş olduğunu görürüz. Bunlardan biri arsil (gönder!) emir fiili, diğeri ise sâhîr (sihirbaz) ism-i fâilî olup, ilki, kendi anlam ve siga yapısını taşıyan ib’as lâfzına; ikincisi ise, mübâlağa sigası olan sahhâr (mahir sihirbaz) lâfzına dönüşmüştür. Dikkat edildiğinde, her iki âyette değişime uğrayan lâfızların kendi aralarında tam bir fonetik insicam oluşturduğu; bunların birbiriyle yer değiştirmesi hâlinde, bu iki âyetteki mevcut ses armonisinin ciddî biçimde ihlâl uğrayacağı görülecektir. Zira ib’as ve sahhâr lafızlarının birlikte oluşturduğu fonetik şiddet ortamı, arsil ve sâhîr lâfızlarında aynı derecede mevcut değildir. Öyle gözüküyor ki, Firavun’a Hz. Mûsâ ve kardeşi Hârûn’la ilgili aynı teklifi sunan kişiler, Şu’arâ sûresindeki âyetin sahnelendirdiği konuşma ortamında daha haşin ve asabî gibidirler. Bu yorumun izahı mümkündür; şöyle ki, iki kardeş peygamberin getirmiş olduğu tevhit akidesi, Firavun ve avnesini son derece rahatsız ettiği için, bunların müteaddit kereler bir araya gelip çeşitli komplo teorileri ürettikleri; kendileri için bir tür ölüm kalım meselesi hâline gelmiş böylesi mühim bir konuyu tek celselik bir görüşme ile geçiştirmeye kalkışmadıkları kuvvetle muhtemel olup, Kur’ânî veriler ışığında, onların aynı konuyu farklı zeminlerde değişik bir ruh yapısıyla ve her defasında yeni baştan ele alıp tartıştıkları anlaşılmaktadır.

Kıssa tekrarı meselesiyle ilgili, yukarıdan beri arz etmeye çalıştığımız farklı değerlendirmelerden yararlanma yerine, bunların tümünü bir kalemde silip, indirgemeci

⁶⁴ A’râf 7/111-112.

⁶⁵ Şu’arâ 26/36-37.

bir tavır sergileyerek, konuyu sadece "sözlü metin" anlayışıyla çözümlenmeye kalkışmak sağlıklı bir yöntem olmasa gerektir. Zira alternatif tanımayan argümanın tam olarak ispatlanamaması durumunda, Kur'ân'ın bundan yara alacağı kuvvetle muhtemeldir.

7. KUR'ÂN'LA İLGİLİ BAZI YAKIŞIKSIZ İSNATLARDA BULUNMA

Kitapta göze çarpan olumsuzluklardan biri de, Kur'ân'ın ruhuyla bağdaşmayan bazı yersiz isnat ve iddialara yer verilmesi olup, bunlardan en dikkat çeken, Kur'ân'la ilgili: "redaksiyonu tamamlanıp yayımlanmış kitap" benzetmesidir.⁶⁶ Kur'ân'ın "korunmuşluk" esasına⁶⁷ ters düşen böylesi yersiz bir isnatta bulunma, yazarın *redaksiyon* kavramı hakkında derin bilgi sahibi olmadığını ortaya koymaktadır.

Bir kere *redaksiyon* denen şeyin, günümüzdeki yaygın anlayışa göre en basit tanımıyla: "yazıyı tashih edip basıma hazırlama" şeklindeki anlam çerçevesinde, pek de gözüktüğü kadar masum durmayan bir kavram olduğunu belirtmek isteriz. Bu kavram, hem etimolojik yapısı hem de *biblikal* (Kitâb-ı Mukaddes'e dair) metin eleştirileriyle ilgili bir yöntem olması itibarıyla, Kur'ân için istimal olunmaya müsait değildir. Şöyle ki, "redaksiyon"un (*redaction*) etimolojik kökü olan *redact* kelimesi, "telif etmek, yazıyı basılmak üzere hazırlamak" manalarına gelmekle beraber; *redaction* ve *reduction* isimleri arasında olduğu gibi, bunların kökenleri olan *redact* ve *reduce* masterları arasında da: "azaltmak, eksiltmek, küçültmek, düşürmek, indirmek" anlamları yönünden etimolojik bir ilgi bağı kurulmakta olup, böylece *redact* ve *reduce* masterları, "azaltmak vb." anlamında ortak bir kullanıma sahiptirler.⁶⁸

Söz konusu kavramla ilgili sunduğumuz bu sözlük bilgilerinden anlaşılacağı üzere, redaksiyondan geçen bir kitabın metninde bazı değiştirmelere yer vermenin yanı sıra, -az ya da çok- bazı eksiltmelere de gidileceği kaçınılmazdır.

Kavramın Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili yönüne gelince; *redaksiyon kriticizmi* (*redaction criticism*), Kitâb-ı Mukaddes araştırmasına yönelik modern bir yaklaşım olup, eldeki mevcut *biblikal* materyallerin muhtelif editörlerini motive eden tesir ve amaçları belirler. Nitekim *biblikal* eleştiri türlerinden biri olan *form kriticizmi* (*form criticism*),⁶⁹ kitap yazımı geleneği öncesinin yeniden inşası için en değerli malzemelerden biri olarak, kitap türlerini *hukuksal*, *şiişel vb.* (*kanunlar, hikâyeler, mezmurlar, ilhamlar...*) şeklinde, metin formlarına göre tasnife tâbi tutma işlevini üstlenmiş olmakla,⁷⁰ editörlerin, kendi geniş hacimli teliflerini inşa etmede kullandıkları çeşitli müstakil geleneksel üniteleri soyutlayıp incelerken, *redaksiyon kriticizmi*, bizzat editörlerin "derleme" yönteminde üstlendikleri rolü dikkate alır. Bunu basitçe, şöyle bir *inşaat* teşbihiyle açıklamak mümkündür: *Form kriticizmi*, bütün bir binanın inşasında, -"inşa" işinin dışında kalacak şekilde- tuğlaların her birini teker teker inceleme görevini üstlenirken, *redaksi-*

⁶⁶ A.g.e., s. 21.

⁶⁷ Bk. Hicr 15/9; Fussilet 41/42; Vâkı'a 56/77-78; Burûc 85/21-22.

⁶⁸ *An Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford University Press, 1946, s. 505, "redact" md.; *Webster's Third New International Dictionary of the English Language Unabridged*, U.S.A. 1964, s. 1900, "redact" ve "redaction" md.

⁶⁹ Diğer *biblikal* eleştiri türleri olan *metinsel eleştiri*, *filolojik eleştiri*, *edebî eleştiri* ve *gelenek eleştirisi* hakkında bilgi edinmek için bk. Bruce, Frederick, F., *Encyclopedia Britannica*, VII, 61-62.

⁷⁰ Bruce, *EB*, VII, 62.

yon *kritisizmi* bu binanın tuğlalarını birbirine tutturarak harca odaklanacaktır.⁷¹ Bu anlayış doğrultusunda *redaksiyon kritisizmi*, son yazar veya editörlerin, kabul ettikleri geleneksel malzemeyi kullanma tarzını ve bu malzemeyi kendi derleme çalışmalarına katma noktasında bu kişilerden her birinin özel maksadını inceleyecek biçimde nihai ürüne odaklanır.⁷²

Redaksiyon kritisizmi hem *Eski Ahit (Tevrat)* hem *Yeni Ahit (İncil)* için geçerli bir kavram olup, konuya ışık tutacağı ümidiyle her iki kutsal kitaba dair iki belirgin örneğe yer vermek istiyoruz:

Birincisi; bilindiği üzere *Eski Ahit'in (Tevrat)* kavram alanına giren, fakat *kanonik* olmayan; yani Kilise'nin onaylamadığı; *Sahte Yazmalar (Pseudepigrapha)* diye adlandırılan 52 adet doküman mevcut olup, bunlar beş kategori halinde tanzim olunmuştur.⁷³ İkinci kategoride yer alan tür, sık sık *apokaliptik* pasajlar içeren *Vasiyetnameler (Ahitler)* olup, bunlar sekiz adettir⁷⁴ ve bu grupta yer alan en önemli ve en ihtilâflı doküman *On iki Ceddin*⁷⁵ *Vasiyetnamesi*'dir. Bu doküman, hem şifahi hem yazılı olarak bir yığın *Müsevî* geleneğini nakleden bir *Hiristiyan* telifidir. Pek çok araştırmacının ulaştığı olduğu nihai sonuç şudur ki, hâlâ mevcut olan söz konusu doküman *Hiristiyan* menşeli olmakla beraber, *Hiristiyan* pasajlar açık bir şekilde, M.Ö. 2. ya da 1. yy.'dan kalma bir *Müsevî* dokümana sonradan eklenmiş olan *ilâve metinler (interpolations)* ve *redaksiyonlardır*. Bu dokümanlar on iki vasiyetnameden ibaret olup, her biri Hz. Ya'kûb'un bir oğluna isnat edilmiştir ve sık sık vahiyse vizyonlar eşliğinde ahlâkî tâlim içermektedirler.⁷⁶

Verdiğimiz bu örnekten anlaşıldığına göre *redaksiyon* kavramı, "yazıya kelime veya ibare eklemek sûretiyle asıl metni değiştirme; metne ilâve" anlamındaki *interpolation* kavramına paralel olarak, milâdî tarihli *Hiristiyan* metinlerinin, milâttan önceki tarihten kalma *Müsevî* metinlere sonradan eklenmesiyle ilgili bir kullanımdır.

İkinci örneğimize gelince, *İncil*'de yer alan Pavlus'un *Korintlilere* yazdığı *II. Mektup*'la ilgili olarak kaydedildiğine göre, mektubun sonlarına doğru *Korintlilere* karşı hitap üslûbunun sertleşmesi sadedinde, *II. Korintliler'in* niçin *Barış Mektubu*'ndan (*Letter of Reconciliation*) ziyade *Keder Mektubu (Letter of Tears)*⁷⁷ dahilinde son bulunduğu dair bir soru karşımıza çıkmakta olup, bu, çeşitli bâbların yazımsal düzeninin, muhtemelen 1. yy.'ın son on senelik müddeti içerisinde fragmanları toplamış olan bir *redaktör* tarafından tanzim edilmiş olabileceği ihtimaliyle çözüme kavuşturulmaktadır. *Redaktör* 1. yy.'ın sonlarıyla, 2. yy.'ın başlarına ait *Hiristiyan* yazmalarında fazlasıyla tasvir edilen bir formu kullanmış olabilir.⁷⁸

⁷¹ *EB (Micropedia)*, VIII, 456-457.

⁷² Bruce, *a.g.e.*, VII, 62.

⁷³ Bu dokümanlar ve ait oldukları kategoriler için bk. Charlesworth, James H. "Biblical Literature", *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, II, 180.

⁷⁴ Geniş bilgi için bk. *a.g.m.*, *ER*, II, 181-182.

⁷⁵ Hz. Ya'kûb'un on iki oğlu.

⁷⁶ *A.g.m.*, *ER*, II, 181.

⁷⁷ *2. Korintliler'in* son 10-13. bâbları, Pavlus'un *Keder Mektubu*'nun gerçek bir fragmanı olarak mütâlâa edilir. Stendahl, Krister, "Biblical Literature", *EB*, II, 961.

⁷⁸ *A.y.*

Keza *İşaya*⁷⁹'nın *Şahadeti ve Miracı*⁸⁰ adlı yazmanın, diğer biblikal ekler içerisindeki anlamlı istisnalığından bahsedilirken, söz konusu yazmanın, milâdî 4. yy.'lara değin Hıristiyanlarca sürekli *şerh* ve *redakt* edilmiş olması, buna gerekçe gösterilmektedir.⁸¹

Aynı şekilde, bilhassa *Eski Ahit*'in ilk beş kitabının (*Pentateuch*)⁸² mürekkep yapısı uzun bir süredir tanınmakta olup, konuyla ilgili öteden beri sürdürülen *derleme* ve *redaksiyon* çalışmaları, modern *biblikal* eleştirinin ilk kurucuları olan Barukh Spinoza (ö. 1677) ve Jean Astruc (ö. 1766) ile hız kazanmış, bunları Wilhelm M. L. De Wette, Wilhelm Vatke ve Heinrich Ewald gibileri izlemiş, nihayet Julius Welhausen, *Dokümanter Hipotez* diye bilinen, halka açık çalışmaları gerçekleştirerek, seleflerinin araştırmalarını birkaç etkili tez halinde sistematize edip geliştirmiştir.⁸³

Sunmaya çalıştığımız bu bilgilerden anlaşıldığına göre *redaksiyon* görmüş bir kitap, her şeyden önce bir yazarı bulunan ve orijinal metinle, bu metne eşdeğer kabul edilen istinsah veya tercüme ürünleri arasındaki "metin uyumsuzluğu"na konu olan bir kitaptır. Durum bu olunca, "Kur'ân Dili ve Retoriği" adlı kitabın yazarı, kendisine yöneltilmesi muhtemel olan şu soruları cevaplamak durumundadır:

a) Kur'ân'ın yazarı kimdir?

b) Kur'ân'ın redaktörü kimdir?

c) Kur'ân için bir *redaksiyon* işlemi söz konusuysa, öngörülen lüzuma binaen esas metne sonradan ilâve edilmiş *eksternal metinler*le, bu esas metnin içerisinde yer alması gerekirken dışarıda bırakılmış *matruh metinler* nerededir?

d) Kur'ân'ın nâzil olduğu Arapça dil orijinalitesi dışında, herhangi bir dille kalem alınmış şekliyle Kur'ân metnini ortaya koyan, fakat orijinal metinle bire bir uyum sağlamayan; buna rağmen -Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili araştırma çalışmalarında karşılaştığımız gibi bir *kanonizasyon* işlemine tâbi tutulma sonucu- İslâm âleminin en azından bir kesiminin kabulünü kazanmış bir başka metin mevcut mudur?

e) Tamamen beşerî boyutlu olan *redaksiyon* olgusuyla, tamamen ilâhî menşeli olan *Kur'ân i'câzının* aynı kutsal kitabın özünde buluşup uzlaşmaları nasıl mümkün olabilmektedir?

Kanaatimizce hiç gereği yokken, yazar tarafından serdedilen bu "redaksiyon" yakıştırması, Kur'ân için bir tür "doku uyumsuzluğu" oluşturacak, ucube bir *transplant* örneği olarak sırtıtmaktadır.

8. BAZI KONULARDA TESPİT YETERSİZLİĞİ VE YANLIŞ BİLGİ SUNMA

Bu konuda pek çok örnek verilmesi mümkünken, biz sadece birkaç hususa değinmekle yetineceğiz:

Söz konusu kitapta yazar, eski tartışmaların kuru bir tekrarı olmaktan öteye geçmeyen "Kur'ân'da Farklı Dillere Ait Kelime Bulunup Bulunmadığı" konusunu ele

⁷⁹ *Eski Ahit*'in 23. kitabında anlatılan bir peygamber.

⁸⁰ *Sahie Yazmalar*'ın üçüncü kategorisi olan "Şerhli Biblikal Hikâyeler ve Diğer Menkıbeler" grubunda yer almaktadır. Bk. Charlesworth, *a.g.m.*, *ER*, II, 180.

⁸¹ *A.g.m.*, *ER*, II, 182.

⁸² *Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye*.

⁸³ Geniş bilgi için bk. Sarna, Nahum M., "Biblical Literature", *ER*, II, 159.

alırken, İmâm Şâfi'î'nin, Kur'ân'ın otantik Arapça nazım dokusu içerisinde hiçbir yabancı kökenli kelimenin yer almadığı şeklindeki iddiasını, bir cihetten *halku'l-Kur'ân* meselesiyle ilintileyip, Ehl-i Sünnet'in ortak kabulü olan "İlâhî kelâmın ezeliği" görüşüyle temellendirme çabası gütmektedir.⁸⁴ Öncelikle belirtelim ki, Şâfi'î'nin söz konusu görüşünü, Kur'ân'ın lengüistik yapısıyla ilgili şimdiki dek ortaya konan ilmî verilerle bağdaştıramadığımız gibi, onun bu yaklaşımının, Arapça'yı âdetâ *ezelî kelâmın* karakteristik dili olarak görme sonucuna götüren bir *öncül* olarak algılanmasını da isabetli bulmuyoruz. Bir kere, Şâfi'î -inceleyebildiğimiz kadarıyla- *er-Risâle*'sinde, gerek Arapça'yı methederken gerekse Kur'ân'da Arapça'dan başka hiçbir dile yer verilmediğinden ve Hz. Peygamber'in Arap oluşundan sitayişle bahsederken, bunu kesinlikle "ezelî kelâm" anlayışına irca etmemekte; o sadece Arapça'yı, ihtiva ettiği pek çok filolojik ve edebî zenginlikler yönünden istisnalık arz eden mümtaz bir dil olarak sunmakta ve bu yüzden Kur'ân için -birkaç kelimelik de olsa- yabancı bir dile katlanamamaktadır.⁸⁵ Nitekim ilâhî kelâmın mahlûk olduğu görüşünü benimsediğinden hiç kuşku duymamamız gereken Mu'tezilî Rummânî de Arap'ın vezne, iraba ve belâgata olan yatkınlığından övgüyle bahseder.⁸⁶ Öyle gözüküyor ki, yazar, İmâm Şâfi'î'nin Arapça'yı âdetâ kutsayacak derecede övme girişimlerini, *halku'l-Kur'ân* konusunda Hanbelî ekolünün ifrata kaçan bazı görüşler ortaya atması⁸⁷ ve öteden beri Şâfi'î ve Ahmed b. Hanbel gibi Ehl-i Sünnet öncülerinin Mu'tezile'ye karşı büyük bir nefret ve antipati beslemesi paralelinde yorumlama temayülü sergilemektedir. Hanbelî ekolünün, Kur'ân adına *ses* ve *harfler*den tereküp edenin *kadîm* olduğu şeklindeki müfrit yaklaşımını,⁸⁸ Ehl-i Sünnetin genel kabulüymüş gibi sunma çabası, yazarın yine o abartılı ruh halinin bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Başlangıçta hemen her ekolün, -henüz sistem mükemmelliğine ulaşamamış olma sebebiyle- amacı aşan bazı aşırılıklara meylettği bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla, bir ekolün herhangi bir konu hakkındaki genel yaklaşımını yakalayabilmek için, o ekolün tâ baştan beri takip ettiği fikir süreçlerini ve o vetirede ulaşılan nihaî görüş noktasını iyi belirlemek gerekmektedir. İlâhî kelâmın ezeli olup olmadığı konusunda Ehl-i Sünnet'in istikrar bulmuş genel kabulü, meseleyi "varlık kategorileri" bazında ele alıp inceleme şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki, bir şeyin varlığı dört farklı kategoride gerçekleşebilmekte olup, bunlar varlık sırasına göre *aynî vücut* (*reel var oluş*) → *zihnî vücut* (*kavramsal var oluş*) → *ibârî vücut* (*sözselsel var oluş*) → *kitâbî vücut* (*yazımsal var oluş*) şeklinde kategorize edilirler. Bu varlık mertebelerinden *yazı söze*; *söz zihinsel*; *zihinsel* de *reel* delâlet etmekte olup, *reel* vücut *aslî* olandır. Dolayısıyla bir şeyin bu mertebedeki mevcudiyeti "ezelî oluş" veya "sonradan oluş" yönüyle değerlendirilir. *Zihinsel* vücut *zillî* (*gölgesel*) olandır. Varlık bu mertebede "ezelîlik" veya "yaratılmışlık" yönünden herhangi bir değerlendirilmeye tâbi tutulmaz. Son iki mertebeye (*sözselsel* ve *yazımsal*) gelince, varlığın bu iki alanda "yaratılmışlık" özelliği arz ettiği açıktır. Şu halde bu son iki mertebenin "yaratılmış" oluşu, delâlet ettikleri şeyin (*medlûl*; *aynî vücut*) "yaratılmış" olmasını gerektir-

⁸⁴ Öztürk, *a.g.e.*, s. 86-87, 99.

⁸⁵ Bk. Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, nşr. M. Seyyid Kilânî, Mısır 1388/1969, s. 26-27, 32, 72, 99, 103.

⁸⁶ Bk. Rummânî, *a.g.e.*, s. 113.

⁸⁷ Bk. Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul 1973, s. 91-92.

⁸⁸ Bk. *a.g.e.*, *a.y.*

mez.⁸⁹ Dolayısıyla, Ehl-i Sünnet'in "ezelî kelâm"la ilgili kastettikleri şey, Kur'ân'ın dıştaki (*reeller âlemi*) mevcut hakikati olup, *lafzî ve kitâbî* mertebede Kur'ân'ın telâffuz edilen ve işitilen birtakım lâfızlar halinde kıraat olunması ve yine belirli geometrik desenlerle yazıya dökülmesi açısından arz etmiş olduğu "yaratılmışlık" vasfı, onun *aynî (reel)* vücutta yer alan "ezelîlik" vasfını zedelemes.⁹⁰

Sunmaya çalıştığımız bu kısmî malûmat ışığında konuyu değerlendirecek olursak, söz konusu kitapta Şâfi'î'nin yaklaşımının, onun Arapça'yı "ezelî kelâm"ın dili olarak görmesi doğrultusunda yorumlanmasının ontolojik verilere ters düştüğünü görmüş oluruz. Zira Ehl-i Sünnet'in genel kabulüne göre Kur'ân'ın "ezelî söz" oluşu, sadece "reeller âlemi"ndeki mevcudiyeti itibarıyla olup, üçüncü varlık kategorisinde yer alan *lafzî*; yani *kıraat* yönüyle Kur'ân "yaratılmışlık" özelliği arz etmektedir. Dolayısıyla böyle bir kategoride ister Arapça ister bir diğer dil, "ezelî söz"ün özel formu olmaya elverişli değildir. Nitekim Ehl-i Sünnet'in yorumuna göre ibareler zaman, mekân ve toplumlara bağlı olarak değişebilir. Sözelimi, *ilâhî kelâm* Arapça telâffuz edilince Kur'ân; Süryanca telâffuz edilince Zebur; İbranca telâffuz edilince de İncil olarak karşımıza çıkar; ama şu *nefsî mana (Zâtî Kelâm)* değişmez.⁹¹

Yine bu meyanda eski dil teorisiyle ilgili olarak sadece "toplumsal uyuşum (*muvâda'*; *ıstılâh*)" esasına yer verilip,⁹² diğer önemli iki teorik görüş olan *ilham (tevkîfîlik)* ve *ses (ekoik; onomatope)* kavramlarına⁹³ hiç değinilmemesi, çalışmaya gölge düşürmektedir.

Ayrıca Şâfi'î'nin Arapça'yı kutsama girişimi bir başka açıdan yorumlanırken, konuyu Helenistik dönemin felsefî verileriyle irtibatlandırma noktasında yazar, -kendi ifadesiyle- Yunan dili/Aristo mantığı ile, Arap dili/nahiv ilmi arasında şiddetli bir rekabet; yine Ehl-i Sünnet'in Kur'ân ve sünnete dair ilkeleriyle, Yunan felsefesi arasında tam bir ziddiyet mevcutmuş gibi bir hava estirmektedir.⁹⁴ Oysa Aristo'nun Yunanca dil ve fonetiğiyle ilgili sunduğu bilgilere bakılırsa, her iki dil olgusu arasında sanıldığı kadar bir rekabet ve tezat olmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin, Aristo Yunanca'nın *harf* ve *kelime* yapısından bahsederken, -aynen Arapça'dakine benzer şekilde- orada da *sert, yumuşak, uzun, kısa vb.* seslerin yer aldığını söylemektedir ki,⁹⁵ bilhassa son iki fonetik özellik, Arapça'daki *med* ve *kasırdan* başkası değildir.

Yine Aristo, Yunanca'daki kelime vezinlerinden bahsederken, bir kelimenin *üçlü (triple; sülâsî), dördü (quaduple; rubâî) vb.* yapıda olabileceğini; hattâ bazı kimselerin, "*Hermocaoxanthus*" gibi zor vezinli kelimeler kullanmayı sevdiğini belirtmektedir ki,⁹⁶

⁸⁹ Geniş bilgi için bk. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahmân 'Umeyra, Beyrut 1409/1989, I, 342; a.mlf., *Şerhu'l-Akâid*, s. 93; İbn Ebu'l-İzz, Ebu'l-Hasen Alî b. Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî, *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye*, nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, Beyrut 1408/1987, I, 193.

⁹⁰ Konu hakkında daha geniş bilgi için bk. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 342-344; a.mlf., *Şerhu'l-Akâid*, s. 93-96; Çağıl, Necdet, *İlâhî Kelâmın Tabiatı [Sözden Yazıya]*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 98-107.

⁹¹ Çağıl, a.g.e., s. 110.

⁹² Öztürk, a.g.e., s. 87.

⁹³ Dil teorisiyle ilgili bu üç kavram hakkında bk. İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî, *el-Hasâis*, nşr. M. Alî en-Neccâr, Beyrut, ts., I, 40-47; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 36; Hafâcî, İbn Sinân Emîr Ebû Muhammed Abdullâh, *Sırru'l-Fesâha*, Beyrut 1402/1982, s. 48-49.

⁹⁴ Öztürk, a.g.e., s. 89-91.

⁹⁵ Aristotle, *Politics and Poetics*, çev. Benjamin Jowett-Thomas Twining, New York 1968, s. 342.

⁹⁶ A.g.e., s. 344.

bu yönüyle de Yunanca ile Arapça dil yapıları arasında ciddi benzerliklerin bulunduğu anlaşılmaktadır.

İslâmî verilerle Yunan felsefesi verilerinin mukayesesine gelince, bu noktada İslâm âlimlerinin, herhangi bir komplekse ve bağınazlığa mahal bırakmayacak şekilde, gayet seçici ve hür davrandıkları bilinmektedir. Örneğin, maddenin (dolayısıyla âlemin) ezeli olmadığını ispat girişimlerinde, gerek Mu'tezile gerekse Ehl-i Sünnet, Aristo'nun -bu iş için hiç de müsait olmayan- *heyûlâ-sûret* nazariyesini reddedip,⁹⁷ onun yerine Demokritos'un *atom* (*cevher-i ferdî; cüz'üllezî lâ yetecezzâ*) nazariyesini⁹⁸ kabul etmişlerdir.⁹⁹ Oysa çok iyi bilinmektedir ki, Aristo (*Yaratıcı* olma yerine, *İlk Hareket Ettiren* ve *Şekil Veren* olsa da) bir Allah inancına sahipken;¹⁰⁰ Demokritos, *kevn ü fesâd* bazında evrendeki tüm olup bitenleri, atomların cebri ve kör müsademelerinden doğan *mihanikî zarurete* irca ediyor ve Tanrı inancı taşımayan ilk materyalist filozof olarak tarih sahnesinde yerini alıyordu.¹⁰¹ Ne var ki aynı İslâmî ekoller, fikhî esasların sistemize edilmesinde, Aristo'nun klâsik mantık verilerini aynen kabul etmişlerdir. Hattâ bazı Arapça dilbilgisi risalelerinin hazırlanmasında, Aristo'nun meşhur *dört illet* (*ilel-i erbaa; maddî, sûrî, fâilî, gâî*) nazariyesinin mükemmel bir şekilde uygulandığını görmekteyiz. Sözelimi, İzzeddîn Zencânî'nin kaleme aldığı *'İzzî* risalesinin başında, Arapça *sarf* ilminin (morfoloji) tanımı (âdetâ marangozluk sanatını çağrıştıracak biçimde) sunulurken: "*Bir tek asıl, amaçlanan birtakım manalar için çeşitli sığa formlarına dönüştürme...*" şeklinde bir ibareye yer verilmekte olup, bu ibarede "*bir tek asıl (masdar)*" derken, bununla *maddî (heyûlî) illete*; "*çeşitli sığa formları (emsile-i muhtelife¹⁰²)*" derken *sûrî illete*; "*dönüştürme*" derken (bunun mefhumu olan *dönüştüren* ism-i fâiliyle) *fâilî illete* ve nihayet "*amaçlanan manalar*" derken de *gâî illete* işaret olunmuştur.¹⁰³

Zaten İslâm âlimleri gerekli görülen hususlarda, eski Yunan felsefesini rahat bir şekilde eleştiriye tâbi tutmuşlar; hatta bu eleştirileri, sadece inanç sistemini değil; bazen ontolojik ve epistemolojik konuları da kapsayacak biçimde şümullendirmeyi başarmışlardır. Örneğin, Aristo'nun *heyûlâ-sûret* prensibi, sadece âlemin ezeliğine ve cesetlerin haşrolunuşunun inkârına¹⁰⁴ değil; ayrıca "hareket" kavramıyla ilgili bir kargaşaya da yol açtığı için reddedilmiştir. Sözelimi, Aristocu yaklaşıma göre feleklerin hareketi "dairese hareket" olduğu için devamlılık arz eder. Zira "doğrusal hareket"te devamlılık yoktur. Oysa İslâm kelâmcılarının tespitine göre "dairese hareket", gerçek-

⁹⁷ Ebherî gibi bu kapsamın dışında kalan İslâm âlimleri de vardır. Örneğin, Ebherî tam bir Aristocu olup, Huseyn b. Muînuddîn el-Meybedî'nin şerh ettiği *el-Hidâye* adlı meşhur eserinde *heyûlâ-sûret* nazariyesini baştan sona çok ilmî ve ustalıkla bir şekilde savunmaktadır.

⁹⁸ Bk. Ebherî, Esiruddîn el-Mufaddal b. Ömer, *el-Hidâye* (Meybedî'nin şerhiyle birlikte), y.y., ts., s. 21.

⁹⁹ Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, nşr. Ömer Seyyid Azmî, Kahire, ts., s. 35, 70, 86; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. El-Huseyn, *el-Mu'temed fi Usûl'd-Dîn*, nşr. Vedî' Zeydân Haddâd, Beyrut 1974, s. 35; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 21-23, 28 vd.; a.mlf., *Şerhu'l-Akâid*, s. 49-52.

¹⁰⁰ Aster, *a.g.e.*, s. 166-167.

¹⁰¹ Geniş bilgi için bk. Aster, *a.g.e.*, s. 59-66.

¹⁰² *Mâzî, muzârî, emir, nehiy, ism-i fâil, ism-i mef'ûl.*

¹⁰³ Curcânî, Seyyid Şerîf, *Şerh 'ale'l-'İzzî fi't-Tasrîf* (li 'İzziddîn ez-Zencânî), Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1301 h., s. 7.

¹⁰⁴ Aristocu yaklaşıma göre cisim (dolayısıyla beden) *heyûlâ* ve *sûretten* terekkep ettiği için, zail olan *sûret* bir daha avdet etmez; tıpkı kırılan testi örneğinde olduğu gibi. O halde bedenin harap olmasıyla, bedeni *sûret* de yok olacak demektir.

te cüzleri "doğrusal hareket"lerden oluşan bir hareketler yumağıdır. Şu halde atom (*cüz'üllezî lâ yetecezzâ*) diye bir kavram yoksa, bu takdirde "göksel hareket" in devamlılığı hususu gerçekçi bir yaklaşım olmayacak demektir. Keza Aristocu düşünceye göre "doğrusal hareket" e kapalı olan *hark u iltiyâm* (cevherlerin birbirleriyle buluşup ayrışması) vb. konular da aynı esasa mebnîdir.¹⁰⁵

Sunmaya çalıştığımız bu ve benzeri bilgiler göstermektedir ki, ilim ve hikmetle yeterince donanımlı bulunan İslâm kelâmcılarının ve Ehl-i hadîs'in, pek çok konuda zaten ters düşmedikleri Helen kültürünü, önünde durulamayacak bir "dalga çarpması" olarak algılamaları¹⁰⁶ için fazlaca bir neden bulunmamaktadır.

Kur'ân sûrelerinden bir benzerinin getirilmesi hususunda müşriklere meydan okunması (*tahaddî*) hâdisesinin sadece uzun sûrelere hasredilmesi ve bu noktada, *tahaddî* âyetlerinin kısa sûrelerden önce vahyedilmiş olabileceği ihtimalinin gerekçe olarak sunulması da pek tutarlı gözüküyor.¹⁰⁷ Zira böyle bir şeyi iddia edebilmek için, *tahaddî* âyetlerini içeren tüm sûrelerin Mekke'de nâzil olması ve ilk inen sûreler içerisinde yer alması gerekirdi. Oysa söz konusu âyetlerin yer aldığı sûrelerden Yûnus ve Hûd sûreleri Mekke'de, Bakara sûresi ise Medîne'de nâzil olmuştur ve ilk inen sûreler olmadıkları da açıktır.¹⁰⁸ Kaldı ki, "meydan okuma"nın temel esprisi, bunun asgarî mertebede ve rakibe imkân tanınacak şekilde gerçekleşmesi gerektiğidir. Nitekim Bakara ve Yûnus sûrelerinde, ilgili âyetlerde geçen "*bi sûratın*" kelimesinin sonundaki *tenvîn* bu gerçeğe işaret etmektedir. Mu'tezilî Rummânî de *sûre* lâfzının âyette *nekre* gelmesinden hareketle, "meydan okuma"nın, kısa sûrelerin ötesinde sırf uzun sûrelere has kılınamayacağını belirtmiştir.¹⁰⁹ Aksi takdirde tam on adet uzun sûre ile meydan okumanın¹¹⁰ temel mantığını kavrayabilmek kolay olmayacaktır.

9. MECAZ KONUSUNA YENİ BİR BAKIŞ GETİRİLEMESİ

"Kur'ân'da Mecaz Tartışması" başlığı altında sunulan ve tamamen eski bilgi ve birikimlerin kuru bir tekrarı olup, hiçbir ekstra bilgi içermeyen konunun işlenmesi esnasında, *mecaza* örnek verilen bazı âyetlerin¹¹¹ gerçekte tam bir *mecazî* anlam içerip içermediği noktasında imal-i fikir yapılmamış, bunun yerine eski kuşağın tespitleriyle yetinilmiştir. Örneğin, Bakara, 19; A'râf, 77; Yûsuf, 82; Âl-i İmrân, 107; -yanlışlıkla Zümer, 73 diye sunulan- Nisâ, 2 vb. âyetlerde gerçekten dört başı mamur bir mecazî kullanıma gidilip gidilmediği hususu irdelenmeliydi. Biz söz konusu bu âyetlerde tam bir mecazî anlatımın yer almadığı kanaatindeyiz. Bu kullanımlara dikkat edildiğinde bunların, hiçbir sanatsal amaç güdülmeyen; tamamen doğal ve örfî konuşma formları olduğu görülecektir. Sözelimi, Bakara, 19'da yer alan "parmağın kulağa tıkanması" tabiri külfetsiz, anlamı gayet açık, hakikî bir kullanımdır. Çünkü hiç kimse "parmaklarımın uçlarını kulaklarıma tıkadım" deme ihtiyacı duymayacağı gibi, "parmaklarımı

¹⁰⁵ Bk. Taftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 52; Kestelî, Muslihuddîn Mustafâ, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâid* (*Şerhu'l-'Akâid* kenarında), s. 53.

¹⁰⁶ Bk. Öztürk, *a.g.e.*, s. 88, 91.

¹⁰⁷ Bk. *a.g.e.*, s. 163.

¹⁰⁸ İlgili âyetler için bk. Bakara 2, 23; Yûnus 10, 38; Hûd 11, 13.

¹⁰⁹ Rummânî, *a.g.e.*, s. 111.

¹¹⁰ On sûrelik meydan okuma hakkında bk. Hûd 11, 13.

¹¹¹ Öztürk, *a.g.e.*, s. 128-129.

kulaklarıma tıkadım” diyen birisini işiten bir başkası da, bu kişinin, parmağını köküne kadar kulağına sokmadığı gerçeğini iyi bilir. Zira insan kulağının fizikî yapısının, böylesi komik bir teşebbüse imkân tanımayacağı açıktır.

A’râf, 77’de Hz. Sâlih’in devesini kesen kişinin tek başına zikredilmesine gerek var mıdır? Hem böyle bir şey *hakîkî* kullanım olur muydu? Herkes çok iyi bilir ki, deve gibi cüsseli hayvanların tek kişi tarafından yatırılıp kesilmesi imkânsız bir iştir. Dolayısıyla, bu gibi ortaklaşma esasına dayanan aktivitelerde fiilin belli bir gruba nispet edilmesi, hem örfî hem de alternatifsiz bir kullanımdır. Aksi takdirde, -örneğin-bir adamın iki kişi tarafından tutulup, üçüncü bir kişi tarafından bıçaklanarak öldürülmesi durumunda, bu üç kişiden hiçbirinin cezalandırılmaması gerekir. Zira fiil -bu mantığa göre- *hakikat* değil, *mecâz* üzere gerçekleşmiştir.

Yûsuf, 82’de geçen “...Şehre sor!” ifadesinde de benzer durum söz konusudur. Örneğin, “Karşına çıkacak ilk köye sor!”; “Falanca köy misafirden çok hoşlanır.” gibi konuşmalarda kastedilenin “köylüler” olduğu, *mecâza* mahal bırakmayacak kadar açıktır. Keza Nisâ, 2’de: “Yetimlere mallarını verin...” diye emrolunurken, burada ille de mecazî bir anlam arama lüzumu yoktur. Zira küçükken anasız babasız kalan birine ileri yaşlarda da “yetim” dendiği gelenekleşmiş olup pek yaygındır. Diğer pek çok âyet için de benzer değerlendirmeler yapılabilir.

Kur’ân’da *mecâzî* anlatımlara yer verildiği bir vâkıdır; ancak, her önümüze çıkan âyete ille de bir *mecâz* urbası giydirme gibi bir lüksümüz de olmamalı diye düşünüyoruz. Esasen *mecâz*, *hakikat*in çıkmaza girdiği bir ortamda (*taazzür*) baş vurulan îrâd-ı kelâm tarzı olup, bilhassa Kitâb-ı Mukaddes’te bunun nefis örneklerini görmek mümkündür. Dolayısıyla, *mecâz* kesinlikle bir fantezi tutkunluğu değildir. Nitekim Bâbilli meşhur bir Kitâb-ı Mukaddes araştırmacısı olup, bu alanda Arapça eserler yazmakla da tanınan ve *Gaon* (akademi başkanı) unvanı bulunan Musevî hahambaşı Sa’adyah ben Joseph’in (Sa’îd el-Feyyûmî; ö. 942) yerinde bir tespitine göre, kutsal metnin *literal* anlamından *metaforik* (*mecâzî*) anlamına intikal edebilmek için dört şart aranır ki, bunlardan birincisi, *literal* anlamın akılla çelişmesidir. Örneğin, “..Allah’ın RAB yiyip bitiren bir ateştir”¹¹² âyetinin *literal* değil; *mecâzî* (*metaphoric*) anlamda yorumlanması gerekir.¹¹³

Sa’adyah’ın konuya örnek verdiği âyete dikkat edilirse, burada tam anlamıyla bir *mecâzî* ortam söz konusu olup, âyeti *hakîkî* anlamda yorumlama imkânı yoktur. Çünkü bu âyette Cenab-ı Hak’tan: “ateş gibidir” şeklinde bir teşbihli anlatım yerine, doğrudan ateş diye bahsedilmektedir. Ateşe, bilindiği gibi “yaratılmış” bir unsurdur. O halde burada *mecâzî* yoruma baş vurulması zarureti doğmakta olup, buna göre ilgili âyeti, -devamının delâletiyle- ya “Allah’ın kıskanç olması”,¹¹⁴ ya da diğer bir âyetin delâletiyle: “helâk edici olması”¹¹⁵ şeklinde yorumlamak mümkündür.

Kur’ân’la ilgili -mübâlağalı anlatım çeşnisi taşıyan- bazı tespitleri yanlış okuma sonucu, bazen sert, bazen müstehzi bir üslûpla pek çok değerli ilim adamına sataşma-

¹¹² Tesniye 4: 24; 9: 3.

¹¹³ Bu ve *mecâzî* yorum için şart koşulan diğer üç madde hakkında bk. Carmy, Shalom, “Biblical exegesis”, ER, II, 136-137.

¹¹⁴ Bk. Tesniye 4: 24.

¹¹⁵ Bk. Tesniye 9: 3.

da kesb-i kemâl-i hüner eyleyen yazarımızın,¹¹⁶ *mecâz* gibi önemli bir konuda suspus olup, eski bilgi ve bulgulara sadık kalması anlaşılır şey değildir.

10. KONUYU ASLÎ KAYNAĞINDAN ARAŞTIRMAMA KUSURU

Yazar genellikle, işlenen konularla ilgili gerekli bilgileri otantik kaynaklardan verme gibi takdire şayan bir görüntü sergilemekle birlikte, zaman zaman bu tarzın dışına çıkıp, konuyla *doğrudan* ilgisi bulunmayan bazı kaynakları referans almakta ve bunun sonucu olarak bazen eksik; hatta yanlış bilgi sunabilmektedir. Örneğin, *mecâz* konusu işlenirken, bu kavram ve alt başlıkları olan *istiâre*, *kinâye* ve *ta'rîz*le ilgili bilgiler, genellikle Zerkeşî ve Süyûtî gibi âlimlerin eserlerinden seçilirken, sırf *belâgat* konusuna hasredilmiş olan, Askerî, Sekkâkî, Tîbî ve Alevî gibilerin eserlerine hiç yer verilmemiş ve bu yüzden konu bir nebze muğlaklık arz etmiştir.

Yine bazı kavramların sözlük anlamı araştırılırken, otantik kaynaklar yerine, sonradan telif edilmiş olan mecmua çalışmaları esas alınmıştır. Örneğin, bu kitapta, (görebildiğimiz kadarıyla) Halîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'Ayn* isimli meşhur eserine hiç yer verilmemiş olması şaşılacak bir durumdur.

Konuyla ilgili affedilemez hatalardan biri de, bazı kıraatlere dair yanlış bilgi verilmiş olmasıdır. Örneğin, yazar, Nisâ, 162. âyette geçen "*el-muqîmîne*" kelimesini: "*el-muqîmîne*" şeklinde okuyanlar arasında Ebû Amr'ın da ismini zikretmektedir.¹¹⁷ Oysa söz konusu kelimenin "*el-muqîmîne*" şeklinde *merfû* okunması bir *şâz* kıraat örneği olup, Ebû Amr'ın da aralarında bulunduğu; seb'a ve aşere tarîklerinden oluşan cumhur bu kelimeyi, -resm-i Mushaf'ta da yer aldığı gibi- "*el-muqîmîne*" şeklinde, *mansûb* olarak okumuştur. Öyle gözüküyor ki yazar, bu alıntıyı hiç tahkik etmeden, herhangi bir tefsir ya da *şâz* kıraat kaynağından olduğu gibi iktibas edip aktarmıştır.¹¹⁸ Oysa Ebû Amr, esas itibarıyla seb'a ve bilâhare aşere tarîkinde yer alan, ayrıca Basra Mektebi'nin hem nahiv hem kıraat imamlarının başında gelen birisi olması hasebiyle, onun kıraat vecihlerini, ancak İbn Mücâhid, Dâni, İbn Hâleveyh, Ezherî, Ebû Alî el-Fârisî, Ebû Zur'a, Mekki, İbn Ebî Meryem ve İbnu'l-Cezerî gibi âlimlerin eserlerinde aramak gerekir. Hattâ yazar, sadece İbn Mücâhid'in *es-Seb'a*'sına ve Paluvî'nin (çok pratik olan) *Zübde*'sine bir bakıverseydi, bu ciddi hataya düşmeyecekti.

Peki, bazı tefsirlerde ve *şâz* kıraatleri inceleyen kaynaklarda zaman zaman bir *şâz* kıraatin, seb'a veya aşere tarîkinde yer alan imamlardan herhangi birine nispet edilmesinin izahı nedir? Az çok kıraat ilmine vâkıf olanlar iyi bilirler ki, adı geçen her iki tarîke mensup imamların kıraatleri pek çok kişi tarafından ve muhtelif yollarla rivayet edilmiş olup, ne var ki, bu imamlardan her birinin ikişer râvîsi, kendi imamlarının kıraatini rivayet etme hususunda temayüz etmişlerdir. Tıpkı bizim kıraat imamımız olan Âsım el-Kûfî'nin Şu'be ve Hafs isimli râvîleri gibi. Fakat iş burada bitmemekte; ayrıca her imamın, şöhreti yakalamış olan iki râvîsi kanalından gelen kıraatini, bu iki râvîden alıp rivayet eden daha pek çok kıraat âlimi bulunmaktadır ve ilginçtir; bu âlimlerin bir kısmının kıraati *şâz* kategorisine dahildir. Sözelimi, seb'a tarîkinde yer alan ve Mekke ekolünün baş temsilcisi olan İbn Kesîr'in kıraatini, onun iki

¹¹⁶ Birkaç örnek için bk. Öztürk, *a.g.e.*, s. 44, 45, 79, 80, 160, 168, 169.

¹¹⁷ *A.g.e.*, s. 68.

¹¹⁸ Yazar bu *şâz* kıratı okuyanların isimlerini verirken, herhangi bir kaynak belirtmemektedir.

râvisinden biri olan Kunbül¹¹⁹ tarîkinden rivayet edenlerden biri; belki en meşhuru İbn Şenebûz el-Bağdâdî'dir.¹²⁰ Halbuki bu zat, Mushaf'ın resmine muhalif düşen *şâz* kıraatlerin cevazına dair rivayette bulunuyor, hattâ namazda bu kıraatleri okuyordu. Bu yüzden İbn Şenebûz, Abbâsî halifelerinden el-Muktedir-Billâh, el-Kâhîr-Billâh ve er-Râzî-Billâh'ın dönemlerinde vezirlik yapmış olan İbn Mukle tarafından kırbaçlanmış ve İbn Mücâhid'in de aralarında bulunduğu bir grup âlim ve kâdının huzurunda tevbe ettirilip, bu tevbe yazılı bir mazbatayla da tescil ettirilmiştir.¹²¹

Yazar'ın hangi kaynaktan alıntı yaptığını bilemediğimiz, Ebû Amr'a nispet edilen söz konusu kıraat de muhtemelen, şöhreti bulunmayan ve kıraatleri *şâz* sayılan bir râvî tarafından rivayet edilmiş olabilir. Dolayısıyla, bu gibi yanlışlara düşmemek için, ne tür bir kıraatin hangi kaynaktan araştırılması gerektiğini bilmek lâzımdır.

11. KUR'ÂN İ'CÂZINI BİRE İNDİRGEME TUTARSIZLIĞI

Yazarın, tâ kitabın başından itibaren bir sürü konuyu -eski bilgilerin kuru bir tekrarı olsa da- anlata anlata gelip, en sonunda işi tevhit anlayışıyla noktalaması,¹²² hem kitabın genel yapısıyla hem de bilimsel verilerle ters düşmektedir. Bir kere, akademik çalışmalarda, baştan beri işlenen konularla, varılan sonuç arasında dengeli ve tutarlı bir ilişkinin mevcudiyeti önemli bir ilke olup, bu her akademisyen ve araştırmacıya malûm olan bir husustur. Eğer Kur'ân'ın; dolayısıyla ilâhî mesajın sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için temel ölçüt, onun tevhit merkezli bir yaklaşımla ele alınması hususu idiyse, *tekrar, lahin, seci, mecâz* gibi, öz itibarıyla tevhit kavramının anlam alanına girmeyen konuların teferruatlıca ortaya dökülmesine ne gerek vardı? Eğer kitapta esas vurgulanmak istenen ana tema, -yazarın ifadesiyle- Kur'ân'ın gerek kişisel gerekse toplumsal düzeyde gerçekleştirmiş olduğu "tevhit merkezli" radikal dönüşümün, 23 yıl gibi kısa bir zamanda nasıl başarılabilirdiği konusu idiyse,¹²³ kitabın, sırf tevhit kavramıyla ilgili üst ve alt başlıklı konuların incelenmesine hasredilmesi gerekmez miydi?

Öte yandan "i'câz" konusunun indirgemeci bir yaklaşımla ele alınmasında bazı tutarsızlıkların yaşandığı ortadadır. Sözelimi, Mu'tezile'nin, *lâfız* yerine *mana* merkezli bir *i'câz* anlayışını benimsediği ve bunun sonucu olarak onların, Kur'ân'ın mucizeliğini "gâipten haber verme" özelliğine hasrettikleri şeklindeki iddia¹²⁴ gerçeği yansıtmadığı gibi, bu tespit, Mu'tezile gibi, rasyonaliteyi hep ön plâna çıkarmış bir ekol için doğru değildir. Gerçek şu ki *gaybî haber*, tıpkı *sarfe* gibi, *i'câz* vecihlerinden sadece bir tanesidir.¹²⁵ Böyle bir iddia, Mu'tezile'nin, gaybî haberler içermeyen ve kahir ekseriyeti oluşturan Kur'ân pasajlarında mucizelik vasfı aramadıkları sonucuna götürür ki,

¹¹⁹ Diğer ikinci râvî Bezzî'dir.

¹²⁰ Bk. İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-'Aşr*, nşr. Ali M. ed-Dabbâ', Mısır, ts., I, 119-120.

¹²¹ İbn Şenebûz'un bu yazılı tevbe metni ve okuduğu bazı *şâz* kıraatler hakkında bk. İbnu'l-Cezerî, *Çâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser, Mısır 1351/1932, II, 55-56; ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh, *Ma'rifetu Kurrâti'l-Kibâr*, nşr. M. Seyyid Câdulhak, Mısır 1431/1969, I, 223-224; Âdem Metz, *el-Hadârau'l-İslâmiyye*, y.y., ts., I, 360-361.

¹²² Bk. Öztürk, *a.g.e.*, s. 172, 175.

¹²³ Bk. *a.g.e.*, *a.y.*

¹²⁴ Bk. *a.g.e.*, s. 154.

¹²⁵ Bk. Rummânî, *a.g.e.*, s. 110-111.

bunun asılsızlığı ortadadır. Kaldı ki, *manadan* ziyade *lâfız* estetiği esasına dayanan telâum (harf uyumu), fevâsil (âyet sonlarında vaki olan ses uyumu; *seci*) ve tecânüs (lâfız benzerliği; *müşâkele*) gibi belâgat kodları, Rummânî tarafından Kur'ân i'câzının esasları arasında zikredilmekte ve konuyla ilgili çok nefis âyet örnekleri sunulmaktadır.¹²⁶

Yine yazarın dil ve üslûp merkezli bir *i'câz* telâkkisini, sırf Sünnî kesime mal etmeye kalkışması ve bu noktada Mu'tezile'yi kutsama çabası komik bir görünüm sergilemektedir.¹²⁷ Şunu kesinlikle bir hakikat-i müselleme olarak takdim edebiliriz ki, ne Mu'tezile ne de Ehl-i Sünnet, sırf *lâfız* ya da sırf *mana* boyutlu bir *i'câz* anlayışını benimsemiş değillerdir. Örneğin, Rummânî belâgatın sadece *mana* veya sadece *lâfız* merkezli olarak tahakkuk edemeyeceğini belirtmenin ardından, belâgati: "Mananın en güzel bir lâfız formu içerisinde kalbe ulaştırılmasıdır" diye tanımlamak sûretiyle, hem *lâfız*'ın hem de *mananın* hakkını gereği gibi gözetmeyi başarabilmiştir.¹²⁸

Sünnî kesimin de konuya yaklaşımı hemen hemen aynıdır diyebiliriz. Ne var ki bir kısmı *-manayı* ihmal etmemek kaydıyla- *lâfız*, bir kısmı da *-lâfız* ihmal etmemek kaydıyla- *manayı* daha çok ön plâna çıkarmıştır. Örneğin, İbnu'l-Esîr'e göre lâfızlar seslere benzer. Kulağın hoşlandığı ve hoşlanmadığı ses ve lâfızlar vardır. Sözelimi, kulak bülbül, karatavuk ve atın sesinden hoşlanıp bunlara yönelirken, karga ve eşek sesinden hoşlanmayıp bunlardan uzak durur. İşte lâfızlar da bunun gibidir. Örneğin, her üçü de "yağmur"u anlatmasına rağmen, kulak *muzne* ve *deyme* lâfızlarından haz duyarken, *bu'âq* lâfzını çirkin bulur.¹²⁹

Abdulkâhîr Curcânî ise nahiv (*sentaks*) olgusu bünyesinde *mana* realitesini ön plâna çıkarmış olup, esasen o, *Delâilu'l-İ'câz*'ında baştan sona bu konuyu işlemiştir.

Bilinen bir gerçektir ki, her *mana* bir *lâfız* ambalajı içerisinde yer alır. Şu halde bu iki olguyu birbirinden bağımsız düşünmenin mantığı yoktur. Yine bir *mananın* iki veya daha çok farklı lâfızla ifade edilebildiği ve bu lâfızlardan bazısının kulağa hoş, bazısının çirkin geldiği bilinmekte olup, bunun sayısız örnekleri vardır. Dolayısıyla, *lafzî* olguları, Kur'ân'ın evrensel mucizeliği önünde engel oluşturan bir mayın tarlası gibi algılamının izah edilir yanı yoktur. Bu meyanda Bâkullânî'nin, Kur'ânî kelimeleri *kibrîti-ahmere* benzetişini ve *nazım i'câzı*yla ilgili diğer yorumlarını "hiçbir bilgi değeri içermeyen sözler" diye tavsif etmek,¹³⁰ sağduyu sınırlarını aşan ve Kur'ân'ın nazım dokusu gerçeğiyle bağdaşmayan, hissî ve abartılı bir yaklaşımdır.

Yazarın sonunda Kur'ân i'câzını getirip, bütünüyle tevhit akidesine bağlaması, bir bakıma Kur'ân'ın diğer semavî kitaplarla aynı i'câz kategorisine dahil edilmesi sonucunu doğuracaktır. Zira bilindiği gibi, *reeller âlemi (a'yân)* için *nitelik (keyfiyet)*, *arazlar âlemi* içinse *nicelik (kemiyyet)* olgusu bir tür tanım unsuru olarak kullanılır. Bu iki farklı kategoride yer alan mahiyetlerden hiçbirisinin vasfı diğerine nispet edilemez. Örneğin, "Ne kadar taş?" sorusunda kastedilen, taşın ağırlığı veya adedi ise, bu soru doğrudur; fakat kastedilen "taşlık" kavramı; yani bizâtihi taşın kendi öz cevheri ise, bu

¹²⁶ A.g.e., s. 94-100.

¹²⁷ Bk. Öztürk, a.g.e., s. 165, 168.

¹²⁸ Bk. Rummânî, a.g.e., s. 75.

¹²⁹ İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâuddin, *el-Meselu's-Sâir*, nşr. Ahmed el-Hûfî v.dğr., Kahire, ts., I, 91.

¹³⁰ Bk. Öztürk, a.g.e., s. 169.

soru yanlıştır. Çünkü cevherlerin öz mahiyeti bu tür *nicel* değerlere kapalıdır. Aynı durum, tevhit kavramı için de geçerli olup, -sözgelimi- “daha çok *tevhit*” veya “daha az *tevhit*” şeklindeki bir kullanım yanlıştır.

Tekrar konuya dönecek olursak; tevhit akidesinin, hem dünya hem ahiret mutluluğunu bir arada sunan bir değerler manzumesi şeklinde işlenişi, sadece Kur’ân’a özgü olmayıp, diğer Semavî kitaplarda da -belki Kur’ân’daki kadar mükemmel ve sistematik olmasa bile- tevhit kavramının bir öğreti olarak sunulduğu bilinen bir gerçektir. Hatta Tevrat’ın *Çıkış*, *Sayılar* ve *Tesniye* gibi kitaplarında çarpıcı ifadeler kullanılmak sûretiyle, sık sık paganizmin yerilip yasaklandığına ve tevhit inancının vurgulandığına şahit olmaktayız.¹³¹ Durum bu olunca, Kur’ân i’câzının son kertede tevhit esasına üzerine bina edilmesi tartışmalı bir durum oluşturacaktır. Zira bu bakış açısı, Kur’ân dışında kalan herhangi bir edebî yapıtın da mucize kategorisinde yer alabileceği sonucunu doğuracaktır. Şöyle ki, beşerî bir telif ürününün, sırf tevhit bazında, Kur’ân’a nazaran daha zengin, etkili ve sistemli bir öğreti sunabilmesi, en azından “akıl çelişmezlik ilkesi” yönünden mümkün iken, Kur’ân nazımının bir benzerini getirebilme hususunda böyle bir şeyin imkân ve ihtimali yoktur. Kaldı ki, Kur’ân’da yer alan “meydan okuma (*tahaddî*)” âyetlerinde karşı tarafa sunulan teklif, tevhit değil; nazım (sûre) boyutlu olarak taayyün etmektedir.

SONUÇ

Akademik çalışmalarda esas olan, ufuk açıcı bir şekilde okuyucuya ekstra bilgi sunulması ve bu bilgilerin epistemolojik verilere ters düşmemesidir. Oysa söz konusu kitapta hemen hiçbir ekstra bilgiye yer verilmemiş olup, *tekrar*, *lahin*, *yabancı kelime sorunu*, *seci*, *mecaz* ve *i’caz* konularının işlenmesinde eski bilgi ve bulguların tekrarıyla yetinilmiş; üstelik, gerek eski kuşak ilim adamlarından gerekse günümüz araştırmacılarından bazı kimselere ara ara istihzalı göndermelerde bulunulmuştur.

Akademik çalışmalarda herhangi bir konu eleştirilirken, karşılığında mutlaka alternatif çözüm getirilmeli; sadece birkaç beylik söz ve tavsiye ile yetinilmemelidir. Hele hele bazı eleştirilerde bulunurken, -tek kelimelik de olsa- eleştirinin gerekçesine yer vermemek ve konuyu istihzalarla geçiştirmek hiç doğru değildir.

“Tekrar” ve “İ’câz” tartışmaları gibi alternatifliğe açık konuların işlenişinde “indirgemeci” yaklaşımı esas alıp, tek görüşle yetinmek ve ihtimal alanına giren diğer alternatif görüşlere yer vermemek, bilimsellik adına hüsnek kabul görmez.

Kur’ân’la ilgili bazı tespitlerde bulunurken, bunun bilimsel gerçeklerle; özellikle de Kur’ân’ın evrensellik ve korunmuşluk ilkesiyle bağdaşır olmasına dikkat etmeli; yine herhangi bir şahıs ya da ekole ait görüşler irdelenirken, öncelikle konu hakkında yeterli bilgi ve donanımına sahip olunmalı, cin fikirli davranarak konuyu farklı mecralara çekmemeli ve indî mülâhazalardan kaçınılmalıdır.

Kitapta hemen hemen bütün konuların işlenmesi esnasında Mu’tezile’nin ha bire kutsanmasına karşın, Ehl-i Sünnet’in yerilmesi ve bu cümleden olmak üzere Kur’ân’ın sağlıklı biçimde beşer idrakine sunulabilmesi noktasında, güya sırf *mana*

¹³¹ Birkaç örnek için bk. *Çıkış*, 20: 3-6; 32: 1-10, 20-25, 30-35; 34: 17; *Sayılar*, 25: 2-5; *Tesniye*, 4: 3-4, 15-19, 28, 35, 39; 5: 8-10; 6: 13-15; 7: 25-26; 13: 1-11; 18: 20-21; 28: 64-65.

boyutlu olan Mu'tezilî bakış açısının esas alınıp, Sünnî kesimin, âdeta Kur'ân nazmının sırf *lâfız* kabuğuna takılıp kalmış ve Kur'ân'ın gerçek özüne intikal edememiş; akıl ve mantık fukarası kimseler seviyesinde takdim edilmesi, objektiflikten çok uzak, taraflı ve keyfi bir tutum sergilemenin olumsuz sonucu olmuştur.

Kur'ân mesajının sağlıklı biçimde anlaşılabilmesi amacına yönelik, "sözlü metin" argümanına yer verilmiş olması takdire şayan bir husus olup, ne var ki bunun alternatifsiz bir ölçüt olarak sunulması bu güzel yöntemi gölgelemiştir.

Konuların işlenmesi esnasında gerek otantik gerekse günümüz kaynaklarından yararlanma adına oldukça zengin bir referans ortamı oluşturulması ve Kur'ân için *secin*in müzikal bir olgu zenginliği oluşturduğu görüşünü savunanların yanında yer alınmış olması, eser için olumlu ve puan getirici bir durum olmakla birlikte, bilhassa *mecaz* gibi önemli konularda ekstra tespitlere yer verilmeyip, eski bilgilerin kuru tekrarıyla yetinmiş olunması, eseri monotonluk anaforuna sürüklemiştir.

TÜRKİYE'DE SİYASAL-TOPLUMSAL MERKEZİN DEĞİŞİM SÜRECİ VE MUHAFAZAKÂRLIK

Mehmet AKGL*

TURKISH CONSERVATISM AND THE PROCESS OF SOCIAL AND POLITICAL CENTER'S CHANGE IN TURKEY

The purpose of this article is to describe the experiences the conservative sectors of Turkish society have gone through during the process of Turkish modernization which is marked by the Ottoman/Turkish ulama's beginning to lose their leading role in society.

We will attempt to discuss the venture of the Turkish conservatism, which came to be marginalized from the social and political center in the late years of the Ottoman Empire, in three stages in the context of religious institutions and values. These stages can be schemed as 1) to be pushed from the center to periphery in the late years of the Ottoman rule, 2) to be marginalized or go underground in the early years of the Republic, 3) to come close again to, or re-occupy, the center in the post-1950s. These stages become meaningful mostly in the contexts of conflicts over religion and secularism which have taken place between the political and social center.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE: MODERNLEŞME VE MUHAFAZAKÂRLIK

Günümüz dünyasını ve zihniyet evrenini kuran veya açıklamaya çalışan kavramlar, kökenlerini modernlik/modernite olarak adlandırdığımız büyük dönüşüm projesinde bulmaktadır. Yani modern dünyayı Őekillendiren bütün kurum ve kavramlar modernlikle eŐzamanlıdır denilebilir. Batı dünyasında ortaya çıkan ve zamanla bütün insanlığı bir Şekilde etkisi altına alan modernlik olgusu, yedeğine aldığı enstrümanlarla, 'geçmiş' ve 'gelecek'in Şimdiki zamana endeksli olarak zaman ve meknın, dolayısıyla tarih, kültür ve kimliğin yeniden kurgulanmasına, estetize edilmesine dayanır. Bu kurgu Şimdiki zamanın geçmiş zamanlardan mutlak olarak iyi ve ileri olduğu; gelecek zamanın ise daha iyi ve mükemmel olacağına dair bir beklentiyi öngörür. Bu öngörüyü meşrulaştıran ideolojik veya bilimsel n kabuller ise, insan aklı ve eylemlerini merkeze alan yalın bir geeklik algısı ve tanımlamaları içermektedir.

* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. mhmtakul@hotmail.com

Değişim sürecinin ortaya çıkardığı yeni politik-toplumsal merkez anlayışına bağlı olarak gündeme taşınan en tartışmalı konulardan biri muhafazakârlıktır. Tarihsel süreç içinde 'durağanlık' ve 'değişim' gibi tanımlara yabancı olan geleneksel yapı ve dünya görüşü, modernleşme sürecinin büyümlü kavramı olan değişim karşısında kendisini modern toplumun kenarında, hattâ dışında bulmuştur. Muhafazakârlık tartışmaları, yeni kurulan merkez ve o merkezin dışına savrulan toplumsal blokların kendi zeminlerine sıkı sıkıya bağlı kalması yüzünden kısır bir tartışma platformuna sürüklenmiştir. Çünkü, geleneği savunmak muhafazakârların, geleneği değiştirmek ise modernistlerin tutumu olagelmıştır.¹ Bu kavram ve tutumlar, ne yazık ki, Türk düşünce tarihinde sağlıklı bir düşünsel geleneğe dönüşebilmiş ve sosyolojik çözümleme gücüne ulaşabilmiş değildir. Esasen kavramlara ve tartışma alanlarına kaynaklık eden Batı'da ise durum bizde olduğundan çok farklı bir seyir takip etmiştir.

Batı-dışı dünyanın değişim süreci ve bu sürece eşlik eden muhafazakârlık, liberalizm-kapitalizm ve sosyalizm ekseninde dönen tartışmalar, Batılı ontolojinin taklidi aracılığıyla devşirilen epistemolojik transferler aracılığıyla yapıla gelmektedir. Batı'da muhafazakârlık, modern olanla iç içe gelişen entelektüel bir geçmişe, yani pek çok büyük düşünür tarafından –Edmund Burke'den ve Hayek'e kadar- işlenmiş, sistemleştirilmiş bir birikime sahiptir. Üstelik geçmişle bağlantısını tarihsel, düşünsel bir süreklilik içinde kurabilmiş, sürdürülmüş bir yapıdır. Bu bağlamda Batı'da siyasal düşünce tarihi veya sağ-sol ayrımı ortak değerlerin (din, dil, tarih, gelenek) yerleşmesinden sonra belirlenen siyasal tercihlere dayanmaktadır.²

Batı'daki radikal değişim sürecinin ilk aşamasında, yani Fransız ve Sanayi Devrimi'nin başlangıcında muhafazakârlık veya sağ, krallık ve aristokrasiyi; sol ise burjuvaziyi ifade etmekteydi. Bunun nedeni, Parlamento'da meclis başkanının sağında krallık ve aristokrasiyi savunanların, solunda da devrimci-burjuvaziyi savunanların oturmasıydı. Ancak, İkinci Sanayi Devrimi'nden sonra burjuvazi –ki o dönemin devrimcileri, solu temsil etmektedir- siyasal-toplumsal merkezi ele geçirdiği zaman, kilise ve krallık gibi yapıları savunanlar politik merkezin dışına itilmiştir. Yani burjuvazi, başlangıçta aristokrasiyi ve kilise otoritesini ortadan kaldırabilmek için devrimciliği temsil ederken, sonraları ekonomik ve sosyal krizlerin ortaya çıkardığı sorunları karşısında zor zamanlar yaşamıştır. Bu dönemde ortaya çıkan karşıt ideolojilerin, özellikle Marksizm'in eleştirilerini de dikkate alarak radikal alt üst oluşların yaşandığı toplumsal yapıyı yeni bir özgürlük ve toplum modeline yaslanarak görece istikrara kavuşturarak, politik merkeze yerleşmiştir. Burjuvazi, Marksist meydan okumalara cevap üretebildiği gibi, radikal devrimler esnasında yerlerinden oynatılan geleneksel kurum ve değerlerle modern kurum ve değerleri tarihsel süreklilik içinde yeniden organize ederek merkezî otoritesini tahkim etmiştir. Ayrıca uzun vadede kendisine meydan okuyabilecek yeni düşünce yapılarına karşı iktidar değişimini düzenleyecek demokratik mekanizmalar geliştirmiştir. Böylece, özellikle İkinci Sanayi Devrimi'nden (1873) sonra, merkeze karşı değişim taleplerinin temsilcisi olan ve çevreyi temsil eden proletaryanın

¹ Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 63.

² Bkz: Mehmet Vural, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*, Elis Yayınları, Ankara, 2003, ss. 13-14; Yalçın Akdoğan, *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 25-31.

kendini konumlandığı devrimci-politik çizgi merkez sol haline gelirken, burjuvazi ise politik anlamda sağ olarak tanımlanır. Çünkü sanayileşmenin ikinci döneminde sosyalistler, sanayi toplumunun dinamikleriyle yerlerinden oynayan, sanayi kentlerine yığılan proletarya kitlesi, vahşi kapitalizmin insanı kendi doğasına yabancılaştırıcı tavrına karşı sosyal refahın tabana yayılması ve zenginliğin eşit paylaşımını esas alan, sendikal haklar, iş-ücret dengesi, çalışma saatlerinin yeniden düzenlenmesi ve sosyal haklar gibi arayışlara yönelirken³ merkezin sağında yer alan burjuvazi de klâsik liberalizmin devlet ve toplum anlayışını ‘sosyal devlet’ anlayışının öngördüğü kurumlarla dengelemeyi başarmıştır. Kapitalizmin kazandığı süreklilik karşısında, teorik zenginliği ve ideolojik gücü sayesinde politik muhalefeti sürdüren sosyalistler, geleneksel değer ve kurumlarla barış sağlayarak ayakta kalan bu yapıyı sağ veya muhafazakâr olarak da tanımlamıştır.

Siyasal literatüre geçen sol kavramı, böylece ideolojik anlamda sağa ve muhafazakârlara muhalif olma pozisyonu ile siyasal ve sosyal bilimler literatüründeki bugünkü yerini sabitlemiştir. Avrupa’da entelektüel düzeyde belli bir birikim ve farklılaşmanın ürünü olan sol ve sağ dünya görüşü, modernleşmekte olan ülkelerde kendine özgü bir mahiyet kazanmaktadır. Bu tip ülkelerde sosyal ve siyasal mütakabiliyeti olmayan kavramlarla inşa edilen siyasal, toplumsal projelerin uygulamada varacağı yer ancak karmaşa ve çatışma olmaktadır.⁴ Bir anlamda bizim ülkemizde yaşanan da budur: Teorisi zayıf, pratiği ise kaosu andıran deneyimlerle dolu bir tarihsel tecrübe birikimi.

Teorik olarak, Batı’da muhafazakâr düşünce varoluşunu, reddettiği aydınlanmacı düşünceye borçludur. Çünkü muhafazakârlık ‘aydınlanmacı akıl’a tepkiden doğmuştur. Metodik anlamda muhafazakârlık, ‘aydınlanmacı akıl’a karşı ‘dogma’ ve ‘önyargı’nın, yani geleneğin müdafaasıdır. Bu yüzden muhafazakârlığın ayırt edici özelliği, aydınlanma aklının savaş açtığı mutlak gerçekliklere bağlılıktır. Muhafazakârlığın ayakta tuttuğu ya da tutmak istediği şey modern zamanlarda dogma ve önyargı nitelemesiyle yadsınan dinî düşüncenin egemen olduğu gelenektir. Batı’da muhafazakâr düşünce, geleneğin kaybından sonra onun önemini farkına varan kilise dışından aydınlar tarafından bilinçli, entelektüel/politik olarak kurulmuş⁵ iken, bizde ise modernleşme sürecinde merkezin dışına itilen dindar halk kitleleri tarafından temsil edilmiştir. Kısaca, bugün Batı’da sağ ve sol kavramı ‘Hıristiyan Demokratlar’ ile ‘Sosyal Demokratlar’ olarak siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel ve dinî anlamda kökleşmiş iki farklı geleneği oluşturmaktadır. Bizde ise, hatırı sayılır bir birikime sahip olmakla birlikte, sınırları belli bir muhafazakâr gelenek ve aydın desteği henüz mevcut değildir.

³ Hüsnü Erkan, *Bilgi Toplumu ve Ekonomik Gelişme*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1998, s. 5.

⁴ A. Turan Alkan, “Türk Sağının Tarihine Buruk Bir Derkenar”, *Türkiye Günlüğü*, 1991, Sayı: 16, s. 5.

⁵ Bengül Güngörmez, “Muhafazakâr Paradigma: Dogma ve Önyargı”, *Muhafazakâr Düşünce*, 2004, Sayı: 1, s. 12-13.

TÜRK DÜŞÜNCESİ VE MUHAFAZAKÂRLIK

Ülkemizde muhafazakâr/sağ kavramı, kendini ifade edebileceği yerli bir söylem geliştiremediğinden, sol tarafından Batılı literatürden ödünç alınan ve eski düzene (ancient regime) ait değerleri benimseyenlere verilen bir etiket hâlini almış, cehaletin, faşizmin, zulmün, taassubun, dinin ve muhafazakârlığı çağrıştıran her çeşit olumsuz nitelimenin ortak ismi⁶ olarak anılmıştır.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk toplum yapısı özellikle Batı toplumlarındaki gibi, değişim süreçlerine bağlı olarak görece oturmuş ve dingin bir yapı kazanmadığı için düşünce geleneğimizde de değişimi/çağdaşlığı veya geleneği/tutuculuğu savunan sözde düşünce bloklarının kesin çizgi ve sınırını belirlemek mümkün olmamaktadır. Çünkü siyasal ve sosyal hayatımızdaki iniş çıkışlar karşısında ortaya konan tepkiler, sistematik ve bilimsel bir tavrın ürettiği ve çerçevesi çizilmiş belli bir dünya görüşü ekseninde şekillenmek yerine, daha çok konjonktürel ilgi ve yönelişlerin siyasal dile aktarılmış reaksiyonlarından oluşmaktadır. Acaba Türk düşünce geleneğine hâkim olan bu durumu nasıl izah edebiliriz?

Kanaatimizce mevcut düşünce yapılarının sathîliği ve yetersizliği, imparatorluk döneminde ortaya çıkan değişim ihtiyacı karşısında yaşanan fiilî durumların ürettiği reaksiyonlarla ilişkilidir. Bugün düşünce dünyamızda hâlâ cevabı aranan soru, devletin bütün gücünü, bürokrat ve aydınların bütün gayretini seferber ederek yöneldiği Batı medeniyetini bilim, teknoloji ve modern kurumlar aracılığıyla kabul ederken, Batı'nın sosyal ve kültürel değerleri karşısında nasıl tavır alınacağıdır. Teorik olarak, bu sorunun cevabının can alıcı noktası antropoloji literatüründen sosyolojiye aktarılan *kültür* ve *medeniyet* ayrımında yatmaktadır. Kabaca değiştirilmek istenmeyen kurum ve değerler *kültür*; değiştirilmek istenenler ise *medeniyet* kategorisi içinde toplanmıştır. Birinci gruba giren değerler, toplumun kendisini, geçmişini oluşturan öz değerler olarak nitelendirilerek bunların değişmesi değil, modern araçlarla desteklenerek geliş(tiril)mesi düşünülmüştür. İkinci gruba, yani geleneksel toplumsal yapının medeniyet alanına dahil edilen öğeleri ise, değişim sürecinde Batılı modele göre değiştirilmesi ya da yeniden üretilmesi gereken yapılardır. Bunlar, Türk kültürünün gelişmesini engelledikleri için değiştirilmesi zorunlu yapılardır.⁷ Türk toplumunun geri kalmışlığından da onlar sorumludur.

İlk kez kültür ve medeniyet ayrımını yapan aydınlarımızdan Ziya Gökalp, 'Medeniyet usulle yapılan ve taklit vasıtasıyla bir milletten diğer millete geçen mefhumların mecmuudur. Hars ise hem usulle yapılamayan, hem de taklitle başka milletlerden alınamayan duygulardır.', 'Evela hars millî olduğu halde, medeniyet beynelmiledir.' diyerek modernleşmenin yöntemini ortaya koymaya çalışmıştır.⁸ Nitekim Gökalp'in anlayışı İmparatorluğun son dönemleri ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında kısmen uygulamaya konulmuş değişim ve dönüşüm projelerinin doktriner boyutunu teşkil

⁶ A. Turan Alkan, "Türkiye'de 'Sağ Gelenek'in Kısa Tarihi", *Türkiye Günlüğü*, 1998, Sayı: 51, s. 17.

⁷ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1986, s. 12.

⁸ Gen. Bil. İçin Bkz: Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Varlık Yayınları, İstanbul 1955, s. 19-32. Ayrıca, bugünlerde gündemi bir hayli meşgul eden Yeni Türk Ceza Yasası Taslağı bağlamında yapılan Avrupa Birliği Standartları ve Zina Yasası tartışmaları, âdeta tutku hâline gelen Batı medeniyetine dahil olma arzumuzu ve farklı bir medeniyet karşısındaki kültürel çekincelerimizi hatırlatmaktadır.

etmektedir. Tartışmakta olduğumuz ‘muhafazakârlık’ konusu, bu bağlamda modernleşmenin yöntemine ilişkin tartışmalara içkin gözükmemektedir.

Kültür alanına dahil edilen hususların değişmemesi, ancak medenî araçlarla takviye edilmesi ve geliştirilmesi gerektiği görüşü, modernleşme karşısında çeşitli tonlarıyla Türk toplumu içinde muhafazakâr tutum ve tavır benimseyenlerin ortak davranış çizgisini temsil ederken; değişim sürecinde kültürü de içine dahil ederek ‘usulle yapılan ve taklit vasıtasıyla bir millettten diğer millete geçen mefhumlar’ şeklinde genişletilen medeniyet anlayışı çeşitli tonlarıyla topyekûn modernleşmeyi savunan Modernist-Batıcı veya solcu tutum ve tavır benimseyenlerin ortak çizgisini temsil etmektedir. Acaba modernleşme karşısındaki tutum ve tavırlar niçin bizde Batı’daki gibi güçlü ve Türk toplumsal yapısına duyarlı gelenekler hâlinde şekillenmemiştir?

Bize göre bunun sebebi, Batılı aydın olgusundan farklı olarak, Türk aydınının geleneksel toplumsal yapımızdan kaynaklanan sebeplerle farklı bir oluşum ve gelişim sürecine sahip olması ve kendisinden beklenen misyona uzak kalmasıdır. Türk aydınlarını görece işlevsiz kılan bu farklılığın nedenlerini şöyle sıralayabiliriz:

Nedenlerden ilki, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti’nin Batı karşısında aldığı konumdur. Yani devletin kendisini koruyabilmek ve varlığını sürdürebilmek için acilen modernleşmesi gerekmektedir. Bu yüzden aradaki ilişki karşılıklı bir iletişim ve etkileşimi değil, tek yönlü bir dayatma ve uygulamayı zorunlu hâle getirmiştir. İkincisi, Osmanlı’da ve Cumhuriyet döneminde modernleşmenin otokratik bir iktidar tarafından yukarıdan aşağı doğru gerçekleştirilmesi sebebiyle, genellikle, aydınlar devlet memuru hüviyetini hep korumuş, devletten bağımsız bir aydın kimliği oluşturamamıştır. Üçüncüsü ise, halkın ya da toplum katmanlarının politikanın dışında ve dolayısıyla yeni yetişen aydınları ilgilendiren modern sorunların çok uzağında olmasıdır.⁹

Bu faktörler birleşerek Türk modernleşme sürecinde bütünlüklü bir toplumsal yapı ve kültürün oluşumunu engellemiştir. Devlet, aydın ve toplum birbirinden ayrı öncelikler belirleyerek, çatışmalı bir yapı içinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Devlet bürokrasisi elinde bulundurduğu güç ve uygulamaya koyduğu politikalarla Batı tehdidine karşı devleti ayakta tutmaya çalışırken, modern aydınlar ise, eğitim ve öğretim düzeylerine, tercüme kitaplar veya yabancı dil bilgilerine ve yurt dışı deneyimlerine göre algılayabildikleri Batılı toplum modellerini, toplumsal dinamiği ve dokusu bütünüyle farklı bir topluma aktarmaya gayret etmişlerdir. Bu süreç içinde devletin yukarıdan aşağıya doğru başlattığı zorunlu ıslahat ve reform girişimleri ve aydınların temsilcisi olduğu yeni ve kendilerine yabancı dünya görüşü sebebiyle, olan bitene anlam veremeyen ve politik merkeze uzak kalan halk, geleneksel değer ve kurumlara, biraz da savunma psikolojisiyle bağlı kalmış, devlet ve aydınlar karşısında hep mesafeli bir yaklaşım sergilemeyi alışkanlık hâline getirmiştir. Bu anlamda halk, modernleşme süreçlerinin doğrudan etkisine kapalı kaldığı dönemde, merkez-çevre ilişkisi bağlamında, merkeze de uzak kalmış ve geleneksel kültüre hapis olmuştur. Sonraki dönemlerde, başta eğitim ve öğretim kurumları aracılığıyla olmak üzere, modernleşmenin etkisine

⁹ Bkz: Murat Belge, “Osmanlı’da ve Roma’da Aydınlar”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, ss. 123-132.

biraz da zorunlu olarak girdiği ve zamanla açık hâle geldiği dönemlerde ise merkeze yakınlaşmış ve modernleşme süreçlerine aktif olarak katılmıştır.¹⁰ Devlet merkezli ve halkın kendine yabancı gördüğü modern aydın kurgulu zorunlu kültür değişmelerine kendine özgü tepkiler veren, ancak serbest kültür değişimine zaman içinde uyum gösteren ve modernleşme sürecine eklenen Türk muhafazakârlığı veya sağ, geleneksel tarih, kültür, medeniyet anlayışının sürekliliklerini modern zamanlara taşıyan bir birikimi temsil etmektedir. Bizim bu çalışmamız da, çeşitli tarihsel kırılmalara rağmen, geçmişte itildiği çevreden merkeze doğru, geleneksel değerleri modern zamanlarda merkeze taşıma çabası içinde olan Türk muhafazakârlığının, 1980'lere kadar olan serüvenini ele almaktadır.

TOPLUMSAL MERKEZİN DEĞİŞİMİ SÜRECİ VE BİR TAVIR OLARAK MUHAFAZAKÂRLIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI

Geleneksel dünya görüşü ve medeniyetinin üreticisi ulema kadrosu iken, savunucusu devlettir. Toplumsal kültür, eğitim ve öğretim hayatının odağında yer alan kutsal metinlerin öğrenilmesine ve hayata aktarılmasına dayandığı için, bir anlamda siyasal alan da toplumsalın içinde şekilleniyor ve meşruiyetini bu temelden alıyordu. Geleneksel eğitim ve öğretim kurumlarında yetişen her âlim, bürokraside yer almasa bile, üst düzey bürokratların paralelinde -hocalık, müderrislik, yazarlık, hattatlık vs.- pozisyonlarda çalışıyor; sosyal itibarları ve statüleri de onları toplum içinde saygın bir konumda tutuyordu.

Ulemanın tahtı, bilinen sebeplerle, İslahat döneminde Batı'dan getirilen yabancı danışmanlarla birlikte sarsılmaya başlamışsa da, ulemanın işlevinden asıl uzaklaşması ya da gözden düşmesi, modernleşme süreciyle birlikte modern eğitim ve öğretim kurumları karşısında, medreselerin itibarını kaybettiği döneme rastlamaktadır. Fakat klâsik devlet adamlığı ve ulema ile modernliği taşıyan yeni bürokrat ve aydınların karşı karşıya gelmesi Türkiye'de Batı'dakinden çok farklı sonuçlara yol açmıştır. Sonuçları günümüze kadar devam eden temel çatışmalardan birisi de bürokrat-aydın farklılaşmasıdır.

Batı toplumlarında kilise, aydın grubu üzerindeki tekeli kaybetmesi zamanla, kendi aydınını koruyacak sosyal ve iktisadî güce büyük ölçüde sahipti. Yani ruhban sınıfının devlet himayesine ihtiyacı yoktu. Kilise bu gücü sayesinde dinî organizasyonunu ve eğitim ve öğretim faaliyetleri üzerindeki ağırlığını büyük ölçüde devam ettirmiştir. En azından ilk öğretim onun tekelinde kalmış, ilâhiyat öğrenimi de tamamen ona bırakılmıştır.¹¹

İslâm toplumunda Hıristiyanlık'taki anlamda bir ruhban sınıfının ve kilise teşkilâtının bulunmaması, modernleşme süreciyle devlet desteğinden ve bürokratik hizmetlerden gittikçe uzaklaş(tırıl)an ulemanın konumunu çok derinden sarsmıştır. Bu sarsıntı hem maddî hem de ruhî bir çöküntü şeklinde ortaya çıkmıştır. Batılılaşma süreciyle birlikte zamanla eski itibar ve statüsünü kaybeden ulema, modernleşme sürecinin hızlanması ölçüsünde, sosyal, ekonomik ve siyasal bakımdan hep kan kay-

¹⁰ Geniş bilgi için bkz: Akdoğan, a.g.e., ss. 136-141.

¹¹ Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1983, s. 205.

bına uğramıştır. Ulemanın devlet nezdindeki düşüşü, geleneksel dünya görüşünün de düşüşünü beraberinde getirmiştir. Türk toplumunda ‘muhafazakâr’ olarak adlandırılan tutumların oluşumu bu tarihsel süreçte, siyasal ve kültürel olarak merkezden kenara kayışın sıkıntılarıyla iç içe gelişmiştir. Ulemadan boşalan bu alan yukarıda bahsedilen aydın sorunu yüzünden bir türlü doldurulamamıştır. Kanaatimizce devlet ve toplum arasındaki çatlak da bu dönemde genişlemeye başlamıştır. Siyasal merkezden ve karşı karşıya olduğu dünyayı kavramak ve anlamaktan uzaklaşan ulema kadrosu, geleneksel merkezin tahayyülü ve geleneksel kültürün mistik-ezoterik doğasına uygun yorumlarla, geleneksel dünya görüşünün sabitelerini toplumun içinde hep canlı tutmuştur.¹² Toplum ise, devletin asıl temsil etmesi gerektiğine inandığı değerlerin dışında yeni değerlere sarılmasını bir türlü kabullenememiştir. Devlete bu açıdan küskün hâle gelen halk yığınları ile yeni aydınının temsil ettiği değerler arasındaki kopukluk da bir türlü giderilememiştir. Son tahlilde, kurumsal ve ideolojik yenilenme imkânını kaybeden dinî gelenek ve halk hayatta kalma gücünü, modern yapıların kenarında varlığını devam ettiren tasavvuf ve tarikatlar aracılığıyla –yasaklanmasına rağmen- bulmuş ve varlığını devam ettirmiştir. Bu durum devlet, aydın ve toplum arasında aşılamayan bir meşruiyet krizini birlikte getirmiştir. Acaba bu kriz hangi sosyolojik dinamiklerden beslenmektedir?

Osmanlı Devleti’nde -diğer geleneksel toplumlarda olduğu gibi- eğitim ve öğretimin temeli, din eğitimi merkezli medreselere dayanmaktaydı. Medrese dışında, sadece bürokratların yetiştirildiği Enderun Mektebi de sistem bakımından medrese paralelinde idi. Ayrıca idarî görevler sadece Enderun’dan çıkanlara münhasır olmayıp, medrese çıkışlılar da sadrazamlığa kadar en üst idarî makamlara yükselebiliyorlardı. Esasında medrese mezunu kadılar buldukları bölgenin adlı işlerini yürütmekle birlikte, kazalarda mülkî bakımdan en yüksek yönetici olarak hizmet görüyorlardı. Bütün bu hizmet alanlarında idarecilere ve toplumun dünya görüşüne rehberlik yapan anlayış, din merkezli dünya görüşüne dayanmaktaydı. Örneğin ilmiye sınıfının en üst noktasında bulunan şeyhülislâm aynı zamanda hükümet/divan üyesiydi. Devlet başkanı olan padişah aynı zamanda bütün İslâm dünyasının halifesi sıfatını taşıyordu. Devletin -toplum adına- misyonu ise, İslâm’ın şan ve şerefini yüceltmek, halkın can, mal ve ırzını korumak olarak görülüyordu.¹³

Eğitim ve öğretimin, toplumun ihtiyaç duyduğu bilgi ve kültür üretiminin büyük ölçüde dinî alanda gerçekleştiği bir yapıda eğitilmiş, bilgi-kültür üretimine katkıda bulunmuş ve yönetici olmuş bir sosyal kesimin -ulemanın- son derece etkili bir konumda bulunması doğaldı. Osmanlı uleması böyle bir itibar ve etki geleneği içinde yetişmiş insanlar olarak kendilerinin üstünde hiçbir güç ve otorite görmediler. Her konuda herkesten önce kendi fikir ve kanaatlerinin alınmasını istediler. Çünkü, onlar Osmanlı medeniyetinin kurucu üyeleri, devletin ve toplumun bir parçası idiler. Bu durum devletin diğer devletlere karşı üstün olduğu sürece devam etmiştir. Fakat devletin karşı karşıya kaldığı ve hükmetme alanında yaşadığı zaafılar baş göstermeye baş-

¹² Bkz: İsmail Kara, Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye, Dergâh Yayınları, İstanbul 2002; a.mlf. Din İle Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003.

¹³ Bkz: İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984; ss. 60-126; Güngör, *İslâm’ın Bugünkü Meseleleri*, s. 206.

layınca, bunlara karış ulemanın ortaya koyduğu tepki çözümsüzlük üretmeye başladı. Bazen ortaya koydukları tepkiler ve önerdikleri çözüm yolları değişen toplumda uygulama imkânı olmadığından, yöneticilerin önerilen projeleri uygulamaya koy(a)mamaları onlarda bir çeşit haklılık duygusu uyandırıyor. Oysa modernleşme sürecinde girilen yol, onların önerdikleri düşünce ve projeler yeni kurulan toplumsal yapı ile paradigmatik bir farklılık arz ettiğinden, kendi eksiklik ve hatalarını görme imkânı da bulamıyorlardı.¹⁴ Üstelik 1826 sonrası, Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılmasıyla, ulemanın merkeze etki etme gücünün iyice azalması hem iktidarı belirleme, hem de klâsik dünya görüşü ve düzenini savunmadaki rolünü de zayıflatmıştır. Yine yeniçeriliğin ortadan kaldırılışıyla ulema iktidar karşısındaki doğal müttefikini de kaybetmiştir.

Böylece, Osmanlı uleması ve onların temsil ettiği geleneksel dünya görüşü için asıl dönüm noktası, değişen toplumda bir şeyi sorun olarak algılama ve sorunu çözümlenme yöntemindeki değişim ile çözümün kendileri dışında aranmaya başlandığı zamana tesadüf eder. Kendilerinin temsil ettiği değerler sistemi ve yaşam tarzı, bir başka sistem ile değiştirildiğinde ulema, sadece eski itibar ve statüsünü kaybetmekle kalmadı, âdetta 'kötülüğün kaynağı' olarak da görülmeye başlandı. Sonuçta ulema ve ulemanın şahsında geleneksel dünya görüşü ve yaşam tarzı, devlet otoritesine karşı şiddetli tepkiler vermeye başladı. Ancak ulema ile devlet arasındaki kavga, iktidarın keyfi uygulamalarından kaynaklanmıyor, modernleşme projesinin zorunlu kıldığı, padişahın bile çaresiz uygulamak zorunda kaldığı yeni politikalarından kaynaklanıyordu. Ulemanın karşı çıktığı ve küfür veya gereksiz gördüğü şeyler de, padişahların veya devlet adamlarının kişisel arzularından ibaret olmayıp, modern dünyanın ve hayat tarzının zorunlu kıldığı şeylerdi.¹⁵ Ulemanın yenilgisi, böylece sadece devlet karşısında değil, aynı zamanda devletin yanında -ulemadan boşalan- yerde saf tutan ve yeni bir toplum projesi sunan 'mektepli aydın'a ve onun temsil ettiği modern dünyaya karşı idi.¹⁶

Batı medeniyeti bilimsel ve teknolojik üstünlüğü ile taklide değer görüldüğü düzeyde devletin 'hikmet-i hükûmet' anlayışı değişmeye başlamış, fakat medreseli ulema ve mektepli aydın, arada gittikçe açılan bir prestij ve itibar farklılaşmasına rağmen, bir arada yaşamaya devam etmiştir. Fakat ilerleyen aşamalarda modernleşme topyekûn bir kültür ve medeniyet değiştirme projesi haline gelince, medreseli ulemanın devletten bir kopuş sürecine girmesi kaçınılmaz hâle gelmiştir. Ulema da merkezden kenara, halkın sinesine dönmüştür.

Muhafazakâr tavır, böylece, Batı uygarlığının meydan okuması, yabancı eylem ve etki gibi dış; merkezden uzaklaştığı ölçüde 'otantik' uygarlığın özüne dönerek 'diri-

¹⁴ Güngör, İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, s. 207.

^{15a} O sıralarda boş bulunan Mekteb-i Harbiyye Farsça muallimliği, babama (A. Cevdet Paşa) teklif olunmuşsa da kabul etmemişti. Sebebi ise, o vakit harbiye öğretmenleri için fes, setre ve pantolon giymek âdetinin var olması idi. Cevdet Efendi vaiz cübbesini giymek istemediği gibi, kendi kıyafetini değiştirmek istemiyordu." (s. 46). Belli bir süre sonra ise "... Resit Paşa, Cevdet Efendi'yi Fuad Paşa'ya bazı mahzurlu emirlerini ulaştırmak maksadıyla Bükreş'e gönderir. Cevdet Efendi önce Lofça'ya geçip, orada birkaç gün kaldıktan sonra, Rusçuk'a gelip, kıyafet değiştirip, pantolon, ceket giyerek Bükreş'e gitmiş." (s. 64) Fatma Aliye Hanım, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamani*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1994.

¹⁶ Güngör, İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, s. 208.

liş’ çağrısı yapan gelenekselliğin izinde ve iç baskı grupları karşısında gelişmiştir.¹⁷ Buna karşılık merkeze yerleşen modern eğitim ve kültürle donanmış aydın-bürokrat ise mücadelesini, bir anlamda Batılı güçlere karşı yani ‘dış’a doğru değil, daha çok değişime direnen ve geleneksel değer ve kurumlara vurgu yapan ‘iç’ çevrelere karşı vermeye başlamıştır. Bu bağlamda modernleşme sürecinin Türk siyasal tarihine armağan ettiği ve içsel direnç noktalarını etkisiz hâle getirmede kullandığı en paradoksal kavramlardan biri olan, ‘irtica’ konsepti hafızalara yeni bir ‘düşman’ tanımı kazandırmıştır.¹⁸

OSMANLI’NIN SON DÖNEMİ : MUHAFAZAKÂRLIK VE MERKEZDEN UZAKLAŞMA

Ulema ve geleneksel İslâm modeli merkezden uzaklaşırken, merkeze yaklaşan mektepli aydın ve bürokratların dış tehdit yerine iç tehdit algısına yönelmesi, Osmanlı siyasî düzeninin iktidarın merkezi için yarışma kulvarları açılmasına izin vermemesinde aranmalıdır. Bürokratik kademelerde bir yenileşme gözlenirken, saltanat babadan oğula geçtiği için yaşanan onca karmaşa ve kanlı ayaklanmalara rağmen –Patrona ve Kabakçı isyanları gibi- saltanat geleneğini değiştirme talebinde bulunulmamıştır.¹⁹ Merkezden uzaklaşmalarına rağmen geleneksel gruplar siyasal merkeze saltanat ve hilâfetten dolayı bağlı kalmışlardır.

Modern aydın ve bürokratların, iktidarı ele geçirmek için siyasal örgütlenme fikrine henüz rastlanmayan ilk modernleşme denemelerinde, mücadeleleri sadece sadaret ve yüksek bürokrasi içinde istenilen değişikliklerle sınırlı kalıyordu. Ancak açıkça ilân edilmemiş ve ileride toplumsal mutabakatı bozacak ilk fikirler Tanzimat yıllarında ortaya çıkmış, halka çok fazla yansımadan 1895’li yıllara kadar devam etmiştir. Düşünce yapılarının netleşmesi ve farklılaşmalar, esasen 1908 yılında II. Meşrutiyet’in ilânından sonra su üstüne çıkmıştır. Çünkü o zamana kadar Osmanlı aydınları henüz Batı’daki iktidar oyunları ve siyasal cereyanlardan yeterince etkilenmemişti. Üstelik siyasetin üretildiği son derece sınırlı mahfillerde bile, toplumun ma’şeri vicdanında farklı dünya görüşleri ve siyasal programların dile getirilmesi pek mümkün görülüyordu. Bu hüküm Osmanlı’da sosyal tabaka ve sınıf yoktu anlamına gelmiyor; sadece kitle içinde farklılık yaratacak siyaset felsefelerinin ve programlarının yokluğundan kaynaklanmaktaydı. Gündelik hayatın içinde erimiş halde bulunan ‘İslâm’, hâlâ bütün toplum projelerinin yegâne referans kaynağıydı. Aynı doğrultuda saltanat ve hilâfet makamı büyük bir itibara sahipti. İktidar ve meşruiyetinin değiştirilme imkânından söz etmek asla mümkün değildi.²⁰

Geleneksel toplumsal mutabakatı dalgalandıran ilk fikirler, bilhassa Avrupa’da eğitim görerek Osmanlı topraklarına yeniden dönen ve bürokraside önemli yerler edinen genç aydınlardan çıkmıştır. Aldıkları eğitim ve gördükleri Avrupa ülkeleri ile kendi memleketleri arasında fark ettikleri uçurum, uğradıkları kültürel şokun da etkisiyle

¹⁷ Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, (çev: H. Bacanlı), Vadi Yayınları, Ankara 1993, s. 114; Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali- Miliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık-*, Birikim Yayınları, İstanbul 1998, s. 70.

¹⁸ Bugün bu ithamların muhatabının değişmeye, merkezde yer alanlar ve değişime direnç gösteren aydın ve bürokrasiye karşı muhafazakâr kesimler tarafından yöneltilmeye başlaması oldukça anlamlıdır.

¹⁹ A. Turan Alkan, “Türkiye’de ‘Sağ Gelenek’in Kısa Tarihi”, s. 18.

²⁰ A. Turan Alkan, a.g.m., s. 18.

genç aydınlar arasında yeni toplum projeleri teşekkül etmeye başlamıştır. Tercüme ettikleri kitaplar, zor şartlar altında çıkardıkları gazete ve dergilerle toplumu yeni fikirlerle tanıştırmaya başladılar.²¹ Ancak projelerinde bir iktidar değişikliği asla söz konusu değildi. Fakat yeni tip aydınların 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren telâffuz etmeye başladıkları Meşrutiyet kavramı, aslında Osmanlı monarşisine karşı kuvvetli bir itiraz teşkil ettiği kadar, iktidarı bizzat kullanmaya talip olan yeni bir sınıfın oluşmaya başladığını da haber veriyordu.

Anayasa, hürriyet ve meclis gibi anahtar kavramlar etrafında yükselen yeni dil ve siyaset grameri, Sultan Abdülaziz'in asker-sivil karışımı bir cunta ile devrilerek, şüpheli bir tarzda öldürülmesinden sonra kuvveden fiile çıktı. Yeni oluşmakta olan dile işlerlik kazandıracak olan kurumlar, başta askerî okullar, tıbbiye, mülkiye, hukuk mektebi gibi eğitim ve öğretim kurumları olmak üzere, tercüme edilen kitaplar, çıkarılan gazete ve dergiler yeni bir bilgi ve dünya görüşünün aktarıldığı kanallar haline geldi. Yeni aydın ve bürokratların düşünceleri ve ısrarı doğrultusunda 1876 yılında ilân edilen Birinci Meşrutiyet ve ilk anayasa, 1877-78 mağlubiyeti ile askıya alınmış, II. Meşrutiyet'e (1908) kadar sürecek bir 'istibdat' dönemi yaşanmaya başlanmıştır. Abdülhamit döneminin en büyük çelişkisi ise Batılı tarzda eğitimi teşvik etmek, hatta kurumsallaştırmak; fakat Batılı tarzda bir yönetim biçimine karşı durmaktır.²²

Uzun istibdat yıllarına rağmen 'meşrutiyet' talepleri Batılı siyaset felsefelerinden etkilenmenin açık göstergesidir. Öyle ki iktidarı kullanmak isteyen ve monarşiye karşı olan yeni bir aydın sınıfı ortaya çıkmaktadır. Çünkü 1895 sonrası dönemde askerî okullardan yetişen yarı sivil-asker kişilerin kıtalarda muvazzaf hizmete başlamasıyla birlikte muhalefet askerî bir nitelik kazanmıştır. Muhaliflerin çoğunluğunu askerî okul yahut askerî tıbbiyeden yetişenler oluşturmaktadır. 1908 devrimi bunların yardımıyla gerçekleştirilmiştir. Meşrutî bir yönetimi Batıcı aydınlar kadar, İslâmcı aydınlar da istemektedir. Bu süreçte merkezin dışında oluşmaya başlayan muhafazakâr tavrı siyasal merkeze bağlayan unsurlardan biri olan 'saltanat kurumu' çeşitli tartışmalara konu olarak, meşrutiyeti tartışılır duruma gelmiştir. Buna İslâmcı çevreler de katılmıştır.²³

1908 sonrası dönemde anayasaya işlerlik kazandırılması, sansürün kaldırılması, dernek kurma ve gösteri yapmanın serbestleşmesi, çok partili siyasî hayata geçilmesi, sendikaların kurulması, işçi grevlerinin yapılması gibi Batılı toplumsal ve siyasal felsefelerden esinlenerek yapılan uygulamalar, bütün siyasî ve ideolojik gruplar tarafından onaylanmıştır.²⁴

²¹ (Gen. bilgi için bkz: Ebuzziya Tefik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1973; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (çev: Komisyon), İletişim Yayınları, İstanbul 1996.

²² A. Turan Alkan, a.g.m., ss. 18-19.

²³ Bkz: Abdullah Cevdet, *Uyanınız, Uyanınız*, Kahire 1905; C. Afgani, M. Abduh, *Urvetü'l-Vuskâ*, (çev: İbrahim Aydın), Bir Yayıncılık, İstanbul 1987.

²⁴ Bu arada ulemadan boşalan alanı, içinde İslâmcı aydınların da bulunduğu çoğul bir aydın-bürokrat kesim doldurmaya başlamıştır. Ancak bilgi ve iktidar konusunda inisiyatif geleneksel medrese kökenli ulemanın elinde olmadığı gibi mektep kökenli İslâmcı aydınların elinde de değildir. Ayrıca geleneksel kültür ve din-darlığı temsil eden kesim merkezden artık bir hayli uzaklaşmış, onların yerine Osmanlı dışındaki bağımsızlıkçı Müslüman hareketlerin ürettiği Osmanlı siyasal merkezine muhalif, Batılı bilgi formlarına uygun yeni bir İslâmcılık ortaya çıkmıştır. Bu tür İslâmcılığın devamı 1980'lerden sonra Türkiye'de yerli referanslarından uzaklaşarak yine yurt dışından yapılan çeviriler ve oluşturulan yeni dil ile yeniden canlan-

1914 sonrası dönemde, artık farklı siyaset felsefeleri ve bunların muhatabı olacak ‘efkâr-ı umûmiyye’ mevcuttur. Artık iktidarla vatandaş arasındaki ilişki anayasayla kurulmaya başlanınca, I. Dünya Savaşı içinde Talât Paşa’nın eski devlet ricali ve askerî erkân haricinde bir vatandaşın siyasal anlamda nerelere gelebileceğinin ilk göstergesi olur. İttihad ve Terakki iktidarı içinde pozitivist siyaset ve toplum anlayışı egemen olmakla birlikte, kuşatıcı bir siyaset ve toplum anlayışına rastlanamaz. Aydınların çoğulcu bir yapıya sahip olmasına rağmen demokratik teamüller yerleşmediği için iktidara gelebilmek için çeşitli siyasî entrika, darbe ve suikastlar, iktidara yaklaşma yolu olarak kullanılmaya başlanır.²⁵

Birinci Dünya Savaşı sonrası, Millî Mücadele devrinde Ankara ve İstanbul arasındaki meşruiyet tartışmaları kamuoyunu oldukça tedirgin etmiş ve siyasî anlamda çok istikrarsız günler geçirilmiştir. Ancak Cumhuriyet’in kuruluşuyla birlikte, saltanat ve hilâfetin kaldırılması toplum nezdinde esas ihtilâfların ve tutum farklılıklarının nedeni olmuştur. Çünkü geleneksel din anlayışı ve dindarlığının en merkezî sembolleri olan saltanat ve hilâfetin ilgası, siyasal merkeze karşı toplumu en uç noktalara sürüklemiştir. Başka bir ifade ile, muhafazakâr olarak adlandırılacak toplumsal kesimlerin modernleşme süreciyle başlayan ‘merkez’den ‘kenar’a savrulma durumu ve siyasal-toplumsal merkezin meşruiyeti sorununu en ileri boyutlara taşımıştır.

CUMHURİYET DÖNEMİ: MUHAFAZAKÂRLIK VE KENARA SAVRULMA

Cumhuriyet yönetiminin halkı ve ülkeyi modernize etmek gayretiyle giriştiği radikal inkılâp hareketleri, ilk defa kitle arasında yaygın tepki ve hoşnutsuzluk yaratmış, bazı insanların kendilerini ‘başka tarafta’ hissetmelerine sebep olmuştur.²⁶ Bu dönemde esas olan, Osmanlı döneminde Batı’nın meydan okumasına karşı durmaya çalışan gelenek içine çekilerek, sadece iç tepkilere karşı savunma duvarı geliştirmek zorunda kalmıştır. Bu noktada, Osmanlı’dan devralınan ‘dinî ve kültürel miras’a karşı aidiyet duygusu soyut simgeseller ve gizli ritüellerle canlı tutulmaya çalışılır.

Yeni yönetimin, muasır medeniyet seviyesine bir an evvel ulaşmak için, aceleci ve katı kararlar alması, Türkiye’de ileride sağ veya muhafazakâr bir tepkiye dönüşecek olan bir siyasî çatlamaya yol açmıştır. Devletin aldığı kararlar, yapılan devrimlerin modernist karakterinden ziyade, toplumun inanç, değer ve kültürüne saygısız davranıldığı yolundaki kanaat, ‘eski değer’lerin mutlaka muhafazasını arzulayan ve ona daima saygı gösterilmesini bekleyen bir toplumsal muhalefet bloğu oluşturmuştur.²⁷

→

caktır. Bkz: Giles Kepel, *Cihat; İslâmçılığın Yükselişi ve Gerilemesi* (çev: Haldun Bayrı) Doğan Yayıncılık, İstanbul 2000, ss. 25-77.

²⁵A. Turan Alkan, *İkinci Meşruiyet Devrinde Ordu ve Siyaset İlişkisi*, Cedit Neşriyat, Ankara 1992, ss. 11 vd.

²⁶A. Turan Alkan, “Türkiye’de ‘Sağ Gelenek’in Kısa Tarihi”, s. 19.

²⁷Tek parti döneminde özellikle dinî dünya görüşünü çağırıştırarak bütün simgeseller ortadan kaldırılmaya çalışılmış, halkın dinî inanç ve hayatını ilgilendiren ve yüzlerce yıldır bir süreklilik arz eden değer ve kurumlara karşı alışılmışın dışında sert tavırlar alınmış, bunların yerine yeni kurumlar ihdas eden pek çok kanun yürürlüğe girmiştir: 1 Kasım 1922, Saltanatın kaldırılışı; 3 Kasım 1924, Hilâfet ile Şer’iyye ve Evkâf Nezareti’nin, din eğitimi ve öğretimi veren medreselerin kapatılması; 8 Nisan 1924, Şer’iyye Mahkemeleri’nin kapatılması; 25 Kasım 1925, Şapka iktisadı hakkında kanunun çıkarılması; 4 Ekim 1926, Medenî Kanun’un ve takvimde Batılı standarda riayet hakkındaki kanunun kabulü; 10 Nisan 1928, İslâmlık ve Şeriat hakkındaki hükümlerin mer’î hukuk sisteminden çıkarılması; Haziran 1928, İslâm ibadetlerinde (Türkçe İbadet) reform teşebbüsü; Şubat 1932, Ezanın minarelerde Türkçe kuraatle okunması; 1933, Üniversite Reformu Kanunu ve Dâr’ül-Fünûn İlähiyat Fakültesi’nin kapatılması; 1935, Cuma yerine Pazar gününün

→

Örneğin şapka inkılâbı vesilesiyle, İstiklâl Mahkemeleri'nin şapka giymeyenleri hayli sert bir biçimde cezalandırması, toplumsal tepkinin dalga dalga yayılmasına neden olmuştur. 1925 ve 1930'daki yeni parti deneyimleri bunu göstermiştir. Bu partilerde görev alanların hemen hepsi Cumhuriyet'i kuran kadrolar (asker-sivil) olmasına rağmen, onların muhalefetleri, takip edilen modernleşmeye değil; modernleşmenin tarzına ve kendilerine yapıldığına inandıkları haksızlıklara karşı idi. Ayrıca halkın onlara teveccühü ise, parti programlarında yazılı olan bir tek maddeye dayanıyordu: "*Halkın i'tikâd-ı dîniyyesine hürmet esastır.*" Bu siyasal denemelerden sonra siyaset yapabilecek kimselerin yeni muhalefet denemelerine uzun yıllar girişmemesi de oldukça mânîdardır.²⁸ 1923-1946 tarihleri arasında Tek Parti yönetimi kesintisiz devam etmiş, dinin ve toplumun dinî hayatının uygulanan lâiklik anlayışı doğrultusunda yeniden tanzim edilmesi konusunda çok ısrarcı davranmıştır. Kitle muhalefetine karşı sert ve caydırıcı tedbirlerle güçlendirilen uygulamalar, halkın sessiz çoğunluğunu, etkisi daha uzun sürecek bir itilmişlik ve bastırılmışlık hâline sürüklemiştir.²⁹

Dinî inanç, ibadet ve hayat alanının daraltılması, doğal olarak dinin toplumsal katmanlar arasında tasavvuf ve tarikatlar arasında gizli bir süreklilik kazanmasını sağlamıştır. Dinî hayatın toplumsal hayattan çekilmesi ve yeraltına inmesi, ileride parçalanarak 'dinî cemaat'lere dönüşecek birkaç kişi ve grubun uhdesinde kalacaktır. Sosyolojik anlamda, dinî inanç ve pratiklerin ve sembollerin yer altına itilmesi ilerleyen zamanlarda çok farklı tezahürlere yol açmıştır. Bir taraftan yer yer sağlıksız dinî yapılanma ve gelişmelere kaynaklık ederken, diğer taraftan geleneksel din merkezli dünya görüşü, geleneğin sabır ve tevekkülü öğütleyen menkıbeleri ve toplumda hürmet edilen kanaat önderlerinin teskin edici 'sohbet'leriyle devamlılığını korumuştur.

1948 SONRASI TÜRKİYE: MUHAFAZAKÂRLIĞIN YENİDEN MERKEZE DÖNME ÇABALARI

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dünya üzerinde yaygınlaşan demokrasi talepleri ve Türkiye'nin batı bloğu içinde yer alma 'zarureti' karşısında, 1946 seçimleriyle tekrar iktidara gelen ve 1950'ye kadar iktidarda kalan CHP, geçmişte alınan ve uygulanan kararların bazılarını yumuşatma siyaseti izlemeye başlar. Bu olgu, siyasetin dolayısıyla toplumun kenarına sıkıştırılarak marjinalleştirilen muhafazakâr veya dindar kesimlerin Tanzimat öncesinden başlayan merkezden uzaklaşma sürecinin sona erdiğini ve yeniden merkeze yaklaşma girişimlerinin başlangıcını teşkil eder.

Ancak halkın taleplerine karşı yumuşama tavrı CHP iktidarının son yıllarına rastlar. CHP'nin aldığı kararlarla, 1948 yılında ilköğretimde isteğe bağlı din derslerinin

→

resmî tatil ilân edilmesi; 1 Şubat 1935, Ayasofya ile ihtiyaç dışı ve cemaatsiz olduğuna kanaat getirilen camilerin kapatılması ve bir kısmının müze haline getirilmesi, bir kısmının da askerî hizmetlere tahsis edilmesi; CHP'nin 1935 Kongresi'nde kadınların peçe giymesinin yasaklanması ve uygulamanın belediyelerin yetkisine devredilmesi; 5 Şubat 1937, Lâiklik prensibinin anayasa metnine girmesi (Bkz: Alkan, 1998; 20).

²⁸ Bkz: Erik Jan Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* (çev. Gül Çağalı Güven), Bağlam Yayınları, İstanbul 1992; Osman Okyar, Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Atatürk, Okyar ve Çok Partili Türkiye*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1997.

²⁹ A. Turan Alkan, "Türkiye'de 'Sağ Gelenek'in Kısa Tarihi", s. 20.

okutulması, 1949 yılında daha önce 1933 yılındaki Üniversite Reformu esnasında kapatılan İlahiyat Fakülteleri’nin ve İmam-Hatip Okulları’nın yeniden açılması ve öğretime başlaması ve 1950 baharında bazı türbelerin ziyarete açılmasına izin verildi. Halkın uzun yıllar hasretini çektiği olumlu uygulamalara rağmen CHP, 14 Mayıs 1950 tarihinde yapılan seçimleri kaybederek, ilk defa muhalefete düşmüştür. 1950 seçimleri ise, Cumhuriyet döneminin kazanımlarını ilâve edersek, 1876’dan bu yana yapılmış, serbest, genel ve çok partili bir seçim olması hasebiyle tarihimizde büyük bir önem taşır. Bu seçimde ilk defa halk demokrasi aracılığıyla ve hür iradesini kullanarak iktidarı değiştirme gücüne sahip olmuştur.³⁰ İşte Türkiye’de DP iktidarından sonra ortaya çıkan siyasal ve toplumsal tablo içerisinde belirleyici bir rol üstlenen bu toplumsal kesimi, sosyolojik anlamda sağ veya muhafazakâr sayabiliriz. DP iktidarıyla halk ilk kez kendisinin merkez tarafından dikkate alındığını hissetmiş, toplumun kenarından merkeze doğru yaklaşma stratejisini başlatmıştır.

Diğer taraftan, halkın ilk kez doğrudan yönetime katılması ve iktidarı değiştirilmesi, siyasal tartışmalarda iddia edildiği gibi, hükümetin Batılı anlamda sağ bir çizgi izlemesi için değil, Tek Parti döneminde uygulanan modernleşme/Batılılaşma projesine ve CHP’nin iktidarına ‘hayır’ dediğindedir. CHP döneminde oluşan yeni toplumsal grupların dışında, halkın ortaya koyduğu tepki geleneksel muhafazakâr ve sağ kitlenin kendine özgü bir tavrıdır. DP’nin seçim kazandıran sloganı bu tavrı dile getirmektedir: ‘*Yeter, söz milletindir!*’ Burada yine ilginç bir durum söz konusudur. Batılı siyasal felsefe açısından bakılınca, CHP’nin Tek Parti yönetimi ve uygulamaları çok partili siyaseti engellemesi, devletçi ekonomi anlayışını sürdürmesi, basın hayatında çoğulculuğa müdahale etmesi, sağ ve sol akımlara, sendikacılığa ve grev hakkına imkân tanımaması ve devrim yasalarının uygulanmasında taviz vermemesiyle sağ ve muhafazakâr çizgiye daha yakın düşerken; DP’nin iktidarı ele geçirme ve siyaset etme biçimi ise ‘sol’a daha yakın gözükmektedir.³¹ Bu durum da Türkiye’nin kendine özgü bir başka yönünü ifade etmektedir.

Ayrıca İkinci Dünya Savaşı’nın başlarında Almanya, İtalya ve Japonya’nın üstünlüğü ile devam eden savaş esnasında sol eğilimli yazar ve aydınlar şiddetli kovuşturmaya maruz kalmış, savaşın akıbeti belli olunca da milliyetçi aydın ve yazarlar kovuşturulmaya başlanmıştır. Halbuki CHP’nin kendisi Türk milliyetçiliği ilkesi üzerine kurulmuş bir partidir. 1948 sonrasındaki CHP’nin popülizmi Türk milliyetçiliğinden ziyade, CHP’nin uygulamalarına yönelik dinî çizgi üzerinde yoğunlaşmıştır. Siyasal olarak sol ve sağ çizginin kendini açık biçimde ifadesi 1965’li yıllarda mümkün olmuştur. DP siyasal çizgisi itibarıyla sağ nitelikli bir parti idi. Nitekim DP iktidarı Tek Parti döneminde dinî hayatı ıslah etmek isteyen pek çok düzenleme ve uygulamayı, halkın isteği doğrultusunda yeniden düzenlemiştir. Ancak CHP döneminde birikmiş duygular nedeniyle halkın bazı maksadını aşan davranışları yüzünden DP, 5816 sayılı kanunla (25 Temmuz 1951) ‘*Atatürk’ün manevî hatırasına karşı işlenen suç-*

³⁰ A. Turan Alkan, a.g.m., s. 20.

³¹ (Gen. bilgi için bkz: İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1989, s. 7; Bayram Kaçmazoğlu, *Türkiye’de Siyasî Fikir Hareketleri*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2000, ss. 209-217.

lar'ı esas alan bir düzenleme yapmak zorunda kaldı. Oysa halkın tepkisi Atatürk'e değil, esasında Millî Şef İsmet İnönü'nün uygulamalarına yönelik bir tepki idi.³²

DP kendisini iktidara taşıyan muhafazakâr ve sağ kitlenin bazı dergi, gazete ve yazarlarına da karşı kovuşturma yaptırmış, C. Rifat Atılhan'ın kurduğu *İslâm Demokrat Partisi*'ni kapatmıştır. Ayrıca iktidara geldiği zaman din ile ilgili bütün yasakları kaldıracağını vadeden *Millet Partisi* de faaliyetten men edilmiştir. Bütün bu olaylar muhafazakâr kitlenin merkeze yaklaşma girişimlerini frenleyen adımlar olmakla birlikte, halkın geçmişe yönelik birikmiş tepki düzeyini de göstermektedir. DP'nin bu adımları halkın tepkisine yol açmış ve 1954 ve 1957 seçimlerinde oy kaybına uğramıştır. Ve nihayet DP'nin uygulamaları 27 Mayıs 1960 darbesini hazırlamış, Türkiye'de sağ ve sol kavramlarının ifade ettiği ideolojik ve toplumsal bloklar sosyolojik anlamda siyasal merkez karşısındaki tavırlarını netleştirme sürecine girmiştir. Fakat DP 1950-1960 yılları arasına damgasını vurmuş bir parti olması sebebiyle, Türk demokrasi tarihinde önemli bir yere sahip olmakla birlikte, Türkiye'nin en önemli gündemini oluşturan, hattâ 1960 darbesine neden olan lâiklik ve irtica tartışmalarını da alevlendirmiştir.³³ Darbeciler DP'yi hemen kapatmalarına rağmen, CHP'nin parti faaliyetlerine dokunmamışlardır. Bu da gösteriyor ki, İkinci Meşrutiyet'ten bu yana asker bürokrasisi ve siyaset ilişkilerinin³⁴ boyutu görüldüğünden çok daha güçlüdür. Bu konu Türk siyasî tarihinin en önemli ve ayrıcalıklı özelliklerinden birini teşkil etmektedir.

1960 darbesiyle birlikte, siyasal merkez toplumsal gelişmeler karşısında yeni bir tavır belirlemiş, merkez-toplum ilişkisi hem cumhuriyet dönemi merkez anlayışını tahkim etmek, hem de dünyadaki genel geçer yönelişlere uygun yeni bir anayasa ile yeniden düzenlemeye çalışılmıştır. Yeni hazırlanan anayasa ile, Atatürk imzalı 1924 anayasası değiştirilerek, Cumhuriyet'in merkezî değer ve kurumlarını zorlayacak siyasî partileri belli bir alan içinde sıkıştırmak ve manevra alanlarını daraltmak için yeni kurumlar ihdas edilmiştir. Bu amaçla Anayasa Mahkemesi ve Cumhuriyet Senatosu meclisin yasama faaliyetlerini denetleyecek kurumlar olarak düşünülmüştür. Bu arada Millî Birlik Komitesi üyelerinin, anayasaya bir madde ilâve ettirerek, kendilerini 'kaydı hayat şartıyla' tabii senatör ilân etmeleri, seçimle gelen güçlü iktidarlara karşı yeni devlet seçkinlerinin ne kadar tedirgin olduğunu gösteren bir başka delildir. Diğer taraftan yeni getirilen düzenlemelerle siyasî merkezde yer alan CHP 'ortanın solu'na kayarken³⁵ 1961'in sonbaharında Demokrat Parti'nin öncü isimlerinin idam edilmesi ve olan bitenleri uzaktan seyredencesine sağın sessiz kalması ve merkeze uzak durması oldukça mânidardır.³⁶

Türk muhafazakârlığının demokrasi aracılığıyla DP sonrası açığa çıkardığı yeni tavrın temsilcisi olan halk, idamlar karşısındaki sessiz tavrını değiştirerek, 1965 seçimlerinde Adalet Partisi (AP)'ni iktidara taşıyarak varlığını yeniden hissettirmiştir. CHP bu tarihten itibaren muhalefete düşünce, o yıllarda yükselişte olan Marksist-Sosyalist

³² A. Turan Alkan, a.g.m., s. 21.

³³ Bkz: Bayram Kaçmazoğlu, *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*, Birey Yayıncılık, İstanbul 1988, ss. 123-142.

³⁴ Bkz: A. Turan Alkan, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset İlişkisi*, Cedit Neşriyat, Ankara 1992.

³⁵ Bayram Kaçmazoğlu, *Türkiye'de Siyasî Fikir Hareketleri*, ss. 209-217.

³⁶ A. Turan Alkan, a.g.m., s. 22.

çizgiyi takip etmeye başlamıştır. Dolayısıyla programındaki ‘halkçılık’ ilkesi yeni söylemle buluşan CHP’de sol bir yaklaşım egemen olmaya başlamıştır. Zaten ülke siyasetine egemen olan aydınlar, yüksek bürokratlar, akademik çevreler, yazar-çizerler ve basın dünyası o zaman dünyada popülaritesi artan sol ideolojilerle içli dışlı idiler.³⁷

Bahsedilen alanlarda egemen olan ve sosyalizme kayarak yeni bir toplumsal taban arayışına yönelen geleneksel CHP ve Türkiye İşçi Partisi (TİP) içinde yer alan farklı fraksiyonlar, pratikte odağında yer aldığı devlet mekanizmasını sosyalizmin teorik çerçevesine uygun olarak ‘eleştiri’ye açmışlardır. Eleştirinin özünü ise, ‘halkın iktidarını geciktiren gerici kurum ve yapıların ortadan kaldırılması noktasında çeşitli kurumların zafiyetidir’. Bugünkü yasadışı sol örgütler ve temsilcileri 1965’li yıllardan sonra çeşitlenen sol teoriden güç almaktadırlar. Doğaldır ki, her çeşidiyle sosyalist ideolojiler karşıtlarını tanımlayarak kendilerini üretirler ve mücadele ortamı yaratırlar. Bu bağlamda 1965 sonrası sağ kavramı, sol olmayan anlamında CHP’liler veya sosyalistler tarafından kullanılır olmuştur. Çünkü sosyalizm bilimselliği ve çağdaşlığı temsil eden modern bir dünya görüşüdür. O yıllarda bütün entelijensiyaya egemen olan sosyalist anlayış, halkı ve kendilerinin karşısında yer alanları ‘geri bir dünya görüşüne’ sahip oldukları ya da ‘kapitalizmin bekçileri’ oldukları gerekçesiyle aşağılamak için de ‘sağ’ veya ‘muhafazakâr’ tabiri kullanılmıştır. Çünkü sol, Batı’nın en son icadı bir ideoloji olarak bütün dünyada, özellikle ‘1969 gençlik olayları’ sonrasında yaygınlık kazanmaktaydı. Bu ideolojik egemenliğin yarattığı hava ile, Türk siyasî hayatında CHP’nin karşısında yer alan her siyasal parti, dernek ve kurumlar sağ ifadesi ile tanımlanmıştır.³⁸ Sağ siyaset yapıları içinde, kendisini yine bizzat kendisi ‘muhafazakâr demokrat’ olarak tanımlayan ilk siyasal oluşum ise Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti veya AKP)’dir.³⁹

³⁷ Bunun nedeni, modernleşen ülkelerin genel sorunu olan kendi toplumlarını Batılı toplum standartlarına ulaştırmanın yarattığı psikozla, hayalî engel ve düşmanlar üretme senaryolarına girişmeleri ve bu düşman obje ve varlıkları gerçek ‘düşman’ gibi algılayarak onlara Donkişotvari bir savaş ilân etmeleridir. Sosyal ve kültürel değişimin ne olduğu bilinmeden, radikal devrim ve dönüşüm projeleriyle kafalarında oluşturdukları projeye denk düşmeyen yapıları ortadan kaldırarak ya da onlarla mücadele ederek ‘geriliği’ ortadan kaldıracaklarına ve ‘emperyalizmin boyunduruğundan kurtulacaklarına’ inanmalarıdır. Bu anlayış, özellikle Batılı ülkelere belli bir süre sömürge olmuş ve sonradan bağımsızlıklarını kazanmış ülkelerin aydın ve idarecilerinde görülür. Onlar bağımsızlık süresince düşmana karşı seferber ettikleri toplumsal kesimlere, bağımsızlık sonrasında vaat ettikleri, fakat uyguladıkları siyasal ve iktisadî politikaların başarısızlığı sebebiyle veremedikleri ‘özgürlük’, ‘eşitlik’, ‘refah’ ‘mutluluğu’, çeşitli hain odaklara, iç ve dış düşmana bağlayarak böylece iktidardaki başarısızlıklarını toplum nezdinde unutturmaya çalışmışlardır. Bütün dünyada sol ideolojilerin yaygın iki işlevi olmuştur. Bunlardan ilki, çift kutuplu dünyada, Batılı-kapitalist ülkelerin boyunduruğunda yaşayan toplumlara bağımsızlık mücadelesi esnasında sosyalist ülkelerin sağladığı siyasî, askerî, ekonomik ve ideolojik destektir. İkincisi ise, kendilerini sömürgeleştiren Batılı ülkelerin kapitalizmin temsilcisi olması ve kapitalist toplumun bütün dünyada ortaya çıkardığı çelişki ve çatışmaları sistematik bir tarzda eleştiriye tâbi tutan en bütünlüklü ideolojik yapının Marksizm’in olmasıdır. Sömürülen topluluklara ideolojik destek sağlaması ve kapitalist toplumun yarattığı eşitsizliklerin ortadan kaldırılması adına Marksizm, emperyalizmle mücadele içinde olan kitleleri eşitlik ideali için seferber eden önemli bir motivasyon kaynağı olmuştur. Ayrıca Marksizm’in Batılı-çağdaş bir ideoloji olması, geleneksel toplumsal yapıdan kaynaklanan kurumların devrimin önünde bir engel olarak görülmesi yanında, kapitalizmin ortaya çıkardığı devlet ve toplum yapısının eşitsizlikçi-sömürgeci karakterine duyulan öfke, bütün üçüncü dünyacı bağımsızlık ve kalkınma projelerine kaynaklık etmiştir. (Krş: Güngör, 1983; 128-136)

³⁸ A. Turan Alkan, a.g.m., s. 22.

³⁹ Bkz: Yalçın Akdoğan, a.g.e., ss. 12-21.

1965 sonrası siyasal alanın hem solda hem de sağda ideolojik olarak farklılaşmaya başlaması, Türk modernleşme tarihinin bütün eksikliklerine rağmen modern kurumlar, demokratikleşme, kentleşme, eğitim ve öğretiminin yaygınlaşması gibi değişkenler toplumun kendini yeniden üretmeye koyulmasının bir göstergesiydi. Eğitim-öğretim temelli sosyal ve ekonomik gelişmeler Cumhuriyet döneminin en önemli kazanımları olup, Osmanlı'dan devralınan halk yığınlarını modern toplum olma yolunda harekete geçirmiştir. Çünkü sağ olarak tanımlanan toplumsal kesimlerin Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana merkezden uzaklaşma sürecine bağlı olarak, Cumhuriyet'in bazı kurum ve değerlerine mesafeli duruşu, girilen süreçle gittikçe ortadan kalkmış, muhafazakâr kesimler de modern toplumsal yapı içinde kendilerine bir yer bulma imkânına kavuşmuştur. Bu yıllarda hızlanan toplumsal kalkınma ve kentleşme sürecine uygun olarak ticaret ve sanayinin gelişmesine paralel biçimde, eğitim ve öğretim, bilim, kültür ve sanat alanlarında muhafazakâr kesimlerin varlıklarını hissettirmesi, siyasal anlamda kenardan merkeze kayma, sosyolojik anlamda da köy kültüründen şehirli kültüre entegre olma sürecini hızlandırarak kendilerini yeniden üretebilme imkânını doğurmuştur. İşte 1965 sonrasında CHP'nin muhalefette sert bir duruş benimsemesinin gerisinde, sağcı kesimlerin merkeze gittikçe yaklaşmalarının yarattığı tedirginlik yatmaktadır. Çünkü onlar, sağ kesimi, radikal modernizmi benimsedikleri dönemlerde batılılaşmanın; sosyalizme kaydıkları dönemlerde ise, demokratik ve özgür bir toplum oluşturmanın önünde devamlı engel olarak göregelmışlerdir. Değişen tek şey ideolojik tanımlama biçimi olmuştur.

CHP'nin tavrının aksine, 1965 sonrası dönemde çoğulcu bir toplum oluşumunun göstergeleri, toplumsal ve siyasal alana çeşitlilik katmıştır. TİP 1965 seçimlerinde 15 milletvekili ile CHP'nin dışındaki solu, yani bilimsel sosyalizmi mecliste temsil etmektedir. Sağda ise, Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) 1969'da, Millî Nizam Partisi (MNP) 1970'te siyaset sahnesine çıkmış, klâsik sağ ve DP çizgisini takip eden AP ile söyleminden siyasal ve toplumsal şartlara bağlı olarak farklılaşmıştır. Bu durum sağın merkeze yaklaşma sürecinin yeni bir aşamasını teşkil eder. Sağdaki merkezin nasıl olması gerektiğine ilişkin tartışma, muhafazakâr kitlenin ayrışma sürecine girdiğinin işaretidir. 1960 askerî darbesinden sonra, bütün askerî darbe ve muhtıraların sağa yönelik tepki ve endişelerden kaynaklanması, siyasal merkez ile toplumsal merkezin arasındaki kapanan mesafenin, 'kurucu ilkeler' adına yeniden ayarlanması anlamına gelmektedir. 12 Mart 1971 muhtırası ile Türkiye'de siyasî dengenin yine AP aleyhine bozulması bunun göstergelerinden biridir.

Bu yıllarda yükselişe geçen sosyalist gençlik olayları sokak ve üniversite kampüslerine, hatta toplumsal kesimler arasına kadar yayılmıştır. Çünkü yasadışı sol örgütler, demokratik yöntemlerle kapitalist sistemi al-aşağı edemeyeceklerini -bütün dünyadaki örneklerde- gördükleri için, kurmayı hayal ettikleri halk iktidarını silâh zoruyla kurma denemesine girişmişlerdir. CHP'nin içinde de bu yıllarda önemli değişiklikler yaşanmış, 33 yıldır bu partinin liderliğini yapan İsmet İnönü, 14 Mayıs 1972'de yapılan kurultayda başkanlığı Bülent Ecevit'e devretmek zorunda kalmıştır. CHP, 1973 seçimlerinde yeni başkan ve popülist söylemiyle seçimlere girmiş ve % 33'lük bir oy oranıyla AP'yi geçmeyi başarmış, ancak tek başına iktidar olabilecek çoğunluğa ulaşamamıştır. CHP'nin bu başarısının altında ise, yeni söylemi kadar,

sağda yaşanan yeni ayrışmaların, yani MHP ve Millî Selâmet Partisi (MSP)’nin AP çizgisinden ayrılması yatmaktadır.⁴⁰

12 Eylül 1980 darbesine kadar, toplumsal değişim ve ideolojik çatışmaların yarattığı gerginlik içinde hem sol gruplar, hem de sağ gruplar çeşitlenerek Türk toplumunun nasıl bir siyasal merkez ve toplumsal düzen anlayışına sahip olması gerektiğine dair yeni tartışma ve çatışma alanlarını Türkiye’nin gündemine taşımışlardır.

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ DÜŞÜNCE KODLARI

Türk sağ geleneksel kültürel referansları doğrultusunda, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e yerli ve millî kabul ettiği değerlerin korunması ve sürdürülmesini esas alan bir yapıyı temsil eder. Bu kültürel mirasın temel ilkeleri, asgarîsi dinî değerlere saygı biçiminde kendini gösteren bir dinî nosyon ve toplumu -bugün için- bütünüyle kuşatıcı olmasa da Türk milliyetçiliği oluşturmaktadır. İslâm, kültürel mirasın süreklilik arz eden değerlerini, milliyetçilik ise esasen Osmanlı Devleti’nin gerileme sürecinden bu yana toplumun varolma mücadelesinin duygusal ögesini temsil eder. Bu açıdan Türk muhafazakârlığında sürekliliği hiçbir zaman kırılmaya uğramayan ve ‘din ü devlet, mülk ü millet’ formülasyonunda içkin felsefe esastır. Bugüne yansıyan ifadesiyle bu inanç ve anlayış, ‘devlet; millet ve toprağıyla bölünmez bir bütündür’ anlayışını temsil eder. Bu anlayışa güç kazandıran veya bu anlayışı ayakta tutan yegâne kaynak dinin de içkin olduğu geleneksel toplumsal ‘tefahur’dur.

Türk muhafazakârlığı, yaşadığı deneyimlerini dinî, felsefî, sosyolojik, tarihsel ve kültürel bakımlardan dikkatli bir tahlile tâbî tutamadığından, savunduğu ilkelerden çok, muhalifi olduğu ilkelerle tarif edilebilir. Bu anlamda muhafazakâr kesimler sistematik bir ekonomik, siyasal, kültürel ve toplumsal programdan yoksundur. Bu yoksunluk Türk sağının siyasal merkezden Osmanlı’nın son döneminden bu yana giderek uzak kalması yani, tarihsel ve kültürel mirası temsil hususunda yaşadığı zorunlu kopuşlar nedeniyle kendisini işleyecek aydın ve entelektüellerden uzak kalması ile de açıklanabilir. Bu yüzden Türk sağı yüz yüze geldiği olgu ve olaylar karşısında tutum ve tavırlarını çeşitli geleneksel simge ve sembollere dayanarak reaksiyoner biçimde üretmektedir. Tutum ve tavırları daha çok bir şeylere karşı olmak -komünizm, cinsel serbestlik ve bölücülük gibi- ve ‘evvelce sahip olduğu mevzileri koruma’ endişesine matuftur. Korumayı arzuladığı süreklilikler sebebiyle kollektivist ve pozitivist doktrinlere hep karşı olmuştur. Bu doktrinlerin kaynağı olduğu düşüncesiyle Türk muhafazakârlığı özde Batı aleyhtarıdır.⁴¹ Bu durum Tanzimat sonrası reformlar esnasında oluşan ‘artık gâvura gâvur denmeyecek’ sözünün *apophatic*, *selbî* doğasında gizlidir.

Muhafazakârlar muhtelif gruplara ayrılabilir: Milliyetçiler, liberaller, İslâmcılar (her ne kadar kendilerini artık muhafazakâr olarak görmeseler de). Bunlar da kendi içinde alt kategori ve gruplara ayrılabilir. Bu ayrışmayı belirleyen özellikler iktisadî, sosyolojik ve siyasal şartlar, kentli ve köylü olma durumu, eğitim ve öğretim düzeyi ve bölgesel değişkenlere bağlıdır.

⁴⁰ A. Turan Alkan, a.g.m., ss. 23-24.

⁴¹ A. Turan Alkan, a.g.m., s. 24.

Daima merkez ve merkeze yakın yerlerde konumlanan Batıcı-sol ideolojiler, toplum piramidinin tepesinde konuşlanmış, ideolojik donanımları gereği muhafazakârları ve temsil ettikleri değerleri yok saymak, önemsememek, alay etmek ve horlamak tavrını genetik bir siyaset hâline getirmiştir. Buna karşılık muhafazakâr kesim ise, merkeze uzak kalması sebebiyle, kendini ifade edebilecek, geliştirecek ve aşacak çıkış yollarını kapalı bulduğu için, kendini ifade edebileceği tek tarz olarak DP'den bu yana siyaset alanını kullanmaktadır. Bu yüzden genellikle sağ düşünce, siyaset, bilim ve entelektüel platformda –1980 sonrası dönem hariç tutulursa- kendisine özgü tavırlar geliştirmiş, taşıdığı zafiyeti üzerinden atabilmiş değildir.⁴²

Merkezden ve yelpazenin sol tarafından gelen baskı neticesinde, sol tarafından 'meşrulaştırılmak', muhafazakâr aydın ve elitin en önemli zaafıdır. Ad verme üstünlüğünün, yani inisiyatifin hep sol kesime ait olması, muhafazakârlar için cesaret kırıcı tesirler uyandırmıştır. Ayrıca sağ siyasî elit, sağdan gelen entelektüellere daima şüpheyle yaklaşmış, ona meşruluk vermekten ve himaye etmek yerine merkezin temsil ettiği değerler doğrultusunda her zaman çekinmiştir. Sol veya merkeze yakın aydın ve bürokratlarla çalışmak daha zahmetsiz ve prim arttırıcı görülmüştür. Çünkü sol veya merkezden beklenen meşruiyet onayı, yıpratıcı muhalefetten sıyrılmak, sistemin kurucu aktörleri tarafından onaylanmak anlamına gelmektedir. Bütün bunların geri plânında ise, muhafazakârların eşlerinin başı kapalı olması, namaz kılması, oruç tutması, dinî eğitimi almış olması veya aile geçmişinde cumhuriyetin suç saydığı bazı kurum ve değerlerle (tasavvuf ve tarikatlarla) ilişkisi olması gibi merkezin kabul edemediği engeller mevcuttur.

Türk sağında liderler, tevarüs edilen imparatorluk kültürünün yansıması olarak, Şîa'nın masum imam figürlerini hatırlatır. Onların varlıkları ve meşruiyetleri hakkında tartışmak, şüphe ve itiraz izhar etmek bir nevi itikatsızlık ve ihanet anlamına gelir. Liderlere taban daima itaat etmelidir, hürriyetleri sadakatleri ölçüsünde genişlemektedir. Bu çerçevede, sağ entelektüel parlamentoda hep temsilcisz kalmış ve kendisini kimsesiz hissetmiştir. Sağ siyasetçiler merkeze karşı olan mesafeleri yüzünden, davranışlarını kendi temel tezlerine göre değil, endişelerine göre biçimlendirmiş, âdeta seçim haricinde halkı ikna etmek, yatıştırmak ve mevcut nizamın devamı için kitleyi yabancılaştırmak görevini üstlenmiştir.⁴³

Türk sağı sivil anlamda ancak demokrasi ile vücut bulmakla birlikte, yukarıda izah edilen önemli endişeler yüzünden (İstiklâl Mahkemeleri hatıraları, Adnan Menderes'in başına gelen olaylar ve mahkemelerde sürünmekten korkulduğu için) merkezin tedirginliğinden kurtulamamıştır. Son noktada sağ siyasetçiler, iktidarı talep eden, ancak halkın aşırı teveccühünden de korkan bir psikoloji içindedir. Kendi entelektüeline güvensizlikten dolayı, halkın taleplerinin altından kalkacak ölçüde pek az fikir adamı yanında, bütün fikirsizliğine ve teoriden yoksunluğuna rağmen, fevkalâde becerikli teknisyenler yetiştirmiştir.⁴⁴ Türkiye'de sağın liderleri teknisyenlerden oluştuğu gibi, sanayileşme, kentleşme ve kalkınma adına ne varsa, yine çoğunlukla sağ iktidar-

⁴² A. Turan Alkan, a.g.m., s. 27.

⁴³ A. Turan Alkan, a.g.m., s. 27.

⁴⁴ A. Turan Alkan, a.g.m., s. 27.

lar tarafından gerçekleştirilmiştir. Sağda sosyal bilimci bir lider henüz boy gösterememiştir.

Sol karşısında sağın tedirginliği ve özgüven ve özmeşruiyet yoksunluğu, onu hep sormaktan çekinen, ama gerektiğinde hesap vermeye hazır merci olma psikolojisine sürüklemiştir. Öyle ki Türk sağı iktidarda iken bile kendisini muhalefette hissetmeyi başarabilmiş ve çok parlak ve yüksek seçim zaferlerine rağmen iktidarı içselleştirememiştir. Türk sağı, lâik-Batıcı aydınlarla, CHP’li bürokrat ve asker takımını oluşturduğu tarihî merkezî bloğun (the establishments) hep karşısında kalmıştır.⁴⁵ Onun devletle ilişkisini daima bu blok tayin etmiştir. Herhangi bir uygulama yapacağı zaman dışarıdan Batı veya CHP’den destek araması bu yüzdendir. Asker ve sivil bürokrasi ise bir anlamda Türkiye Cumhuriyeti’nin sanki ruhban sınıfı gibidir ve son tahlilde sola daha yakın mevzilenmiştir.⁴⁶ Bütün bunlara rağmen, Türk sağı asla protest, isyankâr, ve tahrip edici olmamıştır. Sağın bu genetik tutumunu –1975-1980 arası hariç tutulursa- daima hep bir şeyleri korumak ve yaşatmak ihtiyacının inşa ettiği muhafazakârlıkla izah edebiliriz: Din, devlet, otorite, millet veya cemaat, gelenek ve tarih⁴⁷ korunması ve yaşatılmasına özen gösterilen değerlerdir. Günümüzde ise muhafazakâr toplumsal bloklardan kopan bazı marjinal grupların yeni değerler inşa etmeye yöneldikleri söylenebilir.

Sonuç olarak, Türk toplumunda genel anlamda politik-toplumsal pozisyonlar, hâlâ iktisadî, sosyal, siyasal ve felsefî düşüncenin ayrıştırdığı blokları değil, büyük oranda geleneği temsil eden din karşısında alınan tutum ve tavır tarafından belirlenmektedir.⁴⁸ Herkes aynı dine inandığını söylemekle birlikte, dinî değerlerin anlaşılma ve dışı vurum biçimi üzerinden yapılan ‘dine saygılı’ ya da ‘karşı olma’ tutumları farca öne çıkarılmaktadır. Tarihsel arka plânda, din ve lâiklik bağlamında din ve toplumsal organizasyon tartışmalarının yattığı çok yönlü ve bir o kadar da çetrefil bir konu olan din sorununun yarattığı gerilimler, Türkiye’nin temel bir problemi olmayı sürdürmektedir.

⁴⁵ Bu tutumun en son göstergesine 5 Eylül 2004 tarihli Zaman Gazetesi’nin birinci sayfada verdiği bir haberde şahit olmaktadır: Tarım Bakanı Sami Güçlü, “Köylere imamdan önce ziraat mühendisi göndermeliydik.” Toplumsal işlevi açısından din görevlisi ile mühendis veya öğretmenin mukayese edilerek, âdeta din görevlisi üzerinden günah çıkarmanın altında yukarıda bahsedilen duygular yatmaktadır.

⁴⁶ A. Turan Alkan, a.g.m., s. 28.

⁴⁷ Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, ss. 58-60.

⁴⁸ A. Turan Alkan, a.g.m., s. 28.

ERKEN DÖNEM KURRÂ İLE İLGİLİ ORYANTALİSTİK BAKIŞ AÇISININ ELEŞTİREL DEĞERLENDİRMESİ

İsmail ALBAYRAK*

A CRITICAL EVALUATION OF WESTERN SCHOLARS APPROACH TO THE QURRA DURING THE EARLY PERIOD

This article tries to re-evalute Western scholars' approach to the notion of qurrâ in early Islamic literature. They generally minimize the amount of qurrâ in early years of Islam during the life of the Prophet and his rightly guided caliphates. Therefore they consider that the reports which show the existence of a number of qurrâ are either produced by later Muslim scholars or it means 'villagers' (ahl al-qurâ) rather than 'reciters' (ahl al-qur'ân). Here we deal with the critical evaluation of their approach. First of all we focused on the role of the qurrâ in the expedition of Rajî' and Bî'ri Maûna. Then we attempted to analyse traditional information about them in the battle of Yamama. And finally we investigated their status in the battle of Jamal and Siffin together with some linguistic analysis of the term qurrâ. We have seen that the analysis of the orientalist make the issue more complex due to absence of historical approach to it. Therefore for the clarification of the role of qurrâ in early Islam one needs diachronic reading of historical data.

Oryantalistik çalışmalarda Kur'ân tarihi her zaman kışkırtıcı bir cazibeye sahiptir. Özellikle tarih ya da dil çalışmaları alt yapısına sahip oryantalistler için Kur'ân tarihi sessiz kalamayacakları bir alandır. Bu makale bir milyanın üstünde insan kitlesinin imanının odak noktası olan Kur'ân'ın iki kapak arasına getirilme sürecinde ve sonrasında kendilerinden sık sık söz edilen şahıslarla ilgili oryantalistlerin çizdikleri genel çerçevenin eleştirel bir değerlendirmesini konu edinecektir. Söz konusu olaylar ve kişiler *Recî'*, *Bî'ri Maûne*, *Yemâme*, *Cemel* ve *Siffin* gibi bazı seriyye ve savaşlarda yer alan *kurrâ'*nın konumunu içermektedir. Bu nedenle yazımızda *kurrâ* ile ilgili oryantalistlerin sorunsallaştırdığı noktalar nüanslarıyla birlikte ortaya konacak, sonra da klâsik İslâmî kitâbiyât ışığında meselenin yeniden analizi ve değerlendirmesi yapılacaktır.

Kurrâ kavramı çok sayıda oryantalistin dikkatini çekmiştir. R. Brunnow, L. Caetani, J. Wellhausen, F. Schwally, G. M. Hinds, M. A. Shaban, G. H. A. Juynboll, N. Calder'ı bunlar arasında zikretmek mümkündür. Biz tek tek bu şahısların görüşlerini değerlendirmekten ziyade daha genel bir çerçeve çizerek temel yaklaşımları zikredecek, sonra da kendi değerlendirmelerimizi ortaya koymaya çalışacağız. Konuyla ilgili

* Yrd.Doç.Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. albayrak@sakarya.edu.tr

oryantalistik bakış açısını üç ana başlıkta ele almak mümkündür. Birinci grubu, meseleyi tarihsel veriler çerçevesinde işleyen kimseler oluşturmaktadır ki, bunun en güzel örneğini L. Caetani ve F. Schwally'nin argümanları oluşturmaktadır. İkinci grubun gözde temsilcisi ise G. H. A. Juynboll'dur. Juynboll bir taraftan tarihsel malzemeleri *keyfemâ yeşâ* kullanırken dilsel analizlerle de görüşlerini temellendirmeye çalışmaktadır. Üçüncü grubun temsilcileri, seleflerinin tarihî-filolojik analizlerinden tatmin olmayan ve sadece dilsel analizlerle konuyu açmaya çalışan oryantalistlerden oluşmaktadır. Bunların başında ise N. Calder gelmektedir. Yalnız Calder'in bu yaklaşımının arkasında, hocasından (J. Wansbrough) tevarüs ettiği metodik ısrarın önemli bir yerinin olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Çünkü Wansbrough gibi o da erken dönem İslâm tarihi verileriyle ilgili sonraki müellifler tarafından kaleme alınan kitâbiyâtı, içlerinde bazı doğruları barındırmakla birlikte tamamen bu müellifler tarafından olması istenilenlerin kaydedildiği bir müellifât olarak görmektedir. Şimdi bu kişilerin *kurrâ*'nın kimliği ve faaliyetleriyle ilgili temel yaklaşımlarını özetlemeye çalışalım:

1. *Kurrâ*'nın asr-ı saadet ile takip eden dönemlerdeki varlığı ve faaliyetleri ile ilgili ilk eleştiriler L. Caetani ve F. Schwally tarafından yapılmıştır. Caetani ve Schwally *Yemâme*'de (*Akrabe Savaşı*) ölenler arasında Kur'ân bilgisine sahip bir iki kişinin bulunduğunu¹ ve şehitlerin çoğunun İslâm'ı yeni kabul etmiş bireylerden oluştuğunu söylemektedir. Ayrıca onlar, Hz. Peygamber'in vahiylerin yazıya geçirilmesi konusunda son derece itina gösterdiğini, bu nedenle vahiyleri kaydettirdiğini belirtmekte ve ilk iki halifenin, hafızların şehadeti karşısında Kur'ân'ın kaybolacağı endişesine kapılmaları gerektiğini düşünmektedirler.²

2. Konuyu birbirini tamamlayan üç ayrı makalede işlemeye çalışan G. H. A. Juynboll, M. A. Shaban ve Martin Hinds'ten etkilenmektedir. Juynboll'un temel görüşlerini dil ve tarih açısından özetleyecek olursak o, *kurrâ* teriminin yanlış yorumlandığı kanısındadır. Juynboll, *kurrâ* kelimesinin *kârin* kelimesinin çoğulu olduğunu ve *karâe* (*kr'*) fiilinden değil de *karâ* (*kry*) fiilinden türediğini, bu nedenle söz konusu kelimenin *ehlu'l-kurâ* (köylüler)nin müteradifi olarak kullanıldığını söylemektedir.³ Hatta bazı kaynaklarda *ehlu'l-Kur'ân* yerine *ehlu'l-kurâ* tabirinin zikredilmesini Juynboll metinlerdeki *ehlu'l-Kur'ân* ifadesini metinsel bir tahrifi olarak değerlendirmektedir.⁴ Juynboll, *kurrâ* tabiriyle ilişkili kaynaklarda geçen başka bir terkibe dikkat çeker; *hameletü'l-Kur'ân*. *Yemâme* (*Akrabe*) Savaşı'nda kullanılan bu ifade Kur'ân hafızları anlamına gelmemektedir. Bu konudaki en önemli delili ise *hameletü'l-Kur'ân* ifadesinin, *hamele* ve türevlerinin tanımlandığı sözlüklerde zikredilmemesidir.⁵ Peki bu ifadeyle (*hameletü'l-Kur'ân*) kimler kastedilmektedir? Juynboll, tarihsel verileri zorlayarak

¹ F. Schwally ise, şehit olanlar içerisinde sadece iki kişinin (Abdullah b. Ğânim ve Ebû Hüzeyfe'nin kölesi Sâlim) Kur'ân bilgisi açıkça ispat edilmiştir, demektir. (Theodor Nöldeke-Friedrich Schwally, *Kur'ân Tarihi*, (çev.) Muammer Sencer, İlke Yay. 1970, 28).

² Nöldeke-Schwally, *a.g.e.*, 27-8; Leone Caetani, 'Uthman and the Recension of the Koran', <http://www.answering-Islam.org/Books/Caetani/Uthman.htm> (web), 1.

³ G. H. A. Juynboll, 'The Position of Qur'an Recitation in Early Islam', *Journal of Semitic Studies*, 19 (1974), 140; G. H. A., Juynboll, 'The Qur'an Reciter on the Battlefield and Concomitant Issues', *ZDMG*, CXXXV (1975), 23.

⁴ Juynboll, 'The Qur'an Reciter...', 22.

⁵ Juynboll, 'The Qur'an Reciter...', 17.

bu kimselerin kimliklerini deşifre etmeye çalışmaktadır. Yalnız Juynboll'un öne sürdüğü argümanlardan, zihninin oldukça karışık olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre erken dönemde savaşlarda Kur'ân okuma gibi bir gelenek yoktu. Bu nedenle Juynboll *hamele* fiilinin hem 'saldırmak' hem de 'taşımak' anlamlarına özellikle vurgu yaparak *hameletü'l-Kur'ân* ifadesinin ya savaşlarda muhtemelen üzerinde Kur'ân'dan alıntılar bulunan *râye* (sancak) ve *livâlar*ın taşıyıcılarına işaret etmekte olduğunu ya da Kur'ân uğruna düşmanla savaşan samimi Müslümanların kastedildiğini varsaymaktadır. *Yemâme*'de savaşan Müslümanların çok önemli kimselerden oluşmadığını kaydeden Juynboll, *hameletü'l-Kur'ân*'ın Kur'ân hafızlarıyla ilgisinin olmadığı görüşündedir. Benzer bir şekilde Sıffin Savaşı'nda *kurrâ* olarak nitelenen kimselerin mızraklarının ucunda Mushaf'tan parçalar taşıdığı nakledilmektedir. Bundan sonra da *hameletü'l-Kur'ân* ile *ehlu'l-Kur'ân*'ın arasında bir ilişki olduğunu kuvvetle vurguladıktan sonra bu kimselerin İslâm ordusunda görev alan özel bir savaşçı grubu olduklarını ileri sürmektedir.⁶ Hz. Ömer'in hafızların şehadeti dolayısıyla Kur'ân'ın cem'i konusundaki ısrarını ise, *Yemâme*'de olanlar hakkında Hz. Ömer'in bilgisizliğinden kaynaklanan yanlış bir karar olarak değerlendirmektedir.⁷

Juynboll'un temel argümanları bunlardan ibaret değildir. Her ne kadar Kur'ân okurlarının mevcudiyetini kabul etse de, ona göre bu kimseler ilk dönemlerde hem nitelik (ehliyet) hem de nicelik açısından oldukça küçük bir rakama tekabül etmektedir.⁸ Böyle bir kabul doğrudan onu, *Bi'ri Maûne* ve *Recî*'de şehit olanların Kur'ân bilgileri olmadığı görüşüne sevk etmiştir. Ayrıca o, söz konusu olaylardan sonra bazı Kur'ân âyetlerinin kaybolacağı endişesi ile ilgili bir kayda da rastlanmadığını söylemektedir. Juynboll, şâyet bu kimseler hafız ve değerli kimseler idiyse niçin hayatları tehlikeye atılmıştır, sorusu üzerinde de durmaktadır. Ona göre bunlar, Medine civarında oturan köylülerden başkası değildir.⁹

Juynboll'un, *kurrâ* kelimesinin filolojik ve tarihî serüveniyle ilgili çizdiği çerçeve, İslâm tarihinde *müseyyerûn* olarak bilinen bir grup ve Hz. Ali ile Muâviye arasındaki anlaşmazlıkta Hz. Ali'yi destekleyen kimselerin eklenmesiyle tamamlanmaktadır. *Müseyyerûn*, Kûfe valisi Sa'd b. Âs tarafından Şam ya da diğer çevre beldelere sürülen sosyal statüleri düşük ve meskûn mahallerden uzakta oturan kimselerdir (*kurrâ*).¹⁰ Hz. Ali'yi destekledikleri söylenen kimseler (*kurrâ*) ise politik bir gruptur. Bununla birlikte sadece bu grup *kurrâ* olarak adlandırılmamıştır. Hâricîler ve Mürçie gibi bu sıfatı taşıyan farklı gruplar da vardır.¹¹ Batılıların hazırladığı İslâm Ansiklopedisi'ndeki (ikinci baskı) *kurrâ* maddesine bakılırsa, Juynboll'un spekülâtif değerlendirmesinin etkisi

⁶ Juynboll, 'The Qur'an Reciter...', 17-22.

⁷ Juynboll, 'The Qur'an Reciter...', 21; İlginçtir ki Juynboll, bir çok versiyonu olan bu hadisin hepsinin uydurma olamayacağını kabul etmekle birlikte isnadlarda geçen ilk üç kişiden (Zeyd b. Sâbit, Ubeyd b. Sebbâk, Zührî) birisi olan Ubeyd'in önemli bir kişi olmadığını belirterek hadiste zaaf arama gayreti içine girmiştir. (Juynboll, 'The Qur'an Reciter...', 23).

⁸ Juynboll, 'The Position...', 246-7; Juynboll, Kur'ân okurlarının/hafızlarının (*kurrâ*) Hz. Ömer zamanında resmî olarak istihdam edilmeye başladığını, bundan dolayı da hızla çoğaldıklarını söylemektedir. (Juynboll, 'The Position...', 247).

⁹ G. H. A. Juynboll, 'İlk Devir İslâm Tarihinde Kurrâ Kavramı', (çev.) Yusuf Alemdar, *Nüsha*, 3/11 (2003), 148

¹⁰ Juynboll, 'İlk Devir İslâm...', 140, 146.

¹¹ Juynboll, 'The Position...', 248.

fazlasıyla görülecektir. Madde yazarı (T. Nagel) *kurrâ*'yı tanımlarken kullandığı ilk cümlede, zorlama ile de olsa Batılı bir konsensüsün izlerini aksettirmektedir; 'Political organisation/*kurrâ* politik bir gruptur'.¹² Yaygın kullanım olan 'Kur'ân okurları' anlamı yazarın sunumuyla bir anda yan anlam hâline gelivermiştir.

3. N. Calder, *kurrâ*'nın *Bi'ri Maûne* ve *Sıffin* gibi savaşlarda söz konusu edilmesini garip karşılamakta, bu nedenle de Juynboll'un *kurrâ*'yı *ehlu'l-kurâ* (köylüler) olarak tanımlamasını konunun aydınlatılmasında önemli bir katkı olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte Calder, *kurrâ*'nın *karye* kelimesinden türetilmesiyle ilgili linguistik analizleri yeterli bulmamakta ve tarihsel verileri de sınırlı kabul ettiği için dilsel analizlerle sorunu yeniden çözmeye çalışmaktadır. Calder, analizleri için kaygan bir zemin olan etimolojiyi tercih etmekte ve bulgularını, kendi ifadesiyle biraz da hayal gücünü kullanarak¹³ farklı bir zemine taşıyarak, seleflerinin tarihsel verilerden (!) elde etmeye çalıştıkları sonuçları dilsel analizlerle göstermeyi hedeflemektedir. Calder'in tahlillerinin özeti şöyledir: Kıyâme sûresinin 17. âyetinde geçen "*inne aleynâ cem'ahû ve kur'ânehû*" ifadelerine genellikle *cem'ahu ve kirâatuhû* (onu –senin kalbinde-toplamak ve okutmak/okumak Bize ait bir iştir) şeklinde anlam verilmiştir ki, bunun konuyu açıklayıcı hiçbir katkısı yoktur. Bununla birlikte *karâe* ile *cema'a* fiili arasında yakın bir ilişki vardır. Çünkü *karâe* bazen *cema'a* (toplamak/*cema'a* ve eklemek/*damme*) manasında kullanılmaktadır. Bu iki fiil arasındaki ilişkiye rağmen *karâe* devamlı surette *cema'a* ile bir anlam bağıda yoktur. Bu konuda İbrânîce sözlüklerden de yardım alan Calder, *kar'* kelimesinin yakın ilişki içinde olduğu anlamlardan birisinin de 'zaman/vakit' olduğunu söylemektedir. Bundan sonra Calder'ın hayal gücüyle varmak istediği noktaya ulaşması kolaylaşmaktadır. Şöyle ki: *Kar'* kelimesinin zamanla ilişkisi konusunda çok sayıda örnek zikreden Calder'a göre, kelime hem temizlik hem de hayz dönemindeki kadına (periods of menstruation or periods of purity) işaret etmektedir. Calder'e göre *kar'* kelimesi genelde 'kanın toplanması' şeklinde ve yanlış anlaşılmıştır. Halbuki buradaki vurgu, temizlik ya da âdet süresine yapılmaktadır. Kısaca 'sürelere bölme' (periodization) ve 'bölümlere ayırma' (segmentation) anlamı daha hâkimdir. Söz konusu zaman anlamı, *akraa min seferihî* (yolculuk süreci bitti) cümlesiyle *akraa min ehlihî* (ailesinin yanında kalma süresi bitti) ifadelerinde oldukça açıktır. İkinci cümle başka bir şekilde şöyle ifade edilir 'onun ailesiyle kalma süresi bitmiştir; artık onlardan ayrı kalma süresi başlamıştır.' Özetle *kar'*, kişinin ailesi ile hem ayrılık hem de beraberlik sürecine işaret eder. Buradan Calder dögüsel bir şekilde ailesinden uzaklaşma ve birlikte olma süresiyle karşılaşan kimsenin *kârî* (ç. *kurrâ*) olduğunu söylemektedir. Calder, *Bi'ri Maûne*, *Yemâme* ve *Sıffin*'de konu edilen *kurrâ* ile ilgili rivâyetlerde değişiklikler olduğunu belirtmekte, bu nedenle bu kelimenin seferberlik süresince evinden uzak olan kimseleri tanımlarken, daha sonra Kur'ân okurlarına izafe edildiğini söylemektedir.¹⁴

¹² Tilman Nagel, 'Kurrâ', *Encyclopaedia of Islam*, V, 499.

¹³ Norman Calder, 'The Qurrâ and The Arabic Lexicographical Tradition', *Journal of Semitic Studies*, 36 (1991), 298.

¹⁴ Calder, *a.g.m.*, 297-307.

İLK MÜSLÜMANLAR ARASINDA KUR'ÂN'IN YERİ

Kur'ân, inmeye başladığı andan itibaren müminlerin hayatlarında çok özel bir yere sahip olmuş ve bu ayrıcalıklı konumunu hâlâ sürdürmektedir. Bu nedenle Kur'ân'ın Müslüman toplumlar nezdinde yeri ve önemi ile ilgili âyet ve hadisleri burada geniş bir şekilde zikretmeyi zâit görüyoruz. Bununla birlikte birkaç noktaya dikkat çekerek inananların gözünde Kur'ân'ın önemini özetlemeye çalışacağız. Daha İslâm'ın ilk yıllarında, Kur'ân'ı dinleyerek Müslüman olan sahâbeyle karşılaşmaktayız.¹⁵ Kur'ân'ın indiği döneme şahit olan bu insanlar ebedî kurtuluşlarının vesilesi olan ilâhî kelâmı öğrenirken de yaşamaya çalışıyorlardı. Böylece onu hafızalarında devamlı canlı tutuyorlardı. Hz. Peygamber 'Ümmetimin en kutluları Kur'ân hafızları ile gece namazı kılan kimselerdir.' buyurmaktadır.¹⁶ Bir başka hadiste ise *kurrâ* 'Cennet ehlinin ârifleri' olarak tanımlanmaktadır.¹⁷ Ganimette en büyük pay onlara tahsis edilmekte, şehit olduklarında ilk önce onlar kefenlenmekte, genç olsun yaşlı olsun, halifelerin danışma meclisinde öncelikli konum onların olmaktadır.¹⁸ Bu tür dünyevî iltifat ve mükâfatlara şaşılmalıdır; çünkü Kur'ân hafızına (*hâmilu'l-Kur'ân*) ikramını, Allah (cc) bizzat kendi üzerine almaktadır.¹⁹

Hz. Peygamber'in *Akabe*'de Medinelilerle buluşmasından sonraki ilk icraatı onlara Kur'ân'ı öğretecek birisini göndermek olmuştur. İbn Hişâm, Medine'ye *mukrî* (Kur'ân öğreticisi) olarak gönderilen Mus'ab b. Umeyr'in konumuyla ilgili önemli bir anekdot düşmüştür: 'Mus'ab'ın Medine'deki konumu Es'ad b. Zurâre'ninkinden daha yüceydi'.²⁰ Mus'ab'dan sonra Medine'ye *mukrî* olarak gönderilen Abdullah b. Ümmi Mektûm da aynı konumu elde etmiştir. Bir başka anekdotta 'kendisini Medine'de ziyarete gelen Enes b. Mâlik'e Hz. Ömer 'Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin ne yaptığını' sorar ve Enes'ten şu cevabı alır: 'Ondan ayrıldığımda insanlara Kur'ân öğretiyordu'.²¹ Dindarlıklarını devam ettirmeleri Kur'ân'la girdikleri varoluşsal ilişkiye bağlı olan bu kutlu nesil, öncelikle vakitlerini Kur'ân'a ayırıyorlardı. Bağdâdî'nin kaydettiğine göre İslâmî ilimlerde uzmanlaşacak kimselerin önce Kur'ân'ı ezberlemesi sonra da *ferâiz* gibi ilimlerle meşgul olması tavsiye edilmektedir.²² Hattâ *kurrâ*'nın efendisi olan Übeyy b. Ka'b; 'Kur'ân'ı hıfzettiğiniz gibi Arapça'yı da öğrenin' diyerek talebelerine her şeyden önce Kur'ân'ı öğrettiğini ima etmektedir.²³ Kaynaklarda Kur'ân'a karşı gösterilen hassasiyetten dolayı bazı müminlerin rüyalarında Kur'ân'ı kimden alacaklarını Hz. Peygamber'e sordukları bile kaydedilmektedir.²⁴ Bu tür bir yaklaşım genelin görüşünü

¹⁵ Hz. Ömer, Ebû Zerr ve Tufeyl b. Amr Kur'ân'ı dinledikten sonra Müslüman olmuş kimselerdir. (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru Sadr 1985, IV, 108, 238.

¹⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1997, IV, 124.

¹⁷ Abdurraûf el-Munâvî, *Fezû'l-Kadîr*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe 1972, IV, 535.

¹⁸ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Kitâbu'l-İ'tisâm bi's-Sünneti, İstanbul: Çağrı Y. 1992, VII, 163; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, Kahire: Dâru'l-Fikr 1988, XIII, 342-343; Nöldeke-Schwally, *a.g.e.*, 11.

¹⁹ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Kitâbu'l-Edeb, İstanbul: Çağrı Y. 1992, V, 174.

²⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî 1955, I, 434; Es'ad b. Zurâre Akabe'de Hz. Peygamber'e biat eden ilk kişi ve Hazrec'in de efendisiydi. (İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 34).

²¹ İbn Sa'd, *a.g.e.*, IV, 108.

²² Bağdâdî, *a.g.e.*, III, 172.

²³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, (tah) Saïd M. el-Lahâm, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1989, VII, 150.

²⁴ Bağdâdî, *a.g.e.*, III, 183.

yansıtmasa da önemine binaen dikkat çekici bir husustur. Ayrıca Tabakât kitaplarında kendilerinden bahsedilen pek çok kişinin 'Kur'ân'ın tamamını topladı (ezberledi), *ehlu'l-Kur'ân*'dandır, *hameletü'l-Kur'ân*'dandır, *şeyhu'l-mukriîn*'dir gibi ifadelerle taltif edildiği görülmektedir. İlginçtir ki, Enbiya 7. âyette²⁵ geçen *ehle'z-ziker* ifadesini Kurtubî, İbn Zeyd'den yaptığı nakille *ehlu'l-Kur'ân* olarak yorumlamaktadır.²⁶ Kur'ân'a gösterilen bu ilgi sadece onun ezberlenmesiyle alâkalı değildir. Yazıya geçirilmesi hakkında da pek çok rivâyet mevcuttur.²⁷ Fakat daha çok Kur'ân hafızları üzerinde duracağımız için bu meseleye girmek istemiyoruz. Bundan sonra Hz. Peygamber döneminde cereyan eden hadiselerle (*Recî*, *Bî'ri Maûne* gazveleri) daha sonraki zamanlarda yapılan *Yemâme* ve *Siffin* savaşlarda *kurrân*'ın durumuyla ilgili tartışmalar üzerinde yoğunlaşacağız.

HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE KURRÂNIN KONUMU

Yukarıda anlatılanlar ışığında Müslümanlar arasında İslâm'ın daha ilk yıllarından başlayarak Kur'ân'a ve Kur'ân hafızlarına özel bir önem atfedilmiştir. Bazı kaynaklarda *el-keîâm fi hamaleti'l-Kur'ân fi hayâti'n-nebiyy* (sav) gibi başlıklara rastlanmaktadır. Hafız sahâbeyi konu edinen bu bölümlerde Hz. Peygamber hayattayken, genelde yedi ya da sekiz kişinin Kur'ân'ın bütünü ezberlediği söylenmektedir. Zerkeşî'nin verdiği listeye göre bu kimseler Übeyy b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel, Ebu'd-Derdâ, Sa'd b. Ubeyd, Ebû Zeyd, Mucemmâ b. Cârîye ve halife Osman b. Affân'dır.²⁸ Zerkeşî, seleflerinin, yukarıda belirtilen sayı (yedi ya da sekiz) ile *Bî'ri Maûne* ve *Yemâme*'de çok sayıda *kurrâ* sahâbenin (yetmiş) şehit edilmesi arasında bir sorun olduğunu belirttiklerini, kaydetmektedir. Çözüm için ise ilginç bir yorumla karşılaşmaktayız: 'Burada isimleri zikredilen az sayıdaki sahâbe hafızlardan, Kur'ân'ı bütün vecihleriyle; indirildiği yedi harf ve farklı kıraatlerle okuyabilen kimseler kastedilmektedir.'²⁹ Kanaatimce Zerkeşî'nin naklettiği bu yorum çok isabetli değildir. Allah Resûlünün hayatında çok az sayıda kimsenin Kur'ân'ı tam olarak ezberlemesi gayet doğaldır. Sürekli gelen vahiylerin aynı anda herkes tarafından ezberlenmesi çok kolay olmayabilir. Fakat sahâbenin büyük bir kısmının da devamlı okudukları Kur'ân'dan çok sayıda sûre ezberledikleri de bir gerçektir. Meselâ burada İbn Mesûd'un ismi zikredilmemektedir. Halbuki yetmiş sûreyi bizzat Hz. Peygamber'den aldığı nakledilmektedir. Daha farklı sahâbeler de çok sayıda sûre bilmekteydiler.³⁰ Bu nedenle asr-ı saa-

²⁵ 'Biz senden önce de ancak kendilerine vahiy gönderdiğimiz birtakım erkekleri peygamber gönderdik. Şayet bilmiyorsanız, bilenlere sorunuz.'

²⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, ts. XI, 272.

²⁷ Azamî, Hz. Peygamber zamanında vahiyleri yazan 48 sahâbî ismi zikretmektedir. (Ahmed Von Denffer, *Ulûm al-Qur'ân*, Leicester Islamic Foundations, 38).

²⁸ Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1990, I, 335; Mekki b. Ebî Tâlib *el-İbâne* adlı eserinde 'Hz. Peygamber zamanında sadece altı *kâri*' vardı ve bunların hepsi de Ensârdandı' demektedir. (Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Meâni'l-Kur'ân*, Mısır: Mektebetü Nahda ts, 52-53).

²⁹ Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 336.

³⁰ Sahâbe hafızlarla ilgili İsmail Karaçam geniş bilgi vermektedir. Karaçam'ın farklı kaynaklardan (Bâkillânî, Aynî, İbn Hacer ve Nevevî) yaptığı nakilleri topladığımızda hafız sahâbeler arasında şu kimseler zikredilmektedir: Ebû Bekir, Ömer b. Hattâb, Osman b. Affân, Ali b. Ebî Tâlib, Übeyy b. Ka'b, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit, Ebu'd-Derdâ, Sâlim Mevlâ Ebî Huzeyfe, Talha b. Ubeydullah, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdullah b. Mes'ûd, Ubâde b. es-Sâmit, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Amr b. el-Âs, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Sa'd b. Nu'mân, Mucemmag' b. Cârîye, Kays b.

dette bugünkü anlamda hafızlıktan ziyade Kur'ân'ı çok okuyan ve çok sayıda sûre bilen kimselere de *kurrâ* denildiğini görmekteyiz. Nitekim Mekkî b. Ebî Tâlib ve Kastalânî'nin benzer bir izah tarzını benimsediklerini görüyoruz.³¹ Söz konusu savaşlarda şehit olan şahısları da bu çerçevede değerlendirmek uygun olacaktır. Ayrıca Kur'ân'ın yazılı malzemede korunduğunu bildirerek Kur'ân'ın toplatılması konusunda hafızların şahadetini yeterli görmeyen oryantalist yaklaşıma Kur'ân'ın naklinde sözlü geleneğin önemini hatırlatmakta fayda vardır. Hz. Ömer, yazılı malzemenin varlığının ve hattâ mevcut malzemenin sınırlılığının da farkındadır. Benzer bir uygulamayı Hz. Osman döneminde de görmekteyiz. Farklı bölgelere, Mushaflarla birlikte hafızlar da gönderilmektedir. Böylece Kur'ân'ın tam olarak aktarılması ve öğretilmesinde kıraatin öneminin sonraki dönemlerde de muhafaza edildiğini görmekteyiz.

Kurrânın iştirak ettiği gazvelerdeki konularının tahlilinden önce küçük bir hatırlatma yapmakta da fayda vardır. *Recî'* ve *Bî'ri Maûne* hicretin dördüncü yılında, *Yemâme* Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinde ve *Cemel* ve *Sıffin* Hz. Ali'nin hilâfetinde meydana gelmiştir. Sık sık Müslüman müellifleri anokranizmle suçlayan Batılı yazarlar, bu gazveleri değerlendirirken tarihsel bağlamı unutmuş gibidirler. *Kurrânın* bu olaylardaki fonksiyonunun değerlendirilmesi diakronik (tarihsel) bir okumayı zorunlu kılmaktadır. Çünkü *kurrâ* statik bir grup ya da topluluk değil, bilâkis zamanla semantik hazinesi genişleyen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazen özel bir grup ya da kurumun adı bazen de genel bir isim olarak kullanılmaktadır. Fakat kaynaklarımızdaki veriler göz önünde bulundurulduğunda bu semantik genişlemede Kur'ân hafızları (uzmanları) anlamının önceliğini koruduğunu görmekteyiz. Bu nedenle *Bî'ri Maûne* şehitleriyle *Sıffin*'deki *kurrâ* grubunu aynı kategoride değerlendirmemek gerekmektedir. Buradan hareketle biz, her bir gazveyi kendi bağlamında değerlendirmeyi uygun bulduk.

KURRÂ'NIN RECÎ' VE BÎ'Rİ MAÛNE'DEKİ DURUMU

Hem hadis hem de İslâm tarihi kaynaklarının müşterek icmasıyla anlattıkları *Bî'ri Maûne* ve *Recî'* vakasında *kurrânın* rolü oldukça açıktır. Buna rağmen 'Kurrâ' maddesi yazarı *Recî'* ve *Bî'ri Maûne* hadisesine dolayısıyla burada şehit olan *kurrâyı* referansta bile bulunmamıştır. Daha da ilginç müsteşriklerin *Bî'ri Maûne* ve *Recî'* hadisesini sadece bir askerî sefer olarak değerlendirmeleridir. Onlara göre bu hadiseler askerî seferlerden ibaretti, başarısız sonuçlandı ve bu başarısızlığı örtbas etmek için Müslümanlar tarafından *kurrâyı* ilişkilendirildi. Böylece Müslüman müellifler bir taşla iki kuş vurarak hem askerî başarısızlığı hafiflettiler, hem de çok sayıda *kurrânın* varlığını ispat ettiler. Meselâ Lammens, Medine'de bu kadar *kurrânın* olmadığını ve bu gibi yerlere Hz. Peygamber'in âdeti üzere bir ya da iki kişi göndermekle yetindiğini

→

es-Seken, Ukbe b. Âmir, Temîm b. Esved ed-Dârî, Fedâle b. Ubeyd, Ebû Zeyd. Kadın sahâbeler arasındaki hafızlar ise: Âişe binti Ebî Bekir, Hafsa binti Ömer, Ümmü Seleme, Ümmü Varaka binti Nevfel, Muslîmetu binti Muhlid'ten oluşmaktadır. Bazı kaynaklar isim zikretmese de Hz. Peygamber dönemindeki hafız sahâbe sayısını daha da yüksek tutmaktadır. (bkz. İsmail Karaçam, *Kur'ân'ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati*, İstanbul: Marmara Ün. İlahiyat Fak. Yay. 1995, 147-156).

³¹ Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ 1325h, VI, 315; Mekkî b. Ebî Tâlib, *a.g.e.*, 58-9.

*Eğâni'*den yapılan nakille ispatlamaya çalışmaktadır.³² Her ne kadar A. M. Şâkir, Lammens'in bu alıntısının *Eğâni'*de geçmediğini söylese³³ de, bu bizi şimdilik çok fazla ilgilendirmemektedir. Konunun daha geniş bir şekilde analizi için bu iki olayı İslâmî kaynaklar çerçevesinde özetlemeye çalışalım:

Recî': Uhud Savaşı'ndan sonra Hüzeyl bölgesinde yaşayan Adal ve Kâre kabilelerinden bir grup³⁴ Hz. Peygamber'e gelerek içlerinde Müslümanların yaşadığını, bu insanlara dini anlatacak, Kur'ân'ı okutacak ve İslâm şeriatını öğretecek bir heyet gönderilmesini isterler. Buhârî'de geçen Ebû Hureyre rivâyetine göre Hz. Peygamber bir seriyye gönderir ve başına da Âsım b. Sâbit'i yetkili olarak tayin eder.³⁵ Bu seriyyede genellikle on kişinin olduğu rivâyet edilse de altı kişinin ismi zikredilmektedir: Âsım b. Sâbit, Mersed b. Ebî Mersed, Hâlid b. el-Bukeyr, Hubeyb b. Adıyy, Zeyd b. Desne, Abdullah b. Târik.³⁶ Bazı siyer ve meğâzî kitapları komutanın Mersed'de olduğunu söylemektedir, bununla birlikte çoğunlukla iki görüş de belirtilmektedir. Dinlendikleri yerde yedikleri hurmaları gören 100 kişilik düşmanın saldırısına uğrayan *kurrâ* heyetinden Hubeyb ve Abdullah b. Târik³⁷ dışındakiler şehit oldular, bu ikisi ise Mekke'ye götürüldüler.³⁸

Bi'ri Maûne: *Recî'* vakası gibi Hicrî 4. yılda gerçekleşmiştir. Âmir b. Sa'sa'a kabilesinin lideri Âmir b. Mâlik b. Ca'fer Ebu'l-Berâ Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'e hediyeler takdim eder. Allah'ın Resûlü müşrik bir kimseden hediye kabul edemeyeceğini belirtir. Ebu'l-Berâ, kaynakların bildirdiğine göre, ne Müslüman olur ne de tamamen Müslümanlıktan uzak kalır. Hz. Peygamber'in anlattıklarını beğenen Ebu'l-Berâ ondan Necid halkını irşat edecek bir mürşit grubu göndermesini rica eder. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*indeki bir rivâyete göre Ebu'l-Berâ Hz. Peygamber'den kendilerine Kur'ân ve Sünneti öğretecek muallimler göndermesini ister.³⁹ Allah'ın Resûlü endişesini izhar etmesi üzerine Ebu'l-Berâ mürşitlerin emniyetini garanti eder. Bundan sonra Hz. Peygamber bazı rivâyetlerde yetmiş, bazılarında kırk, bazılarında da otuz kişilik bir ekibi⁴⁰ Münzir b. Amr (veya Âmir) komutasında gönderir.⁴¹ Hemen hemen bütün kaynaklarda gönderilen kimselerin özellikleri hakkında şu bilgiler verilmektedir: 'On-

³² H. Lammens, 'Bi'ri Maûne', *İslâm Ansiklopedisi*, II, 608-9.

³³ Ahmet Önkâl, 'Bi'ri Maûne', *DİA*, VI, 195-6.

³⁴ Bazı rivâyetlerde müşriklerden bir grup ya da Hüzeyl'in Lihyân oğullarından bir grup olarak geçmektedir.

³⁵ Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu'l-Meğâzî, V, 40.

³⁶ İbn Sa'd, Mut'ab b. Ubeyd'i de zikretmektedir. İbn Sa'd, *a.g.e.*, II, 55.

³⁷ Târik'in *Recî'* de şehit olduğunu ve kabrinin olayın gerçekleştiği Merru'z-Zahrân'da olduğunu belirten rivâyetlerde vardır. (Kastalânî, *a.g.e.*, VI, 313.

³⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, Kahire: Dâru'l-Meârif ts., II, 540; Makdisî, *Kitâbu'l-Bed'i ve't-Târîh*, Paris 1903, IV, 210; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk*, Beyrut: Dâru'l-Kütüb 1992, III, 201; Âsım b. Sâbit, Uhud günü Sulâfe b. Sa'd'ın iki oğlunu öldürmüştü. O da Âsım'ın kafa tasıyla içki içeceğine yemin etmiştir. (Makdisî, *a.g.e.*, IV, 210).

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul: Çağrı Y. 1992, III, 270.

⁴⁰ Konuyla ilgili rivâyetlerin ilk anlatıcısı Enes b. Mâlik ki bu seriyyede dayısı Haram b. Milhân'ı kaybetmiştir. Ayrıca Enes seriyyedeki kimselerin sayısıyla ilgili kırk ya da yetmiş arasındaki tereddüdünü de ifade etmiştir. (Taberî, *a.g.e.*, III, 549); Asım Köksal otuz dokuz kişinin ismini tespit edebildiğini belirtmektedir. (Asım Köksal, *İslâm Tarihi*, İstanbul: İrfan Matbaası 1978, 35) Anlaşılan o ki yetmiş rakamı sabit bir sayı değil. Hatta Buhârî rivâyetinde *zuhâ* ifadesi geçmektedir ki 'yaklaşık bir miktara' işaret etmektedir.

⁴¹ Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu'l-Cihâd, IV, 35; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 270; Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb ts., I, 346; Taberî, *a.g.e.*, III, 545.

lar *kurrâ* diye isimlendirilirdi. Gündüz odun toplarlar, Hz. Peygamber'in odalarına su taşırlar, Ashâb-ı suffe için yemek tedarik ederler, geceleyin devamlı Kur'ân okurlar, namaz kılarlar, Kur'ân'ı mutâlaa ederler (*yetedârasûne'l-Kur'ân*), Kur'ân'ı öğrenirlerdi'.⁴²

Diğer bir rivâyete göre ise Ri'l, Usayya, Zekvân ve Benî Lihyân kabilelerinden oluşan bir grup Hz. Peygamber'e gelerek aralarında Müslümanların olduğunu bildirdiler. Sonra da gidecekleri yerlerdeki Müslümanlara hem diğer kavimlere karşı destek olacak hem de dinî konuları öğretecek mürşitler gönderilmesini istediler.⁴³

Daha sonra Ebu'l-Berâ Necid'e gelerek insanları mürşitler konusunda uyarır. Müslüman mürşitler Benî Âmir ve Benî Süleym'in ortasında (Benî Süleym'e daha yakın) bulunan *Bi'ri Maûne* kuyusunun yakınlarında bir mağarada konaklarken Ebu'l-Berâ'nın öldüğü dedikodusu yayılır. Bunun üzerine Münzir b. Âmir, Haram b. Milhân'ı Ebu'l-Berâ'nın yeğeni Âmir b. Tufeyl'e gönderir. Ebu'l-Berâ yaşlı bir kimsedir ve kabile içi bazı çekişmeler vardır. İbn Tufeyl ise amcasının ahdini bozarak Haram b. Milhân'ı elindeki mektuba bakmadan öldürtür. İbn Tufeyl, Âmir oğullarını mürşitlere karşı savaşa çağırırsa da onlar Ebu'l-Berâ'ya verdikleri sözlerini bozmazlar fakat mürşitleri korumak için herhangi bir çaba da göstermezler. Bunun üzerine İbn Tufeyl, Benî Süleym'i destek için çağırır, onlar da (Ri'l, Zekvân ve Usayy) bu çağrıya cevap vererek İbn Tufeyl'le birlik olup savaşır.⁴⁴ Bu muharebede ölü olduğunu düşündükleri için bıraktıkları Ka'b b. Zeyd ve o sırada develeri otlatmakla meşgul olan Münzir b. Muhammed ile Amr b. Umeyye⁴⁵ dışındaki bütün mürşitler şehit edilirler.⁴⁶

Kastalânî'nin bildirdiğine göre *Recî'* ve *Bi'ri Maûne* şehitlerinin haberi aynı gecede Hz. Peygamber'e ulaşmıştır.⁴⁷ Bundan sonra Hz. Peygamber bir ay boyunca okuduğu kunûtlarda Ri'l, Zekvân, Usayya, Beni Lihyan, Zığb, Adal, Kâra kabilelerini Allah'a havale etmiştir.⁴⁸ Allah Resûlü'nün hiçbir seriyyede bu kadar üzülmediğini belirten Enes b. Mâlik'in anlattığına göre *Bi'ri Ma'ûne* hakkında âyet inmiş ve sonra da nesh

⁴² Ayrıca *ehlu suffe, min huyâri'l-müslimîn* (Müslümanların en hayırlılarındanlardır), genç insanlar olarak da adlandırılmaktadırlar. Bkz. Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu'l-Cihâd, IV, 35; İbn Hanbel, *a.g.e.*, III, 109; İbn Sa'd, *a.g.e.*, II, 53; Makdisî, *a.g.e.*, IV, 211; Vâkîdî, *a.g.e.*, I, 347; İbn Hişâm, *a.g.e.*, III, 147).

⁴³ Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu'l-Cihâd, IV, 35; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 270; Vâkîdî, *a.g.e.*, I, 346; Taberî, *a.g.e.*, III, 545.

⁴⁴ Özellikle Ri'l reisi Enes b. Abbâs, Hz. Peygamber'in emriyle öldürülen akrabasının (Tuayme b. Adi b. Nevfel) intikamını almak için hem kendi harekete geçmiş hem de diğer kabileleri harekete geçirmiştir. (Önkâl, *a.g.m.*, VI, 195-6).

⁴⁵ Münzir b. Muhammed, 'Âmir b. Münzir'in şehit olduğu yerde ben durmam' diyerek saldırır ve bir iki kişi öldürdükten sonra şehit edilir. Ka'b b. Zeyd ise daha sonra Hendek Savaşı'nda vefat eder. Amr b. Umeyye ise esir alınır fakat Mudarlı olduğu için serbest bırakılır. Medine'ye dönerken Hz. Peygamber'le sulh anlaşması yapmış iki Benî Âmirli'yle karşılaşır ve konu hakkında bilgisi olmadığı halde onları uyurken öldürtür. Hz. Peygamber Amr b. Umeyye'yi yaptığından dolayı azarlar ve bu iki kimse için kabilesine diyet öder. Ebu'l-Berâ, oğlunu (Rebia) Âmir b. Tufeyl'i öldürmesi için gönderir fakat sadece bacağından yaralayabilir. Daha sonra Ebu'l-Berâ üzüntüsünden ölür. (Taberî, *a.g.e.*, III, 547; Köksal, *a.g.e.*, 45-50).

⁴⁶ Taberî, *a.g.e.*, III, 547; Vâkîdî, *a.g.e.*, I, 347-349; İbn Hişâm, *a.g.e.*, III, 147-8; Önkâl, *a.g.m.*, VI, 196.

⁴⁷ Kastalânî, *a.g.e.*, VI, 315.

⁴⁸ Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu'l-Vitr, II, 14, Müslim, *Sahih*, Kitâbu'l-Mesâcid, İstanbul: Çağrı Y. 1992, I, 469; Vâkîdî, *a.g.e.*, I, 350; Makdisî, *a.g.e.*, IV, 212; Hz. Peygamber'in tam olarak kaç gün kunût (*Allâhumme aleyke bi-benî lihyân, ve adal, ve'l-kâra, ve z'ığb, ve ri'l, ve zekvân, ve usayya...*) okuduğu kesin değildir. Genellikle bir ay denilse de, bazı rivâyetlerde on beş ya da kırk gün de okuduğu zikredilmektedir.

edilmiştir.⁴⁹ Cevaplanması gereken sorular kısaca şöyledir: Acaba bu bir askerî sefer midir, yoksa gönderilen kimseler Kur'ân konusunda uzman olan mürşitler midir? Niçin fazla sayıda kimse gönderilmektedir? Hz. Peygamber tuzağa düşürülen ashâbı için niçin bir sefer düzenlemedi? Şehit olan kimseler İslâm'ı henüz yeni tanımış sahâb-beden mi, yoksa önde gelen kimselerden mi oluşmaktadır? Bunlar gerçekten *kurrâ* olabilirler mi?

Öncelikle belirtmelidir ki, bazı küçük nüansların varlığına rağmen bütün hadis ve tarih kaynakları konunun sunumunda ittifak halindedirler ve *kurrâ* olarak adlandırılan kimselerin en temel özelliklerinin başında ise Kur'ân'la olan sıkı ilişkileri zikredilmektedir. Çünkü bu kimseler sabahlara kadar namaz kılmakta (ki namazda da Kur'ân okuyorlar), Kur'ân okumakta ve Kur'ân üzerinde mütalâalarda bulunmaktadır. Biz bundan sonraki her sözü zait görmekle birlikte, oryantalistik söylemin tutarsızlığını göstermesi açısından bazı değerlendirmelerde bulunmak istiyoruz. Yukarıda da belirtildiği üzere Hz. Peygamber kendisine gelen bir talep üzere çekincesini de ifade ederek gidecekleri yerlerde insanlara dini, diyaneti öğretecek (*yufakkihûnâ, ve yukriûnâ'l-Kur'ân ve yuallimûnâ şerâia'l-İslâm*)⁵⁰ mürşit ekibi göndermektedir. Ashâb-ı suffe'den bir grup oldukları⁵¹ da belirtilen bu şahısların Kur'ân'la sıkı ilişkileri bir kez daha tescillenmiş olmaktadır. Bu kimseler için, 'İslâm'ı yeni kabul etmiş tecrübesiz şahıslardır' ifadesini kullanmak ise oldukça yersizdir. Çünkü bu iki seriyede de yer alan bir çok sahâbenin İslâm'la tanışmasının uzun bir geçmişi vardır. Sözgelimi mürşitler arasında Âmir b. Fuheyir gibi, Hz. Peygamber Dâru'l-Erkam'da sahâbeyle buluşmaya başlamadan önce Müslüman olan kimseler vardır.⁵² Nâfi' b. Budeyl de babasından önce Müslüman olmuş, kardeşi *ebâdile*'den büyük bir sahâbidir.⁵³ Âsım b. Sâbit,⁵⁴ Hâris b. Simme,⁵⁵ Munzir b. Amr (Âmir)⁵⁶ ve Hâlid b. Bukeyr⁵⁷ ise Ensâr'dan ilk Müslüman olan kimseler arasında zikredilmektedirler. Diğer katılanlarla ilgili edindiğimiz bilgiler bize, hemen hemen hepsinin Bedir ve Uhud'a iştirak ettiklerini göstermektedir.⁵⁸ Buradan da anlaşılacağı üzere *Recî'* ve *Bî'ri Maûne* şehitleri bir iki günlük Müslü-

⁴⁹ Söz konusu âyet şöyle nakledilmiştir: *belliğû kavmenâ innâ lakînâ rabbenâ fe-radiye annâ ve radînâ anhu/ve erdânâ*. Taberî bu âyet bir süre okunduktan sonra nesh edildi der ve sonra da Âl-i İmrân sûresi 3:169-170. âyetlerin nazil olduğunu bildirir. (Taberî, *a.g.e.*, III, 550; Vâkıdî, *a.g.e.*, I, 350; Kastalânî, *a.g.e.*, VI, 315).

⁵⁰ İbn Sa'd, *a.g.e.*, II, 55; Kastalânî, *kunnâ nüsemmihim el-kurrâ* ifadesini *li-kesreti kırâetihim* (çok Kur'ân okumaları dolayısıyla) şeklinde izah etmektedir. (Kastalânî, *a.g.e.*, VI, 315).

⁵¹ Makdisî, *a.g.e.*, IV, 211; Kastalânî, *a.g.e.*, VI, 319.

⁵² Fuheyir, Hz. Âişe ile birlikte hicret etmiş fakir bir kimsedir. Bu nedenle Ashâb-ı suffe'den olması oldukça kuvvetli bir ihtimaldir. (İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî 1327 h., II, 256; İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 230-1).

⁵³ İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, III, 543.

⁵⁴ Ensâr'ın ilklerindedir (İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, II, 244-5).

⁵⁵ Erken Müslüman olan Ensâr'dandır. Bedir'e yolda rahatsızlandığından dolayı katılamamıştır. Fakat Hz. Peygamber ona katılmış gibi ganimetten pay vermiştir. Uhud'da Allah Resûlü'ne ölünceye kadar savaşa-çağına biat eden büyük bir sahâbidir. (İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 509; İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, I, 281).

⁵⁶ İkinci Akabe Biatı'nda bulunmuştur. İbn Sa'd'ın bildirdiğine göre İbn Âmir cahiliyyede Arapça yazan çok az kişiden birisidir. Hem vahiy katipliğine, hem suffe ashâbına hem de *kurrâ* olarak anılmaya uygun bir kimsedir. (İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 555, 618; İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, III, 460).

⁵⁷ İbn Hacer onu tanıtırken şunları söylemektedir: 'Bedir ve Uhud'a katılmış erken Müslüman olan meşhur sahâbelerdendir. *Bî'ri Maûne*'de şehit olduğunda 34 yaşındaydı.' (İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, I, 402).

⁵⁸ Haram b. Milhân ve kardeşi Süleym b. Milhân (İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, I, 319; II, 74; İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 514-516); Enes b. Muâz (İbn Sa'd, Enes b. Muâz gibi kardeşlerinin de Bedir ve Uhud'a katıldıklarını belir-

manlardan oluşmuyor, bilâkis Hz. Peygamber'le uzun zamandır birlikte olan fedakâr sahâbîlerden oluşmaktaydı. Bu birlikteliğin doğal sonucu ise onların Kur'ân konusunda bilgili olmalarıydı.

Görüldüğü üzere şehit mürşitler İslâm'la uzun süredir müşerref olan büyük ve fedakâr sahâbelerden oluşmaktaydı. Bu izahlar *Recî'* ve *Bi'ri Maûne* vakasının askerî bir hareket olup olmamasına da fazlasıyla ışık tutmaktadır. Bununla birlikte bu hadiselerin bir askerî hareket olarak görülmesinde İslâmî kaynakların da bir miktar etkisinin olduğu göz ardı edilmemelidir. Çünkü olayı anlatan pek çok kaynakta biz *gazvetü'r-Recî'*, *gazvetü Bi'ri Maûne*, *seriyyetü'l-kurrâ*, *seriyyetü'l-kurrâi's-seb'in*, *seriyyetü Munzir b. Âmir*, *seriyyetü Mersed b. Ebî Mersed*, *ba'ase'n-nebiyyu seriyyet^{en}* gibi başlıklarla karşılaşmaktayız.⁵⁹ Fakat bu başlıklardan hareketle olayı sadece bir askerî sefer olarak değerlendirmenin konuyla ilgili İslâmî literatürü külliyyen yok saymak anlamına geleceği unutulmamalıdır. Her şeyden önce şunu belirtmekte fayda vardır ki, bu olaylarda bir çatışma yaşanmış ve sonuçta pek çok insan hayatını kaybetmiştir. Özellikle *Bi'ri Ma'ûne*'deki mürşitlerin sayısal çokluğu⁶⁰ ve her iki heyetin de çatışmak zorunda kalmaları heyetlerin seferinin seriyye ya da gazve olarak değerlendirilmesine sebep olmaktadır. Ayrıca aynı kaynakların ilgili olayları ısrarla *seriyyetü'l-kurrâ* şeklinde tanımlamaları da diğer seriyye ve gazvelerden farklı olduklarını göstermektedir. Sayısal çokluklarından dolayı *Bi'ri Ma'ûne*'yi salt bir askerî sefer olarak algılamak da yanlıştır. Çünkü Hz. Peygamber çok az sayıda kimseleri de askerî sefere göndermiştir.⁶¹ Bu nedenle sayısal çokluk belirleyici bir ölçüt değildir. Ayrıca burada söz konusu rakamın da ihtilâflı (otuz, kırk ya da yetmiş) olduğunu daha önce belirtmiştik. Burada asıl vurgulanması gereken husus iki heyetin de kalabalık kabilelerin yaşadığı dağınık bir bölgeye gönderilmiş olmasıdır. Sayıları fazla gibi gözükken bu *kurrâ* sadece bir kabileye gitmemektedir. Şâyet Hz. Peygamber'in sadece Âmir oğullarına değil Necid halkına da mektup gönderdiği göz önüne alınırsa konu biraz daha aydınlığa kavuşmuş olacaktır. Müslüman mürşitlerin muhatabı yedi farklı kabile ve büyük bir bölgenin halkıdır. Bu halk ile Hz. Peygamber arasında önceden yapılan bir de sözleşme vardır. Ayrıca kaynaklarımız, bu kabilelerden bazı kimselerin Hz. Peygamber'e gelerek kavimlerinden düşmanlık edenlere karşı kendilerine destek olmasını istediklerini gizlememektedir. Bizim için bu çerçevede cevaplanması gereken öncelikli soru irşadın mı, yoksa askerî mülâhazaların mı öncelikli olduğu konusudur.

Olayın içeriğini yeniden gözden geçirdiğimizde satır aralarında ilginç nüanslarla karşılaşmaktayız. Bir tarafta *kurrânın* emniyetini deruhte eden bir kabile lideri öte

→

tir: İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 502; İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, I, 74); Ka'b b. Zeyd (İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, II, 485); Ebû Şeyh (İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 504); Hicretin ilk yılında Müslüman olan Hakem b. Keysân (İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, I, 342); Amr b. Ma'bed, (İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, III, 18); Mes'ûd b. Halde, (Köksal, *a.g.e.*, 53); Zeyd b. Desine (İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, I, 565-566); Hubeyb b. Adiy, (İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, I, 418); ailece sahâbe olan Mersed b. Desine (İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, III, 398); Abdullah b. Tânk (İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, II, 328); Dahhâk b. Abd Amr (İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, II, 207); Muâz b. Mâiz ki Hz. Peygamber onu meşhur hafız sahâbe Sâlim'le kardeş yapmıştır. (İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, III, 430; İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 595) ve diğerleri. Ayrıca bu fedakâr insanların dikkat çeken bir yönü maddî açıdan biraz fakir olmalarıdır. Bu da onların Ashâb-ı suffe'den olduklarını daha da kuvvetlendirmektedir.

⁵⁹ Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu'l-Megâzi, V, 40; İbn Sa'd, *a.g.e.*, II, 51, 55; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 200.

⁶⁰ Ünal Kılıç, 'Bi'ri Ma'ûne Seferi: Sebep, Sonuç ve Çıkar İlişkileri Bağlamında', *Marife*, 3 (2003), 147.

⁶¹ Kılıç, *a.g.m.*, 148.

tarafıta ise bölgenin durumuyla ilgili endişeler taşıyan fakat tebliğle de mükellef bir Peygamber vardır. Bölge halkının dinî bilgilerden mahrum kalmasını istemeyecek kadar yüce bir Peygamber. Bölgedeki kabilelerden gelen destek isteği de İbn Hacer'in bildirdiği gibi savaştan ziyade insanları İslâm'a davetle ilgiliydi.⁶² Fakat Hz. Peygamber bölgenin hassasiyetini bildiği için mürşitlerini teçhizatlarıyla birlikte göndermiştir. Yine kaynaklardan anladığımız kadarıyla, mürşitler at ya da develerle yolculuk yapmakta ve tuzağa düşürüldüklerinde hemen kılıçlarını çekmektedirler.⁶³ Bu da bize onların bu tehlikeli bölgede kendilerini koruyacak kadar önlemleri aldıklarını göstermektedir. Daha önce de belirtildiği gibi pek çoğu Bedir ve Uhud'a iştirak etmiş bu kimseler arasında maharetli savaşçıların olması da muhtemeldir. Meselâ Âsım b. Sâbit'in iyi bir okçu olduğunu biliyoruz.⁶⁴ Fakat buradan hareketle hepsinin savaşçı olduğunu söylemek de doğru değildir. Çünkü bu heyetler arasında Ka'b b. Zeyd gibi bedensel engelli kimselere de rastlamaktayız.⁶⁵

Bütün bunlar bize şunu göstermektedir ki, Hz. Peygamber mürşitler vasıtasıyla bölgede yaşayanlara hem İslâm'ı tebliğ etmeyi, hem de daha önceden Müslüman olan azınlıklara destek olmayı hedeflemektedir. Haram b. Milhân kendilerini tuzağa düşüren kimselere şöyle hitap etmektedir: 'Ey *Bî'ri Maûne* halkı, ben size Allah'ın Elçisi'nin elçisiyim, Allah'a ve Resûlüne iman edin'.⁶⁶ Haram, âdeta onlara, savaşmak için değil dini anlatmak için geldiklerini haykurmaktadır. Saldırıya uğradıklarında da kendilerini savunmak durumunda kalmışlardır. Bir başka önemli sorunun cevabını araştırmadan önce bu seferlerin kaynaklarda sadece seriyye ya da gazve olarak adlandırılmadığını kaydetmek istiyoruz. Bazı eserler hadiseyi *zikru haberi Bî'ri Maûne* başlığı altında zikretmektedir.⁶⁷

Acaba Hz. Peygamber bu kadar çok Müslüman'ın haksızca şehit edildiği bir bölgeye niçin askerî sefer düzenlemedi? Daha önce de belirtildiği gibi bölge dağınık ve karışık bir bölgedir. Mürşitlere saldıran kabileler içinde Müslümanlar bulunmaktadır. Ayrıca Ebu'l-Berâ'nın kabilesi sözlerine sadık kalmışlar ve saldırının baş aktörü yeğenin (Âmir b. Tufeyl) hesabını görme işini oğlu Rebîa'ya tevdi etmiştir. Hz. Peygamber bunu bildiği için bu karışık bölgeye hemen müdahale etmek istememiştir. Ayrıca Uhud Savaşı'ndan yeni çıkmış ve Yahudi kabilesi Nadîr oğulları⁶⁸ gâilesiyle meşgul olan Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu şartlar bu tür bir seferi ilk plânda engellemiş olabilir. Şâyet askerî bir hezimet olarak değerlendirilseydi Hz. Peygamber muhtemelen bölgeye daha kalabalık bir sefer düzenlerdi. Son olarak Kılıç'ın da belirttiği gibi Hz. Peygamber ilgili kabilelerle ilişkilerin daha fazla gerilmesinin İslâmî tebliğe zarar verebileceği düşüncesiyle Müslümanlara karşı yapılan bu saldırıya cevap vermemiş olabilir.⁶⁹ Kaynaklarımızın da açıkça gösterdiği gibi, *Recî'* ve *Bî'ri Maûne* vakasının gerçek

⁶² İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988, VII, 308.

⁶³ Taberî, *a.g.e.*, III, 547.

⁶⁴ Makdisî, *a.g.e.*, IV, 210.

⁶⁵ İbn Hacer, *a.g.e.*, Kahire, VII, 448.

⁶⁶ İbn Hacer, *a.g.e.*, Beyrut, VII, 310.

⁶⁷ Bkz. Taberî, *a.g.e.*, II, 545.

⁶⁸ Taberî, *a.g.e.*, II, 550.

⁶⁹ Kılıç, *a.g.m.*, 153-154.

kahramanları Müslüman mürşitlerdir. Kaynakların ittifakla kendilerinden bahsettiği *kurrânın* oryantalistler tarafından köylüler olarak algılanması ise hem temelsiz bir iddia, hem de söz konusu rivâyetlerin açık bir tahrifidir. Ayrıca *Yemâme*'de olduğu gibi niçin Kur'ân'ın kaybolma tehlikesinin gündeme gelmediği şeklindeki oryantalistik yaklaşıma Hz. Peygamber'in varlığının ek bir garantöre ihtiyaç bırakmayacak derecede kâfi geldiğini hatırlatmakta fayda vardır. Onun hayatta olması, vahyin devam etmesi ve irtidat harplerinde olduğu gibi küllî bir seferberliğin olmaması -ki dolayısıyla küllî bir zayıflık verme de yoktur- Kur'ân'ın cem' edilmesini gerektirmemiştir.

Şimdi de *kurrânın* *Yemâme*'deki rolüyle ilgili kaynaklarımızda geçen bilgiler çerçevesinde oryantalist yaklaşımların eleştirel bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

YEMÂME SAVAŞI'NDA KURRÂ'NIN ROLÜ

Taberî ve Mes'ûdî'nin naklettikleri göz önünde bulundurulduğunda Allah Resûlünün vefatından hemen sonra çok sayıda Arap kabilesinde küçüklü büyüklü gruplar halinde irtidat hadiseleri görülmektedir.⁷⁰ Bu nedenle irtidatın sadece *Yemâme*'de olmadığı bilâkis değişik bölgelerde de benzer durumlarla karşılaştığı öncelikle hatırlatılmalıdır. Bu hadiselerin bastırılması için de çok sayıda Müslüman mücahidin istihdam edildiği ve bu savaşlarda bir çoğunun şehit olduğunu düşünmek gâyet doğaldır. Şimdi biz Müseylime'nin başını çektiği irtidat hareketini ve *Akrabe* (*Yemâme*) Savaşı'nı tarihsel arka plânıyla birlikte değerlendirmeye çalışalım.

Benû Hanîfe, Büyük Bekir b. Vâil kabilesinin bir koludur ve çok verimli topraklara sahiptir. Kabilenin önde gelen iki lideri vardır. Birisi Hıristiyan olduğu söylenen Hevze b. Ali, diğeri de Müslümanlığı kabul edecek olan Sümâme b. Usâl'dır.⁷¹ Hz. Peygamber'in İslâm'a daveti karşısında kendisini emir olarak bırakması şartıyla iman

⁷⁰ Mes'ûdî, Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinden on gün sonra bir grup Arap, iki mescit halkı ve o iki mescidin arasında yaşayan insanların dışında çok sayıda Arap kabilesinin irtidat ettiklerini bildirmektedir (*İrteddeü'l-Arabu illâ ehle'l-mescideyni ve men beynehuma ve ünâsen mine'l-Arab*) (Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Meâdini'l-Cevâhir*, Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd 1973, II, 306-309; Taberî ise tarihinde Tihâme, Necrân, Yemen, Hadremevt vb. bölgelerde irtidat eden kabileleri zikretmektedir. Hattâ bazılarının ikinci defa irtidat ettikleri de kaydedilmektedir. (Taberî, *a.g.e.*, III, 320-322); 1. Hâlid b. Velîd, önce Buzaha'daki Tuleyhâ b. Huveylid üzerine sonra da Batâh'daki Mâlik b. Nüveyre üzerine yürümüştür. Oradan da *Yemâme*'ye Müseylime'yle savaşmaya gitmiştir. 2. İkrime b. Ebî Cehl, *Yemâme*'ye gelerek Müseylime'yi bastırmaya çalışmış fakat başarılı olamamıştır. 3. Şurahbil b. Hasene, İkrime'ye yardıma gönderilmiştir. 4. Muhâcir b. Ebî Ümeyye, San'a'daki Esved el-Ansî, 5. Huzeyfe b. Mihsân, Uman'daki Debâoğulları, 6. Arcefe b. Herseme, Mehreoğulları, 7. Suveyd b. Mukarrin, Yemen Tihâmesine, 8. Alâ b. Hadramî, Bahreyn'e, 9. Tarife b. Hâciz, Beni Süleym ve Hevâzin'den irtidat edenler üzerine, 10. Amr b. el-Âs, Kuzaâ, 11. Hâlid b. Saîd, Şam yöresinde irtidat edenlerle savaşmak üzere gönderilmişlerdir. Her ne kadar bu kabilelerden bazıları sadece zekâta itiraz etseler de pek çoğu Hz. Peygamber'in vefatını fırsat olarak değerlendirerek İslâm'a sırtlarını çevirmişlerdir. Yeni halife Hz. Ebû Bekir'in bizzat kendisinin de irtidat edenlere (Abs ve Zubyân kabilesine) karşı mücadelede yer alması kanaatimce olayların ciddiyetini açık bir şekilde göstermektedir. (*Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (Heyet) İstanbul: Çağ Yay. 1992, II, 35).

⁷¹ Hz. Peygamber, hicretin 6. ya da 7. yılında pek çok lidere mektup gönderdiğinde Sâbit b. Kays vasıtasıyla Hevze b. Ali'yi de İslâm'a davet etmiştir. O da Hz. Peygamber'e elçiler göndermiştir. İçlerinde Rasûlullâh'ın *iktâ'* olarak arazi verdiği Meccâ'a b. Murâra ve ileride Müseylime'ye çok yardım edecek olan er-Reccâl (Rahhâl) b. Unfuveh de vardır. (el-Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, Beyrut: Müessesetü'l-Meârif ts., 118-119).

edeceğini söyleyen Hevze kısa bir aradan sonra öldü. Yerine ise Müseylime geçti.⁷² Müseylime daha Hz. Peygamber hayattayken peygamberliğini ilân etmiş, *Yemâme*'de kendisine kutsal bir mekân oluşturmuştur.⁷³ Fakat onun en büyük handikabı aynı kabiledede Müslüman olan diğer bir liderin (Sümâme b. Kebîr b. Hubeyb) varlığı olmuştur. Hz. Peygamber, Nehâr er-Reccâl (veya Rahhâl) b. Unfuve'yi Müseylime'ye karşı Sümâme'ye yardım etmesi için göndermiştir.⁷⁴ Reccâl, *Yemâme*'ye geldiğinde Müseylime'ye tâbi olmuştur. Onun peygamberliğini onaylamış, ona Hz. Peygamber'den öğrendiği bilgi ve tecrübelerini aktarmış ve onu devamlı desteklemiştir. Ebû Hureyre'nin bildirdiğine göre Reccâl, Müseylime'den daha büyük bir fitne olarak Müslümanların karşısına çıkmıştır.⁷⁵ Bu nedenle Reccâl, Sümâme'nin bölgedeki durumunu daha da güçleştirmiştir. Artık Müseylime hem peygamber hem de siyasi otorite olarak Benû Hanîfe'nin geleceğini belirlemeye çalışmıştır. Reccâl ise ona her türlü yardımda bulunmuştur.⁷⁶ Bölgede ortaya çıkan bir başka yalancı peygamberle de, Secah, anlaşılan Müseylime durumunu daha da kuvvetlendirmiştir.

Yukarıda da belirtildiği üzere Allah Rasulü'nün vefatından sonra çok sayıda kabile irtidat etmiştir. Müseylime'nin başını çektiği Benû Hanîfe'den irtidat edenlerin konumu daha da önem arz etmektedir. Bunun başlıca nedenleri arasında *Yemâme*'nin merkezî bir tarım bölgesi olmasını zikredebiliriz. Bu bereketli topraklar Mekke'nin tahıl ihtiyacını karşılıyordu. Bu nedenle *Yemâmeli* köylüler ürünleriyle devamlı övünegelmişlerdir. İkinci bir neden olarak zikredilmesi gereken husus *Yemâme*'nin Arap yarımadasının doğu bölgesinin emniyeti için bir geçiş kordonunda yer almasıdır. Özellikle Bahreyn'deki Müslümanlara yardım için bu güzergâhın önemli bir yeri vardır. Son olarak *Yemâme*'de irtidat edenler pasif mürtedler değildir. Bunlar, Allah'ın son dini olan İslâm'ın müntesiplerine karşı girişilen alternatif bir din ve peygamber arayışının gerçekleştiği bir bölgede yaşamaktadırlar. Bu nedenle Medine'de Hz. Ebû Bekir ve diğer büyük sahâbeler bölgeyi kaygıyla takip etmektedirler.⁷⁷

⁷² Hz. Peygamber, Hevze'nin talebini reddetse de Benû Hanîfe Hz. Peygamber'in otoritesini kabul etmiştir. Müseylime'nin lider seçilmesi ise çok zor olmamıştır. Çünkü o da önde gelen kimselerdendi. Müseylime *Yemâme*'nin bir bölgesi olan el-Haddâr'da doğdu. Peygamberlik iddiasına da orada başladı. Hakkında farklı rivâyetler vardır. Bir rivâyete göre Müseylime, Hz. Peygamber'e gelip kendisinin halef tayin edilmesini istemiş, Allah Rasulü de elindeki hurma dalını göstererek 'Bunu da istesen' vermem buyurmuştur. Başka bir rivâyete ise Benû Hanîfeliler Hz. Peygamber'e geldiklerinde Müseylime'yi deve ve atların yanında bırakmışlar. Kendileri Müslüman olmuşlar, Müseylime'nin durumu ise 'Peygamber sözü gibidir' demiş, fakat geri döndüklerinde peygamberlikte Hz. Muhammed'e ortak edildiğini söylemiştir. Hattâ bir anekdotta Hz. Peygamber hicretin onuncu yılı kendisini İslâm'a davet için mektup göndermiş o da 'Tanrı'nın elçisi Müseylime'den Tanrı'nın diğer bir elçisi Muhammed'e...' şeklinde bir mektup yazmıştır. (Belâzürî, *a.g.e.*, 119; Bahriye Üçok, *İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*, Ankara: AÜ Basımevi 1967, 84-5.

⁷³ Taberî, *a.g.e.*, III, 283.

⁷⁴ Reccâl, Kur'an'dan Bakara ve diğer sûreleri okuyan, ezanda 'Muhammed Allah'ın elçisidir' ifadesini söyleyen, dinde fakih olan, *Yemâme*'ye mürşit olarak gönderilmiş bir kimsedir. Fakat daha sonra irtidat etmiştir. (Belâzürî, *a.g.e.*, 118-9; Taberî, *a.g.e.*, III, 283).

⁷⁵ Taberî, *a.g.e.*, III, 287.

⁷⁶ Kaynaklarımız bize Müseylime'nin *Yemâme*'deki kıtlık karşısında ya da hastalanan kimselerin nasıl tedavi edileceği ile ilgili Reccâl'dan bilgi alarak Hz. Peygamber'in dualarına benzer dualar ettiğini söylemektedir. (Taberî, *a.g.e.*, III, 283, 285).

⁷⁷ Batılular 'Benû Hanîfe Müslüman değildi ki irtidat etsin' diyerek *Yemâme* Savaşı'nın Hz. Hâlid'in cihat arzusundan kaynaklandığını ileri sürmektedirler ki hiçbir kaynak bu tür temelsiz bir iddiaya elverişli değildir. Benû Hanîfe içinde azımsanmayacak miktarda Müslüman kimseler vardır.

İslâm ümmetinin yeni halifesi Hz. Ebû Bekir, Habîb b. Abdullah'ı Benû Hanîfe'nin durumunu düzeltmesi için gönderir. Müseylime, Habîb'i öldürtür. Bunun üzerine Ebû Bekir, Sümâme'ye yardımcı olmak üzere İkrime b. Ebî Cehl'i bir miktar askerle *Yemâme*'ye sevk eder. İkrime ise acele ettiğinden dolayı bir başarı elde edemez. Hz. Ebû Bekir ondan geri dönmemesini ve Ebû Huzeyfe ve Arcefe'ye destek olmasını ister. Daha sonra Hz. Ebû Bekir bölgeye Şurahbil b. Hasene'yi gönderir. O da İkrime gibi acele eder ve bir başarı elde edemez.⁷⁸ Görüldüğü üzere İslâm kaynakları başarısızlık söz konusu olduğunda örtbas etmek gibi bir kaygı taşımadan olayları kaydetmektedir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Butah'tan muzaffer bir şekilde dönen Hâlid b. Velîd'i yeni bir orduyla *Yemâme*'ye gönderir. Burada ilginç bir durumla karşılaşmaktayız. Hz. Ebû Bekir, *Yemâme*'de Bedir ashâbını istihdam etmeyeceğini bildirmesi üzerine Hz. Ömer'in Allah'a yemin ederek onları bu seferde istihdam edeceğini söylemesidir.⁷⁹ Mücahidlerin kimliği *kurrâ* ile ilgili tartışmalara da ışık tutacaktır. Fakat şimdilik Hz. Ebû Bekir'in mi, yoksa Ömer'in mi istediğinin olduğu konusunu tartışmanın sonuna bırakıp tekrar kaldığımız yerden devam edelim.

Hâlid ordusuyla birlikte *Yemâme*'ye gelir. İlk önce Meccâ'a b. Murâra'nın başında bulunduğu bir birliği esir alarak Meccâ'nın dışında hepsini öldürtür. Oradan da Müseylime ile savaşmak üzere *Akrabe*'ye gider. Taberî'nin bildirdiğine göre Benû Hanîfe'nin asker sayısı kırk bindir.⁸⁰ Şâyet bu bir abartı olarak kabul edilse bile Müseylime'nin büyük bir askerî güce sahip olduğu yapılan savaştan anlaşılmaktadır. Çünkü Hâlid b. Velîd, Müseylime'nin çekinilecek derecede kuvvete sahip olduğunu bildiği için Medine'den kendisine sâdik ve tecrübeli Müslümanlardan oluşan askerler gönderilmesini istemektedir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in eski arkadaşlarını cihada çağırdı. Muhâcir ve Ensâr'dan müteşekkil sahâbîler silâhlanıp Hâlid'in ordusuna katıldılar.⁸¹ Hâlid, Zeyd ve Ebû Huzeyfe'yi, Müseylime de Muhakkim b. Tufeyl ile Reccâl'ı ordunun sağ ve soluna yerleştirdi.⁸² Kaynaklar savaş başlamadan önce Müseylime'nin askerleri karşısında etkili bir konuşma yaptığını kaydetmektedir.⁸³ Ayrıca kaynaklarımızın kaydettiklerine göre *Yemâme* Harbi ridde savaşları içinde en çetin geçenlerin başında gelmektedir. Savaşın dehşetini anlatan Taberî, 'bazen Müslümanlar bazen de düşman ordusu üstünlük sağlıyordu, demektedir.⁸⁴ Anlaşıldığı üzere Müslümanların taarruzlarına Müseylime ordusu aynı şekilde mukavemet ederek karşılık vermektedir. Bu nedenle Hâlid'in gerçekleştirdiği her taarruz geri püskürtülmüş, hattâ bir ara Müseylime'nin orduları Hâlid'in karargâhına kadar yaklaşmışlardır.

Burada ilginç bir anekdotla karşılaşyoruz. Hâlid askerlerini toplar ve onlara şu şekilde hitap eder: 'Ey insanlar, herkes ayrılışın (her kabile mensubu kendi kabilesinin

⁷⁸ Taberî, a.g.e., III, 281-282.

⁷⁹ Taberî, a.g.e., III, 282.

⁸⁰ kâne adedu Benî Hanîfe yevmeizin erbaîne elf mukâtilin fî kurâhâ ve huceriâ. (Taberî, a.g.e., III, 282-283).

⁸¹ Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, II, 40.

⁸² Muhakkim'i Abdurrahmân b. Ebî Bekir öldürdü. Reccâl da ilk karşılaşmada öldü. (Belâzürî, a.g.e., 121).

⁸³ Taberî, a.g.e., III, 287-8.

⁸⁴ Taberî, a.g.e., III, 293.

bulunduğu bir yerde toplansın) ve her kabilenin ne kadar zarar ve nereden zarar gördüğünü bilelim.’ Bundan sonra *ehlu’l-kurâ* (köy halkı)⁸⁵ ve *ehlu’l-bevâdi/bâdiye* (bedevîler) birbirlerinden ayrıldılar. Ayrıldıklarında uğradıkları zarar çok büyüktü ve kimin daha çok zayıf verdiği tam olarak bilinmiyordu. Her kabile, kendi bayrağı altında toplanarak savaşa devam etti.⁸⁶ Burada dikkatleri çeken daha ilginç bir ayrıntı da; *ehlu’l-kurâ* ile *ehlu’l-bâdiye* arasındaki söz düellosudur. *Ehlu’l-kurâ*’ya göre *ehlu’l-bâdiye* iyi savaşmamaktadır. *Ehlu’l-bâdiye*’ye göre de *ehlu’l-kurâ* iyi savaşmamaktadır. Şâyet Hâlid’in ordusunun heterojen bir ordu olduğu göz önüne alınırsa bu sorunun kaçınılmazlığı hemen fark edilecektir. Konumuz açısından bu anekdotun önemi ise *Yemâme*’de sadece ehliyetli sahâbenin değil, değişik bölgelerden gelen askerlerin de savaştığını göstermesidir. İslâm kaynakları bu konuda sessiz değillerdir. Hattâ bedevîlerin savaştan kaçmaya yeltenerek Müslümanları zor durumda bıraktıkları da nakledilmektedir. Bu nedenle Hâlid, seçkin sahâbenin kendisiyle birlikte savaşmasını istemektedir.

Hâlid, Müseylime öldürülmediği müddetçe ortalığın durulmayacağını düşünür ve bir kez daha düşman ordusuna hücum eder. Muhâcirlerin bayrağını Abdullah b. Ğânim taşıyordu, daha sonra sancağı meşhur hafız sahâbi Ebû Huzeyfe’nin azatlısı Sâlim tuttu. Sâlim kendisine niçin bayrağı verdiklerini sorduğunda şu cevabı alır: ‘Sen Kur’ân’ın hafızısın (sahibisin), onun sahibinin sağlam durması gibi şehit oluncaya kadar duracaksın.’ Bunun üzerine Sâlim ‘Şâyet sağlam durmazsam ne kötü Kur’ân taşıyıcısıyım’ der.⁸⁷ Ensâr’ın bayrağı da Sâbit b. Kays b. Şemmâs’ın elindeydi. Savaş esnasında Ebû Huzeyfe’nin Müslüman mücahitlere ‘Ey Kur’ân ehli, işlerinizi Kur’ân’la süsleyin’ veya Sâlim’in ise ‘Ey Müslüman topluluğu, siz Allah’ın topluluğusunuz, onlar ise şeytanın cemaatidir’ dediği kaydedilmiştir.⁸⁸ Müslümanların parola olarak da ‘Ey Bakara sûresinin sahipleri’ ifadesini tekrar ettikleri söylenmektedir. Savaşın bu şiddetli anında Müseylime’nin komutanı (Muhakkim b. Tufeyl) askerlerin bir bahçede (*hadîkatu’l-mevt*) toplanmasını emretti.⁸⁹ Bahçenin kapısını açmak üzere Müslüman askerler Berâ b. Mâlik’i içeriye fırlattılar. O da kapıyı açarak Müslüman askerlerin Müseylime ordusuna saldırmalarını sağladı. Bu şiddetli harbin sonunda Müslümanlar galip gelmişlerdir. Müseylime ordusundan yaklaşık yedi bin kişi ölmüş,⁹⁰ Hâlid’in ordusundan ise bin iki yüz kişi şehit edilmiştir. Bazı kayıtlara göre Muhâcirlerden üç yüz, Ensâr’dan da üç yüz olmak üzere altı yüz ya da daha fazla kişinin şehit olduğu nakledilmektedir.⁹¹

⁸⁵ *Ehlu’l-kurâ*’dan maksat şehirlere yakın bölgelerde bulunan küçük yerleşim alanlarıdır. *Kurâ*, *medînen* farklıdır.

⁸⁶ Taberî, *a.g.e.*, III, 292-293.

⁸⁷ Taberî, *a.g.e.*, III, 291.

⁸⁸ Taberî, *a.g.e.*, III, 288-291.

⁸⁹ ‘Ölüm bahçesi’ şeklinde çevrilen ifade savaşın şiddetini göstermektedir.

⁹⁰ Müseylime’yi kimin öldürdüğü tartışma konusudur. Belâzürî altı alternatiften bahsetmektedir. 1. Hidâş b. Beşir b. Esam, 2. Abdullah b. Zeyd b. Sa’lebe, 3. Ebû Ducâne Simâk b. Harâse, 4. Abdullah b. Zeyd b. Âsım, 5. Vahşi b. Harb, 6. Muâviye b. Ebî Süfyân (Belâzürî, *a.g.e.*, 121).

⁹¹ *Yemâme* şehitlerinin sayısı hakkında ihtilâflı rakamlar verilmektedir. Yedi yüz, bin iki yüz ya da iki bin yüz gibi rakamlar en çok söylenenlerdir. Belâzürî, *a.g.e.*, 126; Üçok, *a.g.e.*, 96-100; Taberî, *a.g.e.*, III, 296-297.

Her ne kadar sonunda Benû Hanîfe kontrol altına alınsa da *Yemâme* Savaşı'nın Medine'de farklı bir yansımasıyla karşılaşmaktayız. Buhârî'nin naklettiği rivâyete göre Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'in yanına gelerek *Yemâme*'de çetin bir savaşın olduğunu ve değişik bölgelerde yapılacak savaşlarda çok sayıda *kurrâ*'nın vefatından korktuğunu, böylece *kurrâ*'nın şehit olmasından dolayı Kur'ân'dan da bazı âyetlerin zâyi olacağını hatırlatır ve Kur'ân'ın toplatılmasını teklif eder.⁹² Oryentalistler bu savaşta sahâbenin istihdam edilmediğini bilâkis yeni Müslüman olmuş kişilerin savaştığını bu nedenle Hz. Ömer'in endişesinin kurgu olduğunu söylemektedirler. Halbuki Müslüman müellifler çok sayıda büyük sahâbenin bu savaşta şehit edildiğini nakletmektedir. Belâzürî, *ustuşhîde vucâhu'n-nâs ve kurrâu'l-Kur'ân* 'insanların eşrafı ve *kurrâ*lar şehit edildi' derken⁹³ acaba hayal gücüyle mi konuşuyordu? Hz. Ömer'in endişesinin yersiz olduğunu düşünmek ya da *Yemâme*'de olanlardan habersizdi demek çok yanlıştır. Çünkü bu sefere hem oğlu hem de kardeşi iştirak etmiştir. Hatta oğlu Abdullah'a kardeşi Zeyd b. Hattâb'ın şehit edildiği bir yerden nasıl gazi olarak dönebilirsin şeklinde çıktığı nakledilmektedir.⁹⁴ Daha önce de ifade edildiği gibi Hz. Ömer bu seferde kıdemli sahâbeleri istihdam edeceğini söylemiştir. Sadece altı yüzün üstünde kıdemli sahâbe şehit olmuştur. Bu küçük bir rakam değildir. Ayrıca şehit sahâbelerden bir kısmına baktığımızda pek çoğunun yeni değil bilâkis erken dönemde Müslümanlığı kabul etmiş kişiler olduğunu görmekteyiz.

Bu savaşta önde gelen isimlerden birisi Ebû Huzeyfe b. Utbe'dir. Mekke'de Müslüman olan kırk üçüncü kişidir. Ayrıca o, iki kere hicret (Habeşistan/Medine) eden ve iki kibleye dönerek namaz kılan kimse olarak anılmaktadır.⁹⁵ İlk Müslüman olan bir başka sahâbî ise Şucâ' b. Vehb'tir. Habeşe hicret eden Şucâ' Medine'ye gelen ilk muhâcirlere dendir.⁹⁶ Zeyd b. Hattâb ise Hz. Ömer'in abisidir ve ondan daha önce Müslüman olmuştur. Hz. Peygamber'in yanında Bedir'e de iştirak ettiği nakledilmektedir.⁹⁷ İlk Müslümanlardan olduğu rivâyet edilen bir başka sahâbî de Ebû Kays b. Hâris'tir. Habeşistan'a hicret eden Ebû Kays Uhud'a iştirak etmiştir.⁹⁸ Yetmiş kişilik Akabe Biati'na katılanlar arasında bulunan Hâris b. Kays⁹⁹ ve Umâra b. Hazm da¹⁰⁰ daha önce Hz. Peygamber'le bütün savaşlara katılan kıdemli sahâbeler arasındaydılar. Ukbe b. Âmir, ilk Akabe Biati'na katılan altı kişiden birisidir ve Hz. Peygamber'le birlikte Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarına da iştirak etmiştir.¹⁰¹ Hz. Peygamber'in hatîbi

⁹² Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu Tefsiri'l-Kur'ân, V.210. Aynı hadis nüanslarla birlikte Buhârî, *a.g.e.*, Fedâilu'l-Kur'ân, VI, 98; Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, İstanbul: Çağrı Y. 1992, V, 283; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 13 geçmektedir.

⁹³ Belâzürî, *a.g.e.*, 121.

⁹⁴ Taberî, *a.g.e.*, III, 292.

⁹⁵ *Yemâme*'de şehit olduğunda elli altı yaşındaydı. (İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, IV, 42).

⁹⁶ İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, II, 138.

⁹⁷ İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, I, 565; İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 366-367.

⁹⁸ İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, IV, 160.

⁹⁹ *Yemâme*'de çok ağır yaralanan Hâris, Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında vefat etmiş fakat *Yemâme* şehidi kabul edilmiştir. (İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 591).

¹⁰⁰ Mekke'nin fethi esnasında da Mâlik b. Necrân oğullarının bayrağını taşımıştır. (İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 486).

¹⁰¹ İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 567-8; İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, II, 489-499.

(*hatîbu'n-nebî*) olarak bilinen meşhur sahâbî Sâbit b. Kays,¹⁰² Hâlid b. Velîd'in bir bölüğüne komutanlık yapan Ma'n b. Adiy,¹⁰³ meşhur hafız sahâbî Zeyd b. Sâbit'in kardeşi Yezîd b. Sâbit,¹⁰⁴ Bedir ve sonraki seferlere iştirak eden Yezîd b. Rukayş¹⁰⁵ ile Zübeyr b. Avvâm'ın kardeşi Sâib b. Avvâm da¹⁰⁶ *Yemâme*'de şehit olan önemli sahâbeler arasındaydı. Yine Abdullah b. Hafs b. Ğânim¹⁰⁷ ve Hz. Osman'ın damadı Velîd b. Abdîşşems¹⁰⁸ gibi Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinden olan sahâbîler de *Yemâme*'de şehit edilmişlerdir. Bedir, Uhud ve Hendek'te Hz. Peygamber'in yanında yer almış Suveybit b. Amr,¹⁰⁹ Âiz b. Mâiz,¹¹⁰ Sâbit b. Hezzâl,¹¹¹ Vezaka b. İyâs,¹¹² Sâib b. Osman b. Maz'ûn,¹¹³ Ebû Ducâne,¹¹⁴ Enes b. Mâlik'in kardeşi Berâ b. Mâlik,¹¹⁵ meşhur sahâbe Sâlim (Ebû Huzeyfe'nin âzatlısı)¹¹⁶ ve burada ismini zikretmediğimiz pek çok sahâbe *Yemâme*'de şehit edilmiştir.

Bu savaşta şehit olan kıdemli sahâbenin sayısını çoğaltmak mümkündür. Burada bizim için önemli olan çok erken bir dönemde İslâm'ı kabul etmeleri ve Hz. Peygamber'le uzun birliktelikleridir. Bu sebeple onların Kur'an'a aşina olmalarından daha doğal ne olabilir! Tabakât kitapları genelde sahâbeyi kendilerinden nakledilen hadisler çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu nedenle her sahâbenin bütün özelliklerini bu kitaplarda görmek mümkün değildir. Şimdi sormak gerekir, ilk Müslümanlardan olan Ebû Huzeyfe ya da Zeyd b. Hattâb'ın Kur'an bilgisi konusunda şüphe uyandırmak ne kadar doğru bir yaklaşımdır? Ya da ismini yukarıda zikrettiğimiz şehit sahâbîlerin Hz. Peygamber'le en az on yıl birliktelikleri vardır ve bu süre zarfında Kur'an'dan çok sayıda sûre öğrenmelerini farz etmek yanlış olmasa gerektir. Elbetteki *Yemâme* Savaşı şehitlerinin hepsi erken dönemlerde Müslüman olmuş kıdemli sahâbeden oluşmuyordu. Fakat aralarında kayda değer bir oranda kıdemli sahâbenin olduğu bütün kaynaklar tarafından ittifakla gösterilmektedir. Bu nedenle Caetani ve Schwally'nin '*Yemâme* şehitleri arasında Kur'an hakkında bilgisi olan sadece bir ya da iki kıdemli sahâbe vardı' sözleri temelsiz bir iddiadan ibarettir. *Kurrâ'nın ehlu'l-kurâ* (köylüler) anlamına gelmesiyle ilgili iddia ise birinciden çok daha temelsizdir. Çünkü kaynaklarımızın bu tabirleri kullanırken ayrı bir özen gösterdikleri müşahede edilmektedir. *Ehlu'l-kurâyâ*

¹⁰² Uhud ve sonraki bütün gazvelere katılmıştır. Ensâr'ın hatibi olarak da bilinmektedir. (Belâzürî, *a.g.e.*, 125; İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, I, 195).

¹⁰³ İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, III, 449-50.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, III, 652.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, III, 655.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, II, 110-112.

¹⁰⁷ Sâlim'in sancağını elinden aldığı sahâbedir. (İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, II, 298).

¹⁰⁸ İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, III, 637.

¹⁰⁹ Suveybit ilk muhâcirlerdendi ve Hz. Peygamber onu *Yemâme*'nin diğer bir şehidi Âiz'le kardeş yapmıştır. (İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, II, 98; İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 595).

¹¹⁰ İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 595.

¹¹¹ İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 551.

¹¹² İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 552.

¹¹³ İbn Hacer, *a.g.e.*, II, 12.

¹¹⁴ Hz. Peygamber'e ölümü üzerine yemin eden büyük sahâbî. (İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 557-8; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1993, X, 243).

¹¹⁵ İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 143.

¹¹⁶ İbn Hacer, *a.g.e.*, II, 6-8; İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 377.

(köylülere) yapılan seferler açık bir şekilde ifade edilmiştir.¹¹⁷ Ayrıca bu gazve ve savaşlarda istihdam edilen köylülerle ilgili anlatımlarla *kurrâ* (kâriiler) ya da *hameletü'l-Kur'ân* (hafızlar) hakkındaki anlatımlar arasındaki farkın kaynaklarda oldukça bariz bir şekilde sunulduğu görülmektedir.

KURRÂ'NIN CEMEL VE SIFFİN SAVAŞLARINDAKİ ROLÜ

Daha öncede belirttiği gibi oryantalistlerin büyük bir çoğunluğu Recî', Bi'ri Maüne ve *Yemâme* savaşlarındaki şehit edilen *kurrâ* ile daha sonra belirgin bir sınıf olarak ortaya çıkan *kurrâyı* aynı çerçevede ele alarak tarihsel değerlendirmeden uzak bir yaklaşım sergilemişlerdir. Halbuki daha ikinci Halife Hz. Ömer döneminde meselâ Basra'da çok sayıda kişinin hafızlığını tamamladığı bildirilmiş, o da bu kimselere maaş bağlanmasını tavsiye etmiştir. Ertesi sene Ebû Mûsâ el-Eş'arî halifeye hafızlık yapanların sayısının kat kat arttığını haber verince Hz. Ömer: 'Onları kendi hallerine bırak, korkarım hafızlıkla meşgul olurken Kur'ân'ın anlaşılması konusunu ihmal edecekler' tavsiyesinde bulunmaktadır.¹¹⁸ Hz. Ömer'in ifadelerinden Hz. Peygamber sonrası dönemlerde yavaş yavaş Kur'ân hafızlarının çoğaldığını fakat içeriğiyle ilgili bilgi sahibi kimselerin azalma riskine işaret vardır. Ayrıca Kur'ân'ın bir geçim ya da prestij aracı olduğu da ima edilmektedir. İbn Mes'ûd'tan nakledilen şu haber de bu yaklaşımı doğrulamaktadır: 'Siz öyle bir dönemde yaşıyorsunuz ki, fakihleri çok *kurrâsı* azdır. Kur'ân'ın ahkâmı korunur fakat harfleri zayıf edilebilir... Bir zaman gelecektir ki fakihler azalacak, *kurrâsı* çoğalacaktır. Bu sefer de harfleri korunacak, ahkâmı zayıf edilecektir...'¹¹⁹ Görüldüğü üzere Hz. Peygamber sonrası gerçekleşen fetihler sonucu çok sayıda kimsenin İslâm'ı kabulü, Müslümanların değişik bölgelerdeki hakimiyetleri İslâm dairesinde yeni sınıfların oluşmasına neden olmuştur. Böylece ilk dönemdeki yapının aksine bazı kurumların farklı niteliklerle ortaya çıktığını müşahede etmekteyiz.

Bununla birlikte söz konusu sınıfın çerçevesinin çok erken bir dönemde belirlendiğini ve farklı bir güç olarak ortaya çıktığını söylemek çok doğru olmasa gerekir. Çünkü bu sınıfın faaliyetleri ya da etkilerini en erken Hz. Osman döneminde görmekteyiz. Kaynaklarımız Hz. Osman'ın son zamanlarında Irak'ta yaşayan ve *kurrâ* olarak isimlendirilen bir grup kimsenin halifenin vali olarak görevlendirdiği bazı yakınlarının tutumlarını beğenmeyerek acımasızca eleştirdiklerini, hattâ daha da ileri giderek Hz. Osman'ı da suçladıklarını kaydetmektedir. Bu kimselerin özellikleri arasında Kur'ân okumaya ve ibadete çok önem vermeleri zikredilse de genelde kaynaklar onları okuduklarını doğru anlamayan ya da yanlış yorumlayan kimseler şeklinde takdim etmektedir.¹²⁰ Bu pejoratif algılamının önemli bir sebebi ise *kurrânın* faaliyetleri ve onların Hâricilerle olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır.¹²¹ Bazı oryantalistler ise, *kurrânın* Hz. Osman'la karşı karşıya gelmesinin arka plânında Kur'ân'ın onun döneminde cem edilmesinde görmekteyiz.¹²² Maalesef bu aşırı siyasî okumanın da kayda değer hiç bir

¹¹⁷ Meselâ bkz. seriyyetü Zeyd b. Hârise ilâ vâdi'l-kurâ (İbn Sa'd, a.g.e., II, 89).

¹¹⁸ Kettânî, *et-Terâîbu'l-İdâriyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî ts., II, 280.

¹¹⁹ İmam Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Kitâbu Kasri's-Salâti fi's-Seferi, I, 173.

¹²⁰ İbn Hacer, a.g.e., Kahire, XII, 283-4.

¹²¹ *Kurrâ* ve Hâriciler arasındaki ilişkiyle ilgili bkz. Harun Yıldız, 'Hâricilerin Doğuşunda Kurrâ'nın Rolü', *EKEV*, 8 (2004), 263-282.

¹²² Caetani, a.g.m., 11.

temeli yoktur. Ayrıca Hz. Osman'ın şehadetinde *kurrânın* aktif rol oynadığı iddiası da gerçekleri yansıtmamaktadır. Bununla birlikte *kurrânın* Hz. Osman döneminde bazı valilerle problem yaşadıkları da bir gerçektir. Erken bir dönemde Kûfe, Basra ve Medâin gibi şehirlere yerleşmiş olan bedevî kökenli bu kimseler genellikle Temîm, Bekir, Ezd ve Şeybân gibi kabilelerden gelmekteydiler. Yerleşik hayata geçen bu kimselerin hem sahibi oldukları araziler hem de devletten elde ettikleri düzenli gelirleri vardı. Fakat Hz. Osman döneminde yapılan değişiklikler ve halifenin yakınlarından oluşan bazı valilerin icraatları sonucu imtiyazlarının bir kısmının kaybolduğunu gören bu kimseler mevcut otoriteye karşı tavır almışlardır. Burada Kûfe valisi Sa'îd b. Âs'ın Hz. Osman'a yazdığı mektupta 'Eşter ve *kurrâ*'dan olan arkadaşlarından dolayı şehre hâkim olamıyorum...' şeklindeki talebi durumu gözler önüne sermektedir.¹²³

Kurrânın belirgin bir şekilde savaşlarda bir güç olarak kullanılması ise Cemel ve Sıffin savaşlarıyla başlamaktadır. Her ne kadar Cemel'de *kurrânın* rolü biraz daha kapalıysa da konumuz açısından önemli olan bazı hususlara dikkat çektikten sonra Sıffin Savaşı'na geçmek istiyoruz. Rivâyet edilen haberlere göre hac vazifesini ifa ettikten sonra Medine'ye dönmeyerek Basra'ya yönelen Hz. Âişe ve daha sonra ona katılan Talha ve Zübeyr, Hz. Ali halife olunca ondan Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmalarını istemişlerdir. Bu süreçte değişik olaylar meydana gelmiş ve neticede Hz. Ali halife olduktan dört ay sonra Medine'den yedi yüz (dört yüzü Muhâcir ve Ensâr'dan oluşmaktadır, hatta yetmiş kişi de Bedir ashâbındandır) atlıyla birlikte Basra'ya sefere çıkmıştır. Sıffin Savaşı'na da sebebiyet veren bu vakıada dikkat çeken önemli noktalardan birisi İbn Sa'd'ın *Tabakâtı*'ndaki şu anekdottur: 'İmrân b. Husayn, Huceyr b. er-Rabî'i Adıyy oğullarına Cemel vakasında hiçbir tarafa katılmamayı tavsiye etmek üzere gönderir. Fakat onlar bu tavsiyeyi dinlemezler. Cemel günü pek çok insan öldürülür... Hz. Âişe'nin etrafında o gün yetmiş kişi vardı. Hepsisi de Kur'ân hafızıydı (*kad cema'a el-Kur'ân*)...' ¹²⁴

Mes'ûdî ise, Hz. Ali'nin Müslim adlı bir şahsı niçin savaşmak istediklerini öğrenmek için karşı tarafa gönderdiğini anlatırken şunları söylemektedir: 'Müslim'in yanında Mushaf vardı ve onları Allah'a çağırıyordu. Onlar ise Müslim'i ok atarak öldürdüler. Bunun üzerine Müslim'in annesi şöyle ağıt yaktı: Ey Rabbim, Müslim onlara geldi, korkmadan Allah'ın Kitab'ını okuyarak (*yâ rabbi inne Muslimen etâhum, yetlû kitâballahi lâ yahşâhum*).¹²⁵ Bin kişiye önderlik yapan bir sancaktarın tasvir edildiği başka bir rivâyette ise kılıcını ve yayını kuşanmış bir süvarinin en ilgi çekici yönünün yüksek sesle Kur'ân okuması zikredilmektedir.¹²⁶ Küçük bir ayrıntı gibi görünen bu nakillerde dikkati çeken önemli bir nokta da Cemel vakasında her iki tarafta da hafız-

¹²³ Sa'îd b. el-Âs bu kimselerin câhil lâf anlamaz kimseler olduğunu halifeye bildirince Hz. Osman onların Şam'a Hz. Muâviye'nin yanına sürgün edilmesini tavsiye eder. Hz. Muâviye ile de tartışan bu grubun sürgünü bölgedeki huzursuzluğu daha da artırmıştır. Kûfe'de Yezid b. Kays'ın liderliğinde toplanan *kurrâ* valinin Medine'ye gitmesinden istifade ederek şehri kontrolleri altına alır ve Eşter'i de Kûfe'ye geri çağırırlar. Büyük bir kuvvet toplayan Eşter valinin şehre girmesini engeller ve halifeye de istedikleri kimseyi vali tayin etmediği sürece biat etmeyeceklerini söyler. Bunun üzerine Ebû Mûsâ el-Eş'arî vali olarak bölgeye gönderilir, onlar da biat ederler. (Yıldız, *a.g.m.*, 271-273; Nagel, *a.g.m.*, V, 499).

¹²⁴ İbn Sa'd, *a.g.e.*, IV, 288.

¹²⁵ Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 370.

¹²⁶ Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 368-9.

ların ya da çok sık Kur'ân okuyan kimselerin mevcudiyetiyle birlikte artık savaşlarda Müslümanların Kur'ân'a vakıf kimseleri istihdam etmeyi bir gelenek hâline getirmesi gerçeğidir. Hz. Ali, Cemel'de Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını isteyen rakiplerine galip gelmiştir. Bununla birlikte bu savaşta bazı sahâbenin de şehit olduğu bir gerçektir.

Şam'da ise Muâviye, Hz. Osman'ın mazlum olarak şehit edildiğini ve Osman'ın katillerine kısas yapılmasını istedi. Bu tür bir isteğe hakkının olduğunu belirten Muâviye Hz. Ali'ye katilleri cezalandırması neticesinde biat edeceğini söyledi. Böylece Sıffin Savaşı başlar. Bazı haberlere göre doksan bin kişinin savaştığı Sıffin'de iki taraf da ağır kayıplar verir. Bu şiddetli çarpışmada *kurrâ*nın faaliyetleri de dikkat çekmektedir. Hz. Ali Eşter'i (*kurrâ* lideri) Kinnesrin ehlinde farklı grupların başına sancaktar olarak görevlendirdi. Bu savaşta en çok zayıyat Eşter'in komutasındaki *kurrâ* arasında verildiği nakledilmektedir.¹²⁷ Taberî ise Eşter'in *kurrâ* ve Arap süvarilerle birlikte savaştığını belirttiğinden sonra en çetin savaşın bu cephede verildiğini kaydetmektedir.¹²⁸ Daha sonra Hz. Muâviye'nin askerleri arasında bazı kimselerin (Şam'lı *kurrâ*nın) Hz. Ali tarafına geçmesi ve Hz. Ali'nin askerî üstünlüğünün ortaya çıkması üzerine Amr b. el-Âs Muâviye'ye gelerek yanında Kur'ân sahifeleri olan askerlerin mızraklarına bunları asmalarını ve Hz. Ali'yi hakem olarak Allah'ın Kitabı'na çağırmasını teklif etti.¹²⁹ Muâviye'nin ordusunda yaklaşık beş yüz kişinin Kur'ân sahifelerini mızraklarına taktıkları nakledilmektedir.¹³⁰ Hz. Ali, başlangıçta bunu kabul etmemesine rağmen günlerce savaşta olan askerlerinin baskısıyla tahkimi kabul etmek zorunda kalır.¹³¹ Konuyla ilgili Taberî bize önemli bir haber nakletmektedir: 'Daha sonra Hâricî olacak olan *kurrâ*dan bir grupla birlikte Zeyd b. Husayn et-Tâî ve Ma'ser b. Fedekî et-Temimî

¹²⁷ Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 392.

¹²⁸ Taberî, *a.g.e.*, IV, 575.

¹²⁹ Konuyla ilgili çok sayıda rivâyet vardır. Bunlardan bazılarında göre Hz. Muâviye'ye Hz. Ali'nin yanına bir elçi göndererek Allah'ın Kitabı'nı hakem yapmasını, elçi de ona gelerek 'Baksana Kitab'dan kendilerine bir pay verilmiş olanlar, aralarında hüküm versin diye Allah'ın Kitabı'na çağırılıyorlar da sonra onlardan bir topluluk yüz çevirerek dönüyorlar' (Âl-i İmrân 3:23) mealindeki âyeti okur. Bunun üzerine Hz. Ali 'Ben bu konuda en liyakatli kimseyim, bizimle sizin aranızda Allah'ın Kitabı vardır' deyince Hâricîler –ki biz onlara o gün *kurrâ* diyorduk- gelerek 'Ey müminlerin emiri, bu insanlarla aramızda Allah hüküm verinceye kadar savaşmaktan başka seçeneğimiz yok' dediler... (Ahmed İbn Hanbel, *a.g.e.*, III, 486). Bir başka rivâyete göre ise, Hz. Ali'nin hakemliği kabul etmesi üzerine on iki bin kişilik bir grup Hz. Ali'nin ordusundan ayrılır. Harûra denilen (Kûfe yakınlarında bir yer) bölgeye çekilirler. Hz. Ali'yi tahkimi kabul ettiği için Allah'ın giydirdiği (hilâfet) elbisesini çıkarmakla suçlarlar. Bunun üzerine Hz. Ali yanında Mushaf bulunan herkesi bir çatı altında toplar. Buldukları yer *kurrâ*yla dolar. Sonra Hz. Ali önündeki Mushaf'a insanlara konuşması için seslenir. İnsanlar halifeye 'Ey müminlerin emiri siz kağıt üzerindeki mürekkebe soru soruyorsunuz, halbuki biz ondan nakilde bulunuruz. Bizden ne istiyorsun?' Hz. Ali onlara 'Arkadaşlarınız benimle onlar arasında Allah'ın Kitabı olduğu halde benden ayrıldılar, Allah (cc) ise Kitabında erkek ve kadın hakkında 'Eğer (karı-kocanın) aralarının açılmasından endişe duyarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin, bunlar uzlaştırmak isterlerse, Allah onların arasını bulur. Çünkü Allah (her şeyi) bilendir...' (Nisâ, 4:35) buyurmaktadır. Bu nedenle 'Hz. Muhammed'in ümmetinin canının korunması karı-kocanınkinden çok daha muhtemeldir...' demektedir. (İbn Hanbel, *a.g.e.*, I, 86) *Kurrâ* Hz. Ali'yi Allah'ın Kitabı'nı hakem tayin etmek için ikna eder.

¹³⁰ Mes'ûdî, III, 400.

¹³¹ Hz. Ali'nin askerleri 'Allah'ın Kitabı'na çağrıldıktan sonra yüz çevirmek olmaz' derler. Bunun üzerine Hz. Ali 'Siz yazıklar olsun! Biz onlarla Allah'ın Kitabı'nı uygulamak için savaşıyoruz, onlar Allah'ın emrine karşı gelmişlerdir... Onlarla savaş devam edin...' der. (Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 400).

Hız. Ali'ye gelerek şöyle dediler: Ey Ali, Allah'ın Kitabı'na çağrıldığında icabet et.¹³² Hakemlerin tayin edilmesi (Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Amr b. el-Âs) ve Hız. Ali'nin tahkimi hakemlere bırakması üzerine *lâ hukme illâ lillâh* (Allah'tan başka kimse hüküm veremez -hakem olamaz-) diyerek Hız. Ali'den ayrılmışlardır.¹³³ Çünkü onlara göre iki hakem (Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Amr b. el-Âs) Allah'ın hükmünü terk ederek delilsiz bir şekilde kendi nefislerini takip etmişlerdir. Böylece Kur'an'ın dirilttiğini öldürmüşler ve Kur'an'ın öldürdüğünü ise diriltmişlerdir. Bir rivâyete göre liderleri Şebîb b. Rey'î (Riy'î) et-Temîmî olmuş, namazları da Abdullah b. Kevvâ kıldırmıştır. Başka bir rivâyete göre ise Hız. Ali'nin ordusundan ayrılan bu grubun başına Abdullah b. Vehb er-Râsibî geçmiştir.¹³⁴ Bununla birlikte *kurrânın* hepsinin Sıffin Savaşı'na iştirak ettiği ya da hepsinin çok aktif rol oynadığı da zannedilmemelidir. Çünkü savaşa katılmayanlar olduğu gibi savaş sonrası Hız. Ali'yi terk etmeyen kimseler de vardır.

Bu ayrılıştan sonra Hız. Ali'nin bu kimselerle tartıştığı kaydedilmektedir. Burada kendilerinden bahsedilen *kurrânın*, dinin formellerine son derece sadık ve devamlı Kur'an okuyan, namaz kılan, gerektiğinde de cihada koşan kimseler olduğunu tekrar hatırlatmakta fayda vardır. Yalnız onların bu tutumları *Recî'*, *Bi'ri Maûne* ve *Yemâme'*de şehit edilen *kurrâyaya* benzese de *Sıffin'*deki *kurrâyı* öncekilerden ayıran köklü bir farklılık vardır. Kaynaklardan anladığımız kadarıyla bu kimseler İbn Hanbel'in *Müsned'*inde geçen 'Hız. Peygamber Irak tarafına işaret ederek oradan çıkacak bir topluluktan bahsetti. "Kur'an okurlar fakat okudukları boğazlarından aşığı geçmez, dinden de okun yaydan çıktığı gibi çıkarlar"¹³⁵ hadisinde olduğu gibi Kur'an'ı çok okuyan fakat tam anlamayan kimselerdir. Hattâ Abdurrezâk'ın aktardığı bir anekdota göre Hız. Ali'ye 'Bunlar kimdir ey müminlerin emiri, onlar kâfir midir?' denildiğinde Hız. Ali 'Küfür'den kaçarlardı' demektedir. Bunun üzerine tekrar 'Onlar münafık mıdır?' denildiğinde Hız. Ali 'Münafıklar Allah'ı çok az zikrederler bunlara ise Allah'ı çok zikretmektedirler' der. Sonunda Hız. Ali'ye 'Peki bunlar kimdir?' şeklinde bir soru yöneltilir. O da 'Kendilerine fitne isabet etmiş bir topluluktur...' der.¹³⁶

Özellikle *Sıffin'*de kendilerinden çok söz ettiren *kurrâ* farklı özellikleri içerisinde barındıran bir gruptur. Bu grubun bir kısmı Sıffin sonrası daha da belirgin hususiyetler

¹³² Taberî, *a.g.e.*, V, 49-51.

¹³³ Rivâyete göre Hız. Ali ordusundan *lâ hukme illâ lillâh* diyerek ayrılan kimselerin bu ifadeleri hakkında 'Kendisiyle bâtil kastedilen hak bir sözdür' demektedir. (İbn Hacer, *a.g.e.*, Kahire, XII, 284); Bir başka haberde ise Hız. Ali bir grup hakkında kim olduklarını soruyor. Ona bunların *kurrâlar* olduğu bildiriliyor. Bunun üzerine Hız. Ali şunları söylüyor: 'Bilâkis onlar insanları ayıplayan kınayan kimselerdir.' Hız. Ali'ye onların *lâ hukme illâ lillâh* sözü hatırlatılınca yukarıdaki ifadelerin benzerini kullanır ve onlar hakkında oldukça negatif bir tutum sergiler. (Abdurrezâk, *el-Musannef li-Ebî Bekir Abdurrezâk*, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî 1983, X, 150); Bir başka habere göre ise ayrılmalarının sebebi Hız. Ali ve Hız. Muâviye'nin anlaşma mektubundaki 'Emîru'l-mü'minîn Ali ve Muâviye'nin anlaşması' ifadesindeki *emîru'l-mü'minîn* sıfatının Şamlılar tarafından metinden çıkartılması isteği ve Hız. Ali'nin de bunu kabul etmesi zikredilmektedir. Ayrıca rivâyetlere göre altı, sekiz, on ve on iki bin kişinin ayrıldığı belirtilmektedir. (İbn Hacer, *a.g.e.*, Kahire, XII, 284).

¹³⁴ Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 405, 415.

¹³⁵ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 486; Hadisin râvisi Sehl b.Hanîf'tir. Bedir başta olmak üzere bir çok savaşa katılmış ve *Cemel* vakasından sonra Hız. Ali tarafından Basra'da emir olarak bırakılmıştır. Hız. Peygamber onu Hız. Ali ile kardeş yapmıştır. *Sıffin'*de bulunan Sehl, Kûfe'de vefat etmiştir. (İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, II, 87).

¹³⁶ Abdurrezâk, *a.g.e.*, X, 150.

sergileyerek Hâricîlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte biz zaman zaman Hâricîlerle *kurrânın* birlikte de zikredildiğini görmekteyiz. Meselâ *kurrânın* Cemâcim'de Haccâc'la olan savaşını zikredebiliriz. Abdurrahmân b. Muhammed b. Eş'as'le birlikte Haccâc'a karşı çıkan *kurrânın* o günkü şiarının 'namazı yüceltenler' olduğu nakledilmektedir.¹³⁷ Başka bir anekdotta ise komutanları Ubeyde b. Hilâl'in liderliğinde Taberistan'da Sezevver adlı bir bölgeye sığınan Hâricîleri Süfyân b. Ebred muhasara altına alır ve bir müddet sonra hepsini öldürerek başlarını Haccâc'a götürür. Kays b. Asamm adlı şair yazdığı mersiyede Sezevver'deki *ehlu'l-Kur'ân*'ı hatırladığını ve onlara göz yaşı döktüğünü söyler.¹³⁸ *Kurrânın* Kur'ân konusundaki hassasiyeti ve haksızlık karşısındaki cesur tutumlarından dolayı Gazâlî Hâricîlerin hepsini aynı kategoride değerlendirmez. Bazılarını mürted, bazılarını azgın kimseler ve son örnekte olduğu gibi bazılarını da hak ehli kabul etmektedir.¹³⁹

Bu açıklamalardan sonra konuyla ilgili oryantalistlerin yaklaşımını değerlendirdiğimizde onların *kurrâyı* 'Kur'ân okuru' kabul etmemeleri ya da onları sadece çevre köylerde oturan köy halkı olarak görmeleri çok doğru olmasa gerektir. Bu kimselerin yaşam tarzlarında Kur'ân okumak, ibadet etmek vb. hususiyetler öncelikli bir yere sahiptir. Bununla beraber, *Sıffin*'de kendilerinden çok sık söz ettiren *kurrâ* çok homojen olmamakla birlikte Hz. Peygamber ve ilk iki halife dönemindeki *kurrâdan* da farklı kimselerdir. *Kurrâdan* bir grubun Hâricîlerle ilişkisi onları çok daha farklı bir çerçevede değerlendirmeyi gerektirmektedir. Fakat *Sıffin*'deki *kurrâyı* sadece ekonomik açıdan ele almak ve meselenin din boyutunu bir tarafa bırakmak konunun açıklanması için çok yeterli görülmemektedir. Zaten oryantalistlerin de konunun hâlâ spekülasyon özelliğini koruduğunu¹⁴⁰ söylemesi bunun bir göstergesidir. Ayrıca onların *Sıffin* öncesi *kurrâ* ile ilgili literatürü görmezlikten gelirken *Sıffin* sonrası malzemeye aşırı ilgi göstermeleri ne kadar seçici ve keyfî olduklarını ortaya koymaktadır. Aslında oryantalistler konu hakkında sadece tarihsel verileri değil dilsel analizlerinde de benzer bir tutumu sergilemektedirler.

KURRÂ TERİMİNİN DİLSEL ANALİZİ

Kurrâ ve *hameletü'l-Kur'ân* ifadelerin semantik tahlilleriyle ilgili oryantalistik söylem ise çok daha karışık ve çelişkili bir konudur. Oryantalistlerin çoğu hadis ve siyer kitaplarındaki verilerle tatmin olmadıkları için sözlüklere de başvurmuşlardır. Fakat sözlüklerden de, diğer literatürü kullandıkları tarzda, istifade etmeye çalışmışlardır. Daha kolaycı ve işlerine yarayan malzemeyi tercih ederken de çok sık genellemelerde bulunmuşlardır ki geleneğimiz bunların istisnasıyla doludur. Şimdilik bu tartışmaları bir tarafa bırakıp Calder'ın tahayyülî çıkarımına baktığımızda onun, neredeyse sözlüklerimizde çok geniş bir şekilde ele alınan bir kelimenin anlamını sadece süreç/vakit'e indirgeyerek *kurrâ*'nın anlamını da bu çerçevede değerlendirdiği gözlemlenmektedir. Calder *kar*' kökünün çok sık 'toplama/cema'a' anlamıyla izah edildiğini belirtmekte, bu tür bir tasarrufun ise kasıtlı olduğunu ima ederek bu açıklamalardan

¹³⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye ts., IV, 379.

¹³⁸ Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut: Dâru Sâdir 1957, III, 202-203.

¹³⁹ İbn Hacer, *a.g.e.*, 1327, XII, 234-5.

¹⁴⁰ Nagel, *a.g.m.*, V, 499.

ikna olmadığını belirtmektedir.¹⁴¹ Halbuki Zemaşşerî'nin *el-Fâik* adlı meşhur eserinde de belirttiği gibi *karâe*, *karâ*, *karâşe* ve *karane* kardeş fiillerdir ve hepsi *cem'* (toplama) manasına gelmektedir.¹⁴² 'Toplamak' bu fiillerin öncelikli anlamıdır. Kelime *karâe* veya *karâ* şeklinde hemzeli ya da hemzesiz kullanılmaktadır. Kur'ân kelimesini *karâe*'den türetenler onda ahkâm, kısas ve diğer bilgilerin toplanmasını göz önüne aldıklarından bu ismin verildiğini söylemektedirler.¹⁴³ Bununla birlikte kaynaklarımız *kar'*ın vakitle olan ilişkisini de göz ardı etmemişlerdir. Meselâ Semîn el-Halebî, *kîle* (denildi) tarzında naklettiği bir anlamda *kar'* ifadesinin Arap dilinde aslen vakit anlamına geldiğini bu nedenle hem hayız hem de temizlik zamanına *kar'* dendiğini kaydetmektedir.¹⁴⁴ Calder diğer sözlüklerde de geçen bu manayı 'tekrar tekrar ortaya çıkma' anlamında ele almakta ve bazı örnekler çerçevesinde¹⁴⁵ kelimenin bir sürece delâlet ettiğini, bu nedenle *kârin*'in *akraa min ehlihi* de olduğu gibi 'ehliyle birlikte olan kimsenin ayrılma zamanının başladığını' gösteren sefere işaret ettiğini belirtmektedir. Böylece *kâri* ya da *kurrâ* muvakkat olarak sefere çıkan savaşçılara işaret etmektedir.¹⁴⁶

Calder için daha önce kaydedilen hadis ve siyer bilgilerinin hiçbir anlamı yok gibidir. Çünkü o yaptığı etimolojik tahlillerle geleneği aşarak daha otantik bir anlama ulaştığına inanmaktadır. Halbuki bütün kaynaklar fikir birliği içerisinde *kurrâ*'nın özelliklerini anlatırken onların köylülerden ziyade sabaha kadar aralarında Kur'ân'ı okuyan ve müzakere eden kişiler olduğunu söylemektedir. Daha da ilginç ise hem Calder hem de diğer oryantalistlerin *kurrâ*'nın Kur'ân hafızları olamayacağına delil olarak *hameletü'l-Kur'ân* ifadesinin kaynaklarımızda kullanılış şeklini ileri sürmeleridir. Bu araştırmacılara göre *hameletü'l-Kur'ân* tabiri *Yemâme*'den önce hiç kullanılmamıştır. Ayrıca ifade Kur'ân hafızlarına da işaret etmemektedir. Çünkü bu ifade Arapça sözlüklerde *hamele* maddesinde yer almamaktadır. Bu iddiaları sondan başa doğru değerlendirmek gerekirse şunları söylemek mümkündür: Öncelikle belirtelim ki *hameletü'l-Kur'ân* ifadesi *hamele* kelimesinin izahında kullanılmaktadır. İbn Manzûr ve Cevherî gibi meşhur sözlük yazarları bu tabiri sözlüklerinde açık bir şekilde zikretmektedirler.¹⁴⁷ Meselâ İbn Manzûr bu tabiri sadece *hamele* kelimesinin izahında değil başka kelimelerin izahında da kullanmaktadır.¹⁴⁸ *Hameletü'l-Kur'ân* ifadesinin bazı Kur'ân kelime ve kavramlarını ele alan eserlerde geçmemesi ise gâyet doğaldır. Çünkü bu eserler Kur'ân terimleri üzerinde durmaktadır. Bu nedenle çoğunlukla Kur'ânî terkiplere yer vermektedirler. Oysa *hameletü'l-Kur'ân* tabiri Kur'ânî bir terkip değildir.¹⁴⁹

¹⁴¹ Calder, *a.g.m.*, 300.

¹⁴² Zemaşşerî, *el-Faik*, Elfiye CD., III, 186.

¹⁴³ İbn Fâris, *Mu'cem Mekâyisi'l-Luğa*, Beyrut: Dâru'l-Cil 1991, V, 79; Râğib, Kur'ân'ı tarif ederken 'Kitapların bütün meyvelerini toplayan, bilâkis bütün ilimlerin meyvesini içeren, *li-cem'ihî semerâti cem'i'l-ulûmi...*' (Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî 1961, 402.

¹⁴⁴ Semîn el-Halebî, *Ummedu'l-Huffâz fî Tefsîr-i Eşrefi'l-Elfâz*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1996, III, 287.

¹⁴⁵ *akraat en-nucûm* (yıldızların kaybolduğu zaman), *akraat er-rihu* (rüzgânın estiği zaman), *kar'a'l-feres* (atların otlama zamanı) vb.

¹⁴⁶ Calder, *a.g.m.*, 304.

¹⁴⁷ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir 1990, XI, 177; Cevherî, *es-Sihâh*, Kahire 1982, IV, 1676-1677; İki müellif de *hameletü'l-Kur'ân* ve *hameletü'l-arş* tabirini birlikte zikretmiştir.

¹⁴⁸ *negara* kelimesinin açıklamasına bakınız. (İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 229-30).

¹⁴⁹ Bkz. Râğib el-İsfehânî, *a.g.e.*, 131; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, III, 287.

Tabirin *Yemâme'*den önce kullanılmadığına dair ileri sürülen iddialar ise oldukça gülünç karşılanmalıdır. Çünkü bu tabir hadislerde de açık bir şekilde geçmektedir.¹⁵⁰ *Hâmilü/hameletü'l-Kur'ân'*ı üzerinde Kur'ân âyetleri yazılan bayrakları taşıyan kimseler olarak tasvir etmek de oldukça yanlıştır. Çünkü *hamele^{ün}* kelimesi 'konunun uzmanları' anlamında farklı bağlamlarda da kullanılmaktadır. Taberî ve Kurtubî'de *hameletü't-Tevrât* ifadesiyle karşılaşmaktayız.¹⁵¹ Bunun dışında bir çok ibarede bu kelime kullanılmaktadır.¹⁵² Buradaki anlam söz konusu ilimlere vâkıf ya da onları kendisinde toplayan kimse manasına gelmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere kaynakları yok sayarak etimolojik tahlillerden medet ummak, oryantalist yaklaşımların objektifliğine gölge düşürmüştür. Bu tür bir yaklaşım ise bize oryantalistlerin zaman zaman İslâmî literatürü oldukça ideolojik okuduklarını göstermektedir.

SONUÇ

Daha önce de belirtildiği gibi oryantalistlerin *kurrâ*yla ilgili yaptıkları değerlendirmelerde kayda değer bir anokranizmle karşılaşmaktayız. Her ne kadar bazıları konu hakkında bir takım nüansları dile getirmişlerse de büyük bir çoğunluğun bu nüansları görmezlikten geldiğini müşahade etmekteyiz. Yukarıda farklı dönemlerde konularını ele aldığımız *kurrân*'ın yaşadığı dönemlere göre ayrı özellikler sergilediğini göstermeye çalıştık. Fakat bizim değerlendirmemiz de *kurrâ*yla ilgili fotoğraf karelerinin her boyutunu ortaya koymamaktadır. Özetle söyleyecek olursak Kur'ân tebliğ edilmeye başladığı andan itibaren Müslümanların hayatında merkezî bir konuma sahip olmuştur. Onun ilk hafızı Hz. Peygamber, ashâbına Kur'ân'ı okumayı ve ezberlemeyi devamlı öğütlemiştir. Özellikle de kıraatin kitabete tercih edildiği bir toplumda Kur'ân'ın ezberlenmesinin ayrı bir öneme sahip olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle sahâbe arasında daha ilk dönemlerden başlayarak zamanlarının büyük bir bölümünü Kur'ân okuma, ezberleme ve mütalâaya ayıran kimselerle karşılaşmaktayız. Bu kutlu kimselerin sayısının genişleyen İslâm coğrafyasında giderek fazlalaşması da tabîî bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda en büyük payın farklı bölgelere hicret eden sahâbenin önderlik etmeleri olduğunu da hatırlatmakta fayda vardır.

Bununla birlikte Hz. Peygamber ve sonrası yıllarda Kur'ân'la iştigal eden kimseleri söz konusu gazvelerde şehit olan sahâbeyle de sınırlandırmamak gerekmektedir. Bizim bulgularımız *Recî'*, *Bi'ri Maûne* ve *Yemâme* şehitleri arasında Kur'ân konusunda uzmanlaşmış çok sayıda sahâbenin bulunduğunu göstermektedir. Bu sonuçları hem hadis, siyer-meğâzî hem de tarih müelliflerinin konsensüsü de desteklemektedir. Cemal ve Sıffin savaşlarında ise *kurrâ* daha farklı bir grup olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar bu dönemde de farklı *kurrâ* tiplerini mevcutsa da kaynaklarımızın

¹⁵⁰ Bkz. Dârimî, *Sünen*, İstanbul: Çağrı Y. 1992, II, 452. Bu hadiste, gök ile yer arasındaki bir buluttan yağ ve bal aktığını ve insanların da az ya da çok bunlarla avuçlarını doldurduğunu gören bir sahâbenin rüyasının tabiri anlatılmaktadır. Hz. Peygamber'den izin isteyen Ebû Bekir rüyayı şöyle yorumlar: Bulut İslâm'dır, bal ve yağ ise Kur'ân'dır, yağ ve baldan az ya da çok avuçlayan kimseler ise *hameletü'l-Kur'ân'*dır...'; Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, *a.g.e.*, Kitâbu'l-Edeb, V, 174; Bu hadisteki ifade *hâmilü'l-Kur'ân* şeklindedir.

¹⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1988, XVII, 206; Kurtubî, *a.g.e.*, I, 342.

¹⁵² Hâmilü fikhin, *hameletü'l-ilm*, *hameletü's-şerîah*, *hameletü'l-âsâr*, *hameletü'l-hadîs*, *hameletü'l-kitâb*, *hameletü'n-nakl* gibi. Hattâ bazı kitapların bölüm başlıklarında *hameletü'l-kur'ân* ifadesini görmek bile mümkündür.

üzerinde çok durduğu *kurrânın* faaliyetlerini detaylı bir şekilde zikretmeye çalıştık. Kaynaklarımız bu dönemdeki *kurrânın* da çok sık Kur'ân okuduğunu, onu mütalâa ettiğini, çok ibadet ettiklerini kaydetmektedir. Yalnız ilk dönem *kurrâdan* Hz. Ali'nin yanında yer alan kimseleri farklı kılan en belirgin özellik, sonrakilerin Kur'ânî mesajın ruhunu tam anlayamamaları gösterilmektedir. Oryantalist edebiyat ilk dönemde *kurrânın* faaliyetlerini minimize ederken sonraki dönemlerde özellikle Kûfe, Basra ve Medâin gibi bölgelerde *kurrâ* olarak çağrılan kimselerin de Kur'ân'la fazla ilişkisi olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Bu nedenle konuyla ilgili dokümanları bize sunan bütün bir İslâm literatürünü tahrifle suçlayarak *kurrâ* ya da *ehlu'l-Kur'ân* ifadelerinin *ehlu'l-kurâ* olarak okunması gerektiğini, *kurrâ'nın* da *kârî'nin* (*kry*) çoğulu olduğunu söylemektedirler. Yukarıda açık bir şekilde belirtildiği gibi *kurrâ* ve *kurâ* kelimelerinin kaynaklarımızda özenle farklı bir şekilde kullanıldığı ve hiçbir karışıklığa meydan vermediği görülmektedir. Bu nedenle söz konusu vakalarda kendilerinden bahsedilen bütün hafızları bir düzlemde değerlendirmeye mevcut İslâm kaynakları müsaade etmemektedir. Ayrıca Cemel ve Siffin'de sık sık gündeme gelen yarı politik yarı sosyal ve dinî bir grup olan *kurrânın* yanı sıra ifadenin gerçek içeriğini yansıtan Kur'ân hafızları da aynı dönemde mevcuttur. Bu nedenle *kurrâ* tabirini sadece politik bir grupla sınırlandırmak diğer bütün Kur'ân hafızlarını (ya da uzmanlarını) yok saymak anlamına gelmektedir. Bu tür bir sonucu ise tarihsel, sosyolojik, siyasal ve dinî gerçekler reddetmektedir.

TÜRKİYE'DE AYDIN KADINLARIN DİN ANLAYIŞI*

Mustafa TEKİN**

INTELLECTUAL WOMEN'S UNDERSTANDING OF RELIGION IN TURKEY

Relation between intellectual and religion is very interesting. Specially intellectual women's understanding of religion is more important in Turkey. In this article, we studied intellectual women in three categories. These are modernist, traditional and Islamist intellectual women. We know that there are different understandings of religion. The sources of these differences are social, cultural conditions, sexuality and external effects.

Modernist intellectuals' understanding of religion base on reduction. According to them, religion must change. Religion must take into consideration modern idea. In this context, the key words of modernist intellectuals are positivism and sociological truth. Synthesis is the most important quality in the traditional intellectuals. They always emphasize traditional understanding of religion. They appreciate social values and forms the process of modernization in Turkey. As far Islamist intellectuals, they comprehend religion as codes of meaning of societies. Islamist intellectuals oppose reduction and synthesis. The whole intellectuals do not appropriate understanding of formalistic religion.

A. GİRİŞ

Bir fenomen olarak din, tarih boyunca olduğu gibi bugün de yoğun ilgi odağı ve tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Bilhassa Tanzimat'tan bu yana din bağlamında yaşanan tarihsel ve sosyolojik deneyimler ciddi araştırma konusu olmayı hak etmektedirler. Bugün de din olgusu, hakkında kimi streotip yargılar sürdürülse de toplumsal değişim, dönüşüm ve kırımların paralelinde 20-30 yıl öncesine bakıŐla, daha farklı algılayıŐların konusu olarak tezahürlerini göstermektedir. Bu bağlamda dine daha entelektüel bir yaklaşım sürecine girildiğini söylemek mümkündür.

Din anlayışlarının daha öncesine göre popüler bir anlatımın konusu olmaktan cıkıp entelektüel düzeyde ve "anlama"ya yönelik kazandığı cizginin sorunsallaŐtırılması, ilk elden bu düzeyin ima ettiği aydın-din ilişkilerini zorunlu olarak ajandamıza taşımaktadır. Bu bağlamda, 1980'den sonra ceitlenen ve gittikce düzeyli bir ilgi celbeden din olgusunun bugünkü kazandığı formda, aydınların rollerinden ciddi olarak bahsetmek gerekecektir. Dolayısıyla 1980'li yıllar hem aydının dine bakış açısında,

* Bu makale, "Türkiye'de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın" isimli doktora tezinin bir kısmının yeniden gözden geçirilmiş özetidir.

** Dr., Dicle Üniversitesi İllâhiyat Fakültesi. mtekin7@hotmail.com

hem de dinin algılanış biçiminde önemli değişimlerin yaşandığı dönem olarak dikkat çekmektedir.

Fakat Türkiye’de “aydın” kelimesi entelektüel araştırmaların konusu olduğunda, mutlak bir erilliğe işaret eden cinsiyetsiz kavram olarak algılanmaktadır. Bu çerçevede aydın ile ilgili çalışmaların çoğunlukla “kadın” unsuruna ilgisiz kaldığı, hatta görmezden geldiği söylenebilir. Bu sebepten olsa gerek, “aydın kadın” ifadesinin oldukça yabancı bir kavram çağrışımı yarattığı gözlemlenmektedir. Diğer taraftan bir çok aydınla ilgili çalışmalarda kadın örneklemin bulunmaması da bu hususu teyit etmektedir. Şüphesiz bunda, aydın tarihi içerisinde kadının görünür olmasının oldukça geç bir tarihe denk gelmesi önemli bir rol oynamıştır. 1980’lere gelinceye kadar oldukça homojen bir görüntü sergileyen aydın kadınların, bu tarihten sonra çeşitlendiği ve süreç içerisinde hızlı bir değişim geçirdiği görülmektedir. Oldukça dikkat çekici bir boyutta olan bu hızlı değişim, Osmanlı’da “kadın” sorunu etrafında yoğunlaşarak başlayan kadının “aydın” olma sürecinin, 1980’lerden itibaren bu alanın dışına çıkmasında izlenebilmektedir. Böylece, bu tarihten sonra çok farklı tartışma alanlarına katılımlarıyla aydın kadınlar, “kadın” konusunun içine sıkışmışlık görüntüsünden kurtulmuşlardır. Böylece medya ve iletişim araçları faktörlerinin de hatırı sayılır etkileriyle aydın kadınlar, ekonomi, siyaset, din vs. konularda görüş belirten ve görüşlerine başvurulmuş bir kategori olarak yerlerini almışlardır.

Tanzimat’tan bu yana devam eden süreçte kadınlar, bir çok açıdan batılılaşmanın kendisi üzerinde izlendiği bir fenomen olarak teşvik görmüş ve ayrıcalıklı konumlar kazanmışlardır. Bu bağlamda batılılaşma lehindeki dönüşüm misyonunu üstlenen kadınlar, 1980’lere gelinceye kadar homojen ve üst sosyo-ekonomik düzeye aitlikleriyle dikkat çekmişlerdir. Türkiye’de yaşanan siyasal ve toplumsal gelişmelere de paralel olarak 1960’lara kadar geri götürebileceğimiz homojen aydın kadın portresini çeşitlendirecek ve dönüştürecek farklı aydın kadın nüveleri, 1980’lerden itibaren artık kristalize olmaya başlayacak ve 1980’lerin dışı açık modernleşme ve liberalizasyon politikaları ile bu değişim daha görünür olacaktır. Bu bağlamda 1980’den sonrası söz konusu olduğunda, erkek aydınlardan daha fazla “değişim” kavramının içeriğini üzerinde taşıyan kadın aydınlardan bir değişimin izlenebilmesi daha somut hâle gelebilmektedir.

1980’li yıllardan itibaren gerek dine bakıştaki bu değişim ve dönüşüm, gerek kadın aydınlardan sadece “kadın” konusuyla sınırlı kalmayan ilgi alanlarının genişlemesi ve bunun sonucu olarak kadın aydınlardan giderek dine daha entelektüel düzeyi yakalamaya çalışan ilgileri, bizi aydın kadınların din anlayışlarını incelemeye sevk etmektedir. Bu bağlamda din anlayışları ve kadın aydınlar konusunda eskisine oranla meydana gelen farklılaşma, zorunlu bir kesişme noktası oluşturması açısından da önemlidir.

Biz bu çalışmamızda aydın kadınları fikrî blokları açısından üç kategori içinde değerlendirmekteyiz. Bunlar; modernist, geleneksel ve İslâmcı aydınlardır ki, bu tasnifi yaparken aydın kadınların referanslarını temel almaktayız.¹ Bu bağlamda her bir kategori için Türkiye’de çalışma evrenini temsil edebilecek aydın kadınlar seçilmişlerdir.

¹ Bu konuda daha geniş bilgi için tezimizin “Aydın Kategorileri” kısmına bakılabilir.

Buna göre, Alev Alatl, Nilüfer Göle, Gülay Göktürk, Nuray Mert’in modernist aydın; Ümit Meriç, Nevval Sevindi, Amiran Kurtkan Bilgiseven, Nazlı Ilıcak’ın geleneksel aydın; Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Yıldız Ramazanoğlu, Hidayet Şefkatli Tuksal ve Ayşe Böhürler’in İslâmcı aydın kategorileri içinden dine bakışları, gerek eserlerine müracaatla, gerekse kendileriyle gerçekleştirilen mülâkatlar üzerinden tahlil edilmeye çalışılmıştır.

B. TÜRKİYE’DE DİN ANLAYIŞLARINA GENEL BAKIŞ

Tanımlama, dünya görüşü oluşturma vb. özellikleri bakımından toplumla ilişkisi doğasında barındıran dinin, “kutsalın tecrübesi veya yaşanması” şeklindeki tanımından yola çıkarak, fitrî olarak onu yaşayabilme özelliğine sahip fertlerde kök saldığını, bir müddet sonra fertleri aşarak fertler arası bir karaktere büründüğünü² ve evrene bakışı belirlediğini söyleyebiliriz. Çünkü dinsel deneyimi olanlar için, doğanın tümü kendisini kozmik kutsallık olarak açığa çıkartma yeteneğine sahiptir. Evrenin tümü, bütünü itibarıyla bir kutsalın tezahürü hâline dönüşebilir.³ Daha ileri düzeyde bir meşruiyet zemini oluşturan din, teoride toplum hayatını düzenleyici normlar koymakta, uygulamada ise öteden beri var olan toplumun içine nüfuz etmek suretiyle yeniden düzenlemektedir.⁴ Bu şekilde bir perspektif oluşturan din, mensuplarını dünyaya ve hadiselerle karşı tavır almaya götürecektir.⁵ Ancak dinin “perspektif” ortaklığı sağlayıcı vechesi işin bir boyutudur. Diğer yandan, aynı toplum içinde yaşayan insanların farklı kültürel, sosyal, ekonomik konumları, cinsiyetleri ve dinle ilgili birikimlerinin yanı sıra, birtakım dış etkilerin ve yaşanan sosyal ve kültürel dönüşümün de din anlayışların farklılaşmasına sebep olduğunu belirtmeliyiz.

Türkiye’de din olgusuna bakışta ve din anlayışlarının oluşumunda dışarıdan başlayarak içe nüfuz eden etkenler dikkate alınmadan din anlayışlarının eksiksiz bir çözümlemesi pek mümkün görünmemektedir. Bu anlamda Türkiye’de uzun yıllar boyunca deist din anlayışının oldukça yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre Tanrı, felsefî bir yeniden inşanın konusu kılınarak, bu inşanın yaptırımlarından değil, sosyal hayattaki pratiklerin bu inşaya onaylatılması söz konusu olmuş ve bu yeni dinsellik biçimi ile konjonktürün belirlediği insanî üretimlere daha geniş bir yer açılmıştır. Böylece iç yapı ve bütünlüğe sahip din olgusu, ilâhî içeriğinden boşandırılarak amorf, omurgasız, içi her dönemde yeniden doldurulabilen bir niteliğe büründürülmüştür. Bunun getirdiği sonuç; dinin araçsallaşması veya araçsalcı dindarlığın ortaya çıkmasıdır. Böylece Türkiye’de genel kabul ve konjonktürün ortaya çıkardığı pratik gereğince din, onayına başvurulmuş bir algılayışla kavramsallaşmıştır. Paradoksal olarak din, aydınlar nezdinde hem meşruiyet zemini olarak görülmemiş, hem de onun meşruiyeti sağlanmaya çalışılmıştır.

Diğer yandan, yeni geliştirilen pratiklerin gerçekliğin ölçüsü hâline gelmesiyle sosyolojik din daha işlevsel hâle gelmiştir. Bir bakıma “felsefî din” ile dinin itikat kıs-

² Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İst., İnsan Yay., 1998, s. 209-211.

³ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Ank., Gece Yay., 1991, s. X.

⁴ Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı, Ankara, A.Ü.İ.F. Yay., 1987, s. 7.

⁵ Yümnü Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İst., M.Ü. İFAV Yay., 1990, s. 224.

mi, “sosyolojik din”le muamelât kısmı içerilmiş olmaktadır. Sosyolojik din algılayışının ortaya çıkardığı dine ilişkin en temel gerekirlikten biri, dinin fizik alan deneyciliğiyle sınırlanması veya bir başka deyişle deneylenebilen somutluklar olarak görülmesidir. Bunun anlamı, en başta vahiy gibi dinin metafizik uzantılarının din olgusunun dışında bırakılmasıyla, sosyolojik gerçekliğin hakikatin yerini almasıdır. Nitekim “Modern toplumda önceleri yalnız dinsel çerçevede tanımlanan insan ve toplum gerçeği değil, dinin kendisi de sosyolojik açıklamaya tâbi kılınmıştır.”⁶ Burada dinin, daha çok toplumsal perspektifle ele alındığı dikkat çekmektedir. Nitekim ilk kadın gazetesinde din, kadının içinde bulunduğu topluma düzen verişinde ve yeniden yapılandırma, onu güçlendirici bir referans olarak daha çok toplumsal yanı ile yer almıştır.⁷ Osmanlı’dan başlayarak pozitivistin Türkiye’ye nüfuzu ile etkinliği derinlik kazanan bu bakış açısı, pozitivist din anlayışının kapısını açmıştır. Böylece din olgusu, daha gündelik ve politik hedefleri içeren uygulamalara uygun düşen bir anlatımın konusu olmuştur.

Yukarıda zikredilen böyle bir din algılayışının dışında, Türkiye’de dini tamamıyla reddedici söylemler çerçevesinde ele alan aydınlar da olmuştur. Pozitivist paradigmaya da uygun olarak dini geri zamanlara denk getirerek ele alan bu bakış açısı, dini bir takım insanî dürtülere irca ederek “insanî üretim” olarak görmektedir. Bu sebepten olsa gerek Türkiye’de çoğunlukla din ve gericilik arasında paralellikler, hatta özdeşlikler kurularak din, bir ret söyleminin konusu kılınmıştır. Bu düşünce sahipleri dini bir “ergin olmayış hâli”ne denk getirerek algulamaktadırlar. Bu tür aydınlar “dinsel düşüncenin toplumdaki yaşam alanlarını daralttıkları oranda bilimsel düşünceye yer açabileceklerini kavramışlar, dine karşı bilimi ve bilimsel düşünceyi koymak istemişlerdir.”⁸ Böylece Nur Vergin’in deyişleriyle, dinsel geleneğe başvuru, marazî bir fonksiyona işaret eden bir anlam kazanmıştır.⁹

Osmanlı’dan başlayarak din ve gerilik arasında kurulan yakın ilişkiyi içeren söylem, salt inanca dayalı, ilâhî içeriği örselenmiş, tarihselci din anlayışını beslemiştir. Bu dönem boyunca seküler içerikli inşa edilmeye çalışılan din olgusu, aydınlar arasında da taraftar bulmuştur. Buraya kadar ele alınan din anlayışları özellikle 80’li yıllara kadar geçerliliğini korumuş ve çoğu aydınlarca benimsenmiştir. Bugün dini reddedici söylemlere aydınlar arasında pek rastlanmıyorsa da, dine araçsalcı bakış hâlâ devam etmektedir. Bu anlayış bir takım ideoloji veya büyük anlatıların doğrulanması amacıyla da bir dönem revaçta kalmıştır.

Özellikle 80’lerden sonra, din olgusuna, hayatın anlam kodlarını içermesi gibi daha entelektüel düzeyde yaklaşımlar söz konusu olmuş, din üzerinden oluşan keskin kutuplaşma aydınlar arasında asgarî düzeye inmiş ve din, tüm düşünselliği ve eylemselliğiyle bir “anlama”nın konusu olmaya başlamıştır. Bu anlayış dini ve dindarları bir araştırma nesnesi olarak görme ve dinî söylem ve talepleri anlamaya çalışma gibi iki düzeyi içinde barındırmaktadır. Böylece din, her farklı algılama düzeyinden ilginin kendi üzerinde yoğunlaştığı ve çoğu zaman ilgisiz kalamadığı düşünsel ve pratikler

⁶ Nuray Mert, “Laik Cumhuriyet’in Resmi Bilimi: Sosyoloji”, *Dergâh*, c. 3, S. 35, İst., 1993, s. 17.

⁷ Ayşenur Kurtoglu, “Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimleri”, *O.C.K.T.D.*, s. 50.

⁸ Ahmet Çiğdem, “Bilime Karşı Toplum”, *İlim ve Sanat*, S. 2, İst., 1985, s. 37.

⁹ Nur Vergin, “Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış”, *Toplum ve Bilim*, S. 29-30, İst., 1985, s. 26.

alanının odağına oturmuştur. Zaman zaman özel yaşamında kimi dine ilgisiz aydınlar, dünya ve Türkiye ölçeğinde dinin yoğun tartışma alanı oluşturması karşısında, en azından entelektüel düzeyde bir ilginin öznesi olmak durumunda kalmışlardır.

Türkiye’de din olgusu kimi aydınlarca bir kültür ögesi görülmek, hatta giderek kültürleştirilmiş bir din anlayışı ortaya çıkarılmak istenmiştir. Araçsal dinsel ile de örtüşen bu anlayış dine bir kültür olarak bakmakla dinin iddia ve talep eden yönünü törpüleyerek salt folklorik bir nitelikte algılamaktadır. Bu açıdan ele alındığında din olgusu daha çok insanî üretimlerle ilişkilendirilmekte, çok geniş toplumsal alana yayılmakla birlikte kültürleşmektedir. Bu, modern dünyada kültürün dinden bağımsız bir alan ve anlam yüklenmesiyle de yakından ilintili bir durumdur. Böylece “dinin etrafında âdeta tamamen dünyevileşmiş sahaların teşkil ettiği geniş ve gittikçe daha da genişlemekte olan bir daire teşekkül etmektedir.”¹⁰

Türkiye’de aydın kadınların İslâm’a bakışları yer yer genel din algılayışına paralel bir şekilde konumlanırsa da, ona ayrıcalıklı bir yer verdiklerini söyleyebiliriz. Bununla birlikte Türkiye’de modernleşme politikalarının da belirleyiciliğiyle Hıristiyanlığın kimi özelliklerinin genel bir dinî şablon haline getirilerek İslâm üzerine oturtulması, aydınları oldukça etkilemiş görünmektedir. Öncelikle Batı dünyasının “gelişmişliği” merkeze alınarak o dünyaya ait Hıristiyanlığın konumunun bir yükselişi göze çarpmaktadır. Paradoksal olarak Ortaçağ ile Hıristiyanlık arasında kurulan özdeşliğe rağmen kilisenin bu imtiyazlı konumu, kendi alanına çekilmeyi bilmesinden ve üstünlüğün genelleştirilmesinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Kurumsal yapı olarak kilisenin alanına çekilmesi tavrı İslâm’dan da beklenmiş ve çoğu aydınlarca İslâm, Hıristiyanlığın paralelinde konumlandırılmak istenmiştir.

Türkiye’de çoğunlukla aydınların İslâm algılayışlarında Batı’nın ilerlemişliği önemli bir vurgu noktasıdır. İlk zamanlarda ilerlemeye paralel dinin gittikçe önemini kaybedeceği beklentisi gerçekleşmeyince, “Batı bütün ilerlemişliğine rağmen dinden kopmamıştır” argümanı kuvvet bulmuş, daha sonra bu, “İslâm’ın önemli olduğu” gibi bir söylem düzeyine gelmiştir. Fakat İslâm’ın nereye kadar önemli olduğu, modernleşmeye işlerlik kazandırdığı oranda ancak açıklığa kavuşmuş ve “önemli” kelimesinin açılımları ortaya konulamamıştır. Aslında bir dönem İslâm’a oldukça mesafeli duran aydınlar da, özellikle 90’lardan sonra İslâmî taleplerin yoğunluğu ve görünürlüğü oranında bu mesafeyi oldukça azaltmışlar, en azından bir araştırma konusu yapmışlardır. İlerleme anlayışı paralelinde 7. yüzyılda gelmiş İslâm’ın bugüne cevap veremeyeceği, dolayısıyla bu yüzyıla göre yeniden inşa edilmesi ve düzenlenmesi gerektiği çoğu modernist ve kimi zaman geleneksel aydınların ortak kanaati gibi görünmektedir. Böylece İslâm ileri ve geri kategorilerinin gerilim alanında hatta çoğu zaman “gericilik”le özdeşleştirilen bir anlatımın konusu olmuştur.

Şüphesiz İslâm’ın salt kültürelleşmesi gibi bir retorik İslâmcı aydınlar tarafından pek kabul edilmese bile, sosyoloji, tarih, felsefe de dikkate alınarak oluşturulan İslâmî söylem keskinliğini gittikçe yitirmiştir. Modernist aydınların da genel olarak “kırsallık” ve “köylülük” parantezinde ret konusu kıldığı İslâm’a dair söylem, sosyolo-

¹⁰ Bünyamin Solmaz, “Dinin Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6, Konya, 1996, s. 144-145.

jik incelemelere paralel kültürel zemine kaymıştır. Böylece İslâmcı ve modernist aydınlar da daha “yerli” ve anlama çerçevesinde izah edilebilecek bir İslâm algılayışının öznesi olmuş görünmektedirler. Geleneksel aydınlar İslâmî söylemlerini daha çok mevcudu veri kabul ederek ürettiklerinden dolayı muğlak ve merkezî konumlarını korumaktadırlar. Çünkü Türkiye’de ortodoks dinî söylem geleneksel aydınların bu konudaki reflekslerini dikkate alan İslâmî söylemleriyle örtüşmüştür. Bu şekilde insanî olanı dikkate alan, insanın imkân ve sınırlarının altını çizen bir İslâm vurgusu bugünlerde aydınlar arasında baskın karakterini korumaktadır diyebiliriz.

Özellikle 1980’lerden itibaren Türkiye’de yaşanan gelişmelere paralel aydın kadınların İslâm’la ilişkileri, İslâm’ın modern unsurları içerdiği oranda yakınlaşmıştır. Özal’ın dört eğilimi birleştirme politikasına uygun şekilde farklı söylemleri “Türkiye” gibi ortak bir paydada buluşturma, her farklı ideolojinin dine dair söylemlerinin yumuşamasına sebep olmuştur denilebilir. Bu bağlamda 1970’lerin keskin İslâmî söylemleri de daha entelektüel bir boyut kazanmıştır. Fakat her hâlükârda İslâm araçsal bir kavrayışın konusu olmaya devam etmiştir.

Türkiye’de aydınların İslâm’a bakışları bazı isim, sembol ve kavramlar üzerinden bir bağlama oturmakta ve İslâm’a dair farklı söylemlerin göstereni olmaktadır. Öncelikle ortodoks nitelik taşıyan, salt inanç alanıyla tanımlanmış dinî söylemin bir “credo” gibi işlev görmesi, her kesimden aydının çoğunlukla söz alanını genişletmesi için bunu onaylamasını ya da en azından dikkate almasını sonuçlamıştır. Bu bağlamda Mevlânâ ve Yunus Emre üzerinden İslâm vurgusu Türkiye’de bazı aydınlarca “sevgi dini” kavramına denk getirilerek kullanılmakta, bu da; ibadeti, muamelâtı muğlaklaştırıp birincil konumdan çıkartan bir İslâm anlayışını içermektedir. Çoğunlukla İslâmcı aydınların İslâm’ı salt inanç olarak tanımlamaya ve kimi mevlüt okutmak, kenar mahallelerde hatim indirmek ve kandil gecelerini kutlamak ritüellerine indirgemeye itiraz etmeleri karşısında, modernist ve geleneksel aydınlar Mevlânâ ve Yunus Emre’nin İslâm’a kuvvetle nispetlerinin ayrıcalığını kullanarak bu isimler üzerinden ibadetlerin bir şekil olduğu söylemini öne çıkaran “sevgi dini” anlayışının altını çizmişlerdir. Böylece bu isimlerin sunduğu meşruiyet imkânları çerçevesinde ve bu alanın sınırlarını da aşındırmayan bir İslâm anlayışı baskın karakterini korumuştur.

Bu bağlamda Türkiye’de “Tasavvufî İslâm” ve/veya tasavvuf üzerinden bir İslâm anlayışının bir kısım aydınlar arasında yaygın oluşunun nedenlerine bakmak gerekiyor. Öncelikle Türkiye’deki seyri içerisinde İslâm’ın algılanış biçimine soyut tasavvuf anlayışının öne çıkarılan yönlerinin servis verdiği ortadadır. Tasavvufun içe dönük (introspective) ve bireysel yaşam üzerinde yoğunlaşan çizgisi, çoğunlukla dinin bireysel alanda kalan vicdan ilişkisi olması gerektiği söylemiyle örtüşmektedir. Burada steril bir İslâmî inşaya tasavvufun bir meşruiyet alanı açması söz konusu olmaktadır. Bilinen geleneksel İslâmî algılayışı “şekilcilik” şeklinde değerlendirerek, tarikat gibi somut yönelimi olmayan, amorf bir “aşk” söyleminin altını çizen tasavvufu sahiplenmiş, modernist ve çoğu geleneksel aydınların İslâm anlayışının içeriğini dolaysız vermektedir.

İslâm’ın, meşruiyet zemini olmasına da paralel olarak, Türkiye’de yaşadığı tecrübe içerisinde “hurafe”, “ak-kara”, “yasakçı”, “gerçek din”, “Kur’ân İslâm’ı” gibi kavramlar eşliğinde algılanması söz konusu olmuştur. Osmanlı’dan başlayarak bugüne kadar “İslâm’ın hurafelerden arındırılması gerektiği” söylemi çok farklı aydın katman-

larınca ifade edilmiş, fakat bu hurafelerin içeriği farklı algılanmıştır. Hurafe modernist aydınlar için bâtil itikatların dışına taşarak “tarihsel” olarak düşünülen kimi İslâmî ilkeleri de içine alan bir bağlama otururken, İslâmcı aydınlar için otantik İslâm’ın (Asr-ı Saadet) onay vermediği uygulamalara denk gelmektedir. Böylece bir çok kavramlar için olduğu gibi, hurafe kavramı da operasyonel bir tanım kazanmakta, dinin hurafelerden arındırılması gerektiği farklı aydın kategorilerince farklı bir biçimde algılanmaktadır.

Özellikle 1970’li yıllarda her ideolojik kesimce kullanılan keskin söylemlerin ardından giderek oluşan yumuşama süreci, 1990’ların ikinci yarısından itibaren “ak-kara” gibi keskin anlayışların eleştirilip “gri alan”lar da vardır anlayışını sonuçlamıştır. Bu durum, İslâm anlayışlarında yeni bir formülasyon ve uzlaşma arayışlarının arka plânında duruyor gibi görünmektedir. Bu sebeple kamusal ve toplumsal talepleri dillendiren İslâmî anlayış karşısındaki yeni algılayış, postmodern söylemle de birleşen konjonktürün çerçevelediği ve bu bağlamda çoğulluk ve yerellikler üretmeye elverişli bir söylem görüntüsü çizmektedir. Böylece “kalıplaşmış” olduğu söylenen kimi İslâmî yargıları çeşitlendirerek gerilimli alanları azaltmaya yönelik bir bilinçaltını muhafaza etmektedir. Özellikle modernist ve giderek bazı İslâmcı aydınların kullandığı bu söylem, muğlak bıraktığı geniş alanla muhtelif iktidar biçimlerine tercüme edilebilecek bir İslâm anlayışını ortaya koymaktadır. Türkiye’de “ak-kara” kavramının bir getirisi olarak ve daha çok modernist aydınlarca dillendirilen “yasakçı İslâm” söylemi de kullanılmaktadır. “Haram”ların ön plâna çıkarıldığı bir İslâmcı söylem karşısında daha kültürel ve bağlama oturan İslâm’ı anlama süreci içerisinde, ilkin modernist ve giderek İslâmcı aydınlar zaman zaman farklılaşan içeriklere de sahip olsa bu kavramı kullanmışlardır. İslâmcı aydınlar “yasakçı” ifadesiyle İslâm’ın salt yasaklarını öne çıkaran anlatımını eleştirmekle yeni bir İslâmî söylemin inşasına vurgu yaparlarken, modernist aydınlar daha çok yasakların alanını daraltacak imalarla ele almaktadırlar.

C. AYDIN KADINLARIN DİN ANLAYIŞI

Bu başlık altında, örneklemimizi oluşturan aydın kadınların genelde din, özelde İslâm’a yaklaşımlarını tartışmaya çalışacağız. Bu tartışmayı modernist aydın kadınlardan başlayarak, geleneksel ve İslâmcı aydın kadınlara doğru geliştireceğiz.

Dini “insanoğlunun ezeli ve ebedî gerçeği arama serüveni”¹¹ olarak tanımlayan Alev Alatlı, “mutlak gerçeklik” ve “arama” kavramları çerçevesinde yaklaşarak dini “dinamik bir süreç” olarak kavramakta; fakat “din bir biçimde yok olmayacak zihinsel bir faaliyettir”¹² ifadesiyle de dini, zihin sınırlarının dışına taşımamaya dikkat etmektedir. Böylece din bu arama süreci içerisinde bir anlam kazanarak zihnin işlerliğini canlı tuttuğu oranda kendisinden bekleneni vermektedir. Ona göre, Tanrı, belli bir kalıpta dondurulmadığı gibi, O’nun suretinde yaratıldığı için insan da dondurulamaz; bir nesne “şey” olarak algılanamaz. Üç büyük dinde de nihaî amaç insanın serpilmesi, “Mutlak Kemâl’e erişmesidir. İnsan ne bilim tarafından inançtan, ne de inanç tarafından bilimden alıkonulmamalıdır.”¹³ Alatlı, dini insanın Mutlak Kemâl’e ulaşma

¹¹ Alev Alatlı, 18.08.2001 tarihli mülakat.

¹² Alev Alatlı, 18.08.2001 tarihli mülakat.

¹³ Alev Alatlı, “Işık Doğru’ya Kayarken...”, *Türkiye Günlüğü*, S. 15, Ank., 1991, s. 5-6.

serüveni olarak görmekte birlikte, bu serüvende inanç ve bilim dualitesini aşmak istemektedir.¹⁴

Alatlı, Schrödinger'in kedisinin Allah faktörü olduğunu, Kuantum fiziğindeki çok değişkenli mantığın Allah'ı işaret ettiğini¹⁵ belirterek bir yandan din olgusuna bilimsel jargonla yaklaşırken, diğer yandan "çok değişkenli mantık" veya bir başka yerdeki "saçaklı mantık"¹⁶ ifadesiyle dini görelî bir anlayışın konusu kılmaktadır. Buradaki vurgu daha çok dinî ritüellerin de kesin bir biçiminin olmadığıdır. Böylece doğrunun bir derece meselesi olduğu önermesinden hareketle, "inanç"ın da kesin bir şey olmadığını belirtmektedir. Din olgusunu neredeyse "Allah" kavramına denk getirerek algılayan Alatlı, bunu bir yandan "Allah'ın ölmesine izin vermeyiz, çünkü biliriz ki, Allah'ın ölümü orman kanununun legale çıkmasıdır."¹⁷ ifadesiyle "düzen" düzeyli, diğer yandan tasavvuf atıflı "aşk dinine mensupsun sen"¹⁸ ifadesiyle "aşk" düzeyli bir anlatımla belirtmektedir. Özellikle "aşk dini" ifadesi ilke ve ritüellere boğulmamış, aşkın duygusallığının belirlediği bir din anlayışını ima etmesi yönünden, dinin Mutlak Kemâl'e ulaşma anlamıyla birleşmektedir. Bu çerçevede Alatlı "her türlü dinî ve kültürel takıntıdan uzak, özgür bir yeni dünya vatandaşı olarak yeniden yaratılmayı talep etmekle"¹⁹ dinsel emirlerin ısrarcı uygulamalarını takıntı görmekte ve neredeyse dogmatizme denk getirmektedir. Dini, sanatın yanı sıra, insanın katlanmasının yollarından biri olarak gören²⁰ Alatlı'nın din olgusuna yaklaşımını biyofiliya (yaşamseverlik) ve nekrofilia (ölüsevenlik) kavramları etrafında çözümlenmek de mümkündür. Onun insanın serpilip gelişmesine ve açılım yapmasına imkân veren çerçevesini çizdiği din anlayışı biyofiliya'ya denk gelmektedir. Nekrofilia ise insanın kendisine yabancılaşmasını, yani elleriyle inşa ettiği bir puta, kendi eyleminin sonucuna tapınmasını getirmektedir. Ona göre A.B.D.'nin dindarlığı doların üzerindeki "in God We trust" "Tanrı'ya inanırız" söylemiyle günlük emisyon hacmine eşit sayıda tekrarlanmaktadır ve din, vitrinlerde teşhir edilen malların birinden ibarettir.²¹

Alatlı, İslâm'ı, kendi başına bütüncül ve yeterli olmaktan uzak bir şekilde kavrayarak eklektik bir anlayışa kaymaktadır. Özellikle İslâm ile solculuk arasında kurulan paralellikler "Müslüman Solcu" kavramıyla somutlaşmaktadır. Alatlı'ya göre Müslüman olup da sosyalist olmamak mümkün değildir.²² Böylece Alatlı'da kimi zaman İslâmca içerilen bir solculuk, zaman zaman bir senteze ulaşır; "İslâmiyet sosyalizme atılmış bir can simidi olabilirdi. Doğu'da parlayan hilal, özünü arayan sosyalizme, gerekçelerini her iki öğretinin temelinde bulan yeni bir sentezin yolunu gösterebilir."²³ Anlaşıldığı kadarıyla Alatlı, müslüman solcu kavramının olabirliğini "solculuğun bir

¹⁴ Alev Alatlı, 18.08.2001 tarihli mülakat.

¹⁵ Alev Alatlı, *Schrödinger'in Kedisi (Kâbus)*, 4. baskı, İst., Boyut Yay., 1999, s. 396.

¹⁶ Alev Alatlı, *Schrödinger'in Kedisi (Kâbus)*, ss. 542-555.

¹⁷ Alev Alatlı, *'Nuke' Türkiye*, 5. baskı, İst., Boyut Yay., 1999, s. 418.

¹⁸ Alev Alatlı, *Viva La Muerte*, 2. baskı, İst., Boyut Yay., 1992, s. 145.

¹⁹ Alev Alatlı, *Schrödinger'in Kedisi (Kâbus)*, s. 613.

²⁰ Alev Alatlı, *Kadere Karşı Koy A.Ş.*, 4. baskı, İst., Boyut Yay., 1999, s. 351.

²¹ Alev Alatlı, *Viva La Muerte*, s. 339.

²² Alev Alatlı, *Valla Kurda Yedirdin Beni*, 4. baskı, İst., Boyut Yay., 1999, s. 382.

²³ Alev Alatlı, *Viva La Muerte*, s. 470.

ekonomik paylaşım önerisi ve onun mekanizmaları²⁴ şeklinde okuyarak elde etmektedir. İslâm’ın içeriğiyle kendi başına yeterli olmadığı vurgusu, Alatlî’nin İslâm’a bakışında öne çıkan unsurdur. “Bu çağda artık insanları cehennem ateşiyle engelleyemezsiniz, başka değerleri de vermek lâzım. Şunları yaparsan yanarsın dediğimizde korkmuyor artık, ek dünya görüşleri, ek anlayışlar gerekiyor.”²⁵

Bu açıdan Kur’ân’ın akılla değerlendirilmesini savunan Alatlî, “saçaklı mantık” kavramını öne çıkarmaktadır; “Allah’ın kitabı öncülünden yola çıkarak Kur’ân’ın köleliğe ya da aklıma uymayan başka bir şeye -cinlere meselâ- inanma zorunluluğunu kabullenmem mümkün olmadığı için, Allah’ın varlığını sorgulayan bir mü’min olmanın dehşetini de yaşadım. Saçaklı bir sosyalist, saçaklı bir Müslüman.”²⁶ “Saçaklı” kavramı Alatlî’de kesin doğrunun olmadığını ifade eder. Bu bağlamda İslâmî ölçütler de gerçeği yansıttıkları sürece kesin değildirler, kesin olduklarında da gerçeği yansıtmazlar. Onun kullanımında “organize İslâm”, “ilmihalli İslâm”, “eylemlî İslâm”, “siyasî İslâm” kavramları da her şeyi ak-kara mantığı içinde ele aldıklarından hep aynı kategoriye oturlur. Oysa sahici Müslüman kırçıl ve saçaklı mantığa sahiptir. Ak-kara mantığının reddini, Hz.Muhammed’in vahyi insan yapımı bir dille aktardığı argümanına dayandıran Alatlî, doğru-yanlış cetveli formatındaki böyle bir İslâm’ın Aristo mantığına dayandığını belirterek eleştirir.²⁷

Böylece Alatlî, dinî hükümlerin kesinlik ifade edemeyeceğini ima ederek, insanî ve toplumsal edimlere geniş yer açmakta; mevcuttan hareketle bir İslâmî inşayı öngörmekte,²⁸ bu inşanın temeline de akli yerleştirerek meşruiyetini sağlamaya çalışmaktadır. Hatta Hz. Peygamber’e refere edilen hadislerin de akıl ve gönül süzgecinden geçirilmesi gerektiğini ifade ederek²⁹ son tahlilde İslâm’ın bütüncül bir belirleyiciliğini kabul etmemektedir.³⁰ Saçaklı mantık, bilim dilinde Alatlî için Kuantum fiziğidir ve Alatlî, Mirac’ı bu çerçevede bilimsel bir dille açıklama denemesinde bulunur.³¹ Müslümanları da bilime giden yolda tökezlemiş Hıristiyanların yoksul akrabaları olarak gören³² Alatlî için bilim, İslâm’ı açıklamada başat unsur olarak görünmektedir.

Tasavvufî kavramların öne çıktığı Alatlî’de, “kırklar”, “sofi”, “aşk dini” ifadeleri bu vurguyu hep tekrarlamaktadır. “Her şeyden güzel bir taraf bulmak, kötülüğe yorarak yorumda bulunmamak”³³ diye tanımladığı tasavvuf, onun kullanımında bir tarıkata değil, Tanrı bilgisinin insanda içerildiği bir duruma denk gelmektedir. Kalıp ve fikirler uğruna ölmeyi radikallikle eşleştiren Alatlî’nin anlayışında tasavvuf, insanî çaba ve bilimle alanı daha da genişleyen bir anlama kavuşmaktadır. Tasavvuf, İslâm ile bağ-

²⁴ Alev Alatlî, 18.08.2001 tarihli mülakat.

²⁵ Alev Alatlî, “Dünya Global Bir Köye Dönmedi ve Dönmeyecek”, *Merdiven*, S. 19, 2000, s. 25.

²⁶ Alev Alatlî, Schrödinger’in Kedisi (Kâbus), s. 400.

²⁷ Alev Alatlî, Schrödinger’in Kedisi (Kâbus), s. 228-229.

²⁸ Alev Alatlî, Schrödinger’in Kedisi (Kâbus), s. 387.

²⁹ Alev Alatlî, Schrödinger’in Kedisi (Kâbus), s. 216.

³⁰ Alev Alatlî, *Viva La Muerte*, s. 202-203.

³¹ Alev Alatlî, 18.08.2001 tarihli mülakat.

³² Alev Alatlî, Schrödinger’in Kedisi (Kâbus), s. 389.

³³ Alev Alatlî, *O.K. Musti Türkiye Tamamdır*, 3. baskı, İst., Boyut Yay., 1996, s. 59.

lantılarının dışına taşarak insanı tekâmül ettirecek bilgiler içerdiği iddiasıyla çerçevelenmekte, bu bilgi sahiplerine ulemanın yanı sıra bilim adamları da eklenmektedir.³⁴ Böylece Alatlî'nin kullanımında tasavvuf, dinamiklik, bilgi ve bilim ve biyofiliya denklemi içinde beliren bir anlama sahip olmakta, kurallı ve ritüelli bir teslimiyet tasavvufunu içermemektedir. Mutlak itaat ve müdşide bağlılığı reddeden Alatlî,³⁵ ölüme değil yaşama götüren bilgilerin sofilerde olduğunu söylemekle³⁶ bu denklemi doğrulamaktadır. Bu noktada "kırklar"ı öne çıkaran Alatlî, aslında kimlikleri belirgin kişilerden değil, niteliklerden bahsetmekte ve bu niteliklerin bazen ayakkabı tamircisinde, bazen emekli bir komiserde³⁷ cismanileştiğini belirtmekle kalıplaşmadan uzak durmaktadır. Bu şekilde Alatlî "aşk dini" diyebileceğimiz tasavvufî yönü ağır basan bir İslâm anlayışına son tahlilde yakın durmaktadır.

"Dini bir inanç olarak algılıyorum, din benim için kalp gözüyle entelektüelliğimizden dengeye gelmesidir"³⁸ diyerek din olgusuna inanç düzeyinde baktığını ifade eden Göle, dinî bir sosyal ve ibadet hayatının olmadığını belirtmesiyle bunu teyid etmektedir. "Dinin özündeki şeylere daha çok inanıyorum. Korkudan daha çok Allah sevgisine vurgu yapıyorum. Merakım tasavvufî İslâm ve onun modern versiyonları. Tasavvuf müziği dinliyorum. Din; müzik, nefes ve nefesdir."³⁹ Göle'nin din anlayışını bu sözlerindeki "dinin özü", "Allah sevgisi", "müzik" gibi anahtar kavramlar çerçevesinde çözümlenmek mümkün görünmektedir. Aslında o, "dinin iyiyi doğruyu tanımlamakta, içsel dünyalara yönelmekte, gündelik yaşamı zamanlamakta, cinsler arası ilişkilerin gramerini yazarak modern toplum içinde yol gösterici olduğunu"⁴⁰ belirtmekle din olgusuna kapsamlı ve bütüncül bakabilmekte, fakat pratikte yukarıda zikredilen anahtar kavramlar çerçevesinde bir bakış geliştirmekle, dini oldukça dar sınırlar içinde tanımlamaktadır. Yukarıdaki anahtar kelimeler Türkiye'de modern din algısında ve inşasında kullanılan kavramlar olarak ortaya çıkmaktadır.

Nilüfer Göle, özelde İslâm'ı, İslâmcılık ve siyasal İslâm kavramları etrafında çözümlenmeye çalışmaktadır. Fundamentalizm'i, İslâm'ın Kur'ân'da anlatılan ve Peygamber zamanında uygulanan, Asr-ı Saadet dönemindeki köklere dönme arzusu olarak tanımlayan⁴¹ Göle, burada geleneğin ve tarihî birikimlerin yokluğuna dikkat çeker. Siyasal İslâm'ın Müslüman aktörleri güçlendirici ve kimlik şekillendirici özelliklerini vurgulamakla birlikte, öznelliklerine engel olmakla, alan daralttığının ve romantik aşk tarafından şekillendirildiğini ifade etmekle de gerçekçi olmadığını altını çizer.⁴² O, İslâmcılığın, kültürel bir zemine kaymakla birlikte, tabulara dayalı, kuruluş dönemi efsanesine bağlı olmaya devam ettiğini gündeme getirmekte, dolayısıyla İslâmcılığı siyasal yönlerini öne çıkaracak biçimde algılamaktadır.⁴³ Göle, İslâmcı ile Müslüman

³⁴ Alev Alatlî, 18.08.2001 tarihli mülâkat.

³⁵ Alev Alatlî, O.K. Musti Türkiye Tamamdır, s. 322.

³⁶ Alev Alatlî, *Nuke Türkiye*, s. 280.

³⁷ Alev Alatlî, O.K. Musti Türkiye Tamamdır, s. 178.

³⁸ Nilüfer Göle, 23.08.2001 tarihli mülâkat.

³⁹ Nilüfer Göle, 23.08.2001 tarihli mülâkat.

⁴⁰ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem-Medeniyet ve Örtünme*, 5. baskı, İst., Metis Yay., 1994, s. 138.

⁴¹ Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, İst., Metis Yay., 2000, s. 174.

⁴² Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, ss.149-151.

⁴³ Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, s. 20.

kavramlarını birbirinden ayırarak birincisini siyasî bilinç ve toplumsal aksiyon, ikincisini ise dinsel bir kimlikle özdeşleştirmektedir.⁴⁴ Göle’ye göre, İslâmcılık değişmez ve zaman ötesi bir din ve saf benlik öne sürmekte, varolan dinsel kurum ve popüler dinsel pratikleri muhafaza etmek yerine, “gerçek İslâm” ışığında değiştirmeyi amaçlamaktadır.⁴⁵

Göle, İslâmcılıktan sakal bırakmak, homoseksüellik, alkol tüketimi ve cinsellik gibi dinsel emirlerden, tabular dayatmak olarak bahsetmekte,⁴⁶ bu bağlamda İslâm’ın modernlikle yakın ilişkilerine atıfta bulunmaktadır. Ona göre bu din “değişmez öz”e sahip olduğu düşünüldüğünden, İslâmcılık siyaseten patolojik bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁷ Din ve özgürlük arasındaki ilişkiye de değinen Göle, dinin insan ve toplum hayatına sınırlar getirmekle inanmanın özgürlüğü kısıtladığını, dinin özgürleştirici değil, disipline edici olduğunu vurgulayarak İslâm’ın daha çok yasakçı yönüne dikkat çeker.⁴⁸ Böylece Göle’nin İslâm’a bakışı, “değişim”, “tabu” ve “siyasallık” kavramları parantezinde ortaya çıkmaktadır. Görüldüğü gibi onun anlayışında İslâm, inanç yönü ön plâna çıkmış, gelenek ve modernlikle “melez desenler” oluşturabilen ve bu çerçevede üretilen kültürel ve toplumsallığa onay veren bir din olmaktadır.⁴⁹

Nuray Mert ise dini, insanın kendisini ve hayatı tanımladığı anlam dünyası olarak görmek ve bu açıdan onun bir sınırının olamayacağını belirtmekle beraber, bunları zorlayıcı kurallar olarak dayatmanın kabul edilebilir bir şey olmadığını⁵⁰ söylemekle Göle ile paralel bir din anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Ona göre dinin geniş anlamıyla tanımlanması, ancak içeriğinin daraltılması pahasına mümkündür.⁵¹ Mert, İslâm’a Türkiye’deki pozitivist ve kültürel zeminde yaklaşımları sorunsallaştırmaktadır. Ona göre dini, üstyapısal ve edilgen bir unsur olarak değerlendirmesi gereken tarihsel maddeci olma iddiasındaki yaklaşımlar, İslâm’ı geri kalmamızın bir nedeni veya diğer bir deyişle, dinsel düşünceyi toplumsal olayları belirleyen bir unsur olarak görme eğilimleri ile bir paradoks oluşturmaktadırlar. Diğer yandan Mert, 1980’lerden itibaren pozitivist-ilerlemeci, evrenselci din anlayışlarına alternatif olarak gelişen kültürelci yaklaşımları da (Kültürel İslâm) karışıklığı besleyen bir süreç olarak görmektedir.⁵² Diğer yandan, “dinsel kimlik” kavramını reddedip hayatı Müslüman için imtihan alanı görmekle de⁵³ İslâm’ı bütüncül olarak algıladığının işaretini vermektedir.

Gülay Göktürk, kökenini ilâhî olana değil, insana irca ettiği dinin, kendisiyle birlikte yaşamak çok zor olan ölüm gibi bilinemez meseleler karşısında psikolojik ihtiyaçlardan doğduğunu iddia etmektedir. Dinler, içinden çıktıkları toplumun değerleri

⁴⁴ Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, s. 97.

⁴⁵ Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, s. 139.

⁴⁶ Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, s. 105.

⁴⁷ Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, s. 21.

⁴⁸ Nilüfer Göle, 23.08.2001 tarihli mülâkat.

⁴⁹ Bkz. Nilüfer Göle, “Genç Sosyologlarla Mahrem Bir Söyleşi”, *21. Yüzyılın Eşiğinde Sosyoloji Konuşmaları*, Kon. Ümit Meriç, İst., Timaş Yay., 1999, s. 62.

⁵⁰ Nuray Mert, 07.10.2001 tarihli mülâkat.

⁵¹ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İst., Bağlam Yay., 1994, s. 32-33.

⁵² Nuray Mert, “Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, İst., Metis Yay., 1998, s. 203.

⁵³ N. Koç, “Dr. Nuray Mert İle Kimlik Üzerine Bir Konuşma”, *Kadın Kimliği*, S.7, İst., 1995, s. 12.

ve ahlâkını yansıtmakla üst yapı kurumu olma özelliği taşırlar ve aynı zamanda tekrar dönerek yarattığı değerlerle toplumun üzerinde dönüştürücü etkiler taşırlar.⁵⁴ Din olgusunu cehalet ve ergin olmayış hâline denk getirerek kavrayan Göktürk, dinin kökeni ile ilgili sosyolojik teoriye uygun biçimde ilk insanların doğa olayları arasındaki bağlantıyı anlamayarak onları tanımladıklarını belirtmekte, “anlaşılmaz” ve “bilinmez” diye belirtilen olayların arkasında sadece “doğa”nın olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵ Böylece Göktürk’ün kullanımında din, Marksist teoriye uygun biçimde topluma irca edilerek kavranmakta, dolayısıyla din insanî gerçekliğe uygun düşmeyen bir sapma olarak görülmektedir.

Göktürk genel din anlayışına paralel olarak İslâm’a bakmakta, Kur’ân-ı Kerîm’i o günkü Arap toplumunun üretim ilişkilerinin somutlaştığı bir kitap olarak görmektedir.⁵⁶ Böylece Göktürk, Kur’ân metninin konjonktürel ve yerelliğini vurgulamakta, toplumsal ilişkileri din için belirleyici kılmaktadır. Bundan dolayı Göktürk’te Kur’ân metni, hem zamansal hem de mekânsal olarak evrensel bir anlam ifade etmemektedir. Altyapı-üstyapı ilişkileri içerisinde ele alınan İslâm anlayışına uygun olarak hak ve adalet duygusunun da öbür dünya korkusundan kaynaklanmaması gerektiği ifade edilmektedir.⁵⁷

Din anlayışını tasavvufî dil örgüsüyle kuran geleneksel aydınlardan Ümit Meriç için din, varoluşun idraki konusunda yaratıcı ile kul arasında kurulmuş olan bir iltimas köprüsüdür. “Üveysilik”, “mürşid”, “esrar” gibi, dinî, tasavvufî, mistik bir zeminde algılayan Meriç, dinle “peygamberlik” kavramını birbirine perçinlemekte ve peygamber yerine tasavvuftan ödünç aldığı mürşid kavramını da kullanmaktadır. Meriç, iltimas köprüsü olarak Peygamber’i kastetmekte, varlığın esrarının Hz. Peygamber’de düğümlenip O’nda çözümlendiğini belirtmekte,⁵⁸ dolayısıyla daha sevgi ve gizem boyutu öne çıkan bir din anlayışıyla dikkat çekmektedir. Esasen bu duygusal ve tasavvufî boyutlu din algılayışı, bir çok eserlerinde de baskın bir karakter olarak kendisini göstermektedir.

Diğer yandan İslâm’ı tasavvufî bir anlayışla kavrayan Meriç’in, yazılarına da bunun verdiği duygusallık ve aşk yansımış görünmektedir. Geleneksel aydın kadınların ifade ettikleri dinin bir öz olduğu söylemi, Meriç tarafından tekrar edilmekte, her müminin bir mutasavvıf olarak velî gibi dinî tecrübe yaşaması gerektiğini ifade ederken, İslâm’ı, tasavvufun baskın ögesi olan “Allah aşkı” boyutuyla algılamakta ve Cenâb-ı Allah’la birebir doğrudan bağlantıyı, İslâm algılayışının temeline yerleştirmektedir.

“Tabiatta ne varsa hepsi “Yâ Hayy” esmasının neşesi ile kendini orta yere atıvermiş sanki”,⁵⁹ “Merkez Efendi’nin huzuruna yaklaşırken...”⁶⁰ gibi daha duygusal ifadeleriyle tasavvufî temayülünü belli etmekte, hattâ hazırladığı İslâm bibliyografya-

⁵⁴ Gülay Göktürk, 03.10.2001 tarihli mülâkat.

⁵⁵ Gülay Göktürk, *Mürteci Yazılar*, İst., Gendaş Yay., 1998, s. 186.

⁵⁶ Gülay Göktürk, 03.10.2001 tarihli mülâkat.

⁵⁷ Gülay Göktürk, *a.g.e.*, s. 292.

⁵⁸ Ümit Meriç Yazan, 04.10.2001 tarihli mülâkat.

⁵⁹ Ümit Meriç Yazan, “Çin-i Maçın-i Rum”, *Türk Edebiyatı*, S. 308, İst., 1999, s. 13.

⁶⁰ Ümit Meriç Yazan, “İnce ve Çiçekli Bir Yol”, *Tarih ve Düşünce*, s. 61.

sının Besmele’nin harf sayısı gibi tevâfuken 19 bölümden oluşmasını,⁶¹ bir hikmeti ima eder biçimde algılamaktadır. Yine onun hac hatırası da bizim argümanımızı teyid eder mahiyettedir; “Haccın en önemli rüknü olan tavafı büyük bir özenle yerine getirdikten sonra, ‘acaba beğenildi mi?’ diye kafam önümde, bir yandan düşünür diğer yandan yürürken kafamı hemen kaldırdım ve karşıda ‘Beğendik’ mağazasının ismini gördüm. Bunun üzerine çok sevindim.”⁶²

Fethullah Gülen’in şahsında daha yumuşak, barışçıl bir İslâmî anlayış çerçevesi oluşturan Meriç Yazan,⁶³ bir yandan gelenekleri olumlayan, diğer yandan mevcut dinî söylemle çatışmayan bir vurguyu bu İslâmî anlayışın içermesine dikkat etmektedir. Ona göre gerçek özgürlük makro ve mikro kâinata hâkim olan determinizmi sezme-ktir.⁶⁴ Paradoksal görünmesine rağmen kâinata hâkim olan determinizm, onda bütüncül bakıldığında “ilâhî” parantezinde anlama kavuşmaktadır.

Görüşleri maddî ve manevî dikotomisinin izlerini taşıyan bir başka geleneksel aydın olan Sevindi, açık bir biçimde dini, insanların ruhsal ihtiyaçlarına cevap veren, evrenin büyüklüğü karşısında anlayamadığımız metafizik sınırları açıklayan bir inanç ve felsefe olarak görmekte ve ruhsal ve metafizik alanla ilintilendirmektedir. “Din özel alana ait; fakat eve hapsedilecek bir şey değildir”⁶⁵ demekle de dini tamamen bireysel alana çıkmamakla birlikte kapsamına ait görüşlerini muğlaklaştırmaktadır. Gerçi dinin kültürel bir zemin oluşturduğu düşüncesiyle, dini kültürle ilişkisi bağlamında kavramakta ve onda “sentez”, “tasavvuf”, “müzik”, “barış ve hoşgörü” anahtar kavramları ön plâna çıkmaktadır; “Dinden bir sentez çıkar mı? Tasavvufî ve şimdiki değerlerin senteziyle tüm insanlara açılabilen ortak bir dil. Müziğin olması da bu evrenselliği taşıyor. Dünyaya barış ve hoşgörü getirecek bir din anlayışı öngörüyorum.”⁶⁶ “Sentez” kelimesiyle Sevindi, din olgusunu hem kendi başına yeterli olmayan, hem de bugüne hitap edemeyen bir içerikle algılamaktadır. Barış ve hoşgörü Sevindi’nin din anlayışında iki düzeye işaret etmektedir; ilkin, kozmopolit ve çok kültürlü bir ortamda yetişen Sevindi için barış ve hoşgörü dine dair beklentilerini belirliyor. Ayrıca “barış ve hoşgörü” Nevval Sevindi’nin program yaptığı televizyon kanalının ve onun cemaatinin din bağlamında ana söylemini oluşturmaktadır.

İslâm dinini çok daha modern, çağdaş dünyaya yakın ve âdil bir din olarak gören Sevindi, İslâm dininin bir “imkânlar dini” olduğu vurgusuyla, yasaklardan çok “açılım” parantezinde bir okuma yapmaktadır. Ona göre ideolojik bir hüviyete sahip yasaklar dini, Hıristiyan-İslâm çatışmasının bir uzantısı olmakta ve Türk-İslâm tanışması ile Mevlânâ ve Yunus Emre bu “imkânlar”ın doruk noktasını oluşturmaktadır. Sevindi’nin oluşturduğu imkân ve yasak dikotomisinde, hangi yasakların söz konusu edildiği konusunda örnekler olmasa da, İslâm’ı imkân ve çağdaşlık merkezinde algıladığı ve bunun da “çağdaşlığa imkân veren” bir İslâm anlayışını ima ettiği söylenebilir.

⁶¹ Ümit Meriç Yazan, “İslâm Sosyolojisi Bibliyografyası Üzerine Doç. Dr. Ümit Meriç’le Bir Konuşma”, *İlim ve Sanat*, S.2, İst., 1985, s. 97.

⁶² Ümit Meriç Yazan, 04.10.2001 tarihli mülâkat.

⁶³ Ümit Meriç Yazan, “Gülen İstikbalimizin Fatihî (Önsöz), *Medya Aynasında Fethullah Gülen-Kozadan Kelebeğe*, İst., Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., 1999, s. 6-7.

⁶⁴ Ümit Meriç Yazan, 04.10.2001 tarihli mülâkat.

⁶⁵ Nevval Sevindi, 17.08.2001 tarihli mülâkat.

⁶⁶ Nevval Sevindi, 17.08.2001 tarihli mülâkat.

Bu “imkânlar”ı “Türk”, “İslâm”, “tasavvuf” kavramları çerçevesinde daha da açmamız mümkün görünmektedir. Buna göre tasavvufî ve kültürel bir İslâm’a kendisini yakın hisseden Sevindi, kültürle bağlantılı olarak, Türkiye’de İslâm’ın farklı bir tecrübesi olduğundan hareketle, “Türk İslâmı” kavramını öne çıkarmaktadır. Bu anlayışın hangi kültürel öğeleri içerdiği Sevindi’de pek açığa çıkmasa da, diğer ülkelerin İslâm tecrübelerinden farklı olarak “modern” bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Sevindi’nin Mevlânâ ve Yunus Emre vurgusu da, bir yandan onun tasavvufî, diğer yandan bu kişiler dolayımından “sevgi” temelli bir İslâm anlayışıyla örtüşmektedir.⁶⁷

Geleneksel aydın yaklaşımına uygun olarak dinin, insan ve toplum hayatında çok önemli olduğunu belirterek yola çıkan Ilıcak, bu ehemmiyetin içeriğini muğlak bırakmaktadır. Fakat bu “önem”, belirleyicilik düzeyinde olmayıp, daha çok insan ve toplum hayatının bir realitesi ve kurumu olma sebebiyle vazgeçilemezlik gibi bir ima taşımaktadır. Daha çok toplumsal işlerliğin ve konjonktürün belirlediği ve yükselttiği değerlerle din olgusuna yaklaşmaya çalışan Ilıcak, derinliğine tartışmalara inmeden ve pratiği önceleyen bir dinsel söyleme yakın durmaktadır. Bu bağlamda onun “uzlaşmacı” tavrından bahsetmek yanlış olmayacaktır.⁶⁸

Ilıcak da, genel din anlayışına paralel bir biçimde İslâm’a yaklaşarak özgürlüğe vurgu yapmakta ve özgürlüğün sadece kişinin bağlı olduğu değerlerle kısıtlanabileceğini ifade etmektedir. Ilıcak, kendisini tasavvufî bir din anlayışına yakın hissetmekle⁶⁹ geleneksel aydınların bu konudaki genel tavrıyla birleşmektedir.

Bir diğer geleneksel aydın olan Bilgiseven’e göre de din, bir inançtır fakat ispata dayalı bir inançtır. Bu çerçevede Bilgiseven inanca hazırlık, kudretine inandığı varlığı deneme; amel etme ve ilimle ispat gibi inanç için dört tabaka öngörmekte, dördüncü tabakaya sadece dinin ulaşacağını belirtmekte, böylece bir yandan dini alelâde inancın ayırmakta, diğer yandan dinî inancı ispata bağlamaktadır. Gaybî inancı dinin konusu yapmamakla, tipik pozitivist postülanın izlerini taşıyan bu anlayış, dinlerde bulunduğunu varsaydığı “ilmî öz”ün evrenselliğinden bahsederek dini kavramak istemektedir.⁷⁰

Eserlerinde “öz” kelimesine merkezî bir önem atfeden Bilgiseven, “ilmî öz” yanında “dinin özü” kavramını da kullanmaktadır. Böylece hem din ve bilim gibi bir düaliteyi aşma, hem de dinin zamana göre değişebilirlik yönüne vurgu yapmak istemektedir. Ona göre, özünü ve ruhunu kaybetmiş bir din, alelâde inanç haline gelmeye mahkûmdur. Dolayısıyla şekilci yönde ısrar eden bir din, özünü kaybederek sıradan inanç konumuna düşecektir. Burada Bilgiseven’in, aslında modern dünya görüşü ile problemlen alanlarında dinin, yeniden yorumlanması gerektiği fikrinin altını çizmeye çalıştığı görülmelidir. Nitekim eserlerinde, bunu aşmaya çalışan dinî yorumlar olması dikkat çekicidir.⁷¹

⁶⁷ Nevval Sevindi, 17.08.2001 tarihli mülâkat.

⁶⁸ Nazlı Ilıcak, 16.10.2001 tarihli mülâkat.

⁶⁹ Nazlı Ilıcak, 16.10.2001 tarihli mülâkat.

⁷⁰ Âmiran Kurtkan Bilgiseven, 05.10.2001 tarihli mülâkat.

⁷¹ Bkz. Âmiran Kurtkan Bilgiseven, *İslâmiyet’in Kültürel Özellikleri ve İslâmî Kavramlar I*, İst., Filiz Kitabevi, 1989, ss. 26-32.

Bilgiseven, genel din anlayışında ortaya koyduğu “dinin ispata dayalı inanç” olduğu görüşünden hareketle, sadece İslâm’ın ispatlanmış inanç konumuna geldiğini belirtmekte, bir yandan gerçek dinin İslâm olduğunu vurgularken, öte yandan İslâm’a pozitivist bir karakter atfetmektedir. Bilgiseven’in İslâm’a bakışını “ilmî öz”, “tarihsellik” ve “ispat” kelimeleri etrafında çözümlememiz mümkündür. Bilgiseven’e göre, Hıristiyanlık, Müsevîlik tahrif edilmekle ilimlerle ispata müsait öz bu kitaplardan çıkarıldığında, bunlar alelâde inanç durumuna düşmüşlerdir. Böylece Bilgiseven, bilimsel bir İslâm çerçevesinde kalarak Kur’ân-ı Kerîm’i bu ilmî ispatın konusu kılmakta ve böylece Kur’ân’daki ilmî özün yakalanabileceğini düşünmektedir.⁷²

Diğer yandan atıfları ve çalışmalarıyla tasavvufu ilgili görünen Bilgiseven, tasavvufi bir İslâm anlayışına yakın durmakta, dinin iki kalıbından, “iç” dediği şeyin tasavvuf olduğunu belirtmektedir. Dış şekil olan ibadetlerin Bilgiseven’e göre iç olmaksızın kıymeti yoktur. Aslında “iç kalıp” olan tasavvuf, “öz olarak” okunduğunda Bilgiseven’in “ilmî öz”üyle birleşmekte, böylece bir yandan İslâm anlayışının iki alanında birbirine paralel tezahürü, diğer yandan ilmî öz ve tasavvufun İslâm algılayışındaki baskın nitelikleri ortaya çıkmaktadır. Bir sosyolog olan Bilgiseven, tasavvuf ve cemiyet ilişkilerini ön plâna çıkarmakta ve tasavvufun sosyal gelişmenin şartlarını verdiğini öne sürerek, tasavvufu “sosyal gelişme” merkezli kavramaktadır. Tasavvufun da “Vechullah”, “nefsi ıslah”, “halvet” gibi kavramlarına değinide bulunan Bilgiseven, tasavvufu da “Allah aşkı”, nefsinin ve toplumu ıslah çerçevesinde algılamaktadır. Tasavvufun “halvet der encümen” (kalabalıklar içinde yalnızlık) söylemini hatırlatarak, Niyâzî Mısıfî’nin “Pazarda kurdum halveti” sözüne atıfla, cemiyetten kopmamış bir tasavvufî yaşama vurgu yapmaktadır.⁷³

Bilgiseven, İslâm’ın temeli olan tevhidi farklı bir formülasyonla ifade etmektedir; fark+cem=Tevhid. Burada cem evrensellik, fark ise, bir ulusun kendine özgü kültürünü ifade etmektedir. Tevhidin ondaki karşılığı ise vahdet-i vücüttür. Ona göre farkın dikkate alınmadığı salt evrensel bir İslâm’dan bahsetmek mümkün değildir.⁷⁴ Görüldüğü gibi Bilgiseven, İslâm’ı bugünkü enstrüman ve perspektifle yeniden okuma ameliyesi yapmakta, tüm İslâm tarihini de bu temel çerçeve üzerine inşa etmeye çalışmakta ve günümüz kavramlarının Hz. Peygamber’den itibaren tarihsel ve toplumsal tekabülîyetlerini aramaktadır.⁷⁵

Bilgiseven’in vahdet-i vücût dolayımıyla tasavvufa olan temayülü, eserlerinde oldukça belirgindir. Bu bağlamda, çalıştığı disiplin olan sosyoloji, iktisat ve tasavvuf arasında ilişkiler kuran eserler verdiğini belirtmeliyiz. Bilgiseven, sosyalleşmeden kalkınmaya kadar bir çok sosyal içerikli konuları birebir tasavvufu ilintilendirerek anlatmakta;⁷⁶ böylece tasavvuf onda bir çok modern kavramı meşrulaştırıcı gerçek bir İslâm

⁷² Âmiran Kurtkan Bilgiseven, 05.10.2001 tarihli mülakat.

⁷³ Âmiran Kurtkan Bilgiseven, 05.10.2001 tarihli mülakat.

⁷⁴ Bkz. Âmiran Kurtkan Bilgiseven, *Türk-İslâm Kültüründe Fert ve Cemiyet İlişkisi ve İslâmî Kavramlar*, İst., Filiz Kitabevi, 1995, ss. 48-54.

⁷⁵ Âmiran Kurtkan Bilgiseven, *İslâmiyet’in Kültürel Özellikleri ve İslâmî Kavramlar I*, ss. 26-36.

⁷⁶ Âmiran Kurtkan Bilgiseven, “Taassubu Önleyen İslâmî Değer Hükümleri ve Sosyal Değişme”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, c. 12, İst, 1981, ss. 5-22.

anlayışı olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle Mevlânâ⁷⁷ ve Niyâzî Mısrî üzerinden tasavvufî bir İslâm anlayışı kurmaya çalışan Bilgiseven'de tasavvuf, bugünün verili dünyasını meşrulaştıran, değişimlere ayak uydurabilen bir kavramın adıdır.

Din olgusuna çok geniş bir perspektiften bakan İslâmcı aydın kadınlar, geleneksel anlayışla aralarına mesafe koymaya ciddi özen göstermektedirler. İslâmcı aydın kadınlardan Cihan Aktaş, dine “hayat”, “ahiret”, “kuşatıcılık” kavramları ile ilişkili biçimde ele alarak yaklaşmaktadır. Ona göre din, hayatı kavrama ve yaşama çabasıyla ilgili geniş bir manzumedir ve her şeyi kuşatır. Bir algılama ve keşif süreci olduğu kadar bu süreçle ilgili konumlanma hâlidir. Bu anlamda din sadece bu dünyayla ilgili değil, öteki dünya ile de ilgilidir. Dolayısıyla insanın çok somut görünen dünya hayatı içindeki varlığını öte dünya ile ilişkilendiren kural ve anlamları da ihtiva eder.⁷⁸ Bu bakış açısından Aktaş, dinin dinamik bir süreç olduğuna vurgu yaparken, ahiret ve kural koyucu boyutunu da dile getirerek, belirleyiciliği baskın, tarihsel olmayan, insan hayatını her yönüyle kuşatıcı⁷⁹ din anlayışını ortaya koymaktadır.

Cihan Aktaş, İslâm'ı son, kâmil, fitrata uygun ve insan doğasını yadsımayan bir din olarak betimlemekte, İslâm'ın bir din olduğu kadar, kültürel miras, ilâhiyat alanı, tarih ve toplumsal bir kimlik oluşturucu yönlerine işaret ederek “gerçekçilik” vurgusunu pekiştirmektedir. Böylece Aktaş, İslâm'ın insanî ve toplumsal yönlerinin altını çizerek, bir yandan insan hayatına değdiği belirtmekte, diğer yandan tarihsel bir süreç içerisindeki birikim yönüne vurgu yapmaktadır. Bu sebeple, insanın dini, yaşayışının ve anlayışının kendi bulunduğu zaman noktasında yeniden oluşturulması gereken açık uçlu bir yanı olduğunu düşünmektedir. Aktaş, çağdaş sorunları yakalamış ve bu çerçevede yeniden açılım sağlayan İslâmî görüşe yakın durmakta, bu bağlamda bugün İslâm'ın, sömürü ve emperyalizm olgusunu aydınlattığı, batı karşıtlığı kadar doğuculuğu da tartıştığı bir perspektif içinde insanlığa yeni bir konsept sunması taraftarıdır. İnsanı direkt Allah'a karşı sorumlu kılacak “bireysel sorumluluk”ları öne çıkararak bir İslâm'a vurgu yapan Aktaş, buradan yola çıkarak İslâm'ı, bütüncül bir şekilde insan hayatını gerek düşünsel gerekse pratik ve ahlâkî açıdan “geliştirmeyi” hedefleyen bir din olarak görür. Böylece, bir yandan kişisel sorumlulukları bir diğerinin yükümlülüğüne ve denetimine veren kolektif anlayışla, diğer yandan açılım ve sıçrayış imkânlarını berhava eden donuk İslâmî anlayışla kendisi arasına mesafe koymaktadır. Aslında aynı sürecin iki farklı tezahürü olan böyle bir duruma Aktaş, tarihten ve bugünden sık sık atıflarla temas eder. Temelde Aktaş, İslâm'ı kısa ve uzun vadeli düşünsel ve yaşamsal pratiklerde “hayat dışı” bırakmanın karşısındadır. Bu bağlamda “gelenek”, “yenilik”, gibi kavramlara da salt yandaşlık ya da karşıtlık ilişkisi içerisinde yaklaşmaz ve eleştirel bakar. Hayat karşısındaki duruşunun herhangi bir kalıba oturtmanın ve şablonlarla hareket etmenin yanlıcılığına inanır. Ona göre, kendi kendini sürdüren ebedî bir gelenek fikri yanlısı, liberalizmin negatif tanımlarından yapılan yanlıcı bir çıkarsamadır. Kullanılan nitelemelerin çokluğuna karşılık İslâm'ı tek bir modele, İslâmcılığı da dar bir örgüt yapısına indirgemek kaba genellemelere dayanmaktadır. Bu

⁷⁷ Âmiran Kurtkan Bilgiseven, “Mevlânâ'nın Sosyalleşme Terbiyesi Hakkındaki Fikirleri”, 3. *Millî Mevlânâ Kongresi*, Konya, 1988, ss. 173-188.

⁷⁸ Cihan Aktaş, 01.11.2001 tarihli mülakat.

⁷⁹ Cihan Aktaş, *Hz. Fâtıma*, İst., Beyan Yay., 1999, s. 19.

çerçeve Muâviye’den itibaren nebevî sürecin, karşı olduğu saltanatın ilâhî düzenin bir yorumu olarak öne sürülmesini bir kırılma ve gerilemenin başlaması olarak gören Aktaş, İslâm anlayışında tüm tarihî birikimleri ve tecrübeyi onamak gibi bir tavır içerisinde değildir. Böylece o, çok geniş bir alanda varlık bulan İslâm’ın her dönemde oluşmuş şablon ve kalıplarının yeniden değerlendirilmesi ve her dönemde insan ve toplum ihtiyaçlarına değen bir İslâmî inşa ve okumanın yapılmasını istemektedir. Bunu sıklıkla Hz. Peygamber (SAV) dönemi İslâm’ına bakarak yapmakta, bu “İslâm”ı idealize etmekte ve aslında onun için Hz. Peygamber’in örneklediği İslâm, her dönem için bir denetim mekanizması işlevini görmektedir. İslâm’ı “insan” parantezinde okumaya özen gösteren Aktaş, bu bağlamda İslâm’ın özgürleştirici misyonunu öne sürmektedir. Böylece onda insanın özgürlüğü kendi aklının da devreye girdiği bir kendini kurma süreci ile anlam kazanmakta ve bu süreçte insanın “özne”liğinin bilhassa altı çizilmektedir.⁸⁰ Bir özne olarak “Müslüman”ı önemsemekle birlikte, bu kavrama nominal bir kutsallık ve garanti atfetmemekte, böylece İslâm’ı her an yeniden bir “oluş”un konusu kılmaktadır.⁸¹

70’li yıllardan itibaren sağcılıkla net bir biçimde ayrılan İslâm’ın, herhangi bir etnisite, ideoloji ile sentezinin evrensellik ilkesini kamufle ettiğini savunan Aktaş, böyle bir yapılaşmanın İslâm’a zaaf ve görecelik vehmeden yorumlara sahip olduğunun altını çizmektedir.⁸² İslâm’ın tek bir yoruma hapsedilmesine karşı çıkmakla⁸³ birlikte kimi oryantalistleri doğrulayan, kendisini emr-i bil ma’rûf’tan muaf sayan, kapitalist değerleri önceleyen, siyasal entrikalara alet olan araçsal İslâm anlayışlarını yadsımakta⁸⁴ ve bütünlüğü her vesileyle teyit etmektedir.⁸⁵ Aktaş, evrensel ölçekte bütün Müslümanların sorunlarıyla ilgili İslâm anlayışıyla,⁸⁶ İslâmiyet’i kültürel kimliğe veya kutsal bir geleneğin süreğine indirgeyen gelenekselci yaklaşımın, sömürü ve ahlâksızlığa karşı sürdürülen bir mücadelenin manifestosu olamayacağını öne sürer.⁸⁷

Yıldız Ramazanoğlu da, dinin bütüncül anlam tasavvuruna dikkat çekerek, vahyî bilgiye vurgu yapar. Din olgusunun Yaratıcı’nın insanı kendi hâline bırakmadığı gerçeğine dayandığını belirten Ramazanoğlu, dinin hayatın her alanına yayılışını vurgular. Yasak ile din arasında çoğu zaman kurulan menfi ilişkiyi de reddederek, dinin “hayır” demekten daha çok; “evet”lerin meşruiyet alanını ortaya koyduğunu ifade eder.⁸⁸

İslâmcı aydın kadınlardan Yıldız Ramazanoğlu İslâm dinine bakışında “tevhid” kavramını merkeze yerleştirip bir sabite kabul etmekte, bundan sonra ise akla karalar biçiminde hiçbir şeyin çizilmediğini belirtmekle son dönemlerde sıkça kullanılan “gri alan” söylemiyle örtüşmektedir. Bu yönüyle Alatlî’nin “saçaklı mantık” kavramına yaklaşmış görünse de, Alatlî kadar içeriğini açmamaktadır. Müslüman dışındakilerle

⁸⁰ Cihan Aktaş, 01.11.2001 tarihli mülâkat.

⁸¹ Cihan Aktaş, “Üç İhtilâl Çocuğu”, *Üç İhtilâl Çocuğu*, s. 62.

⁸² Cihan Aktaş, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kılık Kıyafet ve İktidar*, c.2, İst., Nehir Yay., 1990, s. 360.

⁸³ Cihan Aktaş, “İran’da Siyah Yorgunluğu”, *İslâmiyât*, c. 3, S. 2, Ank., 2000, s. 18.

⁸⁴ Cihan Aktaş, “İbadetsiz İslâmcılık”, *Yeni Şafak*, 23.09.1996.

⁸⁵ Cihan Aktaş, *Veda Hutbesi*, İst., Kitabevi Yay., 1992, s. 118.

⁸⁶ Cihan Aktaş, “Şamil ile Patimat”, *Azize’nin Son Günü*, s. 63 vd.

⁸⁷ Cihan Aktaş, “Dilin Bulanıklaşan Gücü”, *Yeni Şafak*, 27.08.1997.

⁸⁸ Yıldız Ramazanoğlu, 16.08.2001 tarihli mülâkat.

“diyalog” kavramı etrafında oluşan bir ilişkiden yana olarak “dışlama”ya dayanmayan bir İslâm anlayışını ortaya koymaktadır. Genel din anlayışına uygun olarak “yasakçı İslâm” algılayışını yadsıyan Ramazanoğlu, aklar ve karalar olarak çizilmediğini savunduğu, daha kültürel, çatışmadan uzak ve derûnî çizgiye önem veren bir İslâm anlayışını ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda dinin çekici olan yönünün özgürleştiricilik olduğuna dikkat çeken Ramazanoğlu’nun, Allah’a imandan sonra her şeyin izafileşeceğini ve böylece hareket alanının genişleyeceğini savunması, tevhide verdiği önemle birleşmektedir. İslâm’ın kategorik ayrımlaşmasından doğan kültürel İslâm, siyasal İslâm gibi kategorilerden sadece birisi içerisine kendisini hapsedmemekte, hepsine kendisini yakın hissetmekle bu kategorilerin aslında Müslüman’ın farklı yönlerine işaret ettiğini ve bu ayrımlaşmanın içeriğinden sorun çıktığını belirtmektedir.⁸⁹ Tüm bunlar Ramazanoğlu’nun İslâm anlayışında oluşmuş kalıplardan uzak, ideolojik olmayan, dünya ve eşya karşısında özgürleştirici niteliklerin baskın karakterini koruduğu gözlemlenmektedir.

İnsan-aşkın varlık ilişkisinden yola çıkan Hidayet Şefkatli Tuksal, din olgusunun temelini insanın aşkın varlığa karşı sorumluluk duygusunu yerleştirmektedir. İlahî mesajın tarih boyunca insan ve tarihle buluşmasının bir sonucu olarak oluşan kalıp, yargı ve birikimlerin de farkında olarak, dini kendisiyle yenilediği bir olgunlaşma süreci olarak görmekle Tuksal, bir yandan sürekliliğe vurgu yapmakta, diğer yandan onun sınırlanmış bir alanının olamayacağını ima etmektedir. Ancak din anlayışlarını dayatmamak noktasında bir sınır çizen Tuksal, bunu aynı zamanda bir hak ihlâli olarak da görmektedir.⁹⁰

İslâm’ı “insan” parantezinde okuyan Tuksal, onu öz itibarıyla insanın onuruna, kimliğine, kişiliğine sahip çıkmaya çağırان mesaj olarak algılamaktadır. Dinin tarih boyunca insanî hırslardan kaynaklanan hegemonik, araçsalcı algılaması karşısında Kur’ân ve Hz. Peygamber versiyonuyla yenilenen ve tazelenen aşaması olarak İslâm, Tuksal tarafından “hegemonya”, “dinamik süreç” ve “insan” kavramları etrafında çözümlenmektedir. Tuksal, dini insan kaprislerinin hegemonyasına payanda olmasının karşısında, insanı besleyen, çeşitlendiren ve sıcırayış imkânları sunan bir konumda algılamakla, her türden “insan”sız bir İslâm algılayışıyla arasına mesafe koymaktadır. Kur’ân dolayısıyla İslâm, Tuksal’a göre, aynı zamanda her bir peygamberle yenilenen bir geleneğe ait bir sürecin adı olarak anlaşılmalıdır. Öte yandan insanın tıkanıdığı her noktada “yenilenen”, “tazelenen” dinamik bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece Tuksal’ın anlayışında İslâm, bir yandan geleneksel, diğer yandan dinamik tezahürler içermektedir.

İslâm ve özgürlük ilişkisine de iki düzeyde yaklaşan Tuksal, ilk düzeyde özgürlüklerin sınırlarına değinmektedir. Bu bağlamda sınırsız bir mutlak özgürlük olamayacağını vurgulayan Tuksal, bunun sınırının bir başka insanın özgürlük alanı olduğunu belirtir. İkinci düzeyde inanca dair gerekliliklerin özgürlüğü kısıtlama olmaktan ziyade dünyada barış ve esenlik içinde bir yaşam düzeni sağlayabilmek için önerilmiş bir sorumluluk bilinci oluşturma süreci olarak görür. Böylece Tuksal’da sadece İslâm’a

⁸⁹ Yıldız Ramazanoğlu, 16.08.2001 tarihli mülâkat.

⁹⁰ Hidayet Şefkatli Tuksal, 30.09.2001 tarihli mülâkat.

özgü değil, genel olarak tüm inançlara özgü bir özgürlük ve sınırlılık çerçevesi görülmektedir.⁹¹

Dine varoluş çerçevesinde yaklaşan Ayşe Böhürler’e göre din, varoluşun cevaplarının bulunabileceği bir sistemdir. Böhürler “Benim için din sadece inanç dünyası ile sınırlı değil; sınır dinin kendi alanı”⁹² derken, dini hem inanç alanı ile sınırlamamakta, hem de “teslimiyet” ile ifade edilebilecek bir duruş sergilemektedir. İncanın ancak bir seçim olduğu taktirde özgürlük gibi bir sorun yaşanmayacağını ifade eden Böhürler, böylece özgürlüğü sadece özgürlük alanını belirleyecek kuralların seçimi olarak görmesiyle bir temele oturtmaktadır. Böhürler ve diğer İslâmcı aydınlar bu bağlamda özgürlüğün kaynağına insanı yerleştirmemekle özellikle modernist aydınlardan ayrılmaktadırlar. Böhürler de diğer İslâmcı aydınlar gibi İslâm’ın kategorik ayrışmasında salt bir kategorinin içerisinde yer almamakta ve İslâm’ın farklılıkları kendisinde içerdiğini belirtmekle değerlendirci bir tutum takınmaktadırlar. Böylece tasavvufî İslâm’ı topluma hitabının eksikliği, radikal İslâm’ı keskinlik ve uygulamada sorun ortaya çıkarılması, elitist İslâm’ı yoksulların dinî anlayışı ile oluşturduğu çelişkisi ve kültürel İslâm’ı yaşanmamışlığı noktasında eleştirmekte, bu unsurların her birinin farklı boyutlarını oluşturduğu bir İslâm anlayışına yakın durduğunu belirtmektedir.⁹³

D. DEĞERLENDİRME

Aydın kadınların din anlayışına yönelik yaklaşımlarını kısaca değerlendirmek gerekirse şunları söyleyebiliriz. Modernist aydınlar, Türkiye’de ateizm ile dini çok geniş bir anlam dünyası olarak algılama arasındaki yelpazede salınım göstermektedirler. Dini çoğu zaman “araçsalıcı” bir düşünüşün ve eylemin konusu kılmamakla birlikte, onların dine bakışları yine de indirgemeci bir tutuma denk düşmektedir. Modern paradigmanın temel parametreleri olan olgusalılık, sosyolojik gerçeklik gibi toplumsalın düzenlenmesine referans olan kavramları örselemeyen, inanç sınırını taşımayan bir din modernist aydınların ortak paydası olarak görünmektedir. Fakat dünya ölçeğinde modernliğin dinle bağlantılı olarak sorgulanması oranında özellikle 80’lerden itibaren modernist aydınların dine bakışlarındaki eski keskin tavırlarının değiştiği gözlemlenmektedir. Modernist aydın kadınlar dini inanç ve bireysel ilişkilerle ilintilerine yoğun olarak dikkat çekmekte ve toplumda kültürelleşen yönlerini olumlayan “düşük yoğunluklu” bir anlatımın konusu kılmaktadırlar.

Modernist aydın kadınların din konusundaki reflekslerinde öne çıkan olgusalılık ve sosyolojik gerçekliği önceleyen vurguları, Türkiye’de eskiden beri oluşturulmaya çalışılan ve modern sınırlar içinde tanımlanan din anlayışıyla örtüşmektedir. Bilindiği gibi modernlik, kendi paradigmasına uygun olarak dini, dinin kendi tanımına göre değil, indirgemeci bir biçimde tanımlamaktadır. Bu bağlamda modernliğin başat enstrümanları olan sosyal gerçeklik bağlamında dinin açıklanması söz konusudur. Modernist aydınların, gerçekten Osmanlı’dan bu yana modern anlayış doğrultusunda dine yaklaşımlarını hâlâ muhafaza ettiklerini görmekteyiz. Batıda dinin yeni konum-

⁹¹ Hidayet Şefkatli Tuksal, 30.09.2001 tarihli mülakat.

⁹² Ayşe Böhürler, 04.02.2002 tarihli mülakat.

⁹³ Ayşe Böhürler, 04.02.2002 tarihli mülakat.

landırılış biçimine paralel olarak ve oraya bakarak modernist aydınların da, dinin alanını tanımlama eğiliminde oldukları gözlemlenmektedir.

Modernist aydın kadınlar genel anlamda dinin değişmesi gerektiği noktasında ortak kanaatlere sahip olmakla birlikte, Alatlî yer yer dinin dinamik karakterine vurgu yapmakla İslâmcı aydın kadınlara yaklaşmaktadır. Burada Alatlî ve Göle'de ortaya çıkan tasavvufî temayülü özellikle belirtmeliyiz. Tasavvuf, Alatlî ve Göle'de, dinin verili toplumsal gerçeklik lehindeki dönüşümüne meşruiyet zemini oluşturan bir tanımla ortaya çıkmakta ve dinin talep eden yönlerini yumuşatan yorumla içeriklendirilmektedir. Nitekim Göle'nin dini, "tasavvuf müziği", "nefs" gibi anahtar kavramlar etrafında anlamak istemesi bu bağlamda anlamlıdır. Ortodoks bir eğilim olan dinin daha çok sezgisel, duygusal ve estetik boyutlarının öne çıkarıldığı bir din anlayışı ile Göle'nin yorumu paradoks gibi görünmesine rağmen örtüşmektedir. Diğer yandan Alatlî'nin, "Kuantum Fiziği" vurgusu etrafında, dinin göreliliğine zemin hazırlayan en uygun anlatım da yine tasavvuf olarak görünmektedir. Göktürk ise, Marksist kavramsallaştırmaya uygun olarak dini, insanî dürtüleri irca ederek bu kategorideki konumunu pekiştirmektedir.

Modernist aydınlar içerisinde Alatlî, "Müslüman solcu" kavramsallaştırmasının işaret ettiği "sentez" fikriyle daha çok geleneksel aydınlara yakın durmakla birlikte, "sol" düşüncesi onun modern tavrını ister istemez pekiştirmektedir. Yine Alatlî'nin İslâm yanında insanlara "ek değerler" teklif etmesi de geleneksel aydın tavrına daha yakın düşen bir pozisyon oluşturmaktadır. Göktürk ise, İslâm'ın o günkü toplumun üretim ilişkilerinin ortaya çıkardığı bir üst-yapı biçimi olarak kavramakla bu kategori içindeki marjinal konumunu muhafaza etmekte, fakat fikirlerinin geldiği sonuç olarak diğer modernist aydın kadınlarla birleşmektedir. Nuray Mert, İslâm'a daha bütüncül bakabilen konumuyla diğer modernist aydınlardan farklı bir yerde durmaktadır.

Daha çok uzlaşmacı, sentezci, gelenekleri zorlamayan din anlayışının yoğun olarak öne çıktığı geleneksel aydınların din konusundaki temel vurguları, "dinin önemli olduğu", "toplum için gerekli olduğu" üzerinde yoğunlaşmakta, fakat içeriği çoğunlukla her dönemde otorite kavramların belirleyiciliğine açık tutularak muğlak bırakılmaktadır. Dinin tartışmalı ve gerilimli alanlarına değmemeye özen göstermekte, çoğu zaman bu alanları ilgilendiren konular üzerinde durmamakta ve çatışma çıkmayacak alanlarda dini konumlandırmaktadırlar. Dinin alanı konusunda farklı ifadelerle aynı çizgide buluşan geleneksel aydınlar, bu konuda göreceli ve muğlak tutumlarını sürdürmektedirler. Ilıcak, bu göreliliği açıkça vurgularken, Sevindi, "din özel alana aittir fakat eve hapsedilemez" sözüyle aslında aynı duruma işaret etmektedirler.

Geleneksel aydınlarda ortaya çıkan bir tavır da tasavvufî olan yakın ilişkileridir. Örneklemimizi oluşturan tüm geleneksel aydınlarda bu yönelimi görmekteyiz. Tasavvufî ilgili yukarıdaki açıklamalarımız şüphesiz geleneksel aydın kadınlar için de geçerlidir. Bunun dışında tasavvufun geleneksel halk dindarlığı ve kültürünü taşıyan yapısı da, içerimleri itibarıyla geleneksel aydın tavrına uygun düşmektedir. Diğer yandan geleneksel aydınlardaki "sentez" düşüncesinin merkezî konumunu belirtmek gerekmektedir. Çünkü "sentez", geleneksel aydın kadınların yönelimlerine de uygun olarak, dini ve toplumsal değerleri birbiriyle uyumlu kılmanın meşruiyet temelini oluşturmaktadır.

Modernist aydınların bilimsellik vurgusu geleneksel aydınlarda “ilmî” kavramına dönüşerek vurgulanmaktadır. Bu vurgu aslında bilim ile içeriği farklılaşan bir kullanıma denk gelmemekte, fakat ilmin dine yakın bir ilişki içinde kavranışı geleneksel aydınlarca bu kavramın daha çok tercih edilmesine sebep olmakta ve geleneksel tavra uygun düşmektedir. Geleneksel aydınlar içerisinde Bilgiseven, dini ispata dayalı bir inanç olarak görmekle pozitivist yargıların izini taşıdığıнын işaretlerini vermekte ve bu konuda modernist tavra yaklaşmaktadır.

Geleneksel aydınlar belirgin bir şekilde geleneksel İslâmî anlayışla çatışmamaya özen gösteren yaklaşımlarıyla ortak payda altında buluşmaktadırlar. Böylece eklektik yönleri ağır basan ve modern zamanlarda tartışılan bir çok kavramı içselleştirmeye meyleden bir İslâm algılayışının geleneksel aydınların tavırlarını belirlediğini ileri sürebiliriz. “Modern”, “çağdaş”, “kültür” ve “sentez” kavramları etrafında tartışılan İslâm, geleneksel aydınlarca çağa uygun, kültürel yönleri ağır basan, ilmî ve Türk gelenekleri ile uyumlu bir anlatımın konusu kılınmakta, “mevcut” ile “İslâm” arasındaki bağdaşabilirlik en temel problematik olarak görünmektedir. Bu bağlamda geleneksel aydınlar bu temel tezleriyle örtüşen çok farklı referanslara uzanan söylemleri kullanmakta ve bunları birbirleriyle uyumlu kılabilecek tartışma sürecinde bulunmaktadır. Aslında son tahlilde varılan yer itibarıyla modernist aydınların İslâm algılayışlarıyla örtüşmekle birlikte, gelenek üzerinden İslâm’la uzlaşmanın yollarını aramaktadırlar diyebiliriz.

İslâmcı aydın kadınlar ise, dini tüm kuşatıcılığı ve bütünlüğü ile ele almakta, insan ve toplumların anlam haritalarının kodları olarak algulamaktadırlar. Genel anlamda modernist ve geleneksel aydınların dini inanç düzeyinde görme anlayışlarına karşı, İslâmcı aydınlarda böyle bir sınırın olmadığı, öne çıkan tavır olarak gözlemlenmektedir. Fakat İslâmcı aydınlar dinin bir dayatma biçiminde algılanışına da karşı çıkmakta ve bu konudaki rezervlerini belirtmektedirler. Modernist aydınların kutsal ve dindışı, geleneksel aydınların maddî ve manevî gibi dikotomik algılamalarından uzak, dini bütüncül ve sürekliliği ile ele almaktadırlar. İslâmcı aydınların geleneksel din algılayışlarına farklı tonlarla da olsa mesafeli durduklarını, bir çok görüş ve iddiaları ile sezmek mümkün olmaktadır. Ayrıca İslâmcı aydın kadınlarda bizzat vurgulanan bir tasavvufî eğilim olmamasına dikkat çekilmelidir. Bu da bizim, tasavvufun anlaşılma biçimi ve ona yüklenen işlev ile ilgili açıklamalarımıza haklılık kazandırmaktadır.

Anlaşılacağı gibi Aktaş ve Tuksal, gelenekleri sorgulayıcı yönleriyle ön plâna çıkmaktadırlar. Bu bağlamda Tuksal’ın tanımının geleneksel din tanımlarından farklılaştığı görülmektedir. Ramazanoğlu’nun dini “hayır”lardan çok “evet”lerin alanı görmesi ise, Türkiye’deki bir tartışmaya tekabül etmektedir. Nitekim eskiden beri dinin mahrumiyetler alanı olarak tanımlanması karşısında, 1990’lardan sonra bu tanımlara üretilen cevaplardan birisi de Ramazanoğlu’nun ifadesidir.

İslâmcı aydın kadınların İslâm’a yaklaşımlarını belirleyen en temel noktanın, İslâm ile ilgili güncel tartışmalar olduğunu söylemek mümkündür. Görüleceği üzere İslâmcı aydın kadınlar, ideolojik ve apolojetik bir İslâm anlayışından oldukça mesafelidirler. Böylece yer yer İslâmî uygulama, yorum ve düşünceleri de eleştirerek, daha entelektüel düzeyde açıklamaya çalışmaktadırlar. İslâmcı aydınların İslâm’a yaklaşımlarında, özgürlük ve İslâm’ın dinamikliği, gözlemlenen diğer ortak noktalardır. Bu ikisinin özellikle İslâmcı aydın kadınların gündemine girmesi, İslâm’ın diğer aydınlar-

ca özgürlük karşıtı ve değişmeye direnen bir din olarak tanımlanması gibi görünmektedir. Bu bağlamda, İslâmcı aydınların İslâm ile ilgili yaklaşımlarında, özgürlük ve dinamiklik vurgusu bir cevap niteliği taşımaktadır.

Türkiye’de dinle bağlantılı olarak yaşanan deneyimlerin, İslâmcı aydın kadınların İslâm’a yaklaşımlarındaki etkilerini bir kaç noktada daha izleyebilmekteyiz. Mesele; Ramazanoğlu’nun daha açık ve diyaloga dayalı bir İslâm anlayışı, 1980’lere kadar kapalı ve ideolojik bir seyir izleyen İslâmî deneyimlere yeni bir açılım kazandırmak, diğer düşünce akımlarıyla etkileşime girmek açısından bir dönemin bilinçaltını ifşa etmektedir. Yine Tuksal’ın “insan”ı önceleyen İslâm tanımı da, soyut düzeyde kurulan İslâmî söylemlere karşı bir özeleştirici niteliği taşımaktadır. Aynı şekilde Aktaş’ın İslâm ve siyaset ilişkisine dair yorumu da, İslâm’ın siyasetten mesafe alması gerektiği tartışmalarına bir cevap içeriği taşımaktadır.

İslâmcı aydınlardan Cihan Aktaş, İslâm anlayışında bireysel sorumlulukları öne çıkaran tavrı ile kısmen modern değerlere yaklaşmakta, salt İslâm’ın arkasından değil, bir kadın ve birey olarak konuşmaktadır. Aslında İslâmcı aydın kadınların bu anlamda kolektif total bir kimlikten sıyrılarak, daha “kendileri” olarak konuştuklarını ve bunun süreç içerisinde bir değişimi yansıttığını ileri sürebiliriz. Yıldız Ramazanoğlu da İslâm’da “tevhid” anlayışının dışında bir kesinlik olamayacağı düşüncesiyle modernist ve kısmen geleneksel aydınlara yaklaşmaktadır. Yine Ramazanoğlu’nun “İslâm’ın yasakla başlamadığı” söylemi modernist aydınların “yasak” ve “İslâm” özdeşleştirme sine verilmiş bir refleks olduğu ifade edilebilir.

Genel olarak tüm aydın kadınların, kategoriler arası farklılıkları muhafaza etmekle birlikte, şabloncu bir Müslümanlığa karşı ortak bir tavır içinde olduklarını görmek mümkündür. Bu, bir yandan İslâm’ın daha entelektüel bir ilginin konusu olmaya başladığını gösterirken, diğer yandan şekilci dindarlığa bir eleştiri iması da taşımaktadır.

ARAPÇA'NIN POTANSİYELİ: ARAPÇA'DA KELİME TÜRETİM YOLLARINA İLİŞKİN BİR İNCELEME

Soner GÜNDÜZÖZ*

*Dil kendi kumaŐından yapılmış
yamalarla kaplı bir giysidir.
Ferdinand de Saussure*

THE POTENTIALITY OF THE ARABIC LANGUAGE: A STUDY ON THE WAYS OF DERIVATION IN THE ARABIC LANGUAGE

Summary: This article deals with the potentiality of the Arabic Language and the ways of derivation of the Arabic words. At first, this study presents general information on the historical process of the efforts to make derivative words and the technical terms. This study attempts to investigate the derivation ways of words such as ishtikk "etymology"; al-saghir "the small", al-kebir "the large", al-akbar "the largest", naht, derivation with prefix and suffix, itb "reduplicative words", musellest, abbreviation, symbol, metaphor, metonym, allusion, synonym, polysemy, folk etymology etc. This article is also the first step of a book which has been planned about ishtikk

GİRİŞ; ARAPÇA'NIN POTANSİYELİ:

Diller iŐtikk özellikleri bakımından tek heceli diller (isolantes-monosyllabic languages), baŐlantılı diller (eklemeli-agglutinating languages) ve b-kml diller (analytiques-inflexional languages) Şeklinde üç gruba ayrılmak-tadır. Tek heceli diller türetme ve Őekimle kelimeleri deŐiŐmeyen dillerdir. Bu dillerde biÇimi deŐiŐtirmeden, kelimelerin sıralanmasında yapılacak bir deŐiŐiklik sözcüklerin her birine bir işlev ve yeni bir deŐer vermektedir. *Klsik Őince* böyle bir dildir. BaŐlantılı dillerde ise kelime deŐiŐmemekte, ona ek ve takılar eklenerek Őekilmekte ve türetilmektedir. *Türkçe* baŐlantılı dillerin en tipik örneğidir. Bükümlü dillerde kök ile ek arasında sınır her zaman kesin deŐildir. En önemlisi de bir ek, tek bir kavram yerine pek çok kez, birkaÇ kavramı

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

birden açıklamaktadır.¹ *Arapça* bükümlü bir dildir. Oysa bilim dili olarak kabul gören pek çok dil bağlantılı birer dildir.²

Günümüzde Arapça yeni kavramların karşılanmasına uygun zenginlikte bir dil olup olmadığının sınavını vermektedir. Arap dilcileri en az üç harften oluşan kök harflerini sembolik olarak ل ع ف harfleri ile göstermişlerdir. Arap-ça'daki binlerce kelime *tef'ile* adı verilen bu yolla yapısal olarak incelenmiş, kalıpları tespit edilmiştir. Buna göre Sîbeveyhi (ö. 180/796), Arapça'da 308'i isim kalıbı olmak üzere, 388 isim ve fiil kalıbı tespit etmiştir.³ "Ebû Bekr b. es-Serrâc (ö. 316/928) Sîbeveyhi'nin listesine 22 kalıp daha eklemiştir. Ebû 'Umer el-Cermî (ö. 225/840) ise bu listeye bir kaç kalıp daha ilâve etmekle yetinmiştir. İbn Hâleveyhi'nin yaptığı ise el-Cermî'ninkinden farklı değildir."⁴ es-Suyûtî (ö. 911/1505) kaynakları tarayarak daha pek çok isim kalıbı tespit ettiğini belirtmiş, Arapça'da bulunan toplam kalıp sayısını 1210 olarak vermiştir.⁵ Bu kalıpların her biri aynı oranda kullanılmamaktadır, kimisi daha işlektir ve her kalıp farklı oranda kelime kapsamaktadır. *Muhît* gibi orta çaplı bir sözlükte; Arapça'daki sülâsî fiillerin sayısı 4180'dir.⁶

Arapça'da fiil sayısının 5620 olduğu da ileri sürülmüştür. Lübnan'da gerçekleştirilen bir istatistiğe göre bu son rakam esas alınarak bir milyon iki yüz elli bin kelime türetilebileceği tespit edilmiştir.⁷ Mervân el-Bevvâb ve arkadaşlarının ortak sayımına göre ise Arapça'da 23600 fiil vardır ve bunlar 7420 kökten türemişlerdir.⁸

"Arapça'da 6000 kökten daha çok fiil olduğu da söylenmiştir. A. Şefîk el-Hatîb'in *Muhîtu'l-Muhît*'teki sayımına göre; bu sözlükte 7360 fiil vardır ve bunlardan 5703'ü sülâsî fiildir. Fakat Hilmî Mûsâ'nın *Lisânu'l-Arab*'in üzerinde 1972'de Kuveyt'te gerçekleştirdiği sayıma göre Arapça'da 9273 kök fiil vardır. Üçlü kalıpları bâb ayırımı yapmadan bir kalıp ve فَعَّلٌ ve تَفَعَّلٌ kalıplarını da iki kalıp olarak sayarsak mezîd kalıplarla beraber Arapça'da [belli başlı] on beş değişik kalıbın olduğu görülür.⁹ Her bir

¹Zeynel Kıran, Ayşe (Eziler) Kıran, *Dilbilime Giriş*, Seçkin, Ankara, 2002, s. 29-30; Arapça'da tek heceli diller, *el-Lugâtu'l-fâsıla*, *el-lugâtu'l-azile*, *el-lugâtu gayru'l-mutasarrıfa*, *el-lugâtu gayru'l-Murtekiye* adlarıyla; bağlantılı diller *el-lugâtu'l-ilsâkiyye*, *el-lugâtu'l-lâsika*, adlarıyla; bükümlü diller ise *el-Lugâtu't-tahlîliyye*, *el-lugâtu'l-mutasarrıfa*, *el-lugâtu'l-murtekiye* adlarıyla anılmaktadır. Bkz. Emîl Bedî Ya'kûb, *Fıkhu'l-Lugati'l-Arabiyye*, Beyrut, 1986, s. 189-190; M. es-Seyyid 'Alî Belâsî, "Mesîretu'l-Fikri'l-İştikâki fi'l-Lugati'l-Arabiyye" *Âfâku's-Sekâfe ve't-Turâs*, sayı: 15, Dubai, 1996, s. 21.

²Ebüşâdî er-Rûbî, "Mulâhazâton 'alâ Hareketi't-Terceme ve Ta'rîbi't-Tıb min Huneyn b. İshâk ilâ Klot Bek ilâ'l-Hâdir", *Mecma'u'l-lugati'l-Arabiyye*, sayı: 76, Kahire, 1995, s. 126, 127.

³Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, Bulak, 1898, II, 315-342.

⁴A. Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ*, nşr. M. A. Câdu'l-Mevlâ vd., Kahire, ts., II, 4.

⁵es-Suyûtî, a.g.e., a.yer.

⁶Muhammed Ferîd Ebû Hadîd, "Takrîru Lecneti'l-'Ammiyye ve'l-Fushâ", *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye*, sayı: 7, Kahire, 1953, s. 226.

⁷er-Rûbî, a.g.m., s.121.

⁸Mervân el-Bevvâb, Yahyâ Mîr 'Alem, Muhammed Merâyânî, Muhammed Hassân et-Tabbân, *İhsâu'l-Ef'âli'l-Arabiyye fi'l-Mu'cemi'l-Hâsûbî*, Mekte-betu Lubnân Nâşirûn, Beyrut, ts., s. 563.

⁹A. Şefîk el-Hatîb, "el-Muvâsafâtu'l-Mustalahiyye ve Tatbîkâtuhâ fi'l-Luga-ti'l-Arabiyye", *el-Lugatu'l-Arabiyye ve Tahaddiyâtu'l-Karni'l-Hâdî ve'l-İşrîn*, nşr. el-Munazzametu'l-Arabiyyet lî't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-'Ulûm Tunus, 1996, s. 18. el-Hatîb sayıyı on beş vermektedir. Bununla en temel fiil kalıplarını kastediyor olmalıdır. Rakam daha yüksektir. Örneğin el-Mueddib, kalıpları mu'telif (üçlü) ve muhtelif (mezîd) olarak ikiye ayırmakta ve muhtelif adıyla andığı mezîd kalıpları 24 olarak vermektedir. Bkz. el-Kâsım b. Muhammed b. Sa'îd el-Mueddib, *Dakâiku't-Tasrif*, nşr. Hüseyin Tural vd., Bağdat, 1987, s. 392.

fiilden türetilecek kelime sayısı, potansiyel olarak 200'den aşağı düşmeyip; 300'e ulaşabilmek-tedir. Etkin olarak ise bunlardan yalnız 30 kadarı kullanılmaktadır."¹⁰

Vecîh 'Abdurrahmân'ın sadece 150 kökten, isim tamlaması yoluyla vücudun organlarını karşılayan 30 bin tıp terimi tespit ettiği düşünülecek olursa Arapça'da her bir kökün ne kadar üretken bir potansiyelinin olduğu görülecektir.¹¹ Arapça, Chomsky'nin terminolojisine göre ifâde edecek olursak *Language Acquisition Device (LAD)* 'yeni kelimeler doğurabilme potansiyeli'nde bir dildir.¹²

Bilgisayar ortamında mezîd kalıpların işleklik oranı da hesaplanmıştır. Arapça'da 12 mezîd kalıptan sayıları 13837 olan fiilin en başlıca dört kalıp açısından dağılımı ve sayıları şöyledir: *فَعَّلَ* kalıbı %21.08 =2917 fiil, *فَعَّلَ* kalıbı %19.65=2719 f., *تَفَعَّلَ* kalıbı %16.83=2329 f., *اِفْتَعَلَ* kalıbı 12.36=1710 f., *فَاعَلَ* %9.15=1266 f.¹³ On iki mezîd kalıptaki 883 fiilin ise mücêrred bir üçlü kökü yoktur.¹⁴ *فَعَّلَ* kalıbının mezîdlerinin üç kalıptaki dağılımı ve 'toplamı 850'ye varan bu fiillerin her bir kalıba göre sayıları şöyledir: *تَفَعَّلَ* %63.76=542 fiil, *اِفْتَعَلَ* %12.47=106 f., *اِفْعَلَّ* %23.76=202 f.¹⁵

Kalıpların işleklik dereceleri kadar Arapça'daki fiillerin işleklik oranı da genelde batılı bilim adamlarınca yapılan çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Bu araştırmalardan ilki Moshe Brill'e âittir. Brill 1937-1939 yılları arasındaki Arap gazetelerini taramış ve fiilleri işleklik oranlarına göre listelemiştir.¹⁶ İkinci çalışma Jacob M. Landau'nundur.¹⁷ Bu konuda başka çalışmalar da vardır.¹⁸ Bobzin ise kendi araştırmasında kullandığı basın-yayın materyalinde yirmiden fazla geçen fiilleri en işlek fiiller olarak sunmuş, bu fiillerden 584 defa yinelenme oranı ile *لَيْسَ* birinci sırayı alırken, hemen arkasından *وَجَدَ* 502, *رَأَى* 478, *أَصْبَحَ* 430, *عَرَفَ* 413, *أَمْكَنَ* 389, *أَخَذَ* 365, *عَادَ* 346, *قَامَ* 345 yinelenme oranlarıyla en işlek fiiller arasına girmişlerdir.¹⁹

¹⁰el-Hatîb, "el-Muvâsafât", s. 18, 19.

¹¹el-Hatîb, "el-Muvâsafât", s. 19.

¹²H. Sâdık Kuneybî, "el-'Alâka beyne'l-Mustalah ve'l-Lafzi'l-Hadârî", *Me-celletu Mecma'i'l-lugati'l-'Arabiyyeti'l-Ürdüni*, sayı: 45, Amman, 1413, s. 92.

¹³el-Bevvâb vd., a.g.e., s. 491.

¹⁴Örneğin *edreke* fiili *derk* köküne bağlansa da *dereke* gibi bir üçlü fiil yoktur. el-Bevvâb vd., a.g.e., s. 479.

¹⁵el-Bevvâb vd., a.g.e., s. 562.

¹⁶H. Bobzin, *el-Ef'âlu's-Şâi'a fi'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*, çev., İsmâil Ahmed 'Amâyire, el-Memeleketu'l-'Arabiyyetu's-Su'ûdiyye Vezâretu't-Ta'lîmi'l-'Âli, Medine, 1405, s. 13, Moshe Brill'in eserinin künyesi: *The Basic Word list of the Arabic Daily Newspaper*, Jerusalem, 1940.

¹⁷Jacob M. Landau'nun eserinin künyesi: *A Word Count of Modern Arabic Prose*, New York, 1959.

¹⁸Bunların bazısı; The Middle East Centre for Arab Studies (MECAS) tara-fından 1969'da Beyrut'ta yayınlanmış *A Selected Word List of Modern Literary Arabic* adlı liste çalışması; Arne A. Ambros'un *Einführung in die Moderne Arabische Schriftsprache*, München, 1975; a.mlf'nin., *Arabischer Mindest-wortschatz und Glossar zur Einführung in die Moderne Arabische Schriftsprache*, München, 1976; Günther Krahl U. Wolfgang Reuschel'in, *Lehrbuch des Modernen Arabisch Teil I.*, Leipzig, 1974; Wolfdietrich Fischer U. Otto Jastrow'un, *Lehrang für die Arabische Schriftsprache de Ge-genwart*, Wiesbaden, 1977, 1979; Charles Pellat'nun, *L'Arabe Vivant. Mots Arabes Groupés d'Après le Sens et Vocabulaire Fondamental de l'Arabe Moderne*, Paris, 1952 (-1971) gibi çalışmalarıdır. Bkz. Bobzin, a.g.e., s. 14, 16, 19.

¹⁹Bkz. Bobzin, a.g.e., s. 120.

I. TARİHSEL OLARAK KELİME TÜRETİMİNDE SİSTEMATİK FAALİYETLER:

“Enevî döneminde ‘Ömer b. ‘Abdulazîz (99-101/717-720)’in emri ile İbn Mâserceveyhi’nin *ehren el-Kas* adıyla bir tıp kitabını Arapça’ya çevirmesi çok erken zamanlardan itibaren çeviri işinin sistemli olarak yürütüldüğünü göstermektedir.²⁰

Abbâsî döneminde çeviri konusunda ‘Abdullah b. el-Mukaffâ (ö. 142/ 762), Yahyâ b. el-Batrîk (h. 4. yy./m. 10. yy.), Yuhannâ b. Mâseveyhi (ö. 243/ 857), Kust b. Lûkâ el-Ba‘lebekî (ö. 300/913) önemli kişilerdir. Bu kişiler yaptıkları çevirilerde terimlere karşılıklar bularak, Arapça’da sistematik kelime türetim yolunu başlatan öncülerdir. Abbâsî döneminin çeviri alanındaki tartışmasız duayeni Huneyn b. İshâk el-‘Ibâdî (Johannitus) (ö. 260/873), oğlu İshâk b. Huneyn, yeğeni Hubeyş b. el-A‘sam’ın da terimlere karşılık bulma işindeki payları göz ardı edilemez. Huneyn ve medresesi, Yunanca, Süryânîce ve Farsça bilim ve tıp terimlerini bazen tercüme; bazen iştikâk yoluyla Arapça’ya aktarmışlardır. Mecâza ve teşbihe de başvurmuşlardır.”²¹

“Huneyn ve çalışma arkadaşlarının ve 4./10. yüzyılın başlarındaki diğer çevirmenlerin yakaladığı yüksek çeviri tekniği düzeyini ve filolojik kusursuzluğu, hâmilelerin gösterdiği cömertlikle açıklamak gerekir. Çevirmenlerin bilimsel söylem için geliştirdiği kelime hazinesi ve Arapça üslup günümüze kadar standart kalmıştır.”²²

“Harran (Hellenopolis)’da süregelen çeviri faaliyetleri, Sâbit b. Kurra (ö. 288/901),²³ Astronom el-Battânî gibi bilim adamlarının faaliyetleri de önemlidir.”²⁴ Bu arada Kindî (ö. 252/867) ve Harizmî (ö. 232/846)’nin çalışmaları da kayda değer niteliktedir. “Kindî bazı Yunanca kelimelerin Arapça-laştırılmasında Yunanca kökeni esas almıştır. Kindî, *hulê* kelimesinin tercümesi olarak *tıyn=çamur parçası* terimini benimsemiştir. Böylece o, mütercimler tarafından heyula olarak Arapçalaştırılan kelimenin asıl karşılığını koymak istemiştir. İshâk b. Huneyn de onun etkisinde kalmış olacak ki, *Fî’n-Nefs* kitabının tercümesinde *heyula*’ya karşılık olarak kısmen *tıyne*, bir çok yerde de *heyula* kelimesini kullanmıştır.”²⁵

²⁰er-Rûbî, a.g.m., s. 119. Emevîler dönemi (41-132/661-750)’nde ‘Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705)’in Arapça’yı resmî dil olarak kabulü, Arapça’nın tarihinde önemli dönemeçlerden biri olarak kabul edilmektedir. “Onun zamanına kadar divandaki defterler Suriye ve Mısır’da Rumca, İran’da Farsça olarak tutulmuştur. Bu hususta ilk teşebbüs Haccâc (ö. 95/714)’in vâli olarak bulunduğu Kûfe’de yapılmış, bundan kısa bir süre sonra ‘Abdülmelik Şam’da da hesapların Arapça olarak tutulmasını emretmiştir.” Nizamettin Parlak, “Emevîler Döneminde Sanat, Şiir ve Edebiyat”, *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, İlahiyat, Ankara, 2003, s. 93.

²¹er-Rûbî, a.g.m., s. 121, 122.

²²Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür; Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumuna*, çev. Lütü Şimşek, Kitap, İstanbul, 2003, s. 138. Gutas, a.g.e. s. 208’deki bilgilere göre; bütün safhalarıyla birlikte çevirilerde kullanılan dilin değerlendirilişi ve bilimsel Arapça’nın gelişimi için bkz. Endress, *GAP: Grundriss der Arabischen Philologie*, III, 323. Çeviri yazını temelinde, mantık, felsefe, astronomi ve tıp gibi belirli alanlarda Arapça’daki teknik terminolojinin gelişimine ilişkin çalışmalar D. Jacquart, *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe [Études sur le Vocabulaire Intellectuel du Moyen Age VII]*, Tu-rnhout, Brepols 1994’te toplanmıştır. Bkz. *GALex: G. Endress ve D. Gutas, A greek and Arabic Lexion*, özellikle I. fasikül, kaynaklara giriş ve listesi.

²³Huneyn b. İshâk’tan sonra tercümelerin kontrol ve tahsisi işini Sâbit b. Kurra yürütmüştür. Mustafa Demirci, *Beytül-Hikme*, İnsan, İstanbul, 1996, s. 113.

²⁴er-Rûbî, a.g.m., s. 119.

²⁵Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm’ın Rolü*, çev. Muharrem Tan, İz, İstanbul, 2002, s. 179.

Kelime türetimi yapan kuruluşlardan biri “*el-Mecma’u’l-’ilmiyyu’l-’Arabî*”dir. Bu kurum 1919’da Dimeşk’te kurulmuş ve pek çok yeni kelimeye imza atmıştır.³⁶ “Kurumun aynı adla yayınlanan bir dergisi de vardır. Bu dergide pek çok bilim adamı edebî ve filolojik konularda makaleler yayımlamışlardır.”³⁷

“Mısır’da 1932’de kurulmuş olan *Mecma’u’l-Lugati’l-’Arabîyye*’nin de yeni kelime türetiminde önemli hizmetleri olmuştur.³⁸ Kahire dil kurumu, 1980’de yeni sözcüklerle ilgili *Mu’cemu Elfâzi’l-Hadâre*’yi yayınlamıştır.”³⁹ “Tunus’taki *el-Ma’hedu’l-Kavmî li ‘Ulûmi’t-Tenmiye*’nin bu konudaki faali-yetleri de yabana atılamaz. Bu kuruluş 1982’de 295 sayfalık *Mu’cemu’t-Tenmiyeti’l-Lugaviyye fi’l-Merhaleti’l-’Ulâ mine’t-Ta’lîmi’s-Sânevi*’yi yayınlamıştır. 1947’de kurulmuş olan *el-Mecma’u’l-’İlmiyyu’l-’Irâkî*’nin ve Rabat’ta faaliyet sürdüren ve 1961’de kurulmuş olan *Mektebu Tensîki’t-Ta’rib*’in benzer çalışmaları yeni kelimelerin türetilmesinde etkili olmuştur.”⁴⁰ Ayrıca Birinci Faysal tarafından 1919’da Dimeşk’te kurulmuş olan Tıp Fakültesi bir dil kurumu gibi çalışarak pek çok Arapça tıp terimi türetmiştir.⁴¹ Mısır’da İsmâîl döneminde çıkan *el-Ya’sûb* adlı tıp dergisinin de tıp ve bilim terimlerinin Arapça’ya aktarılmasında payı vardır.⁴²

II. ARAPÇADA KELİME TÜRETİM YOLLARI:

A. BIÇIM MERKEZLİ TÜRETİM:

1-a-İştikâk: Geleneksel olarak sagîr, kebîr, ekber ve kubbâr olarak dört grupta değerlendirilmektedir.⁴³

i-İştikâk-ı sagîr (asgar-âm): Bir kelimenin ses ve harflerinin sırası korunarak farklı bir kalıba aktarılmasıdır. Ortaya çıkan kelime, kaynak kelime ile ortak bir anlam paydası içinde olur.⁴⁴ Arapça’daki türetim ağırlıklı olarak bu yöntemle yapılmaktadır.

ii-İştikâk-ı kebîr: Bir kelimenin harflerinde takdim-tehir yapılarak ortak bir anlam paydası içinde yeni bir kelimenin elde edilmesidir. Buna kalb-i lugavî adı da veri-

→

muteharrîk zâtîyyen bile denilmiştir. Bkz. eş-Şeyh Reşîd ‘Atıyye, *Mu’cemu ‘Atıyye*, Brezilya-Sanpaulo, 1944, s. 197.

³⁶Kuneybî, a.g.m., s. 97.

³⁷el-Emîr Mustafâ eş-Şihâbî, *el-Mustalahâtu’l-’İlmiyye fi’l-Lugati’l-’Arabîyye fi’l-Kadîm ve’l-Hadîs*, Matba’atu Mecma’il-Lugati’l-’Arabîyye, Dimeşk, 1409/1988, s. 63.

³⁸Mısır’da, Cumhuriyetin ilânından önce adı, *Mecma’u’l-Lugati’l-’Arabîyye’l-Meleki* olan kurumun faaliyetleri konusunda bkz. Şihâbî, a.g.e., s. 68-83.

³⁹Kuneybî, a.g.m., s. 102, 103, 104.

⁴⁰Bkz. Kuneybî, a.g.m., s. 106, 107, 109.

⁴¹Şihâbî, a.g.e., s. 65-67.

⁴²Şevkî Dayf, *el-Edebu’l-’Arabî el-Mu’âsir fi Mısır*, Dâru’l-Ma’ârif, Kahire, 7. baskı, ts., s. 33-34.

⁴³Türkiye’de, ‘Arapça’da kelime türetimi’ne özgü *kitap çalışması* olarak, İnci Koçak, *Arapça’nın Gelişme Yolları*, Ankara, 1982 ve Bayram Abdülkadir, *Arap Dilinde İştikâk* (basılmamış yüksek lisans tezi), DEÜ, 2002 dışında herhangi bir çalışmanın bulunduğunu tespit edemedik. Bizim bu makâlemiz ise iştikâk konusundaki kitap projemizin bir ön çalışması niteliğindedir.

⁴⁴Muhammed el-Antakî, *Dirâsâtu fi Fikhi’l-Luga*, Dâru’l-Şarki’l-’Arabî, Beyrut, ts., s. 332; Emîl Bedî Ya’kûb, *Fikhu’l-Lugati’l-’Arabîyye*, Beyrut, 1986, s. 188; Sa’îd el-Afgânî, *Fî Usûli’n-Nahv*, Matba’atu’l-Câmi’ati’s-Sûriyye, Dimeşk, 1376/1957, s. 123; Muhammed ‘Abdulkaksûd, *el-Esmâu’l-’Arabîyye fi’t-Tasrif*, Matba’atu’l-Emâne, Kahire, 1410/1989, I, 146; Mehdi el-Mahzûmî, *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî A’mâlu ve Menhecuhu*, Dâru’r-Râid el-’Arabî, Beyrut, ts., s. 92; Mes’ûd Bûbû, *Fî Fikhi’l-Lugati’l-’Arabîyye*, Dimeşk, 1994-1995, s. 104, 105; Hulusi Kılıç, “İştikâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001, XXIII, 439.

lir.⁴⁵ Bu tür iştikâk genelde üçlü kelimelerde görülür. **جَدَبَ** ve **جَبَدَ** (çekti); **جَشَّ** ve **جَشَّ** (kırdı) gibi. Harflerin yerlerinin değişmesi ile yeni kelime kombinasyonlarının ortaya çıktığını gösteren Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) olmuştur; fakat o, bunu bir iştikâk yolu olarak görmemiştir. Öğrencisi Sîbeveyhi de hocasının yolundan gitmiş ve **جَدَبَ** ve **جَبَدَ** gibi fiillerin ortak bir kaynaktan türemesinin söz konusu olmadığını ve bunlardan birinin asıl, diğerinin fer kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.⁴⁶

İbn Cinnî (ö. 392/1001)'nin ortaya attığı⁴⁷ büyük iştikâk nazariyesine gö-re;⁴⁸ kelimedeki harflerin sırasının değiştirilmesi ile yeni kelimeler türetil-mektedir. İbn Cinnî bu teoriyi iştikâk-ı ekber diye anmış, sonraki dilciler buna iştikâk-ı kebîr demişlerdir.⁴⁹

iii-İştikâk-ı ekber: Bir kelimenin harflerinden biri değiştirilerek yeni bir kelimenin elde edilmesidir. Yeni kelime değişime uğramamış harfler açısından kaynak kelime ile tam bir ortaklık, değişmiş harfleri açısından ise mahreç ve/veya sıfat ortaklığı içindedir. İki kelime ortak bir anlam paydasında da birleşirler. Buna ibdâl de denir.⁵⁰

İbn Cinnî'nin iştikâk-ı ekber dediği olgu sonraki dilcilerce kebîr olarak anıldığı gibi, onun tesâkub dediği olgu da Sekkâkî (ö. 626/1229) ve hocası Hâtimî tarafından literatüre iştikâk-ı ekber adı ile sokulmuştur.⁵¹ Buna göre **فَلَعَفَلَقَ** fiilleri *yarmak*; **قَطَفَ قَطَعَ** fiilleri *kesmek* anlamında birleşirler. Üçüncü harf kelimelerdeki ortak anlamı her kelimeye özgü bir nüansla sınırlar.⁵²

Kebîr ve ekber iştikâkın bu gün de yandaşları ve karşıtları vardır. "İbrâhîm Enîs gibi dilciler İbn Cinnî'nin teorisini eleştirmişlerdir".⁵³ Kaldı ki, İbn Cinnî de bu tezinin bütün dile tatbikinin zor olduğunu söylemiştir.⁵⁴ İştikâk-ı ekbere gelenekte Halîl, Sîbeveyhi, Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) dikkat çekmiş, fakat onlar sadece kelimelerdeki ses anlam ilişkisi üzerinde durmuşlar ve bu olgu İbn Cinnî'ye kadar bir iştikâk çeşidi olarak anılmamıştır.

iv-İştikâk-ı kubbâr (naht): Bir veya daha çok harfleri düşürülerek iki veya daha çok kelimenin lâfız ve anlam uygunluğu içinde yeni bir kelime oluşturmak üzere bir-

⁴⁵Antakî, a.g.e., s. 332; el-Afgânî, a.g.e., s. 123; 'Abdulgaksûd, a.g.e., I, 147; el-Mahzûmî, a.g.e., s. 91; Bûbû, *Fî Fıkh*, s. 108; Kılıç, a.g.mad., *DİA*, XXIII, 440.

⁴⁶Sîbeveyhi, a.g.e., II, 280.

⁴⁷Bkz. Huseyn Vâlî, "Sebîlu'l-İştikâk beyne's-Semâ' ve'l-Kiyâs", *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye el-Meleki*, c. II, Kahire, Mayıs-1935, s. 200.

⁴⁸Büyük iştikâk nazariyesini doğrudan işleyen belli başlı kitaplar şunlardır: Ahmed Fâris eş-Şidyâk, *Sirru'l-Leyâl fi'l-Kalb ve'l-İbdâl*; el-Eb Anistas Marî el-Kermelî, *Nuşû'u'l-Lugati'l-'Arabiyye ve Numuvvuhâ ve İktihâlühâ*, Kahire, 1938; el-Eb Mermerci ed-Dominikî, *el-Mu'cemiyetu'l-'Arabiyye fi Dav'is-Sunâiyyeti's-Sâmiyye*; 'Abdullâh el-'Alayilî, *Mukaddimetun li Dirâseti Lugati'l-'Arab*; Corci Zeydân, *el-Felsefetu'l-Lugaviyye ve Elfâzu'l-'Arabiyye*, Kahire, 1904; amlf., *El-Lugatu'l-'Arabiyye Kâin Hay*; Tâhir el-Cezâiri, *el-Kâfi fi'l-Luga*; 'Abdulkâdir el-Magribî, *el-İştikâk ve't-Ta'rib*; Butrus el-Bustânî, *Mu'cemu'l-Bustân* (önsöz). Ayrıca, Abdurrahman W. H., *The Role of Derivation in the Process of Neologisation in Modern Arabic*, unpublished ph.D. University of London, 1981.

⁴⁹İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. M. Ali en-Neccâr, Kahire, 1952-56, I, 44, 46.

⁵⁰Antakî, a.g.e., s. 336; el-Afgânî, a.g.e., s. 123; Bûbû, *Fî Fıkh*, s. 114; Kılıç, a.g.mad., *DİA*, XXIII, 440.

⁵¹el-Mahzûmî, a.g.e., s. 94; 'Abdulgaksûd, a.g.e., I, 149.

⁵²el-Mahzûmî, a.g.e., s. 93.

⁵³Mes'ûd Bûbû, *Fî Fıkh*, s. 110-11.

⁵⁴Bkz. İbn Cinnî, a.g.e., II, 135.

birlerine katılmasıdır.⁵⁵ Gelenekte nahtın semâî olduğu konusunda ihtilâf yoktur. Mısır dil kurumu ise zaruret durumlarında bir türet-me şekli olarak nahta başvurulabileceği kararını almıştır.⁵⁶ Naht aslında bir 'kısaltma' işlemidir ve buna batı dillerinde de rastlanmaktadır. İngilizce'de *breakfast* ve *lunch* kelimelerinden *brunch* bu şekilde türetilmiştir.⁵⁷

1-b-İştikâkın yapıldığı materyal:

i-Ses Yansımaları: İbn Cinnî'nin özellikle tesâkub görüşü bazı araştırmacıları dilin ses taklidi yoluyla çıktığı düşüncesine götürmüş ve bu, dilcilerin *sünâiyye teorisi* adında bir teori geliştirmelerinde etkili olmuştur.⁵⁸ Bu teoriye göre Arapça'da kelimeler ikili köklere dayanmaktadır, kelimedeki üçüncü harf ise sonradan eklenmiştir. Bu harfin, anlamı çeşitlendirici işlevi vardır.⁵⁹

Bu görüş yanlılarına göre "Birinci ve ikinci harfi aynı olan üçlü kalıpların anlamları arasındaki bağ (ittisâl), kökteki iki harf ses yansıması ise geçerlidir. Ama bu kök ses yansıması değilse bir anlam bağının olması gerekmez. Doğal sesler tek hecedir. Örneğin حُ fiilinde kök hece nundur ve tınlama sesini yan-sıtır. Râ, Arapça'da kelime sâkinle başlayamadığı için getirilmiş bir sestir."⁶⁰

Kelimelerin, ifâde ettikleri olgu ve olayların seslerini hatırlatması Arapça'nın önemli bir özelliği olarak görülmüştür. Arapça'daki pek çok kelimedede sesin anlama uygun olduğu görülmektedir. Arapça'da ses anlam uygunluğu ile ilgili izahlar dil geleneğinde harflerin sıfatlarına dayandırılmıştır. Örneğin "شَدَّ الحبل" 'ipe düğüm attı' anlamındaki *şedde* fiilindeki ses-anlam uyumu "Fiilde şîn harfinin tefeşşî sıfatı ipin düğüm atılmadan önceki ilk çekilme sesini vermektedir. Bu sestem sonra düğümün sağlamlaştırıldığını ifade etmek üzere şînden daha kuvvetli bir harf olan dâl harfi kullanılmıştır. Dâl harfinin şeddelenmesi ile elde edilen kuvvetli ses, düğümün zihinlerde canlandırılmasını sağlamaktadır."⁶¹ şeklinde açıklanmıştır.

Arapça'daki ses yansımaları fiillerin çoğu hâricî seslerin taklidi, bir kısmı ise içgüdü tepkisi olarak ifade edilen tâbi seslerdir.⁶² Türkçe'de kapalı tek hecelere dayanan, türetim ve ikilemeleri yapılabilen *çat*, *pat* gibi kelimelerin sonek olarak fiilleştirildikleri ya da isimleştirildikleri görülmektedir.⁶³ Arapça'daki ses yansımaları ise çoğunlukla ted'îf ve teşdîd yoluyla fiil ve isim formuna aktarılmaktadır. Örneğin iki taşın birbirine vurulmasından çıkan ses *sak* sesi ile ifâde edilmiş ve bu ses teşdîd/son sesin ikizleştirilmesi ile *sakke* 'tokuşturdu' fiili; mırıldanmayı ifâde eden *hem* sesi,

⁵⁵ el-Afgânî, a.g.e., s. 125; Bûbû, *Fi Fıkh*, s. 120. Naht konusunda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Yakup Civelek, "Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede Naht Yönteminin Kullanımı", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 10, Ankara, 2003, s. 97-118.

⁵⁶ Şihâbî, a.g.e., s. 17.

⁵⁷ V. Hamd 'Abdurrahmân, "el-Luga ve Vad'u'l-Mustalahi'l-Cedîd", *el-Lisâ-nu'l-'Arabî*, c. XIX, sayı: 1, Mektebu Tensiki't-Ta'rib, Rabat, 1402/1982, s. 68.

⁵⁸ Bûbû, *Fi Fıkh*, s. 119.

⁵⁹ Ahmet Bulut, *Arap Dili Araştırmaları I, Sesler Lugavî İbdâl İlk Sığa Meselesi Terkihi İştikâkın Sınırı*, Alfa, İstanbul, 2000, s. 100-101.

⁶⁰ İbrâhîm Hamrûş, "Fi'l-İştikâki'l-Kebîr", *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-'A-rabiyye*, c. II, Kahire, 1936, s. 253.

⁶¹ İbn Cinnî, a.g.e., II, 163.

⁶² Abdussabûr Şâhîn, *Fi't-Tatavvuri'l-lugavî*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985, s. 71; Ayrıca bkz. Bulut, a.g.e. s. 103.

⁶³ Hamza Zülfiikâr, *Türkçe'de Ses Yansımaları Kelimeler*, TDK, s. 92, 93, 94.

tirilmesi ile *sakke* 'tokuşturdu' fiili; mırıldanmayı ifâde eden *hem* sesi, ted'if/yineleme yoluyla *hemheme* 'mırıldanmak' fiili elde edilmiştir.⁶⁴

Arapça'da ses-anlam bağlantısı ön plâna çıkmış ve her zaman hareketlilik ve titreme ifade eden *فَعْلَان* kalıbı gibi kalıplarda kullanılan kelimelerin de çoğu kere *عَلِيَان* 'fokurdamak' gibi çeşitli tabiat seslerinden alındığı görülmektedir. Aynı şekilde *فَعِيل* ve *فَعَال* kalıplarındaki *نَهِيَق* 'anırma', *صَهِيل* 'kişneme', *نَبَاح* 'havlama' gibi kelimeler⁶⁵ hayvan seslerinin taklit edilmesiyle türetilmiştir. Araplar hayvan seslerini taklitte bazı nüansları yakalayacak kadar da iyi gözlemde bulunmuşlardır. Örneğin çekirge aralıksız öttüğünden çekirge sesini *صَرَّ* fiili ile ifâde etmişler, şahin ise kesik kesik ses çıkardığından şahin sesi için *صَرَّصَرَّ* fiilini kullanmışlardır.⁶⁶ Araplar hayvan sesi dışındaki diğer seslerin taklidinde de aynı başarıyı yakalamışlardır. Bu anlamda İ. Hakkı Sezer'in *suda yüzdü* anlamındaki *سَبَّحَ* fiiline ilişkin yorumu ilginçtir: "Fiil-deki *س* yüzerken çıkan su sesini, *ب* su yutan, boğulacak gibi olan insanın boğaz sesini ve *ح* boğulmaktan kurtulmayı ve nefesi ifâde etmektedir."⁶⁷

Arapça'da bazen naht yoluyla iki sesin birleştirildiği de görülmektedir. Örneğin *صَهَل* 'kişnedi' fiili ile *صَلَّقَ* 'yaygarayı bastı' fiilleri *الصَّهْلَصَلَّقَ* kelimesinde birleştirilerek 'yaygara' ve 'at kişnemesi'ni kapsayan bir ses elde edilmiştir.⁶⁸

ii-Cins isimler ve özel isimlerden fiil türetme: Günümüzde Arapça'da nesne adları ve özel isimlerden kıyâsî olarak⁶⁹ kelime türetme yoluna başvurulmuştur. *عَزَّ* kelimesinden *عَوَزَ* ve *تَعَوَزَ* bu yolla türetilmişlerdir.⁷⁰ Tarih boyunca sayılardan (*وَحْدَ* 'birledi'), zaman bildiren adlardan (*أَخْرَفَ* 'sonbahara erişti'), nesne adlarından (*أَذْنَهُ* 'kulağına vurdu'), edatlardan (*سَوَّفَ* 'erteledi') gibi çeşitli kelimeler türetilmiştir.⁷¹

Modern Avrupa dillerinde antonomasia 'özel isimlerden türetim', akronim ile beraber en temel türetim yolu olarak kabul edilmektedir. Bu yolla favori (kıl) anlamında Amerikalı general Ambrase E. Burnsides'in adından, heceler yerlerinde değişim yapılarak *sideburns* kelimesi; Vandal halkının adından 'bir ülkeyi yıkmak' anlamında *vandalism* kelimesi elde edilmiştir.⁷² Arapça'da da antonomasia şeklindeki türetime rastlanmaktadır. *طِفْلِي* 'asalak', *تَطْفَلُ* 'asalak oldu' ve *مُتَطْفَلٌ* 'asalak-

⁶⁴Muvaffakuddîn İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 'Âlemu'l-Kutub-Mektebetu'l-Mutenebbî, Beyrut-Kahire, ts., IV, 34.

⁶⁵Bu ve diğer örnekler için bkz. Sîbeveyhi, a.g.e., II, 218.

⁶⁶İbn Cinnî, a.g.e., II, 152.

⁶⁷İsmail Hakkı Sezer, "Dillerin Farklılığı veya Âdemce'yi Çözebilir miyiz?", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Erzurum, 2001, s. 237.

⁶⁸Bkz. Said el-Afgânî, a.g.e., s. 109; el-Antakî, a.g.e., s. 338.

⁶⁹Arap dil kurumu bu yöntemi zarûfî hallerde kıyâs yolu ile câiz görmüştür. Alî 'Abdulvâhid Vâfi, *Fıkhul-Luga*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire, 1956, s. 174.

⁷⁰Ahmed Şefik el-Hatîb, "Menhecîyyetu Vad'î'l-Mustalahâtî'l-İlmiyyeti'l-Cedîde ma'a Tercemetin li's-Sevâbîk ve'l-Levâhiki'ş-Şâi'a", *el-Lisânu'l-'Arabî*, c. XIX, sayı: 1, Mektebu Tensîki't-Ta'rib, Rabat, 1982, s. 41.

⁷¹Abdullâh Efendî Emîn, "Bahsun fi 'İlmi'l-İştikâk", *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabîyyeti'l-Meleki*, c. I, Kahire, 1934, s. 386-383; el-Afgânî, a.g.e., s. 136-138. Ayrıca bkz. Salâhuddîn ez-Za'belâvî, "el-İştikâk", *et-Turâsu'l-'Arabî*, sayı: 9, Dimeşk, 1982, s. 37-61.

⁷²Nigel Rees, *Dictionary of Phrase & Fable*, Parragon Books, Londra, 1993, s. 296.

parazit⁷³ ve ‘aptal kadın’ anlamındaki هَبَّكَ bu yolla türetilmiştir. Kabile, millet ve din adlarından türetilmiş, نَصَّرَ ‘hıristiyanlaştırdı’, تَنْزَّرَ ‘Nizarlı oldu’ vb.⁷⁴ fiiller bu gruptadır.

2-Birleştirme: Bileşik bir kelimenin günlük dilde kullanılmaya başlaması, unsurlarının belirsizleştiğini göstermektedir. Farklı anlamda bir kelime ancak böyle doğmaktadır.⁷⁵ Bu tür kelimeler izâfet, terkîb-i mezcî, akronim gibi yollarla elde edilen kelimelerdir. İzâfet yoluyla حَدِيقَةُ زَهْرَةَ ‘bahçe bitkisi’, مَدْرَسَةُ بِنَاتٍ ‘kız okulu’ vb.⁷⁶ kelimeler türetilmiştir. Akronim aslında İngilizce’ye özgü bir türetim yoludur. İngilizce’de bu yolla Unesco, radar gibi kelimeler türetilmiştir.⁷⁷ Arapça’da menhûtu’l-budû’ olarak anılan akronime günümüzde az da olsa rastlanmaktadır.⁷⁸

3-Ek görünümlü kelimeler: Eklemeli dillerin etkisi ile Arapça’da geçmişte de bu tür kelimeler görülmüştür. Örneğin وَيَه daha çok bir küçültme eki olarak Basra’da kullanılmıştı. بَان ve اِن سonekleri de tarihsel olarak Arapça’da kullanılmış soneklere dendir.⁷⁹ نُورَانِي ve بُرَانِي gibi kimi ism-i mensûblarda görülen elif-nûn aslında Ârâmîce-Süryânîce bir ektir.⁸⁰ Özellikle Mısır ve Irak’ta Türkçe ‘-lı, -lık, -sız, -cı’ ekleri kullanılmıştır. عَرَبِي ‘arabacı’, مَكْتَبِي ‘öğrenci’ gibi.⁸¹ Günümüzde özellikle Yunanca asıllı kelimelerdeki önek ve sonekleri karşılama olgusu Arapça’da ek görünümlü birtakım kelimelerin kullanımını daha da artırmıştır.⁸² Ahmed Şefik el-Hatîb’in listesinde 150’si tıpla ilgili olmak üzere Arapça’daki öneklerin sayısı 600 civarındadır. Oysa İngilizce’de bile önek sayısı 75 kadardır.⁸³ Bundan da anlaşılacağı gibi önek ve sonek olgusu Arapça için günümüzde vazgeçilmez bir dil gerçeğidir ve artık yabancı terimlerdeki ekler hemen her zaman aynı Arapça kelimelerle karşılanmaktadır. Örneğin *a* ve *an* önekleri Arapça’da her zaman لا ile, *Hyper* öneki فَرَط ile karşılanmaktadır. Portable ‘taşınabilir’ ve edible ‘yenilebilir’ vb. kelimelerdeki *able* ve *ible* sonekleri ise Arapça’da meçhul muzâri fiille karşılanma eğilimindedir.⁸⁴

⁷³Tufeyl’in Kûfe şehrinde düğün ve dâvet yemeklerinde davetli-davetsiz bu-lunan bir kişi olduğu söylenmektedir. Bkz. Reşide ‘Abdulhamîd el-Lekânî, *Elfâzu’l-Hayâtî’l-İctimâ’iyye fî Kitâbâtî’l-Câhuz Dirâsetun fî’t-Taavvuri’d-Delâli li’l-Arabiyye, Dârul-Ma’rifeti’l-Câmi’iyye, İskenderiye, 1991, s. 67.*

⁷⁴el-Afgânî, a.g.e. s. 138.

⁷⁵J.V.Vendryes, a.g.e., 2001, s. 76.

⁷⁶Bkz. M. Ezzat, *Everybody’s English Advanced Grammar And Practice For Everday Talk, al-Alameya Press, Kahire, 1992, s. 37.*

⁷⁷Akronim, çeşitli kelimelerin ilk harflerinden oluşmuş kelimedir. Anzac: Australian and New Zealand Army Corps vb. Bkz. Rees, a.g.e., s. 3.

⁷⁸Örneğin حَرَكَةُ الْقَارِئَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ ‘ten الحماس kelimesi akronim yolu ile türetilmiştir.

⁷⁹Şâhîn, a.g.e., s. 178.

⁸⁰Şâhîn, a.g.e., s. 201. -ânî eki Standart Arapça’da sınırlı bir kullanıma sâhipken, lehçelerde çok yaygınlaşmıştır. Bkz. Gregory Şarbatov, “Dirâsetun Mu-kârenetun li Ba’di Mezâyâ’l-İştikâk fi’l-Lugati’l-Arabiyyeti’l-Fushâ ve’l-Lehecât ve Lugati’l-Muhâtaba”, *Mecelletu Mecma’i’l-Lugati’l-Arabiyye*, sa-yı: 24, Kahire, 1414/1984, s. 171-172.

⁸¹Vâfi, *Fıkıh*, s. 145; Sadok Masliyah, “Four Turkish Suffixes in Iraqi Arabic: -Lı, -Lık, -Sız, and -Çı”, *Journal of Semitic Studies*, XLI/2, Manchester, 1996, s. 292, 293.

⁸²Bkz. Şihâbî, a.g.e., s. 95-96. Ayrıca bkz. Şâmil Fahri, *Yahya, Arapça’nın Muhtelif Lehçelerinde Türkçe Unsurlar*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 1984, s. 33-38.

⁸³V. Hamd ‘Abdurrahmân, “Menheciiyyetu Vad’i’l-Mustalahâti’l-Cedîde fi’l-Mizân”, *el-Lisânu’l-Arabî*, Mektebu Tensiki’t-Ta’rib, sayı: 24, Rabat, s. 58.

⁸⁴el-Hatîb, “el-Menheciiyye”, s. 42. Hatîb yabancı dillerdeki önek ve son-eklerin Arapça karşılıklarını bir liste hâlinde vermektedir. Bkz. el-Hatîb, a.g.m., s. 43-65. Ayrıca bkz. Muhammed el-Mugnim, “Mes’eletu’s-Sevâbik ve’l-Levâhik ve Turuku Mu’âlecetihâ”, *el-Lisânu’l-Arabî*, Mektebu Tensiki’t-Ta’rib, sayı: 24, Rabat, s. 95-102.

4-İtbâ' (ikileme-tekrar): Bir kelimenin te'kid ya da işbâ amacıyla aynı vezin ya da uyaktaki diğer bir kelime ile birlikte kullanılmasıdır.⁸⁵ Kimi it-bâlarda tâbi durumdaki ikinci kelimenin حَسَنَ بَسَنَ 'güzel mi güzel' örneğinde olduğu gibi bir anlamı yokken, قَسِيمٌ وَسِيمٌ 'boyu poslu' gibi kimi itbâlarda ise ikinci kelimenin bağımsız olarak bir anlamının olduğu görülmektedir.⁸⁶ Arapça'da bir kelime türetim yolu olarak değerlendirilebilecek olan itbâ, Türkçe'deki *ikileme* ve *tekrar* adlarıyla anılan olgu kadar işlek değildir.

5-Müsellesât ve Hareke değişimi: "Müsellesler, ister isim, ister fiil olsun kökte, vezinde ve harflerin tertibinde birbirlerine benzeyen; ancak fâe'l-fiil ve 'ayne'l-fiiller [1. ve 2. kök harfler]'inin harekesi farklı olan üç kelimedir. Bu üç kelimenin anlamlarının aynı ya da farklı olması müselles olarak anılmalarında etkili değildir."⁸⁷ Müselles konusunda ilk kitabı yazan Kutrub⁸⁸ (ö. 206/821), eserinde anlamları farklı müselles kelimelerden 32 tanesini kaydetmiştir. Süleymân b. İbrâhîm el-Âyid'e göre; müselleslerin Arapça'da var olma nedenleri ve işlevi şu şekilde sıralanabilir: "Aynı anlamın birden çok kalıpla ifâde edilmesi ile bir anlatım genişliği sağlanmaktadır. Müselles çeşitli nüansların ortaya konulmasına da yaramaktadır. Çünkü her ziyâde [hareke değişimi] sonuçta yeni bir anlamın doğması demektir. Arap kabilelerinin pek çok oluşu müsellesin tabii bir vaz' (türetim) şekli olarak ortaya çıkmasının en başlıca nedenidir."⁸⁹ Salâh Mehdî el-Fertûsî'nin yedi müselles kitap üzerinden gerçekleştirdiği sayıma göre; Arapça'da anlamları farklı müselleslerin sayısı 1708; bu kelimelerin da-yandıkları üçlü köklerin sayısı ise 852'dir.⁹⁰

Anlamları farklı müselleslere الكَرَّ 'kara', البِرَّ 'iyilik', البُرَّ 'buğday'⁹¹ örnek olarak verilebilir. القَرطاس, القَرطاس, القَرطاس 'kağıt' ise anlamları aynı olan müselles kelimelerdir.⁹² Bir kökte yapılan hareke değişimi ile yeni kelime elde etme bir türetim şekli olarak kabul edilebilirse de, teslisi her zaman bir türetim yolu olarak görmek mümkün değildir. Kelimedeki hareke değişiminden yeni bir kelimenin doğması olayı bile çoğu kez dil geleneğinde bir türetim yolu olmaktan çok, 'müştak kelimedeye meydana gelen ses değişimleri' kapsamında değerlendirilmiştir.⁹³ Buna göre بَطْرُ

⁸⁵es-Suyûtî, a.g.e., I, 414.

⁸⁶es-Suyûtî, a.g.e., I, 415, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî (İbn Du-reyd), *Cemheretu'l-Luga*, Mektebetu'l-Musennâ, Bağdat, 1345, III, 429-430. Ayrıca bkz. Nevin Karabela, "Arap Dilinde İtbâ' ", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 14, Ankara, Kış-2003, s. 229-236.

⁸⁷Mustafa Kılıçlı, *Arapça'da Müselles Lügatlar ve Müellifleri*, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Erzurum, 1998, s. 16.

⁸⁸Kutrub'un el-Muselles'i için bkz. Muharrem Çelebi, *Hayatı, Eserleri ve Kitâb al-Azmina*, Erzurum, 1981, A.Ü. İslâmî İlimler Fakültesi, 71-78; Kılıçlı, a.g.e., 26-34.

⁸⁹Şemsüddîn Ebû 'Abdillâh b. Ebî'l-Feth el-Ba'î el-Hanbelî, *el-Muselles zû'l-Ma'nâ'l-Vâhid*, nşr. Abdülkerîm 'Avfî, Kuveyt, 1421/2000, s. 29, 30. Müsellesin çeşitleri için bkz. el-Ba'î, a.g.e., s. 33-41; Kılıçlı, a.g.e., 17-19.

⁹⁰Salâh Mehdî el-Fertûsî, *el-Muselles li'bni's-Sid el-Batalyevsî*, Bağdat, ts., s. 119. el-Fertûsî'nin bu istatistikî çalışmasında dayandığı müselles kitaplar ve yazarları şunlardır; Kutrub, *Kitâbu'l-Muselles*; el-Kazzâz, *Kitâbu'l-Muselles*; el-Batalyevsî, *Kitâbu'l-Muselles*; İbnu Mâlik, *Kitâbu İkmâli'l-İ'lâm bi Mu-sellesi'l-Kelâm*; eş-Şeyh Hasen Kuveyd el-Halîlî, *Kitâbu Neyli'l-Ereb fî Mu-sellesâti'l-'Arab*; eş-Şeyh 'Abdülbârî Necâ'l-Enbârî, *Kitâbu Nefhâi'l-Ekmâm fî Musellesi'l-Kelâm*; Ramazân Halâve'nin İbn Mâlik'in adı geçen kitabına yaptığı istidrâk çalışması.

⁹¹el-Fertûsî, a.g.e., s. 357-358.

⁹²el-Ba'î, a.g.e., s. 107.

buna örnek verilebilir.⁹⁹ Günümüzde kısaltma ve sembollerin kullanımı artmıştır. Bu konuda Ürdün Dil Kurumu bir çalışma da gerçekleştirmiştir.¹⁰⁰

Terhîm de bir kısaltma şekli kabul edilebilir. Terhîm yoluyla yeni bir kelime türetildiği söylenemezse de kelime bazen o kadar kısaltılmaktadır ki *يَا حَارِثَ* den *يَا حَارِ* örneğinde olduğu gibi ortaya çıkan şekil yeni bir kelime hissini uyandırmaktadır. “Bu uygulama fasih dilde genelde Tay lehçesine dayandırılır. Bugün Modern Mısır lehçesinde vakıfta kelimelerin son sesinin düşüşü terhîm olgusunu hatırlatmaktadır.”¹⁰¹

Aşınma da bir tür kısaltmadır; bunu, kelimenin formundaki değişim sonu-cu olduğundan *eksiltiden* ayırmak gerekir. Arapça'da *bâ* edatı Süryânîce'de lokatif işlevi de olan *ev* anlamındaki *تَيْت* ten aşınarak *ب* şeklini almıştır.¹⁰²

7-Taglîb (Paydaşlama): Arapça'da benzer iki kelime tesniye yapılarak bir kelime gibi kullanılabilir. *قَمْرَانِ* ‘Güneş ve Ay; *أَبَوَانِ* ‘ana ve baba’ vb.

B. ANLAM MERKEZLİ TÜRETİM:

1-Mecâz: Arapça tarih boyunca pek çok yeni kavramın elde edilmesinde mecâzdan yararlanmıştır. Geleneksel olarak mecâzın tanımı ve kapsamı hakkında farklı görüşler ortaya konulmuş, zaman içinde bu kavram netleşmiştir. Gramer alanında Ebû ‘Ubeyde (ö. 210/825) mecâz kelimesini ilk kullanan kişidir. Ebû ‘Ubeyde mecâzı sözün açıklaması ve yorumu anlamında kullanmıştır. Ondaki iki yüz sene sonra eş-Şerîf er-Radî (ö. 406/ 1016) mecâzı müşebbeh ve müşebbeh bihin bulunduğu; fakat teşbîh edatının olmadığı teşbîhler için bir ad olarak görmüştür.¹⁰³ Kelimenin yeni bir anlam kazanıp giderek mevcut diğer anlamları silmesi şeklinde gerçekleşen mecâza dilciler arasında *mecâz-ı râcîh* ya da *menkûl* adı da verilmiştir.¹⁰⁴

Mecâz; kinâye ve istiâre gibi anlam değişimleri grubuna giren bir dil olgusudur. Mecâzda iki kelime arasında *alâka* (*ilgi-bitişiklik*) esas alınarak yeni bir kavram elde edilmektedir. İstiâre yoluyla türetilen kelimelerde ise iki kavram arasındaki *benzerlik* çıkış noktasıdır.

Kelime türetimi açısından bu ilgilerin en başta gelenlerinden biri olan *parça-bütün ilgisi*, terim olarak *ziker-i cüz irâde-i kül* olarak anılmıştır. Bu noktada dilciler özel bazı kayıtlar ileri sürmüşler ve gelişigüzel her parçanın bütününe ad olamayacağını belirtmişlerdir. “Bütün ile özel bir bağı olan parça, bütününe ad olabilmektedir. Örneğin *الرَّقِيبَةُ* ve *الرَّأْسُ* boyun ve baş demekken köle anlamına aktarılmışlardır. *El* anlamındaki *الْيَدُ* insanı belirtmek üzere kullanılmamıştır. Çünkü her insanın eli olmayabilir; fakat boynu ya da başı olmayan bir insan düşünülemez. İlk bakışta *العَيْنُ* kelimesinin göz anlamından ca-sus anlamına aktarılması bu açıklamaya ters düşüyor gibi görünse de buradaki ilgi, gözün insanın ayrılmaz bir parçası olması ile değil,

⁹⁹İbrâhîm es-Sâmerrâî, “el-Muhtasarât ve'r-Rumûz fi't-Turâsi'l-'Arabî”, *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyyeti'l-Urdunî*, sayı: 32, Ürdün, 1407/ 1987, s. 107, 108, 110.

¹⁰⁰Bu çalışma Ahmed Sa'îdân, Meşrû'i Mecma'i'l-lugati'l-'Arabiyyeti'l-Urdunî li'r-Rumûzi'l-'İlmiyyeti'l-'Arabiyye, Amman, 1985.

¹⁰¹Vâfî, *İlm*, s. 304; örneğin Modern Mısır lehçesinde vakıfta *أنت يا ولد* yerine *أنت يا ولد* denilmektedir. Vâfî, a.yer.

¹⁰²Abdussabûr Şâhîn, a.g.e., s. 76. İngilizce'deki *if* edatının Anglosaksonca'da *give* fiiline dayanması da benzer bir aşınma örneğidir. Şâhîn, a.g.e., s. 74.

¹⁰³Muhammed el-Hadîr Huseyn, “el-Mecâz ve'n-Nakl ve Eseruhâ fi Hayâti'l-Lugati'l-'Arabiyye”, *Mecelletu Mecma'il-Lugati'l-'Arabiyyeti'l-Meleki*, sayı: 1, Kahire, 1353/1934, s. 292.

¹⁰⁴el-Hadîr Huseyn, a.g.m., s. 296.

de buradaki ilgi, gözün insanın ayrılmaz bir parçası olması ile değil, insanın casusluk yaparken kontrol görevini gözü olmadan yapamaması ile kurulmuştur.¹⁰⁵

Modern dilbilimde anlam daralması ve anlam genişlemesi adları ile anılan olguları da mecâzın kapsamı altında görmek gerekir.¹⁰⁶ “Örneğin **دَابَّة** kelimesi, yeryüzünde yürüyen her türlü canlı anlamında iken anlam daralmasına uğrayarak sadece dört ayaklı hayvanlar için kullanılmaya başlamıştır. “**بَأْس** ve **وَرْد** kelimeleri ise yukarıdaki kelimenin aksine anlam genişlemesine uğramışlardır. *Be’s savaşı* demekken *her türlü sıkıntı*; *verd, suya ulaşmak* demekken *her türlü varış* anlamını kazanmıştır.”¹⁰⁷

2-İstiâre: “İki kavram arasındaki bağıntı, istiârede nesnelerin *benzerliğine* dayanmaktadır. Anlamların benzerliği yoluyla ad aktarımı anlam değişimleri-nin en sık rastlanılanıdır. Dillerde özellikle bitkiler, hayvanlar araçlar birbirlerine ad alıp vermektedirler. Bu nedenle pek çok deniz canlısı köpek, gergedan, kedi, kaz, ördek kelimelerinin kullanımı ile elde edilmişlerdir.”¹⁰⁸ Örneğin istiâre yoluyla Arapça’da tilki anlamındaki **تَغْلَب** ‘orkide’ye, **التَّغْلَب** و **خَصِي** şeklinde ad olmuştur. ‘Bu şekilde birden çok anlama gelen kelimeler *müşterek* adı ile anılmaktadır. Müşterek temelde istiârelere dayanmaktadır.

Kuruluş kaynağını bedene ilişkin çeşitli parçalardan alan kavramlarla söyleyişler de birer istiâredir. Arapça’da ve diğer Sâmi dillerinde soyut kavramların, somut nesne ve olgulara bağlanarak adlandırılmasında da büyük ölçüde istiârelerden yararlanılmıştır. Bunun temel nedeni olarak eski Sâmililerin kuvvetli bir hayal gücüne sahip olmaları ve fizik ötesine hemen hemen hiç yer vermeyen bir akıl yapılarının olması gösterilmektedir.¹⁰⁹ İstiâre bir tür anlam kaymasıdır. “**أَفْن** devenin sütünün az olması anlamındayken, aklın kıt olması; **مَجْد** hayvanın midesinin yemle dolması anlamındayken insanın keremle dolup taşması anlamına istiâre yoluyla aktarılmıştır.”¹¹⁰

3-Kinâye: Mecâz kavramını nahiv alanında ilk kullanma onurunu yakalamış olan Ebû ‘Ubeyde kinâye kavramını da retorik açıdan ilk ele alma pâyesine erişen kişidir. Onun kinâye denilince anladığı şey “anlamı, sözdizimi ya da bağlamdan çıkartılan ve cümlede adı açıkça belirtilmemiş her şeydir.”¹¹¹ Hatta Ebû ‘Ubeyde iltifatı da kinâye adıyla anmıştır.¹¹²

Kinâye konusunda anlamlı ve tutarlı tanımı belki de ilk kez ‘Abdulkâhîr el-Curcânî (ö. 392/1002) yapmıştır. es-Sekkâkî bunu daha da geliştirmiş, kinâye ile mecâzı belirgin olarak birbirinden ayırmıştır. “Kinâye, hakikat ile mecâz arasında aracı

¹⁰⁵Desûkî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi Muhtasari’s-Sâdi ‘alâ’t-Telhîs*, Matba’atu el-Hâc Muharrem Efendî, İstanbul, 1290, II, 343.

¹⁰⁶Anlam değişimleri, nedenleri ve çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Ali Şimşek, “Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, Ankara, yaz-2001, s. 96-102.

¹⁰⁷Vâfî, *‘İlm*, s. 320.

¹⁰⁸Bu eğilim Türkçe’de çok yaygındır. Bkz. Doğan Aksan, *Anlambilim An-lambilim konuları ve Türkçe’nin Anlambilimi*, Engin, Ankara, 1999, s. 117.

¹⁰⁹Vâfî, *Fıkıh*, 14.

¹¹⁰Vâfî, *‘İlm*, s. 317.

¹¹¹Ebû ‘Ubeyde Ma’mer b. Musennâ, *Mecâzu’l-Kur’ân*, nşr. M. Fuâd Sezgin, Kahire, ts., I, 136.

¹¹²Muhammed es-Seyyid Şeyhûn, *el-Uslûbu’l-Kinâi Neş’etu*, *Tatavvuruhu Belâgatu*, Mektebetu’l-Kulliyâtîl-Ezheriyye, Kahire, 1398/1978, s. 7.

(vâsita) olarak görülmüştür¹¹³ “Kimi fıkıhçıların terminolojisindeki ifâdesiyle *lâfz-ı muhtemel* olarak kinâyenin, gerçek ve mecâzî anlamın her ikisine açık bir kelime olarak tanımı da bunu teyit eder. Fakat bu türden bir tanım yine de eksiktir. Çünkü iki anlamlı kelime ve ifâdelerin hepsi kinâye kapsamına girmez. Kinâyede gerçek ve mecâzî anlam arasında bir ortak payda (vasf-ı câmi) gereklidir. Buna göre; kinâye ‘bir kelimenin gerçek anlamı silinmeden, ortak bir paydada başka bir anlam ifâde etmesi’ şeklinde tanımlanabilir.”¹¹⁴

“Bir kelimenin kinâye yoluyla yeni bir anlam kazanmasında çevresel ve kültürel şartlar çok etkilidir. *كثير الرماد* ‘külü çok’ kavramı Arapça’da *cömert* anlamını kazanırken bir çağrışımsal zincir (présupposition) oluşturmaktadır. Bu zincir bir başka dilde Arapça’dakine benzer şekilde oluşmayabilir. Kesîru’r-rimâd terkiibinde ‘kesîr (çok)’ kelimesi quantificateur (belirleyici) rolü oynamakta ve buradaki külün herhangi bir kül değil, çok fazla bir kül olduğunu bildirmektedir. Fakat yine de bu belirleyici öge tek başına kelimedden ‘cömert’ anlamının çıkarılmasında yeterli değildir. Zira buradaki külün yemek pişirme sonucu oluştuğu açık değildir. Külün, ısınma ya da sanâyide bir işlem sonucunda oluşma olasılığı da vardır. Bu noktada çevre faktörü devreye girmekte, çölde ateşin, ısınmak için değil, yemek pişirmek için kullanıldığını hatırlatmaktadır. Nihâyet kesîru’r-rimâd’tan cömert anlamının çıkması için çevresel faktörün yanında kültürel faktörün de dikkate alınması gereklidir. Arap kültüründe misafirperverliğin bir meziyet olarak görüldüğü bilinince artık kinâyeli anlatım için zincir kurulmuş olur.”¹¹⁵

الكَرَمَ [← الضيُوف ← الأكلون ← الطهي ← النار ← كثير الرماد]

Arapça’da kinâye yoluyla ortaya çıkmış pek çok kelime utarılan ve kaba bulunan olgu ve kavramları da ifade etmektedir. İslâm kültürü büyük ölçüde Arapça’da bu çeşit kelimelerin kinâye yoluyla karşılanmasını gerekli kılmış, bunun en iyi örneklerini Kur’ân vermiştir.¹¹⁶ “Oysa Latince kaba ve müstehcen kelimelerde sınır tanımamıştır. İngilizce’nin ise kinâyeye eğilimi Arapça’dakine yakındır.”¹¹⁷ “Arapça’da enenmiş kölelere teeddüp maksadıyla *muallim*, *şeyh*, *hâdim* gibi kelimelerle seslenilmiş, hatta bu kelimeler zamanla hitap dışında da kullanılır olmuştur.”¹¹⁸ Kinâye ile Arapça’ya pek çok yeni kavram kazandırılmıştır. *براز*, *لمس*, *غانط*, bunlardan sadece birkaçıdır.¹¹⁹

¹¹³Desûkî, a.g.e., II, 478.

¹¹⁴İbnü’l-Esîr, *el-Mes’elü’s-Sâir*, nşr. Ahmed el-Hûfî vd., Kahire, ts., III, 52. İbnü’l-Esîr, kinâye, istiâre ve mecâz arasındaki ilişki denklemini şu sözlerle belirginleştirmiştir: “Her kinâye bir istiâre, her istiâre ise bir mecâzdır.” Bkz. İbnü’l-Esîr, a.g.e., III, 55.

¹¹⁵el-Ezher ez-Zennâd, *Durûs fi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye Nahve Ru’yetin Cedîde*, el-Merkezu’s-Sekâfî el-‘Arabî, Kazablanka, 1992, s. 86, 87.

¹¹⁶Kur’ân, örneğin *cinsel ilişki* anlamında *lems*, *ifzâ*, *refes* gibi kavramları kullanmıştır. Bkz. Bakara (2), 187; Nisâ (4), 21, 43; Mâide (5), 6.

¹¹⁷Vâfî, *‘İlm*, s. 263-264.

¹¹⁸Johann Fück, *el-‘Arabiyye Dirâsâtum fi’l-Luga ve’l-Lehecât ve’l-Esâlib*, çev. ‘Abdulhalîm en-Neccâr, Mektebetu’l-Hancî, Kahire, 1951, s. 198.

¹¹⁹Arap müellifleri en müstehcen anlamları bile çok zarif kelimelerle karşılamışlardır. Milâdî 14. yüzyıl müelliflerinden Muhammed b. Menkeli (ö. 784/ 1384), dönemine âit bir tür afrodisyakın hazırlanışını, kinâyeli olarak anlatmaktadır: *قصب الدنب يطبخ في قدر بماء و ملح بعد أن يقطع و يكون معه قلسل شبت و يأخذ الرجل من قطعة قصبها فإنها تخرج الماء / Kurduun uzvu doğrandıktan sonra su dolu bir kazanda tuzlanarak pişirilir. Biraz dereotu ilâve edilir. Pişince kişi ondan bir parça (draje) alarak çiğner. İlaç kuvvetli bir ereksiyon sağlar. Muhammed b. Menkeli, *Kitâbu İnsî’l-Melâ bi Vahşi’l-Felâ*, thk. Muhammed İsâ Sâlihiyye, Muesssesetu’r-Risâle-Dâru’n-*

4-Tabular: “Bazı kelimeler bâtil inançlar yüzünden kullanımdan düşmektedir. Örneğin avcıların öldürmek istedikleri hayvanın adını ağızlarına almadıkları görülmektedir. Eski Hint-Avrupa dillerinde ayıya doğrudan ayı denilmemiş, dolaşık yoldan Slavca ‘medvedi’, yani ‘balyiyen’ denilmiştir.”¹²⁰ Bunun yanı sıra, dillerde tehlikeli ruh ya da hayvanlar bir sevgi adıyla anılarak yatıştırılmaktadır. Örneğin Türkçe’de ‘gelincik’ olarak sevgi adı ile andığımız hayvan, Fransızca’da belette ‘güzel hanımcık’, İtalyanca’da donnola ‘küçük hanım’, Rumence’de nevasta ‘nişanlı kız’, İsveççe’de jungfru ‘genç kız’ diye anılmaktadır.¹²¹ Bu hayvanın Arapça ismi de ibnu’ırs ‘düğün oğlu’ gibi tabusal bir kinâyeye dayanmaktadır. Aynı şekilde Araplar alaca hastasına الأبرش demekten çekinmişler ve وَضَحَ بِهِ tabirini kullanmışlardır. Câhiliyye döneminde Fırat kıyısındaki alacalı hükümdâr Cezîme’nin Cezîmetu’l-Vaddâh olarak anılmasının nedeni budur.¹²²

5-Ses Bulaşması-]Yakıştırmalar[-Yanlış kökenleme: Adların benzerliği ile anlam aktarımı, ses bulaşması ve kökensel yanılısama olarak anılmaktadır.¹²³ İki kelime birbirini etkileyebilmektedir. Buna bulaşma adı verilmektedir.¹²⁴ Yünlü dokuma kumaş anlamındaki كَمَاش kelimesindeki ك sesi zamanla ق harfine dönüşmüş ve ayaktakımı ve kıyım gibi anlamlardaki قَمَاش kelimesiyle karıştırılmış ve böylece قَمَاش, ses bulaşması sonucu yünlü dokuma kumaş anlamını da kazanmıştır.¹²⁵ Bulaşmanın en çarpıcı çeşitlerinden biri yanlış kökenlemedir. Arapça’da Habeşçe asıllı olan ‘minber’ kelimesinin sesi yükseltmek demek olan ‘nebr’ fiil köküne,¹²⁶ Yunanca ‘on’ anlamındaki ‘déka’ ya da ‘hak, adâlet, parayı aklama’ anlamlarındaki ‘dikee’den Arapça’ya girmiş olan زَكَاة kelimesinin Arapça aklamak anlamındaki ‘tezkiye’ye bağlanması ve Yunanca ‘hypokalâmeion’dan Arapçalaşmış ‘bukalemun’ kelimesinin Arapça’da أَبْو قَلْمُون şeklinde bir künye ismi olarak algılanması birer yanlış kökenleme örneğidir.¹²⁷ İbn Hâleveyhi’nin kaydına göre; Kur’an’da hâ ve mîm hurûf-ı mukattâ’larına sâhip sureleri ifade eden حَوَامِيم kelimesi, kâtiplerin آل حَامِيم kelimesini yanlış yazmalarından doğmuştur.¹²⁸ el-Ĥarizmî’nin kaydettiği yıldızlar ölçeği anlamındaki أُسْطُرْلَاب kelimesinin satr’ın çoğulu olan astur ve bir özel isim olduğu ileri sürülen lâb’tan doğduğu

→

Neşr, Amman, 1413/1993, s. 120. Kadîbin gerçek anlamı dal; bâhın ise nikâhtır. Araplar كُستى kustu anlamında بَالٍ طِينٍ؛ رَاجِعٍ إِسْجِدِي anlamında سَخٌّ ve سَخٌّ قُرٍّ gibi daha az kaba kelimeler kullanmaktadırlar. Bkz. el-Antâkî, a.g.e., s. 411.

¹²⁰J. V. Vendryes, *Dil ve Düşünce*, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 2001, s.78. Arapça’da pek çok hayvanın, adlarının yanı sıra künyelerinin de bulunması, aynı şekilde ölüm gibi pek çok soyut olgunun künyelerle anılması bu olguyla ilgili olmalıdır.

¹²¹Pierre Guiraud, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 1999, s. 73.

¹²²İbnu’l-Esîr, a.g.e., II, 93 (mhk. Bedevî Tabbâne ve Ahmed el-Hûfi’nin notu). Çöl için kurtuluş yeri anlamında مَنَارَةٌ kelimesinin kullanılması, ölümün قِصَانُ الرُّوحِ وِفَاةٌ، وَفَاةٌ gibi adlarla anılması da buna örnek verilebilir. Bkz. Abdulgaffâr Hâmid Hilâl, *‘İlmu’l-Luga beyne’l-Kadîm ve’l-Ĥadîs*, Kahire, 1986, s. 225.

¹²³Guiraud, a.g.e., s. 63.

¹²⁴Guiraud, a.g.e., s. 79, 80.

¹²⁵Hilâl, a.g.e., s. 217.

¹²⁶Sîbeveyhi bile mif’al kalıbındaki isimlere Arapça kökten olduğunu düşün-düğü minberi örnek vermektedir. Bkz. Sîbeveyhi, a.g.e., II, 328.

¹²⁷Bendelî Cevzî, “Ba’du Istilâhâtin Yûnâniyye fi’l-Lugati’l-‘Arabiyye”, *Me-celletu Mecma’i’l-Lugati’l-‘Arabiyyeti’l-Meleki*, sayı: 3, Kahire, 1936, s. 339.

¹²⁸Fück, a.g.e., 206.

*satr'*ın çoğulu olan *astur* ve bir özel isim olduğu ileri sürülen *lâb'*tan doğduğu şeklindeki iddia da¹²⁹ dönemin bilim çevrelerindeki yanlış kökenlemenin tipik bir örneğidir.

Arapça'daki en çarpıcı yanlış kökenleme örneklerinden biri Fustât şehrinin adıyla ilgilidir. Geleneksel olarak bunun Arapça'daki çadır anlamındaki fustât'tan geldiği söylenmiştir. Oysa, Fustât, gerçekte Romalıların, garnizon-larına verdikleri 'korunaklı kale' anlamındaki *fassatum'*dan gelmektedir.¹³⁰ Yanlış kökenleme, *yerlileştirme* ve *halk etimolojisi* olarak da anılmaktadır.¹³¹

6-Eksilti: Adların bitişikliği yoluyla anlam aktarımıdır. Eksiltiyle söz di-zimsel bulaşmanın kaynağı, aynı bağlamda yan yana bulunan iki ad arasındaki çağrışımdır. el-Beyt kavramı zamanla Beytullah kelimesini karşılar olmuştur.

7-Çokanlamlılık (Müşterek): Birden çok anlamı olan kelimelere *müşterek* denilmektedir. Kur'ân'da bulunan bu tür kelimeler ise *vucûh* ve *zû vucûh* adlarıyla inceleme konusu yapılmıştır.¹³² الحَال ve العَيْن Arapça'daki çokanlamlı kelimelerdendir. İlkinin *göz, casus, pınar* gibi anlamları, ikincisinin ise *dayı, vücuttaki ben, deve ve bulut* gibi anlamları vardır. İştirâk'in belli başlı nedenleri arasında lehçe ihtilâfı, mecâz, tatavvuru'l-ma'nâ/anlam sıçraması (heces'in Hicâz'da maymun demekken gizli bir nedenden Temîm'de tilkiye ad olması gibi), etimolojik ihtilâf (vecede fiilinin buldu ve 'alâ ile kızdı anlamlarının vicdân mastarında *bulma* ve *öfke* anlamlarında birleşmesi), ses değişimi vb. nedenler yer almaktadır.¹³³

8-Eşanlamlılık: "Ayrı ayrı kullanıldıklarında bir anlam ortaklığı içinde aynı anlama gelen, türevleri farklı iki kelimededen her birine müterâdif 'eşanlamlı' denir."¹³⁴ İbn Fâris (ö. 395/1004) سَيْف kelimesinin kılıç anlamında asıl, حُسام, مُهَنْد, gibi kelimelerin sıfat ve lâkap olduğunu söylemektedir. Suyûtî de eşanlamlı denilen kelimeler arasında mutlaka bir nüansın olduğunu belirtir.¹³⁵ Lehçe ihtilâfı, mecâz, kelimeler arasındaki nüansların unutulması, ibdâl ve kalb gibi ses değişimi olayları, Arap örfünde nesnelere normal adları dışında künye isimlerinin de verilmesi ve farklı yörelere nispetle benzer nesne adlarının elde edilmesi gibi hususlar Arapça'da eşanlamlılara yol açmıştır.¹³⁶

9-Harf-i cerlerle yeni anlamlar: Arapça'da pek çok fiil harf-i cerler vası-tasıyla başka anlamlar kazanabilmektedir. Örneğin رَغِبَ fiili, فِي harf-i cerri ile *istedi*, عُن harf-i

¹²⁹Bkz. Nasuhi Ünal Karaarslan, *Câmi 'At-Ta'rib ve Arapça'da Yabancı Keli-meler Meselesi*, A.Ü. İslâmi İlimler Fakültesi, Erzurum, 1982, s. 50.

¹³⁰Amr Kemâl Hammûde-Muhammed el-Mahzenci, "el-Fustât"-İstîtlâ'u'l-'Arabî-, *el-'Arabî*, Vezâretu'l-İ'lâm, sayı: 519, Kuveyt, Şubat-2002, s. 40, 41.

¹³¹Anadolu'da *Galandos* adı *Gelendost'*a; *Agalassos*, *Ağlasun'a*, *Bâlâhisar*, *Ballıhisar'a* dönüşmüştür. *Hortensia* adındaki çiçek *ortanca* olmuş, 'hint hurması' anlamındaki *temr-i hindî* ise *demirhindi* adını almıştır. Bkz. Doğan Aksan, *Dil, Şu Büyülü Düzen*, Bilgi, Ankara, 2003, s. 50.

¹³²Kur'ân'da çok anlamlı kelimeler için bkz. Mehmet Okuyan, *Kur'ân'da vucûh ve Nezâir -Çok Anlamlı Kavramlar, Kelimeler ve Edatlar*, Etüt, Samsun, 2001.

¹³³Hilâl, a.g.e., s. 287-290.

¹³⁴Alî el-Cârim, "Terâduf", *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabîyyeti'l-Me-lekî*, sayı: 1, Kahire, 1353/1934, s. 304; Nezâir ise Kur'ân'daki muhtelif keli-melerin aynı anlamı ifâde etmesidir. *Cehennem, nâr, sekar, hutame* ve *cahîm* nezâirin örneğidir. Okuyan, a.g.e., s. 29.

¹³⁵Suyûtî, a.g.e., I, 238.

¹³⁶Alî el-Cârim, a.g.m., s. 325; Hilâl, a.g.e., s. 298, 299.

cerri ile *istemedi* anlamına gelmektedir.¹³⁷ *قَالَ* fiili *عَلَى* ile *iftira etti*, *عَنْ* ile *haber verdi*, *ل* ile ise *söyledi* anlamında kullanılmaktadır.¹³⁸

10-Ezdâd: Ezdâd Arap dilbiliminde tek bir lâfzın zıt iki anlam ifâde etmesi olarak tanımlanmıştır. Örneğin hem dolu, hem de boş anlamındaki *مَسْجُور* böyle bir kelimedir. Bazı dilciler zıddiyet anlamı dışında farklı iki zaman ifâde eden fiilleri de ezdâd grubunda değerlendirmişlerdir. Buna göre *كَانَ* fiili ezdâd grubundadır. Zira hem mâzî hem de gelecek zaman anlamında kullanılmaktadır.¹³⁹ Kimi dilciler ise bir kelimenin zıt iki anlam taşıyamayacağını belirtmişlerdir. Bu görüşün en önde gelen temsilcilerinden biri İbn Durustevyhi (ö. 347/958)'dir. Hatta bu konuda o, *İbtâlu'l-Ezdâd* adında bir eser de kaleme almıştır.¹⁴⁰ Ezdâd konusunda ilk eseri Ebû 'Ubeyde vermiştir. Fakat eser günü-müze kadar ulaşmamıştır.¹⁴¹ Ezdâd'ın doğuşuna ilişkin çeşitli varsayımlar ileri sürülmüştür. Bir görüşe göre; bir kelimedeki iki zıt anlam ancak ortak bir anlam paydası içinde bulunabilir. Örneğin, *الصَّيْم* hem gece, hem de gündüz demektir. Çünkü gece gündüzdendir; gündüz geceden insırâm eder/sıyrılır.¹⁴² Diğer bir varsayıma göre; ezdâd olgusunun nedeni lehçelerdir. Örneğin *السَّاجِد* standart Arapça'da eğilip secdeye varmış kişi demekken, Tay lehçesinde ayakta dikilen anlamındadır.¹⁴³ Ezdâd'ın bir nedeni de tabular ve zarar getirileceği düşünülen kelimelerin zıtları ile anlatımıdır. *السَّالِم* 'sağlıklı' demekken *المَلْدُوع* 'sokmayla ze-hirlenmiş kişi' anlamında da kullanılmıştır.¹⁴⁴

11-Sıfatların isim olarak kullanımı ve sıfat-ı gâlibe: Bu tür isimler klâsik dilbilgisi kitaplarında sıfat-ı gâlibe adı ile anılırlar. *أَحْمِلُ* 'ala' kelimesinin za-manla bir tür kargaya ad oluşu, *أَسْوَدُ* kelimesi 'siyah' anlamından siyah renkli bir tür yılan anlamına aktarılması gibi.¹⁴⁵ Fakat dilciler sıfat-ı gâlibe yolu ile kelime türetimini kıyâsî bir yol olarak görmemişlerdir.¹⁴⁶

12-Öğelerin birbirlerinin yerine kullanımı (Kalıplaşma): Bir mastarın, ism-i mef'ûl vb. olarak kullanımıyla yeni anlamlar doğabilmektedir. "*ضَرْبًا زَيْدًا*"deki mastar *اضْرَبْ* anlamındadır. Aynı şekilde *نَسَجَ* ya da *خَلَقَ* ism-i mef'ûl olarak da kullanılmıştır.¹⁴⁷ Çoğu menkûl alem de bu grupta değerlendirilebilir.¹⁴⁸

¹³⁷Müsâ b. Muhammed b. el-Meleyânî el-Ahmedî, *Mu'cemu'l-Ef'âli'l-Mute-'addiye bi Harfin*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1986, s. 130; ayrıca bkz. Ahmet Yüksel, *Arap Dilinde Harf-i Cerler* (basılmamış yüksek lisans tezi), OMÜ Sos. Bil. Samsun, 1995, s. 123.

¹³⁸el-Ahmedî, a.g.e., s. 305.

¹³⁹Ebû'l-Fadl İbrâhîm, a.g.m., s. 71.

¹⁴⁰Bkz. Suyûtî, a.g.e., I, 396.

¹⁴¹Ebû'l-Fadl İbrâhîm, "el-Ezdâd", *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye*, sayı: 16, Kahire, 1964, s. 74.

¹⁴²Ebû'l-Fadl İbrâhîm, a.g.m. s. 72-73.

¹⁴³Ebû'l-Fadl İbrâhîm, a.g.m. s. 73.

¹⁴⁴Ebû'l-Fadl İbrâhîm, a.g.m., a.yer, Türkçe'de *şifâyı kapmak* ifâdesinde 'şifâ' hastalık anlamında kullanılmaktadır.

¹⁴⁵Şibeveyhi, a.g.e., II, 2, 5.

¹⁴⁶Bkz. Soner Gündüzöz, "Klâsik ve Modern Arapça'nın Tarihsel ve Filolojik Sınırları", *Nüşha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 8, Ankara, Kış-2003, s. 75-76.

¹⁴⁷İbrahim Sarmış, "Arapça'ya Yöneltilen Bazı Eleştiriler", *SÜİFD*, Konya, 1991, s. 140.

¹⁴⁸Araplarda özel isim verilmiş şekilleri için bkz. M. Edip Çağmar, "Araplarda Ad Koyma", *Nüşha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 8, Ankara, Kış-2003, s. 93-94. Ayrıca Arap ülke ve şehir adları için bkz. İnci Koçak, "Bazı Arap Ülke ve Şehir Adları", *AÜDTCFD*, XXXVI, sayı: 1-2, Ankara, 1993.

C. AKTARMALAR

1-Ödünçleme: Bir dile yabancı bir dilden giren kelimelere 'aktarma' adı verilmektedir. Aktarma bir dile sayısız kelime kazandırabilir.¹⁴⁹ Aktarmalar geleneksel olarak daha çok dahîl, muarreb, müvelled gibi adlarla anılmışlardır. el-Cevâlikî (ö. 540/1145)¹⁵⁰, el-Hafâcî (ö. 1069/1659),¹⁵¹ İbn Dureyd (ö. 321/934)¹⁵², Fârâbî (ö. 350/961)¹⁵³ dahîl kelimesini kullanmışlardır.

Modern dilbilimcilerden Hilmî Halîl muarreb ve dahîl arasında fark görmektedir. Hilmi Halîl'e göre; muarreb, yabancı dillerden alınarak Arapça kalıplara uydurulmuş kelimelerdir. Dahîl ise yabancı dillerden modamod olarak ya da ince bir farkla Arapça'ya aktarılmış kelimelerdir.¹⁵⁴

Tanımlar dikkate alındığında muarreb ve dahîlin farklı olduklarına ilişkin iki ayrı kriter geliştirildiği görülmektedir. Bunlardan biri morfolojik kriter; diğeri ise zaman kriteridir. Morfolojik kritere göre; yabancı dilden Arapça'ya girmiş kelimenin kalıbı Arapça kalıplarına uyuyorsa bu kelime muarreb, uymuyorsa dahîl kabul edilmekte; zaman kriterine göre yabancı bir kelime İhticâc Asrından sonra¹⁵⁵ Arapça'ya girmişse bu kelime, kalıbının Arapça kalıplarına uyup uymadığına bakılmadan 'dahîl' kabul edilmektedir.¹⁵⁶

Hilmî Halîl ve Abdulhamid Hasen morfolojik kriteri benimsemişken Hasen Zaza zaman kriterini doğru kabul etmiştir.¹⁵⁷ Ne var ki, mütekaddim ulemâ mu-arreb ve dahîli birbirlerinin yerine kullanmışlardır.¹⁵⁸

es-Sâmerrâî'nin ortaya koyduğu tanım araştırmacıları morfolojik kriter ve zaman kriteri arasında seçim yapmaktan kurtarmıştır. es-Sâmerrâî'ye göre da-hîl ve muarreb aynı şeylerdir.¹⁵⁹ Muarrebın kökeni yabancı dilden bir kelimedir ve ilk aşamada dahîldir. Buna göre muarreb dahilin bir uzantısı ve bir dalıdır.¹⁶⁰ Özetle dahîl, muarrebden daha genel bir kavramdır. Arapça'ya yabancı bir dilden girmiş bütün ödünç kelimeleri ifade etmektedir. Bundan dolayı keli-medede bir değişimin olması ya da olmaması ya da kelimenin İhticâc (İstişhâd) Asrına ya da sonrasına âit olması önemli değildir.¹⁶¹

Her dilin Arapça üzerindeki etkisi aynı olmamıştır. "Kıptice ve Berberice Standard Arapça'ya neredeyse hiç bir etkide bulunamamıştır. Bu dillerin tesiri genellikle

¹⁴⁹Vendryes, Dil, s. 78.

¹⁵⁰el-Cevâlikî, *el-Mu'arreb mine'l-Kelâmi'l-A'cemî*, Kahire, 1361/1942, s. 144, 153, 273, 284, 317, 385.

¹⁵¹Şihâbuddîn el-Hafâcî, *Şifâu'l-Galîl fîmâ fi Kelâmi'l-'Arab mine'd-Dahîl*, Mısır, 1324, s. 7, 40, 111, 119.

¹⁵²İbn Düreyd, a.g.e., II, 4, III, 502.

¹⁵³Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî, *Dîvânü'l-Edeb*, nşr. Ahmed Muhtâr 'Umer-İbrâhîm Enîs, Kahire, 1394/1974, I, 370.

¹⁵⁴Hilmî Halîl, a.g.e., s. 234; Bûbû, *Eserü'd-Dahîl 'alâ'l-'Arabîyyeti'l-Fushâ fi 'Asri'l-İhticâc, Vezâre-tu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî*, Dimeşk, 1982, s. 43.

¹⁵⁵Arap dilcileri kelimelerde olduğu gibi şiirde de şevâhid olma açısından birtakım zaman kriterleri belirlemişlerdir. Bkz. M. Reşit Özbek, *Arap Gramerinde Kur'an ve Hadisle İstişhad*, Tıbyan, İzmir, 2001, s. 37-39.

¹⁵⁶Bûbû, *Eser*, s. 45.

¹⁵⁷Bûbû, *Eser*, s. 45, 46.

¹⁵⁸Bûbû, *Eser*, s. 51.

¹⁵⁹İbrâhîm es-Sâmerrâî, "Fi'l-Cedîdi'l-Lugavî", *Mecelletu'l-Lisâni'l-'Arabî*, sayı: 3, Kahire, 1965, s. 39.

¹⁶⁰Bûbû, *Eser*, s. 49, 50.

¹⁶¹Bûbû, *Eser*, s. 55.

lehçeler düzeyinde olmuştur. Berberîce Magrib lehçesini; Kıptîce ise Mısır lehçesini önemli ölçüde etkilemiştir.¹⁶²

Arapça Yunanca'dan etkilenmiştir. Cassânî Prensliği'nin Bizans'la olan dirsek teması da Arapça ile Yunanca arasında benzer bir etki oluşturmuş olmalıdır. Şâirlerin Kâbesi olarak anılan bu zengin Arap prensliğine giderek emirlere methiyeler düzen şâirler beraberlerinde Mekke ve Medîne sokaklarına Yunanca kimi kelimeleri taşımışlardır. Kur'ân'daki Yunanca kelimelerin sırrı bu şâirlerin Hicâz lehçesine yönelik söz konusu kelime transferinde aranmalıdır.¹⁶³ Yunanca kelimelerin Arapça'ya akış yollarından biri de Süryânîlerdir. Fakat bu temaslara rağmen Arapça'da, Yunanca kelimeler yine de çok sınırlı bir yer tutmaktadır. Son yüzyılda Avrupalılardan alınma Yunanca kelimeler de hesaba katıldığında Bendelî Cevzî'nin 1936 yılına âit sayımına göre Arapça'daki Yunanca kelimelerin sayısı 700'ü bulur.¹⁶⁴ Arapça üzerinde Farsça ve Türkçe'nin kelime dağarcığı bakımından önemli etkileri olmuştur. Hatta Türkçe, Arapça'ya başka dillerden kelime geçişinde de aracı olmuştur.¹⁶⁵ Bugün ise Arapça üzerinde Batı dillerinin etkisi hissedilmektedir.¹⁶⁶

2-Çeviri yoluyla aktarma: Pek çok yabancı kelimenin bu yolla Arapça'ya girdiği görülmektedir. Örneğin polypode كَثِيرُ الأَرْجُلِ 'kırkayak'; echiun بَقْرُ العَيْنِ 'öküzdili' Arapça'ya çeviri yoluyla aktarılan kelimelerdir.¹⁶⁷

3-Canlandırma: 19. Yüzyıldan bu yana Avrupa'da revaçta olan, *terimler için eski dilden yararlanma olgusu* Kahire Dil Kurumu'nca yeni terimleri karşılamak üzere zorunlu durumlarda başvurulacak bir yol olarak kabul edilmiştir.¹⁶⁸ Yerel dillerden yararlanma da bir canlandırma şeklidir.

SONUÇ

Arapça, modern bilimlerdeki gelişmenin doğurduğu yeni terimleri pek çok türetim şekliyle karşılama gücünde bir dil olma özelliğindedir. Arapça'ya özgü olan *sagîr*, *kebîr* ve *ekber* iştikâk geleneksel bir iştikâk yolu olarak görülmekte, bunlardan *sagîr* iştikâk ise tüm camliliğini korumaktadır. Batı dillerindeki pek çok kelime ve terimi karşılama olgusu *eklerle türetimi* günümüz Arapça'sının iştikâk özellikleri arasına sokmuştur. Bütün bunların yanı sıra; kelimeler arasında bitişiklik, benzerlik gibi ilgiler kurularak yeni kavramların karşılanması da, "Arapça mecâz üzerine kurulmuştur" sözünü destekler niteliktedir.

Çeviri ve Arapçalaştırma yoluyla Arapça'ya giren kelimeler de dikkate alınınca Arapça'nın kelime dağarcığını her geçen gün daha da artırması çok doğaldır. Üstelik kelime türetim faaliyetleri, Arap dünyasında artık daha örgütsel olarak yürütülmektedir.

¹⁶²Vâfi, *İlm*, s. 234.

¹⁶³Cevzî, a.g.m., s. 334.

¹⁶⁴Cevzî, a.g.m., s. 337.

¹⁶⁵Bu konuda bkz. Bedrettin Aytaç, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1994, s. 19.

¹⁶⁶Arapça'ya yabancı dillerden geçmiş kelimelerle ilgili XIX. ve XX. yüz-yıllarda yapılmış çalışmalar hakkında bkz. Mehmet Yavuz, "Mu'arreb Keli-melere Dâir Yazılan Eserler Sözlükler", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, yaz-2001, s. 117.

¹⁶⁷Hilmî Halîl, a.g.e., s. 442, 443.

¹⁶⁸Vâfi, *İlm*, s. 282.

RUH VE BEDEN BTNLĞNE DOKUNULMAZLIK KURAMI BAKIMINDAN ÖLME HAKKI

Ali KAYA*

RIGHT OF DEATH

Right of death means one can decide when, where he/she dies and the manner in which he-she would like to die. The right constitutes the legal ground of euthanasia and committing suicide. The idea of expanding the border of the liberties has again put this matter on the agenda. Having been debated largely with the concept of "euthanasia" since the former half of the twentieth century, right of death, in fact, has been discussed in the context of suicide beginning from archaic ages. Right of death means to prefer death rather than life. Islamic Jurisprudence has been approaching this matter on several points: Saving life is a primary value; life is given as a trust to its owner, so it must be cared; killing a person is forbidden, so everybody becomes untouchable; and finally there is no unlimited freedom. From the view of Islamic Jurisprudence, it is religiously illegal that while surviving, one who has the right reasons to die in his/her mind prefers death when he/she likes, commits suicide or makes euthanasia.

I. TANIM VE TARİHSEL GELİŞİM

Yirminci yüzyılda bireyselciliğin gelişmesi neticesinde kendi kaderini belirlemek isteyen insan, bunun bir uzantısı olarak ölümüyle ilgili karar verme hakkının kendisine ait olduğunu iddia etmeye başlamıştır. Başka bir ifadeyle, insanın, nerede, nasıl ve ne zaman öleceğine karar verme hakkının kendisine ait olması gerektiği ileri sürülmüştür. Tıp alanındaki baş döndürücü gelişmenin gerisinde de bu anlayış yatmaktadır. Bu sayede insan ömrü uzatılabilecek, belki de ölüm tarihe karışacaktır. Nitekim tıp biliminin gelişmesine paralel olarak insan ömrü de uzatılabilmifiti. Bu bakımdan ölüm, insanın kesinlikle karşılaşması gereken bir olgudan ziyade, tedavinin sona erdirilmesiyle ortaya çıkan biyolojik bir hadise olarak görülür olmuştu. Bu da, ölümün din ve ahlk boyutu perdelenerek yalnız tıbb bir hadise olarak algılanmasına yol açmıştır. İşte son zamanlarda bu anlayışın yaygınlaşması sonucu insanın 'ölme hakkı'nın olup olmadığı yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Hatta bu tartışmalara bağlı olarak da Hollanda, ABD ve Avustralya gibi ülkelerde, kişinin 'ölme hakkına' sahip olduğu hu-

* Yrd. Doç. Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, alikaya@uludag.edu.tr

kuken kabul edilmiş ve ‘ötanazi’ye müsaade edilerek ölme hakkı fiilen uygulanır hale gelmiştir.

‘Ölme hakkı’ kişinin yaşamak yerine ölmeyi tercih etmesi, daha geniş ifade ile kişinin istediği zaman ve yerde ve de istediği biçimde ölmeye karar verme hakkına sahip olması demektir. Son yıllarda daha çok ötanazi kavramı ile birlikte kullanılan ölme hakkı kavramı, esasen kişinin kendi eylemi ile kendini öldürmesi demek olan ‘intihar’ olayını da kapsar. Bilindiği üzere ötanazi, intihardan farklı olarak doktor tarafından tıbbî müdahale yoluyla hastanın hayatına son verilmesidir. İkisinin ortak yönü ölümün kişinin isteği üzerine gerçekleşiyor olmasıdır ve her ikisi de ölme hakkının fiilen kullanımını ifade etmektedir. Ayrıca her birinin ayrı hukukî sonuçları olmakla birlikte, ölme hakkının kabulü meşruiyet zeminlerini oluşturmaktadır.

Ölme hakkı din, ahlâk, hukuk, tıp ve sosyal yönü olan çok boyutlu bir konudur. Ancak bu çalışmamızda ölme hakkının yalnız hukukî yönünü İslâm hukuku açısından ele alacağız. Burada konunun tarihî arka plânını vermek ve daha sonra ana konumuza dönmek yerinde olacaktır.

Kavrama ilk defa Eski Yunan ve daha sonra Roma kültüründe rastlanır ve konu özellikle ‘intihar’ bağlamında tartışılır; Epikuros (ö. MÖ. 271), Aristoteles (ö. MÖ. 322), Platon (ö. MÖ. 327) ve Pythagoras’a (ö. MÖ. 497) kadar bir çok Antik Çağ filozofu konuya ilgi duymuşlardır. Örneğin Pythagoras, Tanrı’nın vermiş olduğu ‘yaşam’ üzerinde insanın tasarrufta bulunarak ‘ölme hakkı’nın olmadığını belirtir.¹ Ötanazi kavramını ilk kez kullandığı belirtilen Platon ise, ölüm sonrası için bir prova olarak kabul ettiği yaşamı, hastalığın tamamen sardığı bir bedende sürdürmenin ne kişiye ne de topluma bir faydası olacağını ileri sürerek, kısmen ölme hakkını kabul etmiş; ancak bunun, tedavisi imkânsız bir hastalık ya da sakatlık halinde uygun olacağını belirtmiştir.² Aristoteles, devlete karşı üretken kalma görevini ortadan kaldırdığı için hastalık ve sakatlık nedeniyle de olsa intihar etmeyi kabul etmemiştir.³

Büyük İskender tarafından imparatorluğun kurulması, eski şehir devletlerinin yıkılması, gelenek karşıtı bir anlayışın hâkim olması ve hümanizmin gelişmesi gibi siyasî ve sosyal değişim sonucunda kendine güven duygusu kazanan insan, özgür birey olma bilinci elde etmiştir. Ayrıca cehennem ve günah duygusunun yitirilmesi ile, ölüm, korkulan ve varlığı sona erdiren bir olgudan çok hastalık gibi doğal bir hadise olarak algılanmaya başlanmıştır. Nitekim bu dönemde Stoacılar Kleantes (ö. MÖ. 223), Zenon (ö. MÖ. 262) ve Seneca (ö. MS. 65) müzmin hastalık nedeniyle intiharı ahlâkî açıdan doğru bir eylem olarak değerlendirmiş ve kendileri de intihar ederek yaşamlarını sonlandırmışlardır. Seneca’ya göre intihar özgürlüktür; ölmek, yaşlılar ve iyileşmesi mümkün olmayan hastaların hakkıdır.⁴ Epikuroşçuluk ise intiharı akla aykırı bulmuştur. Bu olumsuz bakış, çağdaşı olan ünlü tıp bilgini Hipokrat’ın yemininde de görülmektedir; “Benden ağı (zehir) isteyene onu vermeyeceğim” sözü bunun bir delilidir.

¹ Sibel Inceoğlu, *Ölme Hakkı (Ötanazi)*, İstanbul 1999, 18.

² Bkz. Platon (Eflatun), *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimboz), 7. baskı, İstanbul 1992, 96-97.

³ Bkz. Aristoteles, *Politika* (çev. Mete Tunçay), 4. baskı, İstanbul 1993, 228.

⁴ Inceoğlu, *Ölme Hakkı*, 24-25.

Yahudilik ve Hıristiyanlığa göre yaşam Tanrı'nın bir emanetidir.⁵ İnsanın kendisini öldürmesi, masum bir insanı öldürmek gibidir ve yasaktır. Roma Katolik mezhebi ölümcül hastanın hayatına son verilmesini böyle değerlendirmiş ve bunu insanın yaşam hakkına aykırı bulmuştur. Zira yaşamın dokunulmazlığı esastır. Ancak ilerleyen zaman içinde Hıristiyan teologlar arasında, ölme hakkını kabul edenler çıkmıştır. 1935 yılında aziz mertebesine yükseltelen Thomas More (1478-1535) bunlardan biridir. O, ölmek üzere olmasa da tedavisi mümkün olmayan bir hastalığa tutulmuş kişinin ölümüne rıza gösterilmesini akla uygun bulduğu gibi bunun Tanrı'nın isteğine aykırı olmadığını da savunmuştur.⁶

Aydınlanma Çağı da denilen XVIII. yüzyıl, ölme hakkı üzerinde açık tartışmaların yapıldığı bir dönemdir. İlk İngiliz Ampristlerden biri olarak kabul edilen J. Lock (1632-1704), yaşam hakkının bir başkasına devredilmezliği ilkesine dayanarak hastaların yaşamlarına son verecek uygulamaları reddederken yine aynı ekolün temsilcilerinden David Hume (1711-1776) ise, bireyin kendi yaşamına son verme hakkının olduğunu ileri sürmüştür.⁷

Ölme hakkı ile ilgili tartışmaların XIX. yüzyılda yoğunluk kazandığı görülmektedir. Faydacılık okulunun kurucusu Jeremy Bentham (1748-1832) ve onu izleyen John Stuart Mill (1806-1873), bireyin bedeni ve aklı hakkında tek söz sahibi olduğunu, bu nedenle ölmeyi tercih edebileceğini ve yasaların da buna asla karışamayacağını savunmuşlardır. 1895 yılında Alman hukukçusu Jost, *Das Recht auf den Tod* (Öldürme Hukuku) adlı eserinde, ölümü isteyen ümitsiz hastaların öldürülmesini önermiştir.⁸

XX. yüzyılın ilk yarıları ölme hakkının ötanazi bağlamında yasal hale getirilmesi için girişimlerin başlatıldığı dönem olmuştur. Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Almanya ve Fransa'da bu amaçla yasa teklifleri hazırlanmıştır.⁹ XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Yahudi ve Hıristiyan din adamları geleneksel düşüncüyü aşarak ölme hakkını onaylayan görüşler ileri sürmüşler¹⁰ ve hekimliği meslek olarak seçip

⁵ Turgay Üçal-Malcolm Derek, *Hıristiyan Ahlakı*, İstanbul 2000, 96; Dominik Pamir, *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, İstanbul 2000, 519.

⁶ Thomas More, *Utopia*, çev. Sabahattin Eyuboğlu-Minâ Urgan-Vedat Günyol, İstanbul 1981, s. 93.

⁷ Mehmet Emin Artuk, "Ötanazi", *Yargıtay Dergisi*, Temmuz 1992, XVIII, sayı 3, 305.

⁸ Ömer Ömeroğlu, "Ötanazi", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 1993, sayı 2, 193.

⁹ Ayşegül Demirhan, *Tıp Tarihi ve Deontoloji Dersleri*, Bursa 1994, 228.

¹⁰ 1947 yılında ABD'de 2000 doktorun desteği ile New York yasama meclisine sunulan ötanazi yasa tasarısı bir kısım Protestan ve Yahudi din adamlarınca desteklenmiş, 1958 yılında Papalık hastanın kabul etmesi halinde onun acılarını dindiren ve ölümünü çabuklaştıran uyuşturucu maddelerin verilmesinin caiz olduğunu kabul etmiş, 1976 yılında Protestan kilisesi sadece fiziksel olarak bu dünyada bulunmanın ahlâkî ve sosyal açıdan savunulamayacağını, Tanrı'nın isteğinin de bu olmadığını ileri sürerek pasif ötanaziye izin vermiş ve 1980 yılında Katolik kilisesi hastanın acısını dindiremeyen, eziyet çekmesini uzatan olağan dışı girişimlerin yapılmamasını önererek pasif ötanazi ile ilgili görüşlerini yumuşatmıştır. (İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, 87-90.

teşhis ve tedavi görevini yerine getirmekle görevli doktorlar da bu tür girişimlere destek vermişlerdir.¹¹

Günümüzde ise tıp ve din bilimcilerin ötanaziye ilişkin yaklaşımları hukuk düzenlerini etkilemiş, yoğun tartışmalara rağmen uygulamaya da başlanmıştır. Hattâ özellikle bazı batı ülkelerinde bu yönde hukukî düzenlemeler yapılmıştır.¹²

II. HAKKA KONU OLMASI BAKIMINDAN ÖLME HAKKI

İslâm hukuku kaynaklarında ‘ölme hakkı’ kavramı geçmemektedir. Esasen daha genel olan hak kavramını tanımlama çalışmaları hicrî VII. yüzyıla uzanmaktadır.¹³ *Fürû-ı fıkıh*’ta hak kavramını tanımlama girişimi, fıkıhın klâsik gelişimini tamamlayıp doktriner tartışmaların yapılmasından sonra başlamıştır.¹⁴ Dolayısıyla hak kavramının tanımı ve nazarî boyutuyla ilgili tartışmalar ile usul, fürû ve kavâid kitaplarında yer alan hak-hüküm, Allah hakkı-kul hakkı, milk, ibâha gibi kavramlar hakkında yapılan doktriner tartışmalar ve uygulamaya yönelik hükümler arasında, ölme hakkı ile ilişkilendirilebilecek bilgiler yer almaktadır.

Bu münasebetle yapılan değerlendirmeler dikkate alındığında fıkıhın bütün alanları için geçerli olmasa da İslâm hukukçularının genel bir hak kavramı tanımı yaptıkları söylenebilir. Bunu en güzel yansıtan, çağımız İslâm hukukçularından ez-Zerkâ olmuştur. Ona göre, ‘hak’, “hukukun şahıslara tanıdığı yetki ve yükümlülük olarak bir aidiyettir”.¹⁵ Şu halde bu tanım, bir menfaatin gerçekleştirilmesi için vasita olan hakkın bir sahibi olduğunu ve hukuk düzeninin ona ait olmak üzere bu hakkı tanıyıp koruma altına aldığı ifade etmektedir. Esasen bunlar, bugünkü hukuk doktrininde hukukun unsurları olarak bilinen ‘hakkın sahibi’, ‘hakkın konusu’ ve ‘hakkın meşruiyeti’ şeklinde dile getirilen hakkın üç unsuruna karşılık gelmektedir. Buna göre bir haktan söz edebilmek için öncelikle onun hukuk düzeni tarafından tanınmış ve korunmuş olması gerekmektedir. Ölmenin bir hak olarak ileri sürülebilmesi için de onun, hukukun ilke ve prensipleri bakımından meşru kabul edilmesi icap etmektedir.

Hakkın hukukîliği de denilen ‘hakkın meşruiyeti’, onun, din ve hukuk düzenince tanınmış veya yasaklanmamış olması demektir. Bu da hukukun temelleri ve onun açık hükümleri çerçevesinde belirlenebilir. Ölme hakkının İslâm hukuku bakımından meşruiyetinin ortaya konabilmesi için birkaç hususa temas etmek gerekmektedir.

Bilindiği üzere İslâm’a göre insan, Allah tarafından yaratılmış¹⁶ olup O’nun yer-yüzündeki halifesi,¹⁷ en güzel yaratılış sahibi,¹⁸ en değerli varlık¹⁹ ve yaratılanların en

¹¹ Örneğin Ekim 1983 yılında XXXV. Dünya Hekimler Kurultayı’nın *Venedik Bildirgesi*’nde doktorun, ölümcül hastalığın son dönemlerinde hastanın oluru alınmak şartıyla tedaviyi keserek acısını dindirebileceği görüşü benimsenmiştir. Erdem Özkara, *Ötanaziye Temel Kavramlar ve Güncel Tartışmalar*, Ankara 2001, 35.

¹² Geniş bilgi için bk. İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, 178-192.

¹³ Bkz. Fahri Demir, *İslâm Hukukunda Mülkiyet Kavramı ve Servet Dağılımı*, Ankara 1988, 68.

¹⁴ Bkz. Ali Bardakoğlu, “Hak”, *DİA*, XV, 140.

¹⁵ Zerkâ, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, c. I-III, Dimeşk 1965, III, 14; Ayrıca başka tanımlar için bkz. Muhammed Kutub, *el-İslâm ve Hukûku'l-İnsân*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî 1404/1984, 32-52.

¹⁶ er-Rahmân 55/3.

¹⁷ et-Tîn 95/4.

¹⁸ el-En’âm 6/2.

şereflişidir. Diğer varlıklar onun emrine verilmiştir. İnsan yetenekleri sayesinde inisiyatif alabilen, tasarruf kabiliyetine sahip bir varlıktır.²⁰ Ancak bu ona, istediği zaman ve istediği yerde hayatına son verebilme inisiyatifinin verildiğini göstermez.

İslâm'a göre bütün varlıklar gibi insanın doğup ölmesi onu var eden Allah'ın bilgisi dahilindedir.²¹ İnsanın bu konuda herhangi bir bilgisi yoktur. Çünkü insanın yaşam süresini ve ecelini²² belirleyen yalnız Allah'tır. "Aranızda ölümü takdir eden biziz."²³ ayeti bu gerçeği belirtmektedir.

Diğer yandan insanın psikolojik ve biyolojik yapısı, İslâm literatüründe kullanılan anlamıyla 'yaratılış fitratı'²⁴ esasen ölümü arzu etmez. Ünlü psikolog Freud bu gerçeği "Kimse kendisinin öleceğine inanmaz ve bilincimiz sanki bizler ölümsüzmüşüz gibi davranır." sözleriyle dile getirmiştir. Ancak Kur'ân'da da ifade edildiği üzere insan, bütün canlılar gibi ölecektir; "Senden önce hiçbir insanı ölümsüz kılmadık, eğer sen ölürsen onlar bâkî mi kalacaklar? Her can ölümü tadacaktır."²⁵ Buna rağmen insan, "Nerede olursanız olun, sağlam kaleler içinde de bulunsanız yine ölüm size ulaşır."²⁶ ayetinde belirtildiği gibi ölümden kaçmak ister. Ancak, "Allah, eceli geldiğinde hiç kimsenin ölümünü ertelemes. Allah, yaptıklarınızdan haberdardır."²⁷ ayetinin de işaret ettiği üzere ölümü, belirlenen zamandan daha sonrasına bırakmak insanın elinde değildir.

Diğer yandan insan ecelini tehir edemeyeceği gibi öne çekilebilme gücüne de sahip değildir. "Her ümmet için belirli bir süre (ecel) vardır; süreleri sona erince ne bir saat gecikebilir ne de öne çekilebilir."²⁸ ayeti bu gerçeği ifade etmektedir. Çünkü ona hayat hakkını bahşeden Allah'tır, geri alma hak ve yetkisine sahip olan yine O'dur. Şu halde insan aslında Allah dilemedikçe kendisinin veya başka bir kimsenin ölümünü belirleyen vaktin öncesine alma veya sonrasına bırakma imkânına sahip değildir. İnsana düşen görev, yaşam süresince O'nun buyruklarına uymaktan ibarettir.²⁹ Bu gerçeklere rağmen insan ölümünü geciktirebilmenin yollarını tarih boyunca aramış ve hattâ ölümsüz olabilmeyi arzu etmiştir. Buna karşılık bir kısım insanlar da çeşitli sebeplerden dolayı bir an önce ölmeyi arzu ederek yaşamlarını kısaltmak istemişlerdir. Hattâ bu isteklerini intihar ederek fiilen gerçekleştirmişlerdir. Din ve hukuk sistemleri bu istek ve arzuları ve bu yöndeki girişimleri değerlendirmişler, ilgili ilke ve prensiplerini belirlemişlerdir.

→

¹⁹ el-İsrâ 17/70.

²⁰ eş-Şems, 91/7-8; Ayrıca Bkz. el-İnsân 76/3; el-Beled 90/10.

²¹ el-En'âm 6/2.

²² Esasen ecel kavramı insanın da dahil olduğu bütün canlılar için belirlenmiş yaşam süresini ve bu sürenin sonunu yani ölüm anını ifade eder. Ecel konusunda daha geniş bilgi için Bkz. Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine*, (İzmir, 1992).

²³ el-Vâkı'a 56/60.

²⁴ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi* (çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan), İstanbul 1988, s. 85.

²⁵ el-Enbiyâ 21/34-35.

²⁶ en-Nisâ 4/80.

²⁷ el-Münâfikûn, 63/11.

²⁸ el-A'râf 7/34; Yûnus 10/49.

²⁹ el-Hi cr, 15/23; el-Kâf 50/43; en-Necm 44/53.

İslâm nazarında hayat, insana bahşedilen bir emanettir. Emanetin hukukî hükmü, onun korunması ve kollanmasını zorunlu kılar. Bu bakımdan hayatın muhafazası icap eder. Bu gerçek “*Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın.*”³⁰ ayetiyle dile getirilmiştir. Hz. Peygamber’in beden sağlığına ve yaşamın devamına zarar verecek tarzda ibadet etmeyi yasaklamış olması³¹ da aynı hususa işaret etmektedir.

İslâm âlimleri de bundan hareketle, dinin insanları ulaştırmak istediği hedefe aykırı gördüklerinden, bir kimsenin kendi beden tamlığını ihlâl edecek türdeki eylemlerini meşru saymamışlardır. Örneğin ibadet yapmaya engel olacak derecede nefsi terbiye etmek amacı ile az yemek yemeyi caiz görmemişlerdir.³² Hattâ bu kural sosyal bilimlerin bir çok disiplinde de belirleyici ilke olmuştur. Sözelimi ‘zarûrât-ı dîniyye’ üzerinde uzmanlık derecesinde ilim öğrenmek ‘farz-ı kifâye’dir. Bu görevi yerine getirirken öğrencinin, ilerideki çalışmalarına engel olacak düzeyde bedenini yıpratana ve sağlığını bozan bir çalışmadan sakınması önerilmiştir.³³

Ruh ve beden bütünlüğünü koruma ve kollama görevini yerine getirmekle yükümlü olan, öncelikle bizzat kişinin kendisidir. Bu yüzden yaşamının kısalması veya son bulmasına yol açacak hastalığa yakalanmamak için gerekli bütün tedbirleri almak ve hasta olunmuş ise yeniden eski sağlığına kavuşmak için icap eden her türlü tedaviye baş vurma yine emanete riayet gereklindedir. Farklı görüşler³⁴ bulunmakla birlikte İslâm hukukçuları, hastalığın iyileşeceği ilmen ve tecrübe ile sabit olduğunda tedaviyi terk etmenin caiz olmayacağını, buna rağmen terkinin günahkâr olmaya neden olacağını belirtmişlerdir.³⁵ Hattâ Hanefî ve Şâfiî hukukçular, hastalığın iyileşeceği kesin olup tedavi olunmadığında ölümün gerçekleşmesinden endişe edildiği durumlarda ‘tevekkül’e riayet etmek amacıyla tedaviyi terk etmenin ‘haram’ olduğunu ileri sürmüşlerdir.³⁶ Görüldüğü gibi tedavi olma emri bedeni ve canı koruma cümlesindedir. Kişilerin, iyileşeceğini bildiği halde tedavi olmama hakkı yoktur. Bu nedenle tekrar sağlığına kavuşma imkânı olup da bunu değerlendirmemek, kişinin kendisine karşı işlemiş olduğu bir cinayet sayılır. Çünkü bu, bile bile kendini tehlikeye atmak demek olur.

Diğer yandan insan başkalarına karşı da korunmuştur. Bu sebeple İslâm, insan hayatını teminat altına almış, ‘kişi dokunulmazlığını’ (masûnu’d-dem) hâkim kılmış-

³⁰ el-Bakara 2/195.

³¹ bk. Buhârî, “İmân”, 13; “Nikâh”, 1, 8; Müslim, “Nikâh”, 5, 8; “Fazâil”, 127.

³² Muhammed b. Süleymân (Dâmâd Efendi), *Mecmeu’l-Enhur fî Şerhi Mülteka’l-Ebhur*, I-II, Mısır 1327-1909, II, 524.

³³ Burhâneddîn Zernüci, *Ta’limü’l-Müte’allim*, (Çev. Y. Vehbi Yavuz,) 2. baskı, Bursa ty., 90.

³⁴ Tedavi olmanın hükmü konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Tevekkül inancına aykırı bulan bir kısım sûfîler tedavi olmayı caiz görmezler. Ahmed b. Hanbel’e ait olduğu söylenen ve yine ‘tevekkül’ ile ilişkilendirilen diğer görüşe göre tedavi olmak mubah; terk etmek ise daha faziletlidir. (Bkz. İbn Teymiye, *Mecmû’u Fetâvâ*, c. I-XXXV, XXI, 564) Şâfiîler ile selef âlimlerinin çoğunluğunu göre ise tedavi olmak müstehap olup tedaviyi terk etmekten daha üstündür. (Bkz. Nevevî, *el-Mecmû’*, I-XX, Dâru’l-Fikr, Riyad 1383/1956, V, 96; İrakî, *Tarhu’t-Tesrib fî Şerhi’t-Takrib*, c. I-VIII; Beyrut, VIII, 184. İslâm hukukçularından çoğunluğun görüşüne göre tedavi olmak mutlak surette mubahtır; tedavi olmak veya olmamakta bir sakınca yoktur. Bir kısım Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise tedavi olmak vaciptir. Bu görüşlerden her biri için ayet veya hadis delilleri de bulunmaktadır.

³⁵ İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, V, 249.

³⁶ *el-Fetâvâ’l-Hindiyye*, V, 355; İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, XXIV, 274.

tır.³⁷ Veda Hutbesi'nde Hz. Peygamber (s.a.v.) bu temel ilkeyi, "Bu günün, bu ayın ve bu beldenin nasıl dokunulmazlığı varsa, kanlarımızın da aynı şekilde dokunulmazlığı vardır."³⁸ sözleriyle dile getirmiştir.

Ayrıca İslâm anlayışına göre her insanın hayatı ayrı bir değer taşır. Bu nedenledir ki, bir insanı haksız yere öldürmek bütün insanları öldürmek gibi kabul edilmiştir.³⁹ Kur'ân "Allah'ın haram kıldığı cana kıymayın!"⁴⁰ emriyle yaşam hakkına saldırıyı yasaklamıştır. Bu yasağı çiğneyenler 'büyük günah' işlemiş olmak⁴¹ ve 'ebedî cehennemde kalmak'⁴² gibi bir sonuçla karşılaşacaklardır. 'Kıyas'⁴³ ve 'diyet'⁴⁴ gibi dünyevî müeyyideler işte bu 'kişi dokunulmazlığı'nı sağlamaya yöneliktir.

Görüldüğü gibi İslâm'da insan hayatına büyük önem verilmiş, onun korunması ve kollanması için maddî ve manevî bütün tedbirler alınmıştır. 'Ceza' ve 'küfür'⁴⁵ gibi dokunulmazlığı kaldıran haklı bir gerekçe olmadan, bir insanın yaşamına son verilmesi yasaklanmıştır. Bu nedenledir ki, devletin veya kişilerin, masum olan bir insanın hayatına müdahalede bulunma hakkına sahip olmadıkları, herhangi bir tartışmaya fırsat vermeyecek şekilde açık olarak belirtilmiştir.

Kur'ân ve sünnette belirlenenler dışında başka hiçbir sebep, yaşama müdahaleyi haklı gösteremez. Bu, ancak korunması gereken değerlerin tehlikeye düşmesi halinde söz konusu olabilir. Zararlı eylemin failinin kişinin kendisi olması, fiilin kendi can veya bedenine yönelik olması, sonucu hiçbir şekilde etkilemez. Çünkü İslâm'da her insanın yaşaması ve yaşatılması esastır ve öncelikli hedeftir.

O halde insan, yaşam ile ölüm arasında tercihte bulunmak durumunda kaldığında hayatta kalmayı tercih etmekle yükümlüdür. İslâm hukukçularının, 'adam öldürme suçu' nedeniyle 'kıyas' ile de cezalandırılacak mahkûmun, maktulün yakınlarınınca 'diyet' ödenmesi istendiğinde bunu kabul etmenin zorunlu olduğu yönündeki tespitleri⁴⁶ yine bunu gösteren bir başka veridir.

III. YAŞAM HAKKININ ÖNCELİĞİ AÇISINDAN ÖLME HAKKI

Allah'ın halifesi olan insan, din ve dünya hayatı için gerekli olan bütün temel değerlere sahip kılınmış ve bunların her biri teminat altına alınmıştır. İslâm'da 'zarûrât-ı dîniyye' veya 'mekâsîd-ı hamse' de denilen dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması en başta gelen temel görevlerdir.⁴⁷

³⁷ Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara 1987, 83.

³⁸ Buhârî, "Hudûd", 9; Müslim, "Hacc", 19.

³⁹ el-Mâide 5/32.

⁴⁰ el-İsrâ 17/33.

⁴¹ Buhârî, "Hudûd", 44; Tirmizî, "Tefsîru's- Sûre", 4; Nesâî, "Tahrîm", 3; Dârimî, "Diyât", 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 201.

⁴² en-Nisâ 4/93.

⁴³ el-Bakara 2/178; el-Mâide 5/45.

⁴⁴ en-Nisâ 4/92.

⁴⁵ Abdülkâdir Udeh, *et-Teşrî'u'l-Cinâi'l-İslâmî*, c. I-III, Beyrut 1405/1985, 1/533.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. I-II, Mısır 1322/1904, II, 336.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Mısır 1322/1904; I, 288; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. I-IV, Beyrut ty., II, 10; Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 151.

Bunların her biri insanın yaşaması, yaşamının anlamlı olması ve insanın yaratılma amaçlarını gerçekleştirebilmesi bakımından büyük değer taşımaktadır. Diğer yandan bu temel gayeler toplum için de vazgeçilmez niteliktedir. Bazen birinin değerinden öne geçmesi söz konusu olabilir. Bu bakımdan canın korunması öncelikle vurgulanmıştır. Çünkü diğerlerinin onunla dolaylı ya da dolaysız bir bağlantısı bulunmaktadır. Bu nedenle insanın hayatta kalması bazen dinin korunmasından da önce gelmektedir.

Yukarıda zikredilen beş temel değer muhafazası şarttır. Ancak canın korunması daha önceliklidir. Çünkü bunların bir anlam ifade etmesi, insanın hayatta olmasına bağlıdır. 'İkrah', 'zaruret', 'meşakkat' gibi durumlarla ilgili hükümlerin uygulanışında bunu açıkça görmek mümkündür.

İslâm hukuk literatüründe 'ikrah', insanın iradesi dışında bir işi yapmaya zorlanması demektir.⁴⁸ Özellikle öldürme tehdidi ile dinin bir yasağını çiğnemeye veya bir emrini terk etmeye zorlanan kişi bunlarla ölüm arasında tercihte bulunmak zorunda kalabilir. Bu durumda kişinin ölme tercihinde bulunup bulunamayacağı meselesi, üzerinde durulması gereken bir husustur.

Kur'ân'da ikrahla ilgili olarak bir ayette, gönlü imanla dolu bir müminin 'ikrah' hali hariç olmak üzere Allah'ı inkâr etmesi durumunda çetin bir azapla karşılaşacağı bildirilmiştir.⁴⁹ Ayetin içerdiği bu hükümden anlaşılacağı üzere gönülden olmamak koşul ve kaydıyla zor karşısında Allah'ı inkâr eden birinin imanı zarar görmez ve böyle bir durumda sarf ettiği inkâr cümlesi geçersiz olur. Ayrıca ayet canı muhafaza etme maksadıyla yasak bir eylemin işlenmesi iznini de içerir.⁵⁰

Aynı şekilde Hz. Peygamber'den yapılan rivayetlerde de 'ikrah'a temas edildiği görülmektedir. İnsanın birçok eylem ve tasarrufunu da kapsayacak genişlikteki bir hadiste "Zorlanılan şeylerden dolayı sorumluluk yoktur."⁵¹ açıklaması yapılarak ikrah halinde kişinin sorumlu olmayacağı belirtilmiştir.

Bu ve benzeri naslar çerçevesinde İslâm hukukçuları da zorlamanın şekline ve yapılması istenen fiilin niteliğine bakarak ikrahın uhrevî ve dünyevî hükümlerini belirlemeye çalışmışlardır.⁵² Onların ortak görüşüne göre, haram olan yiyecek ve içecekler ikrah ile mubah hale gelir.⁵³ Hattâ böyle bir durumda, esasen haram olan bu maddeleri yemek veya içmek suretiyle canı kurtarmak vaciptir.⁵⁴ Buna rağmen 'ruhsat'la amel etmeyip ölümü tercih etmek günahkâr olmaya neden olur.⁵⁵

⁴⁸ Muhammed Ravvâs Kal'acı-Hâmid Sâdık Kuneybî, *Mu'cemü Lügati'l-Fukahâ*, Beyrut 1408/1998, s. 84; Mahmûd Hamza, *el-Ferâ'idü'l-Behiyye fi'l-Kavâ'id ve'l-Fevâ'idü'l-Fikhiyye*, 219-220.

⁴⁹ en-Nahl 16/106; Ayrıca Bkz. en-Nisâ 4/97-98.

⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. I-V, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1405/1985, V, 13.

⁵¹ Bkz. Buhârî, "Hudûd", 22; "Talâk", 11; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17; Tirmizî, "Hudûd", 1; İbn Mâce, "Talâk", 15; Dârimî, "Hudûd", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 100, 144.

⁵² Bizi burada zorlamanın şeklinden çok zorla yapılması istenen fiiller ilgilendirmektedir.

⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. I-IX, Mısır ty., VIII, 309; el-Merdâvî, Ali b. Süleymân, *el-İnsâf fi Ma'rifati'r-Râcih mine'l-Hilâf alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, c. I-XII, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrut 1377/1957, X, 231.

⁵⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, c. I-VIII, İstanbul 1984, VI, 133; er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, I-VIII, Beyrut 1404/1984, VII, 257.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut 1398/1978, XXIV, 137.

Yine, ‘mülcî/tam’ ikrah⁵⁶ ile inkâra zorlanmak, inkâr eylemini mubah kılmakla birlikte, bu tür ikrahın inkâr ifade eden sözü söyleme ruhsatı verdiği ve dinî ve cezâî sorumluluğu kaldırdığı hususunda İslâm hukukçuları aynı görüşü paylaşmaktadır.⁵⁷ Ancak böyle bir zorlama karşısında kalanın inkâr sözcüğünü kullanmamasının daha uygun olacağı tavsiye edilerek kişiye tercihte bulunma hakkı tanınmıştır.⁵⁸

Diğer yandan İslâm hukukçularına göre ‘dinden döndürmek’ ve ‘Allah’ı inkâr’ ettirmek için yapılan ikrah, zorlanan kişinin dünyevî ve uhrevî sorumluluğunu kaldırdığı halde masum bir insanın öldürülmesi, eyleminin suç sayılmasına engel teşkil etmemektedir. İkraha altında da olsa hukuken dokunulmazlık hakkı bulunan bir kişiyi öldürmek mubah görülmemiştir.⁵⁹ Şâfiî,⁶⁰ Mâlikî⁶¹ ve Hanbelî⁶² hukukçuları da bu tür bir eylemin cezâî sorumluluk gerektirdiğini belirtmişlerdir.

Şu halde, temel değerleri arasında tercih yapmak zorunda kalan kişinin, seçimini canını koruma yönünde yapması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü İslâm’ın, insanın şahsında gerçekleştirmek istediği sosyal, kültürel, ekonomik, ahlâkî vb. değerlerin bir anlam ifade etmesi, insanın hayatta kalmasına bağlıdır.

Zaruret hali, dinin yasak ettiği bir şeyi yemeye veya yapmaya mecbur bırakan şeye işaret eder.⁶³ Kişilerin zorda kalmaları durumunda takınacakları tavır ile ilgili olarak Kur’ân şöyle buyurmaktadır: “Allah size darda kalmanız dışında haram olanları genişçe anlatmıştır.”⁶⁴, “Şüphesiz size ölü hayvan etini, kan, domuz etini ve Allah’tan başkası adına kesilen hayvanı haram kılmıştır. Fakat darda kalana, başkasının payına el uzatmak ve zaruret miktarını aşmamak üzere günah sayılmaz.”⁶⁵, “Açlıktan darda kalan, günaha istekle yönelmeksizin yiyebilir.”⁶⁶

Hadislerde de zaruret hali ile ilgili açıklamalar yapılmıştır. Bunlardan birinde - Açlık zuhur eden bir yerde yaşıyoruz; ölü hayvan eti yiyebilir miyiz? - şeklindeki bir soru üzerine Hz. Peygamber “Sabah ve akşam yiyecek bir şey bulamadıysanız ve yiyecek bir hurma taneniz de yoksa o takdirde size helâl olur.”⁶⁷ cevabını vermiştir. Görüldüğü gibi gerek ayetler gerekse hadisler, darda kalındığında yenmesi yasak olan şeylerin darlığı giderecek miktarda tüketilmesini öngörmektedir.

⁵⁶ Mülcî/kâmil: Öldürme, bir organı yok etme veya mevki sahibi kişiyi toplumda alçaltıcı muameleye maruz bırakma tehdidini içeren ikrah.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 151; Şâfiî, *el-Ümm*, I-VIII, Beyrut ty., VII, 162 .

⁵⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, I-IX, Beyrut 1315/1897, VIII, 175.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Serâi'*, I-VIII, Beyrut 1394/1974, VII, 176; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, VIII, 177; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VI, 133.

⁶⁰ Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, XVIII, 391; er-Remlî, *Nihâyetü'l- Muhtâc*, VII, 258-259; Şîrvânî, Abdü'l-Hamîd, *Hâşiye alâ Tuhfeti'l-Muhtâc*, c. I-X, İstanbul ty., VIII, 388.

⁶¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II, 332.

⁶² Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 453.

⁶³ Ali Haydar, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I-IV, İstanbul 1330/1912, I, 34.

⁶⁴ el-En'âm 6/119.

⁶⁵ el-Bakara 2/173.

⁶⁶ el-Mâide 5/3; Diğer ayetler için Bkz. el-En'âm, 6/145; en-Nahl, 16/115.

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel V, 218, Ayrıca Bkz. Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ, *el-Fethu'r-Rabbânî*, c. I-XXV, Beyrut ty. XVII, 83.

İslâm hukukçuları, insan hayatı söz konusu olduğunda bazı dinî yasakların mubah olacağını belirtmişler⁶⁸ ve bunu “Zaruretler sakıncalı şeyleri mubah kılar”⁶⁹ şeklinde temel fıkıh kuralına dayandırmışlardır. Buna göre de zaruret hallerinde haramın, haddi aşmamak şartıyla mubah olacağını beyan etmişler ve ilgili hukuk normunun zorluktan kolaylığa doğru değişeceğini tespit etmişlerdir.⁷⁰

Zaruret hallerinden biri olan şiddetli açlık durumunda aslen haram olan yiyeceklerin yenmesi mubah hale gelir. Hattâ hayatî tehlike halinde mubah sayılan maddelerle tehlikeden kurtulmamak haram kabul edilir.⁷¹ Ancak burada önemli olan zaruret miktarının aşılması⁷² ve başka bir can kaybına neden olunmamasıdır. Örneğin zaruret halinin gerekli kıldığı oranın üzerine çıkılmasına veya bir insanı öldürüp veya bir organını kesip etinin yenmesine asla müsaade edilmez. Buna göre şiddetli açlık sebebiyle hayatî tehlike içine düşen kimse başka bir kurtuluş yolu bulamasa da, başka bir cana kıyma hakkına sahip değildir.⁷³ Görüldüğü üzere İslâm hukukçuları yukarıdaki nasslara dayanarak insan hayatının söz konusu olduğu durumlarda Allah hakkı kapsamındaki bir takım haklardan feragat edilebileceğini kabul ederken kişi dokunulmazlığını ve insan şerefini korumanın söz konusu olduğu durumlarda hiçbir sebeple ihlâlâle cevaz vermemişlerdir.

Şiddetli susuzluk da aynen şiddetli açlık gibidir. Zira bu da bir zaruret hali olarak kabul edilir. Hanefî ve Şâfiî hukukçularına göre şiddetli susuzluk sebebiyle hayatî tehlikeye giren bir kişi, bu halden kurtulacak ölçüde olmak şartıyla haram olan içeceği veya diğer maddeleri alabilir.⁷⁴ İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, susuzluğu gideren maddeler olarak kabul etmedikleri için şarap gibi alkollü içkilerin içilmesine böyle durumlarda dahi ruhsat tanımamış olsalar da⁷⁵ İbn Rüşd gibi bir kısım Mâlikî hukukçuları, zaruret halinin bunu da kapsadığını belirtmişlerdir.⁷⁶ Yine İbn Kudâme'nin naklettiğine göre Hanbelîler, susuzluğu önleyeceğinin belirtilmesi halinde şarap gibi alkollü içkilerin zaruret halinden kurtulmak için içilebileceğini kabul etmişlerdir.⁷⁷

İslâm hukukçuları, açlık ve susuzluğun giderilmesi gibi, hastalık nedeniyle tedavi olmayı da bir zaruret hali kabul etmişler ve normal durumlarda yasak olan eylemleri teşhis ve tedavide mubah saymışlar ve aksi davranışların canın korunmasını ihmal olarak değerlendirmişlerdir. Farklı görüş ileri sürenler bulunmakla birlikte alkollü içkilerin bahse konu hallerde tedavi amacıyla kullanılabileceğini söylemişlerdir. Meselâ

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 48; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VII, 135; Merdâvî, *el-İnsâf*, X, 369.

⁶⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, Beyrut 1405/1985, 85; ez-Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâ'id-i'l-Fıkhiyye*, Dimeşk 1409/1989, 187.

⁷⁰ Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 172.

⁷¹ Karafî, *el-Fürûk*, c. I-IV, Beyrut ty., IV, 185.

⁷² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 86 el-Merdâvî, *el-İnsâf*, c. X, 370.

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 48; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VI, 133; İbn Rüşd, *el-Bidâye*, II, 332; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, c. I-II, Mısır ty., I, 251; Nevevî, *el-Mecmu'*, XVIII, 394; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 601; Merdâvî, *el-İnsâf*, c. X, 376.

⁷⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VII, 135; el-Merdâvî, *el-İnsâf*, c. X, 229.

⁷⁵ Düssûkî, *Hâşiyetü'd-Düsûkî alâ Şerhi'l-Kebîr*, c. I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty., IV, 353; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 309 İbnü'l-Kayyım, *Zâdü'l-Meâd*, c. I-IV, Mısır 1392/1973, III, 114.

⁷⁶ İbn Rüşd, *Bidâye*, I, 461

⁷⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 308, 605.

Hanefîler başka bir tedavi yönteminin bulunmadığı ve hastalığın kesin olarak iyileşeceğinin belirtildiği durumlarda esasen haram olan alkollü maddelerin tedavi amacıyla kullanılabilmesine hükmetmişlerdir.⁷⁸ Diğer mezheplerde ise bu ruhsatın kabul edilmemesi,⁷⁹ bunların tehlikeli olacak şekilde başka maddelerle karışık olması,⁸⁰ susuzluğun giderilmesinde olduğu gibi tedaviyi sağlamasının kesin olmaması gibi başka gerekçelere dayandırılmıştır. Şöyle ki, şiddetli susuzluk sebebiyle ölümle yüz yüze gelen birinin bu tür bir içeceği içtiğinde kurtulması kesin olduğu halde tedavide böyle bir kesinlik söz konusu değildir.⁸¹

Tedavi olma zaruretinin gerekli kıldığı bir başka ruhsat ise kişilerin mahrem yerlerine bakma yasağının kalkmasıdır. Normal şartlarda erkek kadının, kadın erkeğin mahrem yerlerine bakması haram olduğu halde tedavi nedeniyle erkek kadın doktora, kadın da erkek doktora muayene olabilir.⁸²

Görüldüğü gibi “Zaruretler mahzurlu şeyleri mubah kılar”⁸³ kuralı gereği İslâm hukukçularının çoğu, zorda kalan veya zorlanan kişinin canını kurtarmak için zaruret halinin ve ikrahın gerekli kıldığı ruhsatla amel etmesinin vacip olduğu,⁸⁴ ruhsatla amel etmeyerek ölen kişinin, helâl kılınan şeylerle hayatını kurtarma imkânını kullanmadığı için sorumlu ve günahkâr olacağı görüşündedir. Hanefîlerin ‘zâhiru’r-rivâye’, Şâfiîlerin ‘sahîh’, Hanbelîlerin ‘muhtâr’, Mâlikîlerin ‘mezhep görüşü’ olarak kabul ettikleri bu hükmün hukukî dayanağı “Kendinizi öldürmeyin”⁸⁵ ve “Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayınız”⁸⁶ mealindeki ayetler⁸⁷ ile “İyi bil ki, üzerinde nefsinin de hakkı vardır.”⁸⁸ “Ve ba olan yere girmeyiniz, oradan ayrılmayınız.”⁸⁹ ve “Allah, şifasını yaratmadığı hiçbir hastalık vermemiştir.”⁹⁰ mealindeki hadislerdir.⁹¹

İnsan hayatı için tehlike ve zorluk arz eden fiiller de meşakkat olarak değerlendirilmiş, böyle durumlarda kolay olanın tercih edilmesi uygun görülmüştür. İslâm hukukçuları bu kuralı aşağıda vereceğimiz bazı ayet ve hadislerden çıkarmışlardır;

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 9, İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 85; Suyûtî, *el-Eşbâh*, 76.

⁷⁹ Düssükî, *Hâşiye*, IV, 353; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 309.

⁸⁰ Remlî, *Muğni’l-Muhtâc*, IV, 188; Ayrıca bk. Cezerî, *Kitâbu’l-Fıkâh alâ Mezâhibü’l-Erbea*, c. I-IV, 6. baskı, Beyrut ty, I, 8.

⁸¹ Karafî, *el-Fürûk*, IV, 184; Merdâvî, *el-İnsâf*, c. X, 229.

⁸² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 85; Suyûtî, *el-Eşbâh*, 76.

⁸³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 85.

⁸⁴ İbn Rüşd, *Bidâye*, II, 336; Suyûtî, *el-Eşbâh*, 82.

⁸⁵ en-Nisâ 4/29.

⁸⁶ el-Bakara 2/195.

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 48; Kâsânî, *el-Bedâi’*, VII, 176; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, VII, 298; Karafî, *el-Fürûk*, IV, 183; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 250; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 595; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 381.

⁸⁸ Buhârî, “Savm”, 51; Müslim, “Sıyâm”, 35.

⁸⁹ Buhârî, “Tıb”, 30; Müslim, “Selâm”, 32.

⁹⁰ Buhârî, “Tıb”, 4; Müslim, “Selâm”, 69; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 1; Tirmizî, “Tıb”, 2; İbn Mâce, “Tıb”, 12; Dârimî, “Eşribe”, 6; Muvatta’, “Hacc”, 100; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 421.

⁹¹ Hanefîlerden Ebû Yûsuf, Şâfiîlerden Ebû İshâk Şîrâzî ve bir kısım Hanbelîler, zaruret haramları mubah kılma da ruhsatla amel etmenin vacip olmadığı ve böyle davranan bir kişinin günahkâr olmayacağını savunmuşlardır.

"Allah sizin için kolaylık ister zorluk istemez."⁹², "Allah sizden (yükünüzü) hafifletmek ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır."⁹³, "Allah, dinde size hiçbir zorluk yüklememiştir."⁹⁴, "Hz. Peygamber iki şeyden birini seçmek durumunda kaldığında günah olmadığı sürece onların en kolay olanını seçerdi."⁹⁵, "Kolaylaştırınız zorlaştırmayınız."⁹⁶, "Kolaylaştırıcı olarak gönderildim, zorlaştırıcı olarak değil."⁹⁷

Birbirini tamamlayan meşakkat ve kolaylık prensibinin uygulamaya yönelik birçok örnekleri vardır ve bunların birçoğunun delili yine naslardır. 'İşkât/düşürme', 'tenkîs/noksanlaştırma', 'ibdâl/alternatif getirme', 'takdim/öne alma', 'te'hir/erteleme', 'terhis/ruhsat verme' ve 'tağyir/değiştirme' gibi şekillerde tatbik edilen⁹⁸ prensibin uygulama örneklerinden yalnız bir kaç şunlardır: Soğuk günlerde su kullanmayı teyemmüm yapma,⁹⁹ ayakları yıkamayıp mesnetmek,¹⁰⁰ yolcu ve hastanın Ramazan orucunu başka günlerde tutması, çok yaşlı veya iyileşme ümidi olmayacak derecede ağır hasta olanların tutamadığı orucuna karşılık fidye vermesi gibi birçok uygulama bizzat naslara dayanan uygulamalar olup, sözü edilen prensibin tatbikini teşkil eden bir çok pratik uygulamasından sadece bir kaçındır.¹⁰¹

Bu ve benzeri nasların ortak sonucu olan "Zorluk kolaylığı celbeder",¹⁰² "İş zorlaştığında kolaylaştırılır"¹⁰³ gibi kaideler ibadetlerden cezalara kadar İslâm hukukunun birçok tikel olayı için çözüm kaynağı olmuş, İslâm hukukçularının içtihatlarına huku-kî dayanak teşkil etmiştir. Meşakkat halinde güçlüğü giderme ve kolaylaştırma ilkesi ile ulaşılmak istenen hedeflerden biri insan hayatı ile ilgili tehlikelerin önünü almak, tehlike ile yüz yüze gelinmiş ise bundan kurtulmayı sağlamaktır. Bir başka deyişle yaşam ile ölüm arasında hayatta kalma tercihinin yönelmektir. İmam Şâfiî'nin beş kısma ayırdığı ruhsat türlerinden biri, kendisiyle amel edilmesi vacip olan ruhsattır. Buna göre açlık ve susuzluktan dolayı ölümlerle karşı karşıya kalan kişi orucunu açmak/iftar zorundadır. Bunun sebebi ise hayatı korumaktır.¹⁰⁴ Ruhsatı dört kısma ayıran Hanefîler de meşakkat halinde vacibin terkinin mubah görmüşlerdir. Hasta veya yolcunun oruç tutmama ruhsatı bunun örneklerindedir.¹⁰⁵

⁹² el-Bakara 2/185.

⁹³ en-Nisâ 4/28.

⁹⁴ el-Hacc 22/78.

⁹⁵ Aynı anlamdaki hadisler için bk. Buhârî, "Menâkıb", 23, "Edeb", 80; "Hudûd", 10; "İ'tisâm", 3; Müslim, "Fedâil", 77, 78, 132, 133; Ebû Dâvûd, "Edeb", 5; Muvatta', "Hüsnu'l-Hulk", 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5, 334.

⁹⁶ Buhârî, "İlim", 11, "Megâzi", 6; "Edeb", 80; Müslim, "Cihâd", 4; "Edeb", 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 329.

⁹⁷ Buhârî, "Edeb", 80, "Ahkâm", 32; "Cihâd", 164; Müslim, "Cihâd", 5, "Eşribe", 71.

⁹⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 90-91; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 116.

⁹⁹ el-Bakara 2/267; en-Nisâ, 4/43; el-Mâide 5/6.

¹⁰⁰ Buhârî, "Vudû", 35; Müslim, "Tahâret", 72; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 12; Tirmizî, "Tahâret", 45; en-Nesâî, "Tahâret", 15; İbn Mâce, "Tahâret", 39; Dârimî, "Vudû", 3; Muvatta', "Tahâret", 41; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 14.

¹⁰¹ Başka örnekler için bk. Zuhaylî, *Nazarîyyetü'z-Zarûretü's-Ser'iyye*, 205-206.

¹⁰² İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 75.

¹⁰³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 84; Suyûtî, *el-Eşbâh*, 76.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 63; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. I-IV, Kâhire 1387/1967, I, 68.

¹⁰⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 75.

Diğer yandan, ölüm veya büyük zarar görme ihtimali bulunan durumlarda, zorluk ve güçlüğü yok eden ruhsatla amel etmemek isyan olacağından böyle hareket eden bir kişi Allah'ın hakkı olan cana yönelik cinayet işlemiş sayılır. Yine Mâlikî fakihlerinden *Karâfi*, can veya organ kaybı riski bulunan bir hastanın oruç tutmasını haram olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁶ Görüldüğü üzere her iki ilkenin de temel amacı insanın hayatını tehlikeden uzaklaştırmaktır.

İslâm hukukunda, insanın korumakla görevli olduğu can, namus ve mala yönelik haksız saldırıları savmak için 'meşru müdafaa' hakkı tanınmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de "Size saldırana size saldırdıkları gibi siz de saldırın."¹⁰⁷ buyurulmuştur. Hukukçular, bu ayete dayanarak tecavüze uğrayan bir kişinin misli ile mukabelede bulunma hakkının olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁸ "Ailesi, malı ve dini için öldürülen şehittir."¹⁰⁹ "İzinleri olmadan bir toplumun evinin içini gözetleyenin gözünü çıkarmak onlara helâldir."¹¹⁰ anlamındaki hadisler de meşru müdafaayı açıkça onaylamaktadır. Yine eli ısırılan bir kişi, elini hızlıca çekmesi sonucu ısırının dişleri dökülür ve Rasulullah'a davacı olur. Hz. Peygamber'in "İçinizden biri kardeşinin elini deve gibi ısırды mı? Senin dişlerin için diyet yoktur."¹¹¹ hadisi bunu teyit eden bir başka delildir.

İslâm hukukçuları da, nasslarda yer alan konuyu çeşitli açılardan ele alarak değerlendirmişler, öncelikle meşru müdafaanın canı, namusu ve malı koruma amacı taşıyan bir savunma olduğunu belirtmişlerdir. Daha sonra haksız bir saldırı karşısında kalan kimsenin can, namus ve mal gibi değerlerini korumak için savunma amaçlı olmak üzere güç kullanarak karşılık vermesinin hükmünü belirlemişlerdir. Bu bağlamda olmak üzere, müdafaada bulunmanın 'vacip-caiz' yani 'hak-görev' sayılmasını tartışmışlar ve haksız saldırının yöneldiği temel değere göre savunmanın hükmünü belirlemişlerdir.

Namusa yönelik saldırıyı uzaklaştırmanın vacip, mala yönelik saldırıyı defetmenin ise caiz olduğunda birleşen İslâm hukukçuları can ve bedene yönelik saldırı karşısında savunma yapmanın hükmünde ihtilâf etmişlerdir. Ebû Hanîfe, Şâfiî ve İmam Mâlik, "Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayınız."¹¹² ve "Allah'ın emrine uyuncaya kadar haddi aşanlarla vuruşun."¹¹³ ayetlerini delil göstererek bedene yönelik saldırılardan korunmak için savunmada bulunmayı 'vacip/görev' kabul ederek bu amaçlı eylemleri suç saymamışlar ve failini cezalandırma yoluna gitmemişlerdir.¹¹⁴ Buna karşılık Ahmed b. Hanbel ile bir kısım Şâfiî ve Mâlikî hukukçuları haksız saldırı karşısında

¹⁰⁶ Karâfi, *el-Fürûk*, II, 22.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/194.

¹⁰⁸ Cessâs, *el-Ahkâm*, I, 327; Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 357.

¹⁰⁹ Buhârî, *Mezâlim*, 33; Müslim, *İmân*, 226; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 29; Tirmizî, *Diyât*, 21; Nesâî, *Tahrîm*, 22; İbn Mâce, *Hudûd*, 21; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 79, 187, II, 163, 193, 205.

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 527.

¹¹¹ Buhârî, "Diyât", 24; Müslim, "Kasâme", 22, 23; Ebû Dâvûd, "Diyât", 24; Tirmizî, "Diyât", 19; Nesâî, "Kasâme", 19; İbn Mâce, "Diyât", 20; Dârimî, "Diyât", 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 222.

¹¹² el-Bakara 2/195.

¹¹³ el-Hucurât 49/9.

¹¹⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 93; Zeylâî, *Tebyinü'l-Hakâik Şerhu Kenzî'd-Dekâik*, c. I-VI, Beyrut 1315/1897, VI, 110; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VIII, 269; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, V, 387; *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, VI, 7, 51; Karâfi, *el-Fürûk*, IV, 183-185; Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 29, 31; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, II, 225; Remlî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, IV, 21, 195.

savunma yapmanın 'caiz/hak' olduğunu kabul etmişlerdir.¹¹⁵ Bunların ileri sürdükleri deliller fitne ortamında evden çıkmamayı ve hattâ gizlenmeyi¹¹⁶ ve fitnenin yol açtığı kargaşa ortamına bilfiil iştirak etmekten sakınmayı öğütleyen¹¹⁷ hadislerdir.

Öte yandan bir kısım Hanbelîler fitne halinde savunmayı caiz görürken hayatın normal akışı içinde yapılan haksız saldırıya karşı savunmada bulunmanın mutlak olarak vacip olduğunu belirtmişlerdir.¹¹⁸ Bu da gösteriyor ki İslâm hukukçuları ilke olarak haksız saldırılar karşısında savunmanın gerekli olduğunu, bu amaçlı eylemlerden dolayı cezâ sorumluluğun olmayacağını kabul etmişlerdir. Nitekim saldırıdan kurtulmak için karşılık vermekten başka çaresi olmayan kişi, kendisine saldırıyı öldürmüş olması halinde, adam öldürme suçu işlemekten dolayı cezalandırılmaz.¹¹⁹

Dikkat çeken bir başka husus ise haksız saldırı karşısında kalan kişinin kendini savunmayı seçmeyi tercih etmesi ile ilgili görüşlerdir. Bununla ilgili olmak üzere meşru müdafaayı vacip/görev kabul edenler savunma yapmayı seçen kişinin günahkâr sayılacağını ve uhrevî cezaya uğrayacağını belirtmişlerdir. Çünkü vacip olan konularda mükellef, iki şeyden birini tercih etme hakkına sahip olmayıp görevin gereğini yapmakla yükümlüdür. Caiz/hak olduğunu ileri sürenler ise haksız saldırıya uğrayanın savunma yapıp yapmama arasında tercihte bulunma hakkının olduğunu ve buna göre savunma yapmamayı tercih etmesi halinde sorumlu olmayacağını ileri sürmektedirler.

Görüldüğü üzere, ister görev isterse hak niteliğinde olsun haksız saldırı karşısında kuvvet kullanmanın canı korumak amacı taşıdığı¹²⁰ ve bu amaçlı eylemin özellikle vacip/görev kabul edilmesinin ise ölüm tercihi konusunda İslâm hukukçularının yaklaşımını ortaya koyması açısından önem arz ettiğini belirtmek gerekir.

Sonuç olarak İslâm hukukçularının savunma yapmanın vacip veya caiz olmasını tartışması insan yaşamına verilen değerden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu amaçla kuvvete başvurulsun veya vurulmasın sonuçta bir can kaybı ortaya çıkacaktır. Hattâ savunma yaparak karşılık verilmesi durumunda, biri haksız saldırı sonucu öldürülen diğeri ise bu eylemin cezası gereği kısas uygulanan olmak üzere iki can kaybı olacaktır. Bu nedenle Hanefîler başta olmak üzere savunmayı gerekli gören hukukçular, mağdurun karşılık vermediğinde, biri cezadan dolayı iki canın kaybına yol açacağı için de saldırıya uğrayanın kendisini korumasını tercih etmişler, böylece kaybın, en az düzeyde olmasını temin etmek istemişlerdir.

¹¹⁵ Karafî, *el-Fürûk*, IV, 184; Düsûkî, *Hâşiye*, IV, 353; el-Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr fî Halli Gâyeti'l-İhtisâr*, c. I-II, Mısır 1356/1937, II, 120; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 333; İbn Receb, *el-Kavâ'id fî'l-Fikhi'l-İslâmî*, Kâhire 1391/1971, 37.

¹¹⁶ Hadislerin metinleri için Bkz. Ebû Dâvûd, *Fiten*, 2; İbn Mâce, *Fiten*, 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 149, 163.

¹¹⁷ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 292.

¹¹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 329; Merdâvî, *el-İnsâf*, c. IX, 476; Hicâvî, *el-İkna'*, IV, 289-290.

¹¹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 331.

¹²⁰ Bkz. Kâsânî, *el-Bedâi'*, VII, 274; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, V, 481; Karafî, *el-Fürûk*, IV, 183; Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, I-X, İstanbul ty (Şirvânî ve Kâsim el-Abbâdî haşiyelerinin kenarında), VIII, 408; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 330; Hicâvî, *el-İkna'*, IV, 290.

IV. YAŞAM HAKKINDAN FERAGAT AÇISINDAN ÖLME HAKKI

Ölme hakkı yaşam hakkından feragat etmeyi gerektirmektedir. Bir başka deyişle kişi yaşamak yerine ölmeyi tercih etmiş olmaktadır. Bu nedenle aynı zamanda temel haklardan kabul edilen yaşam hakkından feragat edilemeyeceği de 'ölme hakkı' ile doğrudan bağlantılıdır.

İslâm hukukunda 'haklar' bazı tasniflere tâbi tutulmuş olup bunlardan en yaygın olanı, niteliği ve sağladığı yararın özel ve genel oluşu ölçü alınarak yapılan Allah hakkı-kul hakkı şeklindeki sınıflandırmadır. Allah hakkı ile kul hakkının baskın olduğu haklar da bu tasnifin içinde yer almaktadır. Hakların böylece Allah'a veya kullara izafe edilmesi fiillerin dünyevî hükümleri, kamu yararı, hukuk düzeniyle yakından ilgili olduğu kadar, hakların iskât veya feragat edilebilir olması gibi hususların çözümlüyle de alâkalıdır.

Allah hakkı ile iman ve ibadet gibi yalnızca Allah'a yöneltilebilen, belirli bir kişi ve kişileri değil kamu yarar ve düzenini ilgilendiren haklar kastedilir. Bu tür hakları af veya sulh gibi bir yolla düşürmek, kaldırmak veya değiştirmek caiz değildir.¹²¹

Kul hakkı, ferde ait bir yarar sağlayan ve üzerinde kişilerin söz hakkı bulunan haklardır. Bunlar toplumda herkesi ilgilendiren haklar anlamında genel, ferde ait olması anlamında özel olmak üzere iki kısma ayrılır. Kul haklarını kullanma ve bunlar üzerinde tasarrufta bulunma tamamen ferdin tercih ve ihtiyarına aittir.¹²²

Allah hakkının galip olduğu haklar ise kul hakkını ilgilendiren yönü olmakla birlikte daha çok Allah'a karşı sorumluluk içermesi, toplumun huzur ve düzenini ilgilendirmesi sebebiyle Allah hakkının baskın olduğu haklardır. Bu tür haklarda ferdin tasarruf imkânı oldukça sınırlıdır. Fertler kendiliklerinden bu hakları iskât edemezler ve onlar üzerinde diledikleri gibi tasarrufta bulunamazlar.¹²³ Meselâ insanın beden ve ruh sağlığının korunması bu tür haklar arasında yer almaktadır. Dolayısıyla kişiler hayatlarını ve sağlıklarını tehlikeye atamazlar.¹²⁴ Çünkü İslâm'ın dünya görüşü, yaratılışın gayesi, kulluk ve emanet telâkkisi bunu gerektirir.

Tâhir b. Âşûr, hak ediş sebeplerine göre derecelendirdiği hakların ilk sırasına 'tekvin ile kazanılan, yaratılıştan gelen aslı hakları' koymuş ve bunları dünyadaki en üstün haklar olarak nitelendirmiştir. Kişinin kendi vücut bütünlüğünü koruma hakkı bu özellikleri taşımaktadır.¹²⁵

Öte yandan Şâtıbî'nin de belirttiği gibi İslâm hukukçuları, bir hakka sahip olmak için onun hukuk düzeni tarafından tanınmış olmasını doğuştan hak sahibi olmanın önünde görürler. Bu sebeple ferdî hakları da Allah hakkı olarak kabul ederler. Zira ona göre hak belli bir gaye ve hikmete bağlı olarak Allah tarafından kullara lütfedilmiş ve bağışlanmış bir şeydir. Bu nedenle hakta aslolan serbestiyet değil sınırlılık ve kayıtlılıktır. Diğer bir ifade ile hak, gaye değil meşru bir amacı gerçekleştiren araçtır. Dola-

¹²¹ Serahsî, *Usûl*, c. I-II, İstanbul 1984, II, 296.

¹²² bk. Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 375.

¹²⁶ İzz b. Abdisselâm, *el-Fevâid fi İhtisârî'l-Mekâsîd (Kavâ'idü's-Süğrâ)*, Thk. I. Hâlid et-Tabbâ', Dimeşk 1966, 61; Karafî, *el-Fürâk*, I, 141; Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 320-321.

¹²⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 377.

¹²⁵ Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 217.

yısıyla ancak Şâri'in yönlendirdiği amaçlar çerçevesinde kullanılabilir.¹²⁶ İşte bu nedenle kimse yaşama hakkını iskât etme yetkisine sahip değildir.

Yukarıda da işaret edildiği gibi, dünya, dünyadaki her şey ve gökler kendisi için yaratılan insan, akli ve irade gücüyle sözü edilen varlıklar üzerinde tasarruf etme gücüne sahip kılınmıştır. Bu yeteneği sebebiyle o sorumlu bir varlıktır. İnsan, yaşadığı süre zarfında değişik amaçları gerçekleştirmek üzere bir takım tasarruflarda bulunur. Bu yaşamın tabii sonucudur. Peki, canı veya bedeni üzerinde ölüm, organ kaybı veya sakat kalma ile sonuçlanacak bir eylem ve tasarrufta bulunabilir mi? Ölme hakkı ile yakından alakalı olan ruh ve beden bütünlüğünü bozan eylem ve tasarrufların da araştırılması önem taşımaktadır.

Ruh ve beden bütünlüğünü bozan eylemler, intihar gibi doğrudan ölüme neden olacak tarzda olabileceği gibi dolaylı olarak ölüme yol açacak nitelikte de olabilir. İslâm hukukçuları bunların her birini ayrı ayrı değerlendirerek hükme bağlamışlardır.

Yukarıda da belirtildiği üzere yaratılış fitratı esasen ölümü arzu etmez. Ancak Kur'ân'da da ifade edildiği üzere insan da bütün canlılar gibi ölecektir. Bu gerçeğe rağmen insan ölüme çare bulabilmek için çabalar. Ne var ki, insan, bazen fitratıyla bağdaşmasa da sabırsız ve tahammülsüz olduğu için karşılaştığı ağır sıkıntı ve meşakkatler sebebiyle veya beklentilerinin gerçekleşmemesi nedeniyle yaşama zevkini kaybederek artık ölmek isteyebilir. Ancak kişi, bu durumda da zorluklar karşısında sabretmek ve mücadele etmek zorundadır. Zira, "*Kendinizi öldürmeyin*"¹²⁷ ayeti bunu göstermektedir. Müfessirler 'kendinizi öldürmeyiniz' yasağının intihar olayını da kapsadığını belirtmişlerdir.¹²⁸ Hadisler ise, zorluk ve sıkıntılardan kurtulmak için 'intihar' etmenin ağır uhrevî cezalara neden olacağını bildirmiştir. Bir hadiste, kendini bir dağın tepesinden atarak öldüren kimsenin cehennemde atılıp sürekli azap göreceği; zehir içerek kendini öldürene cehennemde zehir içirilip azap edileceği; kesici bir aletle intihar edenin cehennemde aynı yolla ceza görüp azap çekeceği belirtilmiştir.¹²⁹ Böylece her türlü zorluklara ve sıkıntılara rağmen hayatta kalmak için mücadele etmenin gerekliliği teyit edilmiştir. Hayber Gazvesi'nde yaralanıp şiddetli acı çeken ve bu acıya katlanamayıp kılıcı ile kendisini öldüren Kuzman hakkında Hz. Peygamber'in yaptığı açıklama da¹³⁰ aynı şeyi ifade etmektedir. Keza intihar eden kişinin cenaze namazını kıldırılmaması, onun intihar karşısındaki tavrının açık bir belgesini teşkil eder.¹³¹

İslâm hukukçularına göre beden, cezanın uygulanacağı yer olması bakımından intihar eden için dünyevî bir ceza belirlenmemiştir. Bu konuda sadece onun cenaze namazının kılınması,¹³² akilesi tarafından varislerine diyet ödenmesi¹³³ ve terekesinden

¹²⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 316.

¹²⁷ en-Nisâ 4/29.

¹²⁸ Cessâs, *el-Ahkâm*, III, 127; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I-IV, I, 411; Kurtûbî, *el-Câmi'*, V, 156.

¹²⁹ Buhârî, "Cenâiz", 84; "Edeb", 44; "Kader", 5; "Tib", 56; "Cihâd", 77; "Enbiyâ" 50; Müslim, "İmân", 175, 176, 177; Tirmizî, "Tib", 7; Nesâî, "Eymân", 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 254, 309, 435, 478, 488; IV, 33, 34, 135.

¹³⁰ bk. Buhârî, "Cihâd", 77; "Megâzi", 38.

¹³¹ Bkz. Müslim, "Cenâiz", 107.

¹³² İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, II, 211.

¹³³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 780.

kefaret verilmesi¹³⁴ gibi ölüm sonrası bazı hak ve sorumluluklarını hükme bağlamakla yetinmişlerdir. Bununla birlikte insanın kendisini öldürmesini yani intiharı haram saymışlardır.¹³⁵ Ehl-i sünnet âlimleri de intiharı 'büyük günah' olarak kabul etmişlerdir.¹³⁶

Diğer yandan toplumda heyecan ve tedirginlik yaratması; kişinin ailesi ve yakınlarına karşı sorumluluğunu ihlâl anlamı taşıması nedeniyle intihar sosyal bir suç olarak da nitelenebilmektedir. Bu itibarla İslâm hukukçuları ölümün meydana gelmediği durumlarda intihar teşebbüsünde bulunan kişiye tazir cezasının verilebileceğini hükme bağlamışlardır.¹³⁷

İnsan yaşamaktan haz almayıp hayatın anlamını yitirince bazen ölmeyi temenni edebilir. Bu patolojik bir durum olup ilgili kişinin ruhen çökmüş olduğunu gösterir. İşte bu durumdaki bir insan, sorunlarını açacak ruhî ve ahlâkî donanıma sahip olmayınca intihara başvurabilir. Lâkin Tirmizî'de geçen hasen-sahîh bir hadiste, böyle durumlarda ölümü temenni etmek yasaklanmıştır.¹³⁸ Yine Hz. Peygamber, "Sizden biriniz, kendisine hastalık isabet ettiğinden dolayı sakın ölümü temenni etmesin. Eğer bir temennide bulunmak zorunda kalırsa şöyle desin: Allah'ım! Yaşamak benim için hayırlı olduğu sürece beni yaşat; ölmek hayırlı olduğunda da benim canımı al!"¹³⁹ diye dua edilmesini tavsiye etmiştir. Şu halde bir mümin "Allah'ın insana çekemeyeceği yükü yüklemeyeceğine"¹⁴⁰ inanmalı, acı ve ıstırapların şiddetine rağmen her türlü şart altında canını korumalıdır.

İntihar niteliğinde olmasa da kişinin ölümüne neden olan kendi eylemleri de intihar ve ölümü temenni etmek kapsamında değerlendirilir ve bu yüzden yasak kapsamı içinde yer alır. Hattâ ölümle sonuçlanan böyle bir eylem, başka birinin 'adam öldürme' veya 'müessir fiil'inin suç sayılmasının önüne geçer ve ölüm sonucundan dolayı cezalandırılmasına engel teşkil eder. Örneğin başkası tarafından denize atılan bir kişi iyi yüzme bildiği ve yüzerek kurtulmasını engelleyecek bir engel olmadığı halde kurtulmak için çaba göstermeyip boğularak ölecek olsa, kendisinin öldürmüş sayılır ve bundan, onu denize atan adam sorumlu olmaz ve ölüm ile cezalandırılmaz.¹⁴¹ Yine bir eve kapatılan kişi orada yiyecek bulunduğu halde yemeyip ölecek olsa onu oraya kapatılanlar sorumlu olmaz.¹⁴²

Esasen eylem ile sonuç arasındaki illiyet bağının kurulabilmesi ile de ilgili olmakla birlikte, kurtulmak için çaba göstermek zorunda olması ve bile bile kendi ölü-

¹³⁴ Remlî, *Nihayetü'l-Muhtâc*, VII, 256. Bu görüş Şâfiî hukukçularının görüşüdür. Hanbelilerden de bu görüşe katılanlar vardır.

¹³⁵ Udeh, *et-Teşrî'u'l-Cinâi*, I, 447.

¹³⁶ Zehebî, *Kebâir*, Beyrut ty., 134-135; Heytemî, *İslâm'da Helâller ve Haramlar*, (çev. Ahmed Serdaroğlu, Lütfi Şentürk), İstanbul 1981, II, 282-288.

¹³⁷ Ebu Zehra, *el-Cerîme*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 362.

¹³⁸ Buhârî, "Merdâ", 19; Müslim, "Zikir", 10; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 9; Timizî, Cenâiz", 3; Nesâî, "Cenâiz", 1; İbn Mâce, "Zühhd", 31, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III/101.

¹³⁹ Buhârî, "Dâvât", 30; "Merad", 19; Müslim, "Zikir", 4; Tirmizî, "Cenâiz", 3; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 13; İbn Mâce, "Zühhd", 31.

¹⁴⁰ el-Bakara 2/286.

¹⁴¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 641.

¹⁴² Nevevî, *Şerhu'l-Mühezzeb*, XVIII, 383.

müne yol açacak eylemin yasak sayılması gibi gerekçelere binaen, denizde boğularak veya kapatıldığı yerde açlıktan ölen kişinin, bizzat kendisinin sorumlu olacağı ve bunun gereği olarak da eyleminin 'diyet' ve 'keffaret' gibi bir takım cezai müeyyideleri gerektireceğini belirten İslâm hukukçuları bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in 'daha doğru/ezhar' görüşüne göre, bu kişinin âkilesi, varislerine diyet ödemekle yükümlüdür. Bu hüküm, yolcu iken sopasını vurduğu hayvanının tekmesi ile gözü çıkan kişi için akilesini diyet ödemekle yükümlü tutan ve bunu "Onun eli bütün Müslümanların elinden sayılır" diyerek gerekçelendiren Hz. Ömer'in uygulamasına dayanır.¹⁴³ Şâfiiler ise bu şekilde kendisinin ölümüne sebep olan kişi için, eylemindeki hukuka aykırılık ve Allah hakkının ihlâli nedeniyle terekesinden kefarete ödenmesini gerekli görmüşlerdir.¹⁴⁴

Görüldüğü gibi kasıt olmasa da ihmal veya dikkatsizlik sebebiyle kendisinin ölümüne sebep olan eylemin diyet veya kefarete ile cezaî takibe konu yapılmış olması bu tür eylemlerin de yasak olduğunu göstermektedir.

Yine kişiler kendi can ve bedenlerine yönelik bir eyleme izin veya rıza içeren tasarruflarda bulunur ve böyle bir hukukî işleme dayanan eylem sonucu yaşamlarını yitirmiş olabilirler. İşte bu gibi tasarrufların hukuken geçerli olması veya olmaması da ölme hakkı ile de alakalıdır. O halde İslâm hukukuna göre bir kişi ölümüyle sonuçlanacak tasarruflarda bulunabilir mi?

Bu sorunun cevabı Ebû Hanîfe'ye nispet edilen şöyle bir olayla gündeme getirilebilir: Rivayete göre Musul halkı halife Mansûr'a karşı ayaklanmış, o da onların üzerine askerî bir hareket başlatmış, tekrar işlemeleri halinde kılıçtan geçirilmelerini kabul ettiklerinde canlarını bağışlamıştı. Bir zaman sonra sözlerinde durmayınca Mansûr yeniden üzerlerine asker sevk etmek istemiş. İşte halifenin bu icraatı Ebû Hanîfe'ye sorulmuş, o da şu cevabı vermiştir: "Kişilerin kendi hayatlarına mal olacak bir tasarrufta bulunma hakları yoktur. Bu nitelikteki bir tasarruf yok hükmündedir. Dolayısıyla halifenin icraatı hukuken meşru değildir."¹⁴⁵

Görüldüğü üzere, bir kişinin kendisi de olsa can kaybına yol açacak şekilde bedeni üzerinde tasarrufta bulunma hak ve yetkisi yoktur. Çünkü ruh ve beden bütünlüğünü bozan tasarruflar hukuken geçersizdir ve de yasaktır. Bir başka deyişle ölümle sonuçlanan işlemler tüm şartlarda hukukî geçerliliklerini kaybeder ve eylem suç sayılır. Bundan dolayı bir şahsın rızası/isteğiyle onu öldüren, 'adam öldürme/cinâye ale'n-nefs' suçu işlemiş olur ve cezalandırılır. Cezanın kapsamına etki eden faktörler bakımından farklı cezalar öngörmüş olsalar da, Hanefî hukukçuları da dahil olmak üzere fukahanın çoğunluğu bu konuda hem fikirdir. Cezaya etkisi bakımından değişik görüşler ileri süren Şâfiiler, mağdurun rızasını, eylemi meşru hale getiren bir gerekçe olarak kabul etmez ve bu nedenle failin cezalandırılmasını düşünürler.¹⁴⁶ Mâlikî hu-

¹⁴³ Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve Şâfiî böyle bir durumda diyet ödenmesi görüşünde değillerdir. Bunları delili, Hz. Peygamber'in, Hayber Savaşı'nda yaralarına dayanamayıp kendisini öldüren Kuzman isimli kişi için diyet ödemeye karar vermemiş olması ile âkilenin diyet ödemeye katılması, katile yardım olup bahse konu olan durumda bunun söz konusu olmamasıdır. Bkz. Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, VII, 252; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 780.

¹⁴⁴ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, VII, 256.

¹⁴⁵ Sava Paşa, *İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, c. I-II, (çev. Baha Arkan), İstanbul ty., I, 89-90.

¹⁴⁶ Bu kanaati Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler savunurlar. bk. Nevevî, *el-Mecmu'*, XVIII, 395; Remlî, *en-Nihâye*, VII, 312; Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 454.

kukçuları, başkasını veya kendisini öldürmek üzere verilen emrin zorlama içerip içermemesine bakarak, tehdit olmadan yapılan salt emir ile katl fiilini işleyenin kısas ile cezalandırılacağı görüşündedir.¹⁴⁷ Farklı görüşler bulunmakla birlikte, Hanbelî mezhebinde tercih edilen görüşe göre eylem suç sayılmaz ve de herhangi bir ceza uygulanmaz.¹⁴⁸

Hattâ Şâfiî mezhebinde, “Beni öldürmez isen ben seni öldürürüm.” tehdidi üzerine onu öldüren kişinin cezaî sorumluluğu tartışılmıştır. Şâfiî mezhebine mensup hukukçular arasında, izin, öldürme fiilini mubah kılmaz gerekçesine dayanarak failin kısas ile cezalandırılacağını savunanlar olmuştur.¹⁴⁹

Yine aşağıda geniş olarak üzerinde durulacak olan beden üzerindeki tasarruflar caizdir ve hukuken geçerlidir. Ancak tasarrufun başlangıçta ölüme yol açacak nitelikte olması ruh ve beden bütünlüğünü bozacağı için geçerliliğinin kalkmasına ve yasak sayılmasına neden olur. Bunun gerekçesi de kişilerin böyle bir tasarrufta bulunmaya haklarının olmamasıdır.

Hakkın özüne dokunduğu için can üzerinde tasarrufta bulunma hakkının olmaması ve böyle bir tasarrufun mutlak olarak geçersiz sayılması yaşam hakkına ait bir özelliktir. Örneğin mülkiyet hakkını ihlâl eden fiillerde durum farklıdır. Bu tür haklarda mağdurun rızası ile dokunulmazlığı ihlâl eden eylem suç olmaktan çıkar ve failin cezaî sorumluluğunu düşürür.¹⁵⁰ Örneğin bir kimsenin malını onun izin ve rızası ile çalan veya gasp eden kişi, bu eylemlerinden dolayı cezaî takibe tâbi tutulmaz.¹⁵¹

Ancak bedene yönelik zararlı eylemler böyle değildir. Bunların hukuka uygun sayılmaları için meşru bir gerekçenin bulunması gerekir. Hayat kırtarmak amacıyla ameliyat olma buna bir örnek teşkil eder. Beden bütünlüğü bozulsa da bu tür tasarruflar hukuken geçerli kabul edilir. Örneğin bir insan, vücudun diğer bölgelerine sirayetini önlemek için kangren olmuş ayağının kesilmesine izin verebilir. Burada asıl olan hakkın özüne dokunmamaktır. Nitekim bu yüzden can kaybıyla sonuçlanan tasarruflar hukuka aykırı kabul edilmiştir.¹⁵²

Netice olarak bir kişi, ölüm veya organ kaybına yol açan, ruh ve beden bütünlüğünü temelden yok eden bir tasarrufta bulunamaz. İslâm hukukunda kişilere böyle bir hak tanınmamıştır.

Canın taşıyıcısı olan beden, yaşamın niteliği ve devamlılığı ile yakından alakalıdır. Çünkü beden yaşam için gerekli olan bir takım hazların merkezi, tasarrufların güç kaynağı ve canın taşıyıcısıdır. Bu nedenle bedene zarar veren tasarruflar insan hayatının devamı ile yakından ilgilidir. Kaynaklarda konu *bedene yönelik eylemler ve beden üzerinde tasarruflar* şeklinde iki kısımda ele alınmaktadır.

Bedene yönelik eylemler, kişinin kendisinin veya onun rıza ve izni ile işlenen başkasının zararlı eylemleri olmak üzere iki kısma ayrılır. Kişi, kendisini yaralama, bir

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *el-Bidâye*, c. I-II, İstanbul 1985, II, 332; Düsûkî, *Hâşiye*, IV, 353.

¹⁴⁸ Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 454.

¹⁴⁹ Remlî, *en-Nihâye*, II, 261.

¹⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 135; Kâsânî, *el-Bedâi'*, VII, 236; Düsûkî, *Hâşiye*, IV, 355; Suyûtî, *el-Eşbâh*, 141; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 245-246.

¹⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 186.

¹⁵² “Kişinin bedeni üzerindeki tasarrufları ise geçerli, fakat canı üzerindeki tasarrufları mutlak olarak geçersizdir.” şeklinde bir fikhî kaide mevcuttur.

organını sakatlama veya kesme gibi bedenine zarar veren bir eylemde bulunamaz; çünkü can asıl; beden ona tâbidir. Tâbi aslın hükmünü alır. Buna göre can dokunulmazlık vasfına sahip olduğu gibi beden de dokunulmazdır. Bir organı kesmek veya sakatlamak haramdır.¹⁵³ Bu nedenle İslâm hukukçuları kişileri kendi bedenlerine yönelik kendi zararlı fiillerinin hukuken yasaklanmış olduğunu belirtmişler ve failine ‘*tazir*’ cezasını öngörmüşlerdir.¹⁵⁴

Beden üzerindeki tasarruflara gelince İslâm hukukçuları bedene yönelik eylemlerle de ilişkilendirerek vücut üzerindeki tasarrufların hukukî niteliğini de ayrıca belirlemişlerdir. Bu bağlamda olmak üzere Hanefî hukukçuları “*Beden üzerinde tasarrufla bulunmak hukuken caizdir*”¹⁵⁵ kaidelerini koymuşlardır. Buna göre mağdurun iznine dayanan müessir fiillerden dolayı cezaî takibat yapılmaz.¹⁵⁶ Ancak eylemin ölümle sonuçlanması halinde bunun suç teşkil edeceği görüşünde birleşirler; ama müeyyidesi konusunda farklı kanaatlere sahiptirler. Ebû Hanîfe böyle bir eylemi kasten adam öldürme olarak görür, fakat mağdurun rızası bulunduğu için bunu kısası düşüren bir şüphe olarak değerlendirir ve bu nedenle failin yalnız diyet ödemekle yükümlü tutulacağını belirtir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise faile yalnız tazir cezası verileceğini ileri sürmektedirler.¹⁵⁷ Şâfiîlere göre de zarar görenin rıza ve izni failden cezayı düşürür.¹⁵⁸ Ancak kamu otoritesi gerekli görürse tazir cezası verebilir.¹⁵⁹ Mâlikî hukukçuları eylemin işleniş biçimi ve şartlarını dikkate alarak kısas, diyet ya da tazir ile cezalandırılacağı kanaatindedirler. Onlara göre mağdurun rızası eylem sonrasında da devam ediyorsa fail tazir ile mağdur onay ve rızasını çekmiş ise kısas veya diyet ile cezalandırılır.¹⁶⁰ Hanbelî hukukçulara göre ise, mağdurun izni fiile mubahlık kazandırmaya da fail hakkında cezaî takip yapılmaz.¹⁶¹

Görüldüğü gibi, İslâm hukukçularının çoğunluğu, kişinin kendi beden tamlığının ihlâlüne yol açacak bir eyleme rıza göstermesinin özellikle ölüme neden olması halinde hukuka aykırı olacağını kabul etmektedir.

V. ÖZGÜRLÜK BAKIMINDAN ÖLME HAKKI

Cebriye anlayışı dışında İslâm düşüncesinde insan, hür varlık olarak fiillerinde gerçek bir irade hürriyetine sahip olup dilediğini yapabilen güç ve kudrette yaratılmıştır. Çünkü o Allah’ın yeryüzünde halifesidir ve bu nedenle iyi ile kötü arasında seçim yapabilme özgürlüğüne sahiptir. Bir başka deyişle kişisel tercihini yapma ve cüzî iradesini serbestçe kullanabilme yetkisi taşır. Nitekim “*Kişiyeye ve onu şekillendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun.*”¹⁶² mealindeki ayet buna işaret eder. İnsan aynı zamanda yapıp işlediklerinden de sorumludur. “*Her şahıs kazandığı şey*

¹⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V/543.

¹⁵⁴ Udeh, *Teşrî*, I, 445; Âmir, *et-Ta’zîr fî’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, Dâru’l- Fikri’l-Arabî, 160.

¹⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 186; Kâsânî, *el-Bedâi’*, VII, 236.

¹⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 147.

¹⁵⁷ Kâsânî, *el-Bedâi’*, VII, 236.

¹⁵⁸ Nevevî, *Şerhu’l-Mühezzeb*, XVIII, 397.

¹⁵⁹ Nevevî, *el-Mecmu’*, XVIII, 395; Remlî, *Nihâye*, VII, 248, 296.

¹⁶⁰ Düssûkî, *Hâşiye*, IV, 353.

¹⁶¹ Hicavî, *el-İkna’*, IV, 371.

¹⁶² eş-Şems 91/7-8; Ayrıca bk. el-İnsân 76/3; el-Beled 90/10.

karşılığında sorumludur."¹⁶³ ayeti bunu gösterir. İnsanın birçok imkân karşısında bunlardan birini seçme hak ve kudretinde olması ve tercihinin dayanarak gerçekleştirdiği eylemden de sorumlu tutulması onun özgür olduğunu gösterir.

Ancak insanın özgürlük alanı sınırsız değildir. Zira insan hürriyetinin unsurlarından olan 'seçme' iradî bir işlem, irade de aklî bir faaliyettir. Bu nedenle seçme akıl alanında olur. Aklın sınırını aşan konularda farklı şeylerden birini tercih söz konusu olamaz. Buna göre insanın seçme hürriyetinin sınırı aklının da sınırınıdır. Yine farklı seçenekler karşısında düşünüp taşınarak karar vermek akıl yürütmekle olur. İnsan akıl yürütmelerini mevcut bilgileri ile yapar. Buna göre de insan hürriyetinin sınırı aynı zamanda bilgisinin de sınırınıdır. İnsanın bilgi alanı 'bilgi edinebilme alanı' içinde yer alır. Bilgi edinebilme alanı da insan aklının sınırı ile kayıtlıdır. 'Niçin âlem var?', 'Ben neden dünyaya geldim?' gibi sorulara konu olan alan, 'mutlak hürriyet' alanı içinde yer alır ve insan aklının sınırını aşar. Buna göre de insanın sınırlı özgürlük alanı, Allah'ın sınırsız mutlak hürriyet alanı içinde yer alır. Dolayısıyla insanın özgürlük alanı sınırlıdır.¹⁶⁴

Bilindiği gibi İslâm hukuku ilâhî temele dayalı bir hukuk sistemidir. Bu nedenle özgürlük kavramının boyutları İslâm inancının gerektirdiği temel esaslara göre belirlenmiştir. Buna göre İslâm'da asıl olan serbestlik, özgürlüktür. Bu husus, hukuk literatüründe "beraet-i zimmet asıldır"¹⁶⁵ kaidesiyle belirlenmiştir. Buna göre şahısların özgürlükleri usulüne uygun bir yargı kararı olmadan sınırlanamaz ve ortadan kaldırılamaz. Ancak kesin delile dayanarak hürriyetler sınırlandırılabilir.¹⁶⁶ Bir davranışın yasak olup olmadığında ihtilâf bulunduğu, onun yasak sayılabilmesi için sarîh bir nass veya istinbat yoluyla çıkarılmış kesin bir hüküm bulunmalıdır. Hakkında bu tarz bir yasaklayıcı hüküm bulunmayan davranışlar serbesttir.

Şu halde İslâm hukukunda insanın hür olması asıl olmakla birlikte, bu sınırsız bir hürriyet değildir. Allah'tan kendisine bir emanet olarak verilmiş can ve bedenine yönelik olmak üzere, insanın kendini öldürmemesi,¹⁶⁷ eliyle kendini tehlikeye atmaması,¹⁶⁸ haksız yere cana kıymaması, insanın özgürlük alanını kayıtlandıran hükümler cümlesindedir. Buna göre insanın kendisine veya başkasına zararı dokunan fiilleri, onun özgürlük alanına dâhil değildir. Esasen beşerî hukuk düzenlerinde de mutlak bir hürriyet anlayışı yoktur. İslâm hukukundaki özgürlük anlayışından farklılık gösterse de pozitif hukuk da bireyin başkasına zarar vermeden istediği gibi davranması olarak tanımladığı için özgürlüğe sınır koymuştur.¹⁶⁹

Netice olarak İslâm hukukunda, kişilerin özgürlük alanı içinde ölümü tercih etmek hakkının kabul edilmediği görülmektedir. O halde bir mümin yaşamını sona erdirecek eylemlerde bulunamaz veya böyle bir sonucu doğuracak müdahalelere izin veremez.

¹⁶³ el-Müddessir 74/36; Ayrıca bk. Fussilet 41/46; el-İsrâ 17/36.

¹⁶⁴ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1987, s. 50.

¹⁶⁵ *Mecelle*, md. 8.

¹⁶⁶ Hüseyin Cökmenoğlu, *İslâm'da Şahsiyet Hakları*, Ankara 1997, 114.

¹⁶⁷ en-Nisâ 4/29.

¹⁶⁸ el-Bakara 2/195.

¹⁶⁹ Ejder Yılmaz, *Hukuk Sözlüğü*, Ankara 1982, 382.

VI. SONUÇ

Son zamanlarda sıkça gündeme getirilen ölme hakkı birdenbire ortaya çıkmış yeni bir konu olmayıp, Antik Çağ'dan bu yana tartışılmaktadır. Son günlerde gündeme gelişi, insan özgürlüklerinin alanını genişletme yönündeki anlayışın ve arayışın bir sonucudur.

Ölme hakkı, kişinin kendi fiili ile kendisini öldürmek demek olan intihar ile tıbbî yolla kendisini öldürtmesi demek olan ötanazinin hukukî temelini oluşturmaktadır. Özellikle intihar bağlamında bütün ilâhî dinler konuya bir şekilde temas etmiştir. Esasen ötanazi de yeni bir konu değildir.

Ölmeyi istemek insanın yaratılış fitratıyla uyuşmayan bir taleptir. İnsan fitratını gözeten İslâm'ın böyle bir talebi meşru sayması beklenmemelidir. Bu yüzden de İslâm ölümle sonuçlanacak haksız müdahaleleri onaylamaz. Bu insanın, bir takım üstün yeteneklerle donatılarak yeryüzünde Allah'ın halifesi seçilmesi, belirli amaçları gerçekleştirmek üzere görevlendirilmesi gibi durumlarla bağdaşmaz.

İslâm'ın kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerîm ve Peygamberi Hz. Muhammed'in hadislerini temel referans olarak alan İslâm hukukunun yaklaşımı da bu anlayış doğrultusundadır. Buna göre İslâm hukukunda insanın yaşaması temel değerdir. Bu değer korunması için gerektiğinde bazı emir ve yasakları yumuşatma ve hattâ tamamen kaldırma yoluna gidilmiştir.

Yaşamın koşulları gereği yaşama ile ölüm arasında bir tercih yapma durumunda kalan insanın ölmeyi değil yaşamayı tercih etmesi gerekir. Ona bu değeri kazandıran ve varlığı kendisine bağlı üst değerlerin tehlikeye girmesi dışında hiçbir sebep yaşamı riske atmayı haklı göstermez.

Yine insanın hayatta kalması temel değer olduğu gibi aynı zamanda öncelikli değerdir. Onun korunması ve kollanması gerekir. İslâm hukukçuları insan hayatının dokunulmaz olduğunu kabul ederek onu başkalarına karşı, yine onun emanet olduğunu ileri sürerek kişinin kendisine karşı da korumuştur. Bu nedenle insan, ölümüne yol açacak bir eyleme teşebbüs edemez, kendisini öldüremez veya böyle bir sonuca götürecektir tasarrufta bulunamaz. Kişinin izin veya rızasına dayansa bile bu tür teşebbüs ve fiiller suç sayılır ve failleri cezalandırılır. İnsan sorumlu bir varlık olması hasebiyle hür ve özgürdür. İrade hürriyetine dayanarak fiiller gerçekleştirebilir. Ne var ki, onun özgürlüğü sınırsız değildir, ölmeyi seçme, ona tanınan özgürlük alanı içinde değildir.

HALİFE el-KÂDİR DÖNEMİNDE BAĞDAT'TA YAŞANAN DİNÎ-SİYASÎ HADİSELER VE ONUN SÜNNÎ SİYASETİ

Süleyman GENÇ*

RELIGIOUS AND POLITICAL EVENTS IN BAGHDAD DURING THE REIGN OF CALIPH al-QÂDIR (H.381-422/991-1031) AND HIS SUNNI POLICY

In the Abbasid History, the century from the beginning of the Caliphate of al-Qadir (h. 381-422/991-1031) until the death of Seljuki Sultan Malikshah (h. 485/1092) is an important period in terms of the religious and political movements and the events which took place in Baghdad. It is in this period that Abbasid Caliphs concentrated their efforts to regain military power, religious authority and credibility of the caliphate that was threatened by the Shiite Ebuwayhid rulers' assaults on Abbasids. Further, during the reign of the Caliph al-Qadir, the Ghaznavids and later during the reign of Caliph al-Qaim, the Seljukids entered into the process of Sunni Muslims regaining political protection and support against other sects by means of explaining the Sunni creed. For these reasons this century in Islamic history can be called the period of political and religious revival.

In this regard, this article will deal with the political and religious events in Baghdad during the caliphate of al-Qadir, his policy of protecting and making Sunni Islam as the dominant view; and as well as the consequences of his efforts to protect the Abbasid Caliphate against the Buwayhid and Fâtımûlî pressure and threats, in the chronological order.

Giriş

Abbâsî tarihinde el-Kâdir Billâh'ın h. 381/m. 991'de halife oluşundan,¹ Selçuklu Sultanı Melikşah'ın h. 485/m. 1092'de ölümüne² kadar geçen yaklaşık bir asırlık dönem, Bağdat'ta cereyan eden siyasî, dinî hareketler ve olaylar açısından incelediğimizde oldukça ehemmiyet arz ettiğini görürüz. Zira bu süreç; Abbâsî halifelerinin, Şîf-

* Yrd. Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Suleyman.genc@deu.edu.tr

¹ Muhammed b. Ali b. Muhammed İbnu'l-İmrânî, *el-İnbâ fî Târîhi'l-Hulefâ*, Tah. Kâsım es-Sâmîrâî, Leiden 1973, 183; İzzuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, 1-13, Beyrut 1399/1977, 9/80-82.

² Melikşah'ın dönemi ve ölümü için bkz. Sadruddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsîru'l-Huseynî, *Zubdetü't-Tevârîh Ahbâru'l-Ümerâi ve'l-Mülûki's-Selcûkiyye* (Ahbâru'd-Devleti's-Selcûkiyye), Tah. Muhammed Nûreddîn, Beyrut 1405/1985, 135-153; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul 1953, 196 v.d.

Büveyhî emirleri³ karşısında kaybettiği siyasî, askerî güç ve yetkilerini yeniden kazanma ve onların baskısından kurtulma⁴ ve dolayısıyla Abbâsî hilâfetinin siyasî - dinî otoritesinin ve itibarının iâdesi yolundaki çabaların yoğunlaşması; daha da önemlisi, - el-Kâdir devrinde Gaznelilerin, el-Kâim zamanında ve sonrasında Selçukluların bu sürece dahil olmalarıyla- Ehl-i Sünnet'in⁵ ya da Sünnî İslâm anlayışının tekrar iktidar desteğine kavuşması ve diğer İslâm mezhepleri karşısında, varlığını ve üstünlüğünü müdafaa ve muhafaza edebilmesi için, zaman zaman Sünnî inanç esaslarının açıklanması gibi olaylara şahitlik etmiştir. İşte bu bakımlardan aynı dönemi, genel İslâm tarihi içerisinde siyasî plânda olduğu kadar; dinî açıdan da "yeniden canlanış", "yeniden diriliş", "yeniden silkiniş" ve "geçiş dönemi" şeklinde isimlendirip ve öyle değerlendirmenin yaşanan tarihî hadiselerle uygun düşeceğini söylemek mümkündür.⁶

Nitekim, ileride üstünde duracağımız gibi, el-Kâdir, halifelik yaptığı (h. 381-422/m. 991-1031) dönemde, onun adına nispeten ve kaynaklarda, "er-Risâletü'l-

³ Büveyhîler hakkında bkz. Mafizullah Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad of (334/946-447/1055)*, Calcutta 1954; Hasan Munaymine, *Târîhu'd-Devleti'l-Buveyhiyye (es-Siyâsî ve'l-İktisâdî ve'l-İctimâî ve's-Sekâfî) Mukataatü Fâris, Kahire 1408/1988*; Heribert Busse, *Chalif und Grosskönig Die Buyiden im Iraq, Beirut 1969-Weisbaden*; Heribert Busse, "Iran Under the Buyids", *Cambridge History of Iran, IV/250 - 304*, Türkçe Terc. "Büveyhîler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, V/509-562*; Claude Cahen, "Buweyhids or Buyids", E.I.2 Ed, 1/1350-1357.

⁴ Abbâsî halifeleri ile Büveyhî emirleri arasındaki münasebetler için bkz. Vefâ Muhammed Ali, *el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye fî Ahdi Tasalluti'l-Buveyhiyyîn*, İskenderiye 1991, 41-60, 63-80; Hasan Müneymine, *Târîhud-Devleti'l-Buveyhiyye*, 182-191; Âmir Hasan Siddîkî, *Caliphate And Sultanate in Medieval Persia*, Karachi 1969, 91-128; Mafizullah Kabir, "The Relation of The Buwayhid Amirs With The Abbâsîd Caliphs", *Journal of Pakistan Historical Society, II (Sayı: 3) Karachi 1954, 228-243*; C. Cahen, "Buwayhids or Buyids", E.I.2 Ed., 1/1350-1357.

⁵ "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", "Ehl-i Sünnet", "Sünnîlik" gibi isimlerle anılan Sünnî İslâm anlayışı, İslâm dünyasında ortaya çıkmış olan çeşitli fırkaların Kur'an'ı ve Sünnet'i kendi anlayışları ve temayülleri doğrultusunda, özüne aykırı bir biçimde açıklama ve anlama teşebbüsleri karşısında, Kur'an'ı ve Sünnet'i Peygamber'in, sahâbenin, sefein, kısacası Müslümanların çoğunluğunu teşkil eden ana gövdenin anladığı şekilde anlamaya ve kabulüne dayalı inançlar ve onun çevresinde oluşan hareket olarak tarif edebiliriz. Bu inançlara ve inançlara da "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" denilmiştir. Bu çoğunluk, ümmetten kopmama hususundaki ısrarını ve Hz. Muhammed'den sonra İslâm toplumunun dinî ve dünyevî liderinin, yani halifenin kim olacağı konusunda siyasî tavrını, bu meselenin çözümüyle ilgili Kur'an'da ve hadiste tayin ve tespit olmadığı ve dolayısıyla bu konunun belli ilkeler dahilinde İslâm toplumunun inisiyatifine ve tercihine bırakıldığı anlayışıyla gösterip, Hulefâ-i Râşidîn'in tarihî sırasını olduğu gibi kabul edip, Emevî idaresini birtakım zulüm ve haksızlıklarına rağmen, meşrû idare olarak kabul ederek ortaya koymuştur. Ehl-i Sünnet hakkında bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Trk. Terc.: Ethem Ruhi Fiğlalı, Ank. 1991, 246 v.d.; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İst. 1990, (Genişletilmiş 4. Baskı), 51-53, 54 v.d.; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Trk. Terc.: Ethem Ruhi Fiğlalı, Ank. 1981, 318 vd, 328, 331-338.

⁶ Nitekim kaynaklarımız, el-Kâdir'in hayatından ve döneminden söz ederken, onun Abbâsî hilâfetinin şeref ve itibarını yükselttiğinden ve ayrıca Ehl-i Sünnet mezhebini koruyucu ve güçlendirici faaliyetlerinden bahsederler. Zaten bu hususlar yazımızın akışı içinde ele alınacaktır. El-Kâdir'in hayatı ve söz konusu faaliyetleri hakkında bkz. Ebû Şucâ Muhammed b. el-Huseyn er-Ruzrâvârî, *Zeylû Tecâribü'l-Ümem*, Kahire 1334/1916, 207-208; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhu'l-Ümem*, 1-18, Beyrut 1412/1992, 14/353-357, 15/220; İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ*, 183-187; Kâmil, 9/80-82, 414-417; Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 1-14, Beyrut 1966, 12/31-32; Abdü'l-Mecid Ebu'l-Futûh Bedevî, *er-Târîhu's-Siyâsî ve'l-Fikrî li'l-Mezhebi's-Sünnî fî'l-Meşrûk'l-İslâmî mine'l-Karni'l-Hâmisî'l-Hicrî hattâ Sukûti Bağdâd*, Kahire, 1408/1988, 61 vd.; Henri Laust, "La Resistance Sunnite Sous le Califat D'al-Qâdir (381-422/991-1031)", *La Pensée et L'Action Politiques D'al-Mawardi (364-450/974-1058)*, *Revue Des Etudes Islamiques, XXXVI/1968, 52, 63 vd*; Henri Laust, "Les Agitations Religieuses À Baghdad Aux IVe Et Ve Siecles De L'Hegire", *Islamic Civilisation 950-1150*, Ed. D.S. Richards, *Paper on Islamic History III*, Oxford 1973, 169 vd.; Dominic Sourdel, "al-Kâdir Billah", E.I.,2ed, 4/378-379.

Kâdiriyye", "*İ'tikâdü'l-Kâdirî*" (Kâdirî Akidesi, Kâdirî Âmentüsü) adıyla yer alan ve Sünnî inanç esaslarını belirten ve Sünnîlik dışındaki inanç ve düşünceyi reddeden bir bildiriye veya muhtırayı hilâfet divanında, zamanın önde gelen dinî, ilmî, idârî şahsiyetlerin onayıyla çıkarmış ve hattâ camilerde okutarak halka ilân etmiştir. Bilindiği gibi, Ehl-i Sünnet inanç esasları daha önceki dönemlerde tespit edilmiştir. Buna rağmen o, kendi zamanının siyasî, dinî ve sosyal şartlarında ve zemininde Sünnî İslâm anlayışını oluşturan bu hususları acaba neden resmen ilân ederek yeniden gündeme getirme ihtiyacını duydu. İşte bu hususları makalemizin akışı içinde incelemeye çalışacağız. Ancak burada şu kadarını söylemek mümkündür: Anlaşıldığı kadarıyla el-Kâdir, aktaracağımız faaliyetleriyle, diğer İslâm anlayışları ya da mezhep ve fırkalar karşısında, Sünnî düşünceyi müdafaa ederek, onu yeniden hâkim inanç -belki de iktidar mevkiine getirme- dönemini başlatmıştır⁷ denilebilir.

Zira takip edilen siyaset açısından el-Kâdir dönemi, bazı özellikleri ile fevkalâde dikkat çekicidir. Nitekim bu dönemde, bir yandan Sünnî anlayışın yeniden ihyasını sağlamak için siyasî, dinî, kültürel, sosyal ve ekonomik yönden bazı tedbirlerin alındığını ve bu yöndeki faaliyetlerin önünün açıldığı; diğer yandan da söz konusu faaliyetlere zemin hazırlayacak ve onu destekleyecek başka gelişmelerin yaşandığı, bütün bunlara ilâveten, Ehl-i Sünnet anlayışına ve mensuplarına hilâfet makamının desteğinin verildiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle, el-Kâdir, bu siyasetiyle, hem Sünnî anlayışın esaslarını yeniden ortaya koyarak, Kur'ân ve hadislerde belirtilen İslâm inançlarına aykırı, fırka ve görüşlere savaş açıp onlarla mücadele etmeyi, hem de Büveyhî emirlerinin tahakkümü altında, büyük ölçüde siyasî, askerî, maddî ve hattâ dinî yetkilerini ve nüfuzunu kaybeden Abbâsî hilâfetini yeniden eski gücüne ve etkinliğine kavuşturmayı hedefliyordu. Tabii bu arada, zaten onun maksatlarına hizmet edebilecek ve dolayısıyla onun işini kolaylaştıracak bazı gelişmeler zuhur etmeye başlamıştı bile. Zira görüleceği üzere, h. 381/m. 991 tarihinden itibaren, Büveyhî Devleti eski gücünü ve kudretini büyük ölçüde kaybetmeye başlayacak;⁸ buna karşılık aynı dönemde Sünnî inancı benimsemiş ve bu nedenle Abbâsî hilâfetini meşru kabul ederek bağlılığını bildiren Gazneliler yükselişe geçecek ve akabinde de aynı özellikleri haiz Selçuklular tarih sahnesine çıkacaklar ve bu hadiselerin seyrini epeyce etkileyeceklerdir.⁹

İşte farklı tarafların zihinlerinde böylesine değişik hedeflerin bulunduğu, farklı hesapların yapıldığı bir zamanda ve ortamda, Abbâsîlerin merkezi Bağdat'ta cereyan

⁷ Zaten bu konu yazımızın içerisinde tafsilatlı bir şekilde incelenecektir.

⁸ Çünkü Adudu'd-Devle'nin 372/982-83'te ölümünden sonra Büveyhî Devleti'nde taht kavgaları nedeniyle devletin birliği ve gücü büyük ölçüde zaafa uğramıştır. Bu hususta bkz. Heribert Busse, "*Büveyhîler*", D.G.B.İ.T., 5/547 v.d.; Hasan Müneymine, *Târîhu'd-Devleti'l-Büveyhiyye*, 137 v.d.; Mafizullah Kabir, *The Buwayhid Dynasty*, 69 v.d.; D. Sourdel, "*al-Kâdir Billah*", 378.

⁹ Gaznelilerin Abbâsî yanlısı Sünnî siyaseti yazımızın akışı içinde ele alınacaktır. Bu konuda ayrıca bkz. Bedevî, *et-Târîhu's-Siyâsî*, 63, 65, 75, 77, 99; Henri Laust, "*La Resistance Sunnite*", 52-53; Bernard Lewis, "*Abbasids*", E.I., 2. Ed., 1/20; C. E. Bosworth, "*The Imperial Policy of The Early Ghaznavids*", *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia*, London 1-77, 54-55, 58-82; Muhammed Nazım, *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, New Delhi, 1971, 160 v.d.; Claude Cahen, "*Buwayhids or Buyids*", 1/1355-56; Ayrıca Selçukluların Abbâsî ve Ehl-i Sünnet yanlısı siyasetleri için bkz. Süleyman Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsiri İsyanı*, D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1995 (Basılmamış Doktora Tezi) 116 v.d.

eden siyasî ve dinî hadiseler; hem kendini Sünnî İslâm'ın koruyucusu ve temsilcisi gören Abbâsî halifesini ve Ehl-i Sünnet mensuplarını, hem bu dönemde doğu İslâm dünyasında siyasî ve askerî otoritenin fiilî sahibi Büveyhîleri ve hem de öteden beri Ehli Beyt'ten geldikleri iddiasıyla, Müslümanların, meşru, dinî ve siyasî liderlik hakkının kendilerine âit olduğu inancıyla hareket ederek, bunu gerçekleştirmek için mücadele eden Şîî-İsmâîlî Fâtımîleri, kısacası top yekûn İslâm toplumunu ilgilendiriyor ve bu yönlerden oldukça büyük önem arz ediyordu. Çünkü izah etmeye çalıştığımız sebeplerden ötürü, Bağdat'ta yaşanan şiddetli halk ayaklanmaları ve çatışmalar, Ehl-i Sünnet ile Şîî kitlenin mezhep kavgaları ve kelâmcıların tartışmaları arasında devam eden dinî-siyasî hadiseler artık sıradan vakalar değildi. Zaten üzerinde duracağımız hadiselerin seyirinin takibiyle, bunlardan bir mana ve netice çıkarmaya çalışan bir araştırmacı için, o dönemin tarihinin aydınlatılmasına ışık tutacak malzemeyi ve ipuçlarını bulabiliriz. Yine bu olaylar bizce, sadece Şîa ile Ehl-i Sünnet arasındaki ilişkileri açıklamakla kalmayıp; aynı zamanda, Sünnî inancın formüle edilişiyle ortaya çıkan ve iktidarın ya da siyasî otoritenin sahibi olmanın tabiatından kaynaklanan bazı problemleri de açıklayacaktır.¹⁰

İşte işaret ettiğimiz hususlar bağlamında ve biraz daha geriye giderek dönemin tarihine bakıldığında; zaten h. 334/m. 945 yılında Büveyhîlerin Bağdat'a gelişinden¹¹ itibaren Ehl-i Sünnet ile Şîa taraftarları arasında çatışmaların dikkat çekici biçimde arttığı görülür. Bunda büyük ölçüde Büveyhî emirlerinin hilâfet makamı üzerinde kurdukları hakimiyet ve uyguladıkları baskının yanı sıra, Şîa yanlısı uygulamalarının da payının olduğu muhakkaktır.¹² Yukarıda, el-Kâdir'in halife oluşuyla, Bağdat'ta yeni bir dönem ve buna bağlı olarak yeni vakalar zincirinin ortaya çıkmaya başladığını belirtmiştik. Bu tespitten hareketle, bu dönemin genel çerçevesini, Sünnî inancı müdafaa etmek ve korumak, Abbâsî hilâfetinin otoritesini yeniden tesis etmek şeklinde çizmek mümkündür. Zaten öyle olduğunu düşünüyoruz ve bunu göstermeye çalışacağız. Makalemizin akışından anlaşılacağı üzere, el-Kâdir bunu,-çok gariptir ama-şüphesiz hilâfet makamının elinde olmayan, maddî, siyasî, askerî gücüyle değil; sadece reel-politik davranarak, kendi beceri ve faaliyetleriyle ve başarılı siyasetiyle ve aynı zamanda gayeleri ve davası uğrunda büyük çabalar sarf ederek gerçekleştirmiştir diyebiliriz.¹³ Şimdi artık, kaynaklarda yer alan ve onun döneminde cereyan eden dinî-siyasî hadiselerin bir kısmını kronolojik bir bakış açısıyla incelemeye geçebiliriz:

¹⁰ Henri Laust, "Les Agitations", 169.

¹¹ *Muntazam*, 14/42-45; *Kâmil*, 8/176; İbrâhim Selmân el-Kürevî, *el-Büveyhiyyûn ve'l-Hilâfetü'l-Abbâsiyye*, Kuveyt 1402/1982, 176 v.d.

¹² Büveyhî emirlerinin Abbâsî halifelerine karşı davranışlarının ve onlarla olan münasebetlerinin temelinde hiç kuşku yok ki, imamet ya da hilâfet konusunda farklı bir anlayışa ve inanca sahip olmaları gerçeği yatmaktadır. Dolayısıyla Büveyhîler Şîî anlayışa mensubiyetleri sebebiyle, Abbâsîlerin hilâfeti gascbettiklerini kabul ederek, onların meşruiyetlerine inanmazlar. Muellif Büveyhîler döneminde, Abbâsî halifeleri, Büveyhî emirlerinin elinde âdetâ bir oyuncak olmuşlardır denmektedir. Bu hususta bkz. *Kâmil*, 8/178; *Bidâye*, 12/68, Ayrıca Büveyhîlerin Şîî yanlısı uygulamaları ve Abbâsî halifeleri münasebetleri için bkz. Ebû Reyhân el-Bîrûnî, *el-Asaru'l-Bâkiyye an Kurûni'l-Hâliyye*, Leipzig 1923, 132; Hasan Muneynine, *Târîhu'd-Devleti'l-Büveyhiyye*, 128 v.d.; Mafizullah Kabir, "The Relation of the Buwayhids...", 228-243; Vefâ Muhammed Ali, *el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye*, 44-61, 63-80; Claude Cahen, "Buwayhids or Buyids", E.I., 2. Ed., 1/1350-1357.

¹³ Henri Laust, "Les Agitations", 169; Bedevî, *et-Târîhu's-Siyâsî*, 61 v.d.; D. Sourdel, "al-Kâdir Billah", E.I. 2. Ed., 4/378.

I. H. 381-402/M. 991-1011 YILLARI ARASINDA BAĞDAT'TA CEREBAN EDEN DİNİ-SİYASÎ HADİSELER VE EL-KÂDIR'İN TAVRİ VE SİYASETİ

El-Kâdir'in halife oluşunu takip eden yıllarda, kaynaklarımız Sâbur b. Erdeşir¹⁴ tarafından h. 383/m. 994 yılında "Dârü'l-İlm" adıyla, Bağdat'ın Şiî Kerh (Babü'l-Kerh)¹⁵ mahallesinde bir kütüphane kurulduğunu ve buraya bir çok kitap vakfedildiğini bildirirler.¹⁶ Hattâ bazı tarihçiler bu kütüphaneyi İslâm'da ilk medrese olarak kabul ederler.¹⁷ Aslında bu davranış gayet sıradan ve belki de herkesin yapması gereken bir faaliyet idi. Ancak bu kütüphanenin nerede ve ne maksatla kurulduğu; ne gibi olaylara sebep olduğu bizim üzerinde durduğumuz konu açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda, el-Kâdir'in konu ettiğimiz faaliyetlerine ve siyasetine, ilk olarak bu kütüphanenin kuruluşu vesilesiyle başladığımız görüyoruz. Zira Henri Laust'un işaret ettiği ve bizim de onunla hemfikir olduğumuz üzere, bu kütüphanenin Şiî Kerh mahallesinde - ve belki de Şiî inancına hizmet etmek maksadıyla¹⁸ kurulduğunu düşünen el-Kâdir, buna mukabil, Ehl-i Sünnet mensuplarına ve inancına hizmet gayesiyle Bağdat'ın Harbiye¹⁹ mahallesinde cuma namazlarının kılınacağı büyük bir cami (Cuma Câmii) inşâ ettirerek cevap verdi.²⁰

Şiîler tarafından öteden beri bayram kabul edilen ve kutlanan "10 Muharrem Aşûre" ve 18 Zilhicce "Gadir Hum" günlerinin, Büveyhî Emiri Muizzü'd-Devle (h. 334-356/m. 945-967) tarafından h. 352/m. 962 de resmî tatil ve bayram günü ilân edilip genelleştirilmesi,²¹ bundan sonra Bağdat'taki Şiî-Sünnî çatışmalarının en önemli nedeni ve kaynağı haline geldi. Nitekim h. 389/m. 998 yılında, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini anmak için 10 Muharrem Aşûre günü ve 18 Zilhicce Gadir Hum bayramlarının Şiîler tarafından coşku ile kutlanması sırasında büyük halk kargaşaları ortaya çıktı. Kaynakların ifadesine göre, akabinde Bağdat'ın Sünnî mahallelerinden biri olan

¹⁴ Sabur b. Erdeşir, Büveyhî emiri Bahâü'd-Devle'nin vezirliğini yapmış olup 416/1025-26'da vefat etmiştir. Onun hakkında bkz. *Muntazam*, 15/172; *Kâmil*, 9/350; İbn Hallikân, *Vefayâtül-A'yân ve Enbâü Ebnâ'iz-Zemân*, Tah. İhsân Abbâs, 1-7, Beyrut 1397/1977, 2/354-356; *Bidâye*, 12/19.

¹⁵ Kerh mahallesi Bağdat'ın Kûfe'ye açılan kapısı üzerinde, Şîa imamlarından bazılarının kabirlerinin bulunduğu ve genellikle sakinlerinin çoğunluğu Şiî olan bir mahalledir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 1-5, Beyrut 1397/1977, 1/457; Guy le Strange, *Büldânü'l-Hilâfeti's-Şarkiyye*, Arapça'ya Terc. Beşir Fransis- Kurkis Avvad, Beyrut 1405/1985, 49; George Makdisi, *History and politics in Eleventh Century Baghdad*, Great Britain 1990, IV, 180, 195, 196.

¹⁶ Bkz. *Muntazam*, 14/366, 15/172; *Kâmil*, 9/101, 350; *Bidâye*, 11/312, 12/19; Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim ve Öğretim Tarihi*, Türkçe'ye Terc. Ali Yardım, İst. 1976, 135, 155, 184-185, 283.

¹⁷ Bkz. *Bidâye*, 11/312; Henri Laust, "Les Agitations", 170.

¹⁸ Bu hususta bkz. "Henri Laust", "Les Agitations", 170; Claude Cahen, "Buwayhids or Buyids", 1352. Ancak biz, görebildiğimiz Sünnî tarih ve tabakât kitaplarında Sabur b. Erdeşir'in Şiîliğine dair bir kayıt bulamadık. Ama o, Şiî tercüme-i hâl kitaplarında yer almaktadır. Meselâ; bkz. *A'yanü's-Şîa*, 7/169-170. Öte yandan muhtemelen bu kütüphanenin Bağdat'ın Şiî mahallesi ve merkezi olarak bilinen Kerh'de kurulmuş olması dolayısıyla, gerek, Henri Laust, gerek, C. Cahen söz konusu kütüphanenin Şiî inancına hizmet etmek gayesiyle tesis edilmiş olduğunu kabul etmektedirler. Biz de bu kanaati paylaşıyoruz.

¹⁹ Harbiye Mahallesi, Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel'in kabrinin bulunduğu, sakinleri Sünnî olan ve Kerh mahallesinin karşısında yer alan bir mahalledir. Bkz. Yâkût, *Mu'cem*, 2/237; *Büldânü'l-Hilâfe*, 49; George Makdisi, *History and Politics*, Ilv/428, 439.

²⁰ Söz konusu câminin inşası için bkz. *Muntazam*, 14/365; *Bidâye*, 11/312; Henri Laust, "Les Agitations", 170.

²¹ Muizzü'd-Devle'nin bu günleri umumî bayram haline getirmesi için bkz. *Muntazam*, 14/352; *Kâmil*, 8/549-550; *Bidâye*, 11/243; Vefâ Muhammed Ali, *Hilâfeti'l-Abbâsiyye*, 66-71; C. Cahen, "Buwayhids or Buyids", 1352.

Bâbü'l-Basra²² ahalisi; bu Şîî gün ve bayramlarına karşılık, biri Muhtâr es-Sekafi isyanı sırasında öldürülen Mus'ab b. Zübeyr'in ölüm tarihi 18 Muharrem'i onun türbesini ziyaret günü yaparak; diğerine de, Hicret esnasında Hz. Muhammed ve Hz. Ebu Bekir'in bir mağaraya girip Mekkeli müşriklerin takibinden kurtuldukları gün olan 26 Zilhicce'yi anma ve bayram kabul ederek karşılık verdiler.²³

Böylesine duygu, his ve heyecanların arttığı gergin bir ortamda, gerek Sünnîler gerekse Şîîler tarafından, karşılıklı olarak ihdas edilip kutlanan bu gün ve bayramlar, ister istemez bu kitleleri karşı karşıya getirebilecek bir zemin oluşturmaktaydı. Mamefi h. 392/m. 1002 yılındaki anma ve kutlamalar dolayısıyla Bağdat sokakları her kesimden halkla dolup taşmış; fakat sonrasında bu törenlerde yükselen galeyan, Şîî inancına mensup Hz. Ali taraftarları ile Sünnî ve Abbâsî yanlıları arasında silâhlı çatışmalara neden olmuştu. Neticede her iki taraftan bir hayli insan hayatını kaybetti.²⁴ Tarihçimiz İbnu'l-Esir'e göre, h. 391/m. 1001'de başlayan bu olaylarda; önce Kerh ahalisiyle Türkler arasında çatışmalar yaşanmış ve Türklerden pek çok kişi ölmüştü. Daha sonra bunun üzerine, Bağdat Sünnîleri, Kerh halkına karşı Türklere yardım ettiler; fakat başarı sağlayamadılar. Çatışmalar daha da vahim bir hal alınca, halkın önde gelenleri durumu halletmek üzere araya girdiler ve olaylar ancak böyle yatıştırılabildi.²⁵ Öte yandan, aynı yıl muhtemelen Bağdat ileri gelenleri, çatışmaların sebepleri ve neticeleri hakkında el-Kâdir'i bilgilendirerek onun duruma müdahale edip olayların tekrarının önlenmesini istediler. Bunun üzerine hem bu gün, bayramlar ve merasimlerin hepsi, hem iki tarafın mezheplerini ve inançlarını alenen söylemeleri ve inanç sembollerini yasaklandı ve hem de bu olaylarda rolü olduğu iddia edilen Şîîlerin önde gelenlerinden olan Şîî fakih İbnu'l-Muallim²⁶ Bağdat'ın dışına çıkarıldı.²⁷

Zikrettiğimiz bu hadiseleri takiben artık el-Kâdir'in siyasetini daha da netleştirecek ve hissettirecek gelişmeler birer birer ortaya çıkmaya başlamıştı: Zira, h. 394/m. 1003 senesinde, Bağdat'ta siyasî huzursuzluğu arttıracak mahiyette ve buna bağlı olarak, bir yandan Abbâsî hilâfeti ile Büveyhî hanedanı arasındaki güçler dengesinin kayganlığını; diğer yandan bu iki güç arasındaki çekişmenin varlığını ve artık şartların ve durumun değiştiğini görüyoruz. Daha açık bir ifade ile, bundan böyle el-Kâdir'in, Büveyhîlerin her tasarrufuna evet demeyeceğini gösterecek mahiyette gelişmeler ortaya çıkmıştır.²⁸ Sözünü ettiğimiz durum ve olay kaynaklarda şöyle tasvir edilir: Uygu-

²² Bâbü'l-Basra, Bağdat'ın dört büyük kapısından birini oluşturan ve güneydoğu kesiminde yer alan bir mahalledir. Sakinlerini büyük ölçüde Sünnîler oluşturmaktadır. Bkz. Yâkût, *Mu'cem*, 1/458-459; *Büldânü'l-Hilâfe*, 48; George Makdisi, *History and Politics*, IV/291.

²³ Bkz. Muntazam, 15/14; Kâmil, 9/155; Bidâye, 11/325-326; Henri Laust, "Les Agitations", 170; George Makdisi, *Ibn Aqil et La Resurgence De L'Islam Traditionnaliste Au VI e siecle (V e Siecle de L'Hegire)*, Damas 1963, 315-316.

²⁴ Bkz. *Muntazam*, 15/33; *Kâmil*, 9/168; Ancak İbnu'l-Esir bu olayları h. 391 yılı hadiseleri arasında nakletmektedir.

²⁵ Bkz. *Kâmil*, 9/168.

²⁶ İbnu'l-Muallim (Fakihu Şîa), Şeyh Mufid adıyla da tanınan bu Şîî ilim adamı ve aynı zamanda ileri gelenlerinden olan bu zatın adı, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân olup h. 413'te vefat etmiştir ve Şîa ile alâkalı çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bkz. *Muntazam*, 15/158; *Kâmil*, 9/329; *Bidâye*, 12/15.

²⁷ Bkz. *Muntazam*, 15/33; *Kâmil*, 9/168, 178, Müellifimiz söz konusu bayram ve merasimlerin yasaklanış tarihini h. 394 yılı hadiseleri arasında vermektedir; *Bidâye*, 11/332.

²⁸ Bkz. Henri Laust, "Les Agitations", 170.

lamaları ile Şîî inanca temayülü ve yakınlığı açıkça belli olan Büveyhî emiri Bahâü'd-Devle (h. 379-403/m. 989-1012), o dönemde Şîî-İmâmiyye'nin en önde gelen şahsı konumunda ve on iki imam neslinden gelen meşhur Şerîf Râdî'nin babası Şerîf Ebû Ahmed el-Hüseyin b. Müsevî²⁹ (ö. h. 400/m. 1009)'ye "*Kâdî'l-Kudât*", "*Hac Emirliği*", "*Mezalim Mahkemeleri Başkanlığı*" ve "*Nikâbetü't-Tâlibîn*" gibi dinî, siyasî ve içtimai yönü bulunan dört önemli makamı ve unvanı vermek istedi. Ancak halife el-Kâdir bu atama nedeniyle Büveyhî hakimiyetine karşı taşıdığı niyetler ve güttüğü siyasetin ilk sinyallerini verdi ki, toplumun her kesimini ilgilendiren ve pek çok bakımdan ehemmiyeti haiz olan "*Kâdî'l-Kudât*"lık makamını hariç tutarak, diğer görev ve unvanların Müsevî'ye verilmesini onayladı.³⁰ Böylece "*Kâdî'l-Kudât*"lık makamının bu şahsa verilmesini reddetti. Öyle görünüyor ki halife el-Kâdir, Bahâü'd-Devle'nin bu tasarrufuna karşı çıkmakla, kendi dönemindeki icraatlarının en önemlilerinden biri kabul edilebilecek hamlesini gerçekleştirmiş ve bu yolla da Büveyhî emirlerinin otoritesine karşı ilk ciddi darbeyi indirmişti. Başka bir ifadeyle, bu davranışıyla o, Sünnî anlayışa göre meşrû kabul edilen Abbâsî hilâfetinin, Büveyhî hanedanı karşısında kaybettiği siyasî gücünü ve yetkilerini yeniden kazanma yolunda ve dolayısıyla Büveyhî tasallutundan kurtulma sürecinde en önemli adım attığı anlaşılmaktadır.³¹

Burada şu soru akla gelebilir: El-Kâdir h. 381/m. 991 yılında halife olduğuna göre, bu çıkışı yapmak için acaba neden h. 392/m. 1002 tarihine kadar bekledi? Daha önce niçin Büveyhî emirinin otoritesine karşı böyle bir teşebbüste bulunmadı? Bize öyle geliyor ki, belki de geçen bu sürede maksada uygun bir fırsat ve zemin bulamaması ve bundan da önemlisi, Bahâü'd-Devle tarafından halife Tâî'nin görevden uzaklaştırılmasıyla, kendisinin halife olması³² gibi sebeplerle, el-Kâdir daha önce böyle bir teşebbüste bulunamamış olabilir. Başka bir ifade ile, el-Kâdir, bir anlamda o vakte kadar ya Büveyhî emirine muhtaç durumdaydı ya da istediği fırsat eline geçmemişti veya her an et-Tâî'nin başına gelenlerin kendi başına gelebileceğinden korkuyordu. Her hâlükârda bütün bunlar el-Kâdir'in, bahsi geçen hususta gecikmesine ya da temkinli hareket etmesine yol açmış olabileceğini düşünüyoruz.

Yine aynı süreçte h. 398/m. 1007 yılında başka bir olay zuhur etti ve Bağdat'ın Sünnî cemaatiyle Şîî cemaati yeniden karşı karşıya geldi. Anlaşıldığı kadarıyla, bu olayın çıkış sebebi, Hz. Osman zamanında Kur'an'ın çoğaltılması sırasında, İbn Mes'ûd nüshasının³³ imha edilmesiyle ilgili Şîî görüş ve iddiaların yeniden gündeme getirilmesi ve ardından bu nüshanın ortaya çıkarılmasıydı. Kaynaklarımızın verdiği bilgilere göre olaylar şöyle gelişir: Önce bazı Hâşimîler, Sünnî Bâbü'l-Basra'dan topar-

²⁹ Şerîf Ebû Ahmed el-Hüseyin b. el-Müsevî hk. Bkz. *Muntazam*, 15/71; *Kâmil*, 9/219; *Bidâye* 11/333.

³⁰ Bkz. *Muntazam*, 15/43; *Kâmil*, 9/187; *Bidâye*, 11/333.

³¹ Bkz. Henri Laust, "*La Resistance Sunnite*", 64-65; Bedevî, *et-Târîhu's-Siyâsî*, 64-65. Araştırmacı el-Kâdir'in Büveyhî emirine karşı bu muhalefetini, o tarihlerde 389/998-999'da Horasan'a 393/1003'te de Sicistan'a hâkim olduktan sonra Abbâsî halifesi adına hutbe okutarak bağlılığını bildiren Gazneli Sultan Mahmûd'un tarih sahnesine çıkıp Abbâsî yanlısı bir siyaset takip etmesiyle alâkalı görmektedir. Hatta araştırmacı bu olayı, halife et-Tâî'yi 381/991'de hilâfetten uzaklaştırarak yerine el-Kâdir'i getiren Bahâü'd-Devle'nin, halife karşısındaki ilk yenilgisi olarak değerlendirmektedir. Henri Laust, "*La Resistance Sunnite*", 63-65.

³² Bu hususta bkz. *Muntazam*, 14/348-352; *Kâmil*, 9/79-82; *Bidâye*, 11/308-309.

³³ Kur'an'ın çoğaltılması ve İbn Mes'ûd nüshası ile ilgili ihtilâflar için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1-2, Ankara 1988, 1/90-103; Ayrıca bu konunun h. 398'de yeniden gündeme gelişi ile ilgili olarak bkz. *Bidâye*, 11/338-339; Henri Laust, "*La Resistance Sunnite*", 65-66.

lanarak yürüyüşe geçerler ve Şîa'nın meşhur fakihî İbnu'l-Muallim (Şeyh Müfîd)'in Kerh Mahallesi'nin sınırları içerisinde bulunan Derbü Riyah'daki Barasa³⁴ Mescidi'ne saldırırlar. Ona küfürler savurup aleyhinde tezahüratta bulunurlar ve İbn Mes'ûd nüshasıyla ilgili görüş ve iddialarından dolayı onu protesto ederler. Bunun üzerine, İbnu'l-Muallim'in adamlarının Şîi Kerh halkını tahrikiyle büyük bir Şîi topluluk oluşur. Bu Şîi topluluk, kendi imamlarına ve camilerine yapılan Sünnî saldırının intikamını almak gayesiyle, Sünnî ulemanın önde gelenlerinden Ebû Hamid el-İsferâinî³⁵ (ö. h. 406/m. 015-1016) ve Kâdı Ebû Muhammed el-Ekfânî³⁶ / İkfânî (ö. h. 405/m. 1014) gibi şahsiyetlerin evlerine doğru yürüyüşe geçerler. Neticede Sünnîler ile Şîiler arasında büyük kargaşalar ve çatışmalar cereyan eder. Tam bu esnada, halife el-Kâdir, yukarıda belirttiğimiz gibi, bu olaylara sebep olan ve İbn Mes'ûd nüshası olduğu ileri sürülen ve o sırada Şîilerin elinde dolaşan Kur'ân nüshasının incelenmesi talebiyle İsferâinî başkanlığındaki bir komisyona gönderir. Komisyon yaptığı inceleme sonucunda, söz konusu nüshanın, mevcut diğer Kur'ân nüshalarından farklılıklar taşıdığı gerekçesiyle kabul edilemez olduğuna ve bu nedenle yakılmasına hükmeder. Bu hüküm halk huzurunda uygulanır.³⁷

Ancak bu hüküm ve uygulama Şîi kitlenin öfkesini iyice körtükleyip gerilimi artırarak mevcut ortamı iyice alevlendirmekten başka bir işe yaramaz. Neticede h. 14-15 Şaban 398/m. 24-25 Nisan 1008 gecesi Şîiler tekrar toplanarak harekete geçtiler. Söz konusu Kur'ân nüshasını ilk yakan kişiyi açıkça lânetlediler.³⁸ Ve onun aleyhinde tezahüratlarla söverek bu durumu protesto ettiler. Bu Şîi tepkisi, ya da daha ileri bir ifadeyle, protestosu veya ayaklanması sırasında Şîiler, Bağdat sokaklarında açıkça "*Yâ Hâkim, Yâ Mansûr*" nidalarıyla, zamanın Fâtımî halifesi el-Hâkim (h. 386-411/m. 996-1021) lehine tezahürat yaparak ondan yardım istediler. Bu arada bunlarla yetinmeyen bir grup Şîi, söz konusu Kur'ân nüshasını yakma kararını veren ve bunu uygulayan İsferâinî'den verdiği hükmün ve yaptığı eylemin intikamını almak ve onu cezalandırmak amacıyla onun evine saldırdılar. Ancak İsferâinî başına gelecekleri daha önceden tahmin etmiş olmalı ki, evinden kaçıp "*Dâru Kutn*"a sığınmış ve Şîi kitlenin linç girişiminden kıl payı kurtulmuştu.

Naklettiğimiz bu olaylarla Bağdat'ta işlerin iyice çığırından çıkması ve şehrin ileri gelenlerinin müracaatı üzerine, halife el-Kâdir duruma müdahale etti ve adamlarını Sünnîlere yardıma göndererek açıkça onlardan yana tavır aldı. Akabinde halifenin desteğiyle güçlenen Sünnîler cereyan eden çatışmalarda üstünlüğü ele geçirecek ve birçok Şîi mahallesi yakılıp yıkılacaktır. Yaşanan bu olaylar üzerine muhtemelen, ya

³⁴ Barasa Camii ve Mahallesi Kerh tarafında Bağdat'ın Şîi merkezlerinden olan bir mahalle ya da Kerh'in bir kısmıdır. Bkz. Yâkût, *Mu'cem*, 1/362-363; *Büldânü'l-Hilâfe*, 50.

³⁵ İsferâinî hakkında bkz. *Muntazam*, 15/112-113; Zehebî, *el-Iber fî Haberi men Gaber*, Tah.: Selâhaddin Münecid ve Fuad Seyyid, 1-5, el-Kuveyt 1960-1965, 3/92-93.

³⁶ İbnu'l-Ekfânî için bkz. *Muntazam*, 15/107; Zehebî, *el-Iber*, 3/90.

³⁷ Bkz. *Muntazam*, 15/58-59; *Kâmil*, 9/208; *Bidâye*, 11/338-339.

³⁸ Kullandığı kaynaktan bu şekilde bir ifade olmamasına rağmen, Henri Laust, muhtemelen problemin geçmişine dayanarak olsa gerek, Şîilere göre; burada açıkça Hz. Ali'nin imamlık hakkını elinden alan ve aynı zamanda kendi elindeki nüshalara uymayan, diğer nüshaları yaktığı gibi İbn Mes'ûd nüshasını da yakmak suretiyle ona zulmeden kişi olarak Hz. Osman'ın kast edildiğini ileri sürmektedir. Bkz. "*Les Agitations*", 171; Aynı yazar, "*La Resistance Sunnite*", 65-66.

Abbâsî halifesinin Sünnîler lehine olan müdahalesinden rahatsızlık duyması, ya da Bağdat'ın siyasî hâkimi olduğu halde bu olaylarda kendilerinin devre dışı kalmasından, yahut da el-Kâdir'in daha da ileri gidip Büveyhî iktidarını bertaraf etme ihtimalinden çekinmesi veya halifenin vâki talebini karşılamak istemesi gibi gaye ve sebeplerle Büveyhî emiri harekete geçmek zorunda kaldı ve Amidü'l-Cüyüş'u bu olayların durdurulması için görevlendirdi. Böylece şehirde biraz olsun sükunet sağlandı. Hatta, bu olayların tam olarak yatışması ve bir daha tekrar etmemesi için, Şiî-İmâmîyye'nin dinî lideri olması hasebiyle, ortaya çıkan çatışmaların asıl müsebbibi kabul edilen Şeyh Müfid (İbnu'l-Muallim) bir kere daha Bağdat dışına çıkarıldı ise de, daha sonra Ali b. Mezyed'in şefaatiyle geri döndü. Yine aynı maksatlarla, her iki tarafın din adamlarına, kavgalara sebep olacak konulara temas etmemeleri şartıyla vaaz etmelerine izin verildi.³⁹

Kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığına göre, demek ki cereyan eden olaylar sırasında her iki tarafın siyasî koruyucuları veya kendisine güvendikleri ve her an yardıma çağırabilecekleri bir güç vardı. Zira görüldüğü gibi, Bağdat Şiîleri, Sünnîlere karşı mücadelede Fâtımî halifesini açıkça yardıma çağırılmaktadır. Bunun karşılığında ise, Abbâsî halifesi el-Kâdir de, Sünnîlere siyasî, askerî ve maddî destek vermek suretiyle, onların yanında yer almaktadır. Diğer yandan Bağdat'taki siyasî ve askerî otoritenin fiilî sahibi Büveyhî emiri ise, kanaatimizce, görünüşte sanki tarafsızmış gibi bir tavır sergileyerek, Şiîlerin baskın olduğu sırada olaylara zamanında müdahale etmeyerek zımnen onlara destek verdiği söylenebilir. Ancak burada el-Kâdir'in kararlılığı ve Sünnîlerden yana olan tavrı karşısında dengelerin değişmesiyle, Büveyhî yönetiminin de "sözde tarafsız" konumunu değiştirdiğini söylemek sanırım yanlış olmaz. Tabii bu arada, bu olaylar esnasında, Şiî nüfusun Abbâsî merkezinde Fâtımî halifesi lehinde tezahürat yapıp onu kendilerini kurtarmaya ve yardıma çağırmalarını; el-Hâkim zamanında Abbâsî hilâfetine karşı Fâtımî nüfuzu ve propaganda faaliyetlerinin başarısı ve sonucu olarak değerlendirebileceğimiz gibi;⁴⁰ el-Kâdir'in söz konusu ettiğimiz hamle ve siyasetiyle, Şiî toplumun, eski gücünü kaybetmeye başlayan Büveyhî hanedanından artık ümitlerini kesmesi şeklinde de yorumlayabiliriz.⁴¹

Naklettiğimiz bütün bu istenmeyen hadiselerin tekrarını önlemek üzere alınan tedbirlerin tesiriyle, umumiyetle takip eden yıllarda, Şiî-Sünnî çatışmalar bakımından Bağdat nispeten sakin günler geçirmiştir diyebiliriz. Çünkü kaynaklarımız bu hadiselerden sonra birkaç yıl içinde büyük çapta bir mezhep çatışmasından söz etmezler.⁴² Kanaatimizce muhtemelen bunda, değişen tarihî, siyasî, dinî şartlarla birlikte yeni gelişen olayların rolü olmuştur. Nitekim h. V/ m. XI. asrın başından itibaren Şiî Büveyhî emirleri ve dolayısıyla Büveyhî Devleti, çeşitli sebeplerin tesiriyle eski siyasî ve askerî kudret ve nüfuzunu büyük ölçüde kaybetmeye başlamış; buna karşın yuka-

³⁹ Bkz. *Muntazam*, 15/58-59; *Kâmil*, 9/208; *Bidâye*, 11/338-339; Henri Laust, "La Resistance Sunnite", 65-66.

⁴⁰ el-Hâkim zamanında, Fâtımîlerin Abbâsî hilâfetine karşı yürüttüğü faaliyetler için bkz. Süleyman Genç, *adı geçen tez*, 48-51; Hamid Güneym, *el-Alâkâtü'l-Arabîyyetü's-Siyâsiyye fî Ahdi'l-Büveyhiyyîn*, Kahire 1971, 131-141.

⁴¹ Bedevî, *et-Târihu's-Siyâsî*, 64-65, 76-77; Hamid Güneym, *el-Alâkât*, 132-134; Dominic Sourdel, "al-Kadir Billah", E.I., 2. Ed., 4/378-379.

⁴² Nitekim İbnu'l-Cevzi, İbnu'l-Esîr, İbn Kesîr gibi tarihçilerimiz, eserlerinde, h. 399, 400, 401, 402, 403, 404 yıllarında Bağdat'ta büyük çaplı bir mezhep çatışmasından söz etmezler. Bkz. ilgili yerler.

rıdan beri belirtmeye çalıştığımız üzere, el-Kâdir'le birlikte Abbâsî hilâfeti, şartların kendi lehine değişiminden istifade ile kaybettiği siyasî ve askerî yetkilerini ve gücünü yeniden kazanma yolunda epeyce başarı elde etmişti. Çünkü, ileride göreceğimiz üzere, el-Kâdir'in Sünnî siyasetinin gelişmesine imkân sağlayan ve bunu destekleyen yeni bir Sünnî siyasî ve askerî güç ortaya çıkmıştı. Kastettiğimiz güç ise, doğuda Sünnî İslâm anlayışını benimsemiş ve meşru halife olarak da Abbâsî hilâfetini tanıyıp bağlılığını bildirmiş olan Sultan Mahmûd'un Gazneliler Devleti'dir. Zira bu tarihlerde Gazneliler tarih sahnesinde güçlü bir konumda idi.⁴³

II. FÂTİMÎ PROPAGANDASI VE NÜFUZUNA KARŞI EL-KÂDİR'İN ALDIĞI TEDBİRLER

Bahsettiğimiz bu siyasetiyle halife el-Kâdir, içinde bulunduğu bu şartları ve fırsatları fevkalâde iyi değerlendirerek çok önemli adımlar atıyor ve hedefleri açısından da mühim başarılar kazanıyordu. Bu başarılardan biri ve hattâ bizce en önemli sayılabilecek olanı, sürekli çetin bir mücadele ettiği Fâtımîlere karşı attığı adımdır. Zira Fâtımîler,⁴⁴ Hz. Ali ve Hz. Fâtıma vasıtasıyla Hz. Peygamber neslinden geldikleri ve bu nedenle hilâfet ya da imamet hakkının bizzat kendilerine ait olduğu yönündeki inanç ve iddialarla, Abbâsî hilâfetini gayr-i meşru kabul ediyorlardı. Bu itibarla da Fâtımîler, Abbâsîlere karşı yaptıkları uzun mücadelelerden sonra, önce h. 296/m. 901'de Kuzey Afrika'da devletlerini kurmuşlar; daha sonra Mısır ve Suriye bölgesini de ellerine geçirek rakipleri ve hasımları Abbâsîler aleyhine önemli başarılar elde etmişlerdi.⁴⁵

İsmâilî-Fâtımî hilâfetinin Abbâsîler aleyhine kazandığı bu başarılar ve devam eden siyasî ve dinî nüfuzlarını yayma faaliyetlerini etkisiz kılmak ve onları durdurmak maksadıyla, el-Kâdir, h. 402/m. 1011 yılında Fâtımîlerin nesebinin gayr-i sahih (düzmece) ve inançlarının da İslâm dışı olduğunu açıklayan bir beyannameyi hilâfet divanına onaylatarak çıkardı.⁴⁶ Kaynaklarımıza "mahdara" "ya da "muhdıra" adıyla geçen ve bu bildiriyle el-Kâdir, Fâtımî davetinin, inancının ve siyasetinin temelinde yer alan Hz. Ali neslinden geldikleri iddiasını reddedip çürüttüğü gibi; aynı zamanda dinî inançlarının da İslâm'la ilgisinin bulunmadığını tüm Müslümanlara duyurarak onlara önemli bir darbe vurmaktaydı. Bir anlamda Fâtımîleri ta'n ve teşhir ederek, onları mahkûm etmek -ipliklerini pazara çıkarmak- gayesiyle hazırlanan bu beyanname, Bağdat'ın hem Ehl-i Sünnet, hem de Alevî-Şiî ileri gelenleri tarafından imzalanmıştı. Bildiriye imza koyanlar arasında; *Şerîf Murtaza*, *Şerîf Radî*, *İbnu'l-Ezrak el-Mûsevî*, *Ebû Tâhir b. Tayyib*, *Muhammed İbn Muhammed b. Ömer*, *İbn Ebî Ya'lâ*, *Ebû Muhammed*

⁴³ Sultan Mahmûd dönemi ve onun Abbâsî yanlısı siyaseti için bkz. Muhammed Nazım, *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, 159-170; C. E. Bosworth, "The Imperial Policy...", 54-82; C. E. Bosworth, "Mahmud b. Sebuktigin", E.I., 2 ed., VI/65-66.

⁴⁴ Fâtımîler hakkında bkz. Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısır, *Tefsîru Cedîd*, Kahire 1413/1992; M. Canard, "Fatimids", E.I., 2 ed., 2/850-862; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", DİA, İstanbul 1995, 12/228-237.

⁴⁵ Fâtımîlerin iddiaları, kuruluşları ve Abbâsîler aleyhine faaliyetleri için bkz. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, Çev: Salih Şaban, İst., 2000, 11-17; Süleyman Genç, *a.g.e.*, 34-98; M. Canard, "Le Imperialisme Des Fatimi Des Et Leur Propagande", *Annales De L'Institut D'Etudes Orientales*, Tome: VI (1942-1947), 156-193; M. Cemâleddîn Surûr, *en-Nufûzu'l-Fâtımî fî Bilâdi's-Şâm ve'l-İrâk*, Kahire 1959; Aynı Yazar, *Siyâsetü'l-Fâtımiyye el-Hâriciyye*, Kahire 1976.

⁴⁶ Fâtımîlerin nesebiyle alakalı söz konusu bildiri için bkz. *Muntazam*, 15/82-83; *Kâmil*, 8/24-31, 9/236; *Makrîzî*, *İttîâzu'l-Hunefâ bi Ahbârî'l-Eimme'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ*, 1/32-34, 47-49, 2/96; *Bidâye*, 11/345-346.

İbnu'l-Ekfârî, Ebû Muhammed el-Keşiflî, Ebu'l-Huseyin el-Kudûrî, Ebû Abdullah el-Beydâvî, Ebû Ali b. Hamkan, Ebu'l-Kâsım et-Temîmî, Ebû Abdullah b. Nu'mân (Fakîhu Şîa) gibi kadı, fakih, ilim adamı, idareci kimliği olan tanınmış şahıslar vardı.⁴⁷

Kaynaklarda imza atanlar arasında zikredilen Şîi lider Şerîf Râdî'nin, aslında i-çeriğini kabul etmemekle beraber korkusundan bu bildiriye onayladığına dair bilgiler bulunmaktadır. Bu bağlamda bir şiirinde onun, Fâtımîlerin Hz. Ali soyundan oldukları iddiasını kabul ettiğini ve dolayısıyla onların neseplerinin sahilliğine inandığını belirten mısralara yer verdiği rivayet edilmektedir. Ancak Halife Kâdir'in ve mevcut ortamın baskısıyla bu şiiri divanına almadığı da nakledilir.⁴⁸

Bu arada, yukarıda kısmen temas etmekle beraber, halife el-Kâdir'i, Fâtımîlere karşı bu tedbirleri almaya sevk eden şartlar neydi? Hattâ onun bu cesareti nasıl ve hangi siyasî ve dinî zeminden kaynaklandığına dair bir soru akla gelebilir. Bu soruya cevap verebilmek için, genel olarak o dönemde Abbâsî hilâfetini kuşatan dahili ve harici şartlara ve tehditlere, hassaten bu beyannamenin açıklandığı yılın öncesinde cereyan eden hadiselerle bir göz atmanın yeterli olacağını düşünüyoruz.

Bu bağlamda kaynaklarımız, bu tarihlerde Fâtımî nüfuzunun Abbâsî hilâfeti aleyhine Suriye ve Irak bölgelerinde de yayılmakta olduğunu, hatta Bağdat içlerinde bile Fâtımî dâîlerinin yoğun propaganda yaptıklarını belirtmektedirler. Nitekim bu faaliyetler sonucunda h. 401/m. 1010'da Karvaş b. Mukalled el-Ukaylî Musul'da, el-Hâkim hutbe adına okutmaya başlamış ve Fâtımîlere bağlılığını bildirmiş ve hattâ bu durum Enbar ve Kûfe gibi şehirlere kadar yayılmıştır.⁴⁹ Fâtımîlerin bu başarısında el-bette Hâkim'in gayretinin büyük rolü olmuştur denilebilir. Zaten Makrîzî de bu konuda; *"el-Hâkim Fâtımî daveti ya da inanç ve ideolojisinin yayılması için çok çalışmış ve bu meyanda civar yerlere olduğu gibi, dâîlerini Horasan bölgesine dahi göndermiştir. Bu dâîlerin propagandaları sayesinde, Horasan'da bazı yerlerde Şîi mezhebi yayılmış ve bir çok insan bu yolla el-Hâkim'in davetini kabul etmiştir. Dolayısıyla o, ihtiyaç olan ve istenen her bölgeye mal ve para göndermek suretiyle halkın Fâtımîlere meylini sağlamaya gayret etmiştir."*⁵⁰ demek suretiyle, Fâtımî davetinin yayılmasında Hâkim'in rolünü ifade etmektedir.

III. H. 402-422/M. 1012-1031 YILLARI ARASINDA BAĞDAT'TA GELİŞEN OLAYLAR

Yukarıda zikrettiğimiz rivayetten çıkarılacağı üzere, Abbâsî başkentine çok yakın bölgelerde bile, Abbâsîler aleyhine Fâtımî nüfuzunun yayılma başarısının en temel nedenlerinin başında; elbette Büveyhî emirlerinin baskısı altında siyasî, askerî ve mad-dî bakımlardan gücünü ve yetkisini kaybetmiş, zayıf ve sembolik şekilde varlığını sürdüren Abbâsî hilâfeti gerçeği ortaya çıkmaktadır.⁵¹ Bize göre; Bahâü'd-Devle ile

⁴⁷ Bkz. *Muntazam*, 15/83; *Kâmil*, 8/24-27, 9/296; *Bidâye*, 11/345-346; Makrîzî, *İttiâz*, 1/32-34, 47-49, 2/92.

⁴⁸ Bkz. *Muntazam*, 15/117-119; *Kâmil*, 8/24-27; Makrîzî, *İttiâz*, 1/32-34.

⁴⁹ Bkz. *Muntazam*, 15/74-77; *Kâmil*, 9/223, 228-234; *Bidâye* 11/343; Makrîzî, *İttiâz*, 2/88.

⁵⁰ Bkz. Makrîzî, *İttiâz*, 2/217; Ayrıca Fâtımîlerin Horasan bölgesindeki İsmâilî-Bâtînî dâîlerinin faaliyetleri için bkz. Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 224-227; Nizâmü'l-Mülk, *Siyâsetnâme*, Türkçe Terc. Nurettin Bayburtluğil, İstanbul 1987, 288-299; S. M. Stern, "The Early Ismaili Missionaries in North-West Persian in Khurasan and Transoxania", *Studies in Early Ismailism*, Leiden 1983, 189-233.

⁵¹ Cemâleddin Surûr, en Nufûzu'l-Fâtumî fi Bilâdiş-Şâm ve'l-İrâk, 75-79; Bedevî, et-Târîhu's-Siyâsî, 62-63, 69-73.

halife el-Kâdir arasında cereyan eden şu olay, bunun en bariz örneğini teşkil etmektedir: Karvaş'ın el-Hâkim'e bağlılığını ilân etmesiyle, el-Kâdir, Abbâsîler ve Sünnîlik aleyhine gelişen Fâtımî başarıları karşısında harekete geçme ihtiyacını duydu. İçinde bulunduğu şartlarda, onun yapabilecek fazla bir şeyi yoktu. Ancak yine de el-Kâdir, ilk tedbir olarak Kadı Ebû Bekr el-Bâkîllânî (ö. h. 403/m. 989)'yi, durumun vahametini anlatmak üzere, siyasî ve askerî gücün sahibi durumundaki Bahâü'd-Devle'ye gönderdi. Bunun üzerine, Büveyhî emiri ise; *"Bu durum aslında bizi ilgilendirdiği kadar Abbâsî hilâfetini de ilgilendirir. Ancak madem ki bize ihtiyaç duyulmuş, o halde biz de gereğini yaparız."* diyerek halifeye cevap verdi. Akabinde Bahâü'd-Devle, Emîru'l-cüyûş'a bir mektup ve 100.000 dinar göndererek, bu konuda tedbir almasını ve parayı askere dağıtmasını emretti. Bunun üzerine Emîru'l-cüyûş, Karvaş'ı cezalandırmak için harekete geçince durumu haber alan Karvaş derhal özür dileyerek el-Hâkim ve Fâtımîler adına okunan hutbeye son verdi ve yeniden el-Kâdir adına hutbe okutmaya başladı.⁵²

Karvaş olayında da gördüğümüz gibi, Abbâsî hilâfetini içinde bulunduğu durumdan kurtarmak için el-Kâdir'in takip ettiği akıllı, dikkatli, pragmatik ve diplomatik özellikler taşıyan siyasetine rağmen, Abbâsî hilâfetinin varlığını tehdit eden Fâtımî tehlikesi karşısında, onun hâlâ aciz durumda oluşu fevkalâde dikkat çekicidir. Gerçekten de el-Kâdir'in elinde, bu tehlikeyi bertaraf edecek ne siyasî, ne maddî ve ne de askerî güç bulunmaktadır. Dolayısıyla halife, tamamen Büveyhî emirine muhtaçtır ve bu da bize şüphesiz, Abbâsî hilâfetinin Büveyhî emirleri karşısındaki düştüğü durumu gösteren bir örnektir.

Halbuki öte yandan, bu sırada el-Kâdir ve Abbâsî hilâfetine karşı mücadele eden el-Hâkim ise, ona göre siyasî, dinî, askerî ve ekonomik imkânlar bakımından oldukça güçlüdür ve bunları sahada kullanmaktadır. Meselâ bu bağlamda o, Karvaş'a otuz bin dinar para göndererek onu kendisine bağlamıştır. Fakat bu para kendisine ulaşmadan evvel Karvaş o, tekrar el-Kâdir adına hutbe okutmak zorunda kalınca, para da Fâtımîlerin Rakka valisine verilmiştir.⁵³ Söylediklerimizi destekler mahiyette olmak üzere, el-Hâkim zamanındaki Fâtımî davetinin yayılma başarısı ve uygulanan siyasetle ilgili olarak tarihçi Antâkî şunu ifade etmektedir: *"El-Hâkim'in daveti Bağdat kapılarına kadar ulaşmıştı. Çünkü o, bu bölgelerdeki kitleleri kendine çekebilmek için çok mal ve para harcamıştır."*⁵⁴ Ancak bu hadisede de olduğu gibi, yine her şeye rağmen; kendisini kuşatan şartları amaçlarına uygun bir şekilde değerlendirerek, sözünü ettiğimiz siyasetiyle el-Kâdir, sahip olduğu dinî otoriteyi kullanarak az da olsa Büveyhî emirine karşı baskı uygulamaya çalışmaktadır.

Öte yandan biz, el-Kâdir'i, Fâtımîlere karşı, söz konusu siyasî, hukukî ve dinî tedbirleri alarak, onları Müslümanlar nezdinde mahkûm etmeye sevk eden ve buna cesaretlendiren başka sebeplerin ve gelişmelerin olduğunu düşünebiliriz. Bunlardan biri, daha önce belirttiğimiz üzere, Abbâsî hilâfetine bağlılığını bildirmiş olan Gazneli Sultan Mahmûd'a, el-Hâkim tarafından h. 403/m. 1012 yılında *et-Taherî* adındaki elçinin gönderilmesi ve onu Fâtımî davetini kabule ve Fâtımîlere bağlanmaya çağırıl-

⁵² Bkz. *Muntazam*, 15/77; *Kâmil*, 9/223; *Bidâye*, 11/343.

⁵³ Bkz. *Muntazam*, 15/77; *Bidâye*, 11/343; Henri Laust, *"La Resistance Sunnite"*, 67.

⁵⁴ Yahyâ b. Saïd et-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, Tah. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Trablus-Lübnan 1991, 302-303.

masıdır.⁵⁵ Ayrıca bu çerçevede buna ilâveten, el-Kâdir'in Fâtımîlerin nesebinin Ehl-i Beyt'e dayandığı iddialarını çürütme girişiminde, esas itibarıyla, h. 398/m. 1007-8 yılı hadiselerinde Bağdat'taki Şîîlerin "Yâ Hâkim Yâ Mansûr" nidalarına karşı bir cevap verme düşüncesinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, kaynaklarımızın verdiği bilgiler dahilinde aktardığımız örneklerden hareketle, kanaatimizce; bir yandan Ehl-i Sünnet inancını ve dolayısıyla Abbâsî hilâfetini yeniden güçlendirip siyasî ve dinî alanda hâkimiyetini sağlamaya; diğer yandan da hem Büveyhîlerin tasallutunu kırma-ya, hem de Fâtımîlerin, Abbâsîler aleyhine propagandalarını çürütmeye ve onların yayılmalarını durdurmaya çalışan el-Kâdir'in, tabiatıyla Bağdat'ta el-Hâkim lehine tezahürat yapılmasını ve ondan yardım talep edilmesini hoş karşılaması beklenemezdi.

Bu arada el-Kâdir'in gayelerine ulaşmak için ortaya koyduğu faaliyetler ve aldığı tedbirlerin, sadece siyasî ve hukukî çerçeve ile sınırlı kalmadığını söyleyebiliriz. Çünkü onun gerek siyasî ve dinî boyutu olan Fâtımî-İsmâîlî davetini ve tehdidini bertaraf etmek, gerekse İslâm inancının özüne uygun olmayan fırka ve inançlar karşısında, Sünnî İslâm anlayışını müdafaa ve dolayısıyla tüm Müslümanları bu zararlı akımların tesirinden korumak için, ilmî ve kültürel faaliyetleri de desteklediğini tahmin ediyoruz.

Meselâ Ebû Bekr Tayyib el-Bâkullânî'ye⁵⁶ ait olan (ö. h. 403/m. 1013), "et-Temhîd fî Reddi ale'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile", "el-İnsâf", "Menâkıbu'l-Eimme ve Nakzü'l-Metân an Selefi'l-Ümme", "el-İntisâr li Sıhhati Nahvi'l-Kur'ân ve'r-Reddi alâ men Nakalehü'l-Fesâd bi Ziyâde ev Noksân", Ebû Saîd el-İstahrî⁵⁷ (ö. h. 404/m. 1014)'nin "er-Reddu ale'l-Bâtıniyye"si, Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî⁵⁸ (ö. h. 429/m. 1037-38)'nin "el-Fark Beyne'l-Fırak" ve "Usûlü'd-Dîn"i, gibi İslâm kelâmına ve mezheplerine dair kitapların daha çok el-Kâdir zamanında yazıldığını dikkate alırsak bu tezimiz haklılık kazanmaktadır.

Ayrıca bu kitaplarda, İslâm inanç esaslarıyla ilgili hususlar incelenirken; hem diğer mezheplerin görüşleri, hem de Ehl-i Sünnet düşüncesine yer verilmiş ve ayrıca bunların hangisinin Kur'ân ve Sünnet'e uygun, hangisinin de aykırı olduğu üzerine yorumlar getirilerek açıklamalarda bulunulmuştur. Bir anlamda bu görüşlerden Sünnî anlayışa uymayanlar delillerle çürütülmeye ve onların, İslâm dışı oldukları ispata çalışılmıştır. Dolayısıyla, bu eserlerde de ele alınan konulardan, ya da muhtevadan hareketle, –aşırı bir yorum olarak görülebilirse de- belki de bunların yazılış maksatlarından birinin, el-Kâdir'in siyasetini, hedeflerini açıklayıcı ve destekleyici mahiyette olduğu sonucu çıkartılabilir. Kaldı ki, gerek zikrettiğimiz ve gerekse daha başka müellif ve eserlerin İsmâîliyye, Bâtıniyye, Râfizî vb. fırkaların dinî, siyasî görüşlerinin reddi için topladıkları delillerin ve getirdikleri yorumların, dönemin Sünnî siyasetinin ve Sünnî anlayışının oluşumunda etkili olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim, diğer fırkalar

⁵⁵ Bkz. Ebû Nasr Muhammed b. Abdulcabbâr el-Utbî, *Târihul-Yemînî*, Şerh: Ahmed b. Ali el-Hanefî el-Man'înî, Kahire 1286, 2/238-250.

⁵⁶ el-Bâkullânî'nin hayatı için bkz. *Muntazam*, 15/96; Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Müfteri fîmâ Nusibe İle'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Dimeşk 1347, 217-226.

⁵⁷ İstahrî için bkz. *Muntazam*, 15/100; *Kâmil*, 9/246; *Bidâye*, 11/352.

⁵⁸ el-Bağdâdî'nin hayatı ve eserleri için bkz. Ethem Ruhi Fıçlalı, "Abdülkaahir el-Bağdâdî", *DİA*, 1/245-247.

hakkında olduğu kadar; özellikle İsmâîlî-Bâtınî mezhebinin fikirlerine ve onun siyasî uzantısı ve temsilcisi konumundaki Fâtımîlerin nesebiyle ilgili iddialarına karşı ortaya konan reddiye tarzındaki deliller ve açıklamaların, daha sonra yazılan bütün mezhepler tarihi kitaplarında hep yer alması bunun bir isbatı olarak gösterilebilir.⁵⁹

Diğer taraftan, tarihî kaynaklara göre, muhtemelen el-Kâdir'in siyâseti ve faaliyetlerinin tesiriyle olacak ki, Bağdat'ta yaşanan siyasî ve dinî (mezhebî) kaynaklı toplumsal olayların seyrinde sanki biraz azalma olmuş ve şehirde kısa bir sükûnet dönemi (h. 398-406/m. 1007-1015) hâkim olmuştur.^{56a} Ancak bu kısa sürenin ardından, yani h. 406-408/m. 1015-1017 yılları arasında tekrar şiddetli dinî kavga ve karışıklıkların başladığını tespit ediyoruz. Nitekim h. 406/m. 1015 yılında Bağdat'taki nizalar, yeniden Sünnîler ile Şiîleri karşı karşıya getirdi. Öyle görünüyor ki, bu olaylar, daha önce bahsedilen ve her iki tarafın ihdas ettiği önemli mübarek günler, geceler ve bayramları kutlama yasağının çiğnenmesiyle başladı. Anlaşıldığı kadarıyla, oluşan bu çatışma ortamı ancak, Büveyhî veziri Fâhrü'd-Devle⁶⁰ (ö. h. 407/m. 1016) tarafından Şiî Kerh mahallesine gönderilen *Nakîbu't-Tâlibîn Şerîf el-Murtazâ Ebu'l-Kâsım el-Mûsevî*⁶¹ (ö. h. 436/m. 1044) ile, diğer bazı Şiî liderlerinin, olayları çıkaranları kınaması, Aşure kutlamalarının yasaklanması sayesinde, -muhtemelen gelecek yıl kendilerine kutlama izninin verileceği vaadiyle- yatıştırılmış ve az da olsa sükûnet temin edilebilmişti.⁶²

Fakat ertesi yıl yani h. 407/m. 1016'da, Bağdat'ta, -her ne kadar kaynaklarda, Kerh sakinleri, yani Şiîlerin Bâbu's-Şâir'deki Sünnîlere saldırmalarıyla başladığı belirtilse de- gerçek sebebi ve kaynağı ve tam olarak tespit edilemeyen çok büyük olaylar ve çatışmalar çıktı. Bu olayların patlak vermesinde muhtemelen; Fâhrü'l-Mülk'ün Şiî eğilimli⁶³ olması nedeniyle, söylediğimiz üzere, önceki yılda yasaklanan aşure kutlamaları için ertesi yıl izin verileceği vaadinin Şiîleri cesaretlendirmesinin;⁶⁴ diğer taraftan Fâtımîlere yönelik el-Kâdir'in aldığı tedbirler karşısında onların da Bağdat'taki Şiî kitleyi kışkırtıp olaylar çıkararak Abbâsî hilâfetini yıkmak üzere gönderdikleri dâîlerin faaliyetlerinin⁶⁵ etkili olduğunu düşünüyoruz.

Zikrettiğimiz bu sâiklerle ortaya çıktığını düşündüğümüz, Şiîler ile Sünnîler arasındaki bu şiddetli kavgalar, kargaşalar ve yakıp yıkmalar, ilk önce Kerbelâ'da İmam Hüseyin'in kabrinde başlamış; daha sonra Bağdat'ta Dâru Kutn, Bâbu'l-Basra ve diğer mahallelerdeki türbelere ve Samarra Camii gibi dinî-mukaddes mekânlarda devam etmiş ve hatta Vâsıt şehrine kadar yayılmıştı. Nitekim, cereyan eden bu dinî-mezhebî çatışmalar Bağdat ve Irak'la sınırlı kalmayarak ve Mekke, Medîne ve Kudüs'teki üç büyük camide de kavgalar ve yağmalar meydana gelmişti.⁶⁶ Ayrıca yine Şiîlerin Hz.

⁵⁹ Bu konuda, el-Bağdâdî'nin, *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eseri tipik bir örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca bkz. Henri Laust, "Les Agitations", 171.

^{56a} Bunun için, İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*; İbnü'l-Esir, *Kâmil*; İbn Kesîr, *Bidâye* gibi tarih kaynaklarının h. 398-406 yıllarının olaylarını anlatan kısımlara bakılabilir.

⁶⁰ Fâhrü'l-Mülk için bkz. *Muntazam*, 15/123-124; *Bidâye*, 12/5-6; Muhammed Musfir ez-Zehranî, *Nizâmü'l-Vizerâ fî'd - Devleti'l-Abbâsiyye* H. 334-590 (el-Ahdâni'l-Büveyhî ve's-Selcûki), Beyrut 1406/1986, 113-114.

⁶¹ Şerîf el-Murtaza için bkz. *Muntazam*, 15/294-300; *Bidâye*, 12/53.

⁶² Bkz. *Muntazam*, 15/111; *Kâmil*, 9/263; *Bidâye*, 12/2.

⁶³ Bkz. *Bidâye*, 12/5.

⁶⁴ Bkz. Hamid Güneym, *el-Alâkât*, 136-137.

⁶⁵ Bkz. Hamid Güneym, *el-Alâkât*, 137-139.

⁶⁶ Bkz. *Muntazam*, 15/120-121; *Kâmil*, 9/295; *Bidâye*, 12/4-5; Henri Laust, "Les Agitations", 171-172.

Ebü Bekir ve Ömer'e sövmesiyle, aynı hadiselerin bir benzeri de, Kuzey Afrika'daki Şiî emir Muîz b. Badis'in topraklarında zuhur etmiş, neticede bir çok Şiî bu çatışmalarda ölmüştü.^{63a} Müslümanlar arasında ortaya çıkan bu çatışma ortamını, Bağdat'ta yaşanan olayların tesirleri ve İslâm dünyasına yansımaları olarak değerlendirebiliriz.

Kabul edileceği ve bizim de işaret etmeye çalıştığımız gibi, Bağdat'ta, Şiî ve Sünnî kitleleri karşı karşıya getiren ve çatışmalara sebep olan, büyük ölçüde devrin siyasî mihrakları tarafından beslenip tahrik edildiği anlaşılan bu mezhep kavgalarının ortaya çıkışında; bu kesimlerin siyasî temsilcileri ve koruyucuları durumundaki Fâtımî, Büveyhî ve Abbâsî unsurlarının mevcudiyeti ve birbirleriyle olan mücadelelerin payı büyüktür.⁶⁷ Çünkü kaynaklarımızın naklettiği bilgileri yorumladığımız kadarıyla, cereyan eden her olay, bu siyasî-dinî unsurlar tarafından yeni bir kavganın ve karşı hamlenin sebebi olarak algılanıyor; bir anlamda olaylar etki-tepki tarzında geliyordu.

İşte yine aynı çerçevede h. 408/m. 1017 yılında Sünnîler ile Şiîler arasında çok büyük çatışmalar çıkmış; evler dükkânlar ve mahalleler yakılmış ve çok sayıda insan ölmüştü. Kaynaklarımız, bu denli vahim sonuçlarından ötürü bu hadiseleri, "büyük fitne" olarak tavsif etmektedirler.⁶⁸ Büyük boyut kazanan h. 408/m. 1017 yılı olayları, diğer taraftan dinî ve siyasî alanda da bir takım yeni gelişmelere yol açmış ve sonuçta Abbâsî hilâfetinin Sünnî İslâm anlayışı dışındaki fırkalara ve düşüncelere karşı siyasetinin sertleşmesine sebep olmuştur. Nitekim bu bağlamda, İbnu'l-Cevzi'nin işaret ettiği,⁶⁹ zamanımızdaki bazı araştırmacıların da kabul ettiği üzere,⁷⁰ el-Kâdir'in ehl-i bid'at karşısında Sünnî İslâm anlayışını müdafaa ve muhafaza etmek için aldığı bazı tedbirler nedeniyle, bu yıl Ehl-i Sünnet'in h. V/ m. XI. asırdaki yeniden ihya hareketinin başlangıç yılı olarak kabul edilmiştir.

Kastettiğimiz manada el-Kâdir; bir yandan, Kur'an ve Sünnet'e göre oluşmuş Ehl-i Sünnet inancının korunması ve halka anlatılması için siyasî ve kültürel yoldan gayret sarf ederken; diğer yandan da İsmâilî⁷¹, Mu'tezilî⁷², Râfizî⁷³, Karmatî⁷⁴, Bâtınî⁷⁵ gibi mezhep ve ekollerin inanç ve fikirlerinin Kur'an ve Sünnete uygun olmadıklarının açıklanması ve onların fikirlerinin halk nazarında çürütülmesi ve itibardan düşürülmesi için, hilâfet makamı ve hilâfet divanı tarafından desteklenen yoğun bir mücadele başlattı. O bu meyanda, söz konusu fikir mensuplarını ve mümessili konumundaki, yukarıda belirttiğimiz siyasî unsurları da İslâm dışı ve gayri meşru ilân etmek suretiyi-

→

^{63a} Bkz. *Kâmil*, 9/294-295; *Bidâye*, 12/5.

⁶⁷ Bkz. Hamid Güneym, *el-Alâkât*, 139/141.

⁶⁸ Bu hususta bkz. *Muntazam*, 15/125; *Kâmil*, 9/295, Ancak yazarımız İbnu'l-Esîr bu olayları h. 407 yılı hadiselerini anlatımı arasında vermektedir; *Bidâye*, 12/6.

⁶⁹ Bkz. *Muntazam*, 15/125-126; ayrıca bkz. *Bidâye*, 12/6.

⁷⁰ Bu hususta bkz. George Makdisi, "Sunni Revival", *Islamic Civilisation 950-1150*, Ed. D. S. Richards, *Papers on Islamic History III*, Oxford 1973, 156; Henri Laust, "Les Agitations", 172; George Makdisi, *İbn Aqil*, 299 v.d.; Bedevî, *et-Târîhus-Siyâsî*, 75-78, 85, 92-93; Dominic Sourdel, "al-Kadir Billah", 378.

⁷¹ İsmâiliyye için bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 47 v.d.; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 130 v.d.

⁷² Mu'tezile için bkz. Bağdâdî, *a.g.e.*, 82 v.d.

⁷³ Râfizilik için bkz. Bağdâdî, *a.g.e.*, 26 v.d.

⁷⁴ Karmatilik için bkz. Arif Temur, el-Karamita, Beyrut Tcs.; W. Madelung, "Karmati", E.I., 2. Ed. 5/660-665.

⁷⁵ Bâtınlilik için bkz. Bağdâdî, *a.g.e.* 219 vd. İmam Gazâlî, *Bâtınliliğin İcyüzü*, Türkçe Tercümesi: Avni İlhan, Ankara 1993; Bernard Lewis, *The Assassins A radical Sect in Islam*, London 1985. Eserin Türkçe Tercümesi: Ali Aktan, *Haşîşiler Ortaçağ İslâm Dünyasında Terörizm ve Siyaset*, İstanbul 1995.

le, bunların Abbâsî hilâfetini yıpratmaya dönük çabalarını boşa çıkararak Abbâsî hilâfetini yeniden güçlendirmek için çok önemli adımlarından birini daha attı. Bu bağlamda el-Kâdir, h. 408/m. 1016-1017'de hilâfet divanından çıkardığı bir kararla, Ehl-i Sünnet inancına muhalif mezhep, fikir ve inançlara mensup kimselerin, bu inançlarından dolayı tövbe etmelerini isteyerek bu görüşlerin tartışılmasını ve öğretimini yasakladığı gibi; yaptırım gücünü artırmak için de bu karara uymayanların cezalandırılacaklarını ilân etti. Alınan bu kararın etkisini hissettirmek maksadıyla, öncelikle bu fikirlerin Bağdat'taki önderi olan kişiler inanç ve düşüncelerinden vazgeçtiklerini imzalarıyla açıklamaya davet edilmiş ve bu da ciddiyetle uygulanmıştı.⁷⁶

Öyle görünüyor ki, el-Kâdir, bize göre, bu icraatlarını gerçekleştirirken, içinde bulunduğu şartları ve fırsatları hedeflerine uygun olarak çok iyi değerlendiriyordu. Çünkü bu noktada o, bir yandan Büveyhî emirlerinin aralarındaki iç çekişmelerle⁷⁷ Büveyhî Devleti'nin zayıflamasından yararlanıyor;⁷⁸ diğer yandan, h. 389/m. 998-999'da Sâmânîlerin yıkılışından sonra Horasan'a hâkim olan ve başından beri el-Kâdir adına hutbe okutarak⁷⁹ Abbâsî hilâfetine ve Ehl-i Sünnet'e bağlılığını belirten Gazneli Sultan Mahmûd'un varlığından ve onunla tâbilik-metbûluk çerçevesinde karşılıklı kurulan ilişkilerden cesaret alıyor ve böylece günden güne konumunu güçlendiriyordu. Nitekim bu meyanda el-Kâdir; h. 404/m. 1013'te Hind Seferi dönüşünde yaptığı faaliyetleri ve fetihlerini bildirmek, dolayısıyla kendisinin bu bölgelerdeki hakimiyetinin tanınması için Bağdat'a elçi gönderen Sultan Mahmûd'un taleplerini olumlu karşılayarak ona menşur, hil'at gibi hakimiyet alâmetleri yanında daha önce verilen "Yemînü'd-Devle ve Emînü'l-Mille" lâkabına ilâveten "Nizâmü'd-Dîn", "Nâsıru'l-Hak", "Melik Mahmûd" gibi unvanları⁸⁰ da verdi. Buna mukabil, Doğu İslâm dünyasında siyâsî ve askerî bakımdan güçlü konumdaki Sultan Mahmûd da, h. 403/m. 1012'de Fâtımî halifesi el-Hâkim'in gönderdiği elçi *et-Tahertî*'ye yüz vermeyerek, kovduğu gibi; Kahire'den getirdiği mektup, hil'at ve hediyeleri Bağdat'a yollayıp yakılmasını⁸¹ sağlayarak el-Kâdir'in yanında olduğunu gösterdi. Bu olay, Gazneli Devleti'nin ve Sultan Mahmûd'un Sünniliğini ve Abbâsî hilâfetine bağlılığını bildirerek el-Kâdir'in elini güçlendirdiğini, aynı zamanda Sultan Mahmûd'un varlığından ve gücünden yararlandığını, göstermesi bakımından dikkat çekicidir.⁸²

Nitekim Sultan Mahmûd'un bu desteğinden sonra el-Kâdir, söz konusu icraatlarını ve siyasetini Bağdat ve Irakla sınırlı tutmadı; bilâkis bunları Gazneli ülkesinde

⁷⁶ Bkz. *Muntazam*, 15/125-126; *Kâmil*, 9/305. Ancak eserin mevcut baskısında استتاب (ت) harfinin noktasından birinin eksik oluşundan ötürü استتاب şeklinde hatalı olup, eserin ilgili cildinin tercümesini yapan Sayın Prof. Dr. Abdülkerim Özyayın bunu farkedememiş ve el-Kâdir nâib tayin etti. şeklinde hatalı çevirmiştir. Bkz. *Kâmil* tercümesi, 9/238; *Bidâye*, 12/6.

⁷⁷ Büveyhî emirlerinin birbiriyle olan mücadeleleri için bkz. Hasan Müneymine, *Târîhu'd-Devleti'l-Büveyhiyye*, 147-153.

⁷⁸ Bkz. *Kâmil*, 9/304; *Bidâye*, 12/6.

⁷⁹ Bu hususta bkz. *Kâmil*, 9/146; *Bidâye*, 11/325.

⁸⁰ Bkz. el-Utbî, *Târîhu'l-Yemîni*, 1/317; *Muntazam*, 15/211; *Kâmil*, 9/224; *Bidâye*, 11/352.

⁸¹ Bunun için bkz. el-Utbî, *Târîhu'l-Yemîni*, 2/238-250; Ebu'l-Fadl el-Beyhakî, *Târîhu'l-Beyhakî*, Arapça'ya terc.: Yahyâ el-Haşşâb-Sâdik Neşet, Beyrut 1982, 191-194; *Muntazam*, 15/92; C. E. Bosworth, "The Imperial Policy...", 60.

⁸² Bu hususta bkz. Süleyman Genç, *a.g.e.*, 85-88; Bedevî, *et-Târîhu's-Siyâsî*, 75-77, 93-94; Bosworth, "The Imperial Policy...", 56-63; Mafizullah Kabir, "The Relation...", 237 vd.

de uygulamaya başladı. Meselâ bu maksatla o, elçisiyle h. 408/m. 1016'da Sultan Mahmûd'a gönderdiği mektubunda; ondan, Horasan bölgesinde faaliyet gösteren Mu'tezile, Râfızî, İsmâilî, Karmatî dâîlerini ve mensuplarını cezalandırmasını ve Ehl-i Sünnet inançlarını ve mensuplarını müdafaa ve himaye etmesini istemiştir. Aynı yıl Sultan Mahmûd, el-Kâdir'in bu emir ve tavsiyelerine uyararak, bu fırkalara karşı yoğun bir siyasî, askerî ve kültürel mücadele başlatmıştı. Bu çerçevede o, hem onlara minberlerde lânet okutturmuş; hem de yaptığı takibat ve yürüttüğü faaliyetlerle kendi bölgesini bu gruplardan temizleyerek durumu halifeye bir mektupla bildirmişti.⁸³

a) El-Kâdir ve Kâdirî Akidesi

Tarihî kaynaklara dayalı olarak yukarıdan beri açıklamaya çalıştığımız siyasetini daha da güçlendirerek amaçlarına ulaşmak isteyen el-Kâdir, gelişen, değişen şartlar ve ortaya çıkan fırsatlar muvahhesinde yeni adımlarla bir hamle daha yaptı. Bu çerçevede o; kaynaklarda "*İtikâdü'l-Kâdirî*" (Kâdirî Akidesi, Kâdirî Âmentüsü) adıyla yer alan ve Ehl-i Sünnet inancının unsurlarını teşkil eden ve aynı zamanda Abbâsî hilâfeti ve devletin resmî ideolojisi ya da akidesi olarak tarif edilerek topluma sunulan bir bildiri metnini, h. 409/m. 1018 yılında büyük bir merasimle Bağdat'ta ilân ettirdi.⁸⁴ Ancak bildiriye temas eden kaynaklarımız h. 409/m. 1018 yılı hadiseleri dolayısıyla sadece *Kâdirî Akidesi*'nin açıklandığını zikrederler; ama bu metnin ayrıntılı muhtevasını vermezler.⁸⁵

Bununla birlikte, aynı kaynaklardan, söz konusu metnin daha sonra tafsilatlı bir şekilde, el-Kâdir zamanında h. 420/m. 1029'da yeniden hilâfet divanında okunduktan sonra devrin bir çok fakih, kadı, ilim adamı ve toplumun her kesimden tanınmış kimselerin katılımıyla imzalanıp onaylandığını ve ilân edildiğini⁸⁶ ve hatta aynı metnin halife el-Kâim devrinde de h. 433/m. 1041-1042'de bir kere daha vurgulanarak tekrarlandığını öğreniyoruz.⁸⁷ Dolayısıyla bu bildiriye bahseden bazı kaynaklarda, h. 420 ve h. 433 yılları hadiseleri arasında bu metni tafsilatlı şekilde bulabiliyoruz.⁸⁸

Öyle anlaşılıyor ki el-Kâdir, mevzubahis siyasetinin gereği ilân ettirdiği bu metinde; Sünnî inancın dayandığı esasları tekrar tekrar açıklayarak ve bu anlayışa muhalif fırka ve görüşleri, İslâm dışı ilân edip reddederek, Sünnî İslâm'ı güçlendirmeyi amaçlıyor; diğer yandan da, hasımlarına karşı mücadelesinde, bir anlamda Sünnîliğin arkasına Abbâsî hilâfetini yerleştirmek suretiyle, dinî ve siyasî hedeflerini birleştiriyordu. Yine bu metin, *Selef akidesine uygun İslâm inançları* olarak takdim edilerek, belki de halife tarafından, bütün Müslümanların inançlarının ortak ifadesi ve formülü yapılmak isteniyordu.

Sözüne ettiğimiz bildiride, hilâfet meselesi müstakil biçimde ele alınmayıp, sadece ilk dört halifenin kendi kronolojik sıralamasının meşruiyeti vurgulanıyordu.⁸⁹

⁸³ Bkz. *Muntazam*, 15/125-126; *Bidâye*, 12/6.

⁸⁴ Bkz. *Muntazam*, 15/128; *Bidâye*, 12/7.

⁸⁵ Bkz. Yukarıda geçen yerler.

⁸⁶ Bkz. *Muntazam*, 15/197-202; *Bidâye*, 12/26.

⁸⁷ Bkz. *Muntazam*, 15/279-282; *Bidâye*, 12/49.

⁸⁸ Kâdirî Akidesi'nden bahsedilen yerler ve metni için bkz. *Muntazam*, 15/128, 197-198, 279-282; George Makdisi, *İbn Aqil*, 304-308; Henri Laust, "*La Resistance Sunnite*", 70-72.

⁸⁹ Bkz. Henri Laust, "*Les Agitations*", 172.

Belki bu kadarla yetinilmesinin sebebi, hilâfet meselesinin hacimli ve başlı başına bir konu olması ya da bu meselenin zaten müstakil kitaplarda incelenmesiydi. Kaldı ki, halifelikle alâkalı fikirleri, teorileri toplayan ve esasları tespit eden Kadı Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî (ö. h. 450/m. 1058)'nin *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*'si ve Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. h. 458/m. 1065-1066)'nın *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*'si gibi kitaplar zaten, bu dönemde yazılmışlardı ve söz konusu şartların ürünüydü denilebilir. Dolayısıyla bu olaylarla ve siyasetle yakından alâkalı olması mümkündür.^{86a} Bununla birlikte, Kâdirî Akidesi'nin içeriğinde; Hz. Peygamber (sav) sonrasında Müslümanları oldukça meşgul eden, dinî ve siyasî birçok olaya sebep olan "hilâfet meselesi" ve "hulefâ-i râşidin" in tarihî sırasıyla meşruiyetini onaylayan ve bu itibarla Ehl-i Sünnet anlayışının en belirgin siyasî karakteristiği haline gelen bu anlayışın -kısa da olsa- bir kere daha vurgulandığı dikkat çekmektedir.⁹⁰

Biz yeniden Bağdat'ta cereyan eden dinî-siyasî hadiselerin seyrine dönersek, muhtemelen el-Kâdir'in aldığı ve aktarmaya çalıştığımız bu tedbirler ve attığı adımların tesiriyle olsa gerek ki, kaynaklarımıza göre, Abbâsî başkentinde nisbî bir sükûnet hâkim olmuştu. Dolayısıyla Bağdat'ta asayiş ve sosyal düzeni sarsacak derecede önemli ve şiddetli mezhebî kaynaklı halk hareketine rastlanmasa da, her hâlükârda el-Kâdir'in siyasetinin temel hedeflerinden biri olan, Abbâsî hilâfetinin, Büveyhî döneminde kaybettiği siyasî, askerî ve maddî gücünü ve yetkilerini yeniden elde etmeye yönelik teşebbüslerinin devam ettiğini görmekteyiz.

Meselâ zikredeceğimiz şu olay, bizim bu kanaatimizi güçlendirmektedir: Daha önce hiç bir Büveyhî emirinin halife tarafından karşılanmadığı halde, Müşerrefü'd-Devle (h. 411-416/m. 1021-1025)'nin h. 414/m. 1023'te Bağdat'a gelişinde, el-Kâdir onu resmî törenle karşıladı.⁹¹ İlk bakışta, bu hareket onun niyet ve siyasetiyle bağdaşmaz gibi görünebilir. Ancak ince, hassas ve tüm dengeleri gözetten bir siyaset takip ettiğini düşündüğümüz el-Kâdir, ertesi sene yani h. 415/1024'te, Büveyhî veziri el-Mağribî'nin *Kâdirî'l-Kudât, Nâkıbü't-Tâlibin* ve diğer görevlileri toplayarak Müşerrefü'd-Devle için biat töreni tertiplemesi karşısında, derhal harekete geçerek kendisinden habersiz ve izinsiz böyle bir şeyin yapılmasına son derece kızmış ve durumu protesto etmişti. Bu olaydan ötürü, halife ile Büveyhî emiri arasında soğuk rüzgarlar esmiş ve bir gerginlik ortaya çıkmış; neticede Müşerrefü'd-Devle el-Kâdir'e bağlılığını yeniden bildirmek zorunda kalmıştı.⁹² Bu rivayetten anlaşılıyor ki, kanaatimizce el-Kâdir bu olaydaki sert tavrıyla Büveyhî emiri üzerinde yeniden hilâfet otoritesi kurmaya çalışıyordu.⁹³

Bağdat'ta bunlar yaşanırken, bu arada el-Kâdir ile Gazne Sultanı Mahmûd arasında daha önce başlayan müspet münasebetler devam etmektedir. Bu bağlamda kay-

→

^{86a} Bu hususta bkz. A.R. Hamilton b.bb; "Some Consideration on the Sunni Theory of the Caliphate", *Al-Mawerdi's Theory of the Caliphate*, Studies on the Civilisation of Islam, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1982, 141-150, 151-165.

⁹⁰ Bu hususlarda bkz. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 246, 275-277, Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 332-333; Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 59.

⁹¹ Bu hususta bkz. *Muntazam*, 15/158; *Kâmil*, 9/332; *Bidâye*, 12/16.

⁹² Bkz. *Muntazam*, 15/163; *Bidâye*, 12/17.

⁹³ Henri Laust, "La Resistance Sunnite" 72-73; Henri Laust, "Les Agitations", 173; Dominic Sourdel, "al-Kadir Billah", E.I., 2 ed., 4/378.

naklara göre; h. 410/m. 1019, h. 414/m. 1023 ve h. 418/m. 1027 yıllarında çıktığı Hind Seferleri ve gerçekleştirdiği fetihleri dolayısıyla Mahmûd, gönderdiği mektuplarla bu faaliyetlerini Bağdat'a bildirmiş ve Abbâsî halifesi ile aralarında mektup, hediye ve elçi teatileri vâki olmuştu.⁹⁴

Diğer taraftan buna karşın, Horasan coğrafyasında faaliyet gösteren İsmâîlî, Bâtınî, Karmatî, Râfizî mezhepleri dâîlerine ve mensuplarına yönelik Sultan Mahmûd'un giriştiği takibatı ve siyasî, askerî, kültürel mücadeleyi durdurarak Fâtımî dinî-siyasî nüfuzunun Abbâsîler aleyhine yayılmasının önünü açmak; aynı zamanda doğu İslâm dünyasında her bakımdan güçlü durumdaki Gazneli Devleti'ni ve sultanını Fâtımî davetine cezbetmek suretiyle, Abbâsîleri, batıda olduğu gibi, doğudan da kuşatarak siyasî, askerî ve dinî bakımdan güçsüz ve desteksiz bırakmak isteyen Fâtımîlerin başlattıkları teşebbüsleri yeni halife ez-Zâhir (h. 411-427/m. 1021-1036) zamanında da aynen devam ediyordu.

Nitekim bu çerçevede; h. 415/m. 1024 yılında, Horasanlı hacıların reisi ve Sultan Mahmûd'un nâibi Hasanek Hicaz dönüşünde, Fâtımî dâîlerinin iknasıyla veya Irak yolunun tehlikeli olması nedeniyle Mısır'a geldi ve Fâtımî halifesi ile görüştü. Ez-Zâhir Hasanek'in yanına kendi elçisini de katarak, Sultan Mahmûd'a, hil'at ve değerli armağanlarla birlikte gönderdiği bir mektupla, onu Fâtımî davetine girmeye çağırdı. Benzer bir Fâtımî girişimi h. 416/m. 1025 yılında da bir kere daha tekrarlandı. Bunu öğrenen el-Kâdir, durumdan son derece rahatsız olduğunu bildiren bir mektubu sultana yolladı. Sultan Mahmûd ise, h. 416/m. 1025 yılında, "*Ben Abbâsîlere itaati farz kabul eden, sadık bir hizmetçiyim.*" diyerek, el-Kâdir'e bağlılığını bir kere daha bildirerek onun endişelerini giderdi ve ayrıca söz konusu Fâtımî hil'atını ve hediyelerini Bağdat'a gönderdi. Bu hediyeler Bağdat'a gelince şehrin ortasında ibret için yakıldı.⁹⁵ Aktardığımız bu rivayetlerden çıkarılabileceği üzere, el-Kâdir, halife oluşundan itibaren, hem dahilî-haricî siyasetini, hem de dinî-siyasî hedeflerini ve politikalarını birbiriyle bağlantılı bir şekilde yürütmekteydi.

Öte yandan aynı tarihlerde, bize göre, yine el-Kâdir'in siyasetine ve hedeflerine hizmet edebilecek başka bazı gelişmeler ortaya çıkmış ve dolayısıyla ona yeni fırsatlar sunmuştu. Bu anlamda değerlendirebileceğimiz olaylar dizisi aşağıda zikredeceğimiz gibi gelişir: Kaynaklarımıza göre h. 416/m. 1025 yılından sonra Fars Büveyhî emiri Ebû Kalıcar (h. 415-440/m. 1025-1048) ile Basra Büveyhî emiri Celâlü'd-Devle (h. 416-435/m. 1025-1044) arasında, Bağdat'ın hakimiyetini ele geçirmek için uzun bir iktidar mücadelesi ve rekabeti yaşandı. Çünkü, Müşerrefü'd-Devle'nin h. 426/m. 1025'te ölümü üzerine, Bağdat'ta hutbeler kardeşi Celâlü'd-Devle adına okunmaya başlamıştı. Fakat o, bu sırada Basra'da idi. Durum kendisine bildirilip gelmesi istendiğinde, Vâsıt'a kadar geldi ve geri Basra'ya döndü. Bu sırada, Bağdat'taki Büveyhî hazinesinde hiç para yoktu. Oysa, onun Bağdat'a gelerek, hem askerlere maaş ve para dağıtması, hem de halifeye bağlılık yemini etmesi ve kendisinin törenle Bağdat Büveyhî emiri ilân edilmesi gerekiyordu. Celâlü'd-Devle'nin Bağdat'a gelmemesi ve emirliğin bu icaplarını

⁹⁴ Mahmûd'la el-Kâdir arasında bu yıllardaki ilişkiler için bkz. *Muntazam*, 15/133, 159, 182,211-212; *Bidâye*, 12/8, 16, 22.

⁹⁵ Bkz. Beyhakî, *Târîh*, 190-196; *Muntazam*, 164,171; *Kâmil*, 9/340, 350; *Bidâye*, 12/17; Muhammed Nazım, *The Life and Times Sultan Mahmud of Ghazne*, 164-165; C. E. Bosworth, "*The Imperial Policy*", 54-63.

yerine getirmemesi üzerine, Bağdat'ta hutbe bu kez, amcası Ebu'l-Fevâris'le savaş halinde olan Fars Emiri Ebû Kalıcar adına okunmaya başladı ve böylece Bağdat'ın siyasî egemenliği onun eline geçti. Bunu duyan Celâlî'd-Devle hemen Bağdat'a geldi, ancak askerler bu defa onu şehre sokmadı.⁹⁶ Bu hadiseden sonra Bağdat'ın ve Irak'ın siyasî ve askerî hakimiyetini ele geçirmek için bu iki Büveyhî emiri arasında yoğun bir mücadele dönemi başladı.⁹⁷ Bu mücadeleler ve daha başka bazı gelişmeler el-Kâdir'in siyasetine ve amaçlarına uygun fırsatları ve ortamı hazırlamıştır. Onun da, bilinçli ve farkında olarak bu fırsatlardan ve konjonktürden oldukça yararlanmaya çalıştığı söylenebilir.

Zira nakledilen rivayetlere göre, Bağdat'ta cereyan eden iktidarı ele geçirme mücadelesi ortamında, şehirdeki çeşitli dinî, siyasî, askerî, ilmî, ve sosyal gruplar, kendi hesapları ve maksatları doğrultusunda söz konusu Büveyhî emirlerinden herhangi birinin yanında yer alıp, destekleyerek siyasî tercih ve tavırlarını ortaya koymaktaydılar. Fakat bu kesimlerin ya da unsurların değişken tavırları ister istemez, zaman zaman Bağdat'ta siyasî ve askerî otorite boşluğuna ve beraberinde kargaşa, isyan, hırsızlık gibi sosyal, siyasî hadiselerle sebep olmuş ve şehir siyasî, askerî, sosyal bakımlardan bir kriz ortamını yaşar olmuştur. İşte bu ortamda, el-Kâdir, bazen gerek bu emirlerin (Büveyhî emirlerinden herhangi birisi), gerek (Şîî ve Sünnî) ulemanın gerekse halkın kendisine müracaat ederek duruma müdahale etmesini istemesiyle, bazen de hilâfet otoritesini ve hakemliğini tesis edip kuvvetlendirmek maksadıyla sahneye çıkıyor; olaylara sık sık müdahale ediyor ve büyük ölçüde de bunu başarıyordu.⁹⁸

b) el-Kâdir'in Ehl-i Bid'at'a Karşı Mücadelesi ve Sultan Mahmûd'un Buna Katkısı

Yukarıdan beri, kaynaklardan getirdiğimiz örnekler dahilinde; hem siyasî-dinî muhalif ve rakipleri durumundaki Fâtımî ve Büveyhî güçlerini bertaraf etmek ve neticede Abbâsî hilâfetinin otoritesini yeniden sağlamak, hem de belirttiğimiz hedeflerle yakından alâkalı Sünnî inancı diğer fırka ve görüşler karşısında, müdafaa ve muhafaza edebilmek için, onlarla mücadelesinde, her fırsatı değerlendirmeye çalıştığını söylediğimiz el-Kâdir'in bu siyaseti somut sonuçlar vermeye başlamıştı:

Yukarıda zikrettiğimiz üzere, daha önce başladığı Sünnî yanlısı icraatlarına devam eden Sultan Mahmûd, h. 420/m. 1029 yılında, büyük ölçüde Ehl-i Sünnet'e muhalif fırkaların yuvalandığı merkezler durumundaki Rey ve Cibâl bölgelerini, Mecdü'd-Devle'nin elinden alarak buraları Ehl-i bid'at'tan temizlediğini bir mektupla el-Kâdir'e bildirdi.⁹⁹ İbnu'l-Cevzî'nin naklettiği bu mektupta, Sultan Mahmûd; "Şüphesiz Allah'ın

⁹⁶ Bkz. *Muntazam*, 15/170-171; *Kâmil*, 9/346-347; *Bidâye*, 12/17-18.

⁹⁷ Celâlî'd-Devle ile Ebû Kalıcar arasında, doğrudan ya da onlardan birinin tarafında yer alan emirler, komutanlar, askerler ve sosyal gruplar vasıtasıyla, h. 416, 417, 418, 419 yıllarında yaşanan mücadeleler için bkz. *Muntazam*, 15/170-171, 181-184, 190-191; *Kâmil*, 9/346-347, 353, 359-360, 361, 362, 366, 367; Ayrıca bkz. Hasan Müneymine, *Târîhu'd-Devleti'l-Büveyhiyye*, 153 v.d.; Harold Bowen, "Abu Kalidjar", E.I., 2.Ed, 1/131-132; K. V. Zettersteen, "Celâlüddeve", İ.A., 3/60-61; Aydın Taneri, "Celâlüddeve", DİA, 7/259-260.

⁹⁸ Bu husuta 94. notta gösterilen yerlere ilâveten bkz. Henri Laust, "La Resistance Sunnite", 72-74; Aynı yazar, "Les Agitations", 173; Mazifullah Kabir, "The Relation of The Buwayhids Amirs With The Abbâsîd Calîps", 237-243; Dominic Sourdel, "al-Kâdir Billah", E.I., 2. ed., 4/378-379.

⁹⁹ Bkz. Beyhakî, *Târîh*, 15-24; *Muntazam*, 15/194-196; *Kâmil*, 9/371-372; *Bidâye*, 12/26. Ayrıca Sultan Mahmûd'un İsmâîlî, Bâtınî, Râfîzî gibi fırkalarla mücadelesi için bkz. El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki*

yardımıyla bu bölgeyi zalim ve kâfirlerin elinden kurtardım. Bu bölgeyi, özellikle Rey şehrini karargâh edinmiş, küfür ehli Bâtıniyye'den, ortalığı ve zihinleri karıştıran Ehl-i bid'at, Mu'tezile ve açıktan sahabeye söven azgın Râfızîlerden temizledim." diyerek bu faaliyetlerini anlatmıştı. Yine o, insanları onların şerrinden korumak için bu mezheplerin mensuplarından bazılarını öldürerek cezalandırdığını, kimini sürgün ettiğini ve bu sapık görüşleri muhtevî kitapların hepsini yaktığını belirtti. Sultan, vaki mektubunda, "Bu bölge Bâtınî dâîlerinden, Mu'tezile ve Ravâfız'ın liderlerinden temizlendi. Ehl-i Sünnet zaferine ulaştı. Allah'ın yardımıyla kullar (Müslümanlar) Fâtımî Devleti'nin taraftarlarının desteğiyle sınırlarını anlattı."¹⁰⁰ şeklindeki sözleriyle, kendisinin Sünnî yanlısı ve Fâtımî karşıtı olduğunu açıklamıştı.

Mektuptaki bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, el-Kâdir'in siyasetinin, Mahmûd'un siyasî ve askerî desteğini ve gücünü arkasına almak suretiyle, Sünnî anlayışa muhalif sapık fırka ve görüşlere ve Fâtımîlere karşı verdiği mücadelede büyük bir başarı kazandığını söylemek mümkündür. Aynı çerçevede Beyhakî'de yer alan bir rivayetten anlaşıldığına göre, nihâî hedefinin Şiî Büveyhî emirlerinin tasallutundan kurtulmak ve dolayısıyla belki de Büveyhîlerin Bağdat hakimiyetine son vermek niyetinde olduğu anlaşılan, el-Kâdir'in, buna ulaşmak için Sultan Mahmûd'la işbirliğine gitmesi ve onu Bağdat'a davet etmesi, bizim iddiamız açısından son derece önemlidir ve dikkat çekicidir. Biz bu bilgiyi Sultan Mes'ûd'un Türkistan Hanı Kadir Han'a gönderdiği mektuptan çıkarıyoruz. Zira babası Mahmûd'un h. 421/m. 1030'da vefatını müteakip sultan olan Mes'ûd, Kadir Han'a yolladığı mektubunda "Şüphesiz Emîrül-Mü'minîn (el-Kâdir) peş peşe mektuplar göndererek bizimle ilgilenmesi, dostluk göstermesi, bizi davet etmesi ve bunu her fırsatta teyit etmesi bizi oldukça şerefliendirdi. Tâ ki bu yüce emiri yerine getirmek için kalkıp Medînetü's-Selâm (Bağdat)'a gidip hilâfet merkezini Eznâb (Büveyhîler)'den temizleyelim ve oradaki kötülüğe son verelim diye karar verip bu işe kalkıştığımızda, emr-i Hak (ecel) bize ulaştı ve babam ahirete intikal etti."¹⁰¹ diyerek bu hususa işaret etmektedir. Görülüyor ki el-Kâdir, Büveyhîler'den kurtulmak için Gaznelileri Bağdat'a davet etmiş fakat ömrü buna kâfi gelmemiştir.

Burada tartışılması gereken bir problem ortaya çıkıyor: Gerçekten el-Kâdir'in Bağdat'a gelmesi için Sultan Mahmûd'u davet edip etmediğini kestirmek, başka kaynaklar tarafından teyit edilmediği için oldukça görünmektedir. Ancak yukarıdan beri işaret ede geldiğimiz el-Kâdir'in siyaseti, Mahmûd'un Abbâsîlere bağlılığı ve Ehl-i Sünnet yanlısı faaliyetleri ile müspet yönde gelişen Abbâsî-Gazneli münasebetleri ve Mahmûd'un Fâtımî karşıtı siyaseti, bir arada düşünüldüğünde, bu davetin, konjonktür gereği aklen, mantıken ve tarihen mümkün olabileceğini söyleyebiliriz. Kaldı ki el-Kâdir, Şiî anlayışı benimseyen ve Abbâsî hilâfetini meşru kabul etmeyen Büveyhîler yerine, bir çok ortak yönü olan ve iyi ilişkiler kurduğu, üstelik Sünnî olan Mahmûd'u niçin tercih etmesin? Zaten bilindiği gibi, tarihin akışı içinde, Gaznelilerin maddî-manevî mirasından yararlanan ve bir anlamda onların Sünnî siyasetini sürdüren Sel-

→

Farklar, 224-227, Bedevî, *et-Târîhu's-Siyâsî*, 92-93; Muhammed Nazım, *The Life of and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, 160-170; C. E. Bosworth, "The Imperial Policy", 62-64.

¹⁰⁰ Bkz. *Muntazam*, 15/194-196.

¹⁰¹ Bkz. Beyhâki, *Târîh*, 80, 21.

çuklular, el-Kâdir'in halefi el-Kâim zamanında Bağdat'a davet edilecekler ve Büveyhîleri ortadan kaldıracaklardır ve böylece bu proje de gerçekleşmiş olacaktır.

Öte yandan tarihçilerimiz, *el-İ'tikâdü'l-Kâdirî* (Kâdirî Akidesi) beyannameini de yine el-Kâdir zamanında iç siyasete dönük, izlenen dış siyasetin sağladığı avantajların akıllıca kullanımı ve Sünnî siyasetin bir parçası olarak görmekte-dirler. Daha önce zikrettiğimiz gibi, Sünnî İslâm'ı korumak için, Sünnîliği oluşturan inançları açıklama ve ilân etme faaliyeti, el-Kâdir tarafından h. 409/m. 1018 yılında başlatılmış ve kendi zamanında h. 420/m. 1029 yılında tekrarlanmış; daha sonra el-Kâim devrinde de h. 433/m. 1041'de yeniden bir kez daha vurgulanmıştı. El-Kâdir ve sonraki dönemlerde değişik tarihlerde bu bildiri, Bağdat'ın kadıları, fakihleri, dönemin dinî ve siyasî bakımından önde gelen şahısların imzasıyla hilâfet divanından çıkarılmış ve camilerde okutarak halka ilân edilmişti.¹⁰² Öyle anlaşılıyor ki el-Kâdir, bunları yaparken, dışarıda Sünnî Gaznelilerin varlığından ve Sultan Mahmûd'la kurduğu müspet ilişkilerden güç ve cesaret almaktaydı.

Daha önce h. 420 yılı hadiselerinin anlatımı sırasında özetlenerek nakledilen bu bildirin muhtevasının, h. 433/m. 1041'deki tekrarı dolayısıyla tafsilatlı bir şekilde İbnü'l-Cevzî'nin eserinde verildiğini söylemiş-tik. Aslında buradaki metin, daha önce, yani h. 420'de ilân edilen ve "*İ'tikâdü'l-Kâdirî*" adıyla anılan metinle, hemen hemen aynı hususları içermekteydi. Özellikle, "*halku'l- Kur'ân*" görüşü, "*el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker*", "*sahabenin fazileti*", "*ilk dört halifenin fazileti ve tarihî sırasıyla hilâfetlerinin meşruiyeti*" gibi konularda Sünnî inançlar ve kabuller açıklanmış ve buna muhalif görüşler tenkit edilip çürütülmeye çalışılmıştı.¹⁰³ Dolayısıyla, yani hicrî 433 yılındaki bildiride Sünnî inançlar bir kere daha vurgulanmış ve muhalif fikir ve inançlar ise, İslâm dışı ilân edilmişti. Ancak görüldüğü kadarıyla bu metinde dikkati çeken bir husus, Şîa ve Mu'tezile'nin iki önemli hedef olarak gösterilmesi ve suçlanmasıdır.

Görüldüğü gibi naklettiğimiz bu rivayetlerden çıkarılacağı üzere, el-Kâdir'in uygulamalarında; dinî kaygıların yanında, siyasî hedeflerin ve özellikle Şîi Büveyhîlerin iktidarını ve Fâtımî nüfuzunu, gücünü kırmak için, onların dinî dayanaklarını çürütme ve dolayısıyla onları Müslümanların çoğunluğunun gözünde gayri meşru duruma düşürmek, bu arada Abbâsî hilâfetinin varlığının meşruiyetini vurgulayarak yeniden itibar sağlayıp güçlendirmek gibi hedeflerin bulunduğu dikkat çekmektedir. Bu da el-Kâdir'in siyasetiyle ilgili bizim tezimizi doğrulamaktadır. Aynı çerçevede, yoğun bir şekilde özellikle Şîa ve Mu'tezile üzerine gidilmesinde; o dönemlerde bu iki fırkanın fikrî ve siyasî plânda yakınlaşması ve hattâ bazı hususlarda Ehl-i Sünnet'e ve Abbâsî hilâfetine karşı epeyce işbirliği içinde olmalarının, el-Kâdir tarafından fark edilmesinin etkili olduğunu tahmin ediyoruz.

¹⁰² Bkz. *Mumazam*, 15/197-200; *Bidâye*, 12/26; Bedevi, *et-Tarihu's-Siyasi*, 94; George Makdisi, *Ibn Aqıl*, 601, vd.; Henri Laust, "*Les Agitations*", 173; Aynı Yazar, "*La Resistance Sunnite*", 74-75.

¹⁰³ Kâdirî Akidesi (İ'tikâdü'l-Kâdirî)'nin tam metni ve muhtevası için bkz. *Mumazam*, 15/197-198. Müellefimiz burada bu metnin ilân edilip okunduğundan bahseder ve içeriğinden bazı hususları verir. Ancak h. 433 yılıyla ilgili haberleri naklederken, hem bu metnin hilâfet divanında okunduğundan söz eder ve tam muhtevasını aktarır: Bkz. *Mumazam*, 15/279-282; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, 241-244; Ayrıca Fransızca tercümesi ve tahlili için bkz. George Makdisi, *Ibn Aqıl*, 299-310.

Diğer taraftan -her ne kadar kaynaklarda bizim yorumladığımız ve tahmin ettiğimiz sebepler açıkça belirtilmese de- h. 420/m. 1029 yılında Bağdat'ta büyük çaplı olaylar çıktı.¹⁰⁴ Biz bu olayların; muhtemelen el-Kâdir'in Sünnî İslâm dışındaki inanç ve düşünceler ile bunların dinî-siyasî temsilcilerini sindirme teşebbüslerine karşı, doğrudan doğruya Bağdat Şii'lerinin tepkisinin bir sonucu, ya da bu potansiyel tepkiyi kullanarak el-Kâdir'in siyasetini başarısız kılmak isteyen Büveyhîlerin ve Fâtımîlerin kışkırtmasıyla çıktığını düşünüyoruz.

Kaynaklara göre; 12 Zilkade 420/22 Kasım 1029 Cuma günü, Berâsâ Câmii imam-hatibi, açıkça kendisinin Şii olduğunu belirterek, "Hz. Peygamber'e salât ve selâmdan sonra, *Emîru'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib'e de salât ve selâmda bulunur.*" Arkasından daha da aşırı giderek, Hz. Ali hakkında, "kafataslarını konuşuran, onlara hayat veren ilâhî ve beşerî varlık" gibi İslâm'a aykırı, bid'at kabilinden sözler söyler.¹⁰⁵

Bunun üzerine muhtemelen halife, ya kendi faaliyetlerinin boşa gitmesinden korktuğundan, ya da bu Şii vâizin Sünnîleri tahrikiyle Bağdat'ta meydana gelecek büyük çaplı bir Şii - Sünnî çatışmasının rakipleri ve hasımlarının istediği şekilde Abbâsî hilâfetine vereceği muhtemel zararını önlemeyi düşündüğü için, yahut da Şii kitleyi ve Büveyhî hanedanını yıpratmak ve paylamak için bunu uygun fırsat gördüğünden Şii vâizi görevden aldı. Onun yerine, Ebû Mansûr b. Temâm adında Sünnî birini görevlendirdi. Ancak, bu şahıs aşırı bir Sünnî oluşu nedeniyle veya belki de, söylediğimiz gibi, el-Kâdir'e müsait zemin oluşturmak için, ortamı provake etmek maksadıyla, 19 Zilkade 420/29 Kasım 1029 Cuma gününde kısa hutbesinde alaycı bir tavırla, "Allah'ım, sen bütün Müslümanları ve Ali'yi efendi, hâmi kabul edenleri affet." diyerek açıkça Şii toplumu, Hz. Ali ile ilgili inançlarından dolayı itham ve tahrik ederek ortamı gerdi. Bu sözle, kendi inançlarına dil uzatılması sebebiyle, Şii cemaat hatip Ebû Mansûr b. Temâm'ın üzerine saldırarak onu yaraladılar. Bu hadiseden sonra camide Cuma namazı kılınmadığı gibi, hatibin bu tavrından dolayı Bağdat'ın Şii'leri Kerh'de toplanarak bu durumu protesto ettiler.¹⁰⁶ Yaşanan bu olaylarla Bağdat yeniden kaynamaya başladı ve Şii'ler ile Sünnîler arasında her an çatışmaya dönüşebilecek bir ortam meydana geldi.

Berâsâ Camii'ndeki bu olaylar yüzünden oldukça öfkelenen el-Kâdir, hemen *Tâlibîlerin nakîbi Şerîf Ebu'l-Kâsım el-Murtazâ, Abbâsîlerin nakîbi Şerîf Ebu'l-Hasan ez-Zeynebî, Kâdî Ebû Sâlih* gibi şahısları hilâfet makamına çağırarak durumu kınadı ve çıkan hadiselerin mesuliyetinin, ilk kıvılcımı ateşleyen Şii vâize ait olduğunu bildiren bir mektubu Büveyhî emirine yolladı. İbnü'l-Cevzî'nin eserinde yer alan bu mektupta; Berâsâ Camii'nin küfrün ve zındıkların toplandığı bir mekân hâline geldiğine ve Şii hatibin Hz. Ali hakkındaki "ölüleri diriltiren ilâhî ve beşerî varlık" gibi aşırı ve hattâ İslâm inancına tamamen zıt sözleri sarf ettiğine dâir açıklamalara ilâveten, daha sonra oraya gönderilen Sünnî hatibin Hz. Muhammed, Hz. Ali ve diğer sahabelerle ilgili sözlerinin İslâm inancına uygun olduğunu ve bunların dışındaki görüşlerin ise İslâm dışı olduğunu bildiren ifadelerin yer aldığını görüyoruz. Kısacası burada da, bir anlamda el-

¹⁰⁴ Bkz. *Muntazam*, 15/198, 200; *Kâmil*, 9/393-394; *Bidâye*, 12/26.

¹⁰⁵ Bkz. *Muntazam*, 15/198, 200; *Kâmil*, 9/393-394; *Bidâye*, 12/26.

¹⁰⁶ Bkz. *Muntazam*, 15/198, 200; *Kâmil*, 9/393-394; *Bidâye*, 12/26.

Kâdir'in takip ettiği siyasetin hedefi olarak ilân edilen Kâdirî akidesinin izlerini ve yansımalarını tespit edebiliyoruz.¹⁰⁷

El-Kâdir'in, Şîî liderler ve Büveyhî emiri nezdindeki bu girişimleri sırasında, Bağdat'ta her iki kesim arasında kavgalar ve kargaşalar devam etmektedir. Berâsâ Camii'nde, bu olaylar sebebiyle getirilen bir yasakla Cuma namazı kılınmamakta ve hutbe okunmamaktadır. Şîî ve Sünnî ileri gelenleri bu durumdan oldukça endişe duymaktaydılar. Zira olaylara "ayyarun"un vb. unsurların da katılıp işlerin iyice karışıp büyümesinden korkuluyordu. Zaten, bu sırada, Bağdat'ın doğu yakası, batı yakası, Rusafe Camii, Mansûr Camii gibi şehrin önemli dinî ve siyâsi merkezleri kaynamaktadır.¹⁰⁸

İşte bu ortamda, 9 Zilhicce 420/19 Aralık 1029'da Bağdat'ın önemli camilerinden Rusafe ve Medîne camilerine, Kurban Bayramı namazı kıldırılmak için görevliler tayin edildi. Ama olaylı mekân Berâsâ Camii'ne imam-hatip verilmedi. Ertesi gün, yani 10 Zilhicce 420/20 Aralık 1029 günü Kurban Bayramı'ydı ve söylediğimiz gibi Kerh halkının Berâsâ Camii'de hem görevli yoktur hem de cami yasaklıdır. Oysa Şîî kitle, bayram ve cuma namazını burada kılmak için toplanmıştı. Bu sebeple Kerh halkının ileri gelenleri, yanlarına *Nâkibu't-Tâlibîn Şerîf Murtazâ'yı* alarak, durumu el-Kâdir ile görüşmek üzere hilâfet sarayına gittiler. Bu grup, cereyan eden olayların aslında ne yaptığını bilmeyen sefihlerin işi olduğunu söyleyerek, el-Kâdir'den özür dileyip Berâsâ Camii'nde yeniden Cuma namazı kılınması ve hutbe okunması için izin istediler. Bu istek, halife tarafından kabul edildi ve buraya yeni bir imam-hatip tayin edildi ve olaylar yatıştı.

Bu olayda da görüldüğü gibi, kanaatimizce, el-Kâdir tarafından takip edilen dengeli, kararlı ve etkili bir siyasetle, iki cemaat arasındaki olaylar ve gerginlik bir defa daha yatıştırılmış ve hatta oraya tayin edilen görevliye, her iki cemaatin şüphesini, tepkisini doğuracak ve infial uyandıracak imalı konuşmalardan sakınması söylenerek bir daha böyle olayların çıkması önlemeye çalışılmıştır.¹⁰⁹ Her ne olursa olsun, ortaya çıkan sonuçtan öyle anlaşılıyor ki, bu olaylar sebebiyle Şîî kitle özür dilemiş, hattâ kimi Şîîlerin Hz. Ali ile ilgili bazı inançlarında aşırı ve İslâm'a aykırı oldukları kabul edilmişti. Bu da bir anlamda el-Kâdir'in takip ettiği dinî ve siyâsi politikanın başarısı olarak kabul edilebilir.¹¹⁰ Zaten, görüldüğü üzere, olayların bastırılmasında Büveyhî idaresi devre dışı bırakılmış ve böylelikle Abbâsî hilâfetinin otoritesi yeniden sağlanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla Bağdat'ta siyâsi ve dinî inisiyatif hemen hemen el-Kâdir'in eline geçmiş durumdadır.

Sözünü ettiğimiz faaliyet ve siyasetiyle Abbâsî hilâfeti tarihine, özellikle de Ehl-i Sünnet mezhebinin yeniden dirilişine ve kurumsallaşma sürecine pek çok katkıda bulunarak büyük ölçüde damgasını vurduğunu söyleyebileceğimiz el-Kâdir 11 Zilhicce 422/19 Kasım 1031 Pazartesi günü vefat etmiş ve yerine oğlu el-Kâim Abbâsî halifesi

¹⁰⁷ Bkz. *Muntazam*, 15/198-200.

¹⁰⁸ Bkz. *Muntazam*, 15/200-201.

¹⁰⁹ Bkz. *Muntazam*, 15/201; *Kâmil*, 9/394; *Bidâye*, 12/26; Henri Laust, "Les Agitations", 173.

¹¹⁰ Bkz. Bedevî, *et-Târîhu's-Siyâsi*, 94-95.

olmuştur.¹¹¹ Öte yandan, el-Kâdir'in hedeflerine ve siyasetine her bakımdan destek olan Sultan Mahmûd da ölmüş ve yerine oğlu Mes'ûd geçmiştir¹¹²

NETİCE

Netice olarak görüldüğü gibi, kaynaklarımızın verdiği bilgiler çerçevesinde incelemeye çalıştığımız el-Kâdir döneminde Bağdat'ta cereyan eden dinî ve siyasî hadiseler ve bunların tüm İslâm dünyasındaki yansımaları, onun takip ettiği politikalara rağmen, elbette tamamen sona ermemiştir ve bitmeyecektir. Çünkü bu olayların geçmişi büyük ölçüde, Hz. Muhammed'in vefatını müteakip Müslümanlar arasında ortaya çıkan "İmamet-Hilâfet" meselesine dayanmaktadır ve onun çevresinde dallanıp budaklanmış ve gelişmiştir. Ancak tarihî hadiselerden anlaşıldığı kadarıyla, el-Kâdir'in mevzu bahis Ehl-i Sünnet inancının korunması ve müdafaasına yönelik politikası ve bunun merkezine yerleştirilen, Abbâsî hilâfetinin gücünü ve otoritesini yeniden tesis etmeyi amaçlayan siyaseti daha sonra el-Kâim zamanında da devam etmiştir.¹¹³ Zira bu gelişme ve siyaset Gaznelilerin yerine tarih sahnesine çıkmış bulunan Selçukluların takip ettikleri Sünnî ve Abbâsî yanlısı siyasetleriyle yeni boyutlar kazanmıştır. Bu bağlamda, bilindiği gibi Selçuklular, Şii-Büveyhî Devleti'ni ortadan kaldırmış ve Fâtımiler karşısında Abbâsîler lehine önemli başarılar kazanmıştır. Ama her hâlükârda, İslâm dünyasında hem Şii hem de Sünnî kitle varlığını devam ettirmiştir ve devam edecektir.

¹¹¹ Bkz. *Muntazam*, 15/217; *Kâmil*, 9/414-416; *Bidâye*, 12/31.

¹¹² Bkz. *Muntazam*, 15/211-212; *Kâmil*, 9/398-400; *Bidâye*, 12/31.

¹¹³ Bu konularda daha geniş bilgi için bkz. Süleyman Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsiri İsyanı*, 98-115, 116-170.

BATININ KAMU VE ULUSLARARASI HUKUKUNA İSLÂM'IN MUHTEMEL TESİRİ ÜZERİNE*

Marcel A. BOISARD

Çeviren: Şemsettin ULUSAL**

Hicrî XV. yüzyıl münasebetiyle yayımlanacak pek çok eser, Müslüman Arap kültürünün Batı medeniyetine tesiri de dahil İslâm tarihinin çeşitli yönleri ile alâkalı olacaktır. Felsefî ve bilimsel alanda gerçekteşen katkılar hâlihazırda pek çok kereler tartışılmış bulunmaktadır. İslâm'ın uluslararası hukuk alanındaki mirası ise henüz detaylı bir çalışmaya tâbi tutulmamıştır.

Ele aldığım açıdan incelenmesi şu ana kadar çok az yapılan konunun hacmi göz önünde bulundurulduğunda bu makale, çok mütevazı bir teşebbüs olacaktır. Şayet ileri sürdüğüm iddialar üzerinde durmaya değer görülürse bu çalışma, uzun değerlendirmelerin ardından daha kapsamlı tarihî araştırmaları harekete geçirecek türden kabul edilebilir. Görüşlerimi ileri sürerken klâsik İslâm'ın uluslararası felsefesi ile ilgili¹ ve Orta Çağ boyunca Hıristiyan milletlerle ilişkilerini düzenlerken karşılaşılan güçlüklerle alâkalı bilgileri daima göz önünde bulurdum.

FİKİRLERİN ETKİSİ

En az yedi asır boyunca İslâm, Akdeniz havzasındaki kültürün neredeyse tamamını temsil etmiştir. Bu süre zarfında İslâm'ın Hıristiyanlıkla olan ilişkisi hem çok, hem de karmaşıktı. Karşılıklı düşmanlık ve güvensizliğin yanında, birtakım barışçı ilişkiler ile insanî ve kültürel karışım birlikte bulunmaktaydı. Müşterek ilişkilerle ilgili sahip olduğumuz bilgiler dağınık ve muğlak olsalar da oldukça fazladır. Özel araştırmalar, onlarca yıldan beri çeşitli türdeki bilgi ve nüfuzun bir medeniyetten diğerine nasıl geçtiğini ortaya koymaya çalışmaktadır.²

* Makale "On the Probable Influence of Islam On Western Public and International Law" başlığıyla *International Journal of Middle East Studies*'in Temmuz 1980 (11) sayısında (s. 429-450) yayımlanmıştır.

** DİB Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı ve Protokol Şubesi Müdür Vekili. sulusal@hotmail.com

¹ Bk. Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (5. bsk. ; Lahore: Ashraf, 1968); Mohammad T. al-Ghunaymî, *The Muslim Concept of International Law and Western Approach* (The Hague: Nijhoff, 1968); Marcel A. Boisard, *L'Humanisme de l'İslam* (Paris: Albin Michel, 1979).

² Pek çok yayın arasında Norman Daniel'in yayınlarına bk., özellikle *The Araps and Medieval Europe* (London: Longmans, 1975); Thomas Arnold and Alfred Guillaume, *The Legacy of Islam* (Oxford: University Press, 1965: 1931 baskısının tıpkı basımı); ve daha az bilimsel yaklaşım sergilemekle birlikte Bk. Abbas M. Akkad, *The Arap Impact of European Civilisation*, çev. İsmail Kashmire ve Mohammad El-Hadi (Cairo: Supreme Council for Islamic Affairs).

Hukuk alanında meydana gelen tesiri tahlil etmek güç bir görevdir. Kime ait oldukları bilinmeksizin birbirine benzer fikirlerin eş zamanlı olarak ortaya çıkmaları mümkündür. Dahası, bir sembolün tesiri ile bu sembolün somut olarak kabulü arasında geçen zamanın oldukça uzun oluşu güçlüğün diğer bir kaynağını teşkil etmektedir. Metafizik spekülasyon kendisinden kaynaklanan hukukî teoriden daha süratli gelişmekte ve hatta sosyal karmaşası içinde olaylar, hukukî yenilikleri mayalandırmaktadır. Bu sebeple biz, gözlemlerimizi tarihî perspektife oturtmak, bir başka ifade ile onları, sosyal gerçekliğe derinlemesine girmiş bulunan fikirlerin genel tekâmülü ile ilişkilendirmek mecburiyetindeyiz. Devlet kavramının henüz formüle edilmeye başlandığı ve uluslararası hukukun günümüzdekinden farklı prensipler dizinine dayandığı modern çağdan hemen önceki dönemleri göz önünde bulundurduğumuzda, günümüzde var olan fikirleri daha önceki dönemlere ait olanların üstüne bina etmemek güç görünmektedir.³

İslâm'ın, Orta Çağ uykusundan uyanan Batı üzerinde meydana getirdiği tesir kendi bütünlüğü içinde tahlili gerektirmektedir. En belirsiz fikrî tesirlerin varlığını takdir etmek, tahminde ya da daha doğrusu varsayımda bulunmayı zorunlu kılmaktadır. Biz bunları sistemin oluşum süreci boyunca geçiş güzergâhlarında takip edemediğimiz için böyle bir geçişin vukû bulunduğunu var saymak mecburiyetinde kalıyoruz. Bu fikirlerden bir kısmının, özellikle de hukuka dair olanlarının seyyahlar, hacılar, tüccarlar, değişik sosyal tabakalara mensup savaşçılar ve eserleri günümüze ulaşamayan filozof ve aydınlarca propagandası yapılmıştır. Kaynaklara başvurmadan alıkoyma psikolojik ön yargı bir tarafa, karşı saldırıya geçmiş olan Hıristiyanlığın fanatik ihtirası yeniden ele geçirilen topraklardaki sayısız eserlerin akıl almaz imhasını neticelendirmiş; bu ise, entelektüel tesirlerin somut izlerini ortaya çıkarmayı daha da güçleştirmiştir. Onun için bizler, ispat etmekten çok farz etmek mecburiyetinde kalıyoruz.

İslâm hukukunun esas itibarıyla dinî görüntüsü ile aklî verilere dayanan Batı hukuk teorileri arasındaki birbirine yakın noktaları araştırmanın verimsiz olacağı, benzer terimlerin farklı anlamlar içereceği ve başka mefhumlara delâlet edeceği yaygın olarak varsayılır. Ancak öyle görünüyor ki, Müslüman Arap medeniyetinin, Batı'nın uyanışına olan hukukî tesiri münakaşa edilebilir cinsten değildir. Şüphesiz iki değişik medeniyetin aynı zaman dilimindeki mevcudiyeti yüzeysel olarak, fikirleri yan yana koymayı ve bir tesirin meydana gelmiş olabileceği sonucuna ulaşmayı teşvik etmektedir. Bu sebepten dolayı kendimizi, dağılık noktaları ve temas usullerini kısaca anmakla sınırlandırmamız gerekmektedir ki, böylece uluslararası hukukun konusu olan kesin örnekleri gün yüzüne çıkarabilelim.

Konuya dar bir perspektiften yaklaştığımızda, çoğunlukla modern müelliflerin bu sahaya tahsis edilmiş çalışmalarından elde edilen bilgilere müracaat etmek mecburiyetinde kalacağız. Ancak daha tam bir çalışma Haçlı Seferleri, Norman, Sicilya ve "geri alınmış" İspanya ile ilgili orijinal kaynaklardan istifade etmeyi gerektirecektir. Diğer muhtemel kaynaklar ise dinsel tarikatların arşivleri, hacıların, seyyahların, diplomat ve tüccarların rivayetleri olabileceği gibi, örneğin Katolik ilâhiyatçıların, reform-

³ Georges Duby, *Des sociétés médiévales* (Paris: Gallimard N. R. F., 1971) s. 46.

cu ve hümanistlerin İslâm hakkında söyledikleri takdir ifadeleridir. Kanaatimizce henüz yapılmamış olan görev de budur.⁴

SAVAŞ VE TİCARET

Kültürün bir taraftan diğer tarafa intikalini sağlayan vasıtalar, bireysel veya ortak, barışa veya şiddete dayalı olmak üzere çeşitliydi. En verimli temas noktaları el değiştiren topraklar, fikirlerin en devamlı taşıyıcıları ise asker ve tüccarlardı. Savaş ve müzakereler iki kültür arasında bir iletişim meydana getirmişti. İslâm ile Avrupa'yı çok uzun süre temas hâlinde bırakan üç aslı konuyu -ki İspanya ve Sicilya'nın yeniden zapt edilmesi ile Haçlı Seferleri'dir- tahlil etmeden önce, Batı uluslararası hukukunun, özellikle de savaş hukukunun gelişmesine doğrudan tesir eden nadir ilişkileri zikretmek durumundayız.

Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında, oldukça değişken sınır tanımlamalarına yol açan tampon bölgeler oluşturulmuştu. Birbiri ardınca devam eden savaşlar, yerleşim merkezlerinin hatta bütünüyle şehirlerin sürekli el değiştirmesine yol açmaktaydı. Böylece entelektüel alanda olmasa bile, güncel hasmane ilişkilerde etki başlamış oluyordu. Üç asır boyunca denizden yapılan saldırılar ve geçici istilâlar Akdeniz ile İsviçre Alpleri arasında çok sık vukû bulan hâdiselerdi. Birbiri ardı sıra “cinayetlerin, yağma ve talanların” devam ettiği⁵ ya da tam tersine “Arap medeniyetinin izlerinin içine işlediği rejimler için” bir istifadenin meydana geldiği⁶ kaydedilmektedir. Ancak meydana gelen ilk tesirlerin çok büyük bir önemi haiz olması beklenemezdi. Zira, işgalci güçler, nihaî hedefleri sürekli koloniler meydana getirmek olan fatihlerden ziyade ganimet arayan maceraperestlerdi.⁷

Buna paralel olarak, Avrupalıların başlangıçtaki kültür seviyesi, istilâcıları insanların günahları sebebiyle ilâhî ceza olarak görece kadar düşüktü. Ancak zaman ilerledikçe İslâm ile sürtüşmesini tedrici olarak sona erdiren ve onun kültürüne ilgi duymaya başlayan bir Avrupa'da İslâm'ın tesirlerinin kabulü söz konusu olmaya başlamıştır. Müslüman fatihler savaş alanında önce eman, hemen ardından da esirler için düzenli ve sistemli bir fidye uygulamasını başlatmışlardı. Birtakım somut tesirleri tespit etmek zor ve bu tesirler şüphe götürmez bir şekilde İspanya ve Sicilya'dan gelenlerden çok daha az önemli olsa bile bunların toplumsal düşünceyi derinliğine etkilediği bir gerçektir. Döneme ait literatür,⁸ belki de Hıristiyan şövalyelerin kahramanlık duygularını galeyana getirmek maksadıyla, şövalyelik ruhunun ve asilzadeliliğin örnek temsilcisi olarak takdim edilen Müslüman liderlerin şanlı yiğitliklerini anlatmaktadır. “İnançsız” komutanlara yönelik bu şekildeki aşırı övgü, Fransızların zihninde istilâcı-

⁴ Bu araştırmalardan birisi yaptığımız şu çalışmadır. Bu çalışma, bilâhare bastırılacak daha geniş bir araştırma şeklinde devam ettirilecektir.

⁵ G. de Ray, *Les invasions des Sarrasins en Provence* (Marseille, 1971; 1878 baskısının tıpkı basımı), s. 203.

⁶ Sigrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'occident: notre heritage arabe*, Almanca'dan çev. Solange de Lalene ve Georges de Lalene (Paris: Albin Michel, 1963).

⁷ Bu fikri biraz daha açmak gerekebilir. Müslümanlar bu bölgede, İspanya'daki Müslümanlarla sürekli temaslarını sürdürerek, bir asırdan daha uzun süre kalmışlardır. Muhtemelen Catalonia'dan Camargu'ya boğa ithal ediyorlardı -ki bu, konumuzla doğrudan ilgili değildir-.

⁸ Haroun K. Sherwani, *Muslim Colonies in France, Northern Italy and Switzerland*, Reinaud'un “Invasion des Sarrasins en France, et de France en Savoie, au Piemont et en Suisse” isimli eserinin İngilizce tercümesi (2. bsk; Lahore: Ashraf, 1964) s. 236 vd.

ların sadece medenî görüntüsünü sergileyen bir imajı muhafaza eden etkinin meydana gelmesine yol açmıştır. Buna benzer bir algı, tarihin kasıtsız tahrifi sonucu, Roma kalıntılarının Araplara mal edilmesi sonucunu doğurmuştur.

Savaş kurbanları durumunda olan rehinelere, esirler veya kaçırılıp köle yapılanların tamamı Doğu'da karşılaşmış buldukları fikir ve anlayışları nakletme hususunda muhtemelen katkıda bulunmuşlardır. Meselâ, Don Quixote'un* müellifi Cezayir'de hapis yatmıştır. Bir asır sonra da XVII. yüzyılın hemen başında, bilahare St. Vincent de Paul** olan, öncesinde ise Tunus'ta köle olarak bulunan biri esirlerin satın alınması, onlara moral ve destek verilmesi için bir cemaat oluşturmuştu. Avrupa'nın önde gelen asil ailelerine mensup kişiler rehin alınmışlar ve Müslüman mahkemelere sevk edilmişlerdi. Rehin tutuldukları yerlerde misafir gibi muamele gören bu insanlar, ülkelerine döndükleri zaman, hayran kaldıkları Müslüman kültürünün doğrudan propagandacıları olmuşlardır. Esir alınarak Batı'ya götürülen Müslüman kadınlar da feodal mahkemelerin kendilerine çeki düzen vermesine vesile olmuşlardır. Ayrıca asiller, maceraperestler, yerel reisler ve kral/kraliçe çocukları zaman zaman Arap dünyasına sürgün gönderilirdi.⁹ Şurası kesindir ki bireysel seviyedeki kültür nakli, daha verimli olan yerden daha az verimli olanına, bir başka ifade ile İslâm'dan Batı'ya şeklinde gerçekleşmiştir.

Savaş arkasında daima talihsiz kurbanlar bırakır. Farklı kültürlerle mensup mülteciler sahip oldukları bilim ve bilgiyi de beraberlerinde götürürler. Zulme maruz kaldıktan sonra pek çok "Almudajares" (Al-Mudajjanin)* Müslüman, Endülüs'teki Müslüman-Arap medeniyetinin özünü de beraberlerinde götürerek, Pirenelerin arka taraflarına kaçmışlardı. Öte taraftan Müslümanların III. Philip tarafından İspanya'dan tard edilmeleri, antik çağlara ait felsefe yazıtlarıyla ilgili bilginin nakledilmesine katkıda bulunan yüksek tabakaya mensup Arap ve Yahudilerden bir kolun Fransa ve İtalya'ya çekilmelerine sebep olmuştu. Acıklı, biraz da hikâyemsi şu birkaç hatırlatıcı özet bilgi ile Doğu ile Batı'nın birbirinin karşısında duran iki yekpare blok olarak kalmadığını göstermek amaçlanmaktadır. Bilâkis, nüfusun değişik kesimlerinin sürekli bir ilişkisi söz konusu idi. Dahası farklı dinlere mensup prens ve prensesler arasında önemli sayıda evliliklerin vukû bulduğunu da bilmekteyiz.¹⁰ IX. yüzyıl sonunda Navarre** tahtına geçen Fortun Garsias,*** İspanya Emevîlerinin en büyük halifesi III. Abdurrahman'ın dedesinin babası idi. Castille kralı VI. Alphonse halife kızı bir Arap ile evlenmişti. Yine dördüncü Şîî imamının hanımı Sâsânî, on ikinci imamının eşi ise Bizanslı idi.¹¹ Haçlı Seferi'nin en yoğun döneminde Aslan Yürekli Richard'ın Salâhaddîn Eyyûbî'nin kız kardeşi ile evleneceği tahayyül edilmiştir. Bütün bu örnekler o dönemde hâkim olan düşünce yapısını açık bir şekilde göstermektedir.

İslâm feodal Avrupa'ya ticaret yolları boyunca da tesirde bulunmuştur. Ticaret, özellikle hukukun ve gelişmenin etkin göstergesi idi. Oldukça liberal Müslüman mevzuatı yabancıların İslâm diyarına girişini, Müslümanların da İslâm toprakları dışına çıkışını kolaylaştırmaktaydı. İtalya, X ve XI. yüzyıldan itibaren entelektüel manada uyanışa geçerken yükselen hayat standardı, Doğu ürünleri için bir talep meydana

⁹ Kral olup zafer kazanması üzerine halifenin kızı ile evlenen VI. Alphonse'nin durumu gibi.

¹⁰ Bk. Evariste Levi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane* (3 cilt; Paris: Maisonneuve, 1950), I, 396.

¹¹ Seyyed H. Nasr, *Islam: Perspective et realities*, Çev. H. Cres, (Paris: Buchet/Chastel, 1975), s. 201-203.

getirmektedir. İslâm ile Avrupa arasındaki temas İspanya, Salerno ve Sicilya üzerinden olduğu gibi Venedik, Cenova ve Pisa limanları vasıtasıyla da giderek artmaktaydı. Avrupalı tüccarlar her yıl sonbaharın başlarında ve ilkbaharın ortalarında, Doğu Akdeniz memleketlerinde aylarca kalıyorlar, böylece de İslâm ahlâkı ve gelenekleri ile yüz yüze geliyorlardı. Bütün bu faaliyetler uluslararası ticaret hukukunun özünün oluşmasına yol açmıştır. İslâm, büyük bir ticaret gücü olarak, “denizlerin serbestliği” prensibini benimsemiş idi. XII. yüzyıldan itibaren nehir trafiğinin serbest dolaşımı Orta Çağ Avrupa'sında kural hâline gelerek, ticarî anlaşmaların sayısını katlamıştır. Yabancıların şahsiyetine saygı prensibinin etkisi ve diplomatik dokunulmazlığın garanti edilmesi ile ilgili yapılanların, ticaret hürriyeti ile yakından alâkası bulunmaktaydı. Diplomatların öncüsü olan Avrupalı ticarî temsilciler, İslâm topraklarında Haçlı Seferleri döneminin sona ermesiyle mükemmel bir sisteme dönüşen Avrupalı konsoloslukların doğuşuna yol açmıştır.

İtalyanlar, Katalanlar ve Fransa'nın güneyinden gelen tüccarlar Doğu Akdeniz'deki İslâm topraklarında ilk konsoloslukları kuran kimselerdir.¹² Mısır ve Suriye sahillerine giden Fransız tüccarlarına garanti edilen “savaş zamanında dahi yabancı mülke saygı” kuralını, XIII. yüzyıl gibi erken bir dönemde Marsilyalılar da aynen alarak kendi anayasalarında zikretmişlerdir.

Aslında yabancı ziyaretçi ve tüccarların korunması İslâm'ın doğuşundan itibaren Müslümanlarca hafife alınamayacak bir sorumluluk olarak telâkki edilmiştir. “Klâsik” hukuk teorisi oldukça gelişmiş¹³ ve sonunda İslâm hukukundan alınan uygulamalar ticarî antlaşmalara derç edilmiştir. Burada Floransa Cumhuriyeti ile Memlûk Sultanı Kaitbay¹⁴ arasında imzalanan 1489 tarihli antlaşmayı örnek olarak zikredebiliriz. Üç yıl süren müzakerelerden sonra imzalanan antlaşma, tarafları karşılıklı olarak yükümlülük altına sokan iki taraflı bir hukuk metni olmaktan ziyade, sultanın Mısır ve Suriye yönetimlerine yönelik talimatı şeklinde görünmektedir. Antlaşma, tüccarların korunması ve haklarının garanti altına alınması bir tarafa, gümrük vergilerini (% 14), idarî masrafları, tüccarların kendi aralarında temsilcilik kurmalarını, kredi ödeme usûllerini ihtiva etmekteydi. Dahası Memlûk toprakları veya denizleri üzerinde Floransalılar ile diğer milletler arasında çıkacak anlaşmazlıklarda sultanın arabuluculuk ihtimalini de içermekteydi. Avrupaî uygulamalardan kaynaklanan birtakım hukukî prensipleri yansıtırsa bile, 8 (6) maddesinde *Şer'î hukuka*, 18 ve 20 maddelerinde ise *hukûku's-şer'iyyeye* yapılan atıflar bu ticaret antlaşmasının İslam hukuku ve gelenekleri ile yakından irtibatını göstermektedir.

¹² Alexandre de Clerq ve C. De Vallat, *Guide pratique des Consulats* (5. bsk., 2 cilt; Paris: Pedone, 1898), I, 2 vd.

¹³ Majid Khadduri, *The Islamic Law of Nations*, Şeybânî'nin *Ebvâbu's-Siyer fî Ardî'l-Harb'*inin tercümesi (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1966), s. 158-194. [Khadduri'nin bu çevirisi Şeybânî'nin *el-Asl* veya *el-Mebsût* unvanlı eserinin *Ebvâbu's-Siyer...* başlıklı bölümünün çevirisidir ki, eserin sadece bir bölümünü teşkil etmektedir. Khadduri aynı eseri *el-Kânûnu'd-Devliyyü'l-İslâm*, ed-Dâru'l-Müttehede li'n-Neşr, Beyrut, 1975, unvanıyla Arapça olarak da yayınlamıştır. (Çeviren)]

¹⁴ John Wansbrough, “A Mamluk Commercial Treaty Concluded with the Republic of Florence, 894/1489”, Ed. S. M. Stern, *Documents from Islamic Chanceries*, Oriental Studies III (Oxford: B. Cassirer, 1965), s. 39-79.

Müslümanların hâkimiyetindeki Doğu Akdeniz’le olan ticarî ilişkilerdeki uygulamalar sadece uluslararası antlaşmaların imzalanmasını değil aynı zamanda Batı Avrupa ile olan ilişkilerde geleneklerin ve kanunların gelişmesini de sağlamıştır. Gerçekten de bir kısmı ta XI. yüzyıldan beri var olan gelenek ve kuralları kanunlaştırma hareketi, 1340’ta “deniz konsolosluğu”nun ortaya çıktığı İberya Yarımadası’ndan neşet etmiştir. Barselona’da şekillenen kanunlar, “kargonun ve geminin yükümlülükleri birbirini etkilemez” denilmek suretiyle,¹⁵ XIX. yüzyılda Kırım Savaşı’ndan sonra da teyit edilmiş bulunan savaş esnasındaki deniz ticaretinin kurallarını bile tanımlamaktaydı.

Deniz konsolosluğu deniz hukukunun iki önemli konusuyla ilgiliydi. Birincisi, genel olarak kabul edilmiş olan deniz ve ticaret gümrüğü, diğeri ise resmî korsanlık, silâhlı deniz seferleri, konvoylar, deniz sigortası, karşılıklı alım satım faturaları ve diğer hususlarla alâkalıydı.¹⁶ Bu hukuk, deniz konsoloslarının kanunî yetkilerini ve onların seçilme prosedürünü belirlemiş; ayrıca değişik ülkelere mensup gemi komutanları, tüccarlar ve gemi sahiplerinin gerek haklarını, gerekse birbirleri ile olan ilişkilerinde ve anlaşmazlıklarındaki sorumluluklarını düzenleyen gelenek ve kuralların kanunlaşmış şekli olarak, erken dönem uluslararası hukuka büyük katkı sağlamıştır. Yapılacak birazcık detaylı araştırma, “deniz konsolosluğu”nun dış tesire ve Müslüman hâkimiyetine açık bir bölgede ortaya çıkıp gelişmesinin hiç de öyle tesadüfî olmadığını açıkça ortaya koyacaktır.

Avrupa’nın, İslâm kültürünün etkisine en çok maruz kaldığı bu kesiminde ortaya çıkmış bulunan klâsik İslâm hukuku ve uygulamaları ile yakından ilintili böyle bir mevzuatın sadece tesadüf olduğu sonucuna varmak hakkaniyete aykırı olacaktır. Meşhur Katalonyalı tüccarlar, kısa zamanda Venedik, Cenova ve Pisalı tüccarların ticarî rekabetiyle karşı karşıya kalmışlardı. Haçlı Seferleri’nin sona ermesi ve Arap deniz gücünün kırılmasından sonra, Doğu Akdeniz limanlarında ticaret daha da canlılık kazanmıştı. Bunun da ötesinde XV. yüzyılın sonlarına kadar ticaret yollarının çoğunluğu Müslüman topraklarından geçmekteydi. Doğu ile Batı arasındaki ilişkiler sadece uzak diyarların ticaret mallarını getirmemiş; ayrıca seyahatleri daha az tehlikeli kılan ve Arap limanlarındaki ticarî uygulamalarla ilgili kuralların yayılmasını sağlayan denizcilik bilgilerini ve denizcilikle ilgili araçları¹⁷ da getirmişti. Ticaret şehirlerindeki mevzuattan oluşan kanun külliyatları (*corpus juris*), kralların emirleri, arabulucu mahkemelerin kararları, tüccarların geleneksel uygulamaları ve esnaf birlikleri¹⁸ IX. yüzyıldan itibaren, giderek artan bir nispetle genel kabule mazhar olmuştu. XIII. yüzyılda IX. Louis, Filistin’den döner dönmez deniz işleri ve ticareti ile ilgili kanunları uygulamaya koymuştu. Kanun yapma yönündeki hareket genellikle Batı’nın ticaretle uğraşan ülkelerinde ortaya çıkmaktaydı. Yine de kanunlaştırma hareketleriyle ilgili olarak Akdeniz’le olan ilişkilere ve kazanılan tecrübelerle daima atıfta bulunulabilecektir.

¹⁵ Julius Stone, *Legal Control of International Conflict*, (Sydney: Maitland, 1959), s. 457 vd.

¹⁶ Stanley S. Jados, *Consulate of the Sea and Related Documents* (Alabama: University Press, 1975).

¹⁷ Mohamed Fahmy, *Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century* (2. bsk. Cairo: National Publication, 1966).

¹⁸ Massignon, Batı Avrupa’daki “esnaf birlikleri”nin meydana getirilişinde Müslümanların yaptığı etkiyi göstermiştir. Konunun ayrıntılarına girmek bu makalenin sınırlarını aşacaktır.

İslâm kültürünün Batı'ya barışçı yollardan tesiri ile ilgili şu satırları sona erdirebilmek için Yahudilerin ifa ettikleri rolü de kayda geçmek gerekir. Bunların tarihi çok net olmasa da kültür etkileşimindeki aracılıkları dikkate değerdir. Yahudiler bu kültür etkileşiminin dolaylı ya da dolaysız mutlak vasıtaları idi; Araplara ait çalışmaları tercüme ve yaymalarının yanında, İslâm anlayışı ile döllenen Yahudi hümanizmini Batı'ya nakletmelerinden önce, İslâm'ın zorlaması ile bir reform hareketinin içine girmiş olmaları sebebiyle ikinci dereceden bir rol de ifa etmişlerdir. Yahudiliğin klâsik öğretileri, entelektüel spekülasyonları besleyen metafizik kurallardan ziyade somut aksiyon kaidelerini sunmaktaydı. Kendi olağan içe dönüklüklerinden sıyrılma anlamına gelen Yahudi uyanışı, doğrudan ve içten içe İslâm tarafından tahrik edilmiştir. Fetihler ve İslâmlaştırma hareketleri Yahudilerin hürriyetlerine kavuşmalarına ve kırsal alanlardan şehirlere inerek homojen topluluklar içinde gruplaşmalarına yol açmıştır. Bunun sonucunda ise gerçek bir orta sınıf inkılâbı meydana gelmiştir.¹⁹

Fikir alanında kuvvetli bir ferdiyetçi karakter gösteren Karaî Reform Hareketi^{*} VIII. yüzyılda, Müslüman filozofların özgür arabuluculuk (*free arbitration*) hakkında yaptıkları tartışmalardan ortaya çıkan argümanlardan da geniş ölçüde istifade etmek suretiyle gelişmiştir. Elde ettikleri pozisyon yeni bir Yahudi liberalizminin ve insan kudretine inanmış tenkitçi hümanizmin yeşerip gelişmesine yol açmıştır. Karaî ve Mu'tezilî fikirler öylesine benzerlik arz etmektedir ki, gruplardan birisinin çalışmaları diğeri ile alâkalıymış gibi kabul görebilmektedir.²⁰ IX. yüzyılda Mısır'daki Ortodoks Yahudiliği tarafından İslâm'dan alınarak kabul edilen ve sindirilen fikirler, Maimonidelere^{*} atfedilen yeni bir akılcı felsefe okulunun ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Yahudi düşüncesi kendisini etkileyen ve körükleyen Müslüman Arap muhtevadan ayrıştırıldığı takdirde, onun Avrupa medeniyetine yapmış olduğu tesir gerçek manada anlaşılabilir. Yahudi reformu bakımından kesin öneme sahip Arap tesiri, İslâm felsefesinde olduğu gibi ilâhî vahiy ve akıl arasını telife büyük ilgi duyan Yahudi düşüncesi üzerinde kendini sürekli hissettirmiştir. Dolayısıyla Yahudi Felsefesi, varlığını tamamıyla XIV ve XV. yüzyıllarda Araplardan aldıkları tartışma konuları ve argümanlarla sürdürmüştür diyebiliriz.²¹

KÜLTÜR AKIŞI

Nadiren meydana gelen özel ve münferit öğeleri kısaca özetledikten sonra, Haçlı Seferleri'ne geçmeden İslâm kültürünün yayıldığı üç aslî merkeze daha dikkatle eğilmemiz gerekmektedir. İslâm'la Orta Çağ Avrupası'nın asıl temas noktaları, Sicilya ve İtalya'nın güney bölgeleri ile buralardaki limanlar ve Batı uluslararası hukukunun ilk oluşmaya başladığı yer olan İspanya'dır. İspanya ve Sicilya'nın geri alınmasından sonra bu iki bölge, öncelikli önemi haiz ortak bir görüntü sergilemiştir: Bu görüntü, galip Hıristiyanlarla tebaa durumundaki Müslümanların, en azından bir süre için bile olsa bir arada yaşamalarıdır. Askerî alandaki yenilgiyle birlikte Müslümanlar bütün

¹⁹ S. D. Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages* (5. bsk. New York: Schoecken Books, 1978), s. 89 vd.

²⁰ Jacob B. Agus, *L'evolution de la pensee juive des temps bibliques au debut de l'ere moderne* (Paris: Payot, 1961), s. 183-184.

²¹ Alfred Guillaume, "Philosophy and Theology", Arnold, *Legacy*, s. 268.

kültürel hazinelerini de Batı'ya vermiştir. İslâm kültürünün bu şekilde gerçekleştirdiği bindirme, hem bilgi ve hem de tekniğin yayılmasına vesile olmuştur. İberya Yarımadası'nda yedi yüzyıl devam eden İslâm hâkimiyetinin, sadece verimli bir tesir meydana getirmekle kalmayıp, daha ziyade bütün bir kıtaya yayılacak entelektüel ve sosyal bir potansiyel meydana getirdiğini tarihçiler kabul etmektedir.

İspanya, özellikle felsefe alanında, kendisinin de birtakım orijinal formüllerle katkıda bulunduğu Doğu doğumlu bu kültürün yayılması hususunda “köprübaşı” görevi gördüğüne dair ayrıcalığını kabul etmektedir. Değişik merkezlerde verilen öğretileri dinlemek için Avrupalı öğrenci kitleleri²² sürekli Pireneleri aşmaktaydı. Bu yönden Kordoba IX. ve X. yüzyıllarda Avrupa'nın en verimli şehriydi. XIII. yüzyıl başlarında Kordoba'nın yıkılması Toledo'yu İspanya'nın en önde gelen entelektüel merkezi hâline getirmiştir ki aslında Toledo, 1085'te Hıristiyanlar tarafından zapt edilinceye kadar zaten bu özelliğe sahipti. Oryantal çalışmaların Lâtince'ye çevrildiği bir merkez olarak Kordoba, Müslüman ve Hıristiyan kültürlerinin en esaslı temas noktasını teşkil etmiştir. Dil ve kültür yönünden Arap olsalar bile Hıristiyanlıklarını koruyan İspanyol Mozarapların²³ varlığı ve Arapça'nın Lâtin orijinli lehçelerle yan yana bulunuşu medeniyet akışını kolaylaştırmıştır.²³

IX. Alphonse'nin “Wise One-Bilge” isimli çalışması bu bağlamda oldukça önemlidir. Kendisi İslâm medeniyetine gerçekten vâkıf birisi olarak, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Arapça kaynaklardan derlenen etkileyici sayıdaki ciltlerden meydana gelen çalışmaların da öncüsü idi. O, elde edilebilen dokümanların büyük ekseriyetini yerel lisana çevirmiş ve bir de muazzam rasathane kurmuştu. Uluslararası hukuku oluşturacak bilgileri bir araya getirmesiyle tanınan Salamanca Üniversitesi'ni de o kurmuştur. Yine Avrupa'nın sistemli ilk hukuk kitabı olan *Las Siete Partidas*'²⁴ da şekillendirmiştir. Bu kitap, medenî, kamu ve kilise hukuku ile politik ve dış ilişkilerle alakalı prosedürel kuralların karışımından meydana gelmekteydi. Kitap, IX. Alphonse'un ülkesinin birliğini sağlama ve mutlakiyet rejimini empoze etme arzusunu teyit etmektedir. Söz konusu kitap kısa zamanda otorite olmuş ve örf-âdet hukuku hâline gelmiştir.

İkinci *Partida* askerî ihtilâflarla alakalıdır. Bu konu, aslında 1280 yıllarında Müslüman İspanya'da *vilâyet* -ki yüzyıllarca daha eski Müslüman savaş kanunlarını sıralayan bir metindir- ismiyle uygulanmıştır. Bu kanunlar, çocukların, yaşlıların, kadınların ve akıl hastalarının, politik temsilcilerin ve eman ihtiyacı içinde bulunanların korunması ile ilgili; bâtıl inançları, ihaneti ve sadakatsizliği yasaklayan emirleri içermektedir.

Eserin giriş kısmında *Las Siete Partidas*'ın “Hıristiyan azizlerinin ve antik çağlardaki bilgelerin söyledikleri sözler”den derlendiği belirtilmekte ise de gerçekte, hem şekil ve hem de içerik bakımından İslâm hukukunun doğrudan doğruya uyarlamasıdır.

²² Bunlardan biri de Gerbert adlı Auvergnand rahibidir ki Sylvester II ismini alarak 999-1003 yılları arasında papalık yapmıştır.

²³ Levi-Provençal, *Espagne*, I, 76.

²⁴ *Las Siete Partidas* del Sabio Rey Don Alonso el IX, Lâtince tahkikli ed. Gregorio Lopez (3 cilt; Madrid-Leon Amarita-1829; Eski Kastilyanca 1555 nüshasından bsk.), I, 399-702. (*Las Siete Partidas* “Yedi Hukuk Kitabı” anlamına gelmektedir. Çeviren)

dan ibarettir. Eser, kralın Tanrı'ya, ailesine ve halkına karşı haklarını ve vazifelerini kazustik bir üslûpta düzenlemiştir. Eser "adil" savaş, askerî teşkilâtlanma ve silâhli çatışmalarda başvurulacak kural ve uygulamaların meşruiyeti ile ilgili kanaatleri de içermektedir. Eserin temel muhtevası Müslümanların siyer kitaplarını hatırlatmaktadır. Birkaç örnek bunun böyle olduğunu göstermeye yeterlidir: *Cavalgada* olarak ifade edilen *ghazzia* (*gazve*: fetih) taktikleri de dahil, İspanyol askerî kurumları Müslümanlarınkinden kopya edilmiştir. Sınır muhafız birlikleri (XXII. Bölüm), *almogavares* (sınır muhafızları anlamına gelen *el-mucâvirûn* kelimesinden gelmez), kurulmuş ve bunlara askerî ve dinî karakterli bir kurum olan ribatlarda* görev yapan Müslüman askerlerin vazifelerinin aynısı yüklenmişti. Savaş esnasında bir özel asker tarafından satın alınan hayvanların, silâh ve eşyanın kıymet takdiri, herhangi bir kayıp söz konusu olduğunda tazmin edilebilmeleri için kurallara bağlanmıştı.²⁵ Son fakat aynı derecede önemli bir husus da ordu komutanlarına verilen unvanın Arapça kökenli olmasıydı: *Almucadem* (ön safta bulunan anlamında *el-mukaddemden* gelmez.)

Ganimet taksimi ile alâkalı bütün bir bölüm (34 maddelik XXVI. Bölüm) Kur'ânî kurallar ile VIII. ve IX. yüzyılda İslâm dünyasında yaşanan hukuk tartışmalarının sonucu ortaya çıkan kanunları yinelemektedir. *Postliminium* hakkının gözetilmesinin yanında ganimetin beşte birinin hükümdar için ayrılması örnek olarak verilebilir. *Postliminium*, ganimet malının götürüldüğü yere ulaşmadan tekrar ele geçirilmesi hâlinde ilk sahibine ait olduğunu ifade etmektedir.

XXX. bölüm savaş esirlerine yapılacak muamele ve bunların fidyelerini detaylarıyla anlatmaktadır. *Alfaqueqe* (Arapça *el-fakîk*, fide ödeyici kelimesinden gelmiştir.) olarak isimlendirilen resmî görevliye, arabuluculuk yapma ve düşmanın ya da Müslümanların elinde bulunan esirlerin fidyelerini ödeme yetkisi verilirdi. Son olarak, Yedinci *Partida*'da, Müslümanların eman uygulamalarının açık bir kopyası ya da doğrudan tercümesi olan, yabancı veya kâfir elçilerin güvenliği ile alâkalı kurallar bulunmaktadır. *Las Sieta Partidas*'ın modern Batı uluslararası hukukunun doğuşunda oynadığı rol uzmanlar tarafından kabul edilmektedir. Ancak *Las Sieta Partidas*'ın doğrudan ve açık bir şekilde Müslümanların hukuk ve örfünden aldığı tesirler ise hâlâ gün ışığına çıkarılmayı beklemektedir.

Grenada'nın 1492 yılında geri alınmasının ardından Müslümanlara yapılan baskı ve İslâm'ın yasaklanması, 850 yıllık Arap-Müslüman medeniyetinin İspanya'da bıraktığı derin izleri silememiştir. Bu medeniyet, hem bilimsel ve hem de sanatsal olmak üzere entelektüel faaliyetlerin bütün alanlarında varlığını koruyarak Batı'yı etkilemeye devam etmiştir. V. Charles, hümanizm ve Rönesans'ın iki merkezi İtalya ve Hollanda'da, ayrıca Avusturya ve Belçika'da politik üstünlüğünü kabul ettirdikten sonra Batı'daki entelektüel hareketleri desteklemek suretiyle, muhtemelen bu medeniyetin bütün Avrupa'ya yayılmasına vesile olmuştur.²⁶

İspanya gibi Sicilya da Norman zaferiyle birlikte üst üste binmiş medeniyet fenomenini tecrübe etmiştir. Ancak İslâm mirası burada, İspanya'dakinden daha az

²⁵ Bunlar aynı zamanda Kudüs'teki Lâtin Krallığı'nın da uygulamaları idi. Bk. Ernest Nys: *Etudes de droit international et de droit politique* (3 cilt; Brussels: Castaigne, 1896), I, 84.

²⁶ Henri Hauser, *La preponderance espagnole, 1559-1660* (3. bsk. Paris: 1973) Pierre Chaunu'nun önsözüyle.

yaygın olmasına rağmen, her iki kültür aynı anda bir arada geliştiği için buradaki tecrübe farklılık göstermektedir. İspanya'nın Castile şehrinden IX. Alphonse'dan iki asır sonra Hohenstauffenli II. Frederic Sicilya'nın Müslüman mirasından geniş ölçüde yararlanmıştı. II. Frederic politik bir uzlaşma sağlamak için teğebbüste bulunmuş ve kültürel birlikteliği sağlamıştır. 1224'te, Arapça'dan tercüme edilmiş pek çok kitaptan meydana gelen zengin bir kütüphaneye de sahip bulunan Naples Üniversitesi'ni o kurmuştur. Thomas Aquinas onun talebelerinden biri olarak kabul edilir. Frederic, her şeyden öte devlet organizasyonu alanında "ilk modern hükümdar" olarak değerlendirilmektedir; o aslında Arap metotlarını kopya eden bir yenilikçiydi. Bunlar arasında ordunun teşkilâtlandırılması, dolaylı ve dolaysız vergilendirme, gümrük vergileri ve madenler ile bir kısım maddelerin devlet tekelinde kalması ile ilgili uygulamalar bulunmaktadır. İslâm hukukunca IX. ve X. yüzyıldan itibaren bilinen bu uygulamalar bütün Avrupa için birer model hâline gelmiştir.²⁷

ŞİDDETİN ÖTESİ

Haçlı Seferleri, Doğu ve Batı arasında politika ile dinin karışımı acımasız çatışmalardan ibaretti.²⁸ Savaşlara varan düşmanlıklar kuvvetli bir kültür etkileşimine izin vermiyordu. Anlaşmazlıklar ve ideolojik farklılıklar diyaloga imkân tanımayacak kadar çok ve belirgindi. Yine de Avrupalıların doğudaki zihnî şekillenmesinin savaş taktiklerinde, askerî mimaride ve hasmane ilişkilerin düzenlenmesindeki etkisi şüphe götürmez bir gerçektir. Arap entelektüel tabakadan kopan Filistin'deki Franklar*, tarım, ticaret ve halk sağlığı teşkilâtlanması da dahil bazı alanlarda çok da bilimsel ve metafizik olmayan malzeme ve teknikleri dahi toplamışlardı. Avrupa savaş hukuku üzerinde meydana gelen tesir, şövalyelerin şahsî uygulamalarının yanında işitip ya da görerek elde ettikleri bilgilerle bölgeden bölgeye naklolunmuştu. Bu tecrübeler, şiddet uygulamaları ile birlikte belli seviyede hoşgörü ruhu, anlama ve kavrama kabiliyeti ve hatta birbirine düşman taraflar arasında arkadaşlıkların ortaya çıkmasıyla mümkün hâle gelmiştir. Filistin ve Suriye'deki Franklar, bütün alanlarda Müslümanları taklit etmekteydiler.²⁹ Franklar, kilisenin tel'in ve bütün yasaklamalarına rağmen yaralarını tedavi ettirmek için Müslümanların kamplarına gidiyorlardı. Ayrıca herhangi bir istihza ya da üstünlük alâmeti göstermeksizin, Müslüman doktorlar da karşı kamplara gidiyor ve yaralı Frankları tedavi ediyorlardı.³⁰ Burada ayrıca, Haçlı işgal güçleri ile Müslümanlar arasında arabuluculuk görevini üstlenen Hıristiyan Arapların rolünü de zikretmek uygun olacaktır. Bunların, karşı tarafla gerçekleştirdikleri evlilikler vasıtasıyla kolonicilerin asimile edilmesine yaptıkları katkı oldukça önemlidir.

Bu türden karşılıklı temas; Haçlı askerleri, özellikle de onların liderleri arasında esaretten kurtarma ve bireysel özgürlük gibi Batı vicdanına aktarılacak mefhumlara olan arzuyu harekete geçirmiştir. Avrupalılar, ayrıca nezih Müslüman toplumuyla

²⁷ Hunke, *Soleil d'Allah*, s. 285 vd.

²⁸ Aziz S. Atiya, *Crusade, Commerce and Culture* (New York: 1966).

²⁹ Örneğin Müslümanlara ait özdeyişlerin altın üzerine basılması ve domuz eti yemekten sakınmanın teşvik edilmesi gibi.

³⁰ Philip K. Hitti, *Memoirs of Arab-Syrian Gentleman: Translation of the Memoirs of Usamah ibn-Mungidh* (Kitab Al-I'tibar) (Beirut: Khayats, 1964), s. 213 vd.

temasları esnasında, şövalyelik ruhunu da keşfetmişlerdi. Selâhaddîn kısa zaman içinde Hıristiyan literatüründe göklere çıkarılmıştır. Filistin'de doğan Franklar bu ruh ile o derecede doluydular ki, Filistin'e henüz ulaşan Haçlı askerleri bunları Hıristiyan kabul etmekle birlikte, İslâm içinde asimile edilmiş potansiyel hainler olarak görmek gibi bir yanlışlığa düşmüşlerdi. Buna karşılık Franklar de yeni gelenleri tehlikeli fanatikler olarak değerlendirmekteydiler.³¹ Batı'daki savaş hukukunun şekillenmesinde ve şövalyeliğin yerleşmesinde böylesine ruhsal ve popüler bir atmosfer etkisiz kalamazdı.

KİLİSENİN ROLÜ

Uluslararası hukukun tekâmülüne tesir eden fikirlerin tuttuğu ana yol kiliseden geçmiştir. Orta Çağ Avrupası'nın en güçlü kurumu olarak savunma pozisyonunda kalan kilise, İslâm hümanizminin yayılmasına engel olamamıştır. Aslında kilise, daha iyi mücadele edebilmek için Müslümanların politik yapısını, felsefi teorilerini ve hukukî kurumlarını öğrenmek zorunda kalmıştır. Kilisenin asıl gücü, barbar istilâlarında sadece kendisine hakk-ı hayat tanınmış olmasından kaynaklanmaktaydı. XII. yüzyılda kilise karşı konulamaz bir güce sahip idi ve Clunyli Benedictineler³² tarafından finanse edilen bir reform hareketinin başlangıç aşamasında bulunmaktaydı. Kilise, bütün devletlerin üstünde birleştirici bir vazife görmekte, kişinin şerefi üzerine verdiği söze saygı gösterilmesi ve savaş hâlinde sivillerin korunması gibi prensiplerin yaygınlaşması için çaba sarf etmekteydi. Ayrıca derebeylerinin çekişmesinde arabuluculuk yapmaktaydı. Kilise bugünkü terimsel anlamıyla bir uluslararası hukuk oluşturmamış olsa dahi yine de bu alanda daha sonra meydana gelecek gelişmelerin tohumlarını saçmıştı.

O dönemdeki manastır ve papazların ruhanî ve entelektüel tesirlerinin yoğunluğunun boyutunu bugün tespit etmek oldukça zor görünmektedir.³³ Pratikte özellikle kültür emanetçisi konumunda bulunan kilise, meydana gelen tesirleri asimile etmek ve yenilikleri meşrulaştırarak toplumun bütün katmanlarına kabul ettirmek zorunda kalmıştır.³⁴ Kilise değişik kanallardan İslam hakkında sürekli bir bilgi akışı elde etmekteydi. Manastırlar, Arap dünyasına seyahat eden ve buralardan gelen seyyahlar, öğrenciler, bilim adamları, hacılar ve askerler için sık sık istirahat mekânları olarak hizmet vermekteydi. Compostella'da St. John'u ziyarete giden hacıların güzergâhında bulunan ve İspanya ile Fransa arasında bir kavşak noktası olan Cluny, bu vazifeyi ifada özellikle önemli bir yer, Benedictine tarikatı ise Orta Çağ'ın en zengin ve en itibarlı tarikatıydı. Bu tarikatın hoşgörüsüz ve saldırgan yayılmacılığına rağmen, pek çok İspanyol keşişinin yurdu konumunda olan Cluny bütün bir XII. yüzyıl boyunca Müslüman Arap kültürünün yayılmasına aktif katkı sağlamıştır. Peter the Venerable 1141 yılında ilk defa Kur'an'ın tercüme edilmesi emrini vermiştir.

³¹ Rene Grousset, *L'épopée des Croisades* (Paris: Plon, 1957), s. 199.

³² Bunların manastırlarından birisinin Müslüman İspanya'ya açıldığını hatırlamamız gerekir. [Benedictineler, St. Benedict'i (480- 543) önder edinen ve Siyah Keşişler olarak da bilinen Hıristiyan tarikatıdır. Tarikat St. Benedict hayatta iken on dört ayrı yerde manastıra sahip bulunmaktaydı. Daha sonraki dönemlerde Avrupa genelinde yüzlerce manastıra ve binlerce keşişe sahip olmuştur. (Çeviren)]

³³ Romano Guardini, *La fin des temps modernes*, çev. Jeanne Ancelet-Hustache (Paris: Seuil, 1952), s. 32-33.

³⁴ Büyük filozofların ve İslâm bilginlerinin isimlerinin Lâtinleşmiş bir şekilde Batı'ya geçişi, bunların daha Rönesans'tan önce tanınıyor olmalarını ispat etmesinin yanında, kültürel yayılmanın bir sonucu olarak bunların Hıristiyan din adamları üzerinde tesir bıraktıklarını da var saymamıza yol açmaktadır.

Mendicant* tarikatı da fikirlerin yayılmasında rol oynamıştır. Dominican ve Franciscanlar³⁵ üniversite profesörü, filozof, bilim adamı ve misyoner olmuşlar, ayrıca İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki savaşlarda insanî gayelerle faaliyetlerde bulunmuşlardır. Her tarikat birer toplantı yeri ve Doğu'dan elde edilen tesiri nakilde aracıydı. XIV. ve XV. yüzyıllarda bu tarikatlar üniversitelerin canlanmasına katkıda buldukları için, öğretileri ile halk kitleleri ve elit tabaka arasında büyük bir sosyal değişme arzusu meydana getirmiştir. Dominicanların Batı'da yaptığı tesir oldukça önemlidir. Birkaç ismi sıralamak bu konuda ikna edici olacaktır: Thomas Aquinas, Roland of Cremona, Vincent De Beauvais, Albert le Grand ve daha sonra Vittoria.³⁶ Bu tarikat İslâm'a karşı diğerlerinden daha içten bir alâka duymaktaydı ve önce Filistin'de ve daha sonra İspanya'da Arap dil okulları açmıştı. Raymond Marti (Katalan), Tripolili William (Doğulu bir Hıristiyan) ve Ricoldo di Montecroce (Florentin) Avrupa'da Müslüman Arap medeniyetinin tanınmasına katkıda bulunmuşlardı. Bu listedeki son isim Ricaldo, İslâm'a karşı beslediği kine rağmen, takdire şayan bilgisi ve Müslümanlara olan sempatisi sebebiyle özellikle önemlidir.

Savaşçı iki dinî tarikat olan Templar ve Hospitaler'in³⁷ yaptığı etkilerin de tam olarak anlaşılması gerekmektedir. Bunlar, muhtemelen XII. yüzyılın başlarında daha önce zikredilmiş bulunan ve bir Müslüman teşkilâtı olan ribatlardan esinlenerek kurulmuştur. Bunların saf misyonerlik faaliyetleri Batı ile Batı'nın kendisinden her şeyi almak zorunda kaldığı Doğu arasında yapmacık bir diyalogun başlamasında da etkili olmuştur. Anlaşılan odur ki, kilise İslâm ile daha iyi mücadele edebilmek için Müslüman Arap medeniyetini öğrenme gayreti içine girmişti.

FELSEFE VE DÜNYA ANLAYIŞI

Tektanrıci inanç söylemleri bir tarafa bırakılacak olursa, İslâm ve Hıristiyanlık birbirlerine entelektüel bakımdan XIII. yüzyılda olduğundan daha yakın hiç olmamışlardı. Arapların bilim ve felsefesi, bütünüyle Avrupa'ya nakledilmiş ve elit tabaka arasındaki saf dindarlığı alt etmeye başlayan eleştirel ruhu, şüphecilik ve bilimsel tavrı cesaretlendirmişti. İş, finans ve yargıyla ilgili mevzuatta bir inkılâbın gerçekleştiği kamu yönetimi alanında belirgin değişiklikler meydana gelmişti.

Daha âri olan İslâm medeniyetinin imajı günlük hayatta Orta Çağ Avrupalısının düşüncelerini beslemekteydi. XII. yüzyıldan itibaren halk edebiyatı daha serbest bir şekil almış ve daha anlamlı bir görünüm kazanmıştı. Daha da insanî bir hâle gelmişti.³⁸ Güney Fransa'da birden ortaya çıktıktan sonra Avrupa'yı baştan başa dolaşan gezgin şairlerin yeni şiirleri şövalyelik ruhunu ve temiz aşkı konu alan romantizmi ortaya çıkarmıştı.

³⁵ İslâm'ın tanınmasına bunların sağladığı katkı için Bk. Joseph Henninger, "Sur la contribution des missionnaires a la connaissance de l'Islam surtout pendant le moyen âge", *Nouvelle revue de sciences missionnaires* (Fribourg), IX (1953), 161-185, özellikle s. 174 vd.

³⁶ Diğerleriyle birlikte St. Bonaventure, Robert Grossetete, Raymond Lull, Duns Scotius ve Bacon Franciscanlara örnek olarak sayılabilir.

³⁷ Bunların haleflerini de dikkate almak gerekir. Bk. Leon Gorny, *Croises et Templiers* (Paris: Andre Bonne, 1974). [Hospitaler bir şövalye tarikatı olup, yaralı ya da hasta askerlerle ve hacılarıyla ilgilenmek maksadıyla 1042'de Kudüs'te bir hastane kurmuşlardır. (Çeviren)]

³⁸ Bk. Henri-Paul Eydoux, *Saint Louis et son temps* (Paris: Larousse, 1971) s. 154 vd.

Arapların tesiri tecrübî bilimlerde ve felsefede çok daha bariz idi. Bilim adamlarını ve bunların buluşlarını sıralamak bu yazının sınırlarını aşacaktır. İslâm felsefesinin esaslı katkısı, Helenistik geleneklerle dinsel tektanrıcılık arasında sağladığı uyumda gerçekleşmişti. Aristo ve onun en önemli şârihi İbn Rüşd, hukuk, şehir, insan ve politika üzerine yapılan tartışmalara ilham vererek Avrupa üniversitelerine nüfuz etmişlerdi. Antik düşünceyi yayma bir tarafa, o dönemde Batı hukukunun şekillenmesinde meydana getirdiği tesiri de göz önünde bulundurarak, İslâm'ın hukuk ile ahlâk arasında bir ilişkinin var olduğu fikrini takdim etmiş olduğunu var sayabiliriz. Bir başka ifadeyle, hukuk normları ile ahlâk kurallarının karşılıklı ilişkisinden ve karışımından söz edebiliriz. İslâmî tesir, dolaylı vasıtalarla, teorik anlamda insan eşitliği inancını yeniden kuvvetlendirmişti. Filozoflar da kurumların alt yapısını hazırlamışlardı. Genellikle İslâm topraklarında görülen veya işitilenlerle gelişen doktrin, özellikle uluslararası hukukun tekâmülüne öncülük etmişti. İslâm düşüncesi tarihsel realiteye sirayet etmiş ve tecrit edilen ve hatta kimi zaman tesadüfen ortaya çıkan kurumları şekillendirmişti; bu kurumlar zaman içinde daha da açığa çıkan kuralları vasıtasıyla ahenkli normatif bir sistem oluşturmaya başlamışlardı.

Müslümanların bilimsel katkıları, düşünce dünyasıyla da olan bağlantısından dolayı hümanizmin gelişmesinde büyük rol oynamıştı.³⁹ Öğrenme ve bilme arzusu, sınırları ve yasakları geri plâna atmakta, insanlar kendilerini tanımaya ve anlamaya, dolayısıyla da geleneklerin yükünden kendilerini kurtarmaya gayret etmekteydi. Hukuk, güvenliğe duyulan ihtiyaç ile sosyal ve insanî ilişkilerdeki öngörünün dışında geliyordu. İnsanlar, bireyi ön plâna çıkartarak kilise ve diğer politik kurumların yetkisini sorgulamaktaydı. Devlet mefhumu, bir taraftan imparatorluk ve kiliseden bağımsızlaşma olgusuyla, diğer taraftan da bununla eş zamanlı olarak feodal sistemin merkezindeki sorumluluklar piramidinin baskısıyla devamlı geliştirilmekteydi. İkili güç sistemine karşı konularak, politik ve hukukî problemlere yeni bir anlayış ile yani "birey ile hükümet arasındaki ilişkiler" tarzı bir yaklaşımla tavır alınmıştı. Fert, hukuk vasıtasıyla bireysel değer ve sorumluluğunu belirleyecek sosyal şartları oluşturmaya çalışarak, kendisini hür bir şahsiyet olarak ilân etti. İlk "hukukî inkılâp" özellikle Avrupa'da, Doğu ile Batı'nın entelektüel yönden kendilerini birbirlerine daha yakın buldukları bir dönemde, XIII. yüzyılda gerçekleşmiştir.

Örf ve âdetlere dayalı hukukun belli başlı kuralları bütünleyici gelenekler hâline gelmekte ve buna paralel olarak da bir yasama hareketi kendisini hissettirmekteydi. (Artık) hukuk ruhu doğmuştu. Bu doğum, devletler tarafından şekillenme sürecinde icbar edilen pratik zorunluluklar ile o dönemde ortaya çıkan ruhun birleşmesinden meydana gelen bir doğumdu. Elbette bu gelişmelerin İtalya'da ortaya çıkışı tesadüfi değildi. Naples Üniversitesi hukuk ve adalet alanında ortaya çıkan resmî ihtiyaçları karşılamak üzere kurulmuştu. Hukuk ve yönetimle alâkalı pek çok akademik eser Arapça metinlerden İtalyanca'ya tercüme edilmiş ve o günün geleneğine göre profesörler tarafından bir üniversiteden diğerine aktarılmış veya tarikatlar vasıtasıyla Avrupa'ya yayılmıştı. Bu tarikatlar, genel anlamda üniversite öğretimini ve özellikle de

³⁹ Guardini, *Temps modernes*, s. 35 vd. Müellif hem hümanist eleştirinin, hem de deneysel bilimin aynı kaynaklardan çıktığını göstermektedir.

hukuk derslerini tekellerinde tutuyorlardı. Dolayısıyla İtalya'da da Avrupa'nın dört bir tarafından öğrencilerin akın ettiği Bologna'da didaktik hukuk öğretimi, en berrak görüntüsünü arz ediyordu.

Bütün bunların ötesinde, İslâm hukukunun yüksek ahlâkî standardı Orta Çağ Avrupası'nı hayran bırakıyor ve daha saf bir hukukî düşüncenin gelişmesini teşvik ediyordu. İşin bu yönü, adli yönetimle de örneklendirildiği gibi Müslümanların tesirinin en çok devamlılık arz eden unsuruydu. Haçlı Seferleri'ne kadar Batı'da tanrısal yargılama usullerini de içeren hukukî prosedür, kaynar su ya da düello, kişinin kızgın demirle dağlanması veya kızgın yağla yakılması gibi acılı tecrübelerden meydana gelmekteydi ki, şayet sağ kalmayı başarabilirse suçlu olmadığı ilân edilirdi. Bunun tam tersine, iki anlayış arasında nasıl bir fark olduğunu göstermek için VII. yüzyılda Hz. Ömer tarafından kadınlara verilen talimatı zikretmek yeterli olacaktır: "Yalnızca delillere göre karar ver; zayıflara nazik davran ki, kendilerini serbestçe ve korkmadan savunabilsinler. Tarafları uzlaştırmaya çalışarak onlara eşit davran."⁴⁰ İslâm'ın başlangıcından itibaren zanlı, suçlu olduğu ispat edilinceye kadar masum kabul edilmiştir. Muhakkak ki, IX. Louis'in, kraliyet müfettişleri atamak, şahitliğin delil olabilmesi prensibini ihdas etmek ve kişinin kraldan af dilemek için müracaatına izin vermek suretiyle Fransız hukuk kurumunu meydana getiren bir kral olması tesadüf değildi. Onun sunduğu yasama Avrupa'da hukuk tarihi açısından bir dönüm noktası olmuştur. Hatırlananlar da kifayet etmektedir ki bu konuda ortaya çıkan popüler betimleme bir yanlışlığın sonucu değildi.⁴¹ Zira IX. Louis zamanının filozof ilâhiyatçılarından yararlanmış, St. Thomas Aquinas'dan, istifade etmiştir. Ancak İslâm'ın tesiri daha doğrudandı. Kral en önemli hukukî reformlarını Filistin'den dönüşünde gerçekleştirdiği için böyle bir varsayımda bulunabiliyoruz. Joinville' yazdıklarıyla bunu bize çok açık bir şekilde ispat etmektedir:

Bir gün Yeres Kalesi'nde kralla beraber bulunurken Franciscan mezhebine mensup bir rahip geldi ve krala öğretici bir üslûpla, İncil de dahil olmak üzere inançsız prenslerden bahseden bütün kitapları okuduğunu ve ister inançlı isterse inançsız olsun, bunların saltanatlarını kanunlara saygısızlıkları sebebiyle kaybettiklerini öğrendiğini söyledi. Ayrıca "Burada Fransa'ya giderken gördüğüm kral, insanlara adaletle ve kanunlara uygun olarak muamele etmeye itina gösterecektir" dedi... Kral bu rahibin sözlerini asla unutmadı...⁴²

İlginçtir ki, Franciscan rahibinin sözleri Hz. Peygamber'in söylediği ve el-Buhârî'nin naklettiği bir hadisten başka bir şey değildi: "Sizden öncekiler hukuku sadece güçsüz ve fakirlere tatbik edip, güçlü ve zenginlere uygulamadıkları için yok olmuşlardır." Joinville kaydetmeğe itina gösterdiği için rahibin sözleri şüphesiz en önemli unsurdur. Aynı derecede önemli diğer bir husus da krala nasihat eden bu kişinin, Orta Çağ'da uluslararası hukukun oluşturulmasında önemli rol oynayan bir tarikata mensup bulunmasıdır. Dahası bu kişi "inançsız" prenslerden, yani Müslümanlardan bahsedecek kadar da dürüst birisiydi.

⁴⁰ Emile Tyan, *Historie de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, (2. bsk. Beirut, 1961), s. 23 vd.

⁴¹ Bizler "IX. Louis'in sarayının... adalet sarayı... olmasının sadece bir tesadüf" olmadığını okumuş idik. (Paris). Jean-Marie Dunoyer, "La force de Saint-Louis" *Le Monde* 18/19 Ekim 1970.

⁴² Charles Klein, *Saint-Louis, un roi aux pieds des pauvres*, (Paris: S. O. S. 1970) s. 60-61.

St. Louis'in Vincennes'de bir meşe ağacı altında sergilediği görüntü safiyane bir manzaradan daha önemli özellikleri taşımaktaydı. Onun oradaki hareketi, ferdi hakları garanti altına alma, kraliyet adaletinin basit ve kutsal karakterini koruyarak ve daha büyük eşitlik sağlamak suretiyle hukukî sistemi ispat etme arzusunu göstermekteydi. Adaletin doğrudan tatbiki çok uzun zamandan beri süregelen bir Arap ve Müslüman âdetiydi. İspanya Emevîleri şikâyetinde bulunmak isteyen tebaayı haftada bir kez kabul ederlerdi.⁴³

Bu dönemde doktrin, hukuka baskındı. Merhamet anlayışı üzerine kurulan bir toplumun Hıristiyan Orta Çağ sembolizmi, illete dayalı bir adaletin lehinde gelişmişti. Roma hukuku şahıslar arası ilişkilerde referans alınmaktaydı. Uluslararası ilişkilerde ise sistem herhangi bir politik hegemonyadan bağımsız olarak gelişmişti. Birbirinden ayrılmış unsurlar bir form, netice itibarıyla bir sistem oluşturmak için bir araya getirilmişti. Bu oluşumun her safhasında İslâmî tesirler birkaç misli artmıştır. Teoriler sınırları çoktan aşmıştı; bütün ülkelerin öğrencileri en ünlü üstatların derslerine katılmak için bir araya geliyorlardı. Çok daha adil olduğu düşünülen bir sistemin araştırılışı esnasında alışılmış olan reddedilmişti.

ULUSLARARASI İLİŞKİLER

Derebeyleri kanun koyucu ve devletin mimarları hâline gelmişlerdi: Sosyal yapı basitleştirilmiş, güç ise merkezleşmişti. Bir arada bulunan politik yapılar arasındaki ilişkileri tanımlama zorunluluğu ortaya çıkmıştı. Uluslararası hukukun ilk teorisyenleri ister Arap, ister Yahudi ve hatta isterse Yunan olsun, o dönemde Müslümanlar tarafından yaygınlaştırılan ve yorumlanan doktrinden kesinlikle istifade etmişlerdi. Gerçekten de İspanyol kilise bilginleri ve halefleri Grotius'un, Akdeniz'deki gücünü XVI. yüzyılın sonuna kadar devam ettiren İslâm medeniyetinden herhangi bir hususta istifade etmemiş olmaları imkânsız görünmektedir. Uluslararası hukukun İslâm hukuk ilminin dahili bir parçasını oluşturması ve Avrupa'daki üniversitelerce de bilinmeyen bir şey olmasının ihtimal dahilinde bulunmaması sebebiyle, uluslararası ilişkiler alanında gerçek bir katkının meydana geldiğini kestirebiliyoruz. Bununla birlikte söz konusu katkı daha genel bir karakterin aktarılmasından ibaretti. Gerçekten de ahlâkî söylemleri ve soyut yaklaşımıyla İslâm hukuku Batı'ya, istikbaldeki hukuk yapısını üzerine kuracağı iki aslî prensibi önermekteydi: Adalet ve itimat. Böylece İslâm sadece *pacta sunt servanda* (ahde vefa) kaidesinin geçerliliğini tekrar güçlendirmekle kalmıyor; aynı zamanda onu, kısmen geleneklerin yerine geçen yazılı hukukun sistematik gelişmesini mümkün kılarak uluslararası ilişkilere de dahil ediyordu.

Modern anlamda daimî temsilcilikler şeklindeki diplomasi de XIII. yüzyıldan itibaren gelişmiştir. Bu da yine şans eseri meydana gelmemiştir. Öyle ki bu türden bir diplomasi, İslâm dünyası ile sürekli temas hâlinde bulunan İtalya'nın ticaret kasabalarında özellikle de Venedik Cumhuriyeti'nde başlatılmıştı. Konsolosluklar şeklindeki daimî temsilcilikler, Avrupa'nın aksine İslâm dünyasında daha XII. yüzy-

⁴³ Bunu gerçekleştirebilmek için, gelip altında bir hafta süreyle oturdukları "Adalet Kapısı" ya da "Bâbu'l-Adl" adıyla bir kapı açılmıştı. Bu bağlamda, popüler çağdaş basının kendi milletlerini daha iyi gösteren bir benzerliği zorunlu olarak resmetme arzusu dışında, Müslüman geleneğe ait devam ettirilen değerleri, bilinçsizce reddettiğini zikretmek ilgisiz görülmemelidir. Suudi Arabistan Kralı'nın bu kabil bir uygulaması için Bk. Michel Clerk, "Le roi Fayçal ne reverra pas Jerusalem," *Paris Match*, no. 1349, Nisan 1975: "Yedi asır sonra Meşe altındaki St. Louis idi" ("c'était, avec sept siècles de retard (sic), Saint-Louis au pied du chene"!).

ılda bile faaliyet göstermekteydi. Bu temsilcilikler İslâm hukukunun, ülkesel devletlerin (*territorial state*) Batılı milletlere yargı ayrıcalığı verilmesine müsaade eden, hukukta şahsiliğe prensibi sayesinde kurulmuştur. Aynı şekilde, İslâm toplumu Orta Çağ'da Müslüman olmayan homojen azınlıkların yaşadığı tek devlet olduğu için, İslâm'ın "yabancı" mefhumunun gelişmesine katkıda bulunduğunu varsayabiliriz. Bu birliklik, çekirdek hâlindeki uluslararası hukuk felsefesi içinde kendisini daha sonraları gösterecek olan tolerans ve müsamahanın da ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur.

İslâm hukukunun günümüz uluslararası hukukuna olan tesirini, modern ticaret hukukunda ve yabancıların statüsü ile alakalı belli uygulamalarda da tespit edebiliriz. Fakat esas tesiri, Doğu tarafından etkilenmiş olması sebebiyle, kuralları özenle oluşturulan Batı savaş hukukunda buluruz. Gerçekten de Avrupa Orta Çağ medeniyetine ait çeşitli kurumlar, Doğu'daki asıllarının aynısı olmasa bile, en azından Müslüman Doğu'nun benzer askerî kurumlarına olan bağımlılıklarının silinmez izlerini taşır.⁴⁴ Savaşların önemli rol oynadığı bir dönemde bu tesir, mağlup tarafı ilgilendiren belirli uygulamaları, askerlere karşı sergilenecek tavrı, esirlerin değişimi ve yaralıların tedavisi gibi teknik hükümleri olduğu kadar genel havayı da etkilemiştir. Bu tesirin yaygın olarak meydana geldiği yerler, doğal olarak İslâm'la Hıristiyanlığın karşı karşıya geldiği İspanya'daki ve Haçlı ordularının Filistin'deki savaş meydanlarıydı. Neredeyse hiçbir savaş hukukuna sahip olmayan Batılılar, düşmanlarının hem savaş ilânı, hem de karşı tarafı yok etme hususunda son derece mükemmel kurallar hazırlamış olduklarını gördüler. Bu psikolojik etki bir müddet için iki çeşit Hıristiyan savaşçısının ortaya çıkmasına sebep olmuştur: Biri Müslümanlarla daha önceki karşılaşmaları esnasında gördükleri şövalyelik ruhuna gıpta edenler, diğeri ise sadece Orta Çağ'ın barbar uygulamalarını bilenler.

Ruhanî ve ahlâkî karakter taşıyan tesirler bir tarafa, Batılılar Doğu'dan özellikle askerî kurumları da almış ve uygulamaya koymuşlardır. Franklar mücahit Müslümanlardan (*qahazzia* gibi) askerî teknikleri, gece savaşlarında ışıldaklı sinyallerin ve haberleşme maksadıyla güvercinlerin kullanımını⁴⁵ öğrenmelerinin yanında, savaş ganimetinin askerler arasında taksimi uygulamasını da almışlardır.⁴⁶

Bu sebeple Müslümanların katkısı sadece kuralcı kuramsal içerikle sınırlı kalmamıştır. Çok sayıda ampirik örneği kaydetmek mümkündür. Orta Çağ'ın en asil askerî kurumlarından birisi olan şövalyeliğin ortaya çıkmasında, Müslüman Arap dünyanın katkısı şüphe götürmez kesinliktedir. Söz konusu kurumun kaynağı sürekli tartışılmıştır. Bazılarına göre şövalyelik, genç bir savaşçıyı daha geniş bir askerî gruba katarken yapılan Alman kabile törenleri ile başlamıştır.⁴⁷ Ancak bu, reddetmek zorunda kalacağımız bir izahıdır; zira bu açıklamada şövalyeliğin dayandığı esaslardan ziyade şekilsel tesir ön plâna çıkarılmakta ve şövalyelik kurumunun asıl anlamı ile ruhu ortadan kaldırılmaktadır. Gerçek şu ki, Fransız ve İngilizler gibi Alman şövalyeleri de insanî duyarlılıklarını Müslümanlarla temasları neticesinde elde etmişlerdir. Teutonic tarikatının kurucuları, II. Frederic'in Sicilya'daki sarayını sık sık ziyaret eden ve çoğunluğu Filistin'de zaman harcayan insanlardı. Bunlar muhtemelen,

⁴⁴ Baron Taube'den naklen Hamidullah: *Muslim Conduct*, s. 64.

⁴⁵ Hitti, *Islam and the West*, s. 80 vd.

⁴⁶ Grousset, *Epopée*, s. 79.

⁴⁷ Philippe Dupuy Declinchams, *La Chevalerie*, "Que sais-je" (3. bsk. Paris: P. U. F. 1973) s. 11.

Müslümanların komşu putperest bölgelere karşı kısa süreli seferler düzenledikleri Filistin'de karşılaştıkları gelenekleri taklit etmekte ve⁴⁸ bu arada o devirdeki mevcut hava üzerinde derin tesirleri bulunan şövalyelik hikâyeleri ile bunların ardından gelen edebî eserler bu kurumun İslâmî temellerini zikretmeden edemiyorlardı. XII. yüzyılın sonunda İspanya'da ortaya çıkan ve Chaldean kaynaklarına atfedilen Şövalye Cifar'ın hikâyesinde olduğu gibi, Müslüman şövalyelerini kamufle etme yönünde bir çaba olsa bile, tarihî araştırmalar doğru olanı ortaya çıkarabilmektedir. Kurumların bizzat kendilerine gelince, Avrupalılar bunları İspanya'da, Filistin'de ve Suriye'de keşfettiler. Gerçekten de şövalyelik tarikatları buralardaki savaş alanlarında şöhrat ve Batılıların itimadını kazanmıştır. Dahası, uygulama alanında, şövalyelerin gizli tarikatlarına üye olanlar dinî farklılıkları nazar-ı dikkate almaksızın şövalyeliğe başlarken ortak usulleri kabullenmekteydiler.

Bir başka örnek de savaş esirlerine yapılan muameledir. Bildiğimiz kadarıyla Batı bu problemle Haçlı Seferleri'nden itibaren ilgilenmeye başlamıştır. Şüphesiz bu gerçek insanlığın aslî değerleriyle ilgili kayda değer bir tekâmülü yansıtmaktadır. İslâm, düşman elinde bulunan Müslüman askerleri kurtarmak hususunda gösterdiği doğrudan ve acil ilgi ile olduğu kadar, diğer bütün gayretlerinin bir sonucu olarak bu ideye katkıda bulunmuştur. Kur'an'ın emirleri⁴⁹ savaş esirlerinin özgürlüğü ve korunmasıyla alakalı bir sisteme geçişin önünü açmıştır. Tarih bunu açık seçik göstermektedir. Çatışma hâli devam ederken esirleri takas etmek için belli aralıklarla karşılıklı ateşkes ilân edilirdi. Böylece hem maddî hem de insanî motifler üzerine bir gelenek tesis edilmiş oluyordu: Şöyle ki, savaş esirlerine saygı göstermek, onlara iyi davranmak ve onların hayatta kalmalarını temin etmek suretiyle kendi dininden olan esirler için fidye elde etmek.

Fidye anlaşmaları elbette Müslüman Arapların başlattığı bir teamül değildi. Ancak İslâm, kadim dünyanın kendiliğinden ortaya çıkan bir uygulamasını sistemleştirmek suretiyle, ona hususî bir önem kazandırmıştır. Alınan fidyelerle ilgili yazılı ifadelerin kesinliği ve bu münasebetle ortaya çıkan durumun sıklığı önce kilise tarafından sindirilen sonra da dinî tarikatlarca organizeli hâle getirilen bireysel ve kolektif bir bağış duygusunu ortaya çıkarmıştı. XII. yüzyılın sonunda Hıristiyan esirlere yardım amacıyla Trititarian tarikatı kurulmuştu. İkili ya da üçlü gruplar hâlindeki keşişler İslâm dünyasını İspanya'dan Anadolu'ya kadar bir boydan diğerine kat ediyorlardı.⁵⁰ Bunlar bu şekildeki dayanışma faaliyetlerine Fransız İhtilâli'ne kadar devam etmişlerdir. Neticede Batı efkâr-ı umûmîsinde “yaralı, silâhsız ve mağlup düşman askeri bağışlanmalı ve daha sonra da ülkesine gönderilmeli” şeklinde bir fikrin oluşmasında sürekli veya gittikçe artan bir tesir meydana getirmişlerdir. Geniş halk kitleleri rahiplerin bu uygulamalarından haberdardılar; zira dinî grupların maddî kaynağını halkın yaptığı bağışlar oluşturuyordu.

Yaralılara yardım, esirlerin fidyelerinin ödenmesiyle yakından alakalıydı. Dahası esirlerle ilgilenme görevini üstlenen tarikatlar Doğu'da ilk hastaneleri de

⁴⁸ Hunke: *Soleil d'Allah*, s. 282 vd.

⁴⁹ “(Esir aldıklarınızı) savaş sona erince ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin”, Muhammed 47/4.

⁵⁰ Gaston Zananiri, *Eglise et Islam* (Paris: Spes, 1969). Müellif 208 ve 209uncu sayfalarda “Bu keşişler beyaz yün, pelerin ve kırmızı-mavi haç ile süslü uzun hamail giyerlerdi” demektedir. Bundan bir anlam çıkarmasak bile, yedi asır sonra Dunant tarafından kurulan teşkilât üzerinde yapabildiği tesirdeki delil benzerliği ilginçtir.

kurmuşlardı. Meselâ Kudüs'teki St. John Hospitaller tarikatı savaş meydanlarında tıbbî bakımı organize etmişlerdi ve XI. yüzyılın sonundan itibaren de Selâhaddin Eyyûbî bunları Müslümanlara ait askerî kamplarda bulunan Haçlı askerlerine yardım etmeleri için yetkili kılmıştı. Ayrıca Frank yaralıların İslâm karargâhlarında kurulan sahra hastanelerinde tedavi gördükleri inkâr edilemez bir gerçektir. Şayet döneme ait ironik Müslüman yorumlarına inanacak olursak bunun tersi de aynı şekilde gerçek idi.

Müslüman Arapların tıp ahlâkı doktorların görev tanımını yapmış idi: "Düşmanlara da, kendi sevdiklerine gösterdiği ilginin aynısını göstermek." IX. ve X. yüzyıllardaki klâsik kaynaklarından itibaren İslâm hukuk doktrini, hasta ve yaralıların tabii statüsünü detaylarıyla ve tam olarak ortaya koymaktaydı. Ayrıca tabiplerin, hemşirelerin ve hastabakıcıların güvenliği garanti altına alınmış ve bir Müslüman'ın düşman askerine gösterebileceği ilginin niteliği belirlenmişti. Gerçekten de XV. yüzyılın sonunda İspanya'da hasta ve yaralı askerlerin bakım ve tedavisi için ilk çadırdan sahra hastanelerinin ortaya çıkışı kayda değer bir hâdisedir. Böylesi bir girişim Fransa'da XVIII. yüzyılın sonuna kadar gerçekleşmemiştir.

ULUSLARARASI HUKUKUN BATILI "KURUCU" LARINA TESİR

Thomas Aquinas, Sicilya'da yoğun olarak Arapların etkisine maruz kaldığı bilinen bir Lombard ailesinden gelmektedir. XIII. yüzyılın ortalarında Aquinas, Naples Üniversitesi'ne başladıktan sonra, bilahare ders vermek üzere yerleştiği Paris'e çalışmasını devam ettirmek üzere gitmişti. Zamanını, Aristo'yu Müslüman şârihi İbn Rüşd'den ayırmak ve kadim felsefe ile Hıristiyan kelâmını uzlaştırmak suretiyle, İbn Rüşdçülükle mücadeleye hasretmişti. Böylece kendisi İbn Rüşd'ün muhalifleri ile aynı yaklaşımı sergilemiş ve onun yorumlarından yararlanmıştı. Argümanlardaki uyum ve fikirlerdeki benzerlik o kadar fazla ki, bunu sırf tesadüfi bir durum olarak değerlendirmemiz mümkün olamamaktadır. Hepimizin bildiği gibi Paris Üniversitesi'nde öğretilen *Summa'nin* tesiri Avrupa düşüncesinin istikbaldeki tekâmülü için hayati önem arz edecekti. Batı, ademi merkezîyetçi derebeylik sisteminden merkezîyetçi devlet sistemine zor bir geçiş yapıyordu. *Summa'nin* oynadığı rol, ferdiyetçilikle toplumculuğu uyumlu kılmasında ve Aristocu rasyonalizm ile Hıristiyan tektanrıcılığındaki ilâhî irade arasındaki dengeyi sağlamasında oldukça belirgindir.

Thomas Aquinas bir bakıma, tekrar oluşturulma sürecinde bulunan yeni Hıristiyan toplumuna Müslüman Araplar tarafından nakledilen Aristocu düşünceyi uyarlamak için, bu düşüncedeki aslî unsurlardan ziyade, şekli üzerindeki İslâmî görüntüyü azaltmıştır. Bir başka ifadeyle Aquinas üzerinde İslâm'ın etkisi tartışılmaz bir gerçektir. Metafizik alanda Aquinas, daha yüksek standarda sahip prensiplere dayalı uyumlu bir sistem kurmuştur. Aquinas zamanında yaşayan hukukçular, benzer gelişmelerle, birbirinden farklı geleneklerin yeniden gruplaşma sürecini etkilemiş ve normatif bir düşünce yapısı içinde kurumları belirgin hâle getirmişlerdir. Daha sonra da filozoflar amme hukukunun ilk şekillenmesinde belirgin bir rol oynamışlardır. Bunun da ötesinde söz konusu dönemde etkili olan düşünürler İspanyol ve Dominican idiler. Bu sebeple biz, İslâm'ın hem İberya Yarımadası üzerinden doğrudan, hem de Thomas Aquinas ve onun müntesibi bulunduğu Dominican tarikatı vasıtasıyla dolaylı bir tesiri olduğunu kestirebiliyoruz. Bu dönemin hukukçuları, bütünüyle veya en azından Avrupa'da, fikirlerini haricî kaynaklardan temin eden ahlâkçılar ya da ilâhiyatçılardı. Bu fikirler boşlukta değillerdi. Hem İspanya ve hem de İtalya'da okutulan ilk hukuk doktrini Müslümanların hukuku idi; Romalılar döneminden ve kilise

hukukundan yararlanılması daha sonra gelir. Bu sebeple Avrupalıların fikirlerinin İslâm tarafından çok yoğun bir şekilde etkilendiğini maddî bir delile dayanmaksızın düşünmek ne akla, ne de tarihî verilere aykırıdır. Bunun yanında hukukçuların silâhli anlaşmazlıkları insanî yollardan çözmek için Hıristiyanlıkta da duygusal ve ahlâkî argümanlar bulduklarında şüphe yoktur. Ancak şu da bir gerçek ki, İnciller tarafından neredeyse 1500 yıla⁵¹ varan bir süre öğütlenen yardımlaşma ve dayanışma mefhumlarındaki anlaşılma, Müslüman dünya ile yapılan temaslarla tohumlanan fikirlerin gelişimi esnasındaki tecrübeyi elde edinceye kadar kendisini göstermeyecekti.

İki İspanyol Dominikan, XVI. yüzyılda Vittoria ve XVII. yüzyılda Las Casas hukuktaki insancıl olguların gelişmesinde çok derin izler bırakmışlardır. Las Casas, İspanyolları, Güney Amerika'da yerlilere uyguladıkları katliam sebebiyle ayıplayarak, Cenova Sözleşmelerini daha o zamandan kestirir gibi, savaş zamanı uygulanacak hukuku dikkatlice tahlil etmiştir. Bunların arasında kadınların, çocukların, dinî tarikat mensuplarının, işçilerin, yolcuların ve yabancıların korunması da vardı. Bu listedekiler, daha ilk teşekkül döneminden itibaren İslâm hukukuna yabancı olmayan hususlardı. Batı'yı şaşkına çeviren ahlâkî, felsefî ve dinî fikir hareketlerinin hukukî yansıması kesintisiz devam etmiştir. İnsanî prensipler evrensel olma temayülü göstermiş ve Hıristiyanlığın sınırları ile bağımlı kalmamıştır. Vittoria, anlaşmalara vefa gösterilmesine duyulan ihtiyacı teyit eden evrensel bir hukuk tasarlamış ve iletişim özgürlüğünü öğütlemişti. Kendisi putperestliği ortadan kaldırma düşüncesinin adil bir savaş için gerekçe olamayacağı görüşünü ıleri sürme cesaretini göstermişti. Felsefî fikirlerin nüfuz ettiği ile yan yana giden Müslüman askerlerin âlicenaplığı -ki halk literatüründe de nakledilmiştir- özellikle Müslümanların hâkim oldukları bölgelerde bu dönemde sürekli bir etki meydana getirmişti.

Suarez de İspanyol'du. Granada doğumlu olan Suarez yarımada, ardından da Paris ve Roma'da bulunan çeşitli üniversitelerde profesörlük yapmıştır. İster ödünç almış, isterse tesadüfî olsun sunmuş olduğu fikirlerin İslâm hukuk felsefesi prensiplerine dayandırıldığı görülmektedir; Tanrı kanun koyucudur. İnsan mantığı iyiyi emreden kötüyü ise yasaklayan tabii hukukla uyum hâlinindedir. Dolayısıyla ilâhî iradenin eşyanın tabiatındaki aslî iyilik ve kötülük ile değişmeyen ve evrensel bir ilgisi vardır. Her toplum kendi başına varlığını sürdürmeyeceği ve kendi dışındaki topluluklarla ilişki içine girmek mecburiyetinde kalacağı için bir uluslararası toplumun varlığı kaçınılmazdır. Böylece devlet otoritesi, zorunlu olarak ahlâk tarafından olduğu kadar, hukukun kesinleştirdiği sınırlamalar içerisine devletler arası savaşların da dahil edilmesinin gerekliliği sebebiyle, savaş yönetimi ve ayrıca karşılıklı diplomatik ilişkilerle alâkalı pek çok kuralı ihtiva eden amme hukukuyla da sınırlandırılmaktadır.

Müslümanlar, Batı'ya aktardıkları temel fikirlerin yanında tecrübî ve akılcı metodoloji vasıtasıyla, Francis Bacon, filozof Rene Descartes ve bunların hukukçu çağdaşı Grotius'un düşüncelerine XVII. yüzyılın başlarında katkıda bulunmuşlardır. Elbette bu sırada Avrupa'da önemli hâdiseler, özellikle Rönesans ve Reform hareketleri meydana geliyordu. Ne var ki biz, modern uluslararası hukukun kurucusu olan Grotius'un hem şekil ve hem de dayandığı esaslar açısından geleneksel ve dolayısıyla da

⁵¹ Oldukça keskin eleştiriler için Bk. Abul Hassan A. Nadawi, *Islam and the World* (2. bsk. Lahore: Ashraf, 1967) s. 118 vd.

Orta Çağ amme hukuku anlayışına sadık kaldığı gerçeğinin altını çizmek durumundayız. Kendisi seleflerinin fikirlerinden oldukça yararlanmıştı. Zamanının gerçeklerinin yol açtığı objektif ve sübjektif gerekçeler sebebiyle yaşadığı döneme ve kendisinden sonraki dönemlere o derecede hâkim oldu ki, Grotius tam anlamıyla bir yenilikçi olarak telâkki edildi ve hâlâ da edilmektedir. Hâlbuki o uzun süredir bilinen ve kabul edilen fikirleri dile getirmekteydi. Onun çalışmaları tamamıyla nakil, pek çok yerde hatalı ve İncil ya da kadim dönemlerden alıntılarla doluydu.

Grotius'un çalışmaları çok geniş alanlara yayılmıştır. Bu çalışmaların bir başlangıç mı yoksa bir sonuç mu olduğu sorusunu sormak mümkündür. Bunlar muhtemelen ne birisi ne de diğerydi: Aslında belki yararlanan fikirlerin zekice yapılmış bir sentezi ve yeniden formüle edilmiş hâli idi. Eğer onun bazı İspanyol kilise hukukçularının yazdıkları eserlerdeki fikirlerden faydalandığı doğru ise -ki nadiren de olsa kaynaklarını zikretmektedir- İslâm hukukunu bildiği de hemen hemen kesindir. Gerçekten de Grotius İslâm hukukunda "düşmanın hukukunu koruma"⁵² prensibini bulduğuna oldukça şaşırılmıştı. Muhtemelen Müslüman savaş hukukunun ahlâkî üstünlüğünü bilmesinden dolayı eserinin başında "Hıristiyanlar öyle bir tavır sergiledi ki, barbarların yüzünü kızarttı" demek ihtiyacını hissetmiştir. O, kendi döneminde uygulanan kanunların listesini yapmaktan ziyade, hâlihazırdaki ihtiyaçlar için, görüntüsü kendisi tarafından yeniden şekillendirilen bir antikliğin gerçeklerini gözlemlediğini iddia etmektedir. Ancak elimizdeki deliller ne Yunanlıların ne de Romalıların felsefi yaklaşım dışında evrensel hukuk anlayışına sahip olmadıklarını ve bunun ötesinde milletler arasında bir dayanışma fikrini geliştiremediklerini göstermektedir.

Bunları söylerken, uluslararası hukukun şekillenmesinde Grotius'un yapmış olduğu kesin katkılarla ilgili herhangi bir şüphe oluşturmaya çalışmıyoruz. Ancak pek çok Batılı müellifin hukuk dışındaki sahalarda asla kaynak göstermeksizin Müslümanların çalışmalarından alıntılar yaptığını bildiğimiz de bir gerçektir. Bu sebeple İslâm'ın Grotius üzerine dolaylı veya dolaysız tesirinin olup olmadığı ile ilgili en azından bir çalışmanın yapılmasını istemek de o kadar anlamsız olmasa gerekir.

Avrupalı müelliflerin Müslüman dünyadan istifade ettiklerini kabule yanaşmalarının pek çok izahı yapılabilir. Öncelikle insan tabiatında bulunan gururu gerekçe gösterebiliriz.⁵³ Kaynaklarına asla atıfta bulunmadıkları bilinmekle birlikte bu tavrın en genel izahı, o dönemdeki Avrupalı yazarların dinî ön yargılarının ve hatta kendilerinin kâfirlere hiçbir şeyi borçlu olamayacaklarını savunan taassuplarının altında yatmaktadır.⁵⁴ Bu ön yargı onları, İslâm kültürünün yapmış olduğu katkının kıymetini takdir etmekten alıkoymuştur. Belli alanlara tahsisli literatür dışında, bu reddedilişin üstesinden hâlâ gelinememiştir.

⁵² Hamidullah, *Muslim Conduct*, s. 67-68. [Müellifin burada kullandığı *preliminium* teriminin karşılığı bulunamamıştır. Kaynak olarak verdiği eserin 67 ve 68. sayfalarında Hamidullah, Müslümanların sadece barış esnasında değil, savaş hâlinde de düşmanın hukukunu koruma hususunda gösterdikleri titizlikle Batılı hukukçular üzerinde bıraktığı tesiri izah etmektedir. (Çeviren)]

⁵³ Örneğin İspanyol Michel Servet'in, bir XIII. yüzyıl Arap eserinin derlemesi ve hatta basitçe tercümesinden başka bir şey olmayan "buluşu", XVI. yüzyıl Kalvenist Cenovasında hayatına mal olmuştur.

⁵⁴ Erasmus, İslâm'a karşı yapılan savaşın "kutsal"lığını sorgulamasının ardından görüşlerini izah etmek mecburiyetinde kalmadı mı?

İLERİKİ ARAŞTIRMALAR İÇİN BAKIŞ AÇILARI

Batı'da modern ve medenî vicdanın oluşmasına İslâm'ın yapmış olduğu katkı belki de hiçbir zaman tam olarak ortaya çıkamayacaktır. Kaybolan veya kasıtlı olarak silinen izler bir tarafa, Helen medeniyetinden gelen bir kısım değerler İslâm'a geçmiştir. Orta Çağ Avrupası'nın İslâm kültüründen aldığı fikirlerin çokluğu, zenginliği ve çeşitliliği oldukça etkileycidir. Hemen hemen bin yıl boyunca Müslümanlar Hıristiyanlığın batı, doğu ve güney sınırlarına medeniyet ışığı tutmuşlardır. Müslümanlar, son derece tafsilatlı sosyal, politik ve hukukî yönden kurumlaşmış bir yapı ile desteklenen tektanrıci bir inanç üzerine bina edilmiş ilk gerçek evrensel kültürü meydana getirmişlerdir. Onun şaşası, sadece çoktanrıci bir kültür etrafında gruplaşmış bir şehir-devletleri sistemi olarak bilinen ve çoktan günün gerçekliğine olan uygunluğunu yitiren kadim Yunan'inkinden iki kat daha fazla devam etmiştir. Roma İmparatorluğu'na gelince, şüphesiz çok geniş bir bölgede, kılıç zoruyla birliği sağlayarak barışı tesis etmiştir. Bu imparatorluk Orta Çağ düşünürleri için bir istikrar sembolü, kilise tarafından muhafaza edilmiş bulunan kültür dili Lâtince'nin kullanımıyla desteklenen bir sembol olmuştur. Roma hukuk sisteminin tafsilatlı olduğu kesin bir gerçektir. Fakat bu hukuk sistemi uluslararası ilişkilere ne kadar katkıda bulunmuştur? Batı, uluslararası hukuku meydana getiren kurumları bulmak için kendi tecrübelerinden yararlandığı gibi başka taraflara da bakmak zorunda kalmıştır. Bu kurumlar, özellikle de hasmane ilişkileri düzenleyenler Grotius'tan çok önceleri VII. yüzyılda Müslüman topraklarda ortaya çıkmıştır.

"Müslüman" ya da "Arap" kaynakların zikredilmemesi en ufak bir şaşkınlık dahi meydana getirmemektedir. Şövalyeliğe tahsis edilen en eski İspanyolca eser Keldânîlere atfedilir. İslâm inancı, çok uzun süre "Araplar", "Türkler", "İranlılar" ve hatta "Hindular" gibi isimlerle anılmıştır. Bu noktadan hareketle, Grotius'un, "İbrânîler" dediği zaman Müslümanlara atıfta bulunuyor olduğunu belirtmek, sadece istikbaldeki tarih araştırmaları için atılacak kısa bir adım olacaktır.

VII. ve XVI. yüzyıllar arasındaki uzun zaman dilimi boyunca devam eden düzensiz akışı bir sonuca bağlarken, ısrarla diyoruz ki, İslâm kendisini en iyi düşüncenin veya kadim zamanlara ait ilimlerin nakli ile sınırlandırmamıştır. Hepsinin ötesinde o, zengin bir ruh orijinalliği getirmiştir. İnsanların, Müslüman Arap medeniyetini sadece bir aracı olarak telâkki etmesi, entelektüel tembellik günahını işlemesi olur. Bu, özellikle uluslararası hukuk söz konusu olduğunda bir hakikat hâline gelir. Gerçekten de İslâm, savaş hukukunun kurallarını gayrimüslim toplumların ve haricî medeniyetlerin lehine aynı usulle uyguladığı için, bu kuralları uluslararası kılmak suretiyle asimile etmiş, ikmal etmiş ve geliştirmiştir. Böyle bir anlayışın Grek-Romen hukuk literatüründe bizce bilinen bir karşılığı yoktur.

Zamanının en büyük askerî gücü ve en bozulmamış medeniyeti olan İslâm'ın olağanüstü hoşgörülü ve açık politikası diplomatik ve ticarî ilişkilere izin vermiş ve belli bir takım hukuk kurallarının savaş zamanında da geçerli olmasının gerektiği fikrini hasıl etmiştir. Böylece insanlar ve toplumlar ortak dayanışma bilincine ulaşma ve dünyaya yeni bir anlayışla bakma hususunda cesaretlendirilmişlerdir. İslâm her şeyden önce, bilâhare Hıristiyan Batı'da uluslararası hukukun gelişmesini tetikleyen insanlık mahsulü bir imaj olduğu için, onun katkısını bulmaya ve tahlil etmeye çalışmak yeterince güç olacaktır. Bununla beraber bu tür bir yaklaşımı bütünden ayırmak da mümkün olmayacaktır. Uluslararası umumî hukukun kurucusu Groti-

us'un XVII. yüzyılda yaşadığını, hâlbuki İslâm hukukunun genel kazustik sunumu olarak dikkate alınan, en azından tam ve sistemli bir eserin⁵⁵ müellifi olan Şeybânî'nin IX. yüzyılın başında vefat ettiğini vurgulamak yeterli gelecektir.

⁵⁵ *Ebvâbu's-Siyer fî Ard el-Harb*, Majid Khadduri tarafından *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1961) başlığıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir. (Bk. dipnot 13. Çeviren)

KUR'ÂN-I KERÎM VE KİTÂB-I MUKADDES'TE DİNÎ ÇOĞULCULUK VE SINIRLARI*

Maurice BORRMANS**

Çeviren Süleyman TURAN***

ÖZET: Her kutsal kitabın temel olarak içindeki, Tanrı'nın ilâhî mesajını tanıyan insanlara hitap etmesi normaldir. Bununla birlikte öteki din mensuplarına nasıl bakmaktadır? diye bir soru gündeme gelebilir. Çalışmamız Tevrat, Kur'ân ve İncil bağlamında ele alınacaktır. İlk bölümde öteki din mensuplarına ne isim verildiği ve bu isimlerin aşağılayıcı bir çağrışım mı yoksa hoş bir bakış açısına mı işaret ettiği üzerinde durulacaktır. Konuyla ilgili gündeme gelebilecek ikinci soru ise *ötekilerin* kurtuluşunun nasıl tasavvur edildiğidir? Çünkü Müslümanlar ve Hıristiyanlar için Ehl-i Kitâbın üyeleri olarak korunan ve Tanrı'nın krallığına memnuniyetle kabul edilen diğer dine mensup samimi inananlar için bir takım ümitlerin olduğu görülecektir. Bu yüzden onlara yönelik farklı kanaatleri açıklamak uygun olacaktır.

Problem, herhangi bir kimsenin, kendi kimliğini tam olarak muhafaza ederken ötekileri nasıl önemseyeceğini bir başka deyişle dinî çoğulculuk ve evrensel bir birlik görünümünün nasıl sağlanacağını sormasıyla daha zor bir hâl alacaktır. İslâm ve Hıristiyanlığın her biri bu soruya hem teorik hem pratik açıdan kendine has cevaplara sahiptir. Aynı zamanda Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân aynı modeli öneriyormuş gibi gözükecektir. Tanrı'nın realite karşısında insana seçme özgürlüğü vermesi onun insana yönelik sonsuz sabrındandır. Yahudiler, Müslümanlar ve Hıristiyanlar bu yüzden sabırlı olmalı ve bütün faziletlerde özellikle de sabırda bir yarıştaymış gibi çalışmalıdırlar.

"Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes'te Dinî Çoğulculuk" ve "Dinî Çoğulculuğun Sınırları", iki konu olup, biz bu ikisini bir arada işleyeceğiz. Dinî çoğulculuk olarak ele aldığımız Müslüman-Hıristiyan müzakere toplantısının bu VI.'sının programına bakıldığında bu meselenin hem tarih boyunca hem de modern dönemin yapısı altında gerçekleştirilmeye çalışılan bir problem olduğu görülür.

Başlangıçta, bunun tipik bir modern problem olduğuna işaret etmemiz gerekir. Onun, Dinî Pluralizm olarak ifade edilmesi yenidir ve şunu varsaymaktadır; kendi yasaları, kurumları ve kanunları olan birlikçi bir devletin çatısı altında toplumun yararına bir araya gelen dinî grupların çoğulcu yapısı pozitif bir gerçekliktir. Bununla birlikte biz burada hangi tür dinî çoğulculukla ilgilieniyoruz? Bugünün dünyası tarafından bilinen büyük tarihî dinler arasında kolayca fark edileni

* Bu metin Ürdün İslâm Medeniyeti Araştırma Teşkilâtı el-Albait ve Cenova-Chambes'deki Ekümenik Patrikliğin Ortodoks Merkez Teşkilâtı'nın sponsorluğunu yaptığı ve Atatürk Kültür Merkezi'nin işbirliğiyle 10-14 Eylül 1989 tarihleri arasında İstanbul'da yapılan 6. İslâm-Hıristiyan müzakeresinde sunulan bir konferans metnidir.

Bu makale *IslamoChristiana* dergisinin 1991 Roma, XVII, ss. 1-14'de yer almaktadır.

** 1925 Yılında Fransa, Lille'de doğan Maurice Borrmans, rahip ve Roma Urbaniana Üniversitesi'nin yanı sıra P.I.S.A.I (Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica)'de profesördür. 1971'de Paris Sorbon Üniversitesi'nde "Dr." unvanını elde eden Borrmans, *IslamoChristiana* dergisinin direktörlüğünü yapmaktadır. Aynı zamanda Papalık Dinler Arası Diyalog Konsili'nde danışman olarak çalışmaktadır. 1981'den beri birçok dilde basılan *Hıristiyanlar ile Müslümanlar Arasındaki Diyalogun Ana Hatları*" adlı eserin yazarıdır. Birçok İslâm-Hıristiyan toplantı ve müzakeresinde yer almıştır.

*** Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi. suleyman_turan@hotmail.com

veya bu dinlerin her birinin konteksi içinde ortaya çıkan, teolojik, kanonik ve ruhsal okullara sahip, dinî tecrübenin çeşitli dilsel ve kültürel ifadeleriyle çok sık bağlantılandırılan hangisidir?

Oldukça açık olarak görülecektir ki burada İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi monoteist, Hinduizm ve Budizm gibi monoteist olmayan büyük tarihî dinlerin çoğulculuğunu ele alıyoruz. Fakat bir kimsenin monoteist dinler ve onların kutsal kitapları hakkında soru sormaya hakkı var mıdır? Bu dinler gerçekte insanlığa dinî bir mesaj taşımaya amaçlarlar. Her şeyden önemlisi Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit), Tanrı, insanlık ve evrenin tarihi ile ilgili temel meselelerde inananlar tarafından sorgulanamaz mı? Kutsal kitaplar ne bir kanun kitabı ne de bir idarî kanunlar kitabı değildir, aksine çağdaş din adamının derin araştırmalarına verilen peygamberî cevaplardır. II. Vatikan Konsili'nin (1962-1965) bir dokümanında bu durum şöyle ifade edilmektedir: "*İnsanlar farklı dinlere, insan varlığının çözümlenmemiş güç sorularına bir cevap aramak üzere bakmalıdır. İnsanların kalplerinde büyük yer teşkil eden problemler geçmişte olduğu gibi bugün de aynıdır. İnsan nedir? Hayatın anlamı ve amacı nedir? Doğru davranış nedir, günah nedir? İzdırıp nereden kaynaklanır ve hangi amaca hizmet eder? Gerçek mutluluğa nasıl ulaşılabilir? Yaşamın sonunda ne olur? Mahşer (Yargı) Günü nasıldır? Ölümden sonraki karşılık nedir? Ve sonuç olarak, insan açıklamasının ötesinde olan, bütün varlığımızı kucaklayan, esasımızı kendisinden aldığıımız ve ona döneceğimiz nihâî gizem nedir?*" (Nostra Aetate, 1)

Peygamberlerin mesajı, bütün bu sorulara bir cevap olarak, tüm insanlığa sunulmuştur. Kur'ân, Müslümanlara ve sonradan Müslüman olanlara İslâm itikadını oluşturacak ve İslâm'ın inanç ile pratiklerini belirleyecek cevaplar bütünü sunmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'te, Eski Ahit kitapları ve özellikle ilk 5 kitap (Tevrat) Yahudilere, inançlarının özü ile inanç kuralları ve davranışlarının detaylarını sağlamıştır. Yeni Ahit kitaplarına ve daha özel olarak Hıristiyanların Kitâb-ı Mukaddes'in temel bölümü olarak gördükleri 4 İncil'e gelince Hıristiyanlar, İsa Mesih'in hayatı, öğretisi, ölümü ve göğe yükselişini temel alarak bu kitaplardan inanç esaslarını ve ahlâk prensiplerini çıkarmışlardır. Her kutsal kitabın sadece, Tanrı'nın kendilerine hitap ettiği ilâhî mesajın içinde olanı istekli bir şekilde kabul edildiğinin sebebi budur. Ötekiler, dindara sunulan Uniteryan mesaja göre göz önünde bulundurulurlar.

Bu her kutsal kitabın ve burada tasarlanan dinî çoğulculuğun sınırlarını çelişkili olarak oluşturan her şeye sunulacak evrensel mesajın değişmez yapısıdır. Burada konuştuğumuz sınırlar nelerdir? Kültürel mi, Teolojik mi? Ve yine bu sınırlar geçici mi, nihâî midir? gibi sorular problemimizin daha iyi bir tanımını yapabilmek için hiç de önemsiz olmayan sorulardır. Ciddi bir düşünüp taşınmadan sonra, düşüncemizi en iyi şekilde iki seviyede aksettirmeyi düşündük: Kutsal kitaplar ötekilere (öteki din mensuplarına) nasıl bakmaktadır? Öteki din mensuplarına kutsal kitaplarda ne isim verilir? Onların kurtuluşları hangi sınırlar içinde düşünülmektedir? Onların inanç ve uygulamalarına karşılık önerilen hüküm ve tutumlar nelerdir? Bu, çalışmamızın birinci kısmı olacaktır. İkinci kısım da dinî çoğulculuğun sınırlarını belirlemek, isteklerini doğrulamak ve her dinin kendine özgünlüğüne göre dinî çoğulculuğun bakış açılarını genişletmek için muhtevayı yeniden ele alacağız.

ÖTEKİLER (ÖTEKİ DİN MENSUPLARI) NASIL ELE ALINMAKTADIR?

Eski Ahit, Kur'ân-ı Kerîm ve Yeni Ahit'in "Ötekilere" yani kendilerine sunulan mesaja doğrudan ve hemen sarılmayanlara nasıl baktığını mütevâzi bir şekilde açıklamaya başlamadan önce biz, ilk olarak kutsal kitapları politik, kültürel ve dinî açıdan ortaya çıktıkları ve bütün gerçekliğe müdahale ettikleri tarihsel konteksleri içindeki yerlerine oturtmak zorundayız.

Septuagint'in¹ Yahudilerce apokrif sayılan kitaplarına (deuterocanonical) ilâve edilen İbrânî kutsal kitabının 24 kitabı (Yasa'nın 5 kitabı veya Torah, ilk ve son peygamberlerin 8. kitabı, 11 kitap veya Eski Ahit'te Tevrat'ın ve peygamberlere ait kitapları dışında kalan kitaplar) öğretiler, emirler, hikâyeler, tarih kayıtları, ilâhiler ve dualar bütünü sunmaktadır.

¹ Eski Ahit'in Grekçe çevirilerinden en önemli olanına verilen isim. Yahudiler, kutsal kitaplarını Mısır kralı ve İskenderiye'deki kütüphanenin kurucusu Ptolemy Philadelphus (M. Ö. 309-246)'un önerisi üzerine İsa'dan III y.y. önce Grekçe'ye çevirmişlerdir. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, 338; Foakes-Jackson, F. J. , *The Life of Saint Paul*, New York 1926, 33.

Bu yazılar bir çok yazara ilham edilen ve Yahudi halkına yüzyıllar boyunca sunulan metinlerdir. İstikrarsız bir kabile federasyonunu sürdüren ve çok geçmeden iki devlete ayrılacak bir krallık sistemi olan bu insanlar Mezopotamya'da bir sürgüne maruz kalmışlardır.² Buldukları bir fırsat üzerine Filistin'e döndükten sonra, sonuçta burada az yada çok nispeten bağımsız özerk bir sistem kurmuşlardır. Kitâb-ı Mukaddes'in Eski Ahit bölümü bu birbiri ardına devam eden olaylara atıfla, buradaki konumuzla ilgili olarak yorumlanmalıdır. Çünkü bu metinlerin bazısı varlığın nizamını veya Tanrı'nın seçilmiş halkının bekasını amaçlamaktadır. Bu noktada özellikle mesaj, ırk ve toprak çok yakından ve dışlayıcı bir şekilde bağlantılıdır, bu nedenle Tanrı'ya hasredilmiş ve diğerlerinden (mesaj, toprak ve ırklardan) ayrılmıştır.

Kur'an ele alındığında onun 23 yıllık (610–632) bir periyotta, Bazısı Mekke'de diğerleri Medine'de olan 114 surenin esbâb-ı nüzûle göre azar azar nakledilişini anlamak oldukça kolaydır. Esbâb-ı nüzûl, ayetlerin ilk İslâm toplumunun sosyal ve politik organizasyonu ile az yada çok olan ilişkilerini sunmaktadır. Bu son husus kendisini kabileleşme dayanışmasının ve zamanın şehir hayatının özelliklerinin ötesine gidiyor olarak göstermiştir. Mekke toplumunun düzeni yerine bazı prensiplerini Kur'an'da bulduğumuz Medine anayasası geçmiştir. Bu yüzden Müslümanların kutsal kitabında konumuzla alakalı bazı unsurları bulmamız oldukça normaldir.

İsa Mesih'in öğretisi ve, Yeni Ahit'te (4 İncil, Resullerin İşleri, Mektuplar özellikle de Pavlus'un Mektupları ve Yuhanna'nın Vahyi) gelişimini okuduğumuz (inanç ve merhamet toplumu) kilisenin, doğuşunu göz önüne alınca Filistin'in o dönemde çok sert politik durumlardan geçtiğini hatırlamak iyi olacaktır. Galilee, Iturea, Trochonitis ve Abilene dolaylı olarak Roma idaresinin himayesi ve mandası altındayken bir Roma valisi Kudüs'te bulunmaktaydı. M.S. 70'de Titus ve M.S. 134'de Hadrian³ tarafından Kudüs'ün tekrar ele geçirilmesiyle neticelenen Yahudi isyanlar silsilesi iyi bilinmektedir. Bu isyanlar sonunda çok sayıda Yahudi, imparatorluğun her yerine dağılmaya zorlanmış ve bunun neticesinde Filistin'de Roma hakimiyeti iyice belirginleşmişti.

Bu konteks içerisinde İsa Mesih'in evrensel mesajı Yahudilere ve daha sonrada Gentile (Yahudi olmayanlar)'ye sunuldu. Bu mesaj, bütün politik mücadelelerin ötesinde bir yere (konuma) yerleştirilmiştir ve bütün vicdanlara hitap etmektedir. İlk Hıristiyan toplumlarının Yahudi isyanlarına katılmayı reddetmesi ve bütün Ortadoğu boyunca dağılmaya zorlanmasının bu yüzden olduğu açıktır.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız hususlar bir kimsenin yukarıda zikredilen kutsal kitapların izâfî önemlerini daha iyi değerlendirebilmesi için yapılmak zorundaydı.

² M. Ö. 932 veya bir başka görüşe göre 928'de Hz. Süleyman'ın vefatından sonra devlet ikiye bölünmüş, İsrail Krallığı'na 721 yılında Asurlular son vermiş, Yahuda Krallığı ise Bâbil kralı II. Nabukadnetzar tarafından 586'da yıkılmış ve mabet tahrip edilmiştir. 539'da Pers kralı III. Cyrus, Bâbil Devleti'ni ortadan kaldırarak Yahudilerin tekrar Filistin'e dönmelerine izin verir. Bkz. Lavinia and Dan Cohn-Sherbok, *Judaism: A Short History*, Oxford 1999, 25-30; Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Ankara 1988, 85.

³ M. S. 135'te Şimeon Bar Kohba'nın ayaklanmasını bastırıp, Yerusalemlerini ortadan kaldıran Roma imparatoru. Bkz. Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2001, I, 195.

Kutsal kitaplar (belirli sosyo-politik problemlere açık veya müphem ayetlerle bile olsa) ayetler aracılığıyla kural koymak durumunda olduklarında geçici veya sınırlı bir yardımcı rol oynuyor olarak gözükebilirler halbuki temelde dinî mesajın kendisi evrensel olmaya ve bu yüzden zamanın ve mekânın sürekli değişen özelliklerini aşmaya meyillidir.

Tarihî ve kültürel konteks bu yüzden, sadece bir çerçeve ve kendisine tâbi olmak ve kendisini ifade etmek için, fakat ona mahkûm olmadan, mesajın teolojik karakterine izin veren bir çağrıdır.

1- Ötekiler Nasıl İsimlendirilir?

Burada geniş bir tefsir çalışması yapmaya niyet etmeksizin ama sunulan 3 mesajın kendilerine has konteksleri hakkında söylenenleri de hesaba katarak aşağıdaki düşünceleri ifade edebiliriz:

Eski Ahit kitaplarında Yahudiler (İsrail oğulları) için ötekiler ilk önce Edomiler, Ammoniler, Moablılar ve sırasıyla Mısırlılar, Kenanlılar, Filistinliler daha sonra Asurlular, Keldânîler, Persler, Medler, Grekler ve Romalılarıdır. Bu kabileler arasında 12 İsrail kabilesi, bir olan ebedî ve ezeli Tanrı'nın seçilmiş halkını oluşturuyordu. Bu halk eşi olmayan "gam" (I. Tarihler 17:21) bir halktı. Diğer milletler küçük bir nüansla "goim" diye isimlendiriliyorlardı.

Yabancı milletlere karşı Yahudi halkının tutumu dinî bir milliyetçilikten (Yahwe'nin kıskanç bir Tanrı olarak düşünüldüğü esas periyottan), peygamberî evrenselliğe (milletler arasında İsrail'in hizmet misyonu ve şahitliği hususunda peygamberlerin ısrar ettiği sürgün dönemi) ve daha sonra tekrar katı bir Yahudi milliyetçiliğine geri dönen, tarihin değişik dönemlerine göre farklılaşacaktır. Titiz inanç döneminde Yahudiler sünnet edilirdi, diğerleri ise sünnetsizdi. Fark son derece barizdi.

Kur'an'la birlikte sınıf isimleri benzer bir tarzda kendilerini haklı çıkaracak bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Mesaj saf bir Arapça'yla herkese "Ey insanlar" diye hitap etmektedir. Fakat onu kabul edenler Müslümanlardır ve çoğu kez inananlar olarak çağrılırlar. Bunlar Allah'ın fırkasıdır. Ötekiler ise kendilerini küfür ve şirkle suçlanmış olarak görürler. Onlar, inanmayanlar (küffâr) ve puta tapanlardır (müşrikûn). Vahye karşı çıktıkları anda Allah'ın düşmanları olan fakat genellikle, Ehl-i Kitâb ortak ismi altında gruplandırılan ve Benî İsrâîl ve Nasârâ olarak isimlendirilen Yahudiler ve Hıristiyanlar ayrı bir yere sahiptir.

İsa Mesih tarafından sunulan ve Yeni Ahit tarafından katileştirilen evrensel mesaj, -etnik yapısı, kültürel, politik ve dinî durumu fark etmeksizin- iyi niyet sahibi tüm insanlara hitap etmektedir. O, Tanrı'nın krallığının yakın olduğunu ve insanlar arasında ayırım olmadığını bununla birlikte düşük konumda olan ve alçak gönüllü olanların ayrıcalıklı bir konuma sahip olacağını ifade etmektedir.

Ötekiler çoğunlukla "Komşu" (Grekçe "plesion") terimiyle isimlendirilirler. Tanrı herkesin babası "O, güneşini hem kötülerin hem de iyilerin üzerine doğurur" (Matta 5:45) olarak ilân edildiği için kardeşliğin herkes için beyan edilmesi anlaşılabilir. Gerçekte İsa Mesih'in kendisi için tüm insanlar ona yakındır. "İsa'nın çevresinde oturan kalabalıktan bazıları "Bak!" dediler; "Annemle, kardeşlerin dışarıda seni istiyorlar." İsa şöyle dedi: "İşte annem, işte kardeşlerim! Tanrı'nın isteğini kim yerine getirirse kardeşim, kız kardeşim ve annem odur." (Markos 3:32-35)

Böylece biz Hıristiyanlığın, Pavlus'un Galatyalılara mektubundaki "Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayrımı vardır. Hepiniz Mesih İsa'da birsiniz" (Galatyalılar 3:28-29) ifadelerinde beyan edildiği üzere eskiden Yahudiler ve Gentileler, Grekler ve Barbarlar arasındaki, ve Roma vatandaşlarıyla Roma vatandaşı olmayanlar arasında yapılan ayrımın ötesine geçtiğini anlıyoruz.

İnsanlar arasında ayrım olmadığı halde bazen İsa Mesih bazı kişileri riyakârlıkla suçluyor ve onlara bu yüzden sitem ediyorsa (dinî riyakârlık Kur'ân tarafından da güçlü bir şekilde kınanmaktadır⁴) bu, onların şaşkıncu din ve gösterişçi inançlarından dönmeyi reddetmelerinden dolayıdır. Ancak Yeni Ahit'teki temel emir "Düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin, bu şekilde göklerdeki Baba'nın oğulları olacaksınız" dir (Matta 5:44-45). Tanrı'nın sevgisi ve komşunun sevgisi kalıbı üslup olarak sadece bir tek emirdir.

2. ÖTEKİLERİN KURTULUŞU NASIL TASAVVUR EDİLMEKTEDİR?

Şayet kutsal kitapların mesajları, onu kabul edenlere ve uygulamaya koyanlara kurtuluş ve başarı vaat ettiyse, Yahudilik, İslâm ve Hıristiyanlık adına mahiyetlerini bildiğimize göre bununla birlikte biz şunu sorabiliriz: Ötekiler için bireysel veya toplu nasıl bir kurtuluş veya başarı tasavvur ve garanti edilmektedir?

Şayet Yahudiler için kurtuluşa her zaman, bir tanrıya inanmakla ve Yasa'yı (Torah) yerine getirmekle ulaşılabiliriyorsa, bazen bir Ferisi'ye benzer bir risk içerisine girerek bir kimsenin Kitâb-ı Mukaddes'in Yahudi olmayanlar için yer bıraktığını kabul etmesi gerekir. Yunus kitabı, bir Asur şehri olan Ninovalı putperestlerin peygamberlerin uyarısını kabul ettiğini, ahlâksızlıktan pişman olduklarını, (pişmanlık ve yas alâmeti olarak) çula sarılıp kül içinde olduklarını ve böylece Tanrı'nın evrensel krallığını tanıyarak ilâhî rahmeti elde ettiklerini ifade etmektedir.⁵ Eyüp kitabı da bize aynı zamanda azizlerin Yahudi olmayan milletlerin hâkim ve âdil olanları arasında bulunabileceğini bildirir. O, onlara övgüler yağdırır ve bir kimseyi kendilerini taklit etmeye çağırır.

Eski Ahit için Perslerin Kralı Cyrus gibi, insanların kralları ilâhî inayetin vasıtalarıdır. Mezmurlar, Tanrı'nın yüceliğine yönelik şarkılar söylesinler diye dinlerini açıkça zikretmeksizin, milletlere bir örnek olmak üzere birçok şey içerir.

"Halklar sana şükretsin, Ey Tanrı
Bütün halklar sana şükretsin!
Uluslar sevinsin, sevinçten çılgık atsin
Çünkü sen halkları adaletle yargıyorsun
Yeryüzündeki uluslara yol gösterirsin."
(Mezmurlar 67:1-5)

Burada ele almak ve düşünmek zorunda olduğumuz, İşâya Peygamberin kitabının ikinci bölümünün tamamıdır. "Rabbin eli kurtaramayacak kadar kısa, kulağı duyamayacak kadar sağır değildir." (İşâya 59:1) "Çünkü bütün bunları ellerim yaptı,

⁴ Bakara 2/264; Nisâ 4/38; Enfâl 8/47; Mâün 107/4-7.

⁵ Yunus 3:1-5.

hepsi böylece var oldu, diyor Rab. Ancak ben alçakgönüllüye ruhu ezik olana, sözüm-den titreyen kişiye değer veririm.” (Yeşaya 66:2)

Kur’ân’ın mesajının vaat ettiği kurtuluşa gelince, samimi inananlara cennet ödülü, Allah’a ve onun peygamberlerine asi olanlara ateş cezası (cehennem) vardır. Kur’ân aynı hususu ifade eden iki ayet sunmaktadır. Kur’ân’ın “Allah katında hak din İslâm’dır” (Âl-i İmrân 3/19) ve “Kim İslâm’dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden böyle bir din asla kabul edilmeyecektir.” (Âl-i İmrân 3/85) ifadelerinden dolayı bir kısım âlim bu ayetlerin ilgâ edildiğini söylese de çoğu âlim onları hâlâ geçerli kabul eder. Yine Kur’ân’da şöyle buyrulur. “Şüphesiz imam edenler; yani Yahudilerden, Hıristiyanlardan ve Sâbiîlerden Allah’a ve Ahiret gününe hakıyla inanıp, salih amel işleyenler için Rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur. Onlar üzüntü de çekmeyeceklerdir.” (el-Bakara 2/62, Mâide 5/69’da da aynı husus dile getirilmiştir).

Eski ve yeni birçok Müslüman müfessir bu iki ayetten Müslüman olmayanlar için özellikle de inançlarında samimi olan ve iyi işler yapan Yahudi, Hıristiyan ve Sâbiîler için mümkün olan bir kurtuluş için önceden bir tasdik anlamı çıkarmışlardır. Bu husus bu dinlere mensup olanlara kişisel, ailevî ve toplumsal hayatlarında saygı gösterilmesi gerektiğini öngörmektedir. Böylece zimmînin statüsünün korunması, dinî çoğulculuk için tarihsel bir başlangıçtır.

Tanrı’nın krallığının⁶ gelişini vaaz etme işlemi İsa Mesih’le birlikte tüm sınırları aşmaktadır. Bu, krallığın yönetmeliğini oluşturan Hz. İsa’nın Matta İncili’nde geçen sözlerinin (Matta 5:3-12) programıdır ve herkesin Tanrı’nın krallığına girişi garanti edilmiştir.

İkrar eden din bilginine söylediği sözler gibi İsa bunu defalarca söylemiştir. “Tanrı’yı bütün yüreğinle sevmek, bütün anlayışla ve gücüyle sevmek, komşusunu da kendi gibi sevmek, bütün yakmaklık sunulardan ve kurbanlardan daha önemlidir.” (Markos 12:33). İsa, islah ettiği, kurtardığı veya rahata erdirdiği herkese aralıksız olarak şunu tekrarlar: “Esenlikle git, imanın seni kurtardı” (Luka 2:29; 7:50; Markos 5:34). Romalı yüzbaşı isteğinin kabul edildiğini ve kölesinin iyileştirildiğini görür (Luka 7:1-10). Sur ve Sayda bölgesinde Kenanlı kadın kendisini işittirdi ve kızı cininden kurtarıldı (Matta 15:21-28). İyi Samiriyeli’ye Eriha yolu üzerinde yara bere içinde terk edilmiş adamın komşusu doğru olarak haber verildi (Luka 10:29-37). Herkesin bildiği Yakup’un kuyusu yanında Samiriyeli bir kadınla karşılaşınca İsa ona şöyle söyler: “Bana inan, öyle bir saat geliyor ki, Baba’ya ne bu dağda ne de Yerusâlim’de tapınacaksınız... Ama içtenlikle tapınanların Baba’ya ruhta ve gerçekte tapınacakları saat geliyor.” (Yuhanna 4:21-23).

Kilisenin inanmayanları İsa Mesih’in evrensel arabuluculuğundan faydalananlar olarak göz önünde tutarak daima açıkladığı, iyi inançta olan inanmayanların kurtulu-

⁶ Tanrı’nın Krallığı, Yahudi ve Hıristiyan düşüncesinde daha ziyade eskatolojik anlamda kullanılmıştır. Yahudi geleneğine göre Tanrı, ilâhî âlemdaki ebedî kraldır. Rabbin gününde onun krallığı yeryüzünde de tam anlamıyla geçerli olacak ve buna karşı çıkanlar cezalandırılacaktır. Hıristiyanlıkta ise insanlığın kurtuluşu için yeryüzüne gelen Mesih semaya yükselip orada krallığını başlatmıştır. İnsanlığın kurtuluşunu tamamlayacağı ikinci gelişinde ise bu krallığını yeryüzüne yayacak ve kötülüğe ve inançsızlığa son verecektir. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1999, 359.

şunun imkânına dair, yeniden ele alınan ve elçiler tarafından geliştirilen öğretiye bağlı kalınmalıdır.

“Tanrı herkesin kurtulmasını istediği” (I. Timoteus 2:4) için bütün Hıristiyanlar kadar o (Samiriyeli) kadın için de böyle bir durumun söz konusu olduğu açıktır.

3. ÖTEKİLERE YÖNELİK NE TÜR TUTUMLAR TAKINILMIŞTIR?

Tarih boyunca şartların değiştiği gerçeğini göz önüne alırsak böyle bir soruya verilecek cevaplar çok yönlüdür. Yahudi, Müslüman ve Hıristiyanlara sunulan mesajlara ilk bakışta bu mesajların birine veya ötekine yönelik belirli temel eğilimler gösterdiği gözükmemektedir.

Eski Ahit, daima tekrar eden sadakatsizlikleri yüzünden, bir tek Tanrı'ya şahitler olarak kendilerine has görevlerini onlara hatırlatmak için çeşitli peygamberler göndermesi için Yahwe'nin rahmetini dileyen Yahudi halkının ayrı yaşaması ve kutsanması fikrinde ısrar eder. Kitâb-ı Mukaddes'in bu ilk kısmının (Eski Ahit) tarihi kitapları farklı insanlar arasında mevcut en kötü durum olan savaşlar ve lânetler hakkında bize çok şey anlatır. İrksal ve kültürel kimlik, yapılmadığı takdirde cezası çöküş ve ölüm olan karışık evlilikleri ve her türlü dinî senkretizmi reddetmek suretiyle muhafaza edilmiştir. Bütün bu titizlik dinî yemek emirlerinde, arınma ritüellerinde ve ayrı ayinlerde bile kendini gösterir.

Bâbil sonrası dönem peygamberlerin evrenselleşen bakış açılarına rağmen Yahudi halkı daima, bütün alanlardaki sosyolojik farklar vasıtasıyla kimliklerini ispat etmeye çalışmışlar ve kendilerine ait özelliklerini muhafaza etmek için seve seve silâhlı mücadeleye başvurmuşlardır. Makabilerin isyanı ve Helenistik Filistin sömürge dönemi sonrasında Hasmonian Hanedanlığı'nın ortaya çıkışı bu yüzdendi.

Şu bile söylenebilir ki; birçok defalar tahrip edilen ve yeniden inşa edilen ve bir sembol olan Kudüs mabedi birbirini izleyen ve hiyerarşik ayırım niyeti olan bir mimarî anlayışla yapıldı. Putperest ve Gentilelerin alanın ötesine, kadınların bulunduğu alana veya rahiplerin bulunduğu alana sadece Yahudiler giriyordu. “Kutsalların Kutsalı” odasına sadece baş rahipler girebiliyordu.

Kur'an'ı yakînen okursak görünüşte çok farklı tutumlar sunan ayetler buluruz. Bazen barış içinde yaşamaya yönelik bir ilânda bulunur:“(Resulüm!) De ki: Ey Kâfirler! Ben sizin tapmakta olduklarınıza tapmam, siz de benim taptığıma tapmıyorsunuz. Ben de sizin tapıklarınıza asla tapacak değilim. Evet, siz de benim taptığıma tapıyor değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.” (Kâfirûn, 106/1-6)

Fakat diğer zamanlar savaş emredilir ve inanmayanlara karşı savaşmayı emreden birçok ayet vardır: “Size karşı savaş açanlara siz de Allah yolunda savaş açın... onları yakaladığınız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne adam öldürmekten daha kötüdür.” (Bakara 2/190-191). Kuşkusuz buradaki “verdikleri sözü bozan ve peygamberi yurdundan çıkarmaya kalkışan” (Tevbe 9/13) İslâm düşmanları için geçerli bir durumdur.

Bunların yanında Ehl-i Kitâb'la ilgilenen, onlara karşı benzer veya neredeyse aynı tutumu ifade edecek başka ayetler de vardır: “Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve Ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçümlük elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.” (Tevbe 9/29).

“Onlar içinde iman edenlere saygı bakımından en yakın olarak da “Biz Hıristiyanlar” diyenleri bulacaksınız. Çünkü onların içinde keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar” (Mâide 5/82) ayetinde ifade edildiği üzere onlara karşı farklı bir tutuma işaret eden ayetlerin olduğunu da biliyoruz.

(Ötekilere yönelik) tutumları karşılaştırsak İslâm ümmetini tek ve ayrıcalıklı bir konumda tutmak için daimî bir istek vardır. Şimdiye kadar Mekke ve Medîne’ye girmenin Müslüman olmayanlara yasaklandığını söylemek de çok sembolik ve manalı değildir. Kimlik yine ayırım vasıtasıyla ifade edilmiştir.

Hıristiyanların, İsa Mesih’in tavırlarını ve öğretisini inceden inceye düşündükleri Yeni Ahit’i göz önüne aldığımızda kuşkusuz yukarıda zikredilenler açısından bakış açısı tamamıyla farklıdır. “Söz insan olup aramızda yaşadı.” (Yuhanna 1:14) diyerek havari Yuhanna’nın Tanrı’nın sözü olarak tanımladığı İsa’nın misyonu, İsa Mesih’i Rab ve kurtarıcı olarak tanımak suretiyle Tanrı’yla aynı hayatı paylaşmaya girmek için herkesi göklerin krallığına davet etmiştir. Yahudilerin kışkırtması sonucunda onu kırbaçlayarak ve çarpiha gerilerek cezalandıran Roma valisi Pontius Plate’ye “Benim krallığım bu dünyadan değildir” (Yuhanna 18:36) diyerek hatırlatmasının sebebi budur.

Kendisini kabul etmeyi reddeden bir şehrin (Samiriye) üzerine göksel (ilâhî) ateşin gelmesi için çağırılmayı reddettiği gibi (Luka 9:51-56) İsa tutuklandığı zamanda bile “Kılıcını yerine koy, kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecek” (Matta 26:52) diyerek kılıca (silâhli mücadeleye) başvurmayı reddetmiştir.

Yasanın ikmal edilmesi ve bütün adaletin gerçekleştirilmesi onun niyetiydi. Bu ancak insanların kalplerini aklayarak ve vicdanlarını tanrının bir merhametli hükmüne teslim etmeleri suretiyle olur. Tanrı’nın krallığına girmek etnik veya dinî konumu dikkate alınmaksızın her şahsa zorlamadan özgürce teklif edilir ve herkes sahil bir hidayet aracılığıyla krallığa girmeye çağrılır.

İsa Mesih Grekler, Romalılar, Samiriyeliler ve Yahudiler, fakir, zengin, âdil günahkâr, Ferisiler ve vergi memurları yani herkese karşı misafirperverdir. O, Baba’nın ona verdiklerinden hiçbirini yitirmemek için en yakın komşularına ve herkese karşı merhametli olmuştur (Yuhanna 17:12). “O, herkese bana gelin ve benden öğrenin çünkü ben yumuşak huylu alçak gönüllü biriyim.” diye hitap etmiştir (Matta 11:29).

Onun bakış açısına göre esas mesele Tanrı sevgisi ve komşu sevgisini barındıran doğru bir hayattır. Zira dini göz önünde bulundurulmaksızın her şahıs son günde bu hususta yargılanacaktır. “Çünkü acıkmıştım, bana yiyecek verdiniz; susamıştım bana içecek verdiniz; yabancıydım, beni içeri aldınız; çıplaktım beni giydirdiniz; hastaydım benimle ilgilendiniz, zindandaydım yanıma geldiniz... size doğrusunu söyleyeyim bu en basit kardeşlerimden biri için yaptığınızı benim için yaptınız” (Matta 25:35-40).

Onların efendisi (Rabbi) ve modeli olarak tüm Hıristiyanlardan herkese karşı misafirperver olmasını isteyen İsa Mesih’in mesajı böyledir. Ötekilere tam saygı duyarak, sakramentler ve özellikle evharistiya sadece vaftiz edilmiş inananlar tarafından paylaşılabilir sembol seviyesinde, burada hiçbir şey krallığa girmek ve krallığın sırlarını keşfetmek isteyenler için herhangi bir kiliseye girişin tamamıyla serbest olmasından daha önemli değildir. Kimlik, kutsal komünyonun sunulduğu sırasında hep birlikte yaşanmakta olan Tanrı krallığının değerlerinde teyit edilir.

II. BİR KİMSE KENDİ KİMLİĞİNİ KORUYARAK ÖTEKİLERE NASIL SAYGI GÖSTEREBİLİR?

Hem Yahudi, hem Müslüman hem de Hıristiyanlara sorulan soru böyledir. Onların kutsal kitaplarının metinleri onları ötekilerin hepsine saygılı olmaya davet etmekte ve ötekilerin sahip olduğu mesaja tam bir imanı istemektedir. Bu anlaşılması zor bir durumdur. Çünkü bu aşırı saygı (sadakət), burada ele alınan dinî çoğulculuk için gerekli sınırlar oluşturuyor gibi gözükmektedir. Problem Müslümanlar için Hıristiyanlar için olduğundan daha önemlidir. Çünkü Müslümanların mesajı evrensel bir daveti amaçlar ve bu yüzden de çok az sayıda insanı dışlar.

Bir kimse, Kur'an ve Yeni Ahit'te, iki dinde sunulan ve az yada çok realite (dinî çoğulculuk) ve proje (birlikçi evrensellik) arasındaki bazı uzlaşma noktalarının temeli olabilen (başka metinler) keşfedebilir mi? Burada bu soruya açıklamak için mütevazı bir teşebbüste bulunmak istiyoruz.

1. İSLÂM VE DİNİ ÇOĞULCULUK

Kur'an'ın öğretisi hakkında iyi bilgilendirilen bütün Müslümanlar İslâm hâlâ Arabistan'da azınlıktayken ilk Müslüman toplumu için probleme ilk cevapları sağlayan ayetler bulabilir. Bir yandan Ehli-Kitâb kendi özgünlüğü içerisinde tanınıyordu ve onların varlığı bir emr-i vaki olarak gözükmekteydi. Daha evvel zikredilen bir ayet zimmilerin statüsünün daha sonradan ele alınışı için bir haklılık göstergesi olarak hizmet etmiştir. Diğer ayetler ise geçici olarak şeriata ve sosyo-hukukî ilişkilere ait kaynakları organize etmektedir.

"İncil'e inananlar, Allah'ın onda indirdiği hükümler ile hükmetsinler... Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet, sana gelen gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma!" (Mâide 5/47-48). Öte yandan Kur'an heybetli bir şekilde, Müslüman olmayan dinî toplumların kendilerini tanınıyor ve varlıklarına da saygı duyuluyor olarak gördüklerini varsayarak "Dinde zorlama olmadığını" (Bakara 2/256) ifade eder.

İslâm'a çağrı, onların özgürlüğüne saygı duymakla birlikte yapılmalıdır: "(Resulüm!) Sen Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir." (Nahl 16/125).

Bütün bunlar, kuşkusuz "Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı; fakat size verdiği (yol ve şartlarda) sizi denemek için (böyle yaptı). Öyleyse iyi işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. Artık size, üzerinde ayrılığa düştüğünüz şeylerin (gerçek tarafını) o, haber verecektir" (Mâide 5/48) diye söyleyen başka bir ayette ifade edilen imaları daha iyi anlaması için bir kimseye fırsat verir.

Bu ayetlerde, sorulan soruya bir cevap olan, bir kimseye bunların ötesine geçmesine, keskin hatları temizlemesine veya yukarıda zikredilen bazı başka ayetlerin ayırımına izin verecek açıklamalar bulunamaz mı? Müslümanların ve Hıristiyanların bugün, dünyanın birçok ülkesinde bildiği durumlara (şartlara) göre yenilenmiş bir yorum tavsiye edilemez mi?

2. HIRİSTİYANLIK VE DİNİ ÇOĞULCULUK

Hıristiyanlar açısından İsa Mesih'in örneğinde ve öğretisinde ötekilere saygılı olmak için ve dünyevî şehrin yönetici zümresine gerçek bir özerklik sağlamak için (bu şehrin ortak menfaati için bir şeyler yapmak durumunda olduklarında) yol gösterici

prensipler bulmak oldukça kolaydır. Vergilerin ödemesiyle ilgili olarak biz İsa'nın kendisine tuzak kuranlara şöyle cevap verdiğini biliyoruz: "*Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin*" (Matta 22:15-22; Markos 12:13-17; Luka 20:20-26).

Pavlus Romalılara mektubunda şöyle söyler: "Herkes baştaki yönetime bağlı olsun çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur... İtaat etmelisin... Vicdan nedeniyle (yönetime bağlı olmak gerekir) herkese hakkını verin; vergi hakkı olana vergi, gümrük hakkı olana gümrük, saygı hakkı olana saygı, onur hakkı olana onur verin." (Romalılar 13:1-7).

Bu ve diğer birçok metinden, Hıristiyanlar daima bir kimsenin güçleri karıştırması gerektiği sonucunu çıkardılar. Bir kimse ne kendisini tanrı olarak ileri süren ve her türlü tapınmayı talep eden Sezar'ı kabul etmeli, ne Tanrı'nın Sezar'la karıştırıldığını kabul etmeli, ne de zamanın sonunda İsa Mesih'in bizim için vaat ettiği Tanrı'nın krallığını yeryüzünde gerçekleştirme iddiasında bulunan her türlü teokrasiyi kabul etmemelidir. Elbette bu krallık zaten sunulmuştur ve Hıristiyanlar, krallığın, kendilerini İsa Mesih'le ve Tanrı'nın lütfünü araştıran bütün iyi iradeli insanlarla birleşmiş olarak bildikleri (azizler meclisi olan) kilisede çekirdek ve öz olarak mevcut olduğuna inanırlar. Onlar orada biricik arzusu herkesin Tanrı'ya geri dönmesi ve verilen çeşitli istidatlar içinde ana şükretmesi ve onu yüceltmesi olan kutsal ruhun faaliyetini görürler.

3. KİTÂB-I MUKADDES, KUR'ÂN VE DİNİ ÇOĞULCULUK

Müslümanlara ve Hıristiyanlara dinî çoğulculuk için bazı nispi formlar plânlamak için izin veren ve sahih metinlerin ötesinde onların, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiler hakkındaki ortak görüşü bir monoteist ve ferdiyetçi bir yaklaşım ilâve edebilir gözükmektedir.

Gerçekte Müslümanlar ve Hıristiyanlar insanın Tanrı tarafından yaratıldığını, ruhunu ve aynı zamanda birçok zekâ ödülünü (irade ve özgürlük) Tanrı'dan aldığını kabul ve ilân eder. Hem Kitâb-ı Mukaddes hem de Kur'an'da bütün insan varlığının bu temel değerini destekleyecek metinler çöktür.

İnsan, Müslümanlar tarafından ötekiler arasında şahit olmak için yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak tanınsa da, Hıristiyanlar tarafından İsa Mesih'in zatında erkek ve kız kardeşlerini sevmek ve hizmet etmek zorunda olan, evlâtlığa kabul edilmiş oğul olarak ilân edilse de Tanrı'nın önermeleriyle özgürce ifade edilmesi ve olabildiğince makul bir şekilde içselleştirilmesi daima bir problem olmuştur.

Kur'an sık sık insanlara "Öyleyse dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" (Kehf 18/29) diye hitap etmektedir. Peygamber'e şöyle hatırlatılır: "Eğer Rabbin dileyeydi yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?" (Yûnus 10/99-100).

Bu önemli ayetler şu gerçeğe işaret eder: İnsan seçimlerinde özgürdür, (peygamberlerin görevi insan özgürlüğünün gizemiyle karşılaşınca) ve son tahlilde her şey Tanrı'nın hür iradesinin büyük gizemine havale edilmektedir.

Hıristiyanlar için İsa Mesih'in meseller yoluyla hatırlattığı problem aynıdır ki kişi iyi tohum ve delice otunun birlikte büyümesi için izin vermelidir. Krallığın ürünü, müteakip mevsimlerin yanı sıra farklı toprak tiplerine ve sulama türüne bağlıdır. Böylece hiç kimse "şöyle olsaydı veya böyle olsaydı" demeye güç yetiremez. Bu İsa'nın elçilerine "*Baba'nın kendi yetkisiyle belirlemiş olduğu zamanları ve tarihleri bilmenize gerek yok.*" (Resullerin İşleri 1-7) diye söylemesinin nedenidir. İsa Mesih için, insanların

zamanı aynı zamanda Tanrı'nın sabretme zamanıdır. Petrus ilk vaazlarında “*Öyle ki Rab size yenilenme fırsatları versin.*” (Resullerin İşleri 3/20) diyerek bu hususu dile getirir.

Çeşitli manevî toplumlar ve uyumlu bir dinî çoğulculuk için ortak saygının temel dayanağı olan refah, bekleme ve ümit zamanı, zamanlar ve mevsimleri dikkate alan ve böylece yavaş yavaş Tanrı'nın krallığının gelişini ve onun yasasına bağlılığı hazırlayan Tanrı'nın aynı sabrına dayandırılmaz mı?

Onun inayeti iyileri ve günahları dikkate alır ve iyilikleri, dinleri fark etmeksizin tüm insanlara ulaşır. Çünkü o, onların hepsinin onun iradesine döneceğini ve bir gün onun krallığını tanıyacağını ümit eder. İnanmayanların sevilmesinin ve beklenilmesinin sebebi budur. Dahası İsa Mesih Hıristiyanlara şöyle söyler: “*Aynı şekilde gökte, tevbe eden tekbir günahkâr için, tövbeyi gereksinmeyen 99 kişi için duyulandan daha büyük sevinç duyulacaktır.*” (Luka 15:1-7).

Müslümanlar ve Hıristiyanlar bu yüzden bir araya toplanabilir ve Tanrı'nın sabrını, kültürlerin, ülkelerin ve zamanın unsurlarının çeşitliliğine göre organize edilecek ve itibar edilecek dinî çoğulculuğun esası olarak dikkate alabilirler. Onlar aynı zamanda nasıl (sabırlı) olunacağı bilmeyecekler mi?

Kur'an muhatabına şöyle söyler: “*Sen sana vahyolunana uy ve Allah hükmedinceye kadar sabret. O hâkimlerin en hayırlısıdır.*” (Hûd 10/109) ve ona tekrar şöyle hitap eder: “*Sabret! Senin sabrın da ancak Allah'ın yardımı ile...*” (Nahl 16/127)

Hıristiyanlara gelince, yeni Ahit Hıristiyanlardan tekrar tekrar tüm insanlara karşı merhametli olmalarını ister.

“*Tanrı'nın bana bağışladığı lütüfla hepinize söylüyorum. Kimse kendisine gereğinden çok değer vermesin. Herkes tanrının kendisine verdiği iman ölçüsüne göre düşüncelerinde saygılı olsun.*” (Romalılar 12:3).

“*Rabbin gelişini bekleyin. O, karanlığın gizlediklerini aydınlığa çıkaracak, yüreklerdeki amaçları açığa vuracaktır. O zaman herkes Tanrı'dan payına düşen övgüyü alacaktır.*” (I. Korintoslular 4:5).

SONUÇ

Böylece Kitâb-ı Mukaddes'in ve Kur'an'ın insanlığın şehrinde dinî çoğulculuğu temin etme hususunda söyleyecek çok az şeyinin olduğu açıkça görülmektedir. Kuşkulananabileceğimiz üzere Yahudiler için Eski Ahit, Müslümanlar için Kur'an ve Hıristiyanlar için Yeni Ahit, Tanrı'nın ve insanlığın gizeminin bazı yönlerini ve tarih ve kozmosun nihaî anlamını açıklamayı amaçlayan bütün dinî mesajların üzerinde bir konuma sahiptir.

Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an ötekilere şu noktada ilgi gösterir. Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an, bir Yahudi, bir Müslüman veya Hıristiyan'a diğer dinler hakkında okumayı teklif edebilir. Çünkü Yahudiler, Müslümanlar ve Hıristiyanlar gerçekten, kendilerince tek, eşsiz monoteizmin evrensel formunu oluşturmayı amaçlar. Eski Ahit, Kur'an ve Yeni Ahit'in onların ele alınışı ve aktarılmasına yönelik tarihsel bağlamı tasvir etmede başarısız olmamasının ve “ötekilerle olan ilişki”nin farklı boyutlarını keşfetmenin faydalı gözükmesinin sebebi budur. Böylece biz ötekilerin nasıl isimlendirildiğini, kurtuluşlarının nasıl tasavvur edildiği ve birbirlerinin tutumlarının başkalarına yönelik teolojik bir bakış olarak nasıl ifade edilmek durumunda olduğunu görebiliriz.

Ötekilerle olan sosyo-hukuksal ilişkilerin düzenlenmesi ile ilgili olarak Yeni Ahit'in, Hıristiyanlara aynı sosyo-hukuksal düzenle ilgili olarak yaratıcılık için daha fazla özgürlük imkânı tanıyor olarak gözükmekle birlikte Eski Ahit ve Kur'ân arasında durumlar ve cevaplarda belirli bir paralellik olduğunu gözlemledik. Kur'ân'ın ve Yeni Ahit'in belirli temel ayetleri üzerinde daha derin bir tefekkür ve daha manevî düşünmek yeni bakış açılarına kapı açacaktır.

Eski Ahit ve Kur'ân tarafından sunulan katî cevaplar yeniden yorumlanmak ve onların iletildikleri tarihsel kontekste ilgili olarak mukayese edilmek zorunda olacaktır. Öte yandan bu temel ayetler güvenilir ve sosyal ve siyasal eşitlik veya hiyerarşik dinî çoğulculuğu garanti edecek bir tarzda, dinî gruplar arasında organize edilecek yeni ilişkilerin modern bir değerlendirilmesi için genel prensipler temin edebilir. Bu tüm insanların huzurunda, bazen de Tanrı'nın huzurunda yapılan insan haklarına saygıyı bütün vatandaşlarına garanti etmek zorunda olan modern bir devletin yapısı altında olacaktır.

Bütün dinlerin inananları özellikle de Yahudiler, Müslümanlar ve Hıristiyanlar bu yenilenmiş yapı altında Kur'ân'ın yapmaya davet ettiği üzere (Mâide 5/48) iyi işlerde birbiriyle yarışabilirler ve Yuhanna tarafından yeniden dile getirilen İsa'nın mesajının çağrısına göre birbirlerini sevebilirler: *"Sözle ve dille değil, eylemle ve içtenlikle sevelim... Çünkü sevgi Tanrı'dandır. Seven herkes Tanrı'dan doğmuştur ve Tanrı'yı tanır."* (I. Yuhanna 3:18 ; 4:7).

MUHADDİSLERİN HADİS İLMİNDEKİ DERECELERİ VE MEŞHUR HADİS ÂLİMLERİNE DAİR İKİ ÖNEMLİ KAYNAK

Mehmet EREN*

A. MUHADDİSLERİN HADİS İLMİNDEKİ DERECELERİ

Muhaddisler için Hadis ilmindeki derecelerine göre bazı lâkaplar kullanılmıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz: *Müsnid*, *muhaddis*, *müfîd*, *hâfız*, *emîrül-mü'minin fi'l-hadîs*. Son devirlerde *hucet* ve *hâkim* de bunlara dahil edilmiştir. Ancak *hucet*, ta'dîl lâfızlarından olup, hıfz ve rivâyet lâkaplarından değildir. *Hâkim* ise, kadılık görevinde bulunanlar için kullanılır. O halde, bu ikisinin, hadisçilerin lâkapları arasına katılması doğru olmayacaktır.¹

Ebû Şâme'nin (665/1266), Hadis ilimlerini ana hatlarıyla; *Fıkhul-hadis ilmi*, *İsnâd ve ricâl ilmi ve Rivâyet tarikelerini çoğaltarak âlî isnâdlara sahip olma* şeklinde üçlü taksime tâbi tutmasına bakılarak, bunlardan ilk ikisinde söz sahibi olanlar için *muhaddis* ve *hâfız*, ilk ikisinden birinde söz sahibi olmayan için *müsnid* ve *râvî*, bazen de mecâzen *muhaddis* ıstılahının kullanılacağı söylenmiştir. *Hadis Usûlü'nü* (İstılah İlmi'ni) iyi bilen ve onu ders olarak okutup öğrenciye faydalı olabilen kişiye *ulûmu'l-hadis âlimi* denilir, hiç bir zaman *muhaddis* denilmez. Ebû Şâme'nin saydığı üç ilimde de söz sahibi olan kişi ise, kâmil bir *fakîh-muhaddis* kabul edilir.²

Bunların yanında bir de, *sâhibü hadîs* veya *min ashâbi'l-hadîs* terimi vardır. Hadis ilminde belli bir birikimi olan ve hadisleri delil olarak kullanıp onlarla amel edenler için, *muhaddis* yerine bu iki terimin kullanıldığını görmekteyiz. Hadis talebesi için de, *yatlubü'l-hadîs* veya *yektübü'l-hadîs* denilmektedir. Hüseyim b. Beşîr (183/799) "hadis ezberlemeyen *ashâb-ı hadîsten* değildir", Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (235/849) de "imlâ

* Yrd.Doç.Dr. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. meren1@hotmail.com

¹ Abdülfettâh Ebû Ğudde, Ümerâül-mü'minin fi'l-hadîs (Cevâbü'l-Hâfız el-Münzirî 'an es'ile fi'l-cerh ve't-ta'dîl'in sonunda, Halep 1411) s. 103.

² Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân, el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer (Kâhire 1406/1986) I, 22-25. Yahyâ b. Ma'în muhaddisi tarif ederken şöyle der: "Muhaddis şu dört hasletle muhtaçtır; ilim tahsili ile meşhur olmak, bidatten uzak durmak, doğru sözlü olmak ve büyük günahlardan birini işlememek. Kimde bu hasletler varsa, o muhaddistir." (Sehâvî, a.g.e. I, 27)

metoduyla yirmi bin hadis yazmayan *sâhib-i hadîs* sayılmaz” sözleriyle, sonrakilerin *muhaddis* ve *hâfız* dedikleri kişileri kastetmişlerdir.³

Yukarıda sayılan hadisçilerin lâkaplarından en alt derecede olan *müsniddir*. Bir hadisi isnâdıyla rivâyet edene *müsnid* denilir. İster o hadis hakkında bilgiye sahip olsun, isterse mücerret rivâyet etmiş olsun fark etmez. *Muhaddis*, *müsnid*den üstündür. *Muhaddis* ile *hâfız* terimleri, özellikle selef döneminde, eş anlamlı kelimeler olarak da kullanılmaktadır.⁴

Müfîd lâkabı ise, bir beldeye başka bölgelerden gelen hadis talebelerine, o belde- nin meşhur muhaddisleri hakkında bilgi veren, onların hadislerini aktaran kişi için kullanılır. O, hadis hocalarını ve onların âli isnâdlarını iyi bilir. Diğer bölgelerden kendisine yazılı müracaat edenler için, hadis hocalarından onlar adına icâzet alıverir. İşte, devamlı bir şekilde bu faâliyetler ile meşgul olanlar *müfîd* olarak adlandırılır. Bir grup hadisçi *müfîd* lâkabı ile meşhurdur.⁵ Zehebî, “*huccetin sikadan üstün olduğu gibi, örfe göre hâfız da müfîdden daha üstündür*” diyerek, hem bu iki grup ıstılahı birbirinden ayırmış, hem de *müfîd* ile *hâfız*ı mukayese etmiştir.⁶

Emîrül-mü'minîn fi'l-hadîs lâkabı, genellikle, o kişinin, “kendi zamanındaki hadis âlimlerinin hepsinden üstün olduğunu” ifade etmek için kullanılır. Ancak bu ifade, sahibi için “hatası ve yanlışı yok” veya “tenkit edilmemiş” anlamına gelmediği gibi, mutlak olarak “asrında hiç kimsenin ona denk olamadığı” şeklinde bir anlam da taşımaz. Ayrıca, bazı âlimlere, güçlü hâfızasından veya ince anlayış ve vakarından dolayı da bu lâkap verilmiştir. Meselâ Muhammed b. İshâk güçlü hâfızasından, el-Fadl b. Mûsâ da ince anlayışlı ve vakûr olmasından ötürü bu lâkabı almıştır.⁷

Muhammed Habîbullah eş-Şenkîti (1326/1908) *Hediyetül-muğîs fi ümerâil-mü'minîn fi'l-hadîs* adındaki manzum kitapçığında, bu lâkaba sahip olanları saymıştır. O, Zührî, Leys, Evzâî gibi bir çok büyük hadis imâmı için bu lâkabın kullanıldığını göremediğini belirtir. Ebû Ğudde ise, lâkapların kullanımının daha sonra yaygınlaştığı için, bu durumun normal olduğunu bildirmektedir.⁸ Şu'be b. el-Haccâc, Süfyân es-Sevrî, İshâk b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Ma'în, Buhârî, Müslim, Dârakutnî ve son dönemden İbn Hacer el-'Askalânî gibi büyük hadis imamları için bu lâkap kullanılmıştır.⁹

³ Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (Beyrut 1405/1985) I, 26.

⁴ Süyûtî, *Tedribu'r-râvî* I, 24, 26.

⁵ Sem'ânî, el-Ensâb "müfid" md. Bazı muhaddisler tanıtılırken "müfidü Bağdâd" gibi şehir kaydıyla, bazıları da "müfidü'l-cemâ'a" ve "müfidü't-talebe" şeklinde herkese ve ilim talebelerine yardımcı olarak tanıtılır. (Süyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz*, Beyrut 1403/1983, s. 455, 457) el-Muhsin b. Ali et-Tenûhî, h. 304'te Bağdat'a gelince, kendilerinden hadis semâ etmek için oradaki muhaddislerin isimlerini sormuş, bunun üzerine dört yüz hocanın adı yazılarak ona verilmiştir. Bazı muhaddisler hadis yazdıkları hocalarının sayılarını açıklamışlardır. (el-Hatîbü'l-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi', Riyâd 1403/ 1982, II, 220-221)

⁶ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretül-huffâz* (Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî ts.) III, 979.

⁷ Abdülfettâh Ebû Ğudde, a.g.mkl. s. 104.

⁸ Abdülfettâh, a.g.mkl. s. 120-121.

⁹ Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâisü'l-hasis şerhu İhtisân 'Ulûmu'l-hadîs (Beyrut 1370/1951 ve Kâhire 1411) s. 154. Abdülfettâh, adı geçen makalesinde kendilerine o lâkabı verenleri ve kaynaklarını göstererek yirmi altı muhaddisi toplamış, ilâve olarak diğer ilimlerde hakkında bu lâkap verilenleri de saymıştır. Sa'd Ahmed Bilâl, es-Sirâcu'l-münîr fi ekâbi'l-muhaddisîn (Riyâd 1417/1996) adlı kitabında, hadisçiler için öv-

Lügatte, 'korumak' ve 'ezberlemek' anlamlarına gelen *hıfz* kelimesinin manası hakkında âlimler değişik şeyler söylemişlerdir. Abdurrahman b. Mehdî onu *itkân* (bilgi sağlamlığı) olarak tarif ederken, Ebû Zür'a *itkân*'ın mücerred ezberden daha şümüllü olduğu görüşündedir. Bazıları da *hıfzı*, *ma'rifet* (geniş bilgi) olarak açıklamıştır.¹⁰

"*Haddesenâ fülân el-hâfız*" şeklinde, hıfz sıfatını birisi için mutlak olarak kullanmanın hadisçilere has olduğunu belirten el-Hatîb el-Bağdâdî, bunun onların sıfat ve derecelerinin en yücüsü olduğuna ve onu almaya hak kazananların sayısının çok az olduğuna işaret eder. Ona göre, *hâfız* lâkabına sahip olan bir muhaddisin, hadisler hakkında söyledikleri kabul edilir. Bir hadis için "*sahîh*" ve "*illetli*" diye hüküm verince, tartışmasız hükmüne uyulur. Hatîb'e göre, *hâfız* lâkabı verilecek kişi şu özelliklere sahip olmalıdır: Rasûlüllah'ın sünenini iyi bilmeli, isnâdları birbirinden ayırt edebilmeli, sıhhatinde icmâ ve ictihâd sebebiyle ihtilâf edilen hadisleri ezberlemeli, râvîler hakkında kullanılan cerh-ta'dîl lâfızlarının manalarını bilip birbirinden ayırt edebilmeli, isnâdlardaki inkıta'yı (kopukluğu) fark edebilmeli, hadislerin lâfızlarına karışma olup olmadığını tespit edebilmeli, râvîlerin hallerini araştırma hususunda hadis ilminin usûllerini kullanma işinde derinleşmeli ve nihâyet kendini hadis ilmine vakfetmelidir.¹¹

Daha sonra İbn Hacer, *hâfız* lâkabı verilecek kişide bulunması gereken şartları daha sistematik olarak şu şekilde sıralamıştır: 1. Hadis ilminde meşhur olmak 2. İlmi kitaplardan değil, bizzat hocalardan öğrenmek 3. Râvîlerin tabaka ve mertebelerine vâkıf olmak 4. Cerh-ta'dîl ilmini bilmek 5. Hadislerin *sahîh*ini *sakîm*inden ayırabilmek.

İbn Hacer'in saydığı bu beş husustan son üçündeki bilgilerin çoğuna sahip olan ve bir de ana hadis kitaplarındaki hadislerin çoğuna vâkıf olan kişiye *hâfız* lâkabı verilir.¹² Ana hadis kitapları; *Kütüb-i Sitte* ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, el-Beyhakî'nin *Sünen*'i ve et-Tabarânî'nin *Mu'cemler*idir. Tâcuddîn es-Sübkî ise, ana hadis kitaplarından önemli bir kısmın ezberlenmesiyle birlikte, bu kitapların hocalardan dinlenmiş olmasını ve onlara bin kadar hadis cüzünün eklenmesini de şart koşturmaktadır.¹³

Bu şartların tahakkuku, günümüzde imkânsız olarak değerlendirilebilir. Ancak, bunları ileri süren âlimlerin zamanlarındaki hadis tahsili dikkate alınacak olursa, normal olduğuna hükmedilecektir. Çünkü küçük yaştan itibaren hadis tahsiline başlayan bir şahıs, belirli bir program dahilinde bütün bunları elde edebilir. Eğitim-öğretimde uygulanan ezber metodu sayesinde, önemli miktarda hadis ezberleyebilir. Zamanının büyük çoğunun hocalarının yanında geçirerek, meseleleri çöze çöze, hocalarına sora sora, kendisini tamamen bu ilme vermesi neticesinde tecrübesi artar, nihayet Hadis ilminde ihtisas sahibi bir âlim olur.

Hadisçiler, *hâfız* denilen kişide aranan şartların zamana göre değiştiğini özellikle vurgulamışlardır. Meselâ Zehebî, Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medîni ve Ebû Zür'a gibi büyük muhaddislerin tabakasının sonunda, "zamanımızdaki büyük muhaddislerin hiç

→

gü mahiyetinde kullanılan otuz üç lâkap tespit ederek, o lâkaplarla bilinen meşhur muhaddislerin isimlerini zikretmiştir.

¹⁰ Süyûtî, Tedrîbu'r-râvî I, 29. "Ezberde" de bir bilgiyi kaybolmaktan koruma söz konusu olduğu için, iki mananın birleştiğini söyleyebiliriz. Hafıza gücü insandan insana değiştiği gibi, aynı kişi için de muhtelif zamanlarda değişiklik gösterebilir. Bazı etkenlerle azalıp çoğalabilir, kuvvetli-zayıf olabilir veya tamamen kaybolabilir.

¹¹ el-Hatîbü'l-Bağdâdî, el-Câmi' II, 172-173.

¹² Sehâvî, el-Cevâhir ve'd-dürer I, 30.

¹³ Sehâvî, el-Cevâhir ve'd-dürer I, 18; Süyûtî, Tedrîbu'r-râvî I, 27.

biri, hadis bilgisindeki genişlik bakımından onların derecesine ulaşamaz” hükmünü vermiştir. Abdülazîz el-Kettânî hakkında ise: “Zamanında *hâfız* lâkabını almış olması muhtemeldir. Şu anda yaşamış olsaydı mutlaka hâfızlardan sayılırdı” diyerek, şartların değiştiğini açıkça dile getirir.¹⁴ İbn Nâsiruddîn de, bu farka işaret eder. O, müteahhirîn âlimlerinin *hâfız*, “çok hadis ezberleyen ve çok rivâyet eden, hadis ilimlerini iyi bilen, râvîleri dirâyet yönüyle tanıyan, illetleri görebilen ve rivâyet ettikleri hadislerin genel- de ızdırâbdan (karışıklıktan) sâlim olması” şeklinde tarif ettiklerini; mütekaddimîn âlimlerine göre ise, *hâfız* olmak için, en azından Ebû Bekr b. Ebî Şeybe'nin dediği gibi, imlâ metoduyla yirmi bin hadis yazmış olmak gerektiğini bildirmektedir.¹⁵

Ayrıca, *hâfız* lâkabının kişiye kim tarafından verildiği de önemlidir. Bu lâkabın bir değer ifade etmesi için, mutlaka ehil bir âlim tarafından verilmiş olması gerekir. Dolayısıyla, o kişi de ya *hâfız* mertebesinde veya ona yakın bir mertebede olmalıdır. Bilindiği gibi, muhaddislerin dereceleri birbirinden farklıdır. Bu yüzden, bir hocanın talebelerinin en üstünü, *ehfazuhum*, *esbetühüm* ifadeleri ile belirtilir. Muhaddisler, zaman zaman, hocalarına kendi zamanlarındaki hâdis âlimlerinin hangisinin daha üstün olduğunu sormuşlar; onlar da bu tür sorulara, genellikle, sorulan kişilerin her birinin Hadis ilim dallarından üstün olduğu branşı açıklayarak cevap vermişlerdir. Hadis âlimleri hakkındaki bu değerlendirmeler, bize, muhaddislerin ilk asırlardan beri hadis ilminin değişik branşlarında ihtisaslaşmaya gittiklerini göstermesi açısından oldukça önemlidir.¹⁶

B. MEŞHUR HADİS ÂLİMLERİNE DAİR İKİ ÖNEMLİ KAYNAK

Sadece büyük hadisçilerin tanıtıldığı müstakil tabakât kitaplarının telifi, diğer ricâl kitaplarına göre oldukça geç dönemde başlamıştır. Bilindiği kadarıyla bu konuda ilk kitap, İbnü'd-Debbâğ diye meşhur olan Ebu'l-Velîd Yûsuf b. Abdilazîz el-Endelûsî'nin (546/1151) küçük bir cüzlük eseridir. İbnü'd-Debbâğ bu cüzünde Zührî'den (124/741) başlayarak Ebû Tâhir es-Silefî'ye (576/1180) kadar hadis hâfızlarının isimlerini saymıştır.¹⁷ İbn Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâ'î'l-hadîs*inde bu cüzden istifade ederek, ondan naklettiği isimlerde *zekerehû İbnü'd-Debbâğ* demiş ve onun isimlerde takdim-tehir yaptığına işaret etmiştir.¹⁸

İbnü'd-Debbâğ'dan sonra, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (597/1200) *el-Hassü 'alâ hıfzı'l-'ilm ve zikru kibârî'l-huffâz* adında küçük bir kitap yazmıştır. Bu kitabın baş tarafındaki altı küçük bölümde hıfza dair bilgiler verildikten sonra, alfabetik tertiple 79 büyük hâfız kısaca tanıtılmıştır. İçlerinde hadisçi olmayanların da bulunduğu bu âlim-

¹⁴ Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz II, 628; III, 1170.

¹⁵ Sehâvî, el-Cevâhir ve'd-dürer I, 30. Tânevî Zafer Ahmed de, tanımda her zamanın kendi örfünün esas alınmasının doğru olduğunu bildirerek muhaddisi, “zamanımızda muhaddis, hadis kitaplarıyla fazla meşgul olan, onları araştıran ve hocalarından aldığı icâzetlerle okutan, rivâyet ve dirâyet yönünden hadisin manalarını bilendir”; hâfızı da, “bir hadis duyunca Sihâh veya diğer hadis kitaplarında mevcut olduğunu bilen ve bin veya daha fazla hadisi manen ezberleyendir” şeklinde tarif etmiştir. (Tânevî, Kavâid fi 'ulûmî'l-hadîs, Halep 1392/1972, s. 28, dn. 1)

¹⁶ Bir çok misal için bkz. Sehâvî, el-Cevâhir ve'd-dürer I, 40-42; Süyûtî, Tedrîbu'r-râvî II, 348-353.

¹⁷ Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz IV, 1311. es-Silefî 106, İbnü'd-Debbâğ ise 65 yaşında vefat etmiştir. Ebü'l-Kâsım Mesleme b. el-Kâsım el-Kurtubî'nin (353/964) de Tabakâtu'l-muhaddisîn adında bir kitabı ve yine kendisinin ona yazdığı bir Zeyl'i vardır. (Kâtip Çelebi, Keşfü'z-zünûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn, İstanbul 1971, II, 1106) Ancak bu kitabın hadis hâfızları ile alakalı olup olmadığını bilemiyoruz.

¹⁸ İbn 'Abdilhâdî, Muhammed b. Ahmed, Tabakâtu 'ulemâ'î'l-hadîs (Beyrut 1409/1989) I, 52-53. (tahkik edenin mukaddimesi)

ler, daha çok hicrî ilk dört asırda yaşayanlardan seçilmiştir. İbnü'l-Cevzî, el-Hatîbü'l-Bağdâdî ile hâfızların sona erdiğini söylemektedir.¹⁹

Hâfız muhaddislerin tabakaları hakkında önemli kitaplardan birisi de, Münzirî'nin hocası Ebu'l-Hasen Ali b. el-Mufaddal'ın (611/1214) *Kitâbu erba'îni't-tabakâtıdır*.²⁰ Zehebî bu eseri gördükten sonra, hadis hâfızlarını bir kitapta toplayarak hallerini açıklama düşüncesini gerçekleştirmeye yönelmiş, neticede *Tezkiretü'l-huffâzını* telif etmiştir.²¹ Öyle anlaşılıyor ki, İbnü'l-Mufaddal'ın kitabı kırk hadis türünden bir eserdir. O, toplam on tabakanın her birinde dört hadis hâfızını sayarak, onlardan birer hadis nakletmek suretiyle kırk hadis toplamıştır.²² Hadis hâfızlarına dâir en geniş eserler ise, bilindiği gibi çağdaş iki âlim olan Zehebî ile İbn Abdilhâdî'nin kitaplarıdır.²³

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî'nin (748/1347)

Tezkiretü'l-huffâz'ı

Zehebî'nin bu kitabına *Tabakâtu'l-huffâz* da denir. Bizzat Zehebî kendisi kitabı için bu iki ismi de kullanmıştır.²⁴ Yukarıda belirttiğimiz gibi Zehebî bu kitabını telife, Ali b. el-Mufaddal'ın *el-Erba'ûn fî tabakâti'l-huffâz* adlı kitabını görmesi üzerine girişmiştir.

Sahâbe tabakası ile başlayan ve hocalarından Mizzî (742/1341) ile sona eren kitapta, 21 tabaka halinde toplam 1176 hâfızın biyografileri işlenmiştir. İlk tabakalarda biyografi sayısı çok iken, sonlara doğru yaklaştıkça sayı oldukça azalmaktadır. Bu, bize ilk tabakalarda daha çok hadis hâfızını bulduğunu göstermektedir. Ayrıca, bir çok biyografinin sonunda *ve fihâ mâte/tüvüffiyê*: ... diyerek, o senede vefat etmiş olan başta muhaddis ve müsnidler olmak üzere meşhur kişilerin isimlerinin listesi sunulmuştur. Sahâbe ve tâbiîn tabakalarının sonlarında da yine biyografisi işlenmeyenlere dair geniş isim listeleri verilmiştir.²⁵ Böylece kitap, esas konusu olan hâfızların yanında, çok sayıda meşhur kişiyi de ismen ihtiva etmiş olmaktadır.

Tabakaların sonlarında, İslâm âleminin o zamandaki siyâsî, içtimâî, iktisâdî, kültürel ve ilmî durumundan özet olarak bahsetmesi ve değerlendirmelerde bulunması, Zehebî'nin güçlü bir tarihçi olduğunu gösterir. Bu kısımlarda verdiği bilgiler, onun İslâm âlemini bir bütün olarak ele aldığına ve değişik yerlerde cereyan eden hâdiseler-

¹⁹ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, el-Hassü 'alâ hıfzı'l-ilm (Beyrut 1406/1986) s. 30.

²⁰ ez-Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz III, 1036. Kitabın Erba'üne hadisen li erba'üne hâfızan adında yazma nüshası ve İbnü'l-Mufaddal'ın kırk hadis mecmualarının yazmaları için bkz. el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-'arabî el-İslâmî el-mahtût: el-Hadisü'n-nebevî eş-şerîf ve 'ulûmühû ve ricâlühû (Ammân 1411/1991) I, 89, 105, 134.

²¹ Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ (Beyrut 1402/1982) XXII, 67.

²² Zehebî bazı tabakaların sonunda, İbnü'l-Mufaddal'ın zikrettiği hâfızları belirtmektedir. Buna göre ilk tabakada ez-Zührî, 'Amr b. Dinâr, Katâde ve Ebû İshâk es-Sebî'î; 6. tabakada İbn Cerîr et-Taberî, İbn Huzeyme, İbn Sâ'id ve İbn Ebî Hâtım; 8. tabakada Ebû Abdillâh İbn Mende, el-Hâkim en-Neysâbü'rî, Abdülğani b. Sa'îd ve Ebû Mes'ûd ed-Dimeşkî; 10. tabakada -son tabaka- ise İbn Abdilberr, el-Hatîbü'l-Bağdâdî, el-Beyhakî ve İbn Mâkûlâ bulunmaktadır. Böylece İbnü'l-Mufaddal da hadis hâfızlarını saymağa İbnü'd-Debbâğ gibi Zührî ile başlamış, fakat Ebû Tâhir es-Silefî (576/1180) ile değil İbn Mâkûlâ (475/1082'den sonra) ile bitirmiştir. (Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz I, 114; II, 715; III, 1036, 1135)

²³ Bu ikisinden önce İbn Dakikî'l-İd'in (702/1302) isnâdlarda "el-hâfız" kaydıyla geçen kişilerin hepsini topladığı bir kitabı vardır. (Sehâvî, el-Cevâhir ve'd-dürer I, 37)

²⁴ Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ II, 627 ve XII, 113'te "Tezkire"; XVI, 21'de ise "Tabakât" demiştir.

²⁵ Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz I, 45-47'de Buhârî ve Müslim'in Sahihlerinde hadisleri olan yaklaşık 70 erkek ve 14 kadın sahâbiyi saymıştır. Tâbiîn'in ikinci tabakasının sonunda, çok sayıda olan tâbiîn âlimlerinden bir kısmının isimlerini alfabetik olarak sıralamış, künyeleriyle tanınanları da son tarafta zikretmiştir. (I, 102-107)

den haberdar olduğuna işaret etmektedir. Zira bu değerlendirmeleri, ancak belli bir asrı çok iyi bir şekilde derinlemesine araştıranlar yapabilir.²⁶

Zehebî'nin kitabında bütün hâfızları eksiksiz olarak toplama iddiası yoktur. Nitekim tabakaların sonlarında almadığı kişiler olduğunu belirterek, bundan dolayı özür dilemiş ve tafsilatlı malûmat için okuyucuyu *Târîhu'l-İslâm*'ı ile muhaddislere özel *Mu'cem*'ine havale etmiştir.²⁷ Yine kitabına aldığı büyük âlimler hakkında bütün haberleri toplama gibi bir gayesi de olmamıştır. Bu yüzden, kendisinin veya başkalarının bir imam hakkında müstakil kitapları varsa onlara işaret etmektedir. Meselâ beşinci tabakada yer verdiği yetmiş küsur imamın her birinin biyografisinin tam bir cilt tutabileceğini, kendisinin onların haberlerinden ancak küçük bir bölüm sunacağını bildirmiştir.²⁸

Zehebî az sayıda hadis hâfızı olmayan kişiye de yer vermiştir. Bunların hadis hâfızı olmadıklarını açıklayarak, *lem ezkurhü fi'l-huffâz* (onu hâfızlar içinde zikretmedim) demiştir. Ancak bu ifadeyle belirli bir kitabını kastedip etmediğini tespit edemedik.²⁹ Bu kişileri hâfızları güçlü olup çok şey ezberlemiş oldukları için veya istitrâden yahut farkında olmadan kitabına almıştır.³⁰ Ayrıca, hadisçilik yönleri pek güçlü olmayan, fakat büyük tarihçi olup çok kitabı bulunan bazı kişileri de zikretmiş ve bu durumlarına dikkat çekmiştir.³¹ Bazı kişilerin adları yazılarak biyografileri verilmemiş ve *zükire/zekertühû fi'l-Mümti'* veya sadece *fi'l-Mümti'* denilmiştir ki, bu Zehebî'nin *et-Târîhu'l-mümti'* adındaki altı büyük cilt olduğu söylenen bir kitabıdır.³²

Tezkiretü'l-huffâz'da biyografilerin işleniş metodu şöyledir:

İlk önce şahsın meşhur olduğu ismi yazılarak, *Kütüb-i Sitte* müeliflerinden onun hadisini tahric eden imamların rumuzları konmuştur. Muhakkik Mu'allimî, ilgili şahsın kitapta ve o tabakada kaçınıcı kişi olduğunu gösteren numaralar vermiştir. Sonra şahsın ilmî derecesine uygun sıfatlarla tam kimliği aktarılır. Hadis semâ ettiği hocalarından bazıları sayılır, bunlar bazen beldelere göre taksim edilerek detaylı bir şekilde gösterilir. Kendisinden rivâyet nakleden meşhur talebeleri zikredilir. Muâsırı ve talebeleri olan âlimlerden, onun hakkındaki değerlendirmeler nakledilir. Telif ettiği önemli

²⁶ Bu değerlendirmeler için şuralara bakılabilir: I, 70, 158-160, 244, 328-329; II, 530, 627-628; IV, 1485.

²⁷ Zehebî, a.g.e I, 154; II, 627; IV, 1466, 1500.

²⁸ Zehebî, a.g.e. I, 160. Tâbiin tabakasının başında, mütেকaddimünden bir çok imâmın rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de meşhur olduğu için, onların sadece bir hadisini tahric edeceğini ve kitabın hacmi büyümesin diye biyografilerini de kısa tutacağını bildirmiştir. (I, 48-49)

²⁹ Kitabı tahkik eden Mu'allimî'nin 7. tabakanın başında (I, 329 dn. 1) Zehebî'nin 'o tabakada yüz kişi' olduğu sözünden hareketle, geri kalan 6 kişiden 3'ünün (Hişâm el-Kelbî, Ebû 'Ubeyde ve el-Ferrâ) hadis hâfızı olmadığı, 2'sinin (Şebâbe ve Ebû Huzeyfe en-Nehdî) biyografisinin verilmemiş olduğu ve nihâyet birinin (el-Vâkidî) de zayıf olduğundan dolayı baştaki genel sayıya katılmadıkları şeklindeki izahı, diğer yerler için geçerli görünmemektedir. Çünkü oralarda, bazen baş tarafta toplam sayı belirtilmemiş, bazen de o kişiler toplam sayıya dahil edilmiştir. Meselâ Hârice b. Zeyd b. Sâbit'in büyük âlimlerden ve fakihlerden biri olduğunu, ancak rivâyet ettiği hadis sayısının azlığından dolayı onu huffâz içinde saymadığını söylemiştir ki, bu üçüncü tabakanın başında bir sayı da vermemiştir. (I, 91) İstitrâden anılan iki Ebû Zür'a, geçtikleri 13. tabakanın başında verilen sayıya dahildir. Bu yüzden, tabakaların başında verilen rakamların bu şekilde açıklanması, isabetli görülmemektedir. (Mu'allimî bu açıklamayı ilk defa I, 245 dn. 1'de yapmış, sonra bir kaç yerde buraya atıfta bulunmuştur)

³⁰ Zehebî, a.g.e. I, 371-372 (Ebû 'Ubeyde Ma'mer ve el-Ferrâ); II, 666 (Sa'leb); III, 1000-1001 (Ebû Zür'a er-Râzî el-Eşğar ve Ebû Zür'a ed-Dimeşki es-Sağır)

³¹ Zehebî, a.g.e IV, 1469 (İbnü's-Sâ'î), 1493 (İbnü'l-Füvâti).

³² Zehebî, a.g.e. I, 137, 193, 361, 388; IV, 1452. Bu kitap için bkz. Beşşâr 'Avvâd, ez-Zehebî ve Menhecühû fi kitâbihî Târîhi'l-İslâm (Kâhire 1976) s. 161.

kitaplarından bazıları sayılarak, zaman zaman haklarında açıklamalar yapılır. Şahsın doğum ve vefat tarihi mutlaka belirtilir. Zehebî, biyografilerin çoğunun sonunda o kişinin tarîkiyle gelen bir hadisi kendi isnâdıyla rivâyet eder. Bu hadislerin âlî isnâdlı olmasına özen göstermiş, ancak âlî isnâdlı olduğu halde hadisin bir kusuru varsa, onu açıklamaktan geri kalmamıştır. En sonda da, genellikle o senede vefat eden diğer meşhur kişilerin isimlerini saymıştır.

Zehebî bu kitabında ayrıca şu hususlara da önem vermiştir:

1. Özellikle mütekaddimûn döneminde yaşayanlar için cerh-ta'dîl hükümlerine yer vermiş ve hakkında ihtilâf edilenlerin hadislerinin *hasen* hadis mi yoksa *mütâbi'* ve *şâhid* olarak mı kullanıldığına işaret etmiştir: *hadîsühû fî rütbeti'l-hasen, hadîsühû fi'l-mütâbe'ât ve lâ yuhteccü bihi*³³ gibi.

2. *Mizânu'l-îtidâl*'inde yaptığı gibi bu eserinde de bazı şahıslar hakkında verilen cerh-ta'dîl hükümlerini inceleyerek kendi tercihlerini belirtmiştir. Meselâ Yahyâ b. Bükeyr, Süveyd b. Sa'îd ve Hüdbe b. Hâlid hakkında bazı imamların verdiği cerh hükümlerini delilleriyle reddetmiştir.³⁴

3. Bazı kitaplar hakkında genel değerlendirmeler yapmıştır. Örneğin el-Halîlî'nin (446/1054) *el-İrşâd*'ının kıymetli bir kitap olduğunu, ancak muhtemelen onu hâfızasından yazmış olması sebebiyle bir çok hatasının bulunduğu dikkat çekmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin (597/1200) kitaplarında da bir çok hatalar görüldüğünü, bu hataların; aceleden yani bir kitabı bitirince kontrol etmeden başka birini yazmaya yönelmeden ve ilim erbabınca gerekli şekilde tenkide tâbi tutulmamış kitaplara dayanmaktan kaynaklandığını söyler. İbnü'l-Kattân'ın (628/1231) da (*Beyân el-vehem ve'l-ihâm* adlı kitabında ricâli cerhte aşırı gittiğini açıklamıştır.³⁵

4. Zikrettiği hadislerin *sahîh*, *hasen* ve *zayıf* olmasını, bazen sebeplerini de söyleyerek açıklamıştır. Zehebî'nin bu özelliğini bütün kitaplarında görmekteyiz. O, bir hadisten bahsedince, mutlaka onun sahîh ve zayıflığı hakkında bir açıklama yapmaktadır.

5. Bilhassa biyografilerin sonlarında, kendi âlî isnâdıyla hadisler nakletmiştir. Ancak, bu isnâdlarda bir kusur varsa açıklayarak hükmünü vermiştir. Bu arada, âlî isnâdlı hadislerin bulunduğu *Hadis Cüzleri* ile *Fevâid Kitaplarına* işaret etmiştir. Bunlar, hocalarından dinlediği ve kendisinin muttali olduğu kitap ve cüzlerin çokluğuna delildir.

Zehebî, bu kitabında zaman zaman okuyucuya nasihat etmekte ve hadisçinin nasıl olması gerektiği hususu üzerinde durmaktadır. Daha kitabının başında bu konuda şöyle der: "Muhaddis, aktardığı ilimde dikkatli olmalı, rivâyet ettiği haberleri açıklama hususunda kendine yardımcı olmaları için ma'rifet ve vera' ehline sormaya devam etmeli. Haber nakledenleri tezkiye ve cerh edebilen büyük bir imam olmak için, tutulacak yol şudur: Takvâ sahibi ve iyi bir dindar olmanın yanında sürekli öğrenme, araştırma yapma, çok müzâkere etme, geceleri uykusuz kalma, uyanık-ince anlayış sahibi ve insafli olma, ilim meclislerine devam etme, iyi araştırma ve doğru öğrenme.

³³ Zehebî, a.g.e. I, 224, 232, 239.

³⁴ Zehebî, a.g.e. I, 420, 455, 465.

³⁵ Zehebî, a.g.e. III, 1124; IV, 1347, 1407. Zehebî, İbnü'l-Kattân'ın bu kitabını ihtisar etmiştir. Onun bu ihtisardaki reddiyeleri Hamâde Fârûk'un tahkiki ile Nakdu'l-İmâm ez-Zehebî li Beyâni'l-vehem ve'l-ihâm adlı kitabın içinde Mağrib'de 1408'de neşredilmiştir.

Ey kişi, kendinde bir anlayış, doğruluk, dindarlık ve vera' görüyorsan devam et, aksi takdirde boşuna yorulma. Sana, hevâ, bir görüş ve mezhep için tarafgirlik gâlip gelecekse, vallahi hiç yorulma. Kendinin, karıştırıcı-saptırıcı, Allah'ın hududunu ihmal edici olduğunu bilersen, bizi rahat bırak. Çünkü, sahtekârlık çok sürmez, hemen ortaya çıkar. Hile ancak sahibine zarar verir. İşte sana nasihatim budur. Hadis ilmi bitmiş, hani Hadis ilmi, hani Ehl-i Hadîs! Onların sayısı yok denecek kadar azdır, ancak kitaplarda ve mezarlardadırlar."³⁶

Dokuzuncu tabakadaki büyük muhaddislerin biyografilerinin sonunda da isim vermeden birine nasihat etmektedir. Zikrettiği bu imamları, kendi zamanındaki âlimlerle kıyaslamının mümkün olmadığını bildirdikten sonra, "Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medîni, Ebû Zür'a, Ebû Dâvûd da kim oluyor? Onlar sadece birer muhaddis olup, Fıkıh'tan, Usûl-i Fıkıh'tan... haberleri yok!" şeklinde ithamda bulunana: "Ya güzelliikle sus veya bilerek konuş. Faydalı ilim, bu gibi imamlardan gelen bilgilerdir. Ne var ki, senin Fıkıh imamlarına nispetin, asrımız muhaddislerinin Hadis imamlarına nispeti gibidir. Ne biz, ne sen. Fazîletli olanların fazîletini ancak fazîletli olan bilebilir ..."³⁷ şeklinde cevap verir.

Zehebî'nin, bu kitabına ilâvelerde bulunmaya, İbn Abdilhâdî'nin öldüğü h. 744 senesine kadar devam ettiği anlaşılıyor. Çünkü kitabını bitirdikten sonra, "hocaları" ile "beraber hadis tahsil ettiği arkadaşları"ndan 36 kişiyi kısaca tanıtmış, son şahıs olarak da İbn Abdilhâdî'yi zikretmiştir. Sonradan yapılan ilâveler sebebiyle kitapta bazı tekrarların olduğu da görölmektedir. Meselâ, *vefeyât* kısmında ismini verdiği bir âlimin, daha sonra biyografisini müstakil olarak işlediği bir kaç yer mevcuttur.³⁸ Yine Ali en-Neysâbüri'den (338/949) bahsederken, onu *Tabakâtu's-şüyûh*unda zikrettiğini, büyük bir *Müsned*'i olduğu için bu kitaba da alınmasının uygun olacağını söylemiştir. Daha sonra biyografisini müstakil olarak ilâve ettiği halde, önceden yazdığı satırlar olduğu yerde unutulmuştur.³⁹

Bu ilâveler, kitabın farklı nüshaları olduğunu göstermektedir. Zehebî, Kehmes'i sadece bu şekilde anarak "öteki nüshamda" demiştir.⁴⁰ Süyûtî, 18. tabakanın sonunda Zehebî'nin şöyle dediğini nakleder: "Bu zamanda yaşamış olan bir çok muhaddis ve öğrencileri vardır. Aralarında isimleriyle birlikte *hâfız*, *imâm* yazılanlar da bulunmaktadır. Ancak, Hadis ilmindeki bilgilerinin azlığından dolayı, onları burada zikretmeyi uygun görmedim. Onların haberlerini öğrenmek isteyen *Târîh-i Kebîr*'ime baksın."⁴¹

Zehebî'nin muhaddislerin tabakalarına dair, *el-Mu'in fi tabakâtu'l-muhaddisîn* adında ikinci bir kitabı daha vardır. Sadece isimlerin sıralandığı bu kitapta 27 tabakada toplam 2424 kişi sayılmıştır. Eser Hz. Peygamber ile başlar, h. 730'da vefat etmiş olan Ebû'l-Abbâs el-Haccâr ile sona erer. İlk on tabakada şahıslar alfabetik tertiple verilmiş, sonrakilerde ise bundan vazgeçilmiştir. İmam Müslim'in tabakasıyla birlikte tabakalar, ortalama 25 senelik zaman dilimleri hâlinde ele alınmıştır. Ancak hiç birinin vefat tarihi belirtilmediği gibi, haklarında cerh-ta'dîl lâfızları da nadiren kullanılmıştır. şa-

³⁶ Zehebî, a.g.e. I, 4.

³⁷ Zehebî, a.g.e. II, 628.

³⁸ Zehebî, a.g.e. IV, 1390, 1393 (Ebû Nizâr el-Hadramî); IV, 1438, 1444 (el-Bekrî).

³⁹ Zehebî, a.g.e. III, 876, 855.

⁴⁰ Zehebî, a.g.e. I, 174. Kehmes b. el-Hasen, sika bir muhaddis olup h. 149'da vefat etmiştir. (İbn Hacer el-'Askalâni, Ahmed b. Ali, *Takrîbü't-tehzîb*, Dımaşk 1411/1991, s. 462)

⁴¹ Süyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz* s. 506. Elimizdeki matbu *Tezkire*'de bu kısım yoktur. (IV, 1445)

yet, şahısların biyografileri genişçe işlenmiş, vefat tarihleri belirtilmiş ve cerh-ta'dîl durumları da kısaca açıklanmış olsaydı, bu eser hadis talebesi için iyi bir el kitabı olurdu. Zehebî, mukaddimede “kitabın, büyük muhaddislerin hepsi için değil, değişik beldelelerde ve asırlarda şöhreti yaygın olanlar için yazıldığını”, sonunda da “büyük muhaddis ve müsnidlerin isimlerinin bittiğini, onların haberlerinin *Târih-i Kebîr*'inde ve diğer kitaplarında olduğunu” ifade etmiştir.⁴²

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî'nin (705-744/1305-1343)

Tabakâtü 'ulemâi'l-hadîs'i

İbn Abdilhâdî, yirmi sene Mizzî'nin derslerine devam etmesi sebebiyle, *ricâl ve ilel* bilgisinde derinleşmiş bir hadis âlimidir. Kısa ömrüne rağmen yetmişden fazla kitap yazmış, medreselerde hocalık yapmıştır. Kitapları arasında, *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin hocalarına dair *el-İ'lâm fî zikri meşâyihî'l-eimmeti'l-a'lâm* adında bir eseri de vardır.⁴³

O, “muhtasar bir kitap” şeklinde tanıttığı eserinin, sahâbeden itibaren kendi zamanına gelinceye kadar hadis hâfızlarını ihtiva ettiğini belirterek, Hadis ilmiyle iştigal edenlerin bunları mutlaka bilmeleri gerektiğini söylemiştir.⁴⁴ Muhaddisleri tabakalara ayırma hususunda Zehebî'ye uymuş, fakat altıncı tabakadan itibaren tabakaları birbirinden ayırmamıştır. Biyografileri sunuş şekli de Zehebî'nin *Tezkire*'sindeki gibidir. Şahsın meşhur ismini başa koyarak, *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden onun hadisini tahriç edenlerin rumuzlarını verip, ilmî kariyerine işaret eden *imâm, hâfız* gibi ifadelerle kimliğini tam olarak zikreder, şahıs bir kitabıyla meşhursa *sâhibü* ... şeklinde o eseriyle tanıtır. Bu kısa tanıttımdan sonra, şahsın doğum tarihini, ilim tahsiline başlama yılını, meşhur hoca ve talebelerini anarak, talebe ve arkadaşlarından onun Hadis ilmindeki derecesiyle alâkalı değerlendirmelerini nakleder. Son olarak vefat tarihini zikreder ve bazen aynı senede ölmüş olan meşhur kişilerden bir kısmının isimlerini de sıralar.

Kitap, 1156. kişi olan İbn Teymiyye'nin (728/1327) biyografisiyle sona erer. Önceki biyografi ise hocası Mizzî'ye (742/1341) âittir. O, çok istifade ettiğini belirttiği hocası Mizzî'nin *Tehzîbü'l-kemâl* ve *Kitâbu'l-Etrâf*'inin kendi hattıyla olan nüshalarına sahip olduğunu açıklayarak, Zehebî'nin *Tehzîbü'l-kemâl*'i öven sözlerini nakletmiştir. Mizzî'nin vefat tarihini vermediğine göre, kitabı o hayatta iken yazdığı anlaşılmaktadır.⁴⁵

Zehebî ile İbn Abdilhâdî'nin kitapları, konu ve tertip bakımından aynıdır. Bu yüzden nakillerinde de büyük oranda paralellik söz konusudur. İbn Abdilhâdî'nin Zehebî'nin *Tezkire*'sinden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Ancak, hayatını biyografi ilmine vakfetmiş olan ve üstelik “her görüşmesinde kendisinden istifade ettiğini” söy-

⁴² Zehebî, *el-Mu'în fî tabakâti'l-muhaddisîn* (Kâhire 1407/1987) s. 17, 323.

⁴³ Eserleri için bkz. İbn Abdilhâdî, *Tabakât 'ulemâi'l-hadîs* (Beyrut 1409/1989) I, 41-52. (thk. muk.) İbn Abdilhâdî, aynı zamanda güçlü bir münekkittir. İbn Huzeyme, İbn Hazm ve el-Hatîbü'l-Bağdâdî gibi büyük muhaddislere zaman zaman tenkitler yönelttiği gibi, çağdaşları olan Zehebî ile Sübkî'yi de eleştirdiği hususlar olmuştur. Onun tenkitçilik yönünü gösteren en önemli kitaplarından birisi, *es-Sârimü'l-münkî fî'r-redd 'ale's-Sübkî* adlı eseridir.

⁴⁴ İbn Abdilhâdî, a.g.e. I, 77. Belli bir kitabın ihtisarı olduğunu söylemediği için ‘muhtasar’ ifadesi, kitabın muhtevasına yöneliktir. Onun *el-'Umde fî'l-huffâz* adında iki cildini tamamladığı söylenen ama günümüze ulaşmayan bir kitabı daha vardır. (İbn Abdilhâdî, a.g.e. I, 57-58)

⁴⁵ İbn Abdilhâdî, a.g.e. IV, 275-279. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*'ı 1176. biyografi olan Mizzî ile bitirmiş ve onun vefat tarihini zikretmiştir. Daha sonra 36 tane hoca ve arkadaşını son tarafa ilâve etmiştir ki, onların sonuncusu İbn Abdilhâdî olup, onun vefat tarihi de kaydedilmiştir (IV, 1508). Buna göre, Zehebî'nin *Tezkire*'sini daha önce yazdığı halde, sonradan ona ilâveler yaptığı anlaşılmaktadır.

leyen Zehebî'nin de, İbn Abdilhâdî'nin bu kitabından habersiz olduğu düşünülemez.⁴⁶ Zehebî'nin kitabının çok fazla meşhur olması, İbn Abdilhâdî'nin kitabını gölgede bırakmış ve onun tamamen unutulmasına yol açmıştır. Halbuki o, hadis hâfızlarının tabakaları konusunda müstakil olarak yazılan son kitaptır. Daha sonraki kitapların hepsi, özellikle *Tezkiretü'l-huffâz* esas alınarak telif edilmiştir.

Aynı şahısların biyografilerini ihtiva eden ricâl kitaplarında, şahıslarla ilgili malûmatın kayda değer bir farklılık arz etmemesi normaldir. Bu bilgiler, bazısında geniş, bazısında muhtasar olarak verilebilir. Hatta bazılarının tamamen aynı bilgileri ihtiva ettiği görülmektedir. Ancak ricâl kitapları müellifleri şu hususlarda birbirlerinden farklı olduklarını göstermektedirler: a) kaynaklarından nakilleri dikkatli yapmaları b) doğru bilgiyi araştırmaları c) biyografilerdeki bilgileri belirli bir tertip sırasıyla mezcederek sunabilme yetenekleri.

Ayrıca, bir ricâl kitabı müellifinin, biyografisini yazdığı şahıs hakkında naklettiği haberlerin türü (müspet-menfi) ve o haberleri aldığı kişilerin kimliği, genellikle o şahsa karşı tutum ve düşüncesini belli etmektedir. İşte bu yüzden, ele aldıkları şahıslar ve metotları aynı olan bazı ricâl kitapları, müelliflerinin sahip oldukları bu özelliklerden dolayı, birbirinin tamamen aynısı olmaktan kurtulup yekdiğerini tamamlayıcı durumuna gelirler. Bu husus dikkate alındığında, Zehebî ile İbn Abdilhâdî'nin kitaplarının birlikte kullanılmasının faydalı olacağını söylemek yerinde olacaktır.⁴⁷

SONUÇ

“Hz. Peygamber'in ashâbı” anlayışından kaynaklanan “âlimlerin tabakalar halinde tanıtılması” sistemi, tamamen Müslümanlara has bir uygulamadır. Hadis râvîlerinin birbiriyle irtibatlarını göstermek için, bu metodun uygulanmasına büyük önem verilmiştir. Öyle ki ricâl kitaplarında, âlimler, daima hocaları ve talebeleri ile birlikte değerlendirilirler. İlk tabakât kitapları, ağırlıklı olarak, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn tabakalarında bulunanların biyografilerini ihtiva etmektedir. Ayrıca sahâbe biyografileri için de müstakil geniş bir literatür meydana getirilmiştir.

Tabaka sistemi, bu üç nesle münhasır kalmamış, sonraki asırlarda yaşamış muhaddisler ve diğer âlimler için, bu metotla bir çok ricâl kitabı telif edilmiştir. Muhaddislerin tanıtıldığı müstakil tabakât kitaplarının telifi, diğer ricâl kitaplarına göre oldukça geç dönemde başlamıştır. Daha çok, hadis ilmiyle iştigal etmiş büyük simaların yani hadis imamlarının/hâfızlarının biyografilerinin söz konusu edildiği bu kitaplar arasında, bilhassa Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz*ı çok meşhur olmuş, daha sonra onun üzerine bir çok ilâve çalışma yapılmıştır.

⁴⁶ İbn Nâsiruddîn (841/1437) iki kitabı da görmüştür. İbn Abdilhâdî'den nakilde bulunmuş, Zehebî'nin kitabını da nazma çevirmiştir. Buna rağmen o, İbn Abdilhâdî'nin kitabının tamamen Zehebî'nin kitabından alınma olduğuna hiç bir işarette bulunmamıştır. (İbn Abdilhâdî, a.g.e. I, 67)

⁴⁷ İbn Abdilhâdî, a.g.e. I, 63, 65.

ÖLÜMSÜZLÜK İNANCININ DAYANDIĞI TEMELLER

Ruhattin YAZOĞLU*

Ölümsüzlük kavramı, ruhun veya insan kişiliğinin, ölümden sonra belirli bir biçimde var olduğunu ve var olmaya devam ettiğini ne süren Đreti¹ anlamına gelmektedir.

Beden ve ruh gibi iki unsurdan meydana gelen insan varlığının özsel bileğenin ruh olduğunu, ölüm geldiğinde, ölenin yalnızca beden olduğunu öne süren bir inanç veya anlayış çerçevesi içinde ifadesini bulan ölümsüzlük, ikiye ayrılır: Bunlardan birincisi, ruhun, beden öldükten sonra var olmaya devam etmesinden oluşan *zamansal ölümsüzlük*; ikincisi ise, ruhun, bedeninin ölümünden sonra zaman dışı bir varlık statüsü kazanıp, daha yüksek bir düzeyde var olmasından oluşan *ebediyete gştr*.²

Ölümsüzlüğü temellendirmek için, metafiziğe, ahlka ve parapsikolojiye dayalı bazı gerekçeler ne sürülmüştür. Bu üç gerekçe, ölümsüzlük problemini bir arzu³ ola-

* Yrd. DoÇ. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ryazoglu@atuni.edu.tr

¹ Julien Ries, "Immortality", *The Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, VII, 123; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, 1996, s. 402.

² İbn Sın, *Risleü'l-Adhaviyye fi Emri'l-Me'd*, nşr. Hasan s, Beyrut, 1987, s. 89; Sleymn Dny, *el-Hakka fi Nazari'l-Gazli*, Mısır, 1980, s. 325.

³ Evrensel bir olgu olan ölümsüzlük arzusu, inanç ve düşünce seviyesinde farklı şekillerde dile getirilmiştir. Bunlardan belli başlıları şunlardır:

a. *Biyolojik lmszlk*: Ölümden sonra yeniden dirilişe, bir başka lemde ölümsüz olarak hayatın devam edeceğine inansın veya inanmasın çoğu insan, bu dünyada biyolojik bir çerçevede de olsa ölümsüz olmayı arzu eder. Analık ve babalık duygusunun arka plnındaki glerden birinin de böyle bir arzu olduğu söylenebilir. OĞlu hakkında konuşulurken "tıpkı babası" şeklindeki bir değerlendirmeyi işiten bir baba, belki de pek farkına varmadan, kendi fniliğini unutmakta ve hayatının belli ölçüde de olsa, bir başka canlıda devam ettiğini görerek teselli bulmaktadır (Herbert Spencer Jennings, "A Biological View of Life After Death", *Death and Dying*, (ed. David L. Bender and Richard Hagen), New York, 1980, s. 120 vd.; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, D.E.. Yayınları, İzmir, 1990, s. 190).

b. *Sosyal lmszlk*: Bazı insanlar, kendilerinin ölümünden sonra geride başkalarına faydalı olacak eserler ve çalışmalar bırakmakla ölümsüz olacaklarına inanırlar. Bazı dşnrlere göre, bizim lmmzden sonra hayat bizsiz, fakat belki biraz da bizimle sürüp gidecektir. Onlar, hayat kaynağı olan lemi ahlk faaliyemizle ayakta tutmak için "yoğun ve çeşitli bir hayat yaşamak" gerektiğini düşünürler. Ateist var oluşu filozoflar da, benzer bir şekilde, "sanat eseri vasıtasıyla ölüm ve sonluluktan kurtulma"dan söz ederler

rak değil, temellendirilebilir bir inanç olarak ele aldıkları için önem kazanmaktadır. Bu makalede, Kant'ın ileri sürdüğü ahlâkî gerekçe ile parapsikolojik gerekçeler üzerinde duracağız.

1. AHLÂKÎ AÇIDAN ÖLÜMSÜZLÜK

Ahlâkî açıdan ölümsüzlük anlayışını üç safhada ele alabiliriz. Bunlar; a) Tanrı'nın adâleti ve ölümsüzlük inancı, b) Tanrı'nın değerleri koruması, c) En yüksek iyi ve ölümsüzlük postulatıdır.⁴ Fakat biz, bu safhalardan ahlâkî yaklaşıma bir örnek olması açısından, Kant tarafından ileri sürülen "en yüksek iyi ve ölümsüzlük postulatı"⁵ safhasını inceleyeceğiz.

Kant, ruhun ölümsüzlüğünü ahlâk problemi içerisinde temellendirmektedir. Kant'ın ahlâk anlayışı akla dayalı bir vazife ahlâkıdır. Ahlâkî hareketi, fayda veya mutluluğu hedef alan bir amaca göre değerlendirmeye karşı çıkan Kant, mutluluk veya faydayı amaç edinen ahlâk anlayışlarında iradeyi duyguların yönlendirdiğini kabul ettiği için, bunların üniversalite ifade etmeyeceğini ileri sürer. Ahlâkın üniversal olması gerekir. Bu niteliği de ahlâk, ancak akla dayanmakla kazanır. Bu bakımdan ahlâk, Kant'a göre pratik akıldan kaynaklanır.

Ahlâk kanununun, kendini herkese kabul ettiren üniversalitesi vardır. Ahlâk insana dışardan verilmemiştir. O, bizzat aklın yapısından ve tabiatından doğmaktadır. Ahlâk kanununa uygun emirler, "şunu yaparsan şöyle olur" gibi şartlı hükümler değil, "şunu yapmalısın" gibi kesin hükümlerdir.⁶

Ahlâk kanunu, bizi "en yüksek iyi"yi gerçekleştirmek için çaba harcamaya zorlar. Buna rağmen, ne insan olarak sahip olduğumuz özellikler, ne de tabiatındaki varlıklar böyle bir iyiyi gerçekleştirme imkânına sahip bulunmaktadır. Öyleyse, bu imkân nereden ve nasıl kavuşacağız? Kant'a göre, en yüksek iyinin gerçekleşmesi ebedî olan bir âlemde mümkün olabilir.⁷

"En yüksek iyi",⁸ *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin başta gelen problemlerinden biridir. Kant, bu kavramı, "mutlulukla, daha doğrusu mutlu olmaya lâyık olma ile ahlâklılığın birleşmesi" şeklinde tanımlar. Bu demektir ki, en yüksek iyinin iki ana unsuru vardır: Erdem (veya mutluluğa lâyık olma) ve mutluluk. Ahlâklılık veya erdem kendi başına iyidir. Fakat bu, "tam ve yetkin iyi" anlamına gelmemek-

→

(John Hick, *Death and Eternal Life*, London, 1976, s. 89-90; Hayati Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *U.Ü.İ.F.D.*, cilt: III, sayı: 3, Bursa 1991, s. 163-164).

Şüphesiz, evrensel bir boyutta karşımıza çıkan ölümsüzlük arzusu, ölümsüzlük probleminin çözülmesinde yeterli olmaz. "Madem ki ölümsüzlük evrensel olarak arzu edilmektedir, o halde insan ölümsüzdür" diyemeyiz. Arzu etmek ayrı şeydir; arzunun objesinin gerçekleşmesi ise daha ayrı bir şeydir (Aydın, *Din Felsefesi*, s. 191).

Biyolojik ve sosyal ölümsüzlük düşüncesi de ölümsüzlük probleminin çözümü için yeterli değildir. Ölümsüzlük inancının temelinde şu veya bu anlamda kişinin ölümsüzlük arzusu söz konusudur.

⁴ Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 192-193.

⁵ Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1994, s. 173.

⁶ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, s. 46-47; ayrıca bkz. Necati Öner, *Stres ve Dinî İnanç*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1986, s. 21-22.

⁷ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, s. 189; Mehmet Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 29.

⁸ "En yüksek iyi", yaklaşık olarak, İslâm düşünürlerinin "en yüce mutluluk" (Sa'âdetü'l-Kusvâ veya Sa'âdetü'l-Uzmâ) dedikleri şeye karşılıktır.

tedir. İyinin bu niteliklere sahip olabilmesi için mutluluk da gereklidir. Bu sadece mutluluğu kendisine amaç edinmiş bir insanın değil, taraf tutmayan bir insanın da varabileceği bir yargıdır.⁹

Kant, ruhun ölümsüzlüğünü ahlâk kanununa bağlı olan aklın bir postulatı¹⁰ kabul etmektedir. Kant'a göre ahlâkla ilgili pratik aklın postulatları şunlardır: Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve insanın hürriyeti.¹¹

Düşüncenin özü bakımından ölümsüzlük, Kant için, teorik bir tahmin değil, aklın vardığı bir sonuç olarak, insanın en yüksek niyet ve çabaları hakkındaki bir inancıdır. Kendisini otonom bir kişi olarak kabul eden insanın, ahlâka uygun olan iyi niyetlerinde, kendisine gerekli olarak gösterilen amaç ve hiçbir şarta bağlı olmayan ahlâklı bir varlık olma ödevi bakımından, "varlığının sonsuza kadar süreceğini" postulat olarak kabul etmesi gerekir.¹²

Kant'ın ölümsüzlüğe yaklaşımında dikkati çeken bir husus daha vardır. O, Tanrı'nın varlığı postulatı ile ruhun ölümsüzlüğü postulatını -bu arada özgürlük postulatını- pratik aklın çerçevesinde ele almakla birlikte ilk iki postulat arasında zorunlu bir bağ görmemektedir. Başka bir deyişle o, Tanrı'nın varlığına dayanarak ruhun ölümsüzlüğü inancını temellendirme cihetine gitmemektedir. Kant'tan sonra her iki postulat arasında çeşitli bağlar kurmaya çalışanlar çıkmıştır. Örneğin M. Maher'e göre, Tanrı'nın varlığı ispat edilince, ölümsüzlük inancı da teminat altına alınmış sayılır. Ayrıca, ölümsüzlük konusunda ileri sürülen düşüncelerin bir kısmı da Tanrı'nın varlığına olan inancın temellendirilmesinde önemli bir rol oynayabilir.¹³

Bununla birlikte, ölümsüzlük varsayımı ve inancının, mantıksal olarak Tanrı'nın var olduğunu ileri süren varsayımdan bağımsız olduğunu savunanlar da az değildir. Söz gelişi, ölümsüzlük konusunda ciddi yazıları olan çağdaş bir düşünür Ducasse, bu hususta şöyle demektedir: " Bir ya da birçok tanrı olmakla birlikte, yine de ölümsüzlük diye bir şeyin olmayacağı varsayımında hiçbir çelişki bulunmadığı gibi, hiçbir tanrı olmamakla birlikte yine de ölümsüzlük olacağı varsayımında da herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Tanrı'nın var olduğu varsayımının, ölümden sonraki hayatın imkânı ve Mars gezegeninde hayat bulunması ihtimalinden daha fazla mantıkî bir bağlantısı bulunmamaktadır."¹⁴ Ducasse, ateist olmasına rağmen, daha ziyade parapsi-

⁹ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, s. 173-174; M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Immanuel Kant*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992, s. 141-142.

¹⁰ Kant'a göre postulat, kendi başına kanıtlanamayan, fakat a priori şartsız geçerliliği bulunan ve pratik aklın kanununun ayrılmaz bir parçası olan teorik bir hükümdür. Bir postulat, teorik bilgimizin artırılması için değil, pratik bir zorunluluktan dolayı vardır (bkz. Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.144-145; Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 38).

¹¹ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, s. 203; bkz. Antony Flew, "Immortality", *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), Macmillan Publishing Co., New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1967, III, 148; Daniel D. Williams, "Immortality", *The Encyclopedia Americana*, New York, 1963, XIV, 719.

¹² Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, s. 189-190; Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s. 151.

¹³ Flew, "Immortality", s. 149; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 193.

¹⁴ C. J. Ducasse, *Nature, Mind and Death*, La Salle, Ill.: Open Court Pub. Co., 1951, s. 449; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 215.

kolojiden elde edilen verilere dayanarak ruhun ölümsüz olduğu tezini savunmaktadır.¹⁵

Yine, ateist olmasına rağmen tanınmış İngiliz filozofu McTaggart, birtakım metafizik fikirlere dayanarak ölümsüzlüğün imkânı üzerinde durmaktadır.¹⁶

Sonuç olarak, ölümsüzlük ile Tanrı'nın varlığı arasındaki ilişkide ne tür bir ölümsüzlüğe inandığımız da önemli rol oynamaktadır. Mehmet Aydın'ın da dediği gibi, "... ruhun basit, yok olmaz bir cevher olduğu düşüncesinden yola çıkarak ölümsüzlük inancını temellendirme çabasında da Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğünün, en azından teorik düzeyde, ayrı ayrı ele alınabileceği kanaati vardır. Belki de 'ruhun ölümsüzlüğü' kavramının ve bu kavramın açıklanabilmesi için başvurulan metafizik delillerin dinî çevrelerde pek hoş karşılanmamasının bir nedeni de bu durumdur. Mesele, İslâm dünyasında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ölümsüzlük hakkında söyledikleri dikkatle incelendiği zaman görülür ki, konu, teorik düzeyde, Allah'ın varlığına atıfta bulunulmadan da ele alınabilmiştir. Oysa dinî eserler, aynı konuyu 'yaratmanın îadesi' (îâdetü'l-halk), 'haşır', 'ba's' vs. gibi başlıklar altında ele alırken sadece bir terminoloji farkını değil, Kelâmî bir tutumu da ortaya koyuyorlardı. Bu terimlerle ölümsüzlüğün ilâhî takdir ve fiille gerçekleştiği altı çizilmek suretiyle belirtilmek isteniyordu."¹⁷

2. PARAPSIKOLOJİK AÇIDAN ÖLÜMSÜZLÜK

Ölen insanlarla birtakım temasların kurulabileceği inancının çeşitli kültürlerde var olduğu bilinmektedir. Hatta bazı dinlerde sırf bu iş için düzenlenmiş çeşitli dinî törenler vardır. Yine, birçok dinde ölenlerin yaşayanlarla rüya yoluyla temas kurduğu inancı da vardır. Bu ilişkilerin bildiğimiz duyu organları imkânlarıyla olmadığı bilinen bir gerçektir. Acaba parapsikoloji bu konuda bir şeyler söyleyecek durumda mıdır?¹⁸ Londra'da 1882 yılında filozof Henry Sidgwick'in başkanlığında ve 1885 yılında da Amerika'da William James önderliğinde kurulan "Psikişik Araştırmalar Topluluğu", başka soruların yanı sıra, yukarıdaki soruyu da ele aldı. Topluluğun araştırmalarına H. Bergson, F. C. S. Schiller, C. D. Broad, H. H. Price ve William Mc. Dougal gibi ünlü filozof ve bilim adamları önderlik ettiler.¹⁹ Bu araştırmacıların amacı, ön yargılı tutumların dışında kalarak psişik ve spiritüalistik gibi terimlerle ifade edilen olguların ve parapsikolojik olayların iç yüzünü bilimsel açıdan değerlendirmektir.²⁰

Zihni telepati,²¹ parapsikolojik olayların bir örneğini oluşturur. Bu olayda, arada herhangi bir fiziksel etkileşim aracı bulunmaksızın, bir zihinden diğerine doğrudan doğruya bazı düşüncelerin iletilmesi durumu söz konusudur.²² Tipik bir deneysel durum şu şekilde olmaktadır: Bir "gönderici", bir dizi oyun kâğıdı üzerinde tek tek kon-

¹⁵ Flew, "Immortality", s. 148.

¹⁶ Flew, "Immortality", s. 148; H. D. Lewis, *Philosophy of Religion*, London, 1973, s. 318.

¹⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 194.

¹⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 194.

¹⁹ Bkz. John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1983, s. 127; Werner, Keller, *Parapsikoloji: İnsanlar ve Mucizeler*, çev. Esat Nermi, Yılmaz Yayınları, İstanbul, 1992, s. 140-141.

²⁰ Richard S. Broughton, *Tartışılan Bilim Parapsikoloji*, çev. Vedii Evsal, Say Yayınları, İstanbul, (tarihsiz), s. 62; Recep Doksat, *Hipnotizma*, Kader Basımevi, İstanbul, 1962, s. 373.

²¹ Rhine, telepatiyi "başka bir şahsın düşüncelerini, duyuvarın yardımı olmaksızın idrâk" şeklinde tanımlar (Doksat, *Hipnotizma*, s. 235).

²² Hick, *Philosophy of Religion*, s. 128.

santre olmaktadır, başka bir odadaki, hatta başka bir ülkedeki "alıcı" da dizinin ne olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Her iki kişi arasında olabilecek herhangi bir etkileşimi ortadan kaldırmak için mesafeye ve engellere son derece dikkat edilmektedir. "Alıcı"nın, şansın müsaade edeceğinden daha yüksek oranda doğru cevaplar aldığını farz edelim. Bu durumda, iki kişi arasında bir çeşit nedensel etkileşim bulunduğunu iddia etmek akla uygun olacaktır. Şayet mesafe ve engellerin değiştirilmesi durumunda sonuçta bir etkilenme olmuyorsa, o zaman zihinler arasındaki etkileşimin birtakım fiziksel araçlar yoluyla değil, doğrudan doğruya olduğunu ileri sürmek makul görünmektedir.²³ Böyle bir olay, zihnî olayların hiçbir etkileri bulunmadığını benimseyen *epifenomenalizme*²⁴ ters düşmektedir.

Parapsikolojik olaylara başka bir örnek de *psikokinesis*'dir. İki antik Grek sözcüğünden oluşmuş olan *psikokinesis* deyimini, genelde "ruh veya zihin eylemi" anlamına gelir. Bu olayda, kişinin kas sisteminden yararlanmaksızın nesnelere, olayları ve hatta çevresindeki kişileri etkileme olgusu söz konusudur.²⁵ Başka bir deyişle, *psikokinesis*, zihnin maddeyi etkilemesi olayıdır. Tipik bir deneysel durum şu şekilde olmaktadır: Ortaya binlerce zar atıyoruz ve bir grup insan, düşüncesini, örneğin, altı sayısı üzerinde yoğunlaştırıyor. Burada da yine kişilerle zarlar arasında olabilecek fiziksel bir etkileşime meydan vermemek için mesafeyi ve koruyucu engelleri büyütüyoruz. Diyelim ki, şansın müsaade edeceğinden daha yüksek bir oranda altı sayısı elde ettik. Bu durumda, zihinsel bir olay olan konsantre olma olayının, fiziksel zar atma işinde bir etkisi olduğunu ileri sürmek akla uygundur.²⁶ Bu da *etkileşimciliği* doğrulayacaktır.

Peki, *zihnî telepati* ile *psikokinesis*'in gerçekten meydana geldiğini düşünmek için herhangi bir neden var mıdır? Jerome A. Shaffer'e göre: "... bilim adamlarının büyük bir çoğunluğu için, *ruhî telepati* veya *psikokinesis* türünden olayların olamayacağı düşüncesi, dogmatik olarak kabul edilmiş bir ön yargıdan ibarettir. Konuya dikkatle yaklaşan bilim adamlarından bazıları, burada bir şeyin bulunabileceğini düşünürken, bazıları buna ihtimal vermemektedir. Burada söylenebilecek en iyi şey, henüz hiçbir kimsenin bu tür olayların vuku bulduğunu kesin bir biçimde göstermeye gücünün

²³ Jerome Shaffer, *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 123.

²⁴ "Epifenomenalizm": Zihin ile fiziksel olaylar arasında nedensel bir bağlantının bulunduğu, ancak bunun fiziksel olandan zihinsel olana doğru tek yönlü olduğu, dolayısıyla zihinsel olayların daima fiziksel değişimlerin sonuçları olduğu ve asla fiziksel değişimlerin sebepleri olmadıkları anlamına gelir. Zihnî olaylar âdeta fizikî süreçlerin bir gölgesi durumundadır ve bu fizikî süreçleri etkileme gücüne sahip değildirlir (Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 182-183; Shaffer, *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, s. 113).

Epifenomenalizme göre, insan genellikle çok büyük ve olağanüstü ölçülerde karmaşık bir beyin geliştirmiş bir hayvan olarak telâkki edilmektedir. O, bu beyin sayesinde sadece soyunu devam ettirip çoğalmakla kalmamış, aynı zamanda çok zengin bir dış kültürel şekiller örgüsünde ifadesini bulan bir iç düşünce dünyası da yaratmıştır. İşte bu iç dünyanın "yeri ve kaynağı" durumunda olan bilinç, beynin yansıtıcı bir tarzda fonksiyon görmesi olarak telâkki edilmekte, böylece iç zihnî hayat beyne ait kalıba dökülmüş olaylar sürecinden ibaret bir şey olarak görülmektedir. Buna göre, *epifenomenalizm* (ruhu bir fonksiyon olarak gören öğretisi), veya son zamanlarda revaçta olan şekliyle ruh-beyin özdeşliği kuramı açısından bakıldığında, beden ölümünden sonra, artık kişisel hayatın devamı diye bir problem de kalmamaktadır (Hick, *Death and Eternal Life*, s. 116 vd.; Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 72-73).

²⁵ Jerome Shaffer, "Mind-Body Problem", *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), Macmillan Publishing Co., New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1967, V, 343-344; Broughton, *Tartışılan Bilim Parapsikoloji*, s. 35; Doksat, *Hipnotizma*, s. 216-217.

²⁶ Shaffer, *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, s. 123.

yetmediğidir. Öyleyse, *epifenomenalizm* ile *etkileşimcilik* arasında bir yargıda bulunurken buradan yardım bekleyemeyiz."²⁷

Görünen Şu ki, *telepati*, *psikokinesis* ve benzeri olaylara "tesadüf" deyip geçmek ve onları bildiğimiz bilimsel yollarla doğrulayabilmek kolay bir iş değildir. Öyleyse bu tür olaylar, "ölüm sonrası hayat"a ilişkin bir atıfta bulunmazlar. Bu tür olaylar, belli bir ölüm sonrası var oluş tarzına delâlet etme özelliğini korusalar bile, bu konuda kesin bir sonuca varmak için bize açık seçik bir bilgi vermekten çok uzaktırlar.²⁸

Sonuç olarak ruhun ölümsüzlüğü konusu, felsefenin klâsik zihin-beden ilişkisi problemini bilimsel verilerin ışığında yeniden ele alan *Zihin Felsefesinde* de önemini korumaktadır. Bilindiği üzere, felsefe tarihinde ruh-beden ilişkisi çeşitli teorilerin öne sürülmesine yol açmıştır. Bütün zihin olaylarını bedensel olaylara bağlayan görüşlerden tutalım da, bütün fizikî olayları nihai noktada ruhanî nitelikte gören görüşlere varıncaya kadar hemen hemen her açıklama tarzı, ölümsüzlük konusuna da temas etmek zorundadır. Şayet bedenın ölümünden sonra ruhun yaşamaya devam ettiği parapsikolojik açıdan kanıtlanabilseydi, ruh-beden iliŐkisiyle ilgili teorilerin bazılarında vazgeçilmesi kaçınılmaz olurdu. Yani, ruhun ölümsüz olduğuna inanmak, ruh-beden ilişkisi konusunda ancak bu inançla bađdaŐabilecek olan teorilerin savunulmasını gerekli kılardı.

Öte yandan, bütün ruhî olayları zihni olaylara irca etmek ve bu sonuncuları da beynin fonksiyonları olarak tam anlamıyla izah etmek mümkün olsaydı, bu takdirde de ölümsüzlüğü savunmak güçleŐirdi. Bugünkü bilgilerimiz çerçevesinde durum öyle bir karışıklık arz etmektedir ki, zihin ile beden arasındaki münasebetle ilgili veriler, bazen ölümsüzlük inancının lehinde bazen de aleyhinde kullanılabilir.²⁹

²⁷ Shaffer, *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, s. 124.

²⁸ Bkz. Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 211.

²⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 196.

The Exoteric Ahmad Ibn İdrīs. A Sufi's Critique of the Madhāhib & the Wahhābīs [Zāhirî Ahmed İbn İdrīs. Bir Sufinin Mezhebler ve Vehhâbiler'e Eleştirileri], Bernd Radtke ve Diğerleri, Leiden, 2000, X+225ss: Brill.

Hülya KÜÇÜK*

Kitap, Hollanda kraliyet yayınevi olan Brill'in *Islamic History and Civilization Studies and Texts* (İslam Tarihi ve Medeniyeti Etüdüleri ve Metinleri) serisinin 31. kitabı olarak, isimlerinden Hollandalı, Danimarkalı ve Norveçli oldukları anlaşılan dört Avrupalı yazar, Bernd Radtke, John O'Kane, Knut S. Vikør ve R. S. O'Fahey tarafından hazırlanmıştır. Yazarlar, bilhassa Radtke ve Vikør, genellikle tasavvufla ilgili çalışmalarıyla tanınan oryantalistlerdendir.

1749-1837 tarihleri arasında yaşamış ünlü bir sûfi olan Ahmed İbn İdrīs'in fıkıh mezheplerine, bilhassa re'y taraftarlarına reddiyelerini ve zamanındaki Vehhâbilerle yaptığı tartışmaları içeren kitap; bir giriş, iki bölüm, bibliyografya ve özenle hazırlanmış üç ayrı indeksten (isimler, kavramlar ve genel) oluşmaktadır. Burada dikkat etmek gerekir ki sûfîlerin "esoterik (içsel, bâtinî) olarak nitelendirilmelerine bakıp kitabın künyesinin, Ahmed İbn İdrīs'i "exoteric (zâhirî)" olarak tanımlaması, bir tezat olarak görülmemelidir; zira aslında bütün sûfîler zâhir ve bâtını birleştirenlerdir. Sadece bâtını alanlar, dini zâhirine bağlı kalmadan kendi hevâlarına göre anlayan ve yorumlayan Bâtînîlerdir.

Girişte, Ahmed İbn İdrīs'in o zaman henüz 25 varaklık el yazması hâlinde olan *Risâletü'r-Redd alâ Ehli'r-Re'y bi's-Savâb li Muvâfakati's-Sünneti ve'l-Kitâb*'i ile daha önce yayınlanmış olan iki mektup ve *Münâzarât Ahmed İbn İdrīs Ma'a Fukahâi Asîr* hakkında bazı temel bilgiler ve içeriklerinin özeti verilmektedir. Kitapta, *Risâletü'r-Redd*'in altı farklı nüshası olduğu, bu çalışmada Bergen (Norveç), 438 nüshasının kullanıldığı belirtilmektedir (s. 1).

Birinci bölümde *Risâletü'r-Redd*'in önce edisyon kritikli metni sonra da İngilizce tercümesi verilmektedir. Arapça metin, faydalanmayı kolaylaştıracak şekilde paragrafları numaralanmış olarak sunulmuştur. Risâlenin üzerindeki yazar künyesi, yazarın tarafından konmuşsa, hiç de alçakgönüllülük içermediği söylenebilir: li'l-Ârif billâhi Teâlâ ve'd-dâlli aleyhi es-Seyyid Ahmed İbn İdrīs. Risâlenin içeriği ise aslında hiçbir Müslüman için alçakgönüllü olmayı tavsiye etmediğini göstermektedir; zira her Müslüman'ın taklitten kaçınıp doğrudan doğruya Kur'ân ve Sünnet'e başvurması gerektiğini söylerken "ulema"nın toplumdaki rolünü en aza indirmiş görünmektedir. Ahmed İbn İdrīs, risâlede, özet olarak şunları söylemektedir: Allah'ın bizden istediği bir şey vardır ki bu da Kur'ân ve Sünnet'i içine alan "Vahy"e uymaktır. Kur'ân "Allah ve

* Yrd. Doç. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. hckucuk@yahoo.com

Rasulüne” ittibâdan söz etmektedir; Allah ve Rasulü ile doğrudan temas kuramayacağımıza göre bize farz olan Kur’ân ve Sünnet’e başvurmamızdır. Bütün fikhî hükümler bunlarda mevcuttur ama zamanımız âlimleri bunlardan doğru hüküm çıkarmada zorlanmaktadırlar zira bunun için gerekli olan “Allah korkusu/takva” onlarda yoktur. Takva, Allah bilgisinin tek anahtarıdır. Takvanın olumlu etkileri olmazsa insan sapmaya ve tâğuta uymaya mahkûm olur. Tek gerçek bilgi, Allah ve Rasulünden gelen bilgidir. Kur’ân ve Sünnet’ten ictihâd yoluyla çıkarılan bilgi, yani re’y, gerçek bilgi değil, olsa olsa tâğutun, şeytanın hükmüdür. Cahil olsun âlim olsun re’yelerine uyanlar, tâğutun hükmünü kabul ettikleri için mücrimdirler. Tabii burada âlim olan daha çok günahadır; zira o diğer insanları da yoldan çıkarmaya namzettir. Herhangi bir konuda hüküm araştıran kimse, bir âlime, o konuda Allah ve Rasulünden gelen bir şey olup olmadığını sorar, varsa ona uyar. Bu konuda bir şey olmadığı için kendi re’yini söyleyen âlim, günah işlemiş olur. Soruyu soran “ümmî” (ki kitapta birkaç yerde geçen bu kelime hep “ammî” şeklinde yanlış harekelenmiştir) de bunun doğrudan Kur’ân ve Sünnet değil de bu âlimin fikri olduğunun farkında olarak bu re’yi kabul ederse günah kendisinin olur. Ancak her ne olursa olsun, Allah hakkında, gerçek olup olmadığını bilmediği bir bilgiyi söyleyen âlim daha büyük bir günah işlemektedir. Bunu yapanlar, Allah’ın indirdikleriyle hükmetmeyen *kâfir*, *zâlim* ve *fâsıklardır*. (Bkz. ss. 8, 53). Ümmî, Allah’ın ve Peygamber’in ne dediğini araştırmadan doğru hükümü yerine getirmiş olsa da Allah ve Peygamberi’ne uymuş sayılmaz. Bir konuda Kur’ân ve Sünnet’in ne dediğini değil de ulemanın ne dediğini araştıran, ahbâr ve ruhbânlarının verdiği hükümlerle yetinen Yahudi ve Hıristiyanlara benzemektedir. Allah ve Peygamberi’ne ulaşmayan herhangi bir hüküm vermek “Rubûbiyet (Rablik)” iddiasından başka bir şey değildir. Bir konuda Kur’ân’da bir şey yoksa Sünnet’e, hadislere bakılır. Ancak, burada ulemanın önem verdiği “isnâd”a da takılıp kalmamalıdır. Hadisin manâsına bakılmalı, ancak sahih başka bir hadisle tezat içinde olduğu zaman hadis kritiğine başvurulmalıdır ki bunda da önemli olan yine “takva”dır. Takva sahibi bir kimse, ilmî hadis bilgiye ve aklî prosedüre ihtiyaç duymaz; zira Allah ona “doğruyu yanlıştan ayırmasına yardım edecek olan furkân”ı vermiştir (bkz. ss. 8, 54-5). Aradığı konuda Sünnet’te bir hüküm bulamayan kimse, sahabe söz ve fiillerini araştırır. Çünkü Rasulullah onları “gökyüzündeki yıldızlar” olarak nitelemiştir (bkz. ss. 9, 56). Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî, Mâlik b. Enes ve Ebû Hanîfe gibi fıkıh önderleri bile re’yeri hakkında konuşurken “Kitap ve Sünnete uymayan görüşlerinin alınmaması gerektiğini” söylemişler, hattâ İmam Mâlik, ölüm döşeginde iken, ashabına re’yden uzak durmalarını tembih etmiştir. Re’y belirtenlerin tutumu böyle ise, artık onların re’yelerine uyulabilir mi? Hz. Peygamber’in irtihâli ile, vahiy sona ermiş, farzlar kemâle ermiştir; kimsenin bunların sayısını artırmaya yetkisi yoktur.

Radtke ve diğerlerine göre, *Risâle*, okurlarına “ihvânî” diye hitap etmesine rağmen çok daha geniş bir okuyucu topluluğunu hedef almaktadır. Zira burada, Abdülvehhâb Şârânî (v. 1565) gibi, Müslüman’ın Hz. Peygamber’le doğrudan ilişkisi sonucunda elde ettiği hükme uyması gerektiğinden¹ söz edilmeyecek kadar dikkatli davranılmıştır. Risâleye göre, Hz. Peygamber’le doğrudan ilişki, normal bir bilince sahip olan kişiler için mümkün değildir. Ancak sadece müridlerini hedef alan diğer

¹ Bu, istilâhî olarak “Tarikat-i Muhammediyye” olarak tabir edilir: Bkz. s. 18.

çalışmalarında Ahmed İbn İdrîs, kendisinin Hz. Peygamber'le doğrudan temasta olduğunu söylemektedir (s. 19).

Kitabın ikinci bölümünde, Ahmed İbn İdrîs'in kendisine ve ihvânına yapılan eleştirileri içeren iki mektup ve Asîr ulemasıyla, daha doğrusu Vehhâbîlerle yaptığı münâzarayı içeren bir risâlenin Arapça metni ve İngilizce tercümelerine yer verilmektedir. Mektuplardan birisi, Ahmed İbn İdrîs'in 1245/1829'da uğradığı ve birçok mürid edindiği Sabya (Mısır) emîri Ali b. Mücessel'den İbrâhim el-Hıfzî'ye, diğeri İbrâhim el-Hıfzî'den Ahmed İbn İdrîs'edir. Emîr Ali b. Mücessel, Ahmed İbn İdrîs'in Sabya'daki müridlerinin bazı bid'atler içinde olduklarını, muhterem bir âlim olan İbrâhim el-Hıfzî'ye bildirmiş, ondan tavsiye istemiştir. Mektuptan anlaşılan odur ki, asıl mesele müridlerin zikir ve sema ayinlerindeki aşırılıklarıdır. Hıfzî de durumu Ahmed İbn İdrîs'e bildirmiş ve müridlerinin bu bid'atlerinin önüne geçmesini istemiştir. Daha sonra Emîr'in teşebbüsü ile Ahmed İbn İdrîs ve Asîr fukahâsı, daha doğrusu büyük âlim Nâsır b. Muhammed el-Kubeybî el-Jûnî (v. 1249/1833) arasında Sabya'da bir münazara düzenlenmiştir. Bu münazara, Ahmed İbn İdrîs'in müridi olduğu, onun için kullandığı ifadelerden (bkz. 145, 177) ve hep onu üstün çıkarmasından anlaşılan (bkz. s. 43) Hasan b. Ahmed Âkiş ez-Zamadî tarafından derlenmiştir. Âkiş'in asıl problem olan sema ve zikir konusundaki tartışmadan söz etmemesi ilginçtir. Münazaraya göre, Ahmed İbn İdrîs, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın bazı faziletlerini kabul etmesine ve fikirlerini paylaşmasına rağmen,² "tekfîr" konusundaki doktrin ve uygulamalarını reddettiğini, onun da hata yapabilen bir âlim olduğunu söylemiş, Muhyiddîn b. Arabî (v. 638/1240) ile ilgili bazı suçlamalara da cevap vermiş, onun yanlış anlaşıldığı belirtilmiştir. Fikhî ilimlere karşı tavrı ile ilgili savunmada bulunmuş, *Risâletü'r-Redd*'de üstünde durduğu fikirlerini tekrarlamış, müridlerine yöneltilen saldırılara da cevap vererek onların birer insan olduklarını, nitekim sahabe arasında dahi günahkâr kimselerin bulunduğunu söylemiştir. "Müridlerine neden elini öptürdüğü" sorusuna ise, onların saygısının kendisine değil, ilmine olduğunu vurgulayarak cevap vermiştir.

Bu özetten de anlaşılacağı üzere, tasavvufun tarihi kadar eski olan "Ulemâ-Meşâyih" tartışmasının Vehhâbîliğin ortaya çıktığı ve bütün şiddetiyle faaliyette olduğu dönem olan XVIII. asırdaki bir örneği en açık hâliyle ve konuyla ilgilenen bütün araştırmacıların iştahını kabartıcı bir üslûpta bu kitapta gözler önüne serilmektedir. Ancak, kitabı hazırlayanların, Arapça'dan İngilizce'ye tercümede fazla tasarrufta bulduklarını belirtmek gerekir. (Artık eski dikkatli oryantalistlerin yerini, günlük Arapça'yı çok iyi bildikleri halde ilmî metinleri anlamada ve yorumlamada güçlük çeken oryantalistlerin aldığı söylemekle fazla bir ukalâlıkta bulunduğumuzu söyleyemeyiz.) Bu sebeple, bu değerli eseri kaynak olarak kullanacaklara, Arapça metin kısmını seçmelerini öneriyoruz.

² Meselâ taklîdi caiz görmemesi ve türbe ziyâretinin ta'ziri gerektirdiği hususunda onunla aynı düşünceleri paylaşıyordu: Bkz. ss. 40-41.

IX. Symposium Syriacum
VII. Conference On Arab Christian Studies
 20-26 September 2004, Beyrut

Nesim DORU*

Her seferinde farklı bir ülkede olmak üzere dört senede bir düzenlenen Süryânî Sempozyumlarının IX.su ve Hıristiyan-Arap Konferanslarının VII.si bu sene 20-26 Eylül tarihlerinde Saint Esprit ve Saint Joseph Üniversiteleri tarafından Beyrut'ta düzenlendi. Amerika, Almanya, Fransa, İsveç, İtalya, Hindistan, Japonya ve Suriye gibi bir çok ülkeden yaklaşık 200 civarında doğubilimcinin katıldığı sempozyuma Türkiye'den Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi Canan Seyfeli (Dinler Tarihi) ve Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü (İslam Felsefesi) doktora öğrencisi Nesim Doru katıldılar. İlk etabı Uluslararası Süryânî Sempozyumu'na ayrılan etkinlik Saint-Esprit Üniversitesi'nde (Câmiatü Rûh el-Kuds/ Kutsal Ruh Üniversitesi) 3 gün boyunca devam etti. İkinci etap olan Hıristiyan-Arap Konferansı ise Seyyidât el-Bir Manastırı'nda 26 Eylül'e kadar sürdü. Lübnan Cumhurbaşkanı Emile Lahod ve bir çok siyasetçinin telgraf gönderdiği sempozyum, organizatörlerden ünlü doğubilimci ve aynı zamanda Saint-Esprit Üniversitesi'nde Öğretim Görevlisi olan Samir Khalil'in konuşmasıyla başladı. Hemen hemen her katılımcının Fransızca bildiği göze çarpan sempozyumda nadir İngilizce ve Arapça sunuma karşılık çoğu katılımcı Fransızca sunum yaptı. Aynı anda 3 salonda gerçekleştirilen sempozyum sunumlarını burada bir bir zikretmemiz mümkün olmadığından önemli bulduğumuz bazı noktalara işaret etmeyi uygun buluyoruz.

Oxford Üniversitesi Öğretim Üyesi Sebastian Brock, Süryânî dili ve edebiyatı ile Süryânî kültür ve düşüncesi üzerinde çok önemli çalışmalara imza atmış biri olarak davet edildiği sempozyumun ilk akşamında verdiği konferansta ilk dönem Süryânî çalışmaları ve Süryânîce yazılan eserlerin diğer medeniyet ve dillere nasıl aktarıldığı ile ilgili geniş malûmat verdi. Sempozyumun ikinci akşamında ise Süryânîlerle ilgili bir belgesel film izlettirildi.

Katılımcıların Süryânîlerin bilimi, bibliyografyası, sosyal-siyasal-kültürel yapısı, tarihi ve bugünü ile ilgili sunumlar yaptığı Süryânî Sempozyumu'nda çarşamba günü Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi Canan Seyfeli bir sunumda bulundu. Seyfeli, "Osmanlı İmparatorluğunda Süryânî Kadîm Kilisesinin İdarî Yapısı" adlı tebliği ile katılımcıların ilgisini çekti. Ayrıca Süryânî'nin Lâtin Alfabeti ile yazılması ve okunması teşebbüslerinin ilk defa denendiği

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

bu sempozyumda konuşan ve İsveç'ten katılan Can Diyarbekirli bu amaca yönelik uzun zamandan beri çalıştıklarını ve bu teşebbüslerin sonuçlarını görmeye başladıklarını ifade etti.

Türkiye'nin Güneydoğu bölgesinden Avrupa'ya göç etmiş bir çok Süryânî araştırmacının da katılması sebebiyle sempozyumda sürekli olarak Türkiye ile ilgili bir gündem de oluştuğunu görmek olanaklı oldu. Türkiye'nin son 30 yılının konuşulduğu ve AB süreci ile birlikte beklenen değişimin vurgulandığı kulislerde bir hayli ilgi gördüğümüzü söyleyebilirim. Aslında bu ilginin sadece sempozyum ile sınırlı olmadığını hattâ halk arasında ve önemli çevrelerde de Türkiye'nin bölgede en çok izlenen ülke olduğunu söylemek durumunda olduğumuzu ifade etmeliyiz. Zira ister Suriye, ister Lübnan ya da Arap âlemi olsun, Türkiye'yi dikkatle izledikleri bize gösterdikleri ilgiden çıkardığımız sonuçtu. Sempozyumun düzenlendiği üniversite başta olmak üzere daha başka bir çok üniversiteyi de gezme imkânı bulduğumuz bu sempozyumda Fransız kültürünün hemen her sahada kendisini gösterdiği gerçeği ile karşılaştık. Hattâ öyle anlar oldu ki bir an kendimizi herhangi bir Arap ülkesinde değil de batı ülkelerinden birinde hissettiğimiz bile vaki oldu.

Aşağıya aktardığımız Süryânî Sempozyumu'nun programı sayesinde genel bir fikir edinme imkânı bulunacaktır.

IX. SYMPOSIUM SYRIACUM

Time		LUNDI 20 - SALLE A	SALLE B	SALLE C
9.30	1	JUCKEL Andreas, <i>The Peshitta Version of St. Paul : A Critical Edition</i>	VAN REETH Jan M.F., <i>La cosmologie de Bardaysan</i>	KHALIFE Elie, <i>Projet des MSS syriaques melkites</i>
10.00	2	SALVESEN Alison, <i>Jacob of Edessa and the Syro-hexapla: the interchange of Syriac and Greek Scripture</i>	MORRISON Craig, <i>King David In Aphrahat's Demonstrations</i>	COAKLEY J.F., <i>Syriac manuscripts at Harvard and their catalogs</i>
10.30	3	CARBAJOSA Ignacio, <i>The Peshitta Translators : Christians or Jews</i>	TEULE Herman, <i>Le livre des trésors de Jacques b. Shakko (+1240-1) et son importance pour la renaissance syriaque, période de dialogue de cultures</i>	WANNOUS Ramy, <i>On the Ms. Vat. Syr. 204 (garshuni)</i>
11.00		PAUSE	BREAK	PAUSE
11.30	4	GRIFFIN Carl, <i>Narsai and the Parable of the prodigal son (Lk 15,11-32)</i>	OUTTIER Bernard, <i>Vie syriaque d'Ephrem</i>	TODA Satoshi, <i>Relation between Coptic and Syriac literatures. The case of the Life of Saint Macarius the Egyptian</i>

12.00	5	HARB Boulos, <i>Rôle des Syriens Orthodoxes dans l'exégèse biblique</i>	MCVEY Kathleen E., <i>Mariologie de saint Éphrem en contexte des 4^e et 5^e siècles</i>	KERYO Behnam, <i>Traduction de l'Épopée de Gilgames en syriaque</i>
12.30	6	HILL Peter, <i>The Harklean Passion Harmony</i>	DEN BIESEN Kees, <i>Speaking about the Unspeakable: Ephrem the Syrian on Word and Silence</i>	GIGNOUX Philippe et JULLIEN Christelle, <i>Les chrétiens d'Iran entre intégration et différenciation : l'onomastique iranienne</i>
13.00		REPAS	LUNCH	REPAS
15.30	7	FEGHALI Paul, <i>Le texte syriaque de Ben Sirach, fidèle témoin de l'hébreu</i>	MATHEWS Edward, <i>Ephrem the Syrian in Armenian Garments: Status Quaestionis</i>	TAYLOR David, <i>Persian elements in sixth-century Syrian Orthodox Eschatology</i>
16.00	8	NADUTHADAM Sebastian P, <i>Anaphora and Nestorius</i>	VATTANKY JOHN, <i>Ephrem's Symbolic theology and Sankara's theory of metaphor</i>	WARDINI Elie, <i>The dialogue of cultures and Lebanese Place-Names</i>
16.30	9	PINGGERA Karl , <i>Der Leib Christi und das eucharistische Brot bei Philoxenus von Mabbug</i>	KARUKAPARAMBIL Ouseph Joy, <i>The Concept of God in St Ephrem compared to Rigveda</i>	BORRUT Antoine, <i>L'information à intention historique dans les sources arabes et syriaques : éléments de transmission interculturelle</i>
17.00	10	REY-COQUAIS Jean-Paul, <i>Faussees bilingues grec/syriaque dans les inscriptions de Syrie</i>	SMELOVA Natalia, <i>The St Petersburg manuscript of the Homiliae Cathedrales of Severus of Antioch</i>	HUNTER Dr Erica, <i>Comparative aspects of Edessene and Proto-Manichaean Syriac</i>
17.30	11	CHAMOUN Edward, <i>Musique syriaque, modèle pour toutes les traditions musicales</i>	YOUSSEF YOUHANNA N. , <i>The role of Severus of Antioch for the dialogue between cultures Syriac, Coptic and Greek</i>	KOONAMMAKKAL Thomas, <i>Suryaya Hendwaya</i>
19.00	12	CONFÉRENCE INAUGURALE (USEK)	INAUGURATIVE CONFERENCE (USEK)	CONFÉRENCE INAUGURALE (USEK)
20.30		DINER (USEK)	SUPPER (USEK)	DINER (USEK)
Time		MARDI 21 - SALLE A	SALLE B	SALLE C

9.30	13	BALICKA-WITAKOWSKA Ewa, <i>The Syriac Book of Protection and its Drawings (British Library Or. 6673)</i>	KONAT Abraham Josephs, <i>Priesthood of Christ in Jacob of Sarug's Homilies</i>	TAMCKE Martin, <i>Die Union der Kirche des Ostens in der Urmia-Region mit der Russischen Orthodoxen Kirche aus der Sicht des Pera Johannes</i>
10.00	14	HELOU Clemence, <i>L'office de Sainte Marina en syriaque</i>	LANE David, <i>Jacob of Sarug and St Thomas</i>	VALLAVANTHARA ANTONY, <i>The Memre of Alexander, the Indian (Alexandros Hendwaya) 17th century</i>
10.30	15	ABOU ZAYD Shafiq, <i>Le début de la vie cénobitique dans l'Eglise d'Antioche</i>	THEKEPARAMPIL Jacob, <i>St. Peter in the Homilies of Jacob of Sarug</i>	VELLIAN Fr. Jacob, <i>Dialogue between Syriac and Indian culture in Malabar</i>
11.00		PAUSE	BREAK	PAUSE
11.30	16	BEULAY Robert, <i>Les dimensions philosophiques de l'expérience spirituelle de Jean de Dalyatha</i>	KESSEL Gregory, <i>Some Observations on Aphrahat</i>	VYSANETHU Philip, <i>Syriac music compared to indian music</i>
12.00	17	KHAYYAT Nadira, <i>L'importance de 2 Corinthiens 3,18 et 4,6 dans la mystique syro-orientale</i>	ROGGEMA Barbara, <i>The Gospel of the Twelve Apostles - a reconsideration of a Syriac Apocalypse from early Islamic Times</i>	KURISUMOOTIL George P, <i>Syriac and Indian Iconography</i>
12.30	18	MURRAY Robert SJ, <i>Symbols of Church and Kingdom</i>	AIGLE Denise, <i>Le point de vue des chrétiens et des musulmans sur l'invasion mongole. Analyse de deux textes apocalyptiques en syriaque</i>	MANNOORAMPARAMPIL Thomas, <i>St Thomas Christians of India and Inculturation</i>
13.00		REPAS	LUNCH	REPAS
15.30	19	SADER Yuhanna, <i>L'influence exercée par les théories angéologiques du pseudo-Denys sur le "De oblatione" de Jean de Dara</i>	LANGE Christian, <i>A Syriac Source an the Crusaders</i>	WALKER Dennis, <i>Acculturated Stances towards Languages and Other National Groups among Syriac-Speaking Groups in Iraq in the last years of the Ba'th Regime</i>

16.00	20	RUBENSON Samuel, <i>Rhetorical strategies in the Syriac lives of Symeon Stylites</i>	STEWART, Columba, <i>Report on the Syriac Manuscript Preservation Project in the Middle East</i>	MURRE – VAN DEN BERG Heleen, <i>The Church of the East in North Iraq between 1550 and 1800</i>
16.30	21	HOLMBERG Bo, <i>Saint Isaac the Syrian on the topic of Gehenna in Chapter 39</i>	KROPP Manfred, <i>New perspectives in Qoranic studies: the role of Aramaic / Syriac</i>	SEYFELI Canan, <i>The administrative form of the Syrian Al-Kadim church in the ottoman empire</i>
17.00		PAUSE	BREAK	PAUSE
17.30	22	SEVILLE Anne, <i>Lost and Found in Translation: Ascetic Terminology in the Syriac Translation of Eusebius' Ecclesiastical History</i>	MENGOZZI Alessandro, <i>Neo-Syriac Culture and Islam: The Dialogue of Cultures in Early Neo-Aramaic Poetry from North Iraq</i>	YACCOUB Joseph, <i>La conception de l'histoire chez les chronographes syriaques</i>
18.00	23	KILROY Bernard, <i>Inculturation and aggiornamento in Syriac spirituality and scholarship</i>	VAN GINKEL Jan, <i>Dionysios of Tell Mahre and Michael the Great : creating an identity</i>	DIARBEKERLI Can, <i>New documents on the situation of Assyrians, Chaldeans and Syrians during the first World War</i>
18.30	24	SEPPÄLÄ Serafim, <i>The transition from Ecstasy to Knowledge in East Syrian Mysticism</i>	HUSAYNOV Rauf, <i>The Syriac and Arabic Texts of Bar Ebraya</i>	GAUNT David, <i>Experience of Assyrian, Chaldean and Syrian Orthodox populations during World War I</i>
19.00		DINER	SUPPER	DINER
Time		MERCREDI 22- SALLE A	SALLE B	SALLE C
9.30	25	SADOVSKAYA Yulia Nikitichna, <i>Some Peculiarities of Early Dormition Iconography in the Christian East (Deir el-Syrian, Cappadocian Churches) and their Relation to Eastern Literary Sources</i>	EBIED Rifaat Y., <i>The Syriac Polemical Treatises of Dionysius bar Salibi, Metropolitan of Amid (d. 1171AD)</i>	ATTO Naures, <i>Perceptions of identity among Suroye academics in european diaspora</i>
10.00	26	HARRAK Amir, <i>The New incense Burner of Takrit: An Iconographical Analysis</i>	BORBONE Pier-Giorgio, <i>Bar Hebraeus and Juveni : A Syriac Chronicler and his Persian source</i>	CHAILLOT Christine, <i>Integration of some Syrian Orthodox in some West European countries</i>

10.30	27	SNELDERS Bas, <i>A thirteenth century flabellum from Deir al Suryan</i>	BCHEIRY Alexander, <i>The Jacobites "Mossulites" community in high-Mesopotamia in the second half of the VIII century, according to Pseudo-Dionysius chronicle</i>	DINNO Khalid, <i>Syriac Christians in the modern Diaspora, History and Challenges</i>
11.00		PAUSE	BREAK	PAUSE
11.30	28	IMMERZEEL Mat, <i>Medieval wall paintings in Lebanon and Syria...</i>	JULLIEN Florence, <i>La réforme d'Abraham de Kashkar dans le Golfe Persique : le monastère de l'île de Kharg.</i>	ODISHO Edward, <i>The Assyrian Democratic Movement's Educational Program : Principles of Syriac Language and culture Maintenance and Revitalization</i>
12.00	29	HELOU Nada, <i>Autour d'une école syro-libanaise d'icônes au XIIIe siècle</i>	CUBBE Mariam, <i>Quelques vestiges de la présence syriaque en Ombrie</i>	HORN Cornelia, <i>Children and Violence in Syriac Sources</i>
12.30	30	BALICKA-WITAKOWSKA Ewa, <i>The Syriac Book of Protection and its Drawings (British Library Or. 6673)</i>	MOUAWAD Ray, <i>L'émigration de chrétiens d'Edesse au Mont-Liban avant le XI^e s.</i>	NOURO Abraham, <i>Le Dictionnaire syriaque, hier et aujourd'hui</i>
13.00		REPAS	LUNCH	REPAS
15.30	31	BADWI Abdo (avec BAROUDY Fadi), <i>Monastère de Mar Barsaum, redécouverte du site</i>	DEBIÉ Muriel, <i>l'historiographie syro-orientale, sa forme, ses sources, son style</i>	TARDIEU Michel, <i>Analyse et classification de quelques contes syriaques de la tradition orale d'après la typologie internationale</i>
16.00	32	PLATHOTTATHIL Alexander Kunjumon, <i>Francis Acharya's Adaptations on Mosul Fenqitho</i>	DICKENS Mark, <i>The Sons of Magog: The Turks in Medieval Syriac Chronicles</i>	WITAKOWSKI, Witold, <i>Geographical Knowledge of the Syrians</i>
16.30	33	ISKANDAR Amine, <i>La dimension syriaque dans l'architecture libanaise.</i>	GEHIN Paul, <i>Etat de la recherche sur les versions syriaques d'Evagre le Pontique</i>	ATALLAH Maroun, <i>Pour une rencontre des civilisations. Une nouvelle collection : Sources Syriaques</i>
17.00		PAUSE	BREAK	PAUSE

17.30	22	BRIQUEL-CHATONNET Françoise et Alain DÉREUMEAUX, <i>Pour une typologie des écritures syriaques: méthode et critères d'une analyse paléographique</i>	SUERMAN Harald, <i>La lettre échangée entre les Jacobites et les Maronites; les citations et la théologie</i>	BENJAMIN Mikhail, <i>Syriac as media language (Reality and horizon)</i>
18.00	23	CHAMOUN Imad, <i>Syriac and phenician alphabets. Comparative Studies and a survey of the literature</i>	HAINTHALER Theresia, <i>Thomas of Edessa : causa de nativitate</i>	GOREA Maria, <i>Les rouleaux magiques syriaques: une littérature marginale à redécouvrir</i>
18.30	24	FRANZMANN Majella, <i>Syriac language and script in Chinese setting: Nestorian inscriptions from Quanzhou, China</i>	PERCZEL Istevan, <i>Excerpta from a book by Yuhannan bar khaldun (10th century) in a nineteenth century indian manuscript</i>	HEAL Kristian, <i>Memre in Multiple Metres: Rewriting in the Syriac tradition</i>
19.00		DINER	SUPPER	DINER

23-26 Eylül arası ise, VII. Uluslar arası Hıristiyan-Arap Konferansı'na sahne oldu. Bu konferans, Seyyidât el-Bir Manastırında düzenlendi. Aynı anda iki salonda yürütülen konferans yine bir çok önemli doğubilim araştırmacılarını bir araya getirdi. Konferansta İslâm ve Süryânî kaynaklarının ışığında İslâm devletlerinde Süryânîlerin ilmî, kültürel ve sosyal durumlarından, Kur'ân-Kerîm'in Süryânîce ve Melkitçe kökenlerine; İslâm Felsefesi'ne katkıda bulunan Süryânî filozoflardan, Müslüman-Hıristiyan diyalog ve reddiyelerine; Kutsal Kitaplar Hermenötiğinden, dinlerin metafizikine kadar bir çok sunum yapıldı.

Bu konferansta özellikle Emilio Platti, Paul Feghali ve Samir Khalil gibi önemli bilim adamlarının sunumları dikkatle izlendi. Türkiye'den katılan Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü (İslam Felsefesi) Doktora Öğrencisi Nesim Doru "Süryânî Filozofların İslâm Felsefesine Katkıları -Yahyâ İbn 'Adî Örneği-" adlı bir tebliğ sundu. Katılımcıların ilgi gösterdiği tebliğ üzerinde Süryânî bilim adamları müzakerelerde bulundular.

Pazar günü bir gezi ile son bulan sempozyum 2008'de İspanya'da düzenlenmek üzere bu seneki maratonunu tamamladı. Şimdi de Arap-Hıristiyan Konferansı'nın programını aşağıda sunuyoruz:

VII. CONFERENCE ON ARAB CHRISTIAN STUDIES

Time		JEUDI 23 - SALLE A	SALLE B
9.30	1	HAINTHALER Theresia, <i>'Adî ibn Zayd al-'Ibādî and his poem #3 in prison</i>	WILDE, Clare, <i>Christian tafsrê' The Qur'ân in early Melkite texts</i>

10.00	2	FEHALI Paul, <i>Versions arabes du Ben Sirach, à partir du syriaque</i>	KROPP Manfred, <i>Christian and Qoranic Arabic: common sources?</i>
10.30	3	BALDA Monica, <i>Une version arabo-chrétienne de l'histoire de Job</i>	ARBACHE Samir, <i>Evangile arabe et Coran arabe. La version arabe des Evangiles au VIII^e siècle et le Coran, rencontre de deux textes</i>
11.00		PAUSE	BREAK
11.30	4	MONFERRER-SALA Juan Pedro & URBAN Angel, <i>Textual lectiones in an unpublished manuscript containing Luke's Gospel (11th c.) from BnF Suppl. grec 911</i>	SUERMAN Harald, <i>Le dialogue entre le Patriarche Jean III et 'Abd al-Azīz</i>
12.00	5	ROISSE Philippe, <i>Un fragment de l'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée en arabe</i>	NASSIF Bassam P, <i>Religious Dialogue in the Eighth Century: Example from Theodore Abū Qurrah Treatise</i>
12.30	6	ELLWARDT Andreas, <i>Les versions arabes du Testamentum Domini Nostri Jesu Christi (CPG 1743)</i>	HALLAK Aziz, <i>La liberté chez les penseurs chrétiens arabes (VIII^e -X^e s.)</i>
13.00		REPAS	LUNCH
15.30	7	BINGGELI André, <i>L'hagiographie sinaïtique en arabe</i>	GONZALEZ Fernando Muñoz, <i>Considérations sur la version latine des épîtres d'al-Hashimī et d'al-Kindī</i>
16.00	8	BOUTROS Ramez, <i>Les sources hagiographiques des saints Cyr et Jean (Abakīr wa Yū annā)</i>	PLATTI Emilio, <i>'Abd al-Masīh al-Kindī dans l'Historiale de Vincent de Beauvais</i>
16.30	9	TODA Satoshi, <i>Position of Arabic in the literatures of the Christian East. The case of the Life of Saint Macarius the Egyptian</i>	LA SPISA Paolo, <i>Les traités théologiques de Sulaymān al-Ghazzī : état des études</i>
17.00	10	IBRAHĪM Hareth, <i>رواية استشهاد القديس حارث</i>	TEULE Herman, <i>Išo'yahb bar Malkon et ses contacts avec les Églises occidentale et orientales</i>
17.30	11	RIGHI Davide, <i>Some problems about an "homily on the Apostles" by Severian of Gabala</i>	HOLMBERG Bo, <i>The rhetoric of christological discourse in Kitāb al-majdal, bāb 2, fa□1 3, al-Tashyīd</i>
19.00	12	CONFÉRENCE INAUGURALE (USJ)	INAUGURATIVE CONFERENCE (USJ)
20.30		DINER (USJ)	SUPPER (USJ)
Time		VENDREDI 24 - SALLE A	
9.30	13	RICKLEFS Norman, <i>The Arabs and Arabia in the Writings of the Classical Greek and Latin Authors</i>	RAGHEB Marie, <i>Le traité de l'Unité de Yahyā Ibn 'Adī : une introduction à la Trinité</i>

10.00	14	GEHIN Paul, <i>Evagre le Pontique en arabe</i>	DORU Nesim, <i>Philosophy in Syrians and their contribution to Islamic Philosophy - Yahyā Ibn 'Adī Case</i>
10.30	15	OUTTIER Bernard, <i>La version géorgienne des Chapitres sur la prière d'Evagre, traduite de l'arabe en Palestine</i>	SAMIR Samir Khalil, <i>Citations littérales de Yahyā Ibn 'Adī (+ 974) chez Élie de Nisibe (+ 1046)</i>
11.00		PAUSE	BREAK
11.30	1 6	RUBENSON Samuel, <i>The Letters of Ammonas</i>	NASSOUR Basilios Mgr, <i>Un évangile arabe du XI^e siècle (en arabe)</i> إنجيل عربيّ من القرن الحادي عشر
12.00	17	YOUSSEF, Youhanna Nessim, <i>The role of Severus of Antioch in the Dialogue between the Cultures, Syriac, Egyptian and Greek</i>	WANNOUS Ramy, <i>Introduction to Ibn al Faḳl Exposition on faith</i>
13.30	18	ABOU MRAD Nicolas, <i>Jean Damascene: Père syrien de pensée grecque</i>	ABRAS Michel, <i>Kitāb qiddīs Allāh</i>
13.00		REPAS	LUNCH
15.30	19	GRYPEOU, Emmanouela, <i>The Apocalyptic Reaction to the Islamic Conquests against the Background of Earlier Jewish and Christian Apocalyptic Literature</i>	SIDARUS Adel Y., <i>Réflexions sur l'arabisation de la culture chrétienne copte</i>
16.00	20	HARRAK Amir, <i>Two Melkite liturgical manuscripts in Arabic and Syriac belonging to the Iraqi department of antiquity and heritage</i>	HORN Cornelia, <i>Reconstructing Women's History from Christian Arabic Sources: The History of the Patriarchs of the Coptic Church</i>
16.30	21	GHANNAGÉ Emma, <i>Les Traductions arabes de la philosophie grecque</i>	EDELBY Nagi, <i>Quelques sources patristiques chez Būlus Al-Būšī</i>
17.00		PAUSE	BREAK
17.30	22	KANAAN Marlene, <i>Les influences religieuses et culturelles de la route de la soie dans le roman de Barlaam et Joasaph</i>	THOMAS David, <i>Cultural and Religious Supremacy in the fourteenth Century: "The Letter from Cyprus" and the Replies of Ibn Taymiyya and Ibn Abī ālib al-Dimashqī</i>
18.00	23	NSEIR Michel, <i>L'image des Rūm dans le Roman de la princesse Dhāt al-Himmah</i>	BCHEIRY Alexander, <i>Unedited Letter from the Coptic Patriarch John XIII (1484-1525) to the Syrian Orthodox Patriarch Noah the Lebanese (1496-1509) dated 1509 AD.</i>
18.30	24	REY-COQUAIS Jean-Paul, <i>Quelques aspects de l'œuvre de Monseigneur Joseph Nasrallah</i>	RASSI Juliette, <i>Le « Livre de l'Abeille » (al-Naḳlah) de Macaire Ibn al-Za'im, témoin de l'échange des cultures</i>
19.00		DINER	SUPPER
Time		SAMEDI 25 - SALLE A	SALLE B
9.30	25	ROGGEMA Barbara, <i>A Christian Arabic Incantation text on a Late Byzantine Amulet Roll</i>	ABOU DIWAN Marwan, <i>La figure patriarcale selon le Tārī al-Azminah (Vatican Syriaque 215) de Duwayhī</i>

10.00	26	PEERS Glenn A., <i>Artistic Exchange between Byzantium and Arab Christians: The Case of the Amulet Scroll in New York and Chicago</i>	MAKHLOUF Avril, <i>Reflections on a translation into English in progress of a manuscript of Umm Hindiyya 'Ajaymī in the Maronite Patriarcal Archives</i>
10.30	27	STEWART, Columba, <i>Report on the Christian Arabic Manuscript Preservation Project in the Middle East</i>	WALKER Dennis, <i>The Ottoman-era Maronite Church and Secular Maronites - Plural Cultures in their Development of Imagined Collective Identities</i>
11.00		PAUSE	BREAK
11.30	28	COMNENO-LALA Maria, <i>Eglises et mosquées, changement et continuité</i>	BUALWAN Hayat, <i>The Image of the West in the writings of the Christian Historians of 18th Century Bilād al Shām</i>
12.00	29	MOHASSEB-SALIBA Sabine, <i>La bibliothèque de Mar Challita Mouqèès au Kesrouan.</i>	RAHME Joseph, <i>Recent Historiography of Eastern Christians under Islamic rule in the Middle East</i>
12.30	30	ABOU SAMRA Gaby, <i>Une inscription arabe chrétienne de Baqoufa (Ehden, Liban)</i>	KAIDBEY Naila, <i>Reaction of Christians in Lebanon to the American Missionaries in the 19th century</i>
13.00		REPAS	LUNCH
15.30	31	SLIM Souad, <i>L'image des sultans ottomans chez les historiens grecs</i>	GEMAYEL Nasser, <i>Une figure de proue de l'histoire culturelle du Liban : Ni'matallāh Abī Karam (1853-1931)</i>
16.00	32	YACOUB Joseph, <i>La contribution des écrivains arabes chrétiens au dialogue des cultures</i>	JABBOUR Makarios, <i>Les registres de baptême à Saint-Georges -Zouk</i>
16.30	33	ZEITOUN Joseph, <i>Les canons de l'Eglise byzantine entre le grec et l'arabe.</i>	TARDIEU Francine COSTET, <i>Les relations entre coptes et musulmans à la fin des années 1930 à partir de quelques exemples de la vie politique égyptienne</i>
17.00		PAUSE	BREAK
17.30		EBIED Rifaat Y., <i>An unpublished short Arabic poem of a medieval Muslim-Christian Polemic</i>	ALMBLADH Karin, <i>The Basmala' in medieval Christian letters in Arabic</i>

İSTANBUL: BİR İSLÂM ŞEHİRİ*

Halil İNALCIK**

Çeviren: İbrahim KALIN

BİR İMAN FAALİYETİ OLARAK FETİH

Müslümanların 624'te Filistin'de Bizans'a karşı gerçekleştirdikleri ilk askeri eylemin bizzat Hz. Peygamber tarafından düzenlendiği söylenir.¹ Bu olaydan yalnızca yirmi altı yıl sonra, bir İslâm ordusu İstanbul kapılarına ulaştı. Batılı bir gözle bakıldığında İslâm güçlerinin bir bakıma Sasâni İran'ının Grek İmparatorluğuna karşı sürdürdüğü kadim mücadeleye katılmış olduğu düşünülebilir. Lakin İstanbul'un fethinin onlara Allah tarafından takdir edildiği inancı, müslümanlar arasında Hz. Peygamber zamanından beri mevcuttu. Osmanlılar bu inancı kendi malları gibi benimsediler. Müslümanlar Bizans'ın başkentine, 1453'teki nihâi fethinden evvel toplam on iki sefer düzenlediler.²

İstanbul, İslâm yayılımına karşı direnişin bir sembolü olarak o kadar güçlüydü ki, şehrin müslümanlar tarafından fethedildiğini haber veren kimi sahih, kimi mevzu ve kimisi de efsâne türünden bir dizi *ehâdis* zuhur etti.

Osmanlılar bu *ehâdis*'den birini hatırlatacak ve her uygun fırsatta zikredecektir: "İstanbul bir gün mutlaka fethedilecektir. Onu fetheden kumandan ne iyi bir kumandan ve o ordu ne iyi bir ordudur."³ Osmanlılar (İstanbul'da), Emeviler dönemindeki İstanbul muhasaralarına katılmış ve şehit düşmüş pek çok sahabinin mezarının bulunduğu ileri sürdüler. Fethi müteakip, onlar için, şehrin en mübarek yeri haline gelen bir mezar yaptırıldılar.⁴ Osmanlı geleneğinde, fiilen şehid düşen sahabenin sayısı kutsal bir sayı olan yetmiş kadar yükselmiştir.

* İslam Tetkikleri Dergisi, c:9, İstanbul (1995), s. 243-268.

Yayıma hazırlayan: M.Hulusi Yeşil, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, mhyesil@hotmail.com

** Halil İncalık: Yaşayan en büyük Osmanlı tarihçisi. 1918 yılında İstanbul'da doğdu. Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinden 1940'da mezun, 1952'de profesör oldu. Ankara, Londra (1949), Columbia (1953), Princeton (1967), Pennsylvania (1971) Üniversitelerinde hocalık yaptı. 1972'den itibaren Chicago Üniversitesi Osmanlı Tarihi kürsüsünü yönetti. 1986'da Amerikan Akademisi'ne, 1993'te British Academy'e üye seçildi. Okumaya ve okutmaya 1993 yılından itibaren Bilkent Üniversitesi'nde devam ediyor. Yayınlanmış 200 den fazla bilimsel makalesi ve çok sayıda kitabı vardır. e-mail:inalcik@bilkent.edu.tr

¹ Bkz. Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed el-Vâsıtî, *Fedâilü'l-Beyti'l-Makdis* (ed. Isaac Wasson, The Magnes Press, Kudüs, 1979) 52-3; E. Sivan, "Le caractère sacré de Jerusalem dans l'Islam aux XII-XIII. Siecles", *Studia Islamica XXVII* (1967) 149-82.

² M. Conard, Les Expéditions des Arabes centre Constantinople dans l'histoire et dans les legendes, *Journal Asiatique* (1926), 61-121.

³ Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme (İstanbul 1314/1896)* cilt I.

⁴ Bkz. Süheyl Ünver, *İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri* (Belediye Yayınları, İstanbul, 1948), I, 108-11.

Bu sahabe içerisinde en fazla tazim gören Hz. Peygamber'in sancaktarı Ebu Eyyüp el-Ensârî⁵ Osmanlı İslâmbol'unun koruyucu velisi haline geldi. Ebu Eyyüb'ün hakikaten Hz. Peygamber'in ashabından biri olduğu ve 668 İstanbul kuşatmasına katılıp öldüğü tarihen sabittir.⁶ II. Mehmed, muhtemelen kendisini tüm İslâm alemindeki *gazâ*'nın sancaktarı ilân ettiğinden Ebu Eyyüb'ü şehrin koruyucu velisi seçti.⁷

Fatih Sultan Mehmed fethin, Allah'ın bir mucizesi olacağına inanıyordu. Ünlü işrâkî filozof Sühreverdi'nin bir takipçisi olan Sûfî Şeyh Ak Şemseddin, kuşatma sırasında Sultan'ın ve ordusunun *mürşid*'i oldu. Genç Sultan *mürşid*'den, fethin tarihiyle ilgili ilâhî takdiri öğrenmesi için inzivaya (istihareye) çekilmesini istedi. Fetih, *mürşid*'in verdiği tarihte gerçekleşmedi; üstelik hristiyanlar o gün bir deniz galibiyeti elde ettiler. Şeyhin bu olaydan sonra Sultana yazdığı mektup, Saray arşivinde bulunmaktadır.⁸ Şeyh bu mektubunda, duasının kabul olunmadığı ve Sultan'ın aklını ve ordusu üzerindeki otoritesini yitirdiği yolundaki şâyialardan bahseder. Başarısızlığı, Osmanlı ordusundaki askerlerin çoğunun gerçek birer müslüman olmamasına, yâni İslâma zorla sokulmuş olmalarına yorar. Fakat öte yandan pratik bir insan olarak Sultan'a, bu yüzkızcırtıcı durumdan mesul kumandanları acımasızca cezalandırmasını tavsiye eder. Nihayet bir miktar Kur'an okuyup uyuduğunu ve ardından Allah'ın kendisine zafer müjdesini verdiğini söyler. Şeyh'in⁹ *gesta et vita*'sından, son taarruzda (beyaz cübbeli ve mucizelerin Peygamberi Hızır'ın önderliğindeki) velilerin, Sultan'ın ordusuna galibiyet için yardım ettiğini öğreniyoruz. Ak Şeyh fethin, Hızır ve Kutb-ı Âlem dediği Fakih Ahmed sayesinde gerçekleştiğini söyler.¹⁰

Ak Şeyh'in, fetih gerçekleşene kadar meydana gelen olaylar üzerindeki rol ve etkisi, halkın tasavvurunda daha da abartılı bir hâl aldı. Halk arasında dönüp dolaşan Evliyâ Çelebi'den mervi rivayetlere göre Ak Şeyh, fethin son muhasaradan çok önce ve Fatih, henüz Sultan değilken gerçekleşeceğini haber vermiş.¹¹ Şeyh, kendi derviş başlığını Mehmed'in başına geçirerek, İstanbul'un Allah'ın izniyle Mehmed tarafından fethedileceğini önceden haber verir. Ak Şeyh tüm bu rivayetlerde hep Sultan'dan bir kaç adım öndedir. Evliyâ, kuşatma sırasında, şeyhler ve *ulemâ* da dahil üç bin adamının askerleri savaşa teşvik ettiğini ve mâruf şeyhlerin, şehrin büyük kapılarına yönelik saldırılara bizzat katıldığını söyler.

⁵ Paul Wittek, "Ayvansaray, un sanctuaire prive de son heros", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* (Brussels, 1951) 505-26.

⁶ "Ebu Eyyüb Hâlid b. Ziyad b. Kuleyb el-Neccârî el-Ensârî (E. Leui-Provençal) E12, I, 108-9.

⁷ Feridun Ahmed, *Münşeâtü's-Selâtin* (İstanbul, 1274/1858), I, 236. Bkz. A. Ateş, 'Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Dair Gelen Cevaplar', *Tarih Dergisi* (İstanbul, 1952) IV-7, 16.

⁸ Bkz. H. İnalçık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar* (T.T.K. Ankara, 1954) 217-18.

⁹ *Menâkıb-ı Ak Şemseddin*, Seyyid Hüseyin Enisi; Türkiye ve Avrupa'daki elyazması nüshalar için bkz. Mustafa Fayda, *Ak Şemseddin*, doktora tezi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. Ben Burada Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki (no. 2175) nüshayı kullandım.

¹⁰ Bkz. H. İnalçık, 'An Analysis of the Ottoman Baba Vilâyetnâmesi', 1986'da Berkeley, California Üniversitesi'ndeki 'İslâm'da Velîler ve Velîlik Sempozyumunda' okunan tebliğ; tebliğ sempozyum metinleri içerisinde yayınlanacaktır.

¹¹ Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* 94, 97, 105; ayrıca fethin Ak Şeyh'in manevî gücüne atfedildiği Fatih *Vakfiyye*'sine 29/32 bakınız, not 16.

Halk arasındaki bazı rivayetlere göre¹² İslâm dünyasının büyük şeyhleri de İslâmın bu büyük gününde İslâm ordusuyla birlikte savaşmaya geldiler. Sultan şeyhlerle, fetihten sonra ganimetin yarısını vereceğini, her biri için bir tekke yaptıracağını ve daha pek çok hayırda bulunacağını vâd etti. Evliyâ,¹³ mânevî açıdan şaşkına dönmüş bir grup Grek rahibinin, İslâm ordusuna katılmak için surları terkettiğini söyler. Bu dönem halk menkıbelerinin genel bir temasıdır bu: Allah sonunda hristiyan rahiplerini "nihai hakikate" -yâni İslâma- vâsıl etti. Tüm bu hikâyelerin anlamı, o dönemdeki müslüman halkın şehrin, müslüman velîlerin mânevî gücüyle fethedileceğine inanmış olduğudur. Sultanın bu inancı paylaşıp paylaşmadığını bilmiyoruz. Fakat kendisinin, bu karizmatik mukaddes kişilerin hayır dualarını alması gerektiğine inandığı çok açık.¹⁴

Sultan'ın, fethedilen şehri yeniden inşa etme kararı, müslüman kitleler arasındaki dinî coşkunluğa da tevâfuk etmekteydi. Tarikatlar, İstanbul'un İslâmî açıdan yeniden kurulmasında hakikaten önemli bir rol oynadılar.¹⁵

Şeyh Ak Şemseddin Sultan tarafından, Ebu Eyyüb el-Ensârî'nin mezârının yeri ni tesbit etmekle vazifelendirildi. Şeyhin yeri tesbiti en az fetih kadar mucizevî ve önemli idi. Olay, inâyet-i ilâhînin hâlâ müslümanlarla birlikte olduğunu teyid etmekteydi. Mehmed burada bir kabir, bir câmi ve bir tekke yaptırdı.¹⁶

Haliç civarındaki şehir duvarlarının ötesinde kısa sürede bir küçük kasaba halini alan Eyyüb'ün kabri, İstanbul'un en kutsal yeri haline geldi. Daha sonra yüzlerce mümin her gün çeşitli hediyelerle burayı ziyaret edecek ve velînin yardımını isteyecektir. Aynı zamanda birer büyük mezarlık olan meşhur derviş tekkeleri, kabrin etrafına toplandılar. Her Sultanın, cülûsunu müteakip menkıbede anlatılan yoldan geçerek kabri ziyaret etmesi şâyân-ı dikkattir.¹⁷ Burada o günün en önde gelen Şeyh'i, sultan'a mukaddes *gaza* kılıcını kuşatırdı. Böylece varlığı sadece İstanbul'u müslümanlar nezdinde mukaddes bir yer haline getirmiyor, aynı zamanda Sultan'ın müslümanlar üzerindeki idaresini dinî açıdan tasdik etmiş oluyordu.

Bu arada her Osmanlı şehrinin kendine has bir *velî*'si bulunduğunu ve genellikle şehrin dışında, bir tepenin üstüne inşa olunan velî kabirlerinin, İslâm tasavvuf geleneği ile İslâm öncesi bir dağ kültürünü (inancını) birleştirdiğini belirtelim.¹⁸ Burada şehirler kişi kabul edilir ve şehrin ismini muhteva bir evrâdu ezkâr okunurdu.

¹² Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, 97.

¹³ İbid, 111.

¹⁴ H. İnalçık, 'Analysis...' (10 nolu dipnot).

¹⁵ İbid. II. Mehmed halkın güvenini kazanmış *kalenderî* dervişlerini sevmiyordu, fakat halk ve orduyla birlikte onların popüleritesini kabul etmişti.

¹⁶ Wittek, 'Ayvansaray...' (yukarıda dipnot 5). Külliye'nin *vakfiyyesi* için bk. *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri* (Vakıflar Umum Müdürlüğü, Ankara, 1938) 285-327.

¹⁷ Kılıçkuşanma merasimi için bkz. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı* (T.T.K. Ankara, 1945) 189-200.

¹⁸ Osmanlı kasabalarının dışında bir tepe üzerine yapılan derviş tekkeleri için bkz. Semavi Eyice 'Zaviyeler ve Zaviyeli Câmiler', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, XVII (1962-3), 23, 29., F. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans* (ed. Margaret, M. Hasluck, Oxford, 1929) I, 324-5. G. E. von Grunbaum 'The Sacred Character of Islamic Cities', A. Bedevi, ed., *Melanges Taha Hüseyin* (Kahire, 1962) 25-37.

COSTANTINOPLE 'İSLÂMBOL' HALİNE GELİYOR

Mehmed'in fetihten sonra yaptığı ilk iş, İstanbul'u bir İslâm şehri haline getirmek oldu. Fatih câmiine ait *vakfiye*'nin mukaddimesinde şöyle denir:¹⁹ "Sultan Mehmed *Konstantiniyye*'yi Allah'ın yardımıyla fethetti. Orası bir putlar şehri idi... Sultan şehrin güzel süslemeli kiliselerini medrese ve câmi haline getirdi." Câmiye çevrilen altı ve medreseye çevrilen bir kilise vardı. Asıl ilginç, Aya-Marina manastırı, Baba Haydarî dervişlerine verildi.²⁰ Şehrin en güzel yerleri ya askeriye, ya da tarikatlar da dahil olmak üzere ilmiyeye mensup kişilere tahsis edildi.

Sultan fethin ikinci günü St. Sophia (Ayasofya) kilisesine gitti, kiliseyi câmiye çevirdi ve orada, şehrin bir İslâm şehri oluşunu temsilen ilk duasını etti. Ayrıca şehre, müslümanların yüzyıllardır büyük Konstantin şehrini (*Konstantiniyyetu'l-Kübrâ*) bir İslâm şehri haline getirme arzusunu yansıtan "İslâm-bol" adını verdi.²¹ Halk genellikle Osmanlı öncesi Türk ismi İstanbul'u kullanmakla birlikte, yeni isim özellikle ulemâ arasında muhafaza edildi. Evliyâ Çelebi'nin anlattığına göre²² fetihten sonraki ilk Cuma günü kılınan namazda şöyle denilmiştir: "Müezzinler yanık bir sesle *inn'Allaha ve melâiketehû*²³ âyetini okumaya başladıklarında, Ak Şemseddin, Sultan'ı kolundan tutarak büyük bir saygıyla mimbere getirdi. Orada çok derin ve müteessir bir ses ile "Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'adır" dedi; câmide hazır bulunan *gaziler* de sevinç gözyaşlarına boğuldular."

İslâm inancı ve halk tasavvuru, Konstantinapol'ün *İslâmbol*'a çevrilmesinde bütünleşti. Osmanlılar nazarında şehir, ashabın mukaddes kalıntılarını ihtiva ettiğinden beri zâten bir müslüman şehriydi. İslâm geleneğinde müslümanların câmi yapıp, ibadet ettikleri herhangi bir yer, İslâm toprağı kabul edilmekteydi. Kiliseler ve özellikle Aya Sofya, müslümanların Cenâb-ı Hakk'ın en nihâyetinde gerçek dine ihsan edeceğine inandıkları eserler olarak görülüyordu. Menkıbeye göre²⁴ Ebu Eyyüb el-Ensâri de şehadetinden önce namazlarını burada kılmaktaydı. Ayrıca müslüman bir devlete boyun eğen gayr-ı müslimlere ait bir bölge yahut şehir, resmî açıdan İslâm topraklarının bir parçası kabul edilirken, buraların İslâmleştirilmesi daimi bir umut olarak kalmaktaydı. Mehmed, şehre Greklerin, Ermenilerin ve Yahudilerin de yerleşmesine izin vermekle birlikte, -İslâm için fethedilen büyük şehirlere sistematik olarak uygulanan bir siyaset izleyerek- 'İslâmbol'un müslüman bir çoğunluğa sahip olmasını garanti edecek türden ölçüler ihdas etti.²⁵

¹⁹ Fatih'in Evliyâ Çelebi'deki *vakfiyyesi*, *Seyahatnâme* (bk. not 11) 30-31.

²⁰ Osmanlıların yaptığı söz konusu İstanbul araştırması, 1455 tarihlidir. İstanbul *Başvekalet Arşivi*'nde muhafaza edilen araştırma, yayına hazırlanmaktadır.

²¹ Bk. H. İnalçık, *İstanbul*, E12, IV, 224.

²² Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, 111.

²³ Kur'an, 2: 30-34.

²⁴ Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, I. 76.

²⁵ H. İnalçık 'İstanbul' (not 21), 238. H. İnalçık, 'Ottoman Methods of Conquest', *Studia Islamica* II (1954), 122-9. Balkanlar için bk. *Siructure sociale et developpement culturel des villes sud-est europeennes et adriatiques* (Bucharest 1975); N. Todorov, *La ville balkanique aux XV-XIX siecles, developpement socioeconomique et demogrâphique* (Bucharest, 1980; ve *İstanbul à la jonction cultures balkaniques, mediterraneennes, slaves et orientales: Actes du colleque organise par AIESEE, Bucharest, 1977.*

Osmanlılar nazarında, bir hristiyan şehri fethettikten sonra yapılabilecek en sembolik iş, kiliseleri câmîye çevirmek idi. *Ezân* okunan minâreler, İslâm şehrinin aşîkâr bir sembolü ve en belirgin vechesi haline geldi. Osmanlılar fetih tanımlamalarında buna, hep İslâm'ın zafer sembolü olarak atıfta bulundular.

Müslüman bir nüfusa sahip her şehir yahut kasaba, bir Cuma Câmîine yâni bir *mescid*'e sahip olmak zorundaydı ve Cumaları burada toplanmak, dinî bir vecîbe idi. Kanunî Sultan Süleyman, Kızılbaşları bastırabilmek için bu vecîbeyi, köylere kadar yaygınlaştırmıştır.²⁶

Nâhîye'lerin merkezinde bulunan büyük câmî, sâdece dinî değil, aynı zamanda şehir hayatının diğer vechelerini de yansıtan bir merkez idi. Câmîyle birlikte inşâ edilen *medrese*'nin dışında, halkın eğitimi için (*ders-i âm*) câmîye düzenli dersler konuldu. İslâmın tedrisi, İslâm geleneğinde en değerli dinî faaliyetlerden biri kabul edilmekteydi. Namaz için, özellikle *Cuma* günleri, başşehirin büyük câmîine gitmek Sultan (ve aynı zamanda müslüman tebâ için) dinî bir vecîbe idi. Sultan burada halk ile konuşur ve suistimaller neticesinde ortaya çıkan yazılı ve sözlü şikâyetleri (*rik'â*) kabul ederdi. Merasim, Sultanın, halkının sıkıntılarına gösterdiği yakınlık ve alakayı temsil etmekte ve bu tavır, İslâm devlet geleneğinde yöneticinin en önemli fonksiyonu sayılmakta idi. Sultanın, tebânın en zayıf olarak yaşlı bir kadının elinden bir *rik'â*'yı kabul edişini resmeden minyatürlerde, ideal yönetici olarak bir Sultan tasviri çizilmiştir. Cuma namazında, dönemin en önde gelen şeyhi tarafından okunan *hutbe*, dinî olmaktan öte bir fonksiyonu haiz idi. *Cemâat*, *hutbe*'de dile getirilen Sultan'la ilgili övgülere karşılık vermek durumundaydı ve bu merasim İslâm toplumunda Sultanın hâkimiyetinin halk tarafından kabulünü ifade ediyordu. Hakikaten, Sultanın isminin Cuma hutbelerinde zikredilmesi ve kendi adına para bastırılması, herhangi bir yöneticinin İslâm beldele-
rindeki bağımsızlığını gösteren iki mecbûrî sembol idi.

Öte yandan mahkemeler de câmîlerde bulunmaktaydı. Bunlar içerisinde en kalabalık olanı, Büyük Çarşı civarında, şehrin ana caddesi üzerinde bulunan Vezir-i Azam Mahmud Paşa Câmîinin avlusundaki mahkeme idi.

'İSLAMBOL'DA MEKÂNIN TANZİMİ

İslâmın dünya görüşü, İslâmın emir ve yasaklarının kendi bütünlüğü içerisinde gözetileceği bir yer olarak hazırlanan şehrin fizikî ve sosyal görünümünü belirlemiştir.²⁷

İslâmın yayılmasındaki en temel amaç, bir bölgenin siyasî kontrolünü ele geçirmek ve buraya İslâm hakimiyetinin şiarlarını hakim kılmak idi. İslâm idaresine boyun eğmiş gayr-ı müslimlerin oturduğu bir bölge, halkı İslâma girmiş olsun veya olmasın, *Darûl-İslâm*'ın bir parçası kabul edilirdi. Bir şehrin güç kullanılarak alınması halinde, İslâm fıkhi, burada yaşayanların esir alınmasına ve binaların, İslâm devletinin mülkiyetine geçmesine cevaz veriyordu. Bu hâdise 29 Mayıs 1453'te İstanbul'da ger-

²⁶ Osmanlı Kanunnâmeleri (*Kanunnâme-i Cedid ve Muteber*), Millî Tettebbular Mecmuası, I. 338.

²⁷ Bkz. G. E. von Grunebaum, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* (Routledge and Kegan Paul, London, 1955) 142; El-Mâverdi, *Teshilü'n-Nazar...*, ed. Ridvan es-Seyyid (Beyrut, 1987) 209-213.

çekleşti, otuzbinin üzerinde insan esir alındı ve şehirden uzaklaştırıldı.²⁸ Osmanlılarda, bir ev yapmak isteyen kişi, kullandığı arsa karşılığında devlet hazinesine kira ödemek zorundadır. Devletin toprak mülkiyetine ilişkin bu prensibi, şehrin Osmanlılar tarafından yeniden inşasında çok önemli bir işleve sahip olmuştur. Sultan, sanayi, çarşı, askerî kışla ve depoların yerlerinin belirlenmesiyle ilgili olarak kendi düşüncelerinin tatbikinde serbesttir. Tipik bir İslâm-Osmanlı şehrinin ihdasında ve mekânının tanziminde hürdür.

Çoğu zaman İslâm şehrinin plansız bir biçimde, kendiliğinden meydana geldiği ve nüfusunun yalnızca "şekilsiz bir yığın" olduğu ileri sürülmüştür.²⁹ Temelde İslâm geleneğini takip ettiğini bildiğimiz Osmanlı pratiği, bu kanaate meydan okumaktadır. İstanbul'un şehir yapısı, Osmanlıların İstanbul'dan önce kurdukları yahut yeniden tanzim ettikleri diğer şehirlerde olduğu gibi, Sultanın kontrolündeki geleneksel bir tanzim (organizasyon) biçimine bağlı kalmıştır.³⁰

²⁸ H. İnalçık, 'İstanbul' (n. 21), 224-5.

²⁹ M. E. Bonine, 'The Morphogenesis of Iranian Cities', *Annals of the Association of American Geographers* lxlx/2 (1979), 208-24; Ira Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Harvard University Press 1967), özellikle 3. bölüm, 'The Urban Society' ve sf. 185-91; M. E. Bonine, 'From Uruk to Casablanca, Perspectives in the Urban Experience of the Middle East', *Journal of Urban History*, III/2, 141-80. Ortaçağ Avrupasının imtiyazlı şehir ve topluluklarıyla kıyaslamalar yapan şehir tarihçileri, İslâm tarihinde İslâmî denebilecek bir şehir düzenlemesi olmadığını ve İslâm şehirlerinde bağımsız ya da özerk loncalar yani zanaatkâr derneklerinin bulunmadığını söylemektedirler; bkz. A.H. Mourani ve S. M. Stern editörlüğünde yayınlanan *The Islamic City* (Oxford, 1970); C. Brown, ed., *From Madina to Metropolis* (Darwin, Princeton, 1973); R. B. Serjeant, ed., *The Islamic City* (Paris, 1980); H. A. Miskimin ve A. L. Udovitch, 'A Tale of Two Cities', *The Medieval City* (editörler; D. Herlihy ve A. L. Udovitch, Yale University Press, New Haven, London, 1977)'de (sf. 144'te) şu ifade var: 'Müslüman fatihler... ortaçağ Ortadoğusundaki şehir ve kasabaları tanımlarken "İslâmî" sıfatının kullanımını en azından kısmi olarak haklı gösteren pekçok şehir inşa ettiler. Bkz. özellikle, *Urbanism in İslam* (Tokyo, 1989, 5 cilt); ayrıca bu makalenin sonundaki Ek I ve II'ye bkz. Boş alanların düzenlenmesiyle ilgili olarak 'Levelsof Space Awareness in the Traditional Islamic City', *Existics* xlv (1976), 354-66'ya bakınız.

³⁰ Bkz. H. İnalçık 'İstanbul' (dipnot 21), 226-48. Osman Nuri Ergin, Osmanlı şehirciliği konusunda bir öncüdür, *Mecelle-i Umur-i Belediye* (İst., 1922), C. I, *idem*, *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı* (İst., 1936). Anadolu'daki Türk şehirciliği hakkında bkz. Faruk Sümer, *Eski Türklerde Şehircilik* (İst., 1984); Uğur Tanyeli, *Anadolu Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci* (11-15 yy) (İst., 1987); Tuncer Baykara, *Konya* (Ankara, 1985); *Tarih İçinde Ankara* (Seminer notları, Ankara, 1984); Emel Esin, 'The Genesis of the Turkish Mosque and Madrasa Complex', *Proceedings of the Twenty-Seventy International Congress of Orientalists* (Napoli, 1967); (Annali dell'Istituto orientale di Napoli, 1972), XXII, 115-23. Osmanlı şehirciliği için mahkeme kayıtlarıyla ilgili yayınlar esastır: bkz. *Türkologischer Anreiger*; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Şehircilik ve Ulaşım, Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat, Symposium*, 2-6 Temmuz 1986 (Ankara, 1987). Osmanlıların şehirlerle ilgili düşünceleriyle ilgili olarak temel binalar ve komplekslerin planlarını da gösteren, onaltıncı yüzyıla ait önemli bir kaynak: *Nasuh's-Silahu* (Matrakçı), *Beyan-ı Menazil-i Sefer-i İralkeyn-i Sultan Süleyman Han*, ed. M. G. Yurdaydın. (Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1967); İlhan Tekeli, 'On institutionalized External Relations of Cities in the Ottoman Empire: A Settlement Models Approach', *Etudes Balkaniques* (Sofia, 1972), II, 49-72; Z. Vesela-Prenosilova, 'Quelques remarques sur l'évolution de l'organisation urbaine en Empire ottoman', *Archiv Orientalni* (Prague, 1974), 200-224, Ö. L. Barkan, 'Türkiye Şehirlerinin Teşekkül ve İnkişaf Tarihi Bakımından İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına ait Araştırmalar' *İktisat Fakültesi Mecmuası* (İst., 1963), XXIII, 239-298. Osmanlı vakıflarınca 'yaratılan' şehir örnekler için bkz. Ö. L. Barkan, 'Vakıflar ve Temlikleri: I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Devrişleri', *Vakıflar Dergisi* (Ankara, II, 355); krş. E. Pauty, 'Ville spontanées et villes créées en Islam', *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales IX* (1951); K. Liebe-Harlort, *Beiräge zur sozialen und wirtschaflichen Lage Bursas am Anfang des 16. Jahrhunderts* (Hamburg, 1970); S. Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: trade, crafts and food production in an urban setting, 1520-1560* (Cambridge U. P. Cambridge, 1984); *idem*, *Men of Modest Substance, House, Owners and House Property in Seventeenth Century Ankara and Kayseri* (Cambridge U. P. Cambridge, 1987).

Bir İslâm şehrinin herhangi bir plandan yoksun olduğu görüşünün hakikaten terkedilmesi gerekir. Dinî vakıfların kurucuları, şehirdeki dinî ve ticarî merkezlerin ana kısımlarını inşâ ederlerken, geleneksel bir planı uyguladılar. Kökeni ne olursa olsun - Hellen, İran veya Orta Asya- bu tip merkezlerin inşâsında belli bir plan tipi tatbik edildi. Öte yandan şehrin meskûn bölgelerinde herhangi bir planın bulunmadığı doğrudur ve bunu, aşağıda ele alacağımız bazı İslâmî kavramlarla izah etmek mümkündür.

Sultan daha 1453'te, Osmanlıların kusursuz bir şehir için zorunlu gördüğü bazı yapıların inşâsını emretmişti.³¹ Bunlar arasında özellikle Altın Kapı Roma şehrini çevreleyen surların içerisinde bir kale, tepe üzerinde bir saray ve değerli emtia ticaretinin yapıldığı merkezî bir *bedestân* ile büyük bir çarşı vardı.³²

Sultanın gücünün sembolü olan sur ve hazine binası, şehrin en müstahkem mevki idi ve buradaki kışla işgal yahut halk ayaklanması türünden olaylarda şehri savunacak nihâi güç durumundaydı.

(Topkapı sarayının inşâsını müteakip terkedilecek olan) saray, burayı şehir içinde müstahkem bir şehir haline getiren surlarla çevriliydi. Sultanın sarayı, Allah'ın kulları üzerindeki tasarrufunun *İmam*'ın, yâni sultanın şahsında tecelli ettiği yarı-kutsal bir yer olarak tazim görmekteydi. Bir hadiste söylendiği gibi: "İmam, kendi milleti içerisinde Allah'ın sadık vekili, O'nun kullar üzerindeki himayesinin delili ve ülkedeki temsilcisidir."

II. Mehmed fetih günü, İstanbul'u başşehir yaptığını şu sözleriyle açıkladı: "Şu andan itibaren İstanbul benim *taht*'imdir"³³. Başşehre *tahtgâh* yahut *dâru's-saltanat* denmekteydi (*saltanat* siyasî hakimiyet anlamına gelir ve Peygamber halefinin manevî-siyasî otoritesi olan *hilafet*'ten farklıdır). Böylece başşehir *saltanat* sahibinin ikâmet ettiği yer sayılmaktaydı.

Reâyâ, saray kapısının yâni *Babu's-sâ'ade*'nin dışında yaşar ve dolayısıyla saray kapısı, yöneticinin otoritesini yansıtırdı.³⁴ Gökleri veya evreni temsilen üzeri altın bir kubbe ile örtülen tahta oturmuş vaziyetteki bu yapı, sultanın halkı büyük bir merasim ile kabul ettiği yerdir. Tahtın bulunduğu yer, devletin yarı kutsal merkezidir ve tüm İmparatorluk bu merkez etrafında döner.

Osmanlının, Sultanın otoritesiyle ilgili terminolojisi, bu kavrama istinat ediyordu. Devlet *Bab-ı Âli*, şehir de *Dâr-ı Saadet* idi. Sultan'ın şahsına olan yakınlık elde edilecek otorite ve mevkilerin de derecesini belirliyordu; meselâ sarayın iç oğlanları* imparatorluğun en yüksek mevkilerine nazmet olan kişilerdi.³⁵ Başşehirdeki devlet memurları, her bir sınıf içerisinde en yüksek rütbeyi temsil ediyordu; örneğin İstanbul kadısı, İmparatorluğun en kıdemli kadısı idi. Hülâsa Osmanlının sahip olduğu dünya görüşü, ilahî takdir ve tasdiğe mazhar olmuş iktidar anlayışıyla birlikte, Osmanlı İm-

³¹ Bkz. H. İncalcık, 'İstanbul' (dipnot 21) 226-9.

³² Bkz. H. İncalcık, 'The Hub of the City: The Bedestan of İstanbul', *International Journal of Turkish Studies* (Madison, 1980) 311-58; ve bu yazının sonunda bulunan Ek II.

³³ Tursun Beg, *The History of Mehmed the Conqueror*, ed. H. İncalcık ve R. Murphey (Bibliotheca Islamica, Minneapolis and Chicago, 1978), Metin: 52b.

³⁴ H. İncalcık, *The Ottoman Empire: the Classical Age 1300-1600* ter. N. Itzkowitz ve C. Imber (A.D. Caratzas: New Rochelle, yeniden basım 1989), 76 ve 89-100.

³⁵ *Ibid.*, 76-88.

paratorluğ'nun hiyerarşik ve merkezî yapısının zuhuruna imkân tanıdı. Lâkin basit bir mistik teori değil bu. Evliyâ Çelebi onyedinci yüzyılın ortalarında vilâyetlerdeki güvenlik ve refahın, *Dar-ı Saadet*'e olan uzaklıklarına göre belirlendiğini söylemekteydi.

Osmanlı-İslâm şehrinin bu temel 'siyasi' unsurlarının dışında, *bedestan-çarşı* da dahil olmak üzere şehrin ana kesimleri *vakıf-imâret* sisteminin tahtında vücut bulmuştur.

VAKIF-İMARET SİSTEMİ

İstanbul ve Bursa gibi büyük vilâyetlerde şehir tek bir merkezin değil, her biri dinî yapıların (câmi, *medrese*, *dârülaceze* v.s.) bir parçası olarak inşâ edilen bir *vakıf* tarafından desteklenen farklı mevkilerdeki merkezlerin etrafında gelişmekteydi. İstanbul'da sultan veya vezirler tarafından yaptırılan bu tip bir merkezin etrafında yeni bölgeler (*nahiye*) oluşmakta ve her bir nahiye, İstanbul kadısının atadığı kadının selâhiyetinde bulunmaktaydı. Bir müslüman cemaatinin din ve eğitim alanlarındaki en temel manevî ihtiyaçlarını karşılayan ve hatta (*darülaceze imareti* veya mutfağı sayesinde) su ve yiyecek tedarik eden külliyeler, zamanla tam bir *nahiye* halini alan birer yerleşim merkezine dönüşmekteydi. Müslüman İstanbul, bu sistem sayesinde XV'nci yüzyılın ikinci yarısında, Avrupa'nın en büyük şehri oldu.

Vakıflar, şehirde tüccarlara ve esnafa kiralanan dükkânlardan, kırsal bölgelerde de köylerden ve tarlalardan gelen paralar sayesinde, bu tip külliyelerin idamesi için, şehre düzenli ve muazzam bir para akışının gerçekleşmesini sağlamaktaydı. Mesela Fatih'in yaptırdığı Fatih külliyesi yıllık 1.5 milyon akçe ya da otuzbin altın gelire sahipti ve gelirin taksimatı şöyleydi:³⁶

Maaşlar için	869.280 akçe
Darülacezenin yiyecek gideri için	461.417 akçe
Hastane masrafları için	72.000 akçe
Tamirat işleri için	18.522 akçe

Çeşitli yerlerdeki personelin toplam sayısı 383 idi. Her gün en az 1117 kişiye, günde iki öğün yemek verilmekteydi.

Câminin yeri ve yapımı konusunda, hiyerarşik sıra öne çıkmaktaydı. Herkesin saygı gösterdiği bir kural gereği sultanınkinden daha büyük veya daha ihtişamlı bir câmi yaptırmak yasaktı. İkinci en büyük câmi, Baş Vezir veya diğer vezirler tarafından yaptırılırdı. Vilâyetlerde ise sancak *beyi*, il merkezinde büyük bir câmi yaptırmak zorundaydı. Küçük özel câmilerin (*mescid*) yeri ve yapımı için yerel kadının onayı yeterliyken, bu tür büyük câmiler için sultanın yazılı izni gerekmekteydi.

Câmi için şehrin mütebariz bir yeri yahut çarşı türünden kalabalık bir merkezi tercih edilirdi. Yâni ölçü ya estetik idi ya da fonksiyonel. Asıl yapı, sağlam maddeler (çoğunlukla taş ve demir ve bronz türü metaller) kullanılarak yapılmak zorundaydı. Büyük câmi, *medrese*, kütüphane, hastane, darülaceze, tekke, mektep ve abdesthane-den müteşekkil bir külliye'nin ana yapısıydı. Vakfın kurucusu için genellikle bir *türbe* yaptırılırdı. Sadece sultanlar ve vezirler bu tür *imaretleri* ya da büyük külliyeleri yaptı-

³⁶ H. İnalçık, 'İstanbul' (dipnot 21), 229.

rabilmekteydiler. İşte bu yapılar, İstanbul'un yeniden-inşâ sürecinde yeni nahiyelerin teşekkülü için bir çeşit altyapı hizmeti gördüler. Fatih Sultan Mehmed 1459'da vezirlerine; surlarla çevrili yerlere bu tip külliyelerin yapılmasını emretti.³⁷ Bu külliyeler, müteakip bölgelerin çekirdeği haline geldi.

Osmanlı İstanbul'unun yaşadığı yeniden-inşâ sürecinin, asıl itibariyle İslâmdaki *vakıf ve imaret* kurumlarına dayanmış olduğu söylenebilir. Bu tip külliyelerin inşâsı bazen özel bir bölgenin iskânını takip etmiştir. Bazı bölgeler, ekonomik şartların bir sonucu olarak ortaya çıktı. Daha küçük boyutlardaki *mescitler*, o topluluğun önde gelen simâları, çoğunlukla da tüccarlar ve zanaatkârlar tarafından yaptırıldı. Bir nâhiye de ismini, bölge mescidini yaptıran kişiden almıştır.

Aşağıdaki liste, İstanbul mahallelerinin câmileri yaptıran kişilere göre dökümünü vermektedir.(onyedinci yüzyılın ortaları)³⁸ Listede câmi yaptıranların yüzde 65'inin yönetici sınıfa mensup olduğu görülüyor:

Ulema	46
Tüccarlar ve bankerler	32
Ehl-i Zanaat	28
Saray Ağaları	18
Beyler	16
Paşalar	14
Kapı-Kulu erleri	12
"Bürokratlar" (Ehl-i kalem)	8
Mimarlar	6
Diğerleri	39
Toplam	219

Su sistemi, ambar, mezbaha v.s. gibi büyük şehirlerin ihtiyaç gösterdiği birimler, câminin bir parçası olarak Sultan tarafından yaptırılırdı. Şehrin su sistemini -su kemerlerinin, arkların ve sebillerin- inşası, câmiye ait *vakıfların* bir parçası gibiydi. Onaltıncı yüzyılda *intra muros* (surların içerisindeki) İstanbul nüfusunun 250.000'e ulaşmasıyla birlikte, Osmanlılar şehrin su sistemini yeni kemerler ekleyerek geliştirdiler ve şehir içinde bir dağıtım sistemi kurdular. Daha önce, tamirat işlerini yürütmek için *su yolcuları* adında büyük bir birim zaten tesis olunmuştu. Şehrin su ihtiyacını karşılamayı, önemli bir dinî görev addeden Kanuni Sultan Süleyman, bu sistemi, Mekke, Medine ve Kudüs de dahil, imparatorluğun tüm büyük şehirlerine yaydı. Bu şehirler son dönemlere kadar Osmanlıların kurduğu bu su sistemine bağlı kaldılar.

Câmi yahut câmiye benzer kompleks dinî yapılar, şehir halkının buluşma yeri idi. Halk buralara sadece dinî ve kazaî işlerini görmek için değil, aynı zamanda ticaret yapmak, eğlenmek ve eşi dostu görmek için de toplanırdı. Meselâ Evliyâ Çelebi, Beyazıt câmi etrafının dükkânlarla ve "ağaçların altında oturan ve alışveriş yapan binlerce insanla" çevrili olduğunu söyler.³⁹

³⁷ İbid.

³⁸ İbid., 231.

³⁹ Seyahatnâme, 144.

Bedestan ve Kapalı Çarşı, Aya-Sofya (Hagia Sophia) câmii *vakfî*'na ait yerler olarak yaptırıldı.⁴⁰ Kiralar, câminin ve diğer vakıf türü yerlerin idamesi için kullanılacaktı. Böylece *vakıf* sistemi sayesinde şehrin geliştirilmesine yönelik her tür çaba, Müslüman cemaatinin iyiliği için yapılmış faaliyetler olarak yorumlanmaktaydı.

Eski Bizans loncalarının yerine kurulan *bedestanlar*, tacirlere hizmet veren hanlar ve *çarşılar* (*sûk*), bir Türk-İslâm planına göre yapıldı.⁴¹ Edirne-Kapı'dan Aya-Sofya'ya kadar uzanan ve Divan-Yolu denen büyük cadde, Bizans'ta olduğu gibi, şehre Edirne-Kapı'dan giren kervanların karşılandığı büyük pazar ve gümrük de dahil olmak üzere, önemli tüm kamu binalarının yer aldığı ana devlet yoluydu. Bu ana yol Halic limanına paraleldi ve caddeler, kervanların ticaret merkezini limana bağlamaktaydı. Liman, Galata ve (Asya'dan gelen kervanların son durağı) Üsküdar arasındaki üçgen, şehrin iktisadî hayatının merkezi hâline geldi ve hâlâ da öyledir. Buradan Pazar'a uzanan yollar, şehrin büyük pazaryerine deniz yoluyla ulaştırılan malların naklini sağlamaktaydı. Çarşıların altyapısından, pazar yerlerinden, depolardan ve dükkânlardan oluşan bu sistem, Sultan ya da yüksek rütbeli kişiler tarafından dinî vakıflara gelir kaynağı sağlamak için oluşturuldu, fakat görünürdeki amaç dine hizmet idi. Bu dünya, müslümanların inancında, buradan sonraki ebedî hayat ile noktalanın geçici bir duraktan ibarettir.

Şehrin ana işlevleri, dinin resmen kabul edildiğinin veya sarayın, tamamlayıcı kısımları ve uzantıları olarak görülmekteydi. Zanaatkârlar *vakıf* bânilerinin kurdurduğu çarşılarda otururdu. Her bir zanaatkâr, Sultanın sarayına atanan ustanın kontrolü altındaydı; tüm kuyumcular *kuyumcubaşının*, tüm hekimler *hekimbaşının*, tüm terziler *terzibaşının*, tüm mimarlar saray mimarının v.s. Bu başların her biri kendi mesleklerindeki kişilere ruhsat verir ve tâlimatnâmeler yayınlardı. Fakat hizmetleri sadece sarayla sınırlı değildi ve İslâm cemaatini de kapsamaktaydı. Sarayın ve şehrin ihtiyaçlarından sorumlu olan memur başı, *şehremini* idi ve birinci görevi, pazar erzakından tamirata kadar sarayın ihtiyacı olan şeyleri tedarik etmekte.

ŞEHİRİN YERLEŞİM BÖLÜMÜ

Yukarıda şehrin yerleşim bölgelerinin herhangi bir planlı düzenlemeden yoksun olduğunu söyledik. Bu durumu İslâm dininin ve kültürünün bazı temel inanç ve kavramlarıyla açıklayabiliriz.

Şeriatın kutsal ilkeleri *helâl* ve *haram*, insanların toplum içindeki tüm faaliyetlerini kuşatır, bu durum şehir hayatında daha da belirgindir. İslâm hukuku sadece dinî, sosyal ilişki ve davranışlarla değil, aynı zamanda insanların iâşesi, iskânı ve çevreleriyle ilgili konuları da ihtiva eder.

Gayr-ı müslimler içki ve domuz eti yasağında dolayı bu maddeleri Müslümanlara kesinlikle satamaz ve dükkânlarını müslüman mahallelerinde açamazlardı. Mey-

⁴⁰ H. İnalçık, 'The Hub of the City: The Bedestan of Istanbul', *Studies in Ottoman Social and Economic History* (Variorum Reprints: London, 1985).

⁴¹ Bkz. H. İnalçık, 'İstanbul', 227.

haneler sadece Haliç'in öte tarafındaki Galata'da bulunur ve burası müslümanlar tarafından bir günah yeri olarak görülürdü.

Bir İslâm şehrinin pek çok özelliğini açıklayan mahremlik, İslâm'da dinî bir ilkedir. İslâm'ın iki ana kaynağı Kur'an ve Hadis, konuyla ilgili olarak mufassal bir teori oluşturmasına rağmen, Osmanlının mahkeme kayıtları, teorinin İslâm şehrinde fiilen nasıl uygulandığına dair geniş bilgiler vermektedir.

Mahremlik, ailevi ve dinî hayatı kuşattığı gibi Osmanlı -ya da daha genel bir ifadeyle İslâm- şehrinin, iskân ve ticaret bölgeleri diye ikiye ayrılmasını da açıklamaktadır. Ticaret bölgesinde dinî kimlik günlük hayata müdahale etmez; müslimler ve gayr-ı müslimler birbirine karışmıştır; sadece yiyecek maddesi satan dükkânlar ayrıdır. Yerleşim bölgelerinde halk, kurallara bağlıdır; kendi dinlerinin ibadetlerini kendi toplumlarında ve ayrı veya "özel" mahallelerinde yerine getirirler. Kural gereği her dinî cemaat, yerleşim bölgesinde kendine ait özel bir yere ve mezarlığa sahiptir. Mahalleler, bir mescid, kilise veya sinagogun etrafında gelişir. Yunanlılara, Ermenilere veya Yahudilere ait özel yerler vardır.

Müslüman mahallelerinin gayr-ı müslimlerinkinden ayrılmasına hususî bir özen gösterilir. Şeriat, gayr-ı müslimlerin kendi dinlerine ait ibadetlerini, müslümanların duyup görebilecekleri yerlerde yapmalarını yasaklar. Bununla birlikte müslümanlar kendi ibadetlerini açıktan açığa yapmak için özel bir gayret göstermekteydiler ki, bu da İslâmı propaganda etmenin en etkili yoluydu.

İslâmın özel hayat ve mahremlik konusunda bazı şartları vardır. Aile ve ev kutsalıdır; ihlâli, kimi zaman devlet otoriteleri tarafından işlenmesine rağmen büyük bir günahıdır ve mütecâvize karşı hukukî bir müeyyidenin uygulanmasını gerektirebilir. Evde, kişinin ailesinin yaşadığı yere *harîm* denir ve burası dokunulmaz kabul edilir; şeriat yabancıların, evin bu kısmına girmesini yasaklar.⁴² İslâmın, harem kutsallığıyla ilgili ilkelerini nazarı itibara almadan, yerel mimarinin ve sokakların Osmanlı ya da İslâm şehrine verdiği özel biçimleri açıklayamayız. Osmanlı binaları ve sokak biçimleri, İslâm hukukunun kural ve düzenlemelerine sıkı sıkıya bağlıydı.⁴³ Buraların kontrolü, şehrin kadısıyla birlikte *sermimâr* (başmimâr), *şehir-emini* ve *su-yolu nazırı* gibi memurlara aitti. İhtilaflar, nizamnâmelere uygun olarak kadı ve son tahlilde şeriat hükümleri tarafından halledilirdi. Kural gereği gayr-ı müslimler müslümanların ibâdet yerlerinin yanına inşaat yapamaz ve evlerini dokuz *zirâ'dan* (6.82 metre), yâni bir müslümanın evinden daha fazla yükseltmezlerdi. Mamafih bu kural, binaların üstündeki bu tip tüm "yüksekliklerin" yapımını kapsıyordu. İstanbul mahkeme kayıtlarında, bir komşunun yukarıdan bakıldığında evinin iç kısmının görülmemesi için yüksek bir yer yaptırdığına dair pek çok olay anlatılır.

Mahallelerin meskûn kısımları, müslümanların ve diğer dinî cemaatlerin kendi özel hayatlarını kendi bölgelerinde yaşadıkları alanlardı. Devlet memurları buralara arasına giderlerdi. *Mahalle'nin* seçtiği ve kadının onayladığı *kethuda* ve *imâm*, cemaatin

⁴² Bir *hadis* şöyle der: 'Her toprağın (sahibinden başkasına) yasak olan bir kısmı vardır' Bkz. M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (Keşmir Bazar, 4. baskı, 1961), 92.

⁴³ Osmanlının, İstanbul'daki evlerin yapımıyla ilgili düzenlemeleri için bkz. Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umur-i Belediye* (İstanbul, 1922), 1059-72. A. Marcus 'Privacy in Eighteenth-Century Aleppo', *IJMES*, 18 (1986), 165-83.

kamu işlerinden sorumluydu ve vergilerin toplanması ve asayişin sağlanması gibi konularda devlet ile topluluk arasında bir aracıydı. Şehrin nüfusu dinî ve toplumsal açıdan özerk diye tasnif edilen gruplardan ibaretti. Devlet, şehrin tamamını etkileyen yangın gibi olayların dışında yerleşim bölgelerine talimatnâmeler göndermeyi hiçbir vakit uygun bir iş olarak görmemiştir.

Toplumsal ve iktisadî hayata müdahale edilmemesi bir grup müslüman hukukçu, özellikle de İmam Ebu Yusuf (ö. 798) tarafından şiddetle savunulmuştur. Ebu Yusuf *Kitabu'l-Harac'ın* altıncı bölümünde bir kaç *hadis* zikrederek pazar fiyatlarının insan aklı tarafından değil Allah tarafından belirlendiğine hükmetti.⁴⁴ Hz. Peygamber müdahaleye, halkın pazar fiyatlarının artışından rahatsız olması halinde cevaz vermişti. Ebu Yusuf, fiyatların iniş ve çıkışının tek sebebinin bolluk veya yokluk olmadığını düşünüyordu. Burada birkez daha İslâm'ın toplumsal düzenlemeler karşısındaki ana tavrını görüyoruz. Bu tip durumlarda beşerî müdahalenin, ilâhî amaca karşı işlenmiş bir fiil olduğuna inanılmaktaydı.

Plansız müslüman mezarlığıyla, muntazam bir plana göre yapılan hristiyan mezarlığı arasındaki farkı da bu şekilde açıklayabiliriz. Müslümanlara göre, mezarlık alanına serpiştirilen mezarlar (kabirler), ölünün definden sonraki kırk gün içerisinde *melâike* tarafından ziyaret edilip sorguya çekildiği öte dünya için bir geçiş yeri. Kabir, yönetici sınıfın üyeleri için yapıldığında bile en dindar olanlar, kabrin kubbesinin göğe doğru açık bırakılmasını vasiyet ederlerdi. Mezarlıkta her şey Allah'ın iradesine bırakılmak durumundaydı.

ŞEHİR TOPLULUĞUNUN BAĞIMSIZ BİR TEMSİLCİSİ OLARAK KADI

Her şehir ve kasaba, İslâmı ve şeriatı temsil eden bir kadının idaresi altında kurulurdu. İstanbul'dan su veya şehir duvarlarıyla ayrılan üç semt (bilâd-ı selâse) Galata, Üsküdar ve Haslar (Eyüp de denir) bağımsız kadıların idaresinde ayrı bir kaza yetkisine sahip olmasına rağmen İstanbul *intra muros*, en yüksek rütbeye sahip bir kadının selâhiyetindeydi. Genel bir kural olarak bir kadının kazası (yetki alanı), şehrin etrafındaki köy ve mahallelerin yanı sıra *nâhiyeleri* de içermekte; *merkez nahiye* civardaki yaylaları, köyleri ve iktisadî açıdan kasabanın önemli bir kısmını oluşturan ve iâşe temini ve ham madde (pamuk, yün ve hassaten deri) için hayatî bir öneme sahip diğer toprak parçalarını kapsamaktaydı.

Burada bir şehir topluluğu olarak müslüman şehir açısından, kadının ve *meclis-i şer'*in rolü üzerinde duracağım. Kadı, diğer herhangi bir memur gibi Sultan tarafından atanmasına rağmen bu atama, İslâm cemaatinin *imamı* olarak Sultan'ın selâhiyetindeydi. Bu yüzden kadı, kendi özel kazasındaki şehir topluluğunun başkanı olarak, tüm temsili yetkilere sahipti. Sultanın huzuruna doğrudan doğruya çıkabilen kadı, bölgenin askerî ve idarî yöneticilerine kıyasla özerkti. Hatta şeriat ve İslâm cemaati söz konusu olduğunda Sultan'a karşı bile bir çeşit özerkliğe sahipti. Şeriatı uygulama yetkisi onu âdeta bağımsız ve özerk kılmaktaydı, çünkü kadının bu alandaki karar ve fiillerine hiç kimse karışamazdı. Arasına dinî otoritelerin görüşü alınır, fakat kadı,

⁴⁴ Bkz. M. N. Siddîkî, 'Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature', *Studies in Islamic Economics*, ed. Hurşid Ahmed (Glasgow, 1981), 249, 263. Karşı. D. Gîmaret, 'Les theologiens musulmans devant la hausse des prix', *JESHO XXII/3* (1979) 330-7.

hükümlerinde bunlarla sınırlı değildi. Kadının hükmüne itiraz edilmesi halinde Bâb-ı Âli, kadıdan sâdece olayı yeniden değerlendirmesini veya bir başka kadıya havale etmesini isteyebilir veya olay, *kadı-asker*'in idaresindeki daha yüksek bir mahkeme tarafından incelenirdi. Kadının şeriatın uygulayıcısı olarak kazandığı bağımsız statü, İslâm cemaatinin varlığını, yabancı (13. yüzyıl İran'ında Moğolların, 19. yüzyıl Kuzey Afrika'sında Avrupalıların) tahakkümü altında sürdürebilmesine imkân sağlamış ve kadı bu tip durumlarda, şeriatın ve dolayısıyla İslâm cemaatinin tek ve gerçek temsilcisi olarak büyük bir yetki ve özerkliğe sahip olmuştur.

Bilindiği üzere İslâm toplumunda şeriat, müslümanların hayatını sadece kişisel meselelerde değil, toplumsal yaşamın pek çok alanında kuşatan ve belirleyen nihâî otoritedir. Bu yüzden İslâm toplulukları kolonyal güçlerin idarî meselelerle ilgili kanunları laikleştirme çabalarına karşı şiddetli bir tepki göstermiştir ki, ondokuzuncu yüzyılda Kuzey Afrika'da görülen direniş hareketleri bunun tipik bir örneğidir. Mamafiş Kadı'nın yerel şehir topluluğu ve siyasî hayattaki ve hatta son derece merkezî bir yapı arzeden Osmanlı İmparatorluğu'ndaki liderlik rolünü fazla abartmamak gerekir. Yerel ulemanın önderliğindeki şehir eşrafı, kadının mahkemesinde toplanır ve Sultan'a vergilerin düşürülmesi veya zorba bir memurun ihracı gibi konularla ilgili taleplerini iletirlerdi. Kadı genellikle *mahzar* denilen bir belge hazırlar ve imzalar.⁴⁵ Aslında bu tip toplantılarda kadının divanı, şehir topluluğunun ileri gelenlerini kapsayacak kadar genişlemekteydi. Bu durum, onsekizinci yüzyıl Osmanlı şehirlerinde ortaya çıkan *â'yân* rejiminde gördüğümüz gibi, eşrafın kadının arkasındaki gerçek güç olduğu dönemlerde de böyleydi.

Üretimin standartlara göre yapılmasını ve vurgunculüğün önlenmesini garanti altına almak da kadının *hisbe*⁴⁶ yetkisi dahilinde bulunan dinî görevlerinden biriydi.

Hisbe vazifesiyle görevli olan memur, yâni *muhtesib*, şehir kadısının nezâretinde her zaman pazarda, görevi başında bulunurdu. *Muhtesibin* şehir topluluğunun düzenini sağlama işlevi, ulema tarafından, müminlerin "herkesin iyi bildiği şeyleri (*el-ma'ruf*) izlemelerini" ve "herkesin kötü bildiği şeyleri terketmelerini" emreden Kur'an ayetlerinden⁴⁷ çıkarılmıştır. Toplum içerisinde iyinin inşasına ve kötünün imhasına matuf tüm ahlâkî-sosyal fiiller, fakihler tarafından bu Kur'anî ilkeye dayandırılmaktaydı. Bu yüzden *muhtesibin* görevi, Greko-Romen pazarlarında olduğu gibi basit bir pazar denetleyiciliğini aşıyordu.⁴⁸ Kurumsal kökeni ne olursa olsun, *hisbe* İslâm'da dinî bir vecibedir. Osmanlılarda *muhtesib*, kadı tarafından teklif edilir, Sultanın verdiği ve *muhtesibin* yetki ve sorumluluklarının tarife edildiği bir berat ile atanırdı.

Muhtesib, şehirdeki müslümanların şeriatın emirlerine uymalarından ve İslâmî bir hayat yaşamalarından sorumluydu. Şeriatın tanımladığı toplum ahlakıyla ilgili olaylar da, kadıyla birlikte *muhtesibin* sorumluluk alanına girmektedir. *Hisbe* dinî bir vecibe olduğundan, *muhtesibin* de fıkıh bilgisine sahip dindar bir kişi olması gereki-

⁴⁵ Bkz. H. İnalçık, 'Şikâyet Hakkı: Arz-ı Hâl ve Arz-ı Mahzarlar', The Journal of Ottoman Studies VII-VIII (1988) 33-54.

⁴⁶ *Hisbe* kurallarının Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tatbiki için bkz. Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umur-i Belediye* 302-470; 'Hisbe' E12, III, 485-90.

⁴⁷ Kur'an 3:104, 110, 114.

⁴⁸ B. R. Foster 'Agoranomos and Muhtesib', JESHO XIII/2 (1970), 128-14, özellikle 141.

yordu. Osmanlı sultanları her büyük şehre bir *muhtesib* atar ve *hisbe* nizamnâmeleri ilân ederdi. Bununla birlikte Osmanlılarda *muhtesib*, ilk dönemlerde (meselâ Abbasilerde) olduğu gibi yerleşim bölgelerinde değil, sadece ticaret alanlarında görevli idi. Muhtesibin asıl işi pazaryerinde hilekârlığı önlemek, *hisbe* (*ihtisâb*) kurallarını uygulamak ve açıklanan fiyat listelerine uyulmasını sağlamaktı. En önemli görevlerinden biri, pazardaki ağırlık ve uzunluk ölçülerinin doğruluğunu kontrol etmektir. Muhtesibin yetki alanının bu şekilde pazaryeriyle sınırlandırılması, kişinin mahreminin dokunulmazlığının en önemli kural kabul edilmiş ve ahlâkî gözetimin *mahalle* topluluğuna ve *imamına* bırakılmış olması gerçeğiyle açıklanabilir.

Şer'î ve Sultanî kanunla ilgili her konuda hüküm verebilme yetkisine sahip olan kadıyla birlikte *muhtesip*, şehir hayatının ve özellikle de iktisadî faaliyetlerinin kontrol edilmesinde hiç şüphesiz merkezî bir rol oynamıştır.

Diğer büyük şehirlerde olduğu gibi Osmanlı İstanbul'unda da iki memur, *şehir-kethudası* ve *şeh-bender*, şehrin nezâretini bir ölçüye kadar idareleri altında bulundurmaktaydılar. Askeriyye ve ilmiyyeden sonra olmalarına rağmen, *ayân* ve *eşraf* arasında sayılırlardı. *Şehir-kethudası* ve *şeh-bender*, diğer memurların tersine *re'âyâ* sınıfına dahil idiler. Şehir kethudası loncaları, şeh-bender tüccarları temsil eder ve her ikisi de görev, ilgili kişilerin teklifi ve kadının tescili ile başlardı. Doğrudan, şehirle ilgili meselelerde önemli bir işlev gören bu iki memur, özellikle hakemliklerine başvurulmuş herhangi bir ihtilafta, ilgili kesimlerin sözcüleri olarak kadının meclisinde şehir nüfusunu temsil ederlerdi. Devletin çıkarlarının söz konusu olmadığı yerlerde, ne devlet yetkililerine ne de kadı bunların seçimine karıştırdı ve kadının tescili bir formaliteden ibaretti; kadı bu tip durumlarda seçimi belgeleyen bir noter vazifesi görmekteydi. Aynı şey şehirdeki esnaf loncalarının seçimi için de geçerliydi. Mahkeme kayıtları üzerine yapılan son araştırmalar⁴⁹ neticesinde öğrenebildiğimiz şehir hayatının bu genel yapısı, Osmanlı ya da İslâm şehrinde bir çeşit şehir özerkliğinin bulunduğunu söylememize imkân sağlamaktadır.

Şehirdeki çeşitli "alanlara" bakıldığında, Osmanlı şehrinde çok belirgin olan bir manevî-İslâmî boyuttan ya da "alan" dan sözedilebilir. Biz yukarıda bu yönü ele aldık. Tabii şehirde tanımı saray ve başşehirdeki sabit (hazarî) orduyla imparatorluk kurumlarından veya *vakıflardan* veya tacirlerden ve herhangi bir şehirliden bahsetmemize göre değişen bir "varoluşsal alan" da bulunmaktaydı.

SONUÇ

Özetlersek, Osmanlı şehri İslâm şeriatı idealine dayanan ve bu ideali yansıtan belirli bir fizikî ve sosyal organizasyona sahipti. Şehrin bir tarafta *bedestân*, *ana* çarşısı, dükkânlar ve kervansaraylar ile ticarî-sınaî bir bölgeye, diğer taraftan da yerel câmi⁵⁰ etrafında tanzim edilen *mahalle* topluluklarıyla bir yerleşim bölgesine ayrılması tamamen İslâmî kavramlara dayanmaktaydı.

⁴⁹ Benim *Belgeler* (Türk Tarih Kurumu, Ankara, cilt X, 1981; cilt XI, 1987) içerisindeki Bursa mahkeme kayıtlarıyla ilgili yayınıma bakınız.

⁵⁰ Bkz. E. Wirth, 'Die orientalische Stadt', *Saeculum* 26 (1975), 75-94.

Ticaret bölgesindeki binaların planlı bir şekilde yapılmasından sultan ya da yönetici kesim sorumluydu ve bu düzenleme, dinî kuruluşlara hizmet gayesiyle yapılmaktaydı. Yerleşim bölgesi, her biri *mahalle* cemaati arasından seçilen bir *imam* veya *kethuda*'nın idaresinde özerk bir topluluk olarak düzenlenen *mahalle*lerden oluşmaktaydı. *Mahalle*'nin oluşumunda nesil değil, din merkezî rolü üstlenmekteydi. Kadı, gerektiğinde cemaatle ilgili bir karar vermek için *mahalle imamlarını* veya şehir *kethudalarını* meclisine çağırırdı.

Bu tip özerk birliklerin bir toplamı gibi görünmesine rağmen, şehrin asıl birliğini sağlayan tüm vatandaşların müştereken kullandığı ticarî-sınâî merkez ve siyasî ve İslâmî-adlî kurumlardır. Sonuncu unsur temsil eden kadı, sadece şehir topluluğuyla devlet arasında bir aracı olarak değil, aynı zamanda şehirle ilgili tüm meseleleri gözetleyen bir otorite olarak hayatî bir işleve sahiptir.

Kadı, fiiliyatta çoğu zaman yerel İslâm cemaatinin temsilcisi olarak hareket etmiş ve topluluğun genel çıkarlarını savunma mesuliyetini kendi üzerine almıştır. Osmanlı veya İslâmî şehir topluluğu kadının idaresinde ortak (communal) bir kimlik ve birliğe ulaşmıştır.

Dinî hayır kuruluşlarını gelir getirici ticarî yapılarla besleyen *vakıf* sistemi, tipik bir Osmanlı-İslâm şehir yapısının oluşturulmasında ana işlevi görmüştür.

Şehre temel fizikî-topoğrafik özelliklerini veren *vakf-imâret* sistemi, esasen bir dindarlık faaliyetiydi ve şehri, kişinin tam bir İslâmî hayat yaşayabilmesini sağlayacak şekilde düzenlemeyi amaçlıyordu. Şehrin en gözde yerlerine yapılan bu dinî külliyeler şehre ait *nahiyelerin* gelişmesine hız kazandırdı. Mamafih kazaların kurulması ve gelişmesi şansa bırakıldı.

EK I : 'İSLÂM ŞEHİRİ'

Bu yazıda İslâm inancının ve kültürünün bir Osmanlı şehri olan İstanbul'un topoğrafik özellikleri ve sosyal yapısı açısından taşıdığı önemi orjinal kaynaklara dayanarak ele aldık. Bu hiç şüphesiz diğer belirleyici faktörlerin -coğrafik yapı, Roma-Bizans geleneği ve özellikle tarihî şartlar- dışında bırakılması anlamına gelmez.

İslâm şehrinin planında görülen iş merkeziyle yerleşim bölgesi arasındaki ayrımın daha derin sosyo-politik kökleri vardır. Şehri düzenleyen ve bütün toplumu ilâhî bir amaç adına kontrol etmeye çalışan mutlak güç sahibi yöneticilerle iktisadî faaliyetlerle sınırlı *reâyâ* arasında gizli bir çekişme vardı. Gerginlik fiyatlar ve iskânla ilgili meselelerde görülürdü; gerçekte ise tüm sosyal ve iktisadî faaliyetler, salt politik-dinî unsurların dışındaki faktörler tarafından belirlenmekteydi. Yönetici bürokrasisi açısından, şehirdeki kaçınılmaz demoğrafik ve iktisadî değişimlerin sebep olduğu ihlallere karşı düzeni sağlamak için bitip tükenmez bir mücadele vardı. Osmanlı devletinin problemleri çözmek için gösterdiği çaba, Osmanlı arşivlerinde kayıtlıdır.

Mamafih İslâm hukukunun, müslümanların yanısıra gayr-ı müslimlere, yâni *zimmîlere* de uygulanabilen iktisadî ilişkilerle ilgili kanunların dışında, müslümanların dinî ve özel hayatlarını kapsayan kurallar vaz ettiği de unutulmamalıdır. Birinci kategorideki kurallar, farklı dinlere mensup insanların birarada bulunup çalıştığı ticarî-sınâî bir alanı, ikinci kategorideki kurallar ise dinî açıdan tecrit edilmiş bir yerleşim bölgesini gerektirmekteydi.

Son dönemde çıkan yayınlarda, antropologlar ve tarihçiler, 'İslâm şehrinin' plansız özellikleri üzerinde durmaya devam ettiler. Clifford Geertz '(İslâmî) şehrin görünümünün diğer şehir manzaraları gibi yalnızca mütenevvi değil, aynı zamanda parça parça ve dağınık' olduğunu ileri sürer.¹ Ira Lapidus 'geçirdikleri sosyal süreçlerden dolayı İslâm şehirlerinin muayyen bir kültüre ait olmadığını' söyler.² Fakat son günlerde bazı antropolog ve coğrafyacılar, şehir görünümüne ilişkin iki boyutlu düşüncelerini üçüncü bir boyutun, yani evrimsel geçmişin ortaya çıkarılmasıyla değiştirdiler ve herhangi bir kasaba veya şehir üzerine yaptıkları alan çalışmalarına dayanarak genel hükümler vermenin ne kadar tehlikeli olduğunu anladılar: Örnek olarak D. F. Eickelman'ın, bir Fas kasabasıyla ilgili antropolojik bir araştırmaya dayanarak yaptığı genellemelere bakınız.³

İslâm şehrinin genelde planlı bir yapıya sahip olmadığı, hâlâ ileri sürülmektedir.⁴ Gerçekte caddelerin birbirlerini kesecek kavşaklar biçiminde yapılması, müslüman yöneticilerin kurduğu tipik şehirlerin ticarî kısımlarında uygulanmayan bir şey değildi. Sadece yerleşim bölgeleri buralarda oturan müslümanların özel girişimleriyle gelişmekteydi. Fakat aynı modeli pek çok ortaçağ Avrupa şehrinde de görmekteyiz. Ticâret ve yönetim için düzenlenmiş planlı bir şehir merkezi ve zamanla bu merkez etrafında gelişen plansız bir mahalleler yığını.⁵

İslâmî sosyal kurumları aşırı derecede idealize eden görüş ile -bu tip yaklaşımlar için *Studies in Islamic Economics*'e (1980)⁶ bakılabilir- İslâmî ilkelerin belirleyici rolünü bütünüyle görmezlikten gelen tavır -örnek olarak C. Geertz, *Islam Observed* (1968)⁷ bakınız- arasında artık bir ortayol bulmamız gerekiyor. Kaostan başka bir şey olmayan tarihî İslâm şehirlerine bakmayı bırakıp cemaat-câmi ve pazar teorisine veya saray merkezli teorilere dayandığımız müddetçe yanlış yorum ve anlayışlar artmaya devam edecektir.

M. Bonine haklı olarak "Ortadoğu toplumlarındaki şehir yapısına ilişkin anlayışımızda büyük boşluklar bulunduğunu ve özel bilgi eksikliğinin kısmen kaynak yetersizliğinden ileri geldiğini" söylüyor.⁸ Bizce bu, Bonine'nin, İslâm şehirlerindeki kadı sicillerinin oluşturduğu geniş külliyatın varlığından haberdar olmadığını gösteriyor. Unutulmamalıdır ki, İslâmın sosyal tarihi ve kurumları, şeriatın emirleri ve kadının ve *müftî*'nin İslâm şehrinde oynadığı rol referans alınmadan açıklanamaz. Şehir tarihçisi artık kadı sicillerinin ortaya çıkarılması ve kullanımı ile İslâmın sosyal tarihi ve özel-

¹ IJMES, cilt 21, III, 292.

² 'The Evolution of Muslim Urban Society', *Comperative Studies in Sociology and History* XV (1978), 48.

³ 'Is there an Islamic City?' IJMES V (1974), 274-94. Andre Raymond, *Artisans et Commerçants an Caire au XVIII eme siecle* (Institut Français de Damas, 1973-74, iki cilt) ve *The Great Arab Cities in the 16th-18th Century An Introduction* (New York U. P. 1984)'da eski itibarını yitirmiş oryantalist geleneği izleyerek, İslâm şehirlerinin oluşumunu ve evrimini açıklayan bir üçüncü boyutu ileri sürmektedir.

⁴ M. E. Bonine, 'The Sacred Direction and City Structure: A Preliminary Analysis of Islamic Cities of Morocco', 26 Nisan 1988'de Chicago Üniversitesi'nde The Geography and Environment Workshop'a sunulan tebliğ.

⁵ Cenovalıların Akdeniz'in doğu kıyılarında kurduğu kasabalar için bkz. M. Ballard, *La Romanie Genoise* (Genoa, 1978), I, 179-354; ve H. İnalçık 'Ottoman Galata', baskıda.

⁶ Hurşid Ahmed, ed., *Studies in Islamic Economics* (Cidde, 1980).

⁷ C. Geertz, *Islam Observed* (University of Chicago press, 1968), 56-62.

⁸ M. Bonine, Sacred Direction and City Structure (yukarıda 4 nolu dipnot).

likle şehir kurumları ve hayatı üzerine geniş bir birinci el kaynağa sahiptir. Onbeşinci yüzyıl ortalarından yirminci yüzyıla kadar ki Osmanlı mahkeme kayıtları, bugün Tiran'dan Kudüs'e kadar çeşitli şehir arşivlerinde dağınık bir biçimde bulunan ve sayısı binlerce cilde ulaşan -sadece İstanbul'da 9870 adet sicil defteri vardır-⁹ muazzam bir koleksiyon oluşturmaktadır. Bu kaynağı oryantalistlerin 'basitçi, katı' öğretileri olmadan (M. Bonine göre Uruk'tan Kazablanka'ya kadar s. 169) çözmek ve doğru bir şekilde yorumlamak, İslâm şehri araştırmaları için mümkün değildir.

Antropologlar ve coğrafyacılar 'manayı' ancak İslâm şehirlerinin mahkeme kayıtları üzerine yapacakları "alan çalışmaları"ndan sonra keşfedecekler. Antropologlar ve coğrafyacıların çoğu zaman görmezlikten geldiği başarılı çalışmalar da yok değil tabi. Burada R. Jennings, A. Marcus, A. Cohen'in çalışmalarını zikretmekle yetinelim.¹⁰

⁹ Bkz. H. İnalçık, 'The Ruznamce Registers...' *Turcica* XX (1988), 252.

¹⁰ Makaleler için bkz. *Türkologischer Anzeiger* I-XII (1974-86).