

marife

bilimsel birikim

yıl : 5 sayı :1 Bahar 2005

marife

bilimsel birikim

editör / editor in chief

Ahmet Yaman

editör yardımcısı / associate editor

Cem Zorlu

yayın kurulu / editorial board

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

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. Ahmet Davudoğlu (Beykent Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Ahmet Önkal (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (Mc Gill University) ♦ Prof. Dr. Bilal Saklan (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (Selçuk Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. İzzet Er (Uludağ Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali Kapar (Selçuk Üniversitesi) ♦ Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (Selçuk Üniversitesi)

yazışma / communication address

Ahmet Yaman
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Meram – Konya / Türkiye
+90. 332. 323 82 50

web: www.marife.org

e-mail: posta@marife.org

ISSN: 1303-0671

marife hakemli bir dergidir.

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

Yazıların yayımlanmasına hakem raporlarına göre yayın kurulu karar verir. Yayımlanması istenilen yazılar, PC/Microsoft Word 97 ve üzeri bir ortamda yazılmış olarak, diskette birlikte iki nüsha halinde (çeviriler orijinal metinleri ile beraber) yazışma adresine gönderilmelidir. Yazarlar, kendilerine daha çabuk bilgi verilebilmesi için elektronik posta adreslerini bildirip, gönderdikleri yazıların takibini editor@marife.org adresinden yapabilirler.

iç düzen : M.Bahaüddin Varol

kapak : Muhiddin Okumuşlar

Fiyatı : 12 YTL

yıllık abone / annual subscription

Yurt İçi : Kurum 30 YTL ♦ Şahıs 22 YTL

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

Posta Çeki: Halit Çalış 183 36 40

baskı & cilt

sebat ofset matbaacılık

0.332. 342 01 53

Mayıs ♦ 2005

KONYA / TÜRKİYE

içindekiler / contents

editörden ♦ 7

makaleler

HADİSLERİN KAYNAK DEĞERİNİ TESPİTTE İÇTİHAT TARTIŞMALARI
TARİHSEL BİR PERSPEKTİF
DISCUSSIONS ON IJTIHAD IN HADITH: A HISTORICAL PERSPECTIVE
Habil NAZLIGÜL ♦ 9

YAHUDİLİĞİN ERKEN DÖNEMLERİNDEKİ ÖRTÜNME GELENEĞİ ÜZERİNE
BİR İNCELEME
AN ESSAY ON WOMEN'S CLOTHING OF THE EARLY PHASES OF JEWISH TRADITION
Hakkı Şah YASDIMAN ♦ 35

KUR'AN'IN GÜZELLİK FENOMENİNE YAKLAŞIMI
QUR'ANIC APPROACH TO THE PHENOMENON OF BEAUTY
İbrahim Hilmi KARSLI ♦ 57

İMÂMİYYE ŞÎA'SINDA İLMU'L-İMÂM İNANCI
DOCTRINE OF IMAM'S KNOWLEDGE IN THE İMAMİYYAH (TWELVE-İMAM SHİ'ISM)
Halil İbrahim BULUT - Özkan GÜL ♦ 77

MOĞOL İSTİLÂSIYLA İLGİLİ ÇİN KAYNAKLARI VE Sİ SHI KI'YE GÖRE
HÛLÂĞÛ'NUN BATI SEFERİ
ACCORDING TO THE CHINESE SOURCES HULAGU'S CAMPAIGN IN THE WEST
H.Ahmet ÖZDEMİR ♦ 95

EVRENİN FİZİKSEL VE METAFİZİKSEL BOYUTUNA İLİŞKİN BİR DENEME
-BİR KUR'AN TERİMİNİN BİLİMSEL VE FELSEFİ AÇILIMI: EMR-
AN ESSAY ON PHYSICAL AND METAPHYSICAL DIMENSION OF THE UNIVERSE - SCIENTIFIC AND
PHILOSOPHICAL EXPLANATION OF AN QUR'ANIC TERM: AMR-
Şahin EFİL ♦ 109

HZ. ALİ'NİN İLK DÖNEM SİYASİ HADİSELERDEKİ ROLÜ
ROLE OF ALI IN THE POLITICAL EVENTS OF THE EARLY İSLAMIC PERIOD
Adem APAK ♦ 123

DİNLER TARİHİ DİSİPLİNİNİN
DİNLERARASI DİYALOĞUN TEORİK ÇATISINA KATKILARI
THE CONTRIBUTIONS OF THE HISTORY OF RELIGIONS TO THE THEORETICAL FRAMEWORK OF
İNTERRELİGİOUS DIALOGUE
Mustafa ALICI ♦ 145

GAZZALÎ ÖNCESİ MUTASAVVİFLARIN
HZ.ALİ VE EHL-İ BEYT'LE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ
ALİ AND AHL AL-BAYT IN THE VIEWS OF SUFİS BEFORE GAZZALİ
Salih ÇİFT ♦ 163

KELÂMCILARA GÖRE
ZARÛRÎLİK YA DA NAZARÎLİK YÖNÜYLE MARİFETULLAH
ACCORDING TO THE MUSLİM THEOLOGİANS WHETHER MAARİFATULLAH İS A COMPULSORY KNOWLEDGE
OR A POSTERİORİ KNOWLEDGE
Recep ARDOĞAN ♦ 173

PİYASA TANRISI
Harvey COX / Çeviren: Ali KÖSE ♦ 195

araştırma notları

KADINLARIN CUMA NAMAZI YÜKÜMLÜLÜĞÜ
Halit ÇALIŞ ♦ 203

TEFSİR ANA BİLİM DALI LİSANSÜSTÜ SEMİNER ve TEZLERİNDE DİKKAT
 EDİLMESİ GEREKEN HUSUSLAR ve YAZIM İLKELERİ ÜZERİNE
Fethi Ahmet POLAT ♦ 211

kitap / tez / toplantı

Hadislerde Ehl-i Beyt
Ahmet YILDIRIM ♦ 225

Azerbaycan'da Yapılan Bir Kur'an Tercümesi
Fethi Ahmet POLAT ♦ 231

Ehl-i Beyt Sempozyumu ♦ 237

Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri Sempozyumu
Adnan MEMDUHOĞLU ♦ 247

nostalji

İSLÂM TARİHÇİLİĞİNDE TARAFSIZLIK PROBLEMİ
Ahmet ÖNKAL ♦ 253

editörden

Değerli okuyucularının ilgi, katkı ve dualarıyla 5. yılına merhaba diyen *marife*, nitelikli bir sayıyı daha yayımlamanın bahtiyarlığını yaşamaktadır.

İlahiyat sahasının değişik alanlarına kapı aralayan bu 13. sayımız, hadislerin kaynak değerini tespitite ictihadın rolünü inceleyen bir araştırmayla perdeyi açmaktadır. Yahudilikte örtünme geleneği, Kur'ân'da güzellik fenomeni ve İmâmiyye teolojisinde önemli bir tartışma konusu olan “ilmü'l-imâm” inancıyla ilgili yaklaşımları takiben; ortadönem İslam dünyasında köklü etkileri olan Moğol istilasını Çin kaynaklarına dayanarak ele alan bir araştırma ile Kur'ân'ın “emr” kavramı dolayımında evrenin boyutlarını irdeleyen bir başka araştırma, sayfalarımızdaki yerini almış bulunuyor. Ardından Hz.Ali'nin, İslam tarihinin belki de en kırılğan dönemi olarak nitelendirilebilecek bir zaman dilimindeki siyâsî rolünü, sivil boyutlarının ötesinde artık resmî hüviyet de kazanmış bulunan “dinlerarası diyalog”un teorik vechesini, klasik dönem sûfilerinin Ehl-i Beyt algısını ve önemli bir kelam kavramı olan “marifetullah”ı yakın plana alan yazılar dikkatinize sunulmuştur..

Bunların yanında ilginizi çekeceğini umduğumuz çeviri, araştırma notları ve tanıtımlar da yine her zamanki yerlerinde sizleri beklemektedir.

Değerli Dostlar,

marife'nin “Oryantalizm” ile başlayıp “Mu'tezile” ve “Ehl-i Beyt” ile yol alan özel dosyalı son sayı geleneği, bu yıl “Ehl-i Sünnet” ile devam edecektir. Kıymetli araştırmacılar, kavramsal düzeyden şahıslara, fıkhıtan kelama, siyasetten tasavvufa, gelenekten güncele bütün açılardan Ehl-i Sünnet kavramını ele alacakları yazılarını Kasım 2005 tarihine kadar ulaştırabileceklerdir.

Güz sayısında buluşmak üzere, selam ve saygılarımızla...

Ahmet YAMAN

HADİSLERİN KAYNAK DEĞERİNİ TESPİTTE İÇTİHAH TARTIŞMALARI TARİHSEL BİR PERSPEKTİF

Habil NAZLIGÜL*

DISCUSSIONS ON IJTihad IN HADITH: A HISTORICAL PERSPECTIVE

The Ahadith are the means of evidence for the sunnah which is one of the basic sources of the religion (of Islam). Therefore they became focus of debate and attention in every period. In order to determine role and degree of the transmitter's disposals and problems arise from transmitting on breaching the authenticity of hadith a wide-spread and intensive activities of ijthad were undertaken in the course of first centuries of Hijrah. Thus for this purpose a unique methodology was developed under the name of dirayat al-hadith and by this way the ahadith were selected and classified. Following other steps, it was thought that all studies were completed in the area of determining the authenticity of hadith and it was not possible to make further ijthads in this field. Eventually Ibn al-Salah has declared that the gate of ijthad in hadith was closed and despite certain objections his view was widely accepted and hadith sciences entered into a period of cessation lasting for a long time.

Since the 19th century various studies were undertaken in hadith field by muslim and non-muslim scholars alike and works on hadith have been published. During this new era several scholars, including some from Turkey, rejected the view that the ijthad came to an end in hadith. They emphasised the necessity of ijthad and produced works in this direction.

GİRİŞ

Rivayet ve rivayet ilimleriyle ilgili olarak ilk asırlarda sergilenen yoğun çabalar, müteakip asırlarda da aynı yoğunlukta ve çeşitlenerek devam etmiştir. Kütüb-i Sitte asırdan sonra hadis ve hadis ilimlerindeki çabalar bir müddet daha devam etse de artık eski canlılığını ve kitlesel bir çaba olma özelliğini yitirmiştir. Üçüncü asırdan sonra sünnet-hadis ayrımının da ortadan kalkmaya, rivayetlerin sünneti ifade etmeye başladığı ve onun ana kaynaklarından biri haline geldiği görülür.¹

Sünnetin kısmen de olsa rivayete dönüşmesi, diğer bir deyişle hadisleşmesi onun formel hale gelmesini sağlamış; kaynağını araştırmak, geriye doğru takip etmek, geçirdiği aşamaları izlemek ve denetlemek kolaylaşmıştır. Hadisleşmeyle

* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. habiln@erciyes.edu.tr

¹ Rivayet/hadislerin sünnetin kaynağı olarak kabulünde ve sünnetin ispat vasıtası olarak onun yerini almasında İmam eş-Şafî'nin rolü büyüktür. Onun bu husustaki çabaları için bakınız: Nazlıgül, Habil, *İmam Şafî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara-1993, s. 68-88; Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, tercüme, Salih Akdemir, Ankara-1995, s. 53-54; Ebu Zeyd, Nasır Hamid, *el-İmamu's-Şafî ve Te'sisu'l- İdeolojiyeti'l-Vasatiyye*, Kahire-1992, s. 37-81.

birlikte, sünni anlayışın dogma haline dönüştüğü, bu durumun sünnete zarar verdiği ve eski canlılığını kaybettirdiği de iddia olunmuştur.² Bu aşamadan sonra hadis düzenli öğrenim ve öğretimin konusu haline gelmiştir. Düzenli öğretimde ders kitaplarına ve benzeri ders notlarına ihtiyaç duyulması bu yöndeki üretimin, yani hadis çalışmalarının çoğalmasının nedenlerinden birini oluşturmuştur.

Temelini bireysel veya kitlesel çaba ve içtihatların oluşturduğu bu faaliyetler daha sonraları yavaşlamış, özellikle Kütüb-i Sitte edebiyatının oluşmasından sonra orijinal hadis çalışmalarının yerini önceki çalışmalar üzerine yapılan şerh, tehzib ve ihtisar cinsinden muhtelif çalışmalar almıştır.³ Hadislerin anlaşılmasında kendi zamanlarında çok önemli işlevler görmüş olan şerh edebiyatının, halen istifade edilmesi ve çok yönlü olarak işlenmesi gereken önemli bir kültür hazinesi olduğu bir gerçektir. Ancak bunların üzerine dayandıkları asıllar gibi orijinal ve ıstılah anlamıyla içtihat ürünü olmadığı; asıllarının belli bir zamandaki yorumu olduğu açıktır.

Hadis alanındaki yoğun çalışmalar tarihi süreçte belirli bir doygunluk düzeyine ulaştığında tabii olarak durgunlaşmıştır. Rivayetlerin çoğu eserlerde bir araya getirilip haklarında yeterli araştırmalar yapıldığında durgunluk daha da derinleşmiştir. Bu aşamada bazı hadisçiler, önceki dönemlerde araştırma konusu yapılmamış rivayetler hakkında yeni bir hüküm verme imkanı kalmadığını ifade etmeye, hadiste içtihat kapısının kapandığını açıkça söylemeye başlamışlardır. Ele alacağımız gibi bu kanaate itirazlar zayıf kalmış son asırlara kadar fazla taraftar bulamamıştır.

1. İÇTİHAT KAVRAMI VE FIKHİ İÇTİHADIN HADİS İLMİNE KATKILARI

İçtihat kelimesi sözlükte bütün gücünü kullanmak, güçlüğe katlanmak ve bir şeye ulaşmak için elden gelen çabayı sarf etmek anlamlarına gelmektedir.⁴ Genelde fıkha mal olmuş olan “ıçtihat” terimini hadis ıstılahında karşılayabilecek kelime ve terkipler bulunabilir. Fakat son dönemde yapılan hadis çalışmalarında da kullanılmamasını ve kavram olarak daha yaygın oluşunu göz önünde bulundurarak biz de bu ıstılahı kullanmayı tercih edeceğiz. Bu kavramın hadislerde kadı ve yöneticinin hükmünde doğruya ulaşmak için elinden gelen gayreti göstermesi anlamında kullanılışı⁵ fıkıh terimi olarak kullanılmasının başlangıcını oluşturmuştur. İçtihadın terim olarak nispeten farklılık arzeden tanımları bulunsa da bu tanımların ortak noktası, “fakihin herhangi bir şer’î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması (استفراغ المجهود في استنباط الحكم الشرعي الفعي عن دليله)”⁶ fikridir. Kur’an ve sünnet, iki aslı kaynak olmakla birlikte bu iki kaynağın kabulü ve yorumlanması ancak akılla mümkün olmaktadır. Bu sebeple nakil ve akıl birbirini dengeleyen bir işlev ve öneme sahip olmuş, içtihat da nakil karşısında aklın bu işlevini temsil eden kavramlar arasında merkezi bir yer işgal etmiştir. Kıyas, rey, istidlal, istinbat, fıkıh

² Fazlur Rahman, age. s. 18, Kırbaşoğlu, Hayri (Yayına Hazırlayan), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafînin Rolü (Seçki)*, Ankara-2000, 7-11; Güler, İlhami, *eş-Şafî’nin Sünnete Yaklaşımının Kelami (Teolojik) Anlamı ve Dinin Lahutliliği ve Nasutliliği Sorunu*, İslam ve Modernizm Sempozyumu, İstanbul-1997, s. 270-272.

³ Şerh edebiyatı ve gelişim süreci için bakınız: Canlı, Mustafa, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhciliği*, (Basılmamış Doktora Tezi) Kayseri-1998, s. 1-20; Yıldırım, Enbiya, *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*, İstanbul-2001, s. 13-29.

⁴ el-Cürçani, Ali b. Muhammed, et-Tarifât, Kahire-1938, s. 5

⁵ İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed, Sünen, İstanbul-1981, II, 776; en-Nesaî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, es-Sünen, İstanbul-1981, VIII, 223-224

⁶ Molla Hüseyin, Mirâtu’l-Usul Şerhu Mirkatu’l-Vusul, İstanbul-1307, s.365-366;

gibi yakın içeriklere sahip kavramlarla birlikte içtihat, nasların lafız, mana ve bilinçli boşluklarında gizli şerî-ameli ahkamı ortaya çıkarmaya yönelik beşeri çabayı ifade eder. Bu çabayı gösteren kişiye “müçtehit” ve hakkında içtihat edilen konuya da “müçtehedun fih” denilir.⁷

İçtihat yapacak kişinin ilgili Kur’an ve Sünnet verilerini tespiti, derinlemesine ve çok yönlü olarak inceleyip tahlil etmesi tatmin edici sonuca varabilmesi için zaruri bir işlemdir. Bu nedenle müçtehit fakihler ilmî faaliyetlerinde, yani içtihatlarında kullanacakları Kur’an ve Sünnet verilerini tespit maksadıyla her iki kaynak üzerinde detaylı çalışmalar yapmışlardır.

Kur’an nassının sübut problemi olmadığından, bir konuda ayetlere dayalı çalışmalarda yoğunluk o ayetlerin delalet yönünün tespiti ve yorumu üzerine olmuştur. Fakat sünnet verileri üzerine yapılan çalışmalarda kullanılacak veri veya rivayetin sübut problemini halletmek her zaman ilk sırada yer almıştır. Çünkü bir rivayetin nass olarak kabulü ve kullanılması öncelikle onun sübutunun sahihliğine bağlıdır. Ancak sübutu ve sahihliği kabul edilen bir hadisin muhtevası ve bu muhtevanın ne şekilde değerlendirileceği hususunda fakihlerin farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Rivayete yaklaşım tarzları bakımından fakihler ile muhaddisler arasında bir takım farklılıklar bulunmakla birlikte, her iki grup da bir hadisin kullanıma elverişli olabilmesi için sabit ve sahih olmasının gerekli olduğu kanaatinde birleşmektedir.⁸ Örneğin günümüze kadar ulaşabilen ilk fıkıh usulü eserlerinden biri olan er-Risale’de haber-i vahidin hüccet oluşu ve kabul şartlarının genişçe ele alınışı bu durumu ispat eder niteliktedir.⁹

Anlaşılabacağı üzere hadisin en mühim kullanım alanlarından birini doğal olarak fıkıh oluşturmaktadır. Fakihler hem usul kaidelerini tespit ederken hem de bu kaideler üzerine teferri eden fıkıhın alt bahislerini ele alırken hadisleri sıklıkla kullanmıştır. Hadislerin şerî hüküm çıkarmak gibi belirli amaçlara yönelik olarak, etkin ve etkileyici bir şekilde kullanıldığı alan da yine fıkıh alanı olmuştur. Bu türden kullanımlarla sünnet ve ona kaynaklık eden rivayetler hem daha kalıcı hale getirilmekte ve hem de bağlayıcılığı artırılmaktaydı. Fakat bu bağlayıcılık birçok hadis için genel değil çoğu kere fikhî ekoller ve bu ekole tabi olanların çerçevesiyle sınırlı olmuştur. Sınırlı da olsa böyle bir kullanıma konu edilecek rivayetin seçiminin ve muhtevasının irdelenmesi işinin konu dışında kalan rivayetlere göre daha sıkı ve daha titizlikle yapıldığı düşünülebilir. Nitekim hadislerin maksatlı seçimi ve irdelenmesi, fakihler arasında özellikle reyçi denilen fukaha arasında başlamıştır. Onların hadis seçimlerindeki bu titizliklerinden ve şahsi inisiyatif kullanmalarından rahatsızlık duyan bazı kesimler, onları, hevalarına uymakla, hadislere karşı rey beyan etmekle itham etmiş ve reylerine tabi olanlar anlamında “ehl-i rey, ashab-ı rey” olarak isimlendirmişlerdir.¹⁰

Hadis denilen her şeyin din olarak algılanamayacağı ve delil olarak kullanılamayacağı, yani rivayetlerin seçilmeden ve işlenmeden yürürlüğe konulamayacağı sıklıkla ifade edilmiştir. Rivayetler arasında seçim yapma zarureti ifade eden pasajların yer aldığı en erken eserler fakihlere, özellikle de Hanefi fakihlere aittir. Fakihler bu seçimin nasıl ve hangi kriterlere göre yapılacağını tahlil etmiş, bu

⁷ Apaydın, H. Yunus, *İctihad*, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul-2000, XXI/432.

⁸ Abdullah Şaban Ali, *İhtilafatü'l-Muhaddisin ve'l-Fukaha fi'l-Hukmi ale'l-Hadis*, Kahire-1997, s. 79, 220-223, 273-277, 441-469.

⁹ eş-Şafî, el-İmam Muhammed b. İdris, *er-Risale*, tahkik, Ahmed Muhammed Şakir, Kahire-1309, s. 357-401.

¹⁰ Hatiboğlu, Mehmed Said, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, Doktora Tezi, Ankara-1962, s. 31.

hususta rehber olacak temelleri ortaya koymuşlardır.¹¹ Hadislerle amel edebilmenin kuralları, rivayetin sahihini tespit yolları, sünnetle amel etmenin gerekliliği ve benzeri konularda fakihler tarafından oluşturulan geniş kültür eş-Şafî'nin (150-204) muhtelif eserleriyle hayli mufassal bir şekilde bize ulaşmıştır. eş-Şafî eserlerinde fikirlerini sanki sahipleriyle yüz yüze tartışmış gibi bir üslupla aktarmakta, onların delillerini zikretmekte, eğer bu fikirlere karşı çıkıyorsa karşı oluş nedenlerini ve buna mukabil kendi görüş ve kanaatlerinin gerekçelerini ortaya koymaktadır.¹² Nitekim eş-Şafî'nin hadise dair görüşlerini muhtevî eserleri günümüze kadar ulaşabilmiş ilk hadis çalışmaları olarak da değerlendirilebilir.

Fukahanın hadis kritiklerinin temelinde hadis metninin tetkiki üzerine kurulduğu söylenebilir. Esasında bu gelenek, sahabe döneminden beri süregelen bir yöntemdir. Sahabe arasında cari olan hadis tenkit yönteminin genel itibarıyla hadis metnlerinden hareketle uygulandığı malumdur.¹³ Fukaha bu yöntemi geliştirerek uygulamaya devam etmiştir. Rivayetlerin Kur'an'a, maruf sünnete, genel kültüre ve ulemanın müşterek bilgisine (icmaya) arz edilmesi ve benzeri uygulamalar bu hususta kullanılan yöntemlerden bazılarıdır. İlk dönemlerde hadis tetkik ve tenkitlerinin rivayet metinleri üzerinde yoğunlaşmış olmasında kaynağa yakınlık, ravilerin azlığı ve bozulmamışlığı gibi etkenler ve o dönemin diğer bazı özellikleri etkin rol oynamıştır. Bu dönemlerde tetkiklerin metin üzerinde yapıyor oluşu ravilerin tamamen inceleme ve araştırma dışı bırakıldığı anlamına gelmemektedir. Sözelimi rivayetin ricalinden hareketle kabul veya reddine İmam eş-Şafî'nin eserlerinde sıklıkla rastlanır.¹⁴ Bu örnekler en azından eş-Şafî öncesinden başlayan böyle bir geleneğin varlığını gösterir.

Daha sonraki dönemlerde bu gibi yöntemlerin yeterli olmadığı ileri sürüldüğünden bu yöntemlere ilave olarak, bir nevi dış kontrol gibi değerlendirilebilecek isnad ve ravi tetkikleri devreye sokulmuş ve geliştirilmiştir. Rical ve isnad tetkiklerinin ilk örneklerine erken dönem eserlerinde rastlamak mümkünse de bu yöntemin gelişmesinde sünnetin varlığını ispat etmenin ancak rivayet yoluyla mümkün olacağı yönündeki söylemin etkisi büyüktür. Söz konusu yöntemin ortaya çıkması ve uygulanmasında yine fakihlerin çabalarını görmekteyiz. Bununla beraber hadisçilerin bu yönetime katkıları pek çok olmuştur. Onların bu çabaları takdire şayandır.

Hicri birinci asrın sonlarından itibaren tedvinine başlanan rivayetlerin tasnifinde de fıkıhın ve fıkhi literatürün etkisi olduğu kanaatindeyiz. Bilindiği gibi ilk ortaya çıkan hadis eserleri musannef, cami, sünen ve benzeri fıkhi içerikli tasnifler olmuştur. Bu türden bir hadis eserinin muhtevasının tertibi, o esere çağdaşlık eden veya ondan önce yazılmış bulunan bir fıkıh çalışmasının tasnifinden pek de farklı değildir. Ancak ilk dönemlere ait fıkıh ve hadis çalışmaları arasında bazı farklar da bulunmaktadır. Bu farkların en mühimlerinden biri, kullanılan rivayetin naklinde isnad kullanımında ortaya çıkmaktadır. İsnad kullanım farklılığı esasında iki ekol arasındaki meslek ve yöntem farklarından kaynaklanmaktadır. Bir hadisçi gözüyle

¹¹ Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu*, Ankara-1994, s. 66-72, 76-123, 133-170.

¹² eş-Şafî, İmam Muhammed b. İdris, *İhtilafu'l-Hadis*, tahkik, Muhammed Ahmed Abdulaziz, Beyrut-1986, s. 11-40, 91-102, 127-130; *Cimau'l-İlm*, tahkik, Muhammed Ahmed Abdulaziz, Beyrut-1984, s. 12-20, 25-29, 35-89.

¹³ ez-Zerkeşi, Bedruddin (ö. 794/1392) Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler (*el-İcabe*), hazırlayan, Bünyamin Erul, Ankara-2000, s. 69-85, 87-121, 123-133; Aşık, Nevzat, *Sahabe ve Hadis Rivayeti*, İzmir-1981, s. 235-254; Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara-1999, s. 196-215, 287-370.

¹⁴ eş-Şafî, *el-Umm*, neşr, Zühri en-Neccar, Kahire-1961, I/104, 130, V/41, VII/197; *er-Risale*, s. 72; *İhtilaf*, s. 127-128.

bakıldığında meslekleri gereği hadisçilerin, isnad zikrindeki titizlikleri ve kullanılan isnadların dzenliliği konusunda, dnemlerindeki birçok fakihten çok daha iyi durumda oldukları söylenbilir.

Esasında İslami ilimlerin başlangıç dnemlerinde sonraki dnemlerde olduğu gibi, teknik anlamda ilimler sınıflamasından, bununla paralel ulema sınıflarından bahsetmek pek mümkün değildir. Fakat yine de belli temel İslami bilimlerle iştimal etmekle şhret bulmuş alimler mevcuttur ve bilimsel çalışma alanlarının ilk ve nde gelenlerinden biri de fıkıh alanıdır. Buna bağlı olarak hadis tetkiklerinin başlamasında, hadis ilimlerinin ve hadis ıstılahlarının doğuş ve gelişiminde, hangi ekolden olursa olsun, müçtehit fakihlerin şahsi çaba ve içtihatlarının özel olarak, fikhı içtihat çabalarının da genel olarak önemi büyüktür. Bu çabalar, hadis tetkiklerinin motor gücü ve dinamizminin kaynağı olmakla kalmamış, aynı zamanda rivayetle meşgul olanları dirayete teşvik etmekle de hadis ilminin gelişmesine büyük katkılar yapmıştır.

2. HADİSİN SAHİHİNİ TESPİT PROBLEMİ VEYA HADİSTE İÇTİHAT

İslam kültürünün tarihi sreci içerisinde Kur'an'dan farklı konumuyla hadisler, üzerlerinde yürütülen araştırma, inceleme ve değerlendirmeler, uygulanan tespit metodolojileri bakımından büyük bir ilgi odağı olmuştur. Günümüzde lkemiz de dahil İslam dünyasındaki en hararetli fikri ve bilimsel tartışmaların mühim bir kısmının hadisler etrafında dönüyor oluşu veya sorunun doğrudan hadislerden kaynaklanıyor olması, hadislere ilginin sona ermediğini göstermektedir. Hadisler, sünnete kaynaklık etmesi nedeniyle bu ilgiye mazhar olmuş ve dini bir delil olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamberin mirası yaşamaya devam ettiği sürece de hadis ilgi merkezi olma özelliğini korumaya devam edecektir.

Hadislere olan alaka farklı asırlarda farklı seyirler izlemekle birlikte temelde iki ana çizgide gelişmiştir. Birbiriyle ili dışlı olan, hadislerin güvenilirliği ve kullanıma elverişliliğini tespitinde biri diğerine bağımlı olan bu iki ana çizgi tespit ve tahlil olarak isimlendirilebilir. İşin tabiatı gereği tespit tahlilden önce gelmelidir ve öyle de olmuştur. Çünkü sabit ve güvenilir olmayan bir esas üzerine fikir veya yorumun bina edilemeyeceği aktır.

Hadis tarihinde tespitten kasıt, hadislerin veya daha genel bir deyimle rivayetlerin kaynağına izafesinin araştırılması ve tespitidir. Böyle bir nispet tespit edildiğinde, bağlantının geliş yolları şekilleri, nakledenleri ve güvenilirlik derecesinin belirlenmesi işlemleri de tespit çalışmalarının kapsamında yer almaktadır. Hadis usulü açısından tespit kategorisinde değerlendirebilecek daha bir çok araştırma konuları bulunmaktadır ki bunların hepsini zikretmek konumuz haricidir.

Hadislerin sbütunu ve güvenilirlik derecesini tespit çalışmaları hadis ilminin gayesini ve temelini oluşurmaktadır. Buna binaen hicri ilk asırlardaki hadis faaliyetlerinin tamamına yakın kısmının tespit çabalarından oluştuğu söylenebilir. Bu dnemlerde rivayetlerin varyantlarının tespiti, ravilerinin birbirleriyle diyaloglarının belirlenmesi, bu ravilerin halleri ve rivayetteki yeterlilikleri üzerinde derinlemesine araştırmalar yapılarak oldukça erken tarihten itibaren külliyetli miktarda kitap ve benzeri yazılı dokümanlar oluşturulmuştur.

Sahabe ve ilk tabiiler dneminde hadis terimi yerine, anlamı daha genel ve daha kapsamlı olan sünnet kavramı yaygın bir şekilde kullanılmaktaydı. Sözlü nakiller de bulunmakla birlikte, sünneti fiili ve tatbiki olarak nakletmek sahabe arasında daha yaygın yöntemdi. Nitekim sahabeden bazıları bu yöntemi Kur'an öğrenimi ve tatbiki için de uygulamaktaydı. Sünneti algılama, sünneti bilme ve bu bilgiyi nakil konusunda sahabenin farklı seviye ve durumda buldukları da

malumdur. Onların sünneti algılamadaki farklı duruşları sonraki dönemler için çığır açıcı ve ekol oluşturuca karakteri muhtevdir. Fakat aradan zaman geçmesi ve buna bağılı olarak sünnetin kaynağından uzaklaşılması, Hz. Peygamberi görmeyen müslüman yeni neslin talepleri doğrultusunda onlara Hz. Peygamberi ve sünnetini anlatma zarureti, buna ilaveten dini, siyasi, sosyal ve daha başka birçok neden hicri ikinci asırdan itibaren sünnet, yoğun bir şekilde rivayetin malzemesi haline gelmiştir.

Sünnetin rivayet malzemesi haline dönüşmesi, ravileri, ravilerin yer aldığı isnadı ve teknik hadisçiliğin başladığı dönemlerde ise rivayet yöntemleri ve adabını gündeme getirmiştir. Kaynaktan uzaklaşılmasıyla ravileri ve varyantları fazlalaşan rivayetleri kontrol edebilme endişe ve çabaları bu işleri meslek edinmiş özel bir sınıfın, yani hadisçilerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Hadiste içtihat faaliyetinin yoğun olarak yürütüldüğü hadis tarihinin bu dönemlerinin bir benzeri de fıkıh tarihinde yaklaşık aynı zaman dilimleri içerisinde yaşanmıştır. Esasen hadisin bu dönemlerdeki faaliyetlerin ateşleyicisinin fıkhıta yaşanan fikri dinamizm olduğunu ifade etmiştik. Fıkıh ve hadisi ortak noktada birleştiren dinamizm hadisin fıkhın ana kaynaklarından olmasıdır. Fakihler, tabii olarak kullanmak istedikleri veri ve temellerin sağlam olmasını arzuluyor bunu yerine getirmeye çalışıyordu. Ferdi çabalarının yeterli olamadığı durumlarda etrafındaki alimlerden hadislerle meşgul olanları, ayırım işini yapmaları ve somut neticeleri kendilerine sunmaları için zorluyorlardı. İmam eş-Şafii'nin talebesi Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241) "Siz sahih hadisleri daha iyi bilirsiniz size göre sahih olanları bana haber veriniz de onları fıkhımda esas olarak alıp kullanayım"¹⁵ demiş olması bu durumun bir göstergesi olarak zikredilebilir. Doğrusu ilk dönemlerden beri hadislerden istifade için ferdi çabaların yanında kolektif çalışmaların yapıldığını söylemek de mümkündür. İmam eş-Şafii'nin kullandığı rivayetlerin güvenilir olduğunu ifade için sıklıkla "Bu rivayet hadis ilminde ehil olanlara göre sabittir"¹⁶ demesi fakihlerin hadis bilginlerinin görüşlerine ve uzmanlıklarına saygı duyup kabul ettiklerinin bir ifadesi olarak görülebilir.

Hadisin sahihine ulaşmak için gerçekleştirilen bilimsel çabalar hadis istilasında umumiyetle dirayetu'l-hadis olarak isimlendirilmiştir. Her ne kadar bu isimlendirme çok sonralara ait ise de ismin içeriğini oluşturan çalışmaların ilk asırlardan itibaren başladığı bilinmektedir. Hatta hadis tenkit faaliyetlerinin sahabe döneminde başladığı da söylenebilir. Çünkü tenkitçi ve araştırmacı zihniyet Kur'an'ın öğütlediği yoldur¹⁷ ve islami düşünce sisteminin temelini oluşturmaktadır.¹⁸

Dirayet ve hadis kelimelerinin bileşiminden oluşan bu terkip yerine önceden va'yu'l-hadis,¹⁹ ulumu'l-hadis, mustalahu'l-hadis, el-cerh ve't-tadil ve benzeri isimler kullanılmaktaydı. Her ne kadar hadis ilmi rivayet ve dirayet olmak üzere iki kısma

¹⁵ Bu ve benzeri rivayetlerin kaynakları ve yorumu için bakınız: Güler, Zekeriya, Zahirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri, Ankara-1997, s. 196-199; Nazlıgöl, age. s. 37.

¹⁶ eş-Şafii, *el-Umm*, I/65, II/17, II/116, II/190-191, IV/73, V/173.

¹⁷ 17. İsrâ 36, 49. Hucurat 6

¹⁸ Hatiboğlu, M. Said, *Hz. Peygamberin Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyasi İctimai Hadislerle Hadis Münasebeti*, Baılmamış Doçentlik Tezi, Ankara, s. iv-v, 69-70; Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul-1997, s. 16-24; Karacabey, Salih, *Hadis Tenkidî*, İstanbul-2001, s. 13, 138-9.

¹⁹ Mesela ilk hadis usulü müelliflerinden olan ve eseri günümüze kadar ulaşabilmiş olan er-Ramehurmuzî (260-360) kitabını "*el-Muhaddisu'l-Fasıl beyne'r-Ravi ve'l-Vâi*" olarak isimlendirmiştir.

ayrılmaktaysa da, dirayetsiz rivayet pek hoş karşılanmadığından²⁰ zamanla dirayet, hem rivayeti hem de onun tenkid ve tahlilini kapsayacak şekilde algılanmaya başlanmıştır. Nitekim dirayet tanımları kavramın rivayeti kapsadığını da gösterir. Tanımlayanlara ve tanımların yapıldığı zamanlara göre dirayetu'l-hadis'in tanımında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu kavramlar temelimiz olduğundan üzerinde biraz durmak istiyoruz.

Hadisle ilgili olarak ele alınan dirayet kavramının tanımında aralarında bazı küçük farklılıklar bulunmakla birlikte ana çizgileri itibarıyla iki temel yöneliş bulunmaktadır. Bunlardan birincisine göre rivayet, Hz. Peygambere, sahabeye veya tabiine izafe edilen söz, fiil, tahrir, tavsif ve ahlakla ilgili hadislerin naklidir. Dirayet ise rivayetin hakikatini, şartlarını, çeşitlerini, ahkâmını, ravilerin hallerini ve şartlarını, rivayet olunan şeylerin sıfatlarını, manalarını keşfetmeyi konu edinen bilimdir. Bu yöneliş dirayet için ulumu'l-hadis veya mustalahu'l-hadis tanımının aynısını benimseyenlerin yöneliştir ki günümüz hadis çalışmalarının birçoğunda da dirayetin bu yöneliş doğrultusunda tanımlandığını söyleyebiliriz.²¹ Gerçekte bu tanımda rivayet, dirayetin içerisinde mevcuttur ve bu nedenle ayırım görünüştedir. İkinci yönelişte yukarıda verilen dirayet tanımı rivayet olarak nitelenirken dirayet, hadisin veya rivayetin muhtevi bulunduğu anlam, ahkâm ve benzeri metinle ilgili hususlara tahsis olunmaktadır. Nitekim Taşköprizade'nin (900-969) ilimlerin tasnifini yaptığı çalışmasında verdiği tanım şöyledir: "Dirayetu'l-hadis, hadisin lafızlarından anlaşılman manayı ve o lafızlardan maksadın ne olduğunu, Arap dilinin kurallarına, İslam hukukunun genel esaslarına ve Hz. Peygamberin hallerine uygun olarak araştıran ilimdir." Taşköprizade tanımını yaptıktan sonra bu ilmin konusunu ve gayesini de tanım doğrultusunda belirlemektedir.²² Dirayetin bu tanımının, yukarıda verilen tanıma hadis fıkının katılmasıyla şekillendiğini söyleyebiliriz.²³

Bunlardan birinci yöneliş, hadis rivayetinin ve hadis ilimlerinin mesleki ve teknik yönlerini tanıma yansıtmaktadır. İkinci yöneliş ise daha çok hadis-fıkıh diyalogunu, fıkın hadise ve hadisçilere katkılarını yansıtmaktadır. İlk hadis usulü eserlerinden el-Muhaddisu'l-Fasıl'da da dirayet fıkıh ağırlıklı bir kavram olarak verilmesine rağmen teknik hadisçiliğin doğması ve gelişmesiyle bu kavram anlam daralmasına uğramış ve sırf hadisçi mesleğini ifade eder hale gelmiştir. Her iki yönelişin tanımları, kendi konularından doğru kabul edilse bile bunların hadis ilminin tarihsel gelişimini ve kazanımlarını ifade etme bakımından yeterli olmadığı ileri sürülebilir. Günümüz çalışmalarında dirayet için her iki yönelişi de ifade eden yeni tanımlar ortaya konmaktadır. Sözelimi bu tanımlardan biri şöyledir: "Dirayet, sened ve metnin hallerini bildiren kurallar bilgisidir. Bu kurullarla rivayetlerin makbul ve merdudu bilinir, hadislerdeki maksatların ne olduğuna ulaşılır." Bu tanımın bir başka ifadesi şöyledir: "Dirayetu'r-rivaye, sened ve metnin hallerini bildiren kurulların hadislerin senedlerine ve metinlerine, bu rivayetlerden makbul olanı ile merdud olanını tanıyabilmek ve bunlardan fıkhi hükümleri istinbat etmek için uygulanmasıdır."²⁴

Dirayetu'l-hadis'in eski ve yeni tanımlarından hareketle hadiste üç çeşit içti-

²⁰ er-Ramehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fasıl*, tahkik, Muhammed Accac el-Hatib, Beyrut-1984, s. 238-250

²¹ Çakan, İsmail Lütfi, *Dirayetu'l-Hadis*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul-1994 IX/366-367.

²² Taşköprizade, Ahmed b. Mustafa, *Miftahu's-Saade ve Misbahu's-Siyade*, tahkik Kamil Kamil Bekri ve Abdulvahhab Ebu'n-Nur, Kahire-ty, Matbaatu'l-İstiklal, II/128-129.

²³ Dirayet, rivayet ve benzeri terimlerin tanımları ve yorumları için bakınız: Güler, Zekeriya, *Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet-Dirayet Bütünlüğü*, İLAM Araştırma Dergisi, I,2, İstanbul-1997, 113-131

²⁴ Bukai, Ali Nayif, *el-İctihad fi İlmi'l-Hadis ve Eseruhu fi'l-Fıkhi'l-İslami*, Beyrut-1998, s. 36-41.

hadın cereyan ettiği ileri sürülebilir. Bunlardan birincisi rivayetin senedinde cereyan eden içtihat, ikincisi rivayetin metni ile ilgili içtihat, üçüncüsü de sened ve metin arasında müşterek olan içtihatdır. Sened alanında genel olarak ravilerin cerh ve tadili, rivayetin aidiyetini tespit, yani rivayetin kaynağındaki kapalılığın giderilmesi, bidatçı ravinin hadisteki durumu, hadisin isnadında bulunan irsal, inkıta, tedlis, rivayetin gerçekleştiriliş şekli, yöntemi, rivayet lafızları ve benzeri durumların rivayetin sıhhatine tesiri içtihadı konu olmuştur. Hadisler arasındaki ihtilaflar, tearuzlar, tenakuzlar ile bunları giderme yolları; hadisin nasih ve mensuhunu tespit, hadislerdeki garip kelimelerin, lafızların, içeriklerin, deyimlerin, muhtevi bulunduğu fikhî hükümlerin açıklanması ve benzeri problemler rivayetin metni alanındaki içtihatların konusu olmuştur. Bir rivayetin varyantları arasındaki farklar, güvenilir ravi veya ravilerin hadise ziyadeleri, hadisteki gizli illetler, sened ve metinlerdeki ızdırapların giderilmesi ve benzeri durumlar da rivayetin hem senedi hem de metnini ilgilendiren içtihat alanını oluşturmaktadır. Doğrusu bu konuların tafsilatına girmek çalışmamızın amaçlarını aşacaktır.²⁵ Hadiste içtihat alanları olarak kaydettiğimiz bütün bu konular esasında iki ana başlık altında toplanabilir. Bunlardan birini “usulî içtihad” veya “teknik içtihat”; diğerini de “muhteva içtihadı” veya “yorum içtihadı” olarak isimlendirebiliriz.

Hadiste içtihat tartışmalarının hadis usulüne yansıyan tarafı dirayetu'l-hadis'in verilen ilk tanımındaki anlayış üzerine kurulmuştur. Örneğin İbnu's-Salah'tan (h.577-643) izlediğimiz kadarıyla, sona erdiği iddia edilen hadis içtihadı bu kapsamla sınırlı gözükmektedir.

Zaten hadislerin veya daha genel bir ifadeyle nasların yorumunda sergilenen çaba ve içtihatların, hiçbir zaman ve hiçbir yerde sona ermeyeceği ve bu kapının hiç kapanmayacağı açıktır. Kabulü tartışmalı olmakla birlikte bu iddiada öz olarak, ravi ve senede dayalı veya diğer bir deyişle teknik anlamda hadis incelemeleri yapmanın, rivayetlerin sübutunu, sübut derecesini tespit etmenin ve bu yolla hadis hakkında bir sonuca varmanın imkanının kalmadığı ifade olunmuştur. Bu iddianın geçerliliğini tartışmadan önce, dile getirilişini ele almanın yararlı olacağını düşünüyüyoruz.

3. HADİSTE İÇTİHAT KAPISININ KAPANDIĞINA DAİR İBNU'S-SALAH'IN İDDİASI VE İTİRAZLAR

Fıkıhta içtihat kapısının kapandığına dair tartışmaların varlığı bilinmektedir. İctihat kapısının kapandığı kanaatine katılmayıp, içtihadın her zaman mümkün olduğuna ve hatta her dönemde dini yenileyecek müctehitlerin bulunmasının zaruri olduğuna inanan ve hatta kendisinin müctehid olduğunu açıkça söyleyen es-Suyuti (849-911) gibi alimler bulunmakla birlikte,²⁶ içtihadın sona erdiği iddiasında aşırı giderek mutlak icthad iddiasında bulunmayı çılgınlık olarak niteleyenler de vardır.²⁷ Lehinde veya aleyhindeki yazı ve yayınlarla içtihat tartışmaları günümüze kadar devam etmiştir.²⁸ Kur'an ve sünnet naslarının aktif hale getirildiği içtihat kurumunun işlerliğini yitirmesi veya azaltması sünnet naslarının kullanımına da olumsuz tesir etmiştir. Çünkü hadise yönelik fikhî kullanım ve talepler hadis

²⁵ Geniş bilgi için bakınız: Bukai, *el-İctihad*, s. 17-562

²⁶ es-Suyuti, Celaluddin, *Takriru'l-İstinad fi Tefsiri'l-İctihad*, tercüme Şükrü Özen, (*Mezheplerin Doğuşu ve İctihat Tartışmaları*' içerisinde) İstanbul-1987, s. 173-194

²⁷ Davud b. Süleyman el-Bağdadi, Şeyh Davud (1222-1299/1807-1881), *Eşeddu'l-Cihad fi İbtali Dava'l-İctihad*, tercüme Şükrü Özen, (*Mezheplerin Doğuşu ve İctihat Tartışmaları*' içerisinde) İstanbul-1987, s. 228-236

²⁸ İctihat kapısının kapanıp kapanmadığı konusundaki tartışmalar için bakınız: Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihat*, Ankara-1985, s. 183-192; Taştan, Osman, *İctihad Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi*, İslamiyat, Temmuz-Eylül-1998, s. 73-91.

metinlerinin derlenmesinin en başta gelen teşvikçisi ve motoru olduğu gibi, sahih ve kullanıma uygun metinlere ulaşma isteğinin de temel etkenlerinden birini oluşturmuştur.

Mutlak icthada serbestçe başvurmada yaşanan bu güçlükler yeni fıkhi yönelişlere neden olmuş, artık bu faaliyetler genellikle oluşan ve kabul gören belli mezheplerin içerisinde cereyan etmeye başlamıştır. Bu yönelişin etkileri eş zamanlı olarak hadiste de görülmüş ve bu doğrultuda mezhebî nitelikli hadis eserleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Sistematik ve birçok bakımdan yararlı olan bu eserleri, özgün çalışmalar olmaktan öte, mensubu olduğu fıkhi mezhep ve yönelişlerin hadisten delillerini derleyen çalışmalar olarak görmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.²⁹

Fıkıhta yaşanan içtihat aktivitesindeki bu duraksamanın benzeri bir durumun hadiste de yaklaşık aynı zamanlarda ortaya çıktığı görülmektedir. Diğer bir deyişle fikhî çabalar duraklayınca bu duraklama, fikhın canlandığı, verilerini kullanarak gelişmesine katkıda bulunduğu ve işlevsel hale getirdiği hadis ilmine de yansımıştır. Hadisteki içtihat çabaları da önce hız kesmiş sonra da fıkıhta olduğu gibi içtihat kapısının kapandığı iddiaları ortaya çıkmıştır.

Bir hadisin sahihliği veya zayıf oluşunu tespit, kullanıma elverişliliği ve sıhhat derecesini belirlemede izlenen yol ve yöntemleri fıkıhta olduğu gibi içtihat olarak adlandırmak mümkündür. Çünkü verilen hüküm içtihatla olduğu gibi sübjektiftir, isabeti veya doğruluğa yakınlık derecesi de hükmü veren alimin o konudaki araştırmasının derinliğine ve bilgi düzeyine bağlıdır.

Hadisin sahihine ulaşabilmek için başvuru pek çok yol ve yöntemin büyük ekseriyeti ravilerin nitelikleri ve rivayet usulleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Rivayet geleneğinin başladığı sahabe döneminin hemen takipçisi olan tabiiiler döneminde başlayan ravi ve rivayet tetkikleri sonraki asırlarda da yoğunlaşarak devam etmiştir. Başlangıç dönemlerinde İslam beldelerinin muhtelif yerlerinde rivayetle iştigal eden kişilerin sayılarının oldukça az olması ve bunların da genellikle birbirini tanıyor olması sebebiyle ravi ve rivayet edebiyatı doğmamıştı. Hicri birinci asrın sonlarından itibaren rivayete gittikçe artan yoğun bir ilginin belirmesi hadis rivayetini zamanının en etkili entelektüel ve bilimsel uğraşlarından biri haline getirmiştir.

Bu ilgiyle doğru orantılı olarak hadis rivayetiyle uğraşanların sayısı son derecede artmış, ravi isimlerinin yer aldığı isnad silsilesi uzamıştır. Sayısal artışa bağlı olarak ravilerin isim, künye ve sıfatlarını, hadis rivayetindeki durumları ve yetkinliklerini, hadis ilmi açısından birbirleriyle olan rivayet alışverişlerini hafızayla takip etme imkanı kalmadığından raviler hakkındaki bilgiler yazıya dökülmüş, yazılı malzemenin kitaplarda bir araya getirilmesiyle de ravi edebiyatı vücut bulmuştur. Hicri beşinci asrın başlarına kadarki zaman diliminde raviler hakkında yapılan detaylı çalışmaların sonuçlarını muhtevî tabakat kitapları, hadis literatürünün büyük kısmını oluşturmaktadır.

Raviler ve isnadların araştırılması üzerinde ilk asırlarda yapılan çalışmaların yoğunluğunun, sonraki dönemlerin bazı hadisçilerinde büyük takdir, hayranlık ve erişilemezlik duygusu uyandırmış olduğu düşünülebilir. Önceki çalışmaların aşılamayacağı ve hatta bunların derecesine ulaşmanın bile mümkün olamayacağı duygusunun taklit ruhuna kapı açması doğal bir sonuçtur. Bu tarz bir düşünce ile hadisler hakkında yeni ve orijinal çalışmalar yapmanın ve metodolojik içtihatlar üretmenin mümkün olamadığı tarihen sabit olmuştur.

²⁹ Bu türden çalışmalara genel olarak müctehit imamlar adına derlenen müsnedler örnek verilebilir. İmam Ebu Hanife ve İmam eş-Şafii gibi fakihlere nispet edilen bu müsnedler bizzat zikredilen şahıslar tarafından yazılmamış, onların görüş ve içtihatlarının gerekçesi olarak kullandıkları hadis ve rivayetlerin talebeleri tarafından derlenmesiyle oluşturulmuştur.

Hadiste öncekileri taklitte yetinmek gerektiği kanaatini dile getiren alimlerden birinin hadis usulüne dair meşhur bir eserin müellifi olması iddianın daha da tesirli hale gelmesine neden olmuştur. Bu hadisçi Ebu Amr Takiyyuddin Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezurî (643/1245) veya meşhur adıyla İbnu's-Salah'tır. Esasında felsefe, mantık gibi akli ilimlere aşırı derecede karşı oluşu ve bunlarla uğraşmayı sapıklık olarak nitelemesi, bu yönde fetvalar vermesi,³⁰ fikhî içtihadın sona erdiğine dair kanaatlerin yaygınlaştığı bir dönemde yaşaması, akli bir faaliyet olan içtihadı karşı çıkmasının alt yapısını oluşturmaktadır. Bu sebeple onun, uzmanlık alanı olan hadisteki içtihadı da fikhî içtihat gibi sonlandıran ifadesini doğal karşılamak gerekir.

İbnu's-Salah ulumu'l-hadis'inde "sahih hadis" konusunu anlattıktan sonra, bu konudaki yararlı bazı mülahazalarını yazarken bir hadisin sıhhatine hükmetme konusunda yapılacak her şeyin selef tarafından yapıldığını, artık bu konuda söylenecek söz ve yapılacak çalışma kalmadığını, bize düşenin ancak bunlardan istifade olduğunu şu şekilde ifade etmektedir : "Hadis cüzlerinden birinde veya başka bir eserde isnadı sahih bir hadise rastladığımızda bu hadisi iki sahih kitabından birinde bulamazsak veya güvenilir ve meşhur hadis imamlarından birinin eserinde bu hadisin sahihliğine dair bir açıklamaya da ulaşamamışsak biz bu hadise sahih hükmü verme cesareti gösteremeyiz."³¹

İbareden anlaşıldığına göre İbnu's-Salah'ın görünüşte isnadı sahih olan bir rivayete sahih hükmü verememesinin ve rivayeti kabuldeki cesaretsizliğinin gerekçelerini şu şekilde söyler: "Bu zamanlarda sırf isnaddan hareketle bir hadisin sahih olduğunu anlamak ve sıhhatine hükmetmek artık imkansız denecek kadar zorlaşmıştır. Çünkü hadisi bulduğumuz böyle bir eserdeki rivayetin isnadında yer alan raviler arasında eserin müellifine göre rivayetine itimat olunabilecek raviler bulunabilir. Gerçekte bu raviler sahihlik için gerekli olan hıfz, zabt ve itkan bakımından incelenecek olsalar onların bu özelliklere sahip olmadıkları görülür."³²

Onun sıhhati meçhul rivayetler için tavsiyesi şöyledir "Bu durumda sahih ve hasen hadisi bilmenin yolu hadis imamlarının meşhur ve mutemed eserlerine başvurmaktır. Bu eserler iyi bilindiği ve çok meşhur oldukları için değiştirilme ve tahrif gibi olumsuz durumlardan korunmuşlardır."³³

İbnu's-Salah, sahih hadiste olduğu gibi, önceki hadis alimlerince zayıflığına hükmedilmeyen bir hadisin isnadından hareketle zayıflığına da hükmedilemeyeceği, bu konularda dayanılacak tek kaynağın öncekilerin hükümleri olduğunu ileri sürer.³⁴ Bu durumda, doğal olarak bir ravi hakkında verilecek hükümde de öncekileri taklitten başka yol yoktur. Fakat ilginçtir ki, İbnu's-Salah ravilerin cerh ve tadilinde öncekiler tarafından verilen muarazalı hükümler arasında seçim yapılabileceğini mümkün görerek sonraki alimlere de bir tercih imkanı tanımıştır. Fakat hüküm yine hadis ilminde şöhret bulmuş olanların görüşlerini tercih suretiyle yapılmalıdır.³⁵

Her ne kadar İbnu's-Salah bu görüşü ileri sürse de onun talebesi olan Yahya b. Şeref en-Nevevî (643-676) başta olmak üzere sonraki bazı alimler onun bu kanaatine katılmamıştır. Nitekim en-Nevevi : "Şeyh Takiyyuddin İbnu's-Salah 'Bu

³⁰ İbnu's-Salah, *Fetava ve Mesailu İbnu's-Salah*, tahkik, Abdulmuti Emin Kalacı, Beyrut-1986, I, 208-211

³¹ İbnu's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, tahkik ve şerh, Nureddin Itr, Dımişk-1984, s. 16-17

³² İbnu's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s. 17

³³ İbnu's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s. 17, 29

³⁴ İbnu's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s. 102-103

³⁵ İbnu's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s. 104-110

zamanlarda önceki güvenilir bir hafızın sahihtir demediği sahih isnadlı bir hadis bulunduğunda bu zamanın insanların ehliyeti yetersiz olduğundan o hadise sahih hükmü verilemez.’ derse de bence araştırma ehliyetine sahip ve bilgisi sağlam olanlar için bu mümkündür. (والأظهر عندي حوازه لمن تمكن وقويت معرفته).³⁶ diyerek itirazını dile getirmektedir. Rical ilmine ve hadis metinlerinin anlaşılmasına dair bir çok eser yazmış olan, kanaatimce hicri 9. asrın müçtehit hadisçilerinden sayılması gereken İbn Hacer el-Askalanî (773-852) de İbnu’s-Salah’ın kanaatine katılmayıp ciddi şekilde eleştirenlerdendir.

Celaluddin es-Suyutî, konuya dair “et-Tenkîh li Mes’ele’t-Tashîh” isimli müstakil bir risale yazmış,³⁷ ayrıca bu husustaki kanaatlerini en-Nevevî’nin et-Takrîb’ine yazdığı şerhinde de dile getirmiştir ki görüşlerinin özü şudur: “Önceki alimler tarafından hakkında sıhhat hükmü verilmemiş rivayetlerin sahih lizatıhi olduğuna hükmedilemez fakat rivayetin farklı varyantlarından hareketle onun sahih liğayrihi olduğuna hükmedilebilir.”³⁸ es-Suyuti taraflar arasında orta yolu bulmaya çalışmışa da ifadeleri zımnen İbnu’s-Salah’ı desteklemektedir. Onun bu husustaki düşüncelerinin çok tutarlı olmadığı kabul edilmemektedir.³⁹

Gerek o dönemde gerekse sonraki dönemlerde bazı itirazların bulunmasına rağmen⁴⁰ İbnu’s-Salah’ın iddiasının İslam dünyasının çoğunluğu tarafından fiilen ve zımnen kabul edildiği görülmektedir.⁴¹ Nitekim hadis içtihadının sona erdiği kanaatinin genel kabul gördüğü İbnu’s-Salah sonrasında yazılan hadis usulü eserlerinden anlaşılmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla ondan sonra orijinal bir usul yazılmamış, yazılanların çoğu onun eseri üzerine yapılan çalışmalardan oluşmuştur.

İbnu’s-Salah’ın kanaatinin paylaşıldığının bir başka örneğini ondan yaklaşık iki asır sonra vefat etmiş olan İbn Haldun’da (808/1406) görmekteyiz. Kâğıt ve yazıyla yapılan zapt ve tashih işinin ilimlerin temeli ve dayanağı olduğunu, metinler zapt ve tashih edilmedikçe bunların doğruluğunun ispat edilemeyeceğini, rivayetlerinin de bu süreçten geçerek kitaplaştığını ifade ettikten sonra İbnu’s-Salah’ın görüşleriyle paralellik arzeden görüşlerini şöyle dile getirir: “Bilginler Tanrı Elçisinin hadislerini, imamların fikir ve sözlerini rivayet yolu ile bu usule göre zapt ve tashih ettiklerinden bu alanda yeni baştan tashih ve zapt etmek üzere çalışmak faydasız sayıldı ve artık hadis ilmi bu yapılanların rivayetine, önceden yazılmış temel kitapların tashihine münhasır kaldı.”⁴² Müslüman dünyada cari olan ilimlere dair geniş bilgiler veren İbn Haldun, kendi zamanında hadis ilimlerinin önemini yitirmesi, sönükleşmesi ve durgunlaşmasından olsa gerek eserinde hadis ilimlerine az bir kısım ayırmakla yetinmiştir. Bu kısımda klasik hadis araştırmalarının gereksizliğini şöyle ifade etmektedir : “Bilesin ki o dönemde hadisler sahih, hasen, zayıf, muallal ve diğer isimlerle ayrıştırılmıştır. Hadis imamları ve bu ilmin ileri gelen alimleri gerekli tanımlamaları yapmış ve her şeyi yerli yerine koymuştur. Artık önceden tashih edilmiş olanın yeniden tashihinin de anlamı yoktur. Hadis imamları hadisleri senedleri ve varyantlarıyla birlikte bilirler, bir hadis orijinal sened ve

³⁶ en-Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref, *et-Takrîb*, Halep-ty, Mektebetu’l-Halbunî, s. 4.

³⁷ İtr, Nurettin, *Menhecû’n-Nakd fî Ulumi’l-Hadis*, Dımaşk-1981, s. 282.

³⁸ es-Suyutî, Celaluddin, *Tedribu’r-Ravi fî Şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, Beyrut-1985, I/115-119.

³⁹ el-Lahham, Bedi Seyyid, *el-İmamu’l-Hafız Celaluddin es-Suyutî ve Cuhuduhu fî’l-Hadis ve Ulumihi*, Dımaşk-1994, s. 460-464

⁴⁰ İbnu’s-Salah’ın bu konudaki fikirlerinin ve ona yapılan itirazların detayı için bakınız: Bağcı, H. Musa, *Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu*, İslamın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu-2001, Ankara-2003, s.541-573

⁴¹ Kırbasoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara-2002, s. 44.

⁴² İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime*, Beyrut-ty, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, s. 421-422.

varyantı dışında başka bir senetle rivayet edilecek olsa bunun değiştirilmiş olduğunu hemen anlarlardı. Örneğin Muhammed b. İsmail el-Buhari Bağdat'a geldiğinde oradaki hadisçiler imtihan için senedleri karıştırılmış rivayetleri ona sormuşlar, o da sorulan her bir hadise bilmiyorum diye cevap verdikten sonra bunların orijinal halini soranlara iade etmiş, böylece soranlar onun bilginliğini ikrar etmişlerdir."⁴³

Hadis ilimlerindeki durgunluk dokuzuncu hicri asırdan itibaren yerini gerilemeye bırakmış bu durum 13/19. asrın sonlarına kadar devam etmiştir.⁴⁴ İbnu's-Salah sonrasında bazı müelliflerce hadis ricaline dair hacimli derlemeler ve eserler telif edilmiş olmakla birlikte bu bilgi birikiminin hadis metinlerine yeterince yansıdığı söylenemez. Örneğin rical ve tarih konusunda en mütebahhir kişilerden biri olan ez-Zehebi'nin (748/1347) hadis metinlerini derlemeye, tahlile ve tenkide yönelik çalışmaları oldukça azdır. Kısaca İbnu's-Salah sonrasında, önceki alimlerin yaptığı gibi, rical bilgilerini metne yansıtan, dirayet ve içtihadı dayalı olarak derlenmiş hadis metinlerini muhtevi orijinal eserlerin meydana getirilemediğini söylemek mübalağa olmayacaktır. Bu dönemde hadis faaliyetleri genelde bazı meşhur hadis kitapları üzerine farklı çalışmalar yapılarak veya şerhler yazılarak sürdürülmüştür.

Hadiste öncekilerin aşılamazlığı düşüncesi Osmanlı coğrafyasında da hâkim kanaattir. Bu düşüncenin fikhî içtihat kapısının kapandığı tezini destekleyen resmi görüşe paralel olarak 20. asrın başlarına kadar devam ettiği görülür. Örneğin Sultan Abdulhamid'e ithaf edilen bir eserde hadisteki içtihat kapısının kapandığı kanaati ifade edilmekte, bu durum sona erdiği iddia olunan fikhî içtihat ile ilişkilendirilmektedir. Her iki bilim dalının da olgunluğun zirvesine ulaştığı ve ikisinde de artık yapılacak başkaca bir şey kalmadığı, üstelik içtihat edebilecek iktidarda kimselerin de bulunmadığı ifade edilerek bu yönelişin doğruluğu savunulmaktadır.⁴⁵

4. İBNU'S-SALAH'IN GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR

Hadiste içtihat kapısının kapandığını ifade eden İbnu's-Salah'ın kanaatlerinde haklı olduğu yönler bulunduğu gibi, görüşlerinin tasvip olunamayacak yönleri de bulunmaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki hadiste içtihat kapısının kapandığı düşüncesi İbnu's-Salah ile birlikte ortaya çıkmış bir durum değildir. Aksine hadiste telif asrı olan üçüncü ve dördüncü hicri asırlardan sonra hadis ilimleri ve hadis araştırmaları zaman içerisinde önce hız kesip duraklamış, sonra da tehzib, taklit ve tekrardan ibaret çalışmalarla yetinilmiştir. Nitekim Kütüb-i Sitte asrından sonra yazılan birçok hadis kitabında ihtisar amacıyla senedler terkedilmiş, ravi sahabînin adının zikredilmesi veya rivayetin ait olduğu kaynağın adının yazılmasıyla yetinilmiştir. İbnu's-Salah artık hadiste içtihat yapılmadığı vakıasını görerek durumu açık bir şekilde dile getirme cesaretini göstermiştir. Zaten sonrasında bazı itirazlara rağmen bu düşüncenin fiili kabulü onun haklılığını ispat etmiştir.

Hadis alanındaki durgunluk ve nitelik düşüklüğü nedenlerinden birinin fikhî alanındaki duraklama olduğu düşünülebilir. Sonraki dönemlerde hadis içtihadının yapılamayacağı düşüncesi fıkhî durumun hadise yansıması olarak değerlendirilebilir.

⁴³ İbn Haldun, age. s. 443-444

⁴⁴Ebu Zehv, Muhammed, *el-Hadis ve'l-Muhaddisün*, Beyrut-1984, s. 440; İtr, Nureddin, *Menhec*, s. 68-69

⁴⁵ Hüseyin Cisirî Efendi, *Risale-i Hamidiyye*, tercüme Manastırlı İsmail Hakkı, sadeleştirme Ahmet Gül, İstanbul-ty, Bahar Yayınları s. 7, 429-441

Kullanılacak veya kendisiyle amel edilecek hadislerin iyi seçilmesi, kimliği ve niteliği belirsiz, ehliyeti maruf olmayan kişi ve kaynaklardan hadis alınmaması hadisçilerin öteden beri üzerinde titizlikle durdukları önemli bir ilkedir. İbnu's-Salah'ın ifadeleri bu titizliğe riayet açısından doğrudur. Nitekim günümüzde de hadis kitabı olmayan, bilimsel titizliğe riayet edilmeden yazılan niteliksiz bazı eserlerden alınıp kullanılan rivayetlere tesadüf edilmektedir. Rivayetin gerçekliğini incelemeksizin kabul eden, Hz. Peygambere nispet etmekten sakınmayıp böyle rivayetleri hadis diye rahatlıkla kullanan insanlar az değildir. Hâlbuki bir rivayeti Hz. Peygambere nispet ederken gerekli titizliğin gösterilmesi, hadis diliyle tesebbüt bizzat peygamberimizin emridir.

Hadis ilimlerine dair birkaç kitap okuyan, hadis metinlerini ve ricalini birazcık inceleyen herkesin hadisçi olamayacağı açıktır. Hadis biliminin inceliklerinden gafil olmakla birlikte kendini zamanının Buharî'si, hatta ondan da üstün bir hadis alimi gibi gören ve hadis müçtehitliği taslayan insanların ortaya çıkararak hadis içtihadı yapmaya kalkıştıkları da görülmektedir. Taşköprizade'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre⁴⁶ deve iğne deliğinden geçmedikçe hadisçi olamayacak, hatta hadisçiliğin ilk basamağına bile erişememiş olan yetersiz iddiacılar her dönemde bulunabilmektedir. Hadis ilimlerinde ehil ve uzman olmayanların hadis içtihatlarının değersizliği ve geçersizliği konusunda İbnu's-Salah'ın kanaatine katılmamak mümkün değildir.

İbnu's-Salah'ın ifade ettiği bu durum kanaatimce sahihliği konusunda önceden araştırma yapılmamış ve hüküm verilmemiş hadis istlahındaki ifadesiyle garip, ferd ve benzeri isimlerle nitelenen rivayetlerin sıhhat durumunu tespitte geçerli olmalıdır. Başka şahidi ve mutabii olmayan, farklı varyantlarına ulaşamayan ve hakkında etraflı bir araştırma yapma yollarının bulunmadığı bu tür rivayetlerin sahihliğine hükmetmek pek de mümkün olmayabilir. Çünkü bir hadisin sıhhatine hüküm sadece sened ve rical araştırmasıyla sınırlı olmayan çok yönlü bir meseledir.

Bir rivayetin sened ve metni hakkında kaynaklara dayalı araştırmalar yapılabiliyorsa, yapılan araştırmalar sonucu o rivayet hakkında öncekilerden farklı yeni hükümlere ve sonuçlara varmak mümkün olabilir. Bu durumda bir rivayetin sıhhatini tespit hususundaki başarının derecesi ulaşılabilen kaynaklarla doğru orantılı olacaktır. Ricale ve metne ait kaynaklardan hareketle rivayetin sıhhatini araştırma hususunda, hadis ricaline ait literatürün henüz oluşmadığı ilk iki asır hariç tutulduğunda, önceki ve sonraki araştırmacılar eşit şansa sahiptirler. Örneğin önceki hadis alimlerinden sayılan ve İbnu's-Salah'a göre hadis tashihi hususunda görüşlerine itimat edilebilecek konumda olan el-Hakim en-Neysaburi (405/1014), Ebu Bekr el-Beyhakî (458/1066) ile İbnu's-Salah'tan sonraki dönemlerde yaşayan İbn Teymiye (728/1328), ez-Zehabî (748/1347), İbn Hacer el-Askalânî (852/1448) gibi hadisçi alimlerin her biri birinci veya ikinci hicrî asırlarda yaşamış raviler hakkındaki bilgiye yazılı kaynaklarla ve kitabi bilgilerle ulaşmaktadırlar. Bu nedenle incelenen ravi veya rivayet hakkında kanaat oluşturmakta bu alimlerden hiç biri diğerinden daha şanslı değildir. Hatta kitap kültürünün arttığı ve kütüphanelerin zenginleştiği dönemlerde yaşamalarına, buldukları kültürel çevrenin zenginliğine ve hatta bilimsel araştırma vasıta ve yöntemlerinin gelişmişliğine göre sonraki alimler bilgiye ulaşmakta ve ulaşılan bilgiyi değerlendirmede öncekilerden daha şanslı durumda bile olabilirler. Esas başarı ve isabetlilik kişinin hadis ilmindeki bilgi seviyesine, kültürel derinliğine ve ulaştığı kaynakları değerlendirebilmedeki kabiliyetine ve ortaya koyduğu sonuçlara göre değerlendirilmelidir.

⁴⁶ Taşköprizade, age, II/129

Bir hadisin sıhhatine karar verme konusunda İbnu's-Salah'ın öneri ve ifadelerinin bazı kapalı yönlerinin olduğu ve hadisi tashih hususunda öncekilerin görüşüne itimadın veya onları taklit ederek araştırmayı terk etmenin mahzurları da bulunmaktadır:

İbnu's-Salah hadisin sıhhatini tespititte öncelikle Sahihayn'ı zikreder. Fakat ona göre hadisin sahihine ulaşmak için eserlerine başvurulması gereken güvenilir ve meşhur hadis imamlarının kimler olduğu açık değildir. Bu imamlar ondan önce yaşamış ve hadiste isim yapmış ve eser vermiş tüm imamlar mıdır, yoksa belli bazı hadisçiler midir? Ölçü alınan meşhurluğun mahiyeti ve boyutları da belli değildir. Bu meşhurluk ravi tenkidıyla ulaşılan şöhret midir? Veya hadisin sahihine seçmede gösterilen titizlik şöhreti midir? Ya da eserinin sonrakilere tarafından kabul derecesi ve şöhreti midir? İbnu's-Salah'tan önce yaşamış, hem kendi hem de eseri meşhur olmuş örneğin el-Hakim en-Neysabûrî (ö. 405 h.) gibi bazı alimlerin tüm tashihlerine güvenilmediği ve hükümlerinin azımsanmayacak bir kısmının tenkide uğradığı bilinmektedir. Böyle bir hadisçinin tenkide uğramış hükümlerine ve tashihlerine de itibar edilecek midir?

Belli bazı hadis kitaplarına karşı İbnu's-Salah öncesi ilim çevrelerinde genel kabul ve güvenin olduğu söylenebilir de, onun mezkur tavsiyesi her meşhur hadis kitabı ve müellifi için geçerli bir tavsiye olma özelliği taşımamaktadır. Nitekim ele alınan müellifler ve eserlere göre yapılan tenkitlerin miktarı ve şiddeti değişmekle birlikte, Sahihayn da dahil ravileri ve rivayetleri bakımından tenkide uğramamış bir hadisçi ve eseri henüz bilinmemektedir. Bu nedenle hadis kullanacak olan herkesin, belli bir kitabı veya yazarı taklit yerine, kullanacağı rivayetin güvenilirliğini ve varyantlarını kendi imkanları ölçüsünde, bilimsel seviyesine ve yeteneğine göre araştırması, hadis ilminin gerçekleştirmek istediği amaçlara uygun bir davranış olacaktır.

Hadis usulü eserlerindeki sahih, hasen veya zayıf hadis tanımları genelde rical ve sened kısmen de metn üzerine kurulmuştur. Muhaddisler bu üç husus açısından inceledikleri hadisler hakkında kendilerinde oluşan müspet veya menfi kanaate göre içtihat etmekte ve içtihatları doğrultusunda aynı rivayeti bazen farklı derecelere yerleştirebilmekte, birinin sahih dediği rivayete diğeri hasen veya zayıf hükmünü verebilmektedir. Her bir karar içtihat olduğundan birbirini nakzetmemekte ve birbirine mani olmamaktadır. Bir hadisin sıhhat derecesini belirlemede sonraki bir hadisçinin kendinden öncekilerin çalışmalarından yararlanması veya bazı rivayetler konusunda onların kanaatini paylaşması taklit olarak görülmemelidir. Nitekim birçok hadis kitabında yer alan ortak rivayetler bulunduğu gibi her kitaba mahsus rivayetler de bulunmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla, kanaatlerdeki farklılıklar nedeniyle, İbnu's-Salah dışında çağdaşı veya öncesi hiçbir müellif hadisin tashihi, tahsini veya tazîfi için belli bir hadisçinin tutumunu esas almanın gerekliliğini öne sürmemiştir. Nitekim İbnu's-Salah'ın kendisi de bu görüşünü bir kural olarak sahih hadisin tanımı içerisine koymamış, fakat kanaatini ifadeyle meseleyi tartışmaya açmıştır.

İbnu's-Salah'ın ifadeleri, çağrıştırdığı aksi düşüncelerden hareketle öncekiler tarafından sahih, hasen, zayıf hükmü verilmiş rivayetlerin sıhhati yeniden araştırılmaz şeklinde anlaşılmalıdır. Hakkında önceden hüküm verilmiş olsa da kaynaklarda mevcut olan, varyantları bulunan ve ricali bilinen rivayetler yeniden araştırılarak bu rivayetler hakkında önceki hükümden farklı bir kanaate ulaşmak mümkün olabilir. Zaten önceki alimler arasında da sıhhati üzerinde kesinlikle ittifak edilen rivayetlerin sayısı çok değildir. Aksine haber-i vahid türünden birçok rivayet sahihliği, nakleden ravilerin güvenilirliği ve benzeri teknik açılardan ihtilaflara ve tearuzlara maruz kalmıştır. Bazı hadisçilere göre sıhhat konusundaki titizlenmenin

nedeni, zayıf olan veya uydurma olma ihtimali bulunan rivayeti sahih sayıp Hz. Peygambere nispet ederek dinin kaynaklarından biri haline getirme ve ebedileştirme endişesidir. Bu endişenin bugün de dikkate alınması hatta üzerinde daha titizlikle durulması gereklidir. Çünkü hadis kullanımında özensizlik, rastgelelik, niceliği araştırılmaksızın Hz. Peygambere nispeti günümüzde de oldukça yaygındır. Bu durumun mevcudiyeti hadis araştırmaları ve icthadının devamını zorunlu kılmaktadır.

Hadis usulü ilminin amacı, kabul ve ret açısından rivayetleri araştırmaktır. Hadis konusunda öncekilerin hükmünü taklit, hadis usulü ilmini amaçsız kılacak bir tutumdur. Böyle olduğu takdirde hadis ilimlerinin temeli olan rivayetlere şüpheli ve araştırmacı yaklaşım çabaları yerini, hatasıyla sevabıyla öncekilere teslim olmaya bırakacaktır. Bu halin gerçekleşmesi halinde hadis usulü ilmini okumak, okutmak ve bu ilimle meşgul olmak anlamını büyük ölçüde yitirmiş olacaktır. Nitekim bir hadisi ravileri, rivayet yolları, metni ve benzeri yollardan inceleme yöntemlerini derinlemesine öğrenen bir insana bunları işletemeyeceğini veya uygulamaya koymayıp o konuda öncekilerin hükmüne tabi olması gerektiğini söylemek, öğrendiklerinin ve çabalarının boşuna olduğunu söylemekle eş anlamlıdır ve araştırmacıyı tatmin etmekten çok uzaktır. Herhangi bir hadisi geriye doğru takip etmek ve sıhhati konusunda bilgi edinip; kanaat oluşturmak için o hadisin ravileri ve metninin varyantları hususunda araştırma yapmak, yorucu olmakla birlikte yapabilecek durumda olan herkesin denemesi gereken son derecede zevkli bir bilimsel uğraşı; ulaşılan sonuç da bihakkın kazanılan helal bir kazanç gibi çok tatmin edici olmaktadır. Bu bilimsel zevke taklit yoluyla nasıl ulaşılabilir. Hadisler konusunda ehil olan herkesin yeterli özeni göstererek araştırma yapabilecekleri ve ulaşacakları tatmin edici sonuçları da gönül huzuruyla kabul edebilecekleri muhakkaktır. Bu şekildeki bilimsel çaba ve icthadları engellemek yerine; teşvik ederek çoğalmasını sağlamak hadis ilmi adına daha uygun ve daha hayırlı olacaktır.

Kendi zamanında bir hadisin sahihliğine veya zayıflığına hüküm vermenin artık neredeyse imkansız olduğunu düşünmesine rağmen İbnu's-Salah'ın sahih hadise ulaşma yollarını insanlara anlatan ve öğreten usul eseri yazmış olmasını anlamak zordur. Hadislerin sıhhatini inceleme yol ve yöntemlerini anlatan bir eser yazmak ve aynı eser içerisinde "Bu eserden hadisin sıhhat durumunu belirlemek için öğrenilecek kurallar, yol ve yöntemler uygulanamaz" kanaatini vurgulamak çelişki olacaktır. Onun mezkur tavrı ilim adına tutarlı gözükmese de hadisçilerin öteden beri bir hadise sahih demekteki aşırı tereddütlerinin, hadis karşısındaki mutlak ihtiyat ve titizliklerinin farklı bir yansıması olarak görülebilir. Zikredilen kanaatine rağmen onun hadis usulü eseri yazışı, görevli bulunduğu medresede ders notu ihtiyacını karşılama amacıyla izah edilebilir.

5. DURAKLAMA DÖNEMİNDE HADİS ÇALIŞMALARI

İbnu's-Salah'ın hadiste icthadın sona erdiği iddialarıyla nisbî bir canlılık kazanan hadis çalışmaları, İbnu's-Salah'ın görüşlerinin hakimiyet kazanmasıyla birlikte, yaklaşık 9. hicri asrın başlarından itibaren 13. hicri asrın sonlarına kadar duraklama, tekrar ve üretimsizlik dönemine girdiği söylenebilir.⁴⁷

Bir alanda yapılan bilimsel çalışmalar aynı zamanda o alanın bilimsel kontrolü anlamına da gelebilir. Bilimsel çalışma yapılmayan alanlarda başıboşluk ve denetimsizlik, bilimsel çalışmadan uzaklaşan süre oranında artar ve yaygınlaşır. Bilimsel üretimin olmadığı alanlarda çalışanların eskiye hayranlıkları, onların eserleri ve çalışmalarını tabulaştıracak ölçüde yükselir ve buna oranla araştırma

⁴⁷ Aydınlı, Abdullah, *Hadiste Tespit Yöntemi*, İstanbul-2003, s. 143

yetenekleri, yazma kudretleri ve yeniye deneme cesaretleri azalır. Bilimsel araştırma ve denetimin bulunmadığı alanlarda bilimsel esaslara dayanmayan düşünce ve tasavvurların ürünü efsanevi rivayet ve söylenceler de doğal olarak çoğalır. Hatta bu efsaneler zamanla hakikat bile zannedilebilir. Bu durumun en bariz örneklerini hadis alanında bulabiliriz. Esasında rivayete dayanması nedeniyle hadis alanı, asılsız üretime, yani uydurmaya, bozulma ve tahrifatlara; dini mahiyeti nedeniyle de efsaneleşmeye çok müsait bulunmaktadır. Bu sebeple hadis alanının İslam'ın yumuşak karnı olarak nitelenmesi tarihi vakıya uygun olacaktır.⁴⁸ Hadisin algılanması ve kullanımı konusunda halk muhayyilesinin kontrolsüz çalıştığı, hadisin usulsüz, ilimsiz ve denetimsiz dönemlerinde atasözlerinden, mutasavvıfların ve bilge insanların ifadelerinden halk deyiş ve efsanelerinden pek çok şey hadis olarak algılanmış, halkın diline hadis diye yerleşmiştir. Yaşanan realiteye uygun olarak bu dönemde halk arasındaki hadislerin menşeiini araştıran ve uydurma hadisleri tanıtan birçok eserin yazıldığı görülmektedir. Bu yöneliş öncesine göre yeni olarak nitelenebilecek bir arayıştır. Doğrusu hadis var olduğu ve kullanılmaya devam ettiği sürece bu tür tahrifat ve değişimlere maruz kalmaya devam edecektir. Bu nedenle hadis karşısındaki titizliğin, tetkik ve tenkide yönelik çalışmaların duraksamadan sürdürülmesinin yanında, zamanın gereklerine göre yeni arayışlarda bulunmanın zarureti ortadadır.

Duraklama dönemindeki hadis çalışmalarında klasik anlamda ravi ve rical tetkik ve tenkitlerine gerek görülmemesi veya yapılmamış olması hadis ilimlerinde arayışların sona ermesi anlamına gelmemiş, her dönemin kendine has yöneliş ve arayışının olduğu gibi bu dönemde de yeni arayışlar ortaya çıkmıştır. Hadisin bu döneminde verilen eserlerde rivayetlerin isnadında yer alan sahabe adı haricindeki ravilerinin isimleri genellikle hafzedilmiş ve hadisin sıhhat durumu hakkında fikir vermek için rivayetin yer aldığı kaynağın isminin zikredilmesiyle yetinilmiştir. Bu türden eserlerin bazılarında, eserin muhtevastaki rivayetlerin sıhhat durumu hakkında kısa açıklamalar ve pratik değerlendirmelere yer verilmekle birlikte, bu açıklama ve değerlendirmeler genellikle gerekçesiz bırakılmaktadır. Hadisler hakkında kısa ve pratik değerlendirmeler yapılan eserlerin başında halk arasında dolaşan hadisleri araştıran eserler gelmektedir. Mahiyeti ve adı itibarıyla bir tespit ve tahrif çalışması olan bu türden eserlerin konusu, hadis diye bilinen ve halk tarafından çokça kullanılan rivayetlerin asıl mahiyetini tespit etmektir. Örneğin, bu çalışmaların en sonuncu ve en geniş olanlarından biri olan Keşfu'l-Hafâ'da rivayetler başlangıcına göre alfabetik olarak tertiplenmiştir. Eserlerde önce rivayet metni verilmekte, rivayet hadis değilse ve kaynağı biliniyorsa bu zikredilmekte, eğer hadis ise hangi kitaplarda geçtiği kaydedildikten sonra hadisin sıhhati ele alınmakta ve alimlerin kanaatlerine yer verilmektedir. Eserde rivayetin sadece sahabî ravisi verilmektedir. Diğer ravileri zikredilmediği gibi genelde rical tenkidi yapılmamakta, bu yolla hadisin sıhhati konusunda kanaat beyan edilmemektedir.⁴⁹ Bu türden eserlerin duraklama döneminden itibaren görülmeye başlandığı da dikkate alındığında İbnu's-Salah'tan sonra hadislerin sıhhatine klasik yollarla hükmetme usulünün terk edildiği ve yeni arayışların ortaya çıkmaya başladığı kanaatine varılabilir.

⁴⁸ Kırbaşoğlu, M. Hayri, İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler, İslamiyat III (2000) sayı 3 s. 121, 136-137

⁴⁹ el-Aclunî, İsmail b. Muhammed (1162/1749), *Keşfu'l-Hafa ve Muzilu'l-İlbas an ma İštehera beyne Elsineti'n-Nas*, I-II, Beyrut- 1352, I/7-12 ve devamı. Bu konudaki diğer çalışmalar için bakınız: Bedruddin ez-Zerkeşi (795/1393) *et-Tezkira fi'l-Ehadisi'l-Müştehera*, tahkik, Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut-1986, (tahkik edenin mukaddimesi) s. 8-9.

6. HADİSE YENİDEN YÖNELİŞ VE ÇAĞDAŞ HADİS ÇALIŞMALARI

Teknik ve sosyal bilimler alanında yaşanan bilimsel gelişmelere paralel olarak İslami ilimlerde de çok büyük gelişmeler olduğu söylenebilir. Özellikle son yüzyılda bu alanda öncesiyle kıyas kabul etmeyecek derecede canlı ve verimli bir bilimsel faaliyet gerçekleştirilmiştir. Önceleri genellikle müsteşriklerce yürütülen bu faaliyetler müslüman araştırmacıların katılımıyla genişlemiş, verileri daha da çoğalmıştır. Bu dönemde islamî ilimlerin temel kaynaklarının çoğu tahkiki veya tahkiksiz olarak neşredilmiş, kaynaklar üzerine muhtelif çalışmalar yapılmış, bunlardan yararlanma imkanlarını artıran fihristler, indeksler ve benzeri vasıtalar geliştirilerek istifadeye sunulmuştur. Gelişmelerden hadis çalışmaları da büyük ölçüde nasibini almış, hatta son asırdaki bilimsel faaliyetlerin en canlı çalışma alanlarından birini hadis oluşturmıştır.

Yunanış döneminde hadis alanında gerçekleştirilen yoğun faaliyetlerin bir kısmının o zamanlar henüz İngiliz işgali altında bulunan Hint bölgesinde başladığı söylenebilir. Medrese tarzı ve icazete dayalı klasik hadis eğitiminin kesilmeden devam ediyor olması, medreselerinin resmi makamlara bağlı olmaması nedeniyle yönlendirici mahiyette lehte veya aleyhte resmi müdahalelere maruz kalmaması klasik hadis altyapısının devamını sağlamıştır. Bu altyapı sebebiyle bölgede 19-20. asırlarda hadisin hemen her alanında ve her seviyede bilimsel araştırmalar, faaliyet ve yayınlar, aynı dönemin başka bölgeleriyle örneğin Osmanlı bölgesiyle kıyaslanamayacak kadar yoğun olmuştur.⁵⁰ Hint bölgesindeki hadis çalışmalarının önemini Reşid Rıza (1865-1935) şöyle vurgulamaktadır: “Eğer Hintli bilgin kardeşlerimizin bu asırda hadis ilimlerine ilgi ve itinaları olmasaydı bu ilim doğu şehirlerinden silinir giderdi. Çünkü hadis ilmi onuncu hicri asırdan beri Mısır, Şam, Irak ve Hicaz bölgelerinde zayıflamış, on dördüncü asra geldiğinde zayıflığının sınırına dayanmıştı.”⁵¹ Bölgede hadis araştırmalarına canlılık veren ana unsur hadis karşıtı faaliyetlerin canlı ve güçlü olmasıdır. İşgalcilerin sünnet karşıtı hareketleri istismarı ve desteklemesi hadisçileri etkilemiş, onları hadisi müdafaaya zorlayarak mevcut birikimi harekete geçirmiştir.

Hint bölgesinde hadisin temel kaynaklarının neşri, tahkiki ve yeniden yorumlanmasının yanında, hadis usulünde ve hadis ilimlerinin hemen her alanında yeni çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışmaların ilginç yönlerinden birini hadis rivayetlerinin tahkik ve tenkidinde Hanefi ekolü yaklaşımının kuvvetle vurgulanması ve bu yönde çalışmaların yapılması oluşturmaktadır.⁵² Hadis usulünün Şafî ekolü doğrultusunda geliştiği ve hadis usulü alanında verilen ürünlerin hemen tamamının bu doğrultuda olduğu düşünüldüğünde bu yöneliş hadis tarihinde ve usulünde meydana gelen etkili bir yenilik olarak değerlendirilebilir. Genelde rivayetlerin metnini esas alan, metinlerin Hz. Peygambere aidiyetini, sıhhatini ve yorumunu başta Kur’an olmak üzere, klasik hadis usulü tarzına ilave, daha birçok kritere göre değerlendiren bu yaklaşımın hadis alanındaki ilmi yönelişlere büyük etkisi olmuştur ve bu etkinin halen devam ettiği de söylenebilir.⁵³

⁵⁰ Muhammad İshak, *İndias Contribution To The Study Of Hadith Literature*, Bangladesh-1976, s. x-xiv, 232-260

⁵¹ Wensinck, A. J. *Miftahi Kumuzi's-Sunne*, (Reşid Rıza'nın Mukaddimesi), tercüme, Muhammed Fuad Abdalbaki, Beyrut-1983 s. kaf

⁵² et-Tehanevî, Zafer Ahmed, *Kavaid fi Ulumi'l-Hadis*, tahkik, Abdulfettah Ebu Gudde, Beyrut-1972, s. 49-65

⁵³ Daudi, Zaferullah, *Şah Veliyyullah Dihlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul-1995, s.5-374

Hint bölgesindeki hadis faaliyetleri İslam dünyasının yoğun ilgisine mazhar olmuş, isteyen herkesin dilediği seviyede hadis eğitimi alabilme imkanlarının bulunması, farklı bölgelerden müslüman öğrencilerin buraya akın etmelerine neden olmuştur. Ayrıca bu bölgede yetişen bir çok hadisçi İslam dünyasının farklı bölgelerinde hizmet etmiş, hadisler okutmuş ve icazetler vermiştir. Hatta bu bölgenin bazı hadisçi alimleri hadise olan yönelişi ve ilgiyi artırmak için olsa gerek, uygun ve yeterli bulduğu bazı kimselere icazetnameler hazırlayıp göndermişlerdir. Örneğin Osmanlı Sultanı Abdülhamit de bunlardan biridir.⁵⁴ Bölgedeki hadis faaliyetlerinin müsteşriklerin hadis alanındaki çalışmalarına önceliğiyle onlara ufuk açıcı bir örnek olduğu da iddia olunmaktadır.⁵⁵

Hint bölgesinde verimli hadis çalışmalarının yapıldığı ve bu alanda büyük bir canlanmanın sağlandığı bir gerçek olsa da yapılan çalışmalar, genellikle klasik eserlerin neşrinden ve biraz da bu çalışmaları anlama ve yeniden yorumlama çabalarından ibaret kalmıştır. Yani bu faaliyetler eskiyi canlandırma amaçlı ve hadisi inkarcılarına karşı savunma amaçlı olagelmıştır. Her ne kadar, çalışmalar içerisinde yeni bazı açılım denemeleri olmuşsa da, bu denemelerin sağlam bir zemine oturtulup bunlardan yeni, pratik ve kullanılabilir bir hadis metodolojisi oluşturulduğu söylenemez.

Uyanış dönemlerinin en canlı hadis çalışmaları, daha doğrusu hadis tartışmaları şüphesiz ki Mısır'da ve biraz da Şam bölgesinde cereyan etmiştir. Türkiye de dahil tüm İslam aleminde mahiyeti daha iyi bilinen, daha etkili olmuş olan çalışmaların bu bölgelerde yapılanlar olduğu söylenebilir. Hadis karşıtları ve hadis savunucuları arasında özellikle bazı hadis metinlerinin muhtevası ve sıhhati üzerine çok ciddi tartışmalar yapılmıştır. Hadis çevrelerince sıhhati öteden beri kabul gören eserler ve muhtevalarını yeniden gündeme getiren eleştirmenler başta Kur'an olmak üzere çeşitli kriterlerden hareketle bu eserlerde yer alan bazı rivayetlere ciddi eleştiri ve ithamlarda bulunmuşlardır. Bazen tartışmalar Ebu Hureyre gibi bazı rivailer üzerinde yoğunlaşmışsa da daha çok rivayetlerin metin ve muhtevalarına yönelik tartışmalar ağırlıkta olmuştur.

Hadisin yeniden ele alınıp tartışıldığı bu dönemin önemli özelliklerinden biri de muarızların tartışma ve argümanlarına rasyonel yaklaşımın egemen olmasıdır. Boyutları belirsiz olmasının yanında dini meselelerin izahında çoğu kere yetersiz kalan rasyonalist yaklaşım, hadislerin değişik açılardan ele alınmasına ve farklı yönlerden irdelenmesine neden olduğu için hadis ilmine yararlı katkılar sağlamıştır. Örneğin hadisçileri hadisi müdafaada akli ve aklın verilerini daha çok kullanmaya sevk etmiş, bu alandaki eksikliklerini fark etmelerine neden olmuştur.

Saldırı veya savunma tarzında olsun, ister klasik isterse rasyonalist yaklaşım ortaya konulsun, her halükarda Mısır ve Şam bölgelerindeki hadis tartışmalarıyla - hadis güncellemiş ve ona olan ilgi artırılmışsa da- hadis problemlerine tatmin edici çözümler bulunduğu veya çözüm önerileri getirdiği söylenemez. Örneğin bu tartışmalar ve yeni açılımlarla hadis öğrenim ve öğretim yöntemlerinde eskiye nazaran birçok farklılık ve yeniliklerin getirilebilmiş olması umulurdu. Her ne kadar yapılan bilimsel ve akademik çalışmalarda farklı açılımların kısmen gerçekleştirildiği kabul edilebilirse de bu durum, hadise yaklaşımda ana çizgiyi oluşturacak, hadis biliminin gelişmesini ve devamlılığını sağlayacak olan hadis öğretimi alanına yeterince yansımamıştır. Hadis tartışmalarının hararetle devam ettiği zaman diliminde, hem Mısır hem de Şam bölgesinde, ders kitabı maksadıyla yazılan hadis

⁵⁴ Muhammad İshak, age. s. 261-270

⁵⁵ Vahidur Rahman, A.N.M., *Modernist Müslümanların Hadise Yaklaşımı Aligarh Okulu*, tercüme Yavuz Ünal, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi Samsun, Aralık-2000, I/1,

kitapları incelendiğinde, bu çalışmaların çoğunun yöntem olarak klasik hadis usulü eserlerinden pek farklı olmadıkları, hatta klasik usul açısından incelendiğinde içerik bakımından onlardan çok daha zayıf oldukları görülmektedir. Örneğin klasik usul eserlerinde bulunan ravilerin halleri, rivayet ahvali, cerh-tadil ve benzeri konulardaki pek çok ayrıntı yeni ders kitaplarından çıkarılmış ve böylece içerikleri zayıflatılmıştır.⁵⁶

Yeni dönemde rical kitaplarının çoğu tahkikli olarak ve kullanımı kolaylaştıracak faydalı fihrist ve indeksleri hazırlanarak neşredilmiş olmasına rağmen, hadis metinlerini muhtevi eserlerin neşrinde bu verilerden yeterince istifade edilemediği gözlenmektedir. Diğer bir deyişle hadis metinlerini içeren eserlerin yeniden neşirlerinde yayınlanan tabakât kitaplarından istifade ile yeni rical ve sened tahlil ve tenkitleri çoğu kere yapılmamış, rivayetlerin sıhhat durumu hakkında genellikle yazarın kanaatiyle yetinme yolu tercih edilmiştir. Muhtelif kaynaklardan derlenerek oluşturulan hadis kitaplarının çoğunda da rical, isnad veya metin tahlilleri yapılarak hadislerin sıhhati hakkında içtihadı dayalı sonuçlara varılmamakta, hatta rivayetler hakkında verilen önceki hükümler dahi anılmamaktadır. Böylece belki orijinal kaynağın zayıf olarak nitelediği rivayet ya da rivayetler problemsiz gibi sunulmaktadır ki bu durumun bir eksiklik olduğu söylenebilir.⁵⁷

Hadis usulüne yeni bir yöntem getirme iddiasında olmamakla birlikte, klasik ravi tenkidî yöntemlerini, yani cerh ve tadili ve bu alandaki tarihsel birikimi kullanarak veya buna ilave diğer bazı yöntemleri de kullanarak rivayetlerin sıhhat durumunu yeniden değerlendiren içtihat ürünü cesaretli girişimler az da olsa bulunmaktadır. Bu girişimler bazı hadis veya hadis gruplarının sahih olmadığını ispatlamayı amaçlayan reddiye ya da tam aksine o hadislerin sıhhatini ispata çalışan savunma türünden dar kapsamlı çalışmalardır. Karşıtları ve taraftarları arasında büyük tartışmalar doğurmuş olan bu çalışmalar genellikle makale veya küçük çaplı kitaplar şeklinde sunulmuşlardır.⁵⁸ Bu nitelikteki çalışmaları belli bir usule dayanan sistematik çalışmalardan çok sınırlı tepkisel yaklaşımlar olarak değerlendirmek mümkündür. Klasik eserlerde hadis metinleri ve muhtevasını konu alan bölümler veya fasıllar oldukça yetersizken yeni usul çalışmalarının birçoğuna hadis fıkhını, metin tahlillerini, tenkidini ve yöntemlerini ihtiva eden müstakil bölümler konulmuştur.⁵⁹ Henüz yeterli miktarda olmamakla birlikte metin tenkidini konu

⁵⁶ Örnek olarak ikisi de yakın hacim ve büyüklükte olan İbnu's-Salah'ın *Ulumu'l-Hadis*'i ile Subhi es-Salih'in *Ulumu'l-Hadis ve Mustalahuhû* Beyrut-1999 adlı eserini karşılaştırdığımızda İbnu's-Salah'ta yer alan ana konudan: 65. Ravilerin vatanları ve beldeleri, 64. Ravi ve alimlerin Arap olmayanları, 62. Ömrünün sonlarına doğru karıştıran (zihni bulanık) raviler, 59. Mübhemat bilgisi, 58. Hakikati bilineninden farklı nesepler, 57. Babalarından başkalarına nispet edilenler, 56. İsim ve nesepte benzeşen raviler ve benzeri pek çok konu Subhi es-Salih'in eserinde yer almamaktadır. Bunların yerine İbnu's-Salah'ta ayrı başlıklar altında ve mufassal olarak ele alınmayan: hadisin muhtelif bilim alanlarındaki yeri ve önemine dair fasıllar ve diğer bazı konular eklenmiştir.

⁵⁷ Örneğin çok yaygın kullanılan çağdaş hadis derlemelerinden olan Mansur Ali Nasif'in *et-Tacu'l-Cami li'l-Usul fi Ehadisi'r-Rasul, I-V, Kahire-1351* isimli çalışmada muhtevastaki hadislerin sağlam kaynaklardan alınan sahih hadisler olduğu peşinen belirtildiğinden (I/hadisler çeşitli açılardan izah etmesine rağmen ravilerinin güvenilirliği ve rivayetlerin sıhhat durumu ele alınmamaktadır).

⁵⁸ En yoğun tartışmalara yol açan, muhtevasına ve yöntemine dair birçok reddiye yazılan eserlerden biri Mamud Ebu Reyve'nin (1889-1970) *el-Adva ale's-Sünnet'l-Muhammediyye, Kahire-1957* adlı eseridir. Bu eser Muharrem Tan tarafından *Muhammedi sünnetin Aydınlatılması-İstanbul-1988* adıyla çevrilerek yayınlanmış, daha sonra da bu eserin reddiyesi olan Muhammed Ebu Şehbe, *Difaun anî's-Sunne* isimli eser Mehmet Görmez ve M. Emin Özafşar tarafından *Sünnet Müdafası, Ankara-1990* adıyla çevrilerek yayınlanmıştır.

⁵⁹ el-Kasımî, Muhammed Cemaluddin, *Kavaidü't-Tahdis*, Beyrut-1987, s.290-303; Bekri Şeyh Emin, *Edebu'l-Hadisi'n-Nebevî*, Halep-1973, s. 121-239; Nureddin İtr, *Menhecu'n-Nakd fi Ulumi'l-Hadis*, Dımeşk-1981, s. 321-344; el-Azamî, Muhammed Mustafa, *Menhecu'n-Nakd inde'l-Muhaddisîn*

alan müstakil akademik çalışmalar da yapılmıştır⁶⁰ ki bu durum klasik usule göre yenilik olarak addedilebilir.

Klasik cerh tadil verilerinden hareketle yeni içtihat ürünü ciddi hadis derlemelerinden biri, hadise dair birçok eseri bulunan Muhammed Nasıruddin el-Elbânî'nin (1914-1999) çalışmalarıdır. el-Elbânî yaptığı iki derleme çalışmasının birinde kendi kanaatine göre sahih olanları toplamış, diğerinde ise zayıf ve uydurma rivayetleri bir araya getirmiştir. Müellif derleme çalışmalarını kendisinden ısrarlı talepler karşısında yapma zarureti hissettiğini, günümüzde yetersiz ve ehliyetsiz kimselerin hadisler hakkında isabetsiz hüküm ve yorumlarının artması üzerine böyle bir çalışmanın zorunlu hale geldiğini dile getirir. Aslında sahih olmadığı halde hadis kitaplarına nispet edilmeleri nedeniyle bazı hadislerin sahih zannedilerek kullanımının yaygınlaşması ve halkın dilinde şöhret bulması da eserin yazılmasında etkili olmuştur.⁶¹ Müellif derlemelerine aldığı hadis veya rivayetleri seçerken, bunlardan hükümler çıkarırken ve sıhhat değerlendirmelerini yaparken kimseyi taklit etmediğini, hadisçilerin bu iş için koydukları kurallardan hareket ettiğini, tamamen geleneksel yöntemi kullandığını ve cerh tadil kitaplarındaki bilgilerden hareket ettiğini kaydeder.⁶² Onun kanaatine göre klasik yöntemle olsa dahi hadiste içtihat ve yeni açılımlar mümkündür ve olmalıdır.

el-Elbânî'nin çalışmaları, yankısı günümüzde de devam eden bir tartışma ortamı oluşturmuş, böylece hadisler etrafında bir canlanma ve hareketlilik meydana getirmiştir. İzlediği yöntem, bir kısım hadislerin sıhhati ve zayıflığı konusunda öncekilerden farklı bazı yorum ve içtihatları, aynı hadis hakkında farklı eserlerindeki çelişkili hükümleri nedeniyle ciddi eleştirilere ve reddiyelere maruz kalmakla birlikte müellifin bu cesareti girişimi takdire şayandır. el-Elbânî'nin inceleme konusu ettiği bazı hadislerdeki teşeddüdü ve aceleciliği bir çok tetkike konu da olmuştur.⁶³

Tek bir hadisin veya bir konudaki hadislerin varyantlarını toplayarak konu etrafında metin bütünlüğünü oluşturmaya çalışan girişimler önceden de sıkça yapılan çalışmalardandır. Yeni dönemde de bu kabilden çalışmalar sıklıkla yapılmakta ve güzel ürünler ortaya konmaktadır. Müellifler hadisler ve sıhhati hakkında kendi şahsi yorumlarını katmışlarsa böyle çalışmaları da içtihat ürünü çalışmalar olarak değerlendirmek mümkündür. Bu türden çalışmaların en güzel örneklerinden biri Mevsuatü'l-Hadisi'n-Nebevi isimli çalışmadır. 76 kaynaktan derlenerek oluşturulan çalışmanın elimizde bulunan ve sadece oruçla ilgili hadisleri muhtevi kısmı üç büyük cilt hacminindedir. Eserdeki hadislerin isnadlarını kaydetmiş, menşe tespiti için isnad şemalarını çıkarmış olan müellif rivayetlerin sıhhatini belirlemede izlediği yöntemi şöyle açıklamaktadır:

“Hadisin metnini verdikten hemen sonra metnin sıhhat derecesine işaret ettim. Eğer rivayetin lafzı Buhari veya Müslim'in ise lafzın bunlara ait olduğunu

→ →

Neş'etuhu ve Tarihu, Riyad-1990, s. 81-100

⁶⁰ Salahuddin el-İdlibî, *Menhecu Nakdi'l-Metn inde Ulemai'l-Hadis*, Beyrut-1983; ed-Dumeynî, Misfir b. Gurmullah, *Makayisu Nakdi Mutuni's-Sunne*, Riyad-1403; Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul-1997, s.157-249

⁶¹ el-Elbânî, Muhammed Nasıruddin, *Silsiletü'l-Ehadisi's-Sahihâ ve Şeyun min Fikihihâ ve Kavaidihâ*, Beyrut-1985, I/4; *Silsiletü'l-Ehadisi'z-Zaife ve'l-Mevzua ve Eseruhâ's-Seyyi' fi'l-Ümme*, Beyrut-1985, I/7

⁶² el-Elbânî, *Silsiletü'l-Ehadisi'z-Zaife*, I/7-12

⁶³ Muhammed Abdullah Ebu Suaylik, *Cuhudu'l-Muasirîn fi Hidmeti's-Sunneti'l-Muşerrefe*, Dimeşk-1995, s.100-102, 110; el-Bukai, age. s. 582-594; el-Elbânî'nin içtihatlarına reddiye olarak yazılan bazı eserler: el-Azamî, Habiburrahman, *el-Elbânî Şuzuzuhû ve Ahtauhû*, Hindistan-el-Matbaatu'l-İlmiyye; Memduh Mahmud Saïd, *Tenbihu'l-Müslim ila Taaddî'l-el-Elbânî ala Sahihî Müslim*, Riyad-1988

söylemekle yetindim. Çünkü bu iki eser ümmet tarafından güzellikle kabul edilmiş ve hadisleri sahih olarak değerlendirilmiştir. Sahihaynda veya ikisinden birinde bulunmayan rivayetlerin sıhhati hususunda önceki hadis alimlerinden bir açıklama bulmaya çalıştım. Eğer rivayet sıhhati konusunda hadis alimlerinin ihtilaf ettikleri bir hadis ise tercih içtihadında buldum. Hadis hakkında öncekilerce verilmiş bir hüküm bulamamışsam o rivayetin sıhhati hususunda kendim içtihat ettim. Sadece bir varyantını bulduğum metnin ravilerinin çoğu adalet ve zabt sahibi olma özelliğini taşıyorlarsa, senedde kopukluk gözükmüyorsa, rivayetin senedi ve metni şaz ve illetten salim ise böyle rivayeti sahih veya hasen olarak kabul ettim.

Güvendiğim kaynaklardan sadece birinde ve tek varyant olarak bulduğum, ricalinde zayıflık, senedinde inkıta, sened veya metninde şaz ve illet bulunan hadisleri zayıf olarak değerlendirdim. Eğer rivayetin hasen veya sahih derecesinde bir veya daha fazla şahidini bulmuşsam bunun hasen liğayrihi olduğuna hükmettim. Bütün bu durumları ve nedenlerini açıkladım. Hadis olmadığı halde mecazen hadis adı verilen uydurma rivayetleri hangi kaynakta olursa olsun reddettim. Çünkü bu gibi rivayetlerin yeri bizim bu çalışmamız değil uydurma hadislerle ilgili kitaplarıdır.⁶⁴

İfadelerinden anlaşıldığına göre müellif hadisin sıhhatini değerlendirmede ve karara varmada tamamen klasik yönteme uymuş, yeni bir yöntem ortaya koyma çabasına girmemiştir. Her iki müellifin hadisin sıhhat durumunu belirleme ve değerlendirmedeki tutumundan hareketle hadiste klasik içtihat yönteminin günümüz hadis çevrelerinin birçoğunda hâlâ alternatifsiz olarak görüldüğü söylenebilir. Fakat İbnü's-Salah'ın hadiste içtihadın sona erdiğine dair iddiasının bu çevrelerde artık itibar görmediği sonucuna varmak da mümkündür.

7. TÜRKİYE'DE HADİS İÇTİHADININ DURUMU

Osmanlı döneminde hadis öğretim kurumları olan daru'l-hadislerin birçok medresede bulunmasına⁶⁵ ve hadisin medrese programlarında yer almasına karşılık hadis ilimleri alanında yapılan çalışmalar bilindiği kadarıyla azdır. Hadis medreselerinde görev yapan hocaların çalışmaları incelendiğinde eserlerinin çoğunun müstakil olmayıp genellikle bazı meşhur kitaplar üzerine yapılan çalışmalar olduğu görülecektir.⁶⁶ Son asırlarda hadis çalışmaları nispeten artmış olmakla birlikte⁶⁷ Osmanlı döneminden bize kalan hadis mirasının çok zengin olduğu söylenemez.

Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yıllarında diyanet işleri başkanlığınca neşredilen muhtevalı bir hadis çalışmasına yazılan mukaddime⁶⁸ ile hadise yeni bir giriş yapılmıştır. Bu eser hâlâ hadis ilimlerine dair Türkçe'deki en hacimli çalışmalardan biridir. Fakat ülkemizde hadis ilimleriyle ilgili çalışmaların başladığı ve kesintisiz

⁶⁴ Kadî, Abdulmelik Bekr Abdullah, *Mevsuatu'l-Hadisi'n-Nebevî Ehadisu's-Sıyam*, Kuveyt-1407, I/sin()

⁶⁵ Gül, Ahmet, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Öğretim ve Bunlar Arasında Daru'l-Hadislerin Yeri*, Ankara-1997, s. 137-201

⁶⁶ Cihan, Sadık, *Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usul-i Hadis Eserleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercüme*, A.Ü. İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 1975, I,127-137; Gül, age., s. 143-146, 148-150, 189-190, 193.

⁶⁷ Osmanlı dönemi hadis çalışmalarını geniş kapsamlı olarak araştırmak ve neşretmek amacıyla kurulmuş olan Darulhadis yayınevi tarafından son dönem Osmanlı alimlerinden günümüz Türkçe'sine kazandırılan kıymetli çalışmalardan bazıları şunlardır: İzmirli İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*, tahkikli neşir İbrahim Hatiboğlu, İstanbul-2002; İzmirli İsmail Hakkı-Şeyh Safvet, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadisleri Sıhhati*, tenkitli neşir İbrahim Hatiboğlu, İstanbul-2001; Mehmet Arif Bey, *Hadisleri Anlamada Toplumsal Boyut*, Hazırlayan İbrahim Hatiboğlu, İstanbul-2000

⁶⁸ ez-Zebîdî, Zeynuddin Ahmed b. Abdillatif, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, tercüme ve şerh, Ahmed Naim (Babanzade), Ankara-1982, I/5-498

devam ettiği tarih ilahiyat alanındaki yüksek öğrenimin başladığı 1949 yılından sonraki dönemdir. Dini ilimler alanında akademik öğretim kurumlarının çoğalmasıyla, dini ilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi, hadis alanında da son derecede hızlı gelişmeler kaydedilmiştir. Kısacası ülkemizdeki hadis çalışmalarının çekirdeğini ve dinamizmini akademik amaçlı çalışmalar oluşturmuştur.

Ülkemizde, İslam dünyasının birçok bölgesine göre çok geç başlayan ve kısa bir geçmişi bulunan hadis çalışmaları baştan beri iki yönde ilerleme göstermiştir. Bunlardan öğretim amaçlı yönelişte, hadis tarihi, usulü ve muhtelif hadis ilimlerini öğretmek amaçlandığından bu bilgilere dair veriler klasik kaynaklardan derlenip öğretim malzemesi halinde öğrencilere sunulmaktadır. Bu maksatla hazırlanan ders kitapları, İslam dünyasının diğer bölgelerinde olduğu gibi klasik usulün bütün konularını içermemektedir. Hadis öğretimiyle ilgili ihtiyaçlar günümüz açısından yeniden değerlendirilip usul ve tarih konularından buna uygun derlemeler yapılmış, ihtiyaç olmadığı düşünülen detay konulara çalışmalarda yer verilmemiştir.

Zemin oluşturucu çalışmalar olması itibarıyla ders kitaplarının ilgili olduğu konunun tarihsel sürecini yansıtmaları doğaldır. Fakat bu durumun, çalışmayı tarihin gölgesinde bırakacak şekilde eserin bütününe hakim olması, yeni yönelişlerin aranmaması ve yeni araştırma sonuçlarının ders kitaplarına yansıtılmaması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Örneğin tarih bilimleri alanında son asırlarda oldukça geliştirilen tarihi metinlerin otantikliğini ve sıhhatini belirleme yöntemleri hadis usulü eserlerinde ele alınıp tanıtılabilir; bu yöntemler klasik hadis usulü ilminin verilerine ilave olarak rivayetlere ve hadislere uygulanabilir. Batılı bilginlerin Kutsal Kitap metinlerinin sıhhat derecesini tespit amacıyla geliştirdiği ve uyguladığı kriterlerden de istifade edilebilir. Kısacası temelde geriye dönük bir araştırma alanı olan hadiste benzer amaçlar için geliştirilen çağdaş yöntemlerden istifade olunması hadis bilimine katkıda bulunacaktır.

Ülkemizdeki hadis çalışmalarının ikinci yönünü hadis metinlerini muhtevi kitapların tercümesi faaliyetleri, hadisle ilgili bazı telifler, çeviriler ve şerhler ile hadis ile ilgili bilimsel ve akademik çalışmalar oluşturur. Her iki yönelişte de birikimden istifade ile birlikte canlılığın korunması için yenilik arayışı, fikir üretimi ve içtihadın sürdürülmesi gereklidir.

Ülkemizdeki hadis çalışmaları gittikçe artan bir yoğunlukla sürdürülmektedir. Nitekim bu çabalar sonucu Kütüb-i Sitte başta olmak üzere temel hadis kitaplarının bir kısmı ve derleme bazı hadis kitapları tercüme edilmiştir. Bu çalışmalar genelde hadis metinleri eklenerek, nadiren de metinsiz tercüme şeklinde neşredilmiştir. Tercüme çalışmalarda hadisin sıhhat durumunu beyan adına -eğer varsa- tercüme olunan eserin orijinalindeki sened ve metin kritikleri ile yetinilmiş, rivayetler yeni bir tahlile tabi tutulmamıştır. Tercümelerin çoğu bilimsel anlamda tahkikli ve tenkitli tercüme olmaktan çok ticari veya hizmet amaçlı çevirilerdir. Bu çalışmalar bir boşluğu dolduran, emek ürünü yararlı çalışmalar olmakla birlikte bunlarda dirayetin yani içtihadın olduğu söylenemez.

Hadis çalışmaları içerisinde en ciddi olanlarının akademik amaçlı çalışmalar olması doğaldır. Çünkü bu türden çalışmalar belli aşamalarda bilimsel gözetim ve denetimle geliştirilmekte ve olgunlaştırılmaktadır. Öte yandan akademik çalışmalarda, ilgili olduğu bilim alanına yenilik getirmesi hedeflenir. Bu çalışmalara tez denmesinin nedeni iddia ve içtihadının bulunmasıdır veya ideal olan budur. Kısa geçmişine rağmen ürünlerine bakıldığında ülkemizdeki akademik hadis çalışmaları oldukça verimli sayılabilir. Fakat çalışmaların çoğu yayın imkanı bulamamakta, enstitü veya kütüphane raflarında kalmaktadır. Akademik hadis araştırmalarının bir kısmı, tarihsel birikimde var olanı tanıtmaya amaçlı olduğundan içtihat iddiasında değildir. Hadis çalışmalarının bazılarında, hadis biliminin bir içtihat alanı olduğu

vurgulanır, hadisin altın çağlarında olduğu gibi, yeni yönelişleri ve hadis içtihadını günümüzde de sürdürmenin gerekliliği dile getirilir.⁶⁹ Bu düşüncenin bir gereği olarak tek bir hadisin rivayetleri çerçevesinde veya bazı konulardaki hadis ve rivayetleri kapsayan, bu rivayetlerin sıhhatini araştırma ve tespit amacıyla makale veya kitap çapında yeni araştırmalar da yapılmaktadır. Araştırılan rivayetin sıhhatini tespit için klasik yöntemlere ağırlık verilmekle birlikte başka yöntemler de kullanılmakta ve sonuçları itibarıyla incelenen rivayetlerin sıhhati hakkında önceki hadisçilerden farklı kanaatlere varılabilmektedir.⁷⁰

Rivayetlerin sıhhatini belirlemede klasik hadis usulü yöntemlerinin yani klasik içtihadın tam başarıyı yakalayamadığı, bu usule göre sahih hükmü verilen birçok rivayetin sıhhatinin tartışıldığı, hatta sahih olmadığının iddia edildiği malumdur. Klasik yöntemin yetersizlik nedenleri üzerinde genişçe duran çalışmalar da ortaya konmuştur.⁷¹ Bu çalışmalar muhteva, üslup, yöntem ve sonuçları bakımından tartışılabilirse de doğru ve haklı pek çok tespitlerinin bulunduğu da bir gerçektir. Örneğin, rivayetlerin sıhhatini tespit için ravi ve senedi öne çıkarıp metni ikici planda bırakan klasik yöntemin Şafîlik çizgisinde gelişen mezhebî bir yöntem olduğu, rivayetleri değerlendirmede diğer usullerin özellikle de Hanefî usulünün ihmal edildiği, bu haliyle hadis kültürünün bütününe şamil olmadığı yeni çalışmalarda vurgulanmaktadır ki bu tespitler vakaya uygundur.⁷² Hadis usulündeki tek taraflı yönelişin üçüncü hicri asırdan itibaren mezhebi tahakküm haline dönüştüğü, cerh ve tadilin mezhep dışı kimselere karşı taassupkarane kullanıldığı da olmuştur. Mesela İmam Ebu Hanife'nin, Hanefî ekolü mensubu birçok fakih veya ravinin mezhep taassubundan kaynaklanan haksız cerhlere maruz kaldıkları bazı tabakat kitaplarından tespit edilebilmektedir.⁷³

Değişken yapısı nedeniyle insanı gerçek anlamıyla tanımanın güçlüğü yanında incelenen kişi hakkında karar verenin kararını olumlu veya olumsuz etkileyecek pek çok faktörün varlığı nedeniyle ravi odaklı tetkiklerde yeterince objektif olunamamakta, buna bağlı olarak raviler üzerinde cerh ve tadil sıklıkla tearuz etmektedir. Bu ve benzeri birçok nedenle, çağdaş hadisçi yazarlarımızdan bazılarının göre rivayetlerin tasnifi, sahih olanının tespitinde farklı yol ve yöntemlerin bulunup denenmesi gereklidir. Bu metodoloji mezhepler üstü bir karaktere sahip olmalı ve sadece hadisin klasik usulüyle sınırlı bulunmamalıdır. Klasik yöntemlere ilave olarak fıkıh ve tarih ve diğer beşeri bilim alanlarındaki yönelişlerin, tarihsel dokümanların, rivayetlerin ve nasların sıhhatini belirlemek için geliştirdikleri yollardan da istifade edilmelidir. Yeni hadis usulü ne türden olursa olsun rivayetlerin sıhhatini tespit ve yorumlamada kullanılan tüm yöntemlerin ortak noktaları ve bileşmelerini muhteva bulunmalıdır.⁷⁴ Bu saikle yazılıp klasik hadis metodolojisine alternatif olarak

⁶⁹ Polat, Selahattin, age. s. 267-270; Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 45-46, 335-336; Ateş, Ali Osman, *İkibinli Yıllarda Hadis ve Sünnet Anlayışımız, Akıl ve Din Sempozyumu*, Adana-2002, s. 257-266;

⁷⁰ Bu çalışmalara ve varılan farklı kanaatlere örnek olmak üzere bakınız: Hatiboğlu, M. Said, *İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği*, A.Ü.İ.F.D. Ankara-1978, s. 121-213; Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul-2000, s. 45-65, 104-138; Özafşar, M. Emin, *Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti*, İslamiyat, Temmuz-1998, s. 19-48.

⁷¹ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara-1997, s. 199-314; Kırbasoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara-1999, s. 265-283; Ünal, Yavuz, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu Akla Uygunluk Akla Aykırılık*, Samsun-1999, s. 77-170

⁷² Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 23

⁷³ Ünal, age. s. 219-269.

⁷⁴ Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 11-50

sunulan çalışmanın nasıl karşılanacağını zaman gösterecektir. Ancak bu girişimi, hadis ilmi adına benzerlerinin çoğalmasını dilediğimiz cesaretli bir çaba olarak değerlendirmek mümkündür.

SONUÇ

Hız. Peygamberin sünnetinin ispat vasıtası olması nedeniyle dinin ana kaynaklarından biri olan hadisler, muhafazası ve sonraki nesillere aktarılması aşamasında karşılaşılan problemler nedeniyle ilk zamanlardan itibaren tartışma konusu olmuştur. Kaynağı ve dindeki konumuyla vazgeçilemez bir değere sahip olan hadislerdeki problemlerin izalesi, sahih olanın olmayandan ayrıştırılması için hicretin ilk asırlarında son derecede yoğun ve yaygın bir çaba sergilenmiş, bu asırlarda hadis kültürel faaliyetlerin odaklarından birini oluşturmuştur.

Uydurma rivayetlerin Hız. Peygambere nispetini engellemek ve benzeri hadis istismarlarının önünü almak için gerçekleştirilen hadis çalışmaları doğrudan dini faaliyet ve mühim bir din hizmeti olarak görüldüğünden yaygın ve kapsamlı olmuştur. Bu çabaların başlaması ve gelişmesinde fakihlerin büyük çaba ve önderlikleri olmuştur. Rivayet ve nasları tahlil, tahkik ve tenkit için ortaya konan ve zaman içerisinde geliştirilen yöntemler tarih, fıkıh ve tefsir gibi bazı bilim dallarını da etkilemiş, bu yöntemler birçok alanda doğrudan kullanılmış ve sonuçlarına itibar edilmiştir. Hız. Peygamberin sünnetini koruma adına hareket edildiğinden ravileri ve rivayetleri, kabul edilebilirlikleri bakımından titizlikle tenkide tabi tutan muhaddisler sahilik kriterlerine uymadığına karar verdikleri rivayetleri reddetmekten ve ravilerini cerh etmekten sakınmamışlardır. Ret ve kabullerinde genellikle ravilerin nitelikleri ve rivayet yöntemlerinin uygunluğuna dayandıklarından, dikkatlerini bu hususlara teksif etmişlerdir. Ravilere yönelttikleri cerh ve tadillerinde keyfi hareket eden ve karar veren kişiler durumuna düşmek istemediklerinden - esasta araştırdıkları kişi hakkında şahsi görüşlerini ortaya koymakla birlikte hükümlerini gerekçelendirmeye çalışmışlardır.

Raviler ve rivayet problemleriyle ilgili ilk asırlarda yapılan araştırmalar o denli derin, yoğun ve kapsamlı olmuştur ki, başka kültürlerde eşi bulunmayan bu literatür inceleyenleri hâlâ hayrette bırakmaktadır. İlk dönem hadisçilerinin fedakâr çalışmaları ve ortaya koydukları ürünler, sonraki devirlerde bazı hadisçilerce ulaşılamaz ve benzeri yapılamaz çabalar olarak değerlendirilmiştir. Bu görüşte olanlara göre bir hadisin sihatine veya zayıflığına hükmetmede öncekileri taklit yeterli olacaktır. Çünkü bu hususta hadis ilmi açısından yapılabilecek her şey öncekiler tarafından yapılmış, sonrakilerin buna ilave edebilecekleri hiçbir şey kalmamıştır. Bu şekilde düşünen hadisçilerden biri olan İbnu's-Salah'ın açıkça ifade ettiği bu söylem hadiste içtihat kapısının kapanması olarak değerlendirilmiştir. Bu kanaate katılmayan, hadiste içtihadın ehil oldukları takdirde sonrakiler için de mümkün olabileceğini iddia eden ve bunu ispat etmeye çalışanlar olmuşsa da taraftar bulmamışlardır. İbnu's-Salah'tan çok önceleri duraklamaya başlamış olan hadis ilimlerinin, onunla birlikte tekrar veya gerileme dönemlerine girdiği ortaya konulan eserlerden hareketle söylenebilir. Orijinal sayılabilecek bazı münferit çabalar sonucu değıştirmemiş, bu duraklama hali diğer İslami bilimlerle birlikte hadis ilimleri ve araştırmalarının da yeniden canlanma dönemine girdiği 13/19. asra kadar devam etmiştir.

Hint bölgesinde başlayan hadiste ve hadis ilimlerinde yeniden canlanma dönemi, temelde hadisin leh ve aleyhindeki tartışmalarla ve karşılıklı yayınlarla gelişmiş, oryantalistlerin çalışmaları ve katkılarıyla daha da olgunlaşmıştır. Mısır ve Şam bölgelerinde yapılan hadis araştırmaları ve hadis tartışmaları bu canlılığa

katkıda bulunmuş, tartışma alanının genişlemesine ve derinleşmesine yol açmıştır. Bu dönemde hadis ilimleri ve hadis metinleriyle ilgili temel kaynakların pek çoğu tahkikli veya tahkiksiz olarak neşredilmiş, bazı kaynakların kullanımını kolaylaştıran mufassal indeksler ve fihristler hazırlanmıştır.

Hadis alanında gerçekleştirilen bütün bu gelişmelere rağmen, hadisin sahihini sahih olmayanından ayırmak, makbul ve merdud olanlarını kategorize etmek için klasik hadis usulünün yerini tutabilecek yeni ve özgün bir yöntem ortaya konamamıştır. Genel olarak fıkıhın rivayetleri değerlendirme yöntemlerinden istifade edilerek klasik usulün eksik görülen yönleri tamamlanmaya, tarih ve diğer bazı sosyal bilim alanlarında geliştirilip kullanılan tarihsel rivayetleri tetkik metotlarından yararlanılarak klasik hadis usulü zenginleştirilmeye ve geliştirilmeye çalışılmışsa da, bu çabaların hiç biri klasik usulü aşacak veya müstakil bir usul sayılabilecek boyuta ulaşamamıştır. Hadis öğrenim ve öğretim yöntemi de yine klasik usulün genel çerçevesi ve çizgisinde kalmıştır. Yapılan yeni hadis derleme ve çalışmaları klasik usulün ortaya koyduğu tarzda olmuş, yeni usul denemesine genelde girilmemiştir. Fakat hadiste icthah kapısının kapalı olduğu düşüncesine bu dönemde itibar edilmediği gözlenir ki bu durum yapılacak hadis çalışmaları için cesaret vericidir.

İslam dünyasının diğer bölgelerine göre geç başlamış olmasına rağmen ülkemizdeki hadis çalışmaları verimli bir ilerleme kaydetmiştir. Çoğu neşredilmemiş olmakla birlikte hadis sahasının hemen her konusunda çalışmanın yapıldığı ülkemizde hadis çalışmalarının eksenini akademik amaçlı çalışmalar oluşturmaktadır. Bir tek hadis veya bir konudaki hadisler çerçevesinde klasik usule uygun olarak yapılan makale veya kitap düzeyindeki bazı çalışmalarda incelenen hadislerin sıhhati ve anlaşılması hususunda önceki hadisçilerden farklı icthahlara ve sonuçlara varılmıştır. Buna göre artık hadiste önceki muhaddislerin vardığı sonuçların dışına çıkılmayacağı kanaatinin ülkemizde paylaşılmadığı söylenebilir. Klasik usulün yetersizlikleri ve çelişkileri ele alındıktan sonra usul konusundaki bir çalışmanın alternatif hadis usulü olarak sunulmuş olması hadis çalışmalarına ülkemizden bir katkı olarak değerlendirilebilir.

Sonuçta hadis hâlâ yaşamaya, inananların hayatında etkili olmaya devam etmektedir. Hadisin anlaşılması ve uygulanmasındaki sorunların önü alınabilmiş değildir. Problemlerin çoğunun rivayetteki sorunlardan, hadislerin okunma, algılanma ve yorumlanma tarzlarından kaynaklandığı malumdur. Hadislerden kaynaklanan problemler devam ettiği sürece hadis icthahının ve hadis çalışmalarının devam etmesinin zarureti açıktır. Hadisteki problemlerin halli için tarihsel birikimden istifade doğal ve gereklidir. Fakat bu birikimin yetersiz kaldığı hususlarda çözümler aramak, yöntemler geliştirmek hadisin varlığını sürdürebilmesinin temel şartlarından biridir. Bu yapılamadığı takdirde ortaya çıkan çağdaş uydurmalarla mücadele, hadis problemlerinin halli, sünnetin ihyası ve tecdidi, bidatlerin giderilmesi imkansız hale gelecektir. Kısacası hadisin/sünnetin hayatiyeti ve işlevini devam ettirebilmesi için hadiste icthah devam ettirilmelidir.

YAHUDİLİĞİN ERKEN DÖNEMLERİNDEKİ ÖRTÜNME GELENEĞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Hakkı Şah YASDIMAN*

AN ESSAY ON WOMEN'S CLOTHING OF THE EARLY PHASES OF JEWISH TRADITION

In the old Jewish tradition, women had to cover their entire body from shoulders to ankles. In order to comply with the conditions of modesty, they also covered their heads and faces in the presence of strangers. This tradition mainly comes from the teachings of the Talmud. As a matter of fact, only heathen women are allowed to go out bear-headed. Being bear-headed was forbidden and considered as disorderly and immoral conduct. If a woman disobeys this old Jewish ordinance, such violation leads to divorce and forfeit her right to receive a dower. On the other hand, married women are required to cover their faces in the presence of strangers. This act of veiling marks the transition from girlhood to womanhood. According to the Biblical and Talmudic sources, some traditional customs of the Israelites and of the Jews of Palestine bore striking similarity to those of neighbouring peoples. We are of the opinion that the Jewish women's clothing in the early stages of the Jewish history partly takes its source from the religious sources, and partly from the surrounding cultures.

GİRİŞ

Kadınların örtünmesi geleneği, tarihsel süreçte, pek çok kültürde karşımıza çıkmaktadır. Değişik kültürlerde rastlanılan bu geleneğin, genelde benzer özellikler göstermesine rağmen, bazı toplumlarda örtünmenin farklı yorumlandığı ve farklı uygulandığı da görülmektedir. Bu yorum ve uygulama farklılıklarının, örtünme olgusunun etrafındaki bir kısım problemleri çözmek gayretinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Günümüzde de benzer bir durumun varlığından söz etmek mümkündür. Biz bu makalenin güncelliği devam eden örtünme konusunda yapılacak çalışmalara ışık tutacağını düşünüyoruz.

Tarih boyunca örtünmenin görüldüğü toplumlarda bu gelenekle ilgili en fazla dikkati çeken hususlardan birisi, belki de en önemlisi, bu uygulamanın dinsel bir söyleme dayandırılıyor olmasıdır. Araştırmamızda, "Yahudilik" çerçevesinde, dinsel söylemin kadınların örtünmesi geleneği üzerindeki etkisi gözden geçirilecektir. Ayrıca, yaşayan kültürün örtünme adetleri ile münasebeti de yine Yahudilik ölçeğinde mercek altına alınacaktır.

* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. yasdیمان@yahoo.com

Yahudi kadınların yaşamlarında Fransa'daki Rönesans'ın ve Avrupa'daki Sanayi Devrimi'nin önemli izlerinin olduğunu söyleyebiliriz. O günlere kadar - genellikle- evlerinde oturan Yahudi kadınları, hem Rönesans'ın getirdiği hürriyet havasından kaynaklanan yeni fikirlerin etkisiyle ve hem de sanayinin gelişmesinden sonra insan gücüne duyulan ihtiyaç nedeniyle dışarı çıkmaya başlamışlardır. Önceleri fabrikalarda işçi olarak çalışmışlar, arkasından da sosyal hayatın diğer alanlarında görülmüşlerdir.

Bu süreçte, Yahudi kadınların hayatında izlenen önemli değişim ve dönüşümlerden birisi de onların geleneksel kıyafetlerinde olmuştur. Özellikle de, günümüz modern Yahudi kadınlarının giydikleri kıyafetler ile daha önceki yüzyıllarda yaşayan kadınların kıyafetleri arasında büyük bir fark bulunmaktadır.

Makalemizde, Yahudi kadın kıyafeti de ele alınacak olmakla birlikte, başlıkta kullanılan "örtünme" kavramından asıl kastettiğimiz başın kapatılmasıdır. Dolayısıyla, araştırmamızın temel kurgusu "başın kapatılması" üzerine olacaktır. Bu arada kadınların vücutlarını kapatmaları ile ilgili görüşlerden ve Yahudi kadınların asırlarca üzerlerinde taşıdıkları kıyafetlerden de genel bir şekilde bahsedilecektir. Çalışma alanımız ise; Yahudi kutsal kitaplarından sadece "Eski Ahid¹" ve "Talmud²"un yazıldığı (yaklaşık MÖ XIII-MS VII.³) asırlar ile sınırlı kalacaktır.

ESKİ AHİD'DE ÖRTÜNME/BAŞIN KAPATILMASI

Eski Ahid'de, kadınların kıyafetine konu olabilecek ifadelerin ilk defa İbrahim'in oğlu İshak ve sözlüsü/nişanlısı Rebeka'dan bahsedilen metinde geçtiği görülmektedir.

Bu metne göre İbrahim, oğluna bir eş bulması için, kölesini doğup büyüdüğü memleketi Mezopotamya'ya gönderir. Köle, İbrahim'in akrabalarından Rebeka'yı, babası Nahor'dan ister. Onun bu teklifi kabul etmesi üzerine, Rebeka'yı da yanına alarak geri döner.⁴

Bütün bu olayların anlatıldığı bölümde, evlenecek gençlerin birbirlerini ilk defa nasıl ve nerede gördükleri üzerinde durulurken, karşılaşma sırasında Rebeka'nın gösterdiği tepki ve sergilediği tavrın yanında peçesinden de bahsedilir. Metin şu şekildedir:

"Ve İshak akşama doğru düşünceye varmak için tarlaya çıktı; ve gözlerini kaldırıp gördü, ve işte, develer geliyordu. Ve Rebeka gözlerini kaldırıp İshak'ı görünce, deveden indi. Ve köleye dedi: Bizi karşılamak için tarlada yürüyen bu adam kimdir?"

¹ Eski Ahid'in yazılımı, muhtevası, son şeklini alıp kitap haline getirilmesi vb. konular için bkz. *JPS Hebrew-English Tanakh: The Traditional Hebrew Text and the New JPS Translation*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1999, Önsöz bölümü, ss.1-11. Tanyu, Hikmet, "Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, C.XIV, ss.94-124; Harman, Ömer Faruk, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Metinleri* (Basılmamış Doçentlik tezi), İstanbul, 1988, ss.1-40, 199-225.

² Talmud'la ilgili olarak bkz. Maccoby, Hyam, *Back to the Sources Reading the Classic Jewish Texts a Touchstone Book*, Ed. Barry W. Holtz, Simon & Schuster, New York, 1984, ss.129-176; "Talmud", *The Jewish Encyclopedia*, Funk and Wagnalls Co., New York, 1951, C.XII, ss.1-30; Revel, H., "Talmud", *The Universal Jewish Encyclopedia*, Ed. Isaac Landman, Universal Jewish Encyclopedia Co., Inc., New York, 1948, C.X, ss.162-163; Wylen, Stephen M., *Settings of Silver: An Introduction to the Judaism*, Paulist Press, New York, 1989, ss.185-194.

³ Tevrat'ın bizzat Hz. Musa tarafından yazılmadığı konusunda ileri sürülen görüşler dikkate alınırsa bu tarihi biraz daha geriye çekmek de mümkündür. Tevrat konusunda geniş bilgi için bkz. Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Seba Yayınları, Ankara, 1997, s.77; Ellis, Peter, "The Mosaic Authenticity of the Pentateuch", *The Men and the Message of the Old Testament*, The Liturgical Press, 1975, ss.55-56.

⁴ Bkz. Tekvin, bab 24.

Ve köle: Efendimdir, dedi; ve Rebeka peçesini alıp örtündü.⁵”

Metne göre, Rebeka, İshak’la ilk karşılaşmasında yüzünü peçe ile kapatır. Rebeka’nın böyle davranması, o dönemlerde Yahudi kadınları arasında, ya da en azından evlenecek kızlar arasında, yüzün peçe ile kapatıldığına dair bir geleneğin varlığını göstermektedir.⁶

Diğer taraftan, İshak’ın -yaklaşık olarak- MÖ XIX. asırda yaşadığı ihtimalinden hareketle,⁷ Rebeka ile İshak arasında geçen olayın, Yahudiler arasında kadınların (veya, burada ifade edildiği gibi, sözlü/nişanlı kızların) yüzlerini peçe ile kapatma adetinin Musa peygamberden de yaklaşık 5-6 asır öncesinde uygulanan bir gelenek olduğu anlaşılmaktadır. Hatta, yine aynı metinden bu geleneğin söz konusu tarihten çok evvel tatbik edildiği sonucu da çıkarılabilir. Çünkü, Rebeka’nın böyle davranması, onun daha önceden bilinen ve uygulanan bir adeti tekrarladığını düşündürmektedir. Yani, onun ya eskiden beri -İbrahim’den önce- Mezopotamya’da yaşayan kavim ve milletler⁸, ya Kenan Diyarı’nda bulunan topluluklar⁹ ya da Kenan Diyarı’na göç etmiş Yahudiler arasında¹⁰ yaygın bulunan örtünme geleneğine uygun davranmak için böyle hareket etmiş olabileceği gibi ihtimaller akla gelmektedir.

Hangi ihtimal üzerinde durulursa durulsun, yukarıdaki metinden İbrahim ve

⁵ Tekvin, 24:64-65. Bu metinden anlaşıldığı üzere, evlenmemiş kızlar kölelerin yanında peçe takmamakta idiler.

⁶ Daha sonra asırlarca Yahudi gelinlerinin geleneksel kıyafeti olarak uygulanan peçe ile yüzü kapatma adeti işte Rebeka’nın bu davranışı ile ilişkilendirilmektedir. Hatta bu gelenek günümüzde de, kısmen bile olsa, evlenme törenlerinde devam ettirilmeye çalışılmaktadır. Bu uygulamanın günümüzdeki şekline bir örnek olmak üzere bkz. A Short History of the Jews of Greece, Jewish Museum of Greece, Wedding Costumes 19th c., <http://www.greecetravel.com/jewishhistory/museum.html>

⁷ Talmud’da Adem’den İshak’a kadar verilen kronolojik tarihler için bkz. Talmud Bavli [Bundan sonra “Talmud Bavli” yerine bu kelimelerin kısaltılmış şekli olan “TB” harfleri kullanılacaktır], Avodah Zarah, 9a, dipnot 10, 12 (*The Sancino Talmud* [Rashi, Tosafot ve Torah Ohr ile birlikte Talmud metni, Talmud indeksi, Rashi on Torah ve dipnotlardan oluşan, kelime ve konu taraması yapılabilen İbranca-İngilizce hazırlanmış CD] Davka Corporation, Jewish Life & Davka Corporation and Judaica Press, Inc., New York, Brooklyn, Version IIc3, 1991-1996). Talmud Babil Talmudu ve Filistin Talmudu olmak üzere iki ayrı külliyattan oluşmaktadır. Biz araştırmalarımızda Talmud deyince akla gelen, daha sistematik ve hacimli olduğu için çoğunlukla ilk referans kabul edilen Babil Talmudu’nu esas aldık (kaynak olarak da yukarıda zikredilen CD ile *The Sancino Talmud*, Ed. Rabbi Epstein, The Sancino Press, London, 1978 (I-XVIII) nüshasını kullandık). Babil ve Filistin Talmudu hakkında detaylı bilgi için bkz. Strack, H.L. ve Stemberger, G., *Introduction to the Talmud and Midrash* (Çev. Markus Bockmuehl), T & T Clark, München, 1982, Filistin Talmudu için bkz. ss.182-208, Babil Talmudu için bkz. ss.208-244; Neusner, Jacob, *Invitation to the Talmud*, Scholars Press, Atlanta 1998, Filistin Talmudu için bkz. ss.96-166, Babil Talmudu için bkz. ss.167-270.

⁸ O dönemlerde hem Mezopotamya’da ve hem de Kenan Diyarı’nda kadınlar arasında örtünme geleneğinin bulunduğu bilinmektedir. Örneğin, “Orta Asur Kanunları”nda kadınların örtünmesi ile ilgili olarak şunlar söylenilmektedir: “İster evli kadınlar, ister dul kadınlar veya Asurlu kadınlar olsun sokağa çıkarken başlarını açmamış olacaklardır. Adamın kızları... ya bir şal, ya bir giysi veya bir gulinu (giysi) ile örtülü olmalıdırlar. Başları açık olmayacaktır... yalnız olarak sokağa çıktıklarında örtüneceklerdir.” (Tosun, Mebrure ve Yalvaç Kadriye, “Orta Asur Kanunları”, *Sümer, Babil, Asur Kanunları ve Ammi-Şaduga Fermanı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1975, Kol. 5, madde 40, ss.230-231, 252). Mezopotamya’da bu geleneğin varlığını görmek için arkeolojik çalışmalar sırasında bulunan M.Ö. 3500 yıllarına ait bir heykel için bkz. Dr. Katherine G. Angell, Mesopotamia 3500-600 BC, Slide No.8, Rhino fur shawl or cape, <http://employees.oneonta.edu/angellkg/MESOPOT.HTML>

⁹ Yine, Kenanlı kadınlar arasında da örtünme geleneğinin bulunduğu bilinmektedir. Bu konuda bkz. “Dress: Talmudic Times”, Encyclopaedia Judaica, Keter publishing House Jerusalem Ltd., Jerusalem, 1996, C.VI, s.214. Kenanlı kadınların kıyafetine örnek olmak üzere arkeolojik kazılarda bulunan bir tablet örneği için de bkz. Grollenberg, Luc.H., *Shorter Atlas of the Bible*, Penguin Books, Hon kong, 1984, ss.146-147.

¹⁰ O dönemlerde Yahudi kadınları arasında görülen muhtemel örtünme ve peçe kullanma adetlerinin Yahudilere başka milletlerden geçtiği ve daha sonra yaygın bir adet haline geldiği konusunda görüşler bulunmaktadır. Bkz. “Costume: Head Covering, Veils”, *The Jewish Encyclopedia*, C.IV, s.294.

İshak'ın yaşadıkları dönemde Yahudi kadınları arasında peçenin, yani yüzün kapatılma adetinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca, Eski Ahid'deki dul kadınlardan söz eden bazı metinlerde de yine peçe kavramı ile karşılaşmaktadır. Örneğin, Tamara isimli dul bir kadının yaptıklarını haber veren metinde şöyle denilmektedir:

“Ve üzerinden dulluk esvabını çıkardı, peçesiyle örtündü... Ve kalkıp gitti ve üzerinden peçesini çıkardı ve dulluk esvabını giydi.”¹¹

Metinden de açıkça anlaşıldığı üzere, peçe dulların özel olarak giydikleri “dulluk esvabı”na dahil değildir. Buna göre, dullar başlarına bir örtü almakla birlikte, evli hanımlardan kendilerini ayırıcı bir özellik olan peçeyi kullanmamaktadırlar. Yani, dullar dulluk alameti olarak belki özel bir kıyafet giymekte, ama peçe takmamakta ya da en azından onların peçe takma zorunlulukları bulunmamaktadır.¹²

Eski Ahid'de kadınların kıyafetine konu olabilecek diğer bir metin de zina zanlısı kadınlarla ilgilidir. Söz konusu metinde zina zanlısı evli kadınlar için uygulanması gereken özel bir törenden ve bu törende yerine getirilmesi istenilen kurallardan bahsedilir. Hanımlarının zina yaptığından şüphelenen kocaların, bu şüphelerini izale edecek delilleri bulunmadığında, kahinlere gitmeleri öğütlenir. Kahinlere de, kendilerine böyle bir müracaat yapılması durumunda, bir tören düzenlemeleri bildirilir.¹³

Kahinin törenin icrası esnasında en başta yapması gereken şeylerden birisi de kendisine getirilen zina zanlısı kadının başındaki örtüyü çıkartmak, yani onun başını açmaktır. Bütün bu hususların yer aldığı metin şöyledir:

“Ve kâhin kadını yaklaştırıp Rabbin önünde durduracak; ve kâhin toprak kaptan mukaddes su alacak; ve kâhin meskenin döşemesinde olan tozdan alıp suya koyacak. Ve kâhin kadını Rabbin önünde durduracak ve kadının başını açacak...”¹⁴

Bu cümlelerden, evli kadınların, metnin kaleme alındığı dönemde, başlarını kapattıkları sonucunu çıkartmak mümkündür.

Buraya kadar zikredilen metinler, kadınların başlarını kapatmaları konusunda, Eski Ahid'de tespit edebildiğimiz en açık cümlelerin geçtiği metinlerdir. Dolayısıyla, Eski Ahid'de Yahudi kadınlarına -her ne kadar başlarını kapattıklarını anlamaya imkan veriyor olsalar da- “örtünmeyi”¹⁵ ve bu meyanda da “peçe”¹⁶

¹¹ Tekvin, 38:14; 38:19.

¹² Dul kadınların peçe kullanmadıkları ile ilgili olarak bkz. “Veil”, *The Jewish Encyclopedia*, C.XII, s.406.

¹³ Bu tören için bkz. Sayılar, 5:11-31.

¹⁴ Sayılar, 5:16-18. Bu törenin nasıl yapıldığı, din adamının, kocanın, kadının ve çevresindekilerin durumu vb. konular hakkında Tosefta'nın “Sotah” bölümünde geniş bilgi verilmektedir. Bkz. *The Tosefta*, [İbranca'dan çev. Jacob Neusner], Nashim [The Order of Women], Ktav Publishing House, New York, 1979, ss.149-209 (Yahudi din bilginlerinin Mişna'da yer almayan görüşlerinin toplandığı eser olan Tosefta hakkında daha fazla malumat için bkz. *The Tosefta* Önsöz, s.IX; Strack, H.L. ve Stemberger, G., *a.g.e.*, ss. 167-182; Neusner, Jacob, *Invitation to the Talmud*, ss.70-96).

¹⁵ O dönemlerde Yahudi kadınlarının kullandıkları başı örten örtülerin şekli hakkında bilgi veren eserlerde bu örtülerin zaman zaman başın üst kısmından dolandırıldıktan sonra iki ucunun çenenin alt kısmından geçirilerek enseyi kapatacak ve arkadan sarkıtılacak şekilde bağlandığı belirtilmektedir (örneğin bu konuda bkz. “Costume: Head Covering, Veils”, *The Jewish Encyclopedia*, C.IV, s.294).

¹⁶ Eski Ahid'de geçen ve genel olarak zikredilen peçe hakkında *The Jewish Encyclopedia*'da verilen bilgilere göre, yetişkinliğe adım atmış genç kızlar ve özellikle de evli hanımlar iffet/namus işareti olarak yabancıların yanında peçe kullanmakta idiler (“Veil”, *The Jewish Encyclopedia*, C.XII, s.406). Peçe genellikle iki parçadan meydana gelmekte; parçalardan birisi gözlerin üzerinden başlayarak, başın üzerinden arka tarafa doğru, boynu da kapatacak şekilde örtülmekte, ikinci parçası ise gözlerin hemen altından göhüsün üzerine gelecek şekilde aşağıya doğru sarkıtılmaktaydı (“Costume: Head Covering, Veils”, *The Jewish Encyclopedia*, C.IV, s.294). Bu bilgilerden, çok eski dönemlerden itibaren Yahudi kadınlarının başlarını ve yüzlerini, gözleri hariç, bütünüyle kapattıkları anlaşılmakta-

kullanmayı kesin bir şekilde emreden cümlelere rastlanılmamaktadır. Peçenin ve örtünmenin söz konusu edildiği metinler ise, sadece metin yazarlarının yaşadıkları zamanlardaki ve kendilerinden önceki dönemlerdeki gelenekleri nakleden ifadeler şeklindedir.

Şimdi de, Yahudilik'te peçenin ve örtünmenin varlığı hususundaki yorumlara esas olarak alınan, metinlere bir göz atmak istiyoruz. Bu metinlerden birisinde Laban ile Yakub arasında geçen olaylar anlatılmaktadır. Buna göre Laban, kız kardeşinin oğlu Yakub'u, kızı Rahel'in mehir bedeli olarak, yedi yıl çalıştırır. Yakub yedi yıl hizmetten sonra, Rahel'le evlenmek ister, fakat Laban onu aldatır ve Rahel yerine ablası Lea'yı bir hile ile gerdek odasına/çadırına sokar.¹⁷

Tekvin'deki Laban ile Yakub arasında geçen olayların anlatıldığı bölümde, her ne kadar doğrudan örtünme ve peçe ile ilgili bir ifade bulunmasa da, metnin yorumunda Yakub'un bu şekilde aldanmasının ve Lea'yı tanıyamamasının en önemli nedenlerinden birisinin kadınların, o dönemin geleneklerine göre, yüzlerine taktıkları peçe olduğu söylenilmektedir.¹⁸ Yani, o zamanın örf ve adetleri doğrultusunda kendisine bir peçe içerisinde getirilen Lea'yı tanıyamayan Yakub, Rahel zannederek, onunla gerdeğe girmiştir. İşte, Laban'ın kızı Lea'yı düğün töreninden sonra, karanlıktan da istifade ederek, peçe içerisinde gerdek çadırına/odasına sokmuş olduğu yorumundan o dönemin düğün adetleri arasında gelin kızların babaları tarafından peçe içerisinde damatlara teslim edildikleri yönünde bir sonuç elde edilmektedir.¹⁹ Buradan da, Yahudi kadınlarının o dönemlerde evlilikle birlikte peçe kullanmaya başladıkları, ya da en azından düğünde peçe taktıkları anlaşılmaktadır.²⁰

→ →

dir. Peçe konusunda ayrıca bkz. "Veiling of the Bride", *The Universal Jewish Encyclopedia*, C.X, s.399; *Themes and Issues in Judaism*, Ed. Seth D. Kunin, Cassell, London, 2000, s.207.

¹⁷ Bu olay Tekvin'de şöyle anlatılır: "Ve Laban'ın iki kızı vardı; büyüğünün adı Lea ve küçüğünün adı Raheldi. Ve Lea'nın gözleri zayıftı ve Rahel güzel endamlı ve bakılışı güzeldi. Ve Yakub Rahel'i sevdi ve dedi: Küçük kızım Rahel için sana yedi sene hizmet ederim... Ve Yakub Rahel için yedi sene hizmet etti... Ve Yakub Laban'a dedi: Karımı ver, çünkü günlerim doldu ve onun yanına gireyim. Ve Laban o yerin bütün adamlarını topladı ve bir ziyafet yaptı. Ve vaki oldu ki, akşamleyin kızı Lea'yı alıp ona götürdü; ve onun yanına girdi... Ve vaki oldu ki, sabahleyin işte, o Lea idi..." Tekvin, 29:20-30.

¹⁸ Bu anlamda Yakub ile Lea arasındaki evliliğin hangi şartlarda ve nasıl gerçekleştiğini görmek için bkz. TB, Megilah, 13b; TB, Baba Bathra, 123a, dipnot 49; Genesis, 29:20-30, *The JPS Torah Commentary: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation Commentary* (1-5), Ed. Nahum M. Sarna; Chaim Potok, *The Jewish Publication Society*, Jerusalem, 1990, C.I, ss.201-206.

¹⁹ Talmud'da bahsedilen (TB, Kethuboth, 17b) gelinlerin düğün günü peçe takmaları geleneği, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, günümüzde de bazı yerlerde uygulanmaktadır. Söz konusu bu geleneğin evlilik işleminin tamamlanmasına kadar gelinin kocası dahil hiç kimse tarafından görülmemesini temine yönelik olduğu ifade edilmektedir (Bkz. "Veiling of the Bride", *The Universal Jewish Encyclopedia*, C.X, s.399). Bu bağlamda, Mişna'da (*Eski Ahid'in ilk klasik tefsiri olarak kabul edilen Mişna MÖ. I. ve MS. II. asırlar arasındaki yorum ve görüşleri ihtiva etmektedir. Rabbi Yehuda Ha-Nasi [135-220] tarafından MS II. asırda toplanmıştır. Bkz. *The Mishnah* [Giriş ve Kısa Açıklama Notlarıyla İbranca'dan İngilizce'ye Çev. Danby Herbert, Oxford University Press, London, 1972], Giriş bölümü, ss.15-32; Neusner, J., *Invitation to the Talmud*, ss.28-70; Strack, H.L. ve Stemberger, G., *a.g.e.*, ss.119-167) bakire genç kızların baba evinden koca evine götürülürken yüzlerinin bir peçe ile kapatıldığı bildirilmektedir (M, Ketuboth, 2:1 [Bundan sonra Mişna "M" harfi ile gösterilecektir]). -Bu durum günümüzde Türkiye'nin bazı bölgelerinde de rastlanıldığı gibi, gelinlerin sadece damada karşı örtünmesi şeklindeki bir geleneği çağrıştırmaktadır- Yahudi gelinlerin düğün günü yüzlerini (aslında bütünüyle büyük bir örtü ile başlarını ve yüzlerini birlikte) kapatmaları geleneği asırlar boyu yapılan pek çok resimde de ortaya konulmuştur. Son birkaç asırda yapılan bazı resimlerden bu geleneğin zamanla yumuşatıldığı farklı coğrafyalarda farklı uygulamaların yapıldığı, bu çerçevede örneğin Rusya'da sadece başın üzerine büyük bir örtü alınmakla yetinildiği görülmektedir. Bu durumu ortaya koyan bir örnek olarak bkz. *Jewish wedding scene*, Oil painting by Wincenty Smokowski (1797), <http://www.berdichev.org/jewsintherussianempire-2.htm>*

²⁰ Bu metinde zikredilen peçe takma geleneğinin sadece düğün törenlerine mahsus olabileceği ihtimali

→ →

Durum böyle olmakla birlikte, yine bu metinde de Yahudi kadınlarına peçe takmanın emredilmiş olduğundan veya en azından bir telkinde bulunulduğundan söz etmek mümkün değildir.

Eski Ahid'deki bazı metinlerde de, mecazi ve sembolik anlamda dahi olsa, örtü ve peçe ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir.

Örneğin, bunlardan bazıları şu şekildedir:

“Niçin yüzünü örten bir kadın gibi olayım?²¹”

“...peçen arkasından gözlerin güvercinler ...²²”

“...peçen arkasından yanakların, Sanki nar parçası.²³”;

“Ey sen ere varmamış Babil kızı, aşağı in de toprakta otur; ey Kildaniler kızı taht yok, yere otur; çünkü artık sana nazik ve nazlı demeyecekler. İki değirmen taşı al da un öğüt; peçeni aç, eteği kaldır, baldırı aç, ırmaklardan geç. Çıplaklığın açılacak, evet ayıbın görülecek, ben öç alacağım...²⁴”

Bu metinlere baktığımızda, örneğin son metinde “Babil kızı” tanımlaması ile bağlantılı olarak peçe sözcüğünün geçtiğini görmekteyiz. Şimdi bu metinden hareketle, İşaya dönemindeki kızların yüzlerinin peçeli, baldırlarının kapalı ve bu bölgelerin açılmasının “çıplaklık” olarak değerlendirildiği söylenebilir de, örtünmeyle ilgili olarak metinden böyle kesin bir anlam çıkartmak mümkün görünmemektedir. Diğer metinler için de aynı şey söz konusudur.

Eski Ahid'deki başın kapatılması ile ilgili olarak tespit edebildiğimiz metinler bunlardan ibarettir. Şimdi de Eski Ahid'de vücudun kapatılmasıyla ilgili olan/olabilecek metinleri ele alacağız.

ESKİ AHİD'DE ÖRTÜNME/VÜCUDUN KAPATILMASI

Eski Ahid'de vücudun kapatılmasına konu olabilecek metinlerden ilki Tekvin'de yer almaktadır. Bu metinde şöyle denilmektedir:

“Ve RAB Allah Adem için ve karısı için deriden kaftan yaptı ve onlara giydirdi.²⁵”

Eski Ahid'de kıyafet bağlamında ele alınabilecek bu metinden kadının - Adem'in eşinin- giydiği elbisenin mahiyeti hakkında bir bilgi elde etmemiz mümkün olmamaktadır.²⁶

Kadın kıyafetine konu olabilecek bir diğer metin de şöyledir:

“Ve Rab dedi: Madem ki Sion kızları kibirlidir ve boyunlarını uzatarak yürüyorlar, gezerken kırtarak gidiyorlar ve ayaklarının halkalarını çingırdatıyorlar, bundan ötürü Rab Sion kızlarının tepesini kel ile vuracak ve Rab onların gizli yerlerini açacak. Ayak halkalarının güzelliğini ve fileleri ve mehçeleri, küpeleri ve bilezikleri ve peçeleri, alın çatkılarını ve ayak zincirlerini ve bel kemerlerini ve hoş koku şişelerini ve muskaları, yüzükleri ve burun halkalarını, bayram esvaplarını ve örtüleri ve şalları ve keseleri, el aynalarını ve gömlekleri ve baş sargılarını ve atıkları Rab o gün kaldırıp atacak. Ve vaki olacak ki, hoş koku yerine pis koku ve bel kemeri

→ →

üzerinde durulabilirse de, aslında ileride de görüleceği üzere, kadınların evlendikten sonra peçe kullanmak mecburiyetinde bırakıldıkları bir vakıadır.

²¹ Neşideler Neşidesi, 1:7.

²² Neşideler Neşidesi, 4:1.

²³ Neşideler Neşidesi, 4:3; 6:7.

²⁴ İşaya, 47:1-3

²⁵ Tekvin, 3:21.

²⁶ Yahudi din bilginleri Tekvin, 3:21'i yorumlarken kadının kıyafeti konusunu ele almakta, hem Adem'in ve hem de Adem'in eşinin Cennet'te Rab tarafından özel bir elbise ile donatıldıklarını belirtmektedirler. Ama bu elbisenin mahiyetinin ve bu kıyafete nelerin dahil olduğunun bilinmediğini ifade etmektedirler (Bu yorumlar için bkz. TB, Sotah, 14a).

yerine ip; ve saç lülesi yerine saçsız baş; ve süslü esvap yerine çuldan gömlek; güzellik yerine dağlanma olacak...²⁷

Bu metni incelediğimizde, yine örtü ve kıyafetle ilgili emir niteliğinde herhangi bir açık ifadenin kullanıldığını söylememiz olası değildir. Bununla birlikte, Sion kızlarına, gizli yerlerinin açılacağı bildirilirken, bu gizli yerlerin neler olduğunun zikredilmesi de araştırmamız açısından önemlidir. Buna göre, baş kısmında küpelerin takılı olduğu kulaklar ve burun halkalarının geçirildiği burun; ellerde yüzüklerin takılı olduğu parmaklar; kollarda bileziklerin bulunduğu bilekler; ayaklarda ayak zincirleri ve ayak halkalarının takıldığı ayak bilekleri ve nihayet bel kemerlerinin bulunduğu bel kısmı, yani ziynet eşyaları ile ilintili yerler gizli yerler arasında gösterilmektedir. Bu metinde, İşıya dönemindeki kızların küpelerini ve burun halkalarını kapatacak şekilde başlarını örttükleri; bilezik ve yüzüklerin görünmesini engelleyecek biçimde kol ve ellerini kapattıkları; ayak zincirlerinin ve ayak halkalarının açığa çıkmaması için bacaklarını, topuklar dahil, gizledikleri; bel kemerlerini göstermeyecek şekilde iç elbiselerinin üzerine bir dış elbise giydikleri, kısacası ziynet eşyalarının bulunduğu bütün bölgeleri örten elbiseler kullandıkları dolaylı olarak ifade edilmektedir.²⁸ -Her ne kadar metnin bağlamı farklı ve kadınlara da bu metinde herhangi bir kıyafet dikte edilmese bile- bu cümlelerden o dönemdeki kadın kıyafetinin şekli hakkında bir izlenim elde etmek mümkün olmaktadır.²⁹

İşıya dönemindeki Yahudi kadınının muhtemel bu kıyafeti, daha sonra, Tanrı'nın gazabı sonucunda verilen bir cezaya da konu edilmektedir. Cezanın şekli, onların kapattıkları, gizli yerlerin/uzuvların ve bölgelerin açılacak olmasıdır. Bu cezanın gerekçesi ise şudur: Kızların kibirli davranmaları, boyunlarını uzatarak yürümeleri, yolda giderken kırıtmaları ve ayaklarında bulunan halkaları çingirdatmaları. Cezanın gerekçesinin bildirildiği metinden, hem kızların yolda yürürken nasıl davranacakları, hem de o dönem kızlarının ayaklarına halkalar taktıkları ve ayrıca üzerlerine de bu halkaların bulunduğu bölgeleri kapatacak şekilde uzun elbiseler giydikleri gibi bir anlam çıkmaktadır. Yani, "... Rab onların gizli yerlerini açacak. Ayak halkalarının güzelliğini ve fileleri... Rab o gün kaldırıp atacak..." ifadesinden böyle bir sonuç da elde edilmektedir.

İşıya, 3:16-24'den o dönemdeki kızların başlarını kapattıklarını, başlarını kapatmak için kullandıkları malzemelerin arasında filelerin, mehçelerin (tepelik), alın çatkılarının, baş sargılarının, peçelerin, şalların, atkuların ve başka örtülerin bulunduğunu söylemek de olasıdır.³⁰ İlâveten, bu metinden İşıya dönemindeki kadınların ya da kızların başları kapalı, yüzleri peçeli, vücutlarının -elleri ve topukları da dahil olmak üzere- iç kıyafetin üzerinden giyilen bir dış örtü altında saklandığı gibi bir anlamın çıktığı da görülmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu söylediklerimizin aslında metnin açık anlamıyla doğrudan bir ilgisi bulunma-

²⁷İşıya, 3:16-24.

²⁸ Bu metinde tasvir edilen Yahudi kadın kıyafetine bir örnek olmak üzere günümüzde bazı bölgelerde Yahudi kadınların giydiği kıyafet için <http://www.safed.co.il> sitesinin Museums & Galleries Doll Museum'deki şu resme bkz. <http://www.safed.co.il/museums/rozenfeld/photos/yemen.jpg>

²⁹ Metinde geçen o günlerin muhtemel kadın iç kıyafetlerinden günümüze uyarlanmış birisine örnek olmak üzere bkz. MOROCCO: Moroccan Jewish Art & Culture By N.R. Reitano, Rabat, late 19th century, (Grand Costume [keswa el-kbîra] Skirt: silk velvet with gold metallic ribbon and passmenterie; lining: polished cotton; bodice: silk velvet with gilt metallic embroidery, leather; sleeves: transparent silk chiffon with gold brocade The Jewish Museum, New York, Purchased with funds given by the Judaica Acquisitions Fund, 1993-195 a-e), August 2004, http://www.theantiquer.net/article/articles.htm?theAntiquer_article_813.html.

³⁰ Metinde geçen, başı kapatmak için kullanılan bu malzemelerin günümüzdeki örnekleri için bkz. *About Jewish Yemenite Women*, <http://www.chayas.com/pics.htm>

makta ve söylenenler de salt yorumdan öteye geçmemektedir. Ama uygulamada, Yahudi kadınlarının işte İşaya'da tasviri yapılan bu kıyafeti asırlar boyunca üzerlerinde taşıdıkları varittir. Buradan hareketle, Yahudi kadınlarının yüzyıllarca giydikleri bu tarz elbiselerin hem İşaya'daki cümlelerden ve hem de yukarıda zikrettiğimiz diğer metinlerden mülhem olabileceği şeklinde bir sonuca gitmek mümkündür. Ya da, bu metinlerde yapılan kıyafet tasvirinin bizzat o günlerde kadınların giyindikleri kıyafetlerden alınmış olabileceği ihtimalinden söz etmek gerekmektedir.

Yahudilikte kadınların örtünmesine referans olarak kullanılan, Eski Ahid'deki bir başka metinde de şöyle denilmektedir:

“Eğer kendisine başka bir kadın alacak olursa, evvelkinin nafakasını, esvabını ve karılık hakkını eksiltmeyecektir.³¹”

Bu metinde geçen “esvap” kelimesinin içine nelerin girebileceğini tartışan Yahudi din bilginleri, kocaların hanımlarına her yıl, en az, başlarını örtecek bir şapka/örtü, bir kemer, üç takım elbise, üç çift ayakkabı ve bir adet de sokağa çıkarken vücudu bütünüyle örtecek dış kıyafet almaları gerektiğini söylemişlerdir.³²

Görüldüğü gibi, yine bu metinde de kadınların kıyafeti/elbisesi hususunda doğrudan bir ifadeye rastlanılmazken, metnin yorumunda hem iç elbiselerden ve hem de sokağa çıkarken üste alınan ve vücudu bütünüyle kapatan bir dış örtüden söz edilmektedir. Ayrıca, başı kaplayan örtüler/şapkalar da kocaların hanımlarına almak durumunda oldukları giysiler arasında zikredilmektedir.³³ Bu metinle ilgili yapılan açıklamalardan da, Yahudi bilginlerinin söz konusu metinlerin yazıldıkları dönemlerden beri kadınların başlarıyla birlikte bütün vücutlarını örttükları yönünde bir değerlendirme içinde oldukları anlaşılmaktadır.

Kadın kıyafeti ile doğrudan veya dolaylı ilişkili olduğunu düşündüğümüz yukarıdaki metinler ışığında, Eski Ahid'in kadın kıyafeti konusundaki yaklaşımı hakkında şunları söylememiz mümkündür: Eski Ahid'de kadınların vücutlarını, bu meyanda da başlarını nasıl örteceklerine veya örtmeleri gerektiğine dair açık bir emir bulunmamaktadır. Peçe ve örtünmenin söz konusu edildiği cümleler ile kadınların kıyafetlerine işaret etmesi muhtemel metinler ise; ya bir durum tespiti ya bir yasal düzenlemenin alt cümlesi ya da tehdit/uyarı içeren bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazen mecazi bir şekilde kullanılan bir kısım hitap ve benzetmelerde de örtü ile ilgili kavramların yer aldığı görülmektedir. Bu haliyle, söz konusu metinlerin, işaret ettikleri dönemlerdeki gelenekleri ve olayları yansıtan birer haber olma hüviyetini taşımaktan öteye geçemedikleri söylenebilir. Bununla birlikte, Eski Ahid'deki metinlerde, çok öncelerden beri uygulanarak geldiği anlaşılan, bu geleneklere karşı çıkıldığını gösteren herhangi bir ifadeye de rastlanılmamaktadır. Aksine, Kral Süleyman'a nisbet edilen Neşideler Neşidesi isimli bölümdeki bazı metinlerde ‘peçe’ ve ‘yüz örtme’ kelimelerinin kullanılması ve yine

³¹Çıkış, 21:10.

³² Bu konuda bkz. “Costume: Importance of Dress”, *The Jewish Encyclopedia*, C.IV, s.296; Anatol, Safanov., “Clothing, Regulations Concerning”, *The Universal Jewish Encyclopedia*, C.III, s.225. Talmud'daki Çıkış 21:10'da belirtilen haklarla ilgili açıklamalar için TB, Kethuboth, 47b; metnin yorumu için de Exodus, 21:10, *The JPS Torah Commentary*, s.121'e bkz. Ayrıca, kocanın sorumlulukları ve özellikle de dış kıyafet için de bkz. Maimonides, M., *a.g.e.*, ss.80-83.

³³ Aiken, Lisa, *To Be A Jewish Woman*, Jason Aronson Inc., New Jersey, 1993, s.145. Kocaların hanımlarına alacakları bu elbiseler bazı şartlar taşımak zorundadır. Bu şartlar için bkz. Anatol, S., *a.g.m.*, “Clothing, Regulations Concerning”, *The Universal Jewish Encyclopedia*, C.III, ss.224-225. Bu şartlardan örneğin birisine göre, gerek erkeklerin ve gerekse kadınların birbirlerinin kıyafetlerini giymeleri yasaktır. Yani, kadınlar erkek kıyafeti, erkekler de kadınların kullandıkları türden elbiseleri giyemezler. Bkz. Gordon, Hirsch Loeb, “Sex Laws and Customs”, *The Universal Jewish Encyclopedia*, C.IX, s.487.

başka bölümlerde de benzer ifadelere yer verilmesi örtünme geleneğinin Eski Ahid tarafından da onaylandığı izlenimini uyandırmaktadır.

MİŞNA VE TALMUD'DA ÖRTÜNME/BAŞIN KAPATILMASI

Eski Ahid metinleri üzerinde yaptığımız incelemelerden sonra, şimdi de Yahudiliğin diğer önemli kaynakları Mişna ve Talmud'daki kadın kıyafeti ile ilgili metinleri gözden geçirmek istiyoruz.

Yahudi kadın kıyafetinin şekli ve vasfı Eski Ahid'de açık ve kesin bir şekilde belirtilmemesine karşın, Mişna ve Talmud'da bu hususta izahların yapıldığı, zaman zaman da ayrıntılı bilgilerin verildiği görülmektedir. Örneğin, Eski Ahid'de zina yaptığı sabit olan, veya zina yaptığından şüphelenilen evli kadınlara tatbik edilmesi istenilen tören, Talmud'un Sotah bölümünde de geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Bu bölümde, törenin nasıl yapılacağıyla ilgili bilgiler verilirken, zina zanlısı evli kadınların başlarının açılmasını bildiren Eski Ahid'deki emir üzerinde de durulmaktadır. Bu çerçevede, kahinlerin törenin başında yapacakları ilk şeyin sanık kadının başını açmak olduğu kesin bir biçimde, bir kez daha ifade edilmektedir.³⁴ Bu açıklamalardan hareketle, Talmud dönemindeki kadınların başlarının kapalı olduğunu söyleyebiliriz.

Talmud'un Nedarim bölümünde, o dönemlerde kadınların başlarını örttükleri bildirilmekte ve şöyle denilmektedir:

"Erkekler bazen başlarını kapatırlar bazen de kapatmazlardı; fakat kadınların başları daima kapalı idi... çocukların ise her zaman başları açıktı.³⁵"

Bu cümlelerin açıklamasının yapıldığı dipnot 3'te de şu ifadelere yer verilmektedir:

"...onlardan (kadınlardan) söz ederken 'saçları örtülüler'; çocuklardan bahsederken de 'başı açıklar/çıplak kafalı' denilirdi.³⁶"

Yine aynı yerde, Mişna'nın kaleme alındığı zamanlarda o coğrafyadaki bütün kadınların başlarını kapattıkları şu sözlerle ortaya konulmaktadır:

"Mişna zamanında kadınların başlarını kapatmaları genel bir uygulamaydı.³⁷"

Bütün bu ve benzeri ifadelerden, Mişna'nın kaleme alındığı dönemlerde kadınların başlarını kapattıkları ve bu uygulamanın o coğrafyanın örf ve adetlerinin bir gereği olarak bütün kadınlarca yerine getirildiği anlaşılmaktadır.³⁸

Talmud'da, yukarıda örneklerini verdiğimiz kadınların sürekli olarak başlarını kapattıklarını haber veren metinlerin yanı sıra,³⁹ başörtüsü etrafında örgülenen bir takım yasakları içeren metinler de bulunmaktadır. Örneğin, bu metinlerin birisinde kadınların başlarını örtmeden sokağa çıkmamaları şu şekilde bildirilir:

"... geleneksel Yahudi uygulamasına göre, kadına başı açık bir şekilde dışarı

³⁴TB, Sotah, 8b.

³⁵Bkz. TB, Nedarim, 30b.

³⁶Bkz. TB, Nedarim, 30b, dipnot 3.

³⁷TB, Nedarim, 30b, dipnot 3.

³⁸ Mişna döneminde kadınların başlarını kapatmaları ile ilgili olarak Mişna'nın şu bölümlerine bkz. M, Kethuboth, 7:6; M, Baba Kamma, 8:6 (Ayrıca, Mişna'nın bu bölümündeki metnin açıklaması için de bkz. TB, Baba Kama, 90a).

³⁹ Talmud'da yer alan bazı metinler, her ne kadar doğrudan örtünme ile ilgili olmasalar da, başörtüsü ile ilgili bilgiler içermekte veya ona işaret etmektedirler. Örneğin, banyo yapmanın kuralları ele alınırken, banyonun nerede, nasıl, hangi şartlarda yapılacağı gibi hususlar üzerinde durulmakta, bu arada da banyodan önce vücuttan çıkarılacak elbiseler tek tek sayılmaktadır. Banyodan önce çıkartılması gereken elbiseler zikredilirken başörtüsünün çıkartılması gerektiği de belirtilmektedir. İşte, banyo yapmak bağlamında ele alınan konular arasında başörtülerinin de geçiyor olması, yine o dönemlerde kadınların başlarını kapattıklarına dair bir başka belge olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda bkz. TB, Shabbath, 57a, 57b; "Costum: In Post-Biblical Times", The Jewish Encyclopedia, C.IV, s.294.

çıkması yasaklanmıştır.⁴⁰

Talmud'daki bazı metinlerde de başörtüsü ile ilintili bir takım cezalara yer verilmektedir. Aslında bu cezalar, hem o dönemlerdeki başörtüsü geleneğinin varlığının tescili bakımından, hem de bu geleneğin yerine getirilmesi hususundaki hassasiyeti ortaya koyması açısından önemlidirler.

Örneğin, bir metinde bir kadının başındaki örtüyü çekip çıkartmanın cezai yaptırımı konu olduğunun bilinmesi istenilmekte ve şöyle denilmektedir:

“... eğer bir adam bir kadının çarşıda başını açarsa/başının örtüsünü çıkarırsa bunun için dört yüz zuz ödeyecektir.⁴¹”

İşte, Talmud'da yer alan bu neviden cezai hükümler hem o dönemlerde kadınların başlarını kapattıklarını ortaya koymakta ve hem de bu örtüye el uzatmanın bir bedelinin olduğunu haber vermektedir. Dolayısıyla, bu hükümlerden o dönemlerde toplumun başörtüsü konusundaki yaklaşımını ve tavrını tespit etmek mümkün olmaktadır.

Talmud'da yukarıda bildirilen bu ve benzeri cezaların sadece teoride kalmadığını, aynı zamanda pratiğe yansıdığını gösteren örnekler de bulunmaktadır. Bu anlamda bir kadının R. Akiba'ya gelip başörtüsünü çıkaran adamdan şikayetçi olması Talmud'da şöylece haber verilir:

“... Bir adam bir kadının çarşıda başörtüsünü çekip çıkardı. Bunun üzerine kadın R. Akiba'ya geldi. O da bu suçu işleyen kişiye dört yüz zuz ödemesini emretti.⁴²”

Bu cezanın verilmiş olması, başörtüsünü kadınların başından çıkartanların ya da çıkartmaya tevessül edenlerin yasal yaptırımlarla karşılaştıklarını ortaya koymaktadır. Buradan da, Yahudilik'te başörtüsünün yasal bir zemine oturtulduğu sonucunu çıkarabiliriz. Eski Ahid'de yer almayan, yukarıda kaydettiğimiz türden cezalarla Mişna ve Talmud döneminde hem kadınların başlarının kapattırıldığı ve hem de başörtüsüne el uzatanların cezalandırıldığı görülmektedir.

Talmud'daki düzenlemelerden, özellikle de evli kadınların kontrol veya baskı altında tutuldukları anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, örneğin Talmud'un Shabbath bölümünde kayıtlı bir hükümde, evli bir kadının sokağa çıkarken başının açık olmasının kocasının kendisini boşaması için yeterli bir neden olacağı bildirilmektedir.⁴³ Baş açık şekilde sokağa çıkan bir kadına verilen cezanın yeterince caydırıcı olmadığına inanıldığı durumlarda ise, ilâve yaptırımlar söz konusu olmakta ve kadın “ketuba⁴⁴”da kaydedilmiş haklarını da kaybetmektedir.⁴⁵

Bu konuda Talmud'da yer alan hükümlerden birisi şöyledir:

⁴⁰ Bkz. TB, Kethuboth, 72b.

⁴¹Bkz. TB, Baba Kama, 90a.

⁴² Bkz. TB, Baba Kama, 90b.

⁴³ TB, Kethuboth, 72a, 72b. Kadınların sokağa çıkarken uyacakları esasların neler olduğunu görmek için bkz. TB, Shabbath, 57a, 57b; TB, Kethuboth, 72a, 72b.

⁴⁴ Yahudi evlilik merasimlerinde Ketuba/Evlilik Sözleşmesi düzenlenir ve bu sözleşmede kadının evlilikteki hakları kayıt altına alınır. Şayet koca keyfi olarak hanımını boşayacak olursa, bu durumda mahkeme tarafından sözleşmede hanımına vadettiği şeyleri yerine getirmeye icbar edilirdi. Bu konuda bkz. Cohn, Markus, “Alimony”, *The Universal Jewish Encyclopedia*, C.I, s.184; “Alimony”, *The Jewish Encyclopedia*, C.I, ss.398-399.

⁴⁵ TB, Kethuboth, 72a, 72b. Mişna ve Talmud döneminde sadece başı açık olarak sokağa çıkmak boşama sebebi sayılmamakta, aynı zamanda takma saç/peruk ile sokağa çıkmak da boşama nedeni olarak kabul edilmekteydi. Ayrıca, bu durumdaki kadınların kocalarına eşlerini boşamaları konusunda zorlama da yapılmaktaydı. Yine, bu durumdaki kadınlar çeyizlerini de kaybetmekteydiler. Bu konuda bkz. “Wig”, *The Jewish Encyclopedia*, C.XII, s.518. Peruk için ayrıca bkz. “Wig”, *The Universal Jewish Encyclopedia*, C.X, ss.517-518; Wright, Alexandra, “Women in Judaism”, *Themes and Issues in Judaism*, Ed. Seth D. Kunin, Cassel, London, 2000, s.207.

“...Kadınların saçları kapalı olmalıdır. Bunu yerine getirmemeleri ketubaları ödenmeksizin boşanmaları için yeterli bir sebep olarak kabul edilir.⁴⁶”

Bu hükümden de anlaşıldığı üzere, evli kadınların sokaklara başörtüsüz çıkmaları, telafisi mümkün olmayan sonuçlarla karşılaşmayı ve davranışlarının bedelini ödemeyi göze almaları anlamına gelmektedir. Bu katlanan cezalar nedeniyle, evli kadınların bir mağduriyete uğramamaları düşünülmüş ve başları açık bir şekilde sokağa çıkmamaları onlara kesin bir dille bildirilmiştir.⁴⁷

Talmud'daki bazı hükümlerde de bir yandan evli kadınların sokağa başı açık çıkmalarının yasaklandığı, diğer yandan ise bu yasağın yerine getirilmesini temin bakımından bazı dolaylı tedbirlerin alınmaya çalışıldığı görülmektedir. Örneğin, önce evli bir kadının saçını açması “Evli kadının saçının görünmesi çirkin bir davranıştır.⁴⁸” denilmek suretiyle, uygun bir davranış olmayarak ortaya konulmaktaki, arkasından da “Ancak zayıf karakterli, düşük ahlaklı bir kocanın hanımına sokaklarda başı açık dolaşmak ve böyle çirkin bir davranışı sergilemek için izin verebileceği” söylenilmek suretiyle kocaların üzerinde manevi bir baskı oluşturulmaktadır.⁴⁹

Talmud'daki bazı metinlerden, Yahudi kadınları için getirilen baş örtme mecburiyetinin sadece sokağa çıkarken uygulanmadığı, aynı zamanda bu davranışın evlerin içerisinde de devam ettirildiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, örneğin kadınların evlerinde, yalnız bile olsalar, başları kapalı ibadet ve dua ettikleri nakledilmektedir.⁵⁰

Ayrıca, kadınların dua ve ibadetlerin dışında kalan zamanlarda, yani normal günlük yaşamlarında da, evlerinde başlarını açmadıklarının örnekleri bulunmaktadır. Bu bağlamdaki rivayetlerin birisinde, yedi oğlunu da iyi bir eğitim ve terbiye sonucu saygın din adamı olarak yetiştiren yaşlı bir kadından bahsedilmektedir. Yaşlı kadına başarısının sırrı sorulduğunda verdiği cevap şöyledir:

“Hayatım boyunca evimin direkleri/kirişleri asla saç örgülerimi görmemiştir.⁵¹”

Kadının cevabından anlaşıldığı kadarıyla, tek başına yedi çocuğunu okutmasının arkasındaki sebep; başını asla açmamış olmasıdır. Burada, başı örtmeyi içselleştiren samimi bir dindar kadın örneği karşımıza çıkmaktadır. Bu durum baskı sonucu başı kapatmaktan farklı ve tamamen dinsel boyutu olan bir davranış şekli olarak tezahür etmektedir.⁵²

Bu metnin, baş örtmenin iffetle özdeşleştirildiği bir yorumu şu şekildedir:

“Özellikle evli bir kadın, iffetinin bir işareti olarak, her zaman başını kapat-

⁴⁶ Bu konuda bkz. TB, Nedarim, 30b, dipnot 3.

⁴⁷ Bkz. TB, Kethuboth, 72b.

⁴⁸ Bkz. TB, Yoma, 47a, dipnot 23. Bu konuda ayrıca bkz. TB, Gittin, 90a.

⁴⁹ Bkz. TB, Gittin 90a, 90b. Bu baskının arkasındaki temel düşünce, kadının başı açık sokağa çıkmasının -bir yoruma göre- kadının eşine vefasızlığı ve sadakatsizliği anlamına geldiği şeklindeki değerlendirilmedir. Böyle bir davranışa izin veren kocanın da zayıf karakterli, düşük ahlaklı olacağı ifade edilmektedir. Bu konuda bkz. Wright, A., *a.g.e.*, s.207.

⁵⁰ Bkz. “Woman”, *The Universal Jewish Encyclopedia*, C.X, s.565; Rappaport, Samuel, “Wig”, *The Universal Jewish Encyclopedia*, C.X, ss.517-518. Kadının ibadet yaparken saçlarının görünmesinin hatalı/yakışsız bir davranış olarak değerlendirildiği yönündeki görüşler için bkz. TB, Berochoth, 24a. Ayrıca bu konuda bkz. “Wig”, *The Jewish Encyclopedia*, C.XII, s.518. Öte yandan, Eski Ahid’de kadınların mabette yüzlerine peçe takmadan ibadet ettiklerine dair ifadeler de bulunmaktadır. Bu ifadelerden yüzü açık ibadet yapılabildiği de anlaşılmaktadır. Bkz. I. Samuel, 1:12.

⁵¹ TB, Yoma, 47a.

⁵² Bu konuda bkz. Moore, George Foot, *Judaism*, Harvard University Press, Cambridge, 1958, C.II, ss.272-273.

malydı.⁵³”

Sonuç itibariyle, bütün bu metinlerden, evli kadınların Mişna ve Talmud dönemlerinde başlarının kapalı olduğu ve sokaklarda başı açık dolaşmalarının yasaklandığı ortaya çıkmaktadır.⁵⁴

Diğer taraftan, Talmud'daki bazı haberlerden o dönemlerde genç kızların da, evli kadınlar gibi, başlarını kapattıklarını tespit edebiliyoruz. Kethuboth'daki bazı metinlerde genç kızların sokağa çıkarken başlarının açık olmaması konusunda dikkatlerinin çekildiği ve uyarıldıkları görülmektedir. Bu anlamda, bazı fıkıh ve düşünce ekollerinin görüşleri arasında, İsrail kızlarının başları açık bir şekilde dışarıya çıkmamaları konusunda sürekli uyarılmaları gerektiği yönünde kurallar da bulunmaktadır. Örneğin, R. Ishmael'in ekolündeki derslerden ve tatbikatlardan bahsedilirken şöyle denilmektedir:

“R. Ishmael'in ekolünde öğretilenler arasında İsrail kızlarının ‘başları açık bir şekilde sokağa çıkmamaları’ konusunda uyarılmaları da yer almaktaydı.⁵⁵”

Bu ifadelerden Talmud döneminde, aynen evli kadınlar gibi, kızların da başı açık bir şekilde dışarı çıkmadıkları anlaşılmaktadır.

Ayrıca, genç kızların başlarını örttüklerini bazı evlenme geleneklerinden de çıkartmak mümkün olmaktadır. Örneğin, nişan sabahı damat ailesinin kız ailesine “şivlon” adı verilen bazı hediyeler gönderilmesi adeti bulunmaktaydı.⁵⁶ İleride damadın ölmesi ya da nişanın bozulması gibi bir olayla karşılaşıldığında, bu hediyelerin geri verilmesi gerekmektedir. Bu hediyeler arasında iade konusunda istisna teşkil eden bazı hediyelerin yer aldığı da görülmektedir. Bunlar başörtüleri ve saç fileleridir.⁵⁷ Bu hediyelerin iade edilmemesinin muhtemel nedenleri üzerinde durulurken, söz konusu hediyelerin genç kızlar tarafından, daha evlenmeden önce, kullanılmış olabileceğinden bahsedilmektedir. Buradan kızların evlenmeden önce de başlarını kapattıkları anlaşılmaktadır.⁵⁸

Burada hemen belirtmeliyiz ki, aslında Talmud'da verilen bilgiler genç kızların önceleri sadece başlarını kapatmakla kalmadıklarını, aynı zamanda evli hanımlar gibi, peçe kullandıklarını da ortaya koymaktadır. Ama zamanla, genç kızlardan peçe takma zorunluluğunun kaldırıldığı ve onların yüzleri açık bir şekilde sokağa çıkmalarına izin verildiği görülmektedir.⁵⁹

⁵³Bkz. TB, Yoma, 47a, dipnot 23. Diğer taraftan, bu yorumlara karşın, yine *Talmud*'da yer alan bir kısım izahlarda da, kadınların başlarını kapatmalarının sadece sokağa çıktıklarında, yani yabancıların bulunduğu mekanlarda mecburi olduğu, bunun dışında kalan özel yaşamda ise böyle bir zorunluluğun bulunmadığı ifade edilmektedir. Bu konuda bkz. TB, Kethuboth, 72b. Ayrıca bkz. TB, Kethuboth, 72b, dipnot 6, 7.

⁵⁴ Ayrıca Maimonides'in “Women” kitabında kadınların sokağa bütün vücudu kaplayan bir dış örtü ile çıkmalarının yeterli görülmediği, ilâveten yüzlerinin de bir peçe ile kapatıldığı bildirilmektedir (Maimonides, Moses, *The Code of Maimonides [Mishneh Torah]: The Book of Women* [4. Kitap, İbranca'dan çev. Isaac Klein], Ed. Leon Nemoy, Yale University Press, New Haven, 1972, s.83). Yahudi kadınlarının içinde yaşadıkları ülkelere göre değişiklik gösteren peçe kullanma geleneği XIX yy.'a kadar devam etmiştir. Bu konuda bkz. Mohammad, Sherif, *Women in Islam Versus Judaeo-Christian Tradition The Myth & The Reality*, University of Essex Islamic Society, 1995, http://www.usc.edu/dept/MSA/humanrelations/womeninislam/womenin_jud_chr.html

⁵⁵Bkz. TB, Kethuboth, 72b.

⁵⁶ TB, Kiddushin, 50b.

⁵⁷TB, Baba Bathra, 146a.

⁵⁸Bu konuda bkz. TB, Kethuboth, 72b. Diğer taraftan, genç kızların başlarını açtıkları ve aslında onların başlarının açık bulunmasının bir bekalet işareti olduğu yönündeki farklı yorum için de bkz. “Wig”, *The Jewish Encyclopedia*, C.XII, s.518.

⁵⁹Bu konuda bkz. TB, Nedarim, 30b, dipnot 3. Ayrıca, genç kızlara örtünme konusunda daha müsamahalı davranıldığını görmek için bkz. TB, Shabbath, 65a. Bekar kızlara gösterilen bu müsamahanın nedenleri üzerinde durulurken; “Genç kızların yüzlerini açmış olmaları, onların erkekleri daha rahat →

MİŞNA VE TALMUD'DA ÖRTÜNME/VÜCUDUN KAPATILMASI

Bu bölümde Mişna ve Talmud dönemindeki kadınların giydikleri elbiselere, genel olarak, bir göz atmak istiyoruz. Mişna ve Talmud döneminde kadın elbiselerinin erkek elbiselerinden daha geniş ve uzun olduğu yönünde bilgiler bulunmaktadır.⁶⁰ Aslında, Eski Ahid dönemi ile Talmud dönemi arasındaki kadın kıyafetlerinin birbirlerinden çok da farklı olmadığı görülmektedir. Ama yine de, Eski Ahid döneminden sonra Yahudilerin, genel olarak, Helenistik tesir ile Yunan, Roma kıyafetlerini ve yine Eski Filistin gibi çevre kültürlerde görülen elbiseleri giyindikleri anlaşılmaktadır.⁶¹

Mişna ve Talmud dönemindeki karakteristik kadın kıyafetinde göze çarpanlar; alta giyilen pantolon ya da etek, onun üzerinde bir tunik, yelek, bele takılan bir kemer ve nihayet bunların üzerine alınan omuzlardan ayak bileklerine kadar bütün vücudu kapatan şala benzer bir dış örtüdür. Ayağa giyilen yarı kapalı ya da tam kapalı ayakkabı/sandaletler ile de kıyafet bütünlüğü sağlanmaktadır.⁶² Kadın kıyafeti hakkında malumat veren kitaplar ana hatlarıyla tasvir etmeye çalıştığımız bu kıyafetin genelde bütün kadınlarca giyildiğini zikreder. Bu çerçevede, genç kızların da evden dışarı çıkarken, evli kadınlar gibi, bütünüyle kapandıkları yönünde bilgiler naklederler.⁶³

Hatırlanacağı üzere, Eski Ahid'de örtünmeyenlere verilen/verilecek cezalar konusunda herhangi bir metnin varlığına rastlamamıştık. Buna karşın, Talmud döneminde örtünmeyenlere bazı cezaların getirildiğini görmüş olduk. Yahudi din bilginlerinin yaptıkları yasal düzenlemelerle ortaya çıkan bu cezalar, kanaatimizce dinî metinler kadar, örf ve adetlere de dayanmaktadır. Çünkü, Yahudi bilginlerinin örtü ve kıyafet konusunda referans aldıkları tek kaynağın Eski Ahid olduğunu söylemek, araştırmalarımız çerçevesinde, mümkün görünmemektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Eski Ahid'de yasal düzenlemelere kaynak olabilecek açık bir emir ya da hüküm bulunmamaktadır. Talmud'a baktığımızda bu külliyatın Musa peygamberden asırlar sonra ve asırlar boyunca yazıldığı görülmektedir.⁶⁴ Bu süreçte

→ →

etkileyebilmeleri, dolayısıyla daha kolay ve çabuk koca bulabilmeleri düşüncesinden kaynaklanmış olabilir" denilmektedir. Bkz. Bloch, Abraham P., *The Biblical and Historical Background of Jewish Customs and Ceremonies*, KTAV Publishing House, New York, 1980, s.103.

⁶⁰ Bu konuda bkz. "Costume", *The Jewish Encyclopedia*, C.IV, s.294. Burada Tesniye, 22:5 referans gösterilerek kadın ve erkek kıyafetlerinin temelde birbirine benzediği; Nahum, 3:5; Yeremya, 13:22, 26 ve İşaya, 47:2 gibi metinlerden hareketle de erkek ve kadın elbiseleri arasındaki farklılıkların neler olduğu üzerinde durulmaktadır.

⁶¹ Bkz. "Costume", *The Jewish Encyclopedia*, C.IV, s.295. Yahudilerin sadece yukarıda zikredilen kültürlerin etkisi ile onlar gibi giyinmedikleri, aynı zamanda başka kültürlerden de alıntılar yaptıkları görülmektedir. Örneğin, Hz. Musa'nın Mısırlılar gibi giyindiği (Çıkış, 2:19) için ona Mısırlı denildiği nakledilmektedir. Bu konuda bkz. "Dress", *Encyclopaedia Judaica*, C.VI, s.215. Yahudi örf ve adetlerinin çevre kültürlerle örtüşmesi konusunda bkz. "Costume", *The Jewish Encyclopedia*, C.IV, ss.297-298. Bu etkileşimin kıyafetlere yansıyan yönünü görmek için bkz. "Costume", *The Jewish Encyclopedia*, C.IV, s.294; "Dress", *Encyclopaedia Judaica*, C.VI, ss.213-214. "Costumes: Biblical and Talmudic Period", *The Universal Jewish Encyclopedia*, C.III, s.375.

⁶² Bütün bu kıyafetleri görmek için bkz. "Costume", *The Jewish Encyclopedia*, C.IV, s.295-296; "Dress", Grunwald, Max, "Costumes", *The Universal Jewish Encyclopedia*, C.III, ss.376-381; *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem Ltd, Jerusalem, 1996, C.VI, ss.213-215. Ayrıca, küçük kız çocuklarının kıyafetine bir örnek olmak üzere, iki yaşından itibaren kız çocuklarına kısa kollu, küçük elbiselerin giydirilmediğini görmek için bkz. Zborowski, Mark ve Herzog, Elizabeth, *Life is With People: The Cultura of the Shtetl*, Schocken Boks, New York, 1973, s.136.

⁶³ TB, Baba Bathra, 146a. Erkek tarafının kız tarafına gönderdiği nişan hediyeleri arasında vücudu tamamıyla kapatan bir dış örtünün de bulunduğu görülmektedir. Buradan hareketle de, genç kızların sokağa çıkarılarken üzerlerine bir örtü aldıklarını söylememiz mümkündür.

⁶⁴ Öte yandan, Eski Ahid'in son şeklini alması da MS. 90 yılındaki Yemnia Konsili'ne kadar uzanmakta-

→ →

Yahudilerin pek çok kültürle iletişimde buldukları bilinmektedir. Zaten, Yahudi bilginlerinin görüşlerinin Yahudilerin yüzyıllarca yaşadıkları topraklarda komşuluk yaptıkları kültür ve medeniyetlerin uygulamaları ile örtüşmesi de, bu iletişiminin etkilerinin ne kadar derin olduğunu ortaya koymaktadır.

Burada Yahudi Hukuku'nu oluşturan esaslardan birisinin "Minhag" denilen gelenekler olduğunu belirtmeliyiz.⁶⁵ Bu gelenekler Yahudilerin önemli bir kısmı tarafından kanunlar kadar güçlü kabul edilmekte ve bu nedenle de özenle yerine getirilmektedir. Aslında, bu gelenekler bir bölgede oturan insanların uyguladıkları mahalli adetler iken, zamanla çevre komşulara, oralardan da değişik bölgelere ve kültürlere yayılmış, böylece daha geniş kesimlerde ortak değerler halinde yaşanmaya devam etmişlerdir. İşte Kutsal metinlerin yazıldığı dönemlerde, Yahudilerin benimsedikleri birçok gelenek -aslında Yahudi olmayan çevrelerden de gelmekle beraber- zamanla din bilginlerinin tasvipleri ile kutsal metinlere girebilmiş, böylece yasal olarak yerine getirilmesi zorunlu kurallara dönüştürülmüştür.⁶⁶ Yani, sonuçta, Yahudi Hukuku, Yahudi yasalarıyla uyuşan, farklı toplulukların pek çok örf ve adetini kendi bünyesine katmıştır.⁶⁷ Hal böyle olunca -Yahudi kadınlarının giydikleri kıyafetlerin çevre kültürlerdeki kadınların giydikleri elbiselerle benzerliği de düşünüldüğünde- Eski Ahid'de açıkça bildirilmeyen örtünmenin dinî bir referanstan mı kaynaklandığı, yoksa o dönemlerin müşterek bir kıyafeti mi olduğu sorusunu cevaplamamızın hiç de kolay olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Belirtmeliyiz ki, yaptığımız incelemeler ışığında Yahudi kadınlarının örtünmelerini sadece geleneklere irca etmek ne kadar zorsa, bu uygulamanın arkasında dinî bir boyutun olmadığını söylemek de bir o kadar zor görünmektedir. Çünkü, yukarıda Eski Ahid'deki bazı metinlerin -her ne kadar kesinlik ifade etmese bile, yine de- örtünmeye referans olarak kullanılabilirdiğinden söz etmiştik. Öte yandan, bu uygulamanın, çevre kültürlerin geleneklerinden kaynaklandığı söylenecek olsa bile, bu kültürlerdeki kadınların örtünme geleneklerinin dinî bir boyutunun olup olmadığı da ayrıca bir araştırma konusudur. Bir başka ifade ile, çok öncelerden beri devam ettiği anlaşılan, Yahudilik'teki örtünme geleneğinin arkasında eskilerden beri devam edegelen dinsel bir yapının bulunup-bulunmadığı değerlendirilmesine gidebilmek için Yahudilerin Mezopotamya'dan itibaren komşuluk yaptıkları, örneğin Asurlular,⁶⁸ Babililer,⁶⁹ Hititliler,⁷⁰ Kenanlılar,⁷¹ Urartular,⁷² Mısırlılar,⁷³

→ →

dır (Bkz. *The World's Religions: Understanding the Living Faiths*, ed., Peter, B. Clarke, Reader's Digest, New York, 1993, s.28). Bu uzun süreç de, Eski Ahid'de yer alan kadın kıyafetine konu olabilecek metinlerin örf ve adetlerden bağımsız bulunamayacağı ihtimalini düşündürmektedir.

⁶⁵ Minhag ile ilgili olarak bkz. Cohen, Harry A., "Minhag", *A Basic Jewish Encyclopedia*, Hartmore House, Hartford, 1965, s.113.

⁶⁶ Lewittes, Mendell., *Principles and Development of Jewish Law*, Bloch Publishing Co., New York, 1987. Giriş Bölümü, s.12. Ayrıca bu konuda bkz. Roth, Joel, *The Halakhic Process: A Systemic Analysis*, A Centennial Publication of the Jewish Theological Seminary of America, New York, 1986, ss.205-230; *The Talmudic Anthology: Tales & Teachings of the Rabbis*, Ed. Louis, Newman, Behrman House, Inc., Publishers, 1945, New Jersey, Giriş Bölümü, ss.18-21; Strack, H.L. ve Stemberger, G., *a.g.e.*, ss.57-58.

⁶⁷ "Law, Civil", *The Jewish Encyclopedia*, C.VII, s.634; Jacob Neusner, *The Reader's Guide to the Talmud*, E. J. Brill, Leiden, 2001, C.V, ss.258-294.

⁶⁸ Asurlularda kadınların örtünmesi ile ilgili olarak bkz. Tosun, Mebrure ve Yalvaç Kadriye, "Orta Assur Kanunları", *a.g.e.*, Kol. V, madde 40, ss.230-231, 252.

⁶⁹ Babil kadınların kıyafetlerine örnek olmak üzere bkz. *Ancient Mesopotamia Mesopotamian Avatars [Female]*, http://joseph_berrigan.tripod.com/id42.html

⁷⁰ Örnek Hititli kadın kıyafeti için bkz. Ay, Eyüp, "Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlam(lar)", *İslâmiyat*, C.IV, S.2 (Nisan-Haziran), 2001, s.18. Resmin yorumu için de bkz. *a.g.m.*, s.15. Ayrıca, yine o dönemdeki örneğin Hititli rahibelerin kıyafetleri için bkz. *Hittite Priestesses*; Ceram, C.W., *Tarırların Vatani Anadolu* (Çev. Esat Mermi Erendor), Remzi Kitabevi, 1994, s.38.

Farşlılar,⁷⁴ Araplar,⁷⁵ Yunanlılar,⁷⁶ Romalılar⁷⁷ gibi kültür ve medeniyetlerin pek çoğunda görülen örtünme geleneklerinin nedenlerini de irdelemek lazımdır.

İşte bu nedenle biz, elimizdeki tarihsel malzemeye de dayanarak, bu uygulamanın arkasında bir yönü ile geleneklerin, bir yönü ile de dinsel metinlerin bulunduğunu düşündüğümüzü ifade ediyoruz.

BAŞIN KAPATILMASI KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLER

Burada şu soruların cevabını aramak istiyoruz: Acaba Yahudi kadınları neden bu kadar kendilerini gizleme ihtiyacı hissetmişlerdir? Şayet onlar kendi iradeleriyle bu kıyafetleri giyinmiyorlar ve erkeklerin dayatmasıyla bu şekilde davranmak zorunda kalıyorlarsa, o zaman erkeklerin kadınları böylesine tecrit etmeye çalışmalarının arkasındaki sebep/sebepler nelerdir? Şayet bu uygulama dinî metinlerden kaynaklanıyorsa, bu konuda gösterilen gerekçeler nelerdir? Eğer örtünme geleneklerin bir sonucu ise, geleneklerin arkasında hangi düşünceler hakimdir?

Yahudilik'teki örtünün aslında kadınları sistemli bir şekilde toplum hayatından uzaklaştırmak için kullanılan araçlardan sadece birisini oluşturduğu, bir başka ifade ile örtünün bu yönde istismar edildiği düşünülebilir. Biz araştırma alanımızın dışında kaldığı için burada bu konu üzerinde duramayacağız.⁷⁸ Bununla birlikte, Yahudi tarihi boyunca kadınları eğitimden, toplu ibadetten, ticaretten, mirastan vb. alanlardan uzak tutmak ve onları tam anlamıyla soyutlamak için çaba harcayan bazı kesimlerin genellikle örtünün işlevinden bu yönde istifade ettiklerine işaret

→ →

⁷¹ Kenanlı kadın kıyafeti için bkz. Grollenberg, Luc.H., *Shorter Atlas of the Bible*, Penguin Books, Hong Kong, 1984, ss.146-147.

⁷² Urartulu kadın kıyafetine örnek bir resim olmak üzere bkz. Ay, E., *a.g.m.*, s.17. Resim ile ilgili bilgi için de bkz. *a.g.m.*, s.15.

⁷³ Mısır'da kullanılan başörtüsüne bir örnek olmak üzere bkz. Coin: Octodrachm with portrait of Queen Arsinoe II Gold; Egypt, Easton Kelsey, 1963; Kelsey Museum, <http://www.umich.edu/~kelseydb/Exhibits/WomenandGender/w&g%20pix/power30-35.html>

⁷⁴ O dönemlerdeki Farşlı kadınların kıyafetine örnek olmak üzere bkz. Typical Persian man and woman, Tunics of rich fabrics, soft leather shoes with upturned toes, fringed capes, State University College Dept. Of Human Ecology Oneonta, NY, 13820, Slide No. 15, <http://employees.oneonta.edu/angellkg/MESOPOT.HTML>

⁷⁵ Arap kadınlarının o dönemdeki kıyafetleri için bkz. el-Vâkidi, Muhammed b. Omer, *Kitabu'l-Meğazi* (Tah: Marsden Jones, Beyrut, 1965-6, C.II, s.850; C.III, s.989; İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdulmelik (218/833), *es-Sireyü'n-Nebeviyye*, Beyrut, bty., C.I, s.255; C.IV, ss.65-66; ez-Zubeyri, Ebû Abdillâh el-Mus'ab b. Abdillâh b. el-Mus'ab (236/850-851), *Kitâbu Nesebi Kureyş*, Tah: E. Levi-Provencal, Kahire, 1982, s.157; Savaş, Rıza, Hz. Muhammed Devrinde Kadın, Ravza Yayınları, İstanbul, 1992, ss.203-216. Arap kadınlarının o dönemdeki kıyafetleri Yahudi kutsal metni Mişna ve Talmud'da da bildirilmektedir. Bkz. M, Kelim, 29; Talmud Bavli, Shabbath, 65a. Ayrıca asırlardır Arap kadınlarının kullandıkları kıyafete bir örnek olmak üzere bkz. Dar Anahita Presents, Maghribi Women's Costume, From al-Andalus to Ifriqya, that is, from Spain to Tunisia, <http://home.earthlink.net/~lilinah/Costuming/MaghribiWomensCostume.html>

⁷⁶ Yunanlı kadın kıyafeti için bkz. Tertia Horaria, at the Hellenistic cemetery on Rheneia, Dated to the 2nd/1st century B.C, <http://www.culture.gr/2/21/211/21121m/00/lk21m069.jpg>

⁷⁷ Romalı kadın kıyafeti için bkz. Tebenna with clavi, colorful stolas, leather shoes, State University College Dept. Of Human Ecology, Oneonta, NY, 13820, Fashion 224, History Of Costume Roman, Instructor Dr. Katherine G. Angell, Roman/Etruscan, 800 BC - 400 AD, Slide No. 59, <http://employees.oneonta.edu/angellkg/ROMAN.HTML> Ayrıca bkz. Detail of central scene on sarcophagus depicting a married couple clasping right hands (dextrarum junctio) with Cupid holding a wedding torch, c. 240 CE, Munich, Glyptothek. Credits: Barbara McManus, 1988, Keywords: Marriage; wedding; funerary, http://www.vroma.org/images/mcmanus_images/couplesarcophagus.jpg

⁷⁸Bu konuda sadece bir örnek olmak üzere, kadınları toplumdan bütünüyle soyutlamak için, onları evlere kapatmak, üzerlerine kapıları kilitlemek gibi tutum ve davranışlar için bkz. TB, Gittin, 90a.

etmeden de geçemeyeceğiz.⁷⁹

Kutsal kitapların yazıldığı dönemlerde kadınları toplumdan uzaklaştırma çabaları çerçevesinde ortaya konulan tavırlardan birisi de nikahtan sonra kadınların saçlarının kazıtılmasıdır. Saçları kazıtılan kadınlar toplum içinde bu şekilde görünmekten utandıkları için evlerinden çıkamamışlardır. Böylece, onların kocalarına sadık kalmaları sağlanmaya çalışılmıştır. Fiili bu durumu göz önünde bulundurarak yapılan yorumlarda, evli kadınların saçlarını kapatmalarının arkasındaki nedenin işte bu kazıtılmış saçlar olduğu ileri sürülmektedir.⁸⁰ Yani, saçları kazınan kadınlar, kölelerin işareti olan böyle bir görünümle sokağa çıkmamak için örtünmek durumunda kalmışlardır.⁸¹

Görüldüğü gibi, bu yorumda bulunanlar kadınların güzellik ve cazibe merkezi olarak değerlendirilen saçlarının kazıtılarak çekiciliklerinin ortadan kaldırılmasının, aslında onların dikkatlerinin sadece ve zorunlu olarak kocalarına yöneltmelerine sebep olduğunu ifade etmektedirler. Öte yandan, yine bu türden yorumlardan, kocaların da bu geleneği hanımlarının kendilerine bağlılıklarının sağlanmasında önemli bir şart olarak gördükleri anlaşılmaktadır.

Bu tarz yorumlarda, evli kadınların saçlarını kapatmaya zorlanmalarının arkasında hep erkeklerin örtüyü kadınlara karşı bir denetim mekanizması olarak kullandıkları, böylece onları toplumda görünmez kılmaya çalıştıkları vurgulanmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, aslında başörtüsü kadınların vücutlarını bü-

⁷⁹ Yahudilik'te kadınları toplumdan uzaklaştırmak bağlamında yapılan faaliyetler için bkz. Yasdıman, Hakkı Şah, "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, Kış-İlkbahar, 2002, ss.97-121. Kadınların evlere kapatılması ve salt ev işlerine mahkum edilmesi Talmud'da "sürgün" ve "hapishane" kelimeleri ile tavsif edilmektedir. Bkz. TB, Eurivin, 100b. Ayrıca bkz. Wright, A., *a.g.e.*, s.211.

⁸⁰Bu konuda bkz. Bloch, A., *a.g.e.*, s.103. Ayrıca, evlenen kadınların saçlarının kazıtılması ile ilgili olarak bkz. "Wig", *The Jewish Encyclopedia*, C.XII, s.518; "Wig", *The Universal Jewish Encyclopedia*, C.X, s.517.

⁸¹ Köle kadınların evlendiklerinde saçlarını kestikleri Eski Ahid'de bildirilmektedir. Bu uygulama, evlenen köle kadınların diğer hür evli kadınlardan ayrılmalarını sağlamaya yönelik olarak yapılmıştır. Bu konuda Tesniye'de şöyle denilmektedir: "Düşmanlarına karşı cenge çıkacağın ve Allahın RAB onları senin eline vereceği ve onları esir olarak götürüleceğin zaman, esirler arasında bakılış güzel bir kadın görüp onu arzu eder ve karı olarak kendine almak istersen; o zaman onu evine getireceksin; ve o başını traş edecek..." (Tesniye, 21:12). Eski Ahid'de geçen bu metin daha sonra Hıristiyanlık tarafından da (biraz farklı bile olsa) yorumlamalarda referans olarak kullanılmıştır. Örneğin Pavlus'un "Eğer kadın örtünmüyorsa saçını kestirsin, ama kadının saçını kestirmesi ya da traş etmesi ayıpsa, başını örtsün." (I. Korintoslulara, 11:6) sözü yorumlanırken şöyle denilmiştir: "Bu cümlede geçen kadının saçını kestirmesi ya da traş etmesi ayıpsa ifadesi Eski Ahid'in Tesniye kitabında bildirilen hür kadın ile köle kadın arasındaki ayırtıcı özelliğe, yani köle kadının saçını traş etmesi, hür kadının da saçını uzatmasına göredir. Dolayısıyla, o dönemlerde köle kadınların belirleyici vasfı olan saçın kesilmesi hür kadın için ayıp bir davranış olarak değerlendirilmiştir." (*The Interpreter's Bible*, Ed.Nolan B. Harmon, Abingdon-Cokesbursy Press, New York, 1953, C.X, s.127). Diğer taraftan, kölelerin hürlerden farklı bir statüde değerlendirilmelerinin bir emaresi olarak saçlarının traş edilmesi uygulamasına Eski Mezopotamya topluluklarında da rastlanılmaktadır. Örneğin, Babil'de böyle bir adet bulunduğunu şu metinden anlamaktayız: "Eğer bir berber, kölenin sahibi olmaksızın köle işareti (olan saçını) anlaşılmasa için (kölelik belirtisini kaybedecek şekilde) traş ederse, o berberin bileği kesilecektir. Eğer bir adam, berberi zorlayıp, (bir kölenin) kölelik belirtisi olan saçını anlaşılmayacak şekilde traş ettirirse, o adamı öldürecekler, kapısına asacaklar..." (Bkz. Tosun-Yalvaç, "Hammurabi Kanunları", *a.g.e.*, Kol. V, madde 226-227, s.207). O dönemlerde erkek köle ve kadınların saçlarının kesildiğini görmek için örnek olarak şu resme bkz. *Royal Tombs of Ur*, <http://josephberrigan.tripod.com/ancientbabylon/id13.html>, December, 1999. Bütün bu belge ve bilgilerden Mezopotamya ve çevresindeki kavim ve milletlerde kölelerin saçlarının kesilme adetinin bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Yani, bu uygulamanın sadece Yahudiliğe mahsus olmadığı, Yahudilik öncesi ve sonrasında pek çok kavim ve millette bu geleneğin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durum yukarıda işaret ettiğimiz kültürler arası etkileşimi ortaya koyması bakımından önemlidir.

tünüyle kapatan örtülerin sadece bir bölümünü oluşturmakla birlikte, -bir anlayışa göre- kadının en cazip bölgesini gizleme rolünü üstlenmektedir.⁸² Çünkü, bu anlayışta olanlar cinsel tahrik ve kıskırtmada saçların oldukça fazla bir öneminin bulunduğuna inanmaktadırlar.⁸³

Bu anlamda, Talmud'da yer alan bir ifadede şöyle denilmektedir:

“Etkileyici özelliği nedeniyledir ki, Adem'e getirmeden önce, Allah bizzat kendisi, onun için (Adem'e) eş olarak yarattığı kadının saçlarını örmüştür.⁸⁴”

Talmud'daki bu ve benzeri ifadeler saçın (ve saç şeklinin) kadın vücudunu en cazip kılan bölgelerinden birisi olduğu anlayışının temelini oluşturmuştur.⁸⁵ Bu nedenledir ki, saçlar dinî metinlerde hem kadının güzellikleri arasında zikredilmiş ve hem de kıskırtıcılığı dikkate alınarak, 'mahrem bölge' olarak değerlendirilmiştir.⁸⁶ Bütün bunlara bağlı olarak da, kadınlar mahrem olan bölgelerini, güzelliklerini, bu çerçevede de saçlarını sadece kendi kocalarına gösterebilirler” denilmiştir.⁸⁷

Saçın tahrik ettiği ve vücudun en cazip yeri olduğu inancı, daha sonraları erkeklerin başı açık bir kadının yanında ibadet yapamayacakları hükmünün verilmesine de zemin hazırlamıştır.⁸⁸ Yani, erkekler başı örtülü olmayan bir kadının yanında dua ve ibadetle meşgul iken, başı açık kadının saçı yüzünden tahrik olabilirler ve böylece dua ve ibadetleri fasid olabilir. O nedenle, böyle bir durumla karşı karşıya kalan bir erkeğin ibadet yapması yasaktır.

Yine, Talmud'da yer alan yorum ve hükümlerde, mahrem olarak gösterilen saçların ve dolayısıyla başın açılmasının 'çıplaklık' olarak değerlendirilen bölgeler arasında geçtiği görülmektedir.⁸⁹ Bu anlamda, başörtüsünün 'çıplaklık' şeklinde ifade edilen bölgeyi kapatan bir işleve sahip olduğu belirtilmiştir.⁹⁰ Saçlara atfedilen bu değere bağlı olarak, kadınların onları açıkta bırakmalarının, yani çıplak kalarak güzelliklerini başkalarına sergilemelerinin sonucunda, daha sonraki yıllarda fakirliğe sürüklenecekleri ileri sürülmüştür.⁹¹ Bu duruma düşmemeleri için de, kadınların başörtülerine dikkat etme konusunda hassas davranmaları istenmiştir.

Kadının başörtüsü kullanmasının gerekçesi bağlamında yapılan bir diğer yorumda ise; başörtüsünün kadının tabiatındaki kötülüğü ve zayıflığı gösterdiği ifade edilmiştir. Bu yorumu göre, başörtüsü kadından gelecek tehlikeyi kontrol altına almayı temsil eden bir simgedir.⁹² Yani, örtü Aden'de ayağı kayan, aldanan ve sapıkça düşünceleri akla getiren kadının şeytani tabiatını temsil etmektedir.⁹³ O,

⁸²Brayer, Menachem M., *The Jewish Woman in Rabbinic Literature: A Psychosocial Perspective*, Ktav Publishing House Inc., New Jersey, 1986, s.317.

⁸³TB, Berachoth, 24a.

⁸⁴Bkz. TB, Shabbath, 95a; TB, Berechoth, 61a.

⁸⁵ Bkz. Brayer, M. M., *a.g.e.*, s.317.

⁸⁶ Kadın saçının kıskırtıcı ve tahrikkar olduğu şeklindeki görüş için bkz. TB, Berachoth, 24a. Ayrıca, kadın saçının erotik, ayartıcı, tahrik edici ve erkekleri huzursuz edici özelliği bulunduğu şeklindeki değerlendirme için bkz. Carmody, Denise L., “Judaism”, *Women in World Religions*, Ed. Arving Sharma, Sri Satguru Publications, Delhi, 1995, s.200; “Wig”, *The Universal Jewish Encyclopedia*, C.X, s.517.

⁸⁷Brayer, M. M., *a.g.e.*, s.317.

⁸⁸ TB, Berachoth, 24a; Rappaport, Samuel, “Wig”, *The Universal Jewish Encyclopedia*, C.X, ss.517-518. Ayrıca bkz. Brayer, M. M., *a.g.e.*, s.317.

⁸⁹ TB, Berechoth, 24a.

⁹⁰Brayer, M. M., *a.g.e.*, 316-317. Ayrıca bkz. Swidler, Leonard J., *Women in Judaism: the Status of Women in Formative Judaism*, Scarecrow Press, New Jersey, 1976, ss.121-123.

⁹¹Brayer, M. M., *a.g.e.*, 317.

⁹²Bloch, A., *a.g.e.*, s.103.

⁹³Bu iddiada bulunan araştırmacılar, özellikle Orta Doğu'da ortaya çıkan dinlerin, kadını bu şekilde değerlendirdiklerini ve bu bakış tarzının bölge dinleri arasında ortak bir anlayış olduğunu ileri

Aden Bahçesi'nde yılanın iğvalarına kanan, zayıf karakterli ve aynı zamanda Adem'i de yanıltıp hataya düşüren bir varlıktır.⁹⁴ Kadının bütün bu özelliklerinin bir işaretle temsil edilmesi gerekmektedir. Bu da başında taşıyacağı örtüdür.

Başın örtülmesi ile ilgili zikredilen bir başka neden de; başörtüsünün kocaların kadınlar üzerindeki erişilmez, kutsal konumlarının bir işareti olduğudur.⁹⁵ Bu görüşe göre, kocalar hanımlarına her konuda hakimdirler. Çünkü, Eski Ahid'de kocaların hanımlarına hakim olacakları bildirilmiştir.⁹⁶ Ayrıca, kadın erkekten yaratılmıştır.⁹⁷ Kadın ile erkek arasındaki bütün bu temel ayrılıkların bir göstergesi olmalı ve kadınlar da bunu taşımalarıdır. O da; başörtüsüdür.⁹⁸

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, kadınların başörtüsü takmalarının gerekçesinde onların statü bakımından erkeklerin altında buldukları yönündeki tez ile ilişki kurulmaya çalışılmaktadır.

Yahudilik'te kadınların başörtüsü kullanmalarının sebepleri sıralanırken, örtünün zengin ve asil kadınların onurlarının ve sosyal statülerinin bir sembolü olduğu da belirtilmiştir.⁹⁹ Bu yorumlara göre de, asil ve zengin kadınlar, içinde buldukları imkanları ve sınıf farklılığını ortaya koyabilmek için, başörtüsünü bir araç olarak kullanmışlardır. Bu anlamda, tarihi kayıtlarda sosyal statü bakımından aşağı tabakadan sayılan kadınların daha yüksek bir sınıfa ait oldukları izlenimini verebilmek için zaman zaman örtü ve peçe kullandıkları yönünde bilgilere rastlanılmaktadır. Buna göre, örneğin, hayat kadınlarının saçlarını kapatmalarına izin

→ →

sürmektedirler. Bu konuda bkz. Caldwell, Partice, Lifting the Veil: Shared Cultural Values of Control, <http://weberstudies.weber.edu/archive/archive%20A%20%20Vol.%201-10.3/Vol.%207.2/7.2Caldwell.htm>

⁹⁴ Tekvin, 3:1-7. Havva'nın Aden Bahçesi'nde yılanın iğvalarına kanması ve Adem'i de yanıltıp hataya düşürmesi konusundaki yorumlar için bkz. Genesis, 3:1-7, *The JPS Torah Commentary*, C.I, ss.24-25; Genesis, 3:1-7, *The Torah A Modern Commentary*, s.35.

⁹⁵Brayer, M. M., *a.g.e.*, s.139.

⁹⁶ Tekvin, 3:16.

⁹⁷ Tekvin, 2:21-22.

⁹⁸ Bu anlayış sadece Yahudilik'te değil, ama aynı zamanda daha sonra ortaya çıkacak olan Hıristiyanlık'ta da esas olarak alınacaktır. *Yeni Ahit*'te şöyle denilmektedir: "... Her erkeğin başı Mesih, ve kadının başı erkek ve Mesih'in başı Allah'tır... Çünkü erkek, Allah'ın sureti ve izzeti olduğu için, başını örtmemelidir; fakat kadın erkeğin izzetidir. Çünkü erkek kadından değil, fakat kadın erkektendir; çünkü erkek de kadın için değil, fakat kadın erkek için yaratıldı. Bunun için melekler sebebinden kadın, başı üzerinde *hâkimiyet alâmetine* sahip olmalıdır (I.Korintoslulara 11:3-10)." Bu metnin bir yorumunda şöyle denilmektedir: "Alemden bir hiyerarşik düzen bulunmaktadır. Buna göre, bütün varlıklar kendilerinden bir alt tabakada bulunanların başıdır. İşte bu yapı içerisinde kadının sıralamadaki yeri şöyledir: Tanrı, İsa, erkek ve kadın (*The Interpreter's Bible*, C.X, s.126)." Bu yorumun devamında da, özetle şu görüşlere yer verilmektedir: Kölelerin bir efendisi bulunduğu gibi, efendilerin de bir efendisi bulunmaktadır. Pavlus da bu gerçeği vurgulamak için böyle bir anlayışı ileri sürmüş ve evde de bir başın bulunması gerektiğini, onun ise erkek olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan, bu hiyerarşik sıralamada, sorumluluklarına göre, "baş"ların bir işaret taşımaları gerekmektedir. Örneğin, erkek Tanrı'ya göre aşağıda olmanın ve ona karşı sorumlu bulunmanın bir alameti olarak başını kapatmamalıdır. Kadın ise; erkeğin altında ve ona karşı sorumluluk taşımanın emaresi olarak başını örtmelidir. İşte, kadınların örtünmelerinin bir nedeni de, evlenmeden önce evde babalarına, evlendikten sonra ise kocalarına karşı sorumluluklarını göstermektir (*The Interpreter's Bible*, C.X, ss.126-127). Netice itibarıyla, Pavlus'un kadının başörtüsü takmasını gerektiren nedenleri sıralarken ileri sürdüğü gerekçelerin bütünüyle Tekvin'de anlatılan Yaradılış olayından mülhem olduğu görülmektedir. Yani, Yahudilik'teki kadınların saçlarını örtme geleneğinin nedenlerinden birisi olarak gösterilen, kadın ile erkek arasındaki ayrımların ve derece farkının örtü ile simgelenmesi anlayışının Hıristiyanlık'ta da benimsendiği ve referans olarak kullanıldığı ortaya çıkmaktadır (Bu konularla ilgili olarak ayrıca bkz. Rösler, Augustine & Fanning, William H. W., "Woman", *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company Online Edition, Volume XV, 1999, <http://www.newadvent.org/cathen/15687b.htm> Latest update: 2004-Oct-20).

⁹⁹Schneider, Susan W., *Jewish and Female*, Simon & Schuster, New York, 1984, s.237.

verilmediği, ama yine de hayat kadınlarının saygın görünebilmek için bazen bu yasağı delerek, başörtüsü kullandıkları nakledilmektedir.¹⁰⁰ Bu haberlerden de başörtüsünün iffet ve asalet kavramlarıyla ilişkilendirilmeye çalışıldığı ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda zikredilen, kadınların başlarını kapatmalarının gerekçelerinden sonuncusu hariç, diğer yorumlarda, bazen açık bir şekilde bazen de zımnen Eski Ahid'e atıf yapılmak suretiyle, dinsel bir söylem geliştirme çabası görülmektedir. Bu arada kışkırtma, cinsel tahrik, kötülük, zayıflık, fitne, sadakat, mahremiyet gibi kavramların öne çıkartıldığı dikkati çekmektedir. Yine, kadının erkeğin altındaki konumunun vurgulandığı da gözden kaçmamaktadır. Bütün bu yorumların Eski Ahid'de bildirilen "yaratılış"¹⁰¹ ve "Aden'den çıkarılış"¹⁰² olaylarından mülhem olduğu açıktır. Ama, daha önce de belirttiğimiz gibi, Eski Ahid'de hem bu olayların anlatıldığı bölümde ve hem de diğer bölümlerde Adem'in eşinin yaptığı hatadan dolayı başını kapatmasının emredildiğine dair bir ifadeye rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla, bu yorumlar tamamıyla Talmud yazarlarına ve onların etkisinde kalan sonraki yorumculara aittir.

Öte yandan, her ne kadar Eski Ahid'de kadınların başlarını kapatmalarını emreden kesin bir hüküm yer almasa da, Talmud'un Yahudilik'teki yeri ve önemi göz önünde tutulduğunda, gerekçesi ne olursa olsun, başörtüsünün dinsel bir boyutunun olduğu söylenebilir. Çünkü, bazı yorumlara göre Talmud da, aynen Musa peygambere indirilen Tora gibi, vahiy kapsamındadır. Yani, Yazılı Tora'nın yanındaki Sözlü Tora'yı oluşturmaktadır.¹⁰³ Bu anlayışta olanlara göre ise; Talmud'da bulunan bütün emirler ve yasaklar ilâhidir, dolayısıyla başörtüsü de ilâhi bir niteliğe sahiptir.

Ayrıca, yukarıda zikredilen gerekçelerin bir kısmında örtünmenin hem erkeklerin kadınları kontrol altında tutabilmeleri ile ve hem de asalet vb. kavramlarla ilişkilendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu gerekçelerden de örtünün, dinî niteliğinin yanında, geleneksel bir boyutunun olduğu ortaya çıkmaktadır.

VÜCUDUN KAPATILMASI KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLER

Şimdi de kadınların vücutlarını bütünüyle kapatmaları konusunda yapılan yorumlara kısa bir göz atmak istiyoruz.

Kadınların vücutlarını bütünüyle kapatmaları konusunda yapılan yorumlarda, kadın vücudunun bir tahrik unsuru olarak değerlendirildiği görülmektedir. Buna göre, tepeden tırnağa kapatılmak suretiyle kadının cazibesinin giderileceği, böylece erkeklerin kışkırtılmalarının önüne geçileceği düşünülmektedir. Böyle yapmakla, bir yandan erkekler fitneye düşmekten, diğer yandan da kadınlar,

¹⁰⁰ Schneider, S.W., *a.g.e.*, s.237. Hayat kadınlarının başlarını kapatmalarının yasaklanmasına diğer Mezopotamya kavimlerinde de rastlanılmaktadır. Örneğin Asur Kanunları'nda "...fahişe örtülü değildir, başı açıktır." denilmektedir (Tosun-Yalvaç, "Orta Assur Kanunları", *a.g.e.*, Kol. V, madde 40, ss.230-231, 252). Hatta, o dönemlerde bu yasağı delmek için başını kapatan hayat kadınlarına üzerlerindeki elbiseleri almak, elli sopa vurmak ve başlarına zift dökmek gibi cezalar da verilmekteydi (Bkz. aynı yer). Hayat kadınlarının başörtüsü kullanmamaları yönündeki hassasiyet; böyle davrananları görüp de müdahale etmeyenlere verilen cezalarda da açıkça görülmektedir. Örneğin bu konudaki bir hüküm şöyledir: "Eğer bir adam örtülü bir fahişeyi görür, onu serbest bırakır ve saray mahkemesine götürmezse o adama elli sopa atılacaktır. Onu ihbar eden elbisesini alacak, kulaklarını delecekler, iplik geçirecekler, arkasına bağlayacaklar. Bir ay süreyle kralın haberciliğini yapacaktır." Bkz. Aynı yer.

¹⁰¹ Tekvin, 2:21-22.

¹⁰² Tekvin, 3:24.

¹⁰³ Bu anlamda, Talmud'un mahiyeti ve Yahudilik'teki yeri için bkz. Cohen, A., *Everyman's Talmud*, E.P., Dutton & Co., Inc., New York, 1949, Giriş Bölümü, ss.31-33; Finkel, Avraham Yaakov, *The Great Torah Commentators*, Jason Aronson Inc., New Jersey, 1996, s.61.

açılarak erkekleri kışkırtmadıklarından ya da kışkırtamadıklarından dolayı, herhangi bir tehlikeye maruz kalmaktan ve istismar edilmekten kurtulmaktadır.

Kadının vücut hatlarının tahrik unsuru olduğu üzerinde durulurken bacakların ve hatta kadının parmak uçlarının bile önemli olduğuna dikkatlerin çekildiği görülmektedir.¹⁰⁴ Talmud'da erkeklerin kadınların serçe parmaklarına dahi bakmalarının aslında onların gizli yerlerine bakmak gibi sonuç vereceği hükmü yer almaktadır.¹⁰⁵ Buna göre, kadınların parmak uçlarına bakmak da erkeklerin tahrik olmaları için yeterlidir.¹⁰⁶

Bu nedenledir ki, kadınlara ellerini ve kollarını yıkarken yabancı erkeklerle göstermemeleri hususunda ciddi uyarılarda bulunulmuştur. Öte yandan erkeklerle çamaşır yıkayan kadınların açılan kollarına bakmamaları uyarısı yapılmıştır.¹⁰⁷ Ayrıca, kadınların erkeklerin görecekları mekanlarda ve onlarla aynı yerde, topluca banyo yapmaları da yasaklanmıştır. Bu yasağa uymayan kadınların kocalarına hanımlarını boşamak zorunda oldukları bildirilmiştir.¹⁰⁸

Yine, kadınların vücutlarının açık olmasının erkeklerin ibadetine engel olacağı belirtilmiştir. Onlara, dua ve ibadet esnasında, tahrik olup huşu ve huzurları bozulmasın diye, bütünüyle giyinik olmayan kadınların yanında ibadet yapmaları yasaklanmıştır.¹⁰⁹

Bütün bu emirler, yasaklar ve yorumlardan da anlaşıldığı gibi, kadının vücudunun baştan ayağa kapatılmasının arkasında, onun bedeninin bütünüyle mahrem kabul edilmesi anlayışı bulunmaktadır. Dolayısıyla, kadınların özellikle de sokağa çıkarırken üzerlerine aldıkları vücudu kaplayan dış giysilerinin, mahrem bölgelerin erkeklerce görülmesini engellemeye yönelik bir işlevi yerine getirdiği ortaya çıkmaktadır. Yani, kadınların vücutlarının tamamıyla kapatılmasının, erkekler için bir tahrik ve tehlike unsuru olarak kabul edilen, kadın vücudunu saklama çabası olduğu anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Araştırmamızda şu sonuçlara ulaşmış bulunuyoruz: Yahudi dininin temel kutsal metni olan Eski Ahid'de kadınların başlarını kapatmalarını ya da nasıl kapatacaklarını bildiren açık bir emre rastlanılmamaktadır. Aynı şekilde, kadınların vücutlarını nasıl kapatacakları konusunda da bir emir görülmemektedir. Bunun yerine, Eski Ahid'de, sadece, daha önceki zamanlarda ve Eski Ahid metinlerinin

¹⁰⁴Bacakların mahrem olduğu yorumu *İşaya*'da geçen "eteği aç, baldırı aç... çıplaklığın açılacak, aybın görülecek" cümlesine dayandırılmaktadır. Bkz. *İşaya*, 47:2-3. Kadınların bacaklarının tahrik unsuru olduğu, bu nedenle kapatılmaları gerektiği, bu bölgenin açılmasının çıplaklık ve utanç sayıldığı yönündeki açıklamalar için de bkz. TB, Berachoth, 24a; Carmody, D.L., *a.g.m.*, s.2000.

¹⁰⁵TB, Berachoth, 24a.

¹⁰⁶ Erkeklerin kadınların parmak uçlarından etkilenmemeleri için, bakmanın ötesinde, kadınların ellerine herhangi bir temasın gerçekleşmemesi yönünde tedbirler alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda da esnafın alış-veriş sırasında para ödeyen kadının elinden doğrudan para alması yasaklanmıştır (TB, Berachoth, 61a). Bu nedenledir ki, dindar Yahudiler kadınlarla her türlü fiziki temastan şiddetle kaçınırlar ve hatta kadınlarla tokalaşmak zorunda kaldıkları durumlarda, onlarla temas haline gelmemek için, ellerininin üzerine kaftanlarını sıkıca dolarlar. Bu konuda bkz. Zborowski, M., ve Herzog, E., *a.g.e.*, s.138.

¹⁰⁷Bkz. TB, Baba Bathra, 57b; TB, Makkoth, 24a.

¹⁰⁸TB, Gittin 90a, 90b.

¹⁰⁹Bkz. "Woman", *The Universal Jewish Encyclopedia*, C.X, s.566. Vücudu bütünüyle kapalı olmayan hanımların yanında ibadet yapılmaması konusunda getirilen yasaklara göre, örneğin kısa kollu elbise giyinmiş -ki giyinemezler- kadınların yanında, yani kolları açık kadınların bulunduğu ortamda erkekler, tahrik olmamak için, hiçbir şart altında çalışamaz ve iş yapamazlar. Bu konuda bkz. Zborowski, M. ve Herzog, E., *a.g.e.*, s.136.

yazıldığı dönemlerde örtünme geleneğinin bulunduğu anlaşılmamasına imkan veren bir kısım metinler yer almaktadır. Bu metinlerde bahsedilen ve üzerinde durulan bir takım olaylardan, Yahudilik'teki örtünme adetinin çok eskilerden beri devam ederek gelen bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, Eski Ahid'de bu geleneğin tenkit edildiğine dair bir ifade de bulunmamaktadır. Hatta, zaman zaman muhtelif metinlerde örtünmeyle ilgili yapılan atıflardan, Eski Ahid'in bu geleneği onayladığı yönünde bir sonuç da çıkmaktadır.

Yahudilik'te kadınların başlarını ve bedenlerini kapatmalarını emreden hükümler esasında, Eski Ahid'in yorumu ve tamamlayıcısı kabul edilen Talmud'da yer almaktadır. Eski Ahid'de dolaylı olarak tesettüre işaret eden metinler, Talmud'da yorumlanmış ve sonuçta da tesettürün dinî bir emir olduğu hükmüne bağlanmıştır. Daha sonraki dönemlerde gelen Yahudi din bilginleri ise, örtünme ile ilgili düzenlemeler yaparlarken, hep bu görüşü referans almışlardır. Böylece, artık Eski Ahid'de bulunmayan, örtünün biçimi, örtü kullanmayanlara verilecek cezalar vb. pek çok konu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmuş olmuştur. Bunun sonucunda da, erken dönemlerden itibaren, Yahudi kadınları tepeden tırnağa vücutlarını ve bu meyanda da başlarını kapatmışlardır. Başlarını örterlerken de -bazen tek göz dışarıda kalacak şekilde- yüzlerinin ön kısmını bir peçe ile gizlemişlerdir.

Yahudi kadınlarının asırlarca üzerlerinde taşıdıkları bu kıyafet aslında onların içinde yaşamak zorunda kaldıkları coğrafyalardaki pek çok kavim ve milletteki kadınların giydikleri elbiselerle paralellik göstermektedir. Bu durum, dinî öğretilerin ve kültürel değerlerin oluşumu sürecinde, söz konusu coğrafyada yaşayan din ve kültürlerin birbirlerinin inanç ve uygulamalarını referans aldıklarını düşündürmektedir. Zaten kadınların başlarını ve vücutlarını örtmelerinin gerekçesi ile ilgili ileri sürülen sebeplerden de böyle bir neticeyi elde etmek mümkün olmaktadır. Kanaatimizce, her ne kadar dayanağının dinsel bir boyutu bulunuyor olsa bile, Yahudilik'teki kadın kıyafetinin geleneksel bir yapıya sahip olduğu gerçeğinin de gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Hatta, burada dinsel söylemin rolünün hem geleneksel uygulamanın referans arayışına cevap vermek ve hem de asırlardır devam eden bu uygulamanın daha da pekiştirilmesine katkı sağlamak gibi bir işlevi yerine getirdiği görülmektedir.

Sonuç olarak, kutsal kitapların ortaya çıktığı dönemdeki Yahudi kadın kıyafetinin, dinî metinlerden mülhem olduğu kadar, daha önceki gelenekleri ve çevre kültürlerdeki kadın kıyafetlerini de yansıttığını söyleyebiliriz.

KUR'AN'IN GÜZELLİK FENOMENİNE YAKLAŞIMI

İbrahim Hilmi KARSLI*

QUR'ANIC APPROACH TO THE PHENOMENON OF BEAUTY

This article aims to enlighten the approach of Qur'an to the phenomenon of beauty. Al-husn, al-jamal, az-zuhruf, az-zinah, al-haly/at-tahliye are key terms concerning this idea that the Qur'an presents. According to the Qur'an, the area of aesthetical reality is not only physical field but also it includes metaphysical field. Namely, the Qur'an cites the beauty phenomenon as a metaphysical element, a natural motif, a physiological feature, an ethical characteristic and an artical work. Besides, this research aims to explain the relationships between beauty and God, beauty and paradise, beauty and universe, beauty and human, beauty and ethic.

GİRİŞ

Estetik, felsefenin güzelliği konu edinen bir dalıdır. İlgi alanına tabiat ve sanat eserleri girdiği gibi, ilk dönemlerden itibaren günümüze değin, metafizikle de irtibatı kurulmuştur¹. Konusunu teşkil eden güzelliğin mahiyetiyle ilgili değişik tarifler yapılmıştır. Bu tariflerde, güzelliğin belirlenmesinde, kullanışlılık, fayda², oran, simetri, düzen, ahenk³, zevk, düzgünlük, parçaların birbiri ile uyumu⁴, çeşitliliğin oluşturduğu bütünlük gibi değişik kıstaslara yer verilmiştir. Kıstasların farklılığı, bu konuda düşünür ve filozofların yaptığı tariflerin çeşitliliğinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır⁵. Ancak belirtmek gerekir ki, entelektüel sahada bütün bu farklı tanımlamalara rağmen, insanın evrene ve eşyaya bakışında, güzellik-çirkinlik şeklindeki kategorik yaklaşım daima var olmuş; ve var olmaya da devam edecektir. Çünkü çirkinlik yanında güzellik perspektifi de, insan doğasının ayrılmaz parçasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla ürettiği sanat ürünleri ile insanın güzeli arayışı, geçmişte olduğu gibi, bundan sonra da devam edecektir. Bu bağlamda güzellik objesinin algılanmasında bir çeşit izafilikten söz edilse de, güzellik duygusunun, bütün insanlar tarafından paylaşılan varoluşsal objektif bir boyuta işaret ettiği açıktır. Başka bir ifadeyle, insanların estetik nesne karşısında “güzel”

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi. hilmikarsli@mynet.com.tr

¹ Orhan Hançerlioğlu, “Estetik”, *Felsefe Ansiklopedisi*, 3.bs., İstanbul 2000, 81; L. Tolstoy, *Sanat Nedir?* trc. Kâbil Demirkıran, Şule Yay. İstanbul 2000, 163; Tunalı, *Grek*, 45.

² İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i*, 4.bs. İstanbul 1996, 28-29.

³ Tunalı, *Grek*, 16-17; 42; 58.

⁴ Tolstoy, *Sanat Nedir*, 139.

⁵ Güzel ve güzellik nazariyelerinin tenkidine dair bk. Mahmud Bedreddin Yazır, *Kalem Güzeli*, 2.bs., Ankara 1981, 97-99.

diyerek yargıda bulunmalarına sebep olan ortak bir “güzellik algısı”na sahip oldukları da inkâr edilemez bir gerçektir.

İnsan tarihi boyunca, sadece evrende mevcut güzellik objeleri karşısında beğenisini ortaya koymamış; ürettiği sanat eserleri yoluyla da sürekli güzelliğin izini sürmüştür. Hatta insanın bu evrendeki serüvenini, bir anlamda onun güzelliği, hem ahlâkî eylemlerinde, hem de varlık ve eşyada arama veya keşfetme çabası olarak değerlendirebiliriz. Dolayısıyla insanın fitri bütünlüğünü dikkate alan Kur’an’ın, onun güzelliğe karşı olan söz konusu varoluşsal duyarlılığını, hatta tutkunluğunu göz ardı etmesi düşünülemezdi. Zaten Kur’an, kelâmını “sözlerin en güzeli”⁶ şeklinde tanımlamak suretiyle, insandaki estetik duygunun ne derece köklü olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Böylece bir anlamda insana, çıkmış olduğu “güzel”i arama yolculuğunda, söz sanatının bütün zarafet ve inceliklerini sergilemek suretiyle örnek olmayı da göstermiştir⁷.

İfade ettiğimiz şekilde, Kur’an daha ilk ayetlerinden itibaren mesajını insanlara ulaştırmada, kelâm güzelliğini bir metot olarak kullanmıştır. Bunun da ötesinde, sahip olduğu dil ve üslup güzelliğini, ilahî kaynağa dayalı oluşunun temel delili olarak ilan etmiştir. Bu açıdan baktığımızda, edebi güzellik, bildiğimiz kadarıyla tarihte ilk defa kutsal kelâmın ilâhî oluşunun belirleyici referansı olmuştur. Dolayısıyla başka her hangi bir temellendirmeye gitmeksizin, Kur’an’ın estetik konusundaki yaklaşımını ortaya koymak açısından sadece bu tutumu yeterli görülmelidir. Ancak söz güzelliğini, insanlara ulaşma metodunun ayrılmaz bir parçası olarak gören ilâhî kelâmın, elbette kendi amaç ve üslubuna uygun bir şekilde, güzellik fenomenine ilişkin bazı ima ve işaretlerde de bulunmalıydı. Şüphesiz ki, bu ima ve işaretler Kur’an’ın bu konudaki tasavvurunun temel referanslarını oluşturmakta idi. İşte bu makale ile, bir taraftan Kur’an’ın günah-sevap, iyi-kötü, hak-batıl gibi bakış açıları yanında, varlık ve olaylara güzel-çirkin açısından da baktığını ortaya koymak; diğer taraftan da, ortaya koyduğu güzellik tasavvurunun içerik ve sınırları hakkında derli toplu bir bilgi verilmesi amaçlanmıştır.

1. GÜZELLİK FENOMENİYLE İLGİLİ TEMEL KUR’ANÎ TERİMLER

Güzellik olgusu, başlangıcından günümüze değin, neredeyse bütün düşünürlerin görüş belirttikleri bir konu olmuştur. Başka bir ifadeyle, insan eşyaya estetik bir gözle bakma gereğini daima duymuş; bunun da ötesinde, güzellik olgusunu, düşünce tarihi boyunca felsefenin konusu haline getirmiştir. Bu çerçevede güzelliğin tanımlanması ile ilgili farklı düşünceler ileri sürülmüştür. Yine güzellik fenomeni, pratik sahada değişik medeniyet ve değişik kültür çevrelerinde farklı ürünlerle kendini ortaya koymuştur. Tarih boyunca insanın, gerek el emeğiyle ortaya koyduğu sanat ürünleri, gerekse konunun felsefi boyutta bu derece irdelenmesine yönelik bütün bu çabaları, güzellik duygusunun, insanî bir fenomen olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

İnsanın varoluşsal boyutlarından birini oluşturduğunu söylediğimiz güzellik fenomeni, Kur’an’da hangi temel kavramlar üzerine oturmaktadır? Konuyla ilgili deliller nedir? Meseleyi bu şekilde ele aldığımızda, her halde araştırmamız gereken en önemli husus, güzellik fenomenini ifade eden terimlerin Kur’an’da tespit

⁶ ez-Zümer 39/23.

⁷ İslam düşüncesinde Kur’an, ilk sanat eseri olarak kabul edilir. bk. İsmâil Râci el-Fârûkî, Luis Lâmia el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, trc. Mustafa Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu, 3.bs, İstanbul 1999, 193.

edilmesidir.

Öncelikle belirtelim ki, güzellik kavramını ifade eden temel terimler, her hangi bir itiraza mahal bırakmayacak şekilde, Kur'an'da yer almaktadır. Bu terimlerin hepsini burada inceleyecek değiliz. Sadece konuyla ilgili temel terimlere yer vereceğiz. Bu bağlamda ayrıca hayr (“hayır”)⁸, tayyib (“hoş, temiz”)⁹, kadr (“ölçü”)¹⁰, hüsbân (“hesap”)¹¹, levn (“renk”)¹² vb. estetik ile ilgili diğer terimler üzerinde de durmak mümkündür. Fakat makale hacminin sınırlarını zorlayacağından, şimdilik bundan sarf-ı nazar ediyoruz. Kaldı ki, ele alınan terimler, Kur'an bağlamında güzellik olgusunun kendine özgü varoluşsal bir boyuta işaret ettiğini göstermek açısından yeterli gözükmemektedir.

1.1. EL-CEMÂL

Bu kelime lügatlerde hüsn (“iyilik, güzellik”) kelimesiyle karşılanmaktadır. Meselâ İsfehânî bu bağlamda el-hüsnü'l-kesîr ifadesini kullanmaktadır. Yani insanı mutlu eden ve çokça arzuladığı şey manasına gelmektedir¹³. Kelime “tecemîl” kalıbında süslemek ve güzelleştirmek; “tecemmül” kalıbında ise aşırı güzellik ve beğeniye mazhar olma manalarını ifade etmektedir. Araplar, Allah'ın bir kimseye güzellik ve iyilik ihsan etmesi manasında, حَمَلٌ اللَّهُ عَلَيْكَ تَحْمِيلًا ifadesini; yine “güzel kadın” anlamında امْرَأَةٌ حَمَلَاءُ ve امْرَأَةٌ حَمِيلَةٌ ifadelerini kullanırlar¹⁴.

İsfehânî'nin bu kelimeyle ilgili ayrıca ikili bir tasnife gittiği de görülmektedir. Birinci olarak kelime, insanın nefsi, bedeni yahut fiili güzelliklerini ifade için kullanılmaktadır. İkinci olarak da, insanın diğer insanlarla olan ilişkilerinde ahlâkî davranışlar sergilemesi ve onların yararına etkinliklerde bulunması manasını ifade etmektedir¹⁵.

Kelime Kur'an'da, konumuzla alâkalı olarak “cemîl” ve “cemâl” kalıplarında kullanılmaktadır. Nahl sûresinde, evcil hayvanların insanlara çok yönlü faydalarından söz edilirken, sabah otlığa çıkarılırken ve akşam eve getirilirken, onlarda bir güzellik (“cemâl”) olduğu beyan edilir¹⁶. Bu ifade, güzellik, zarafet ve hoş gitme manalarında açıklanmaktadır¹⁷. Ayrıca kelime, güçlülere karşı göğüs germeyi ifade eden sabır kelimesinin sıfatı olarak (“sabrun cemîl”) üç ayette geçmektedir¹⁸. Kelimenin yine, inanmayanlara karşı¹⁹ ve evlilik hayatının sona erdirilmesinde izlenecek tutumla ilgili olarak kullanıldığını da görmekteyiz²⁰.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür. “el-Cemâl” kelimesi ve türevleri, Kur'an'da güzellik kavram ve düşüncesini en dolaysız şekilde ifade eden sözcüklerdir. Nitekim kelime, modern dönemlerde hazırlanan sözlüklerde estetiği ifade eden bir isim olarak yer almaktadır²¹.

⁸ Meselâ bk. Sâd, 38/32.

⁹ Meselâ bk. en-Nûr, 24/26.

¹⁰ Meselâ bk. el-Kamer, 54/49.

¹¹ Meselâ bk. er-Rahmân, 55/5.

¹² Meselâ bk. el-Bakara, 2/69.

¹³ er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut ts., 97.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l-ârab*, Beyrut 1416/1996, II, 363.

¹⁵ el-İsfehânî, 97. Ayrıca bk. İbn Manzûr, II, 363.

¹⁶ en-Nahl, 16/5-6.

¹⁷ el-Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-âyn*, Beyrut ts., 155. Ayrıca bk. İbn Manzûr, II, 363

¹⁸ bk. Yusuf, 12/18, 83; el-Me'âric, 70/5.

¹⁹ bk. el-Hicr, 15/85; el-Müzzemmil, 73/10.

²⁰ bk. el-Ahzâb, 33/28, 49.

²¹ Beşir Ayvazoğlu, “İlmü'l-cemâl”, *DİA*, XXII, 146.

1.2. EZ-ZÎNE

Bu kelime, kendisiyle süslenilen her hangi bir şeyi ifade etmek üzere isim olarak kullanılmaktadır²². Türevleriyle birlikte Kur'an'da 45 ayette geçmektedir²³. Arapçada zıddı “şeyn-çirkin” kelimesi ile ifade edilir²⁴. Nitekim Ezherî, ‘Ukayl kabilesinden bir çocuğun diğerine şöyle dediğini işittiğini nakleder: *وَوَحْيِي زَيْنٌ وَوَحْيُكَ شَيْنٌ*. Kelimenin yer aldığı “yevmu’z-zîne” terkihi “bayram günü” manasına gelmektedir²⁵.

İsfehânî ziynet terimini, hakiki, yani hiç bir durumda “değişmeyen” ve şartlara göre “değişen” şeklinde ikiye ayırmaktadır²⁶. Daha sonra ise terimi, ifade ettiği objeler açısından üç grupta değerlendirmektedir²⁷: Bu tasniften de istifade etmek suretiyle, ilgili terimin delalet alanını şu şekilde ortaya koymak mümkündür:

Birinci olarak, ilim, güzel itikat gibi insanın manevi hayatıyla ilgili olan ziynet; insana “imanın güzel gösterilmesi” bunun örneğini oluşturmaktadır²⁸. İkinci olarak da mal ve makam gibi dünya ile ilgili olan ziynet; Kârun’un “süs içerisinde” halkının huzuruna çıkması, bunun misalini teşkil etmektedir²⁹. Yine bu bağlamda “De ki: Allah’ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı...”³⁰ ayetleri de böyledir. Görüldüğü gibi burada güzellik niteliğine sahip olan nesnenin, haram olamayacağı ifade edilmektedir. Ayrıca, Nahl suresinde binek hayvanlarının insanlara Allah’ın bir lütfu olduğu ifade edilirken, aynı zamanda onların insanlar için bir ziynet olduğu beyan edilir³¹. Üçüncü olarak, bedenle alâkalı olan ziynettir. İsfehânî bu gruba giren nesnelere Kur’an’dan örnek vermemektedir. Fakat erkeğe göre kadını bu bağlamda örnek olarak vermek mümkündür. Nitekim kadının örtünmesi ile ilgili ayetlerde kullanılan “ziynet” kelimesinin, süs eşyası olarak kullanılan takılar yanında, bizzat kadının kendisine bir güzellik objesi olarak işaret ettiğini de söylemek mümkündür³². Bu konuyla alâkalı olarak, Al-i İmrân suresinde insanlara çekici ve güzel gelen zevkler ve nesnelere söz edilirken ilk sırada kadınların yer alması dikkat çekicidir³³.

Bu tasnife bir dördüncüsünü daha ilave edebiliriz: O da kelimenin yeryüzündeki varlıklarla ilgili olarak kullanılmasıdır. Bu çerçevede dünya hayatında var olan her şeyin insan açısından bir beğeniye ve çekiciliğe sahip olduğu belirtilir. “Biz yeryüzündeki şeyleri ona bir zînet yaptık...”³⁴. Ayrıca kelime, mevsimlere bağlı olarak gerçekleşen tabii ve bitkisel oluşumlarla ilgili olarak kullanılmaktadır. Nitekim bu bağlamda yerin ziynetini takındığı ve süslendiği ifade edilir³⁵.

Kısaca ifade etmek gerekirse, güzelliğin karakteristiğine işaret eden ziynet terimi, çeşitli türevleriyle Kur’an’da dünya hayatının kendisi, dünyevi nimetler, çocuklar, kadın, binek hayvanları, evrenin etkileyici bir parçası olarak gökyüzü ve mevsimlere bağlı olarak daima değişen bitki örtüsü anlamlarında kullanılmaktadır.

²² İbn Manzur, VI, 130.

²³ bk. Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mucemu’l-mufehres*, İstanbul 1984, 335-336.

²⁴ El-Halil b. Ahmed, 504.

²⁵ Bu tamlama Kur’an’da geçmektedir, bk. Tâhâ, 20/59.

²⁶ el-İsfehânî, 218.

²⁷ a.y.

²⁸ el-Hucurât, 49/7.

²⁹ el-Kasas, 28/79. Bu bağlamda Yunus, 10/88’de Firavun’a verilen ziynetten söz edilmektedir.

³⁰ el-A’râf, 7/32.

³¹ en-Nahl, 16/8.

³² en-Nûr, 24/ 31; 60.

³³ Al-i İmrân, 3/14.

³⁴ el-Kehf, 18/7. Ayrıca bk. el-Kehf, 18/28, 46; el-Hadid, 57/20; Hud, 11/15; el-Kasas, 28/60.

³⁵ Yunus, 10/24.

Dolayısıyla bu terimin, hem insanın yeryüzünde süreceği hayat serüvenini, hem de, bütün varlıklarla ilgili estetik bir karakteri ifade ettiğini söyleyebiliriz.

1.3. EL-HÜSN

Bu kelime, insana mutluluk ve huzur veren ve insan tarafından arzu edilen her şeyi ifade etmektedir³⁶. Araplar “güzel kadın” manasında *إِمْرَأَةٌ حَسَنَةٌ* veya *إِمْرَأَةٌ حَسَنَاءُ* ifadelerini kullanırlar³⁷; fakat *رَجُلٌ أَحْسَنُ* (“güzel erkek”) ifadesini kullanmazlar. Çünkü bu kelime, müzekkeri yapılmayan müennes bir isimdir. Ancak erkekle ilgili olarak bu kelime, ahlâkî üstünlük ve erdemi ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Ayrıca kelime, “tahsîn” kalıbında “süsleme, güzelleştirme” manalarını kazanmaktadır³⁸.

Kur'an'da bu terim, bizzat Allah'ın mutlak kemal ve kusursuzluğunu ifade etmek üzere “el-esmâul-hüsnâ” şeklinde dört kez geçmektedir³⁹. Yine terimin, bütün varlıkların yaratılışının bir özelliği olarak kullanıldığını görüyoruz⁴⁰. Bu anlamda estetik değer, adeta bütün varlık ve eşyanın kendi yaratılışlarında taşıdıkları temel bir niteliği ifade etmektedir. Ayrıca bu terim kullanılmak suretiyle insanın yaratılışına işaret edildiği⁴¹, ve yine kadının güzelliğine atıfta bulunulduğunu görüyoruz⁴². Dolayısıyla burada estetiğin veya estetik ilminin konusu olan güzelliğin fizyolojik bir boyut kazandığını söylemek mümkündür.

Terim dünyevi nimetlere göre müminlerin öte dünyada tadacakları uhrevi zevk ve lezzetin çok daha farklı olacağı anlamında kullanılır⁴³. Bu çerçevede hurilerin niteliğini dile getirme sadedinde kelimenin geçtiği görülmektedir⁴⁴. Sadece bir yerde, insanın kendi eliyle ürettiği, evini süslemek ve güzelleştirmek için istifade ettiği eşyalarla ilgili olarak kullanıldığını tespit ediyoruz⁴⁵. Ayrıca Kur'an kendi ifade ve hitap tarzını, “sözlerin en güzeli”⁴⁶, anlattığı kıssaları da, “kıssaların en güzeli” şeklinde nitelendirmektedir⁴⁷.

Sonuç olarak şunları söylemek mümkündür: Hüsn terimi, fizik, metafizik ve ahlâkî güzelliği ifade etmek için kullanılmaktadır. Böylece bu terimle, estetik gerçeğin alanı genişlemiş; cennet tasvirleri ve el-esmâü'l-hüsnâ ile metafizik alanı içerdiği gibi, insanın hemcinsleri ile olan ilişkileri çerçevesinde ahlâkî eylemlerini de kapsar hale gelmiştir. Bu açıdan bakıldığında, estetik nesne sadece harici alemde gözlenen veya duyulan bir olgu olmaktan çıkmış; insanın ahlâkî eylemlerinde gözlemlenen bir fenomen haline gelmiştir⁴⁸. Başka bir açıdan hüsn terimi, bir taraftan Allah'ın yaratmasını nitelerken, diğer taraftan insana izafe edilen bir eylemi ifade edebilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, hüsn terimi, gerek ilahî sıfatlar, cennet tasvirleri, evren ve insanın yaratılışı; gerekse kadının çekiciliği ve insanın ürettiği ev eşyası bağlamında estetik bir değeri ifade etmek üzere Kur'an'da yer

³⁶ el-İsfehâni, 118.

³⁷ Ayrıca bk. el-Halil b. Ahmed, 190.

³⁸ Bu açıklamalar için bk. İbn Manzûr, III, 177-178.

³⁹ el-A'râf, 7/180; el-İsra, 17/110; Tâhâ, 20/8; el-Haşr, 59/24.

⁴⁰ es-Secde, 32/7.

⁴¹ el-Gâfir, 40/64; et-Teğâbun, 64/3; et-Tîn, 95/4.

⁴² el-Ahzâb, 33/52.

⁴³ Al-i İmrân, 3/14, 148; 195; er-Ra'd, 13/29; Yûnus, 10/26; Sâd, 38/25, 40, 49; er-Rahmân, 55/76.

⁴⁴ er-Rahmân, 55/70.

⁴⁵ Meryem, 19/74. Tefsiri için bk. Tahir b. 'Aşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tunûsiyye, ys., ts., XVI, 154.

⁴⁶ ez-Zümer, 39/23, 18, 55; el-Leyl, 92/6.

⁴⁷ Yûsuf, 12/3.

⁴⁸ Meselâ bk. Al-i İmrân, 3/172; el-Mâide, 5/93; Yûnus, 10/26; en-Nahl, 16/30; el-İsra, 17/7; el-Bakara, 2/83; el-Ankebût, 29/8; el-Hadîd, 57/11; en-Nahl, 16/125.

almaktadır.

1.4. EL-HALY/ET-TAHLİYE

Sözcük, altın ve gümüş cinsinden düzgün hale getirilen; veya elmas, yakut cinsinden süs eşyası olarak kullanılan nesnelere isim olarak verilmektedir⁴⁹. Bu bağlamda kadın, kılıç veya diğer nesnelere süsleyen eşya manasına gelmektedir⁵⁰. Araplar kelimeyi, “kadın süslendi” manasında kullanırlar. Kelimenin ayrıca, Kur’an’ın nazil olduğu dönemlerde, parmağa takılan yüzük manasında kullanıldığı da nakledilmektedir⁵¹.

Sözcük hilye şeklinde Ra’d 13/17. ayetinde, hak ile bâtılın, insanlık tarihinde ifade ettikleri kalıcı veya geçici değerlerin temsili bağlamında “süs eşyası” manasında geçmektedir. Yine aynı kalıp ve manada, en-Nahl 16/14 ve Fâtır 35/12 ayetlerinde, denizlerin insanlara sağladıkları imkân ve faydalar sıralanırken kullanılır. Sözcük ayrıca, ez-Zuhruf suresinde, İslam öncesi Arapların kız çocuklarıyla ilgili sahip oldukları olumsuz anlayışın aktarıldığı bir anlam örgüsü içerisinde yer alır. Burada “süs içerisinde büyütülüp yetiştirilen” (أَوَمَنْ يُنَشَّؤُا فِالْحَلِيَّةِ) kız çocuğundan söz edilmektedir⁵². Yine huliyy şeklinde, el-A’râf, 7/148’de, İsrailoğullarının süs eşyalarından yaptıkları ve tapındıkları altın buzağı heykeli anlatılırken geçmektedir. Sözcüğün bütün bu kullanımlarına ilave olarak ayrıca, ح’ ل’ و’ kökünden fiil formunda, cennet ehlinin süslendiği altın⁵³ ve gümüş bilezikleri⁵⁴ ifade etmek üzere ayetlerde yer aldığını tespit ediyoruz.

Kısaca ifade etmek gerekirse, burada incelediğimiz sözcük, hem insanların kendi el emeklerinin bir ürünü veya tabiatta hazır olarak buldukları süs eşyalarını ifade etme bağlamında; hem de insanların sahip oldukları güzellik tasavvurları dikkate alınarak, cennette kendilerini bekleyen sınırsız güzellik ve ihtişam çerçevesinde kullanılmaktadır. Başka bir anlatımla, sözcük hem duyu organlarıyla algılanabilen güzellik fenomenlerine, hem de metafizik âleme ait gaybi estetik değerlere işaret etmektedir.

1.5. EZ-ZUHRUF

Bu kelime süslenen, güzelleştirilen ziynet anlamına gelmektedir⁵⁵. Güzel nesnenin süs ve parlıtısını ifade eder⁵⁶. İbn Sîde’ye göre, sözcük aslında altınla ilgili olarak kullanılmakta idi. Fakat daha sonra, onunla yaldızlanıp parlatılan her nesne, benzetme yoluyla bu şekilde isimlendirilmeye başlandı. Araplar, بَيْتٌ مُّزَخْرَفٌ (“süslü ev”) ve تَزَخَّرَفَ الرَّجُلُ (“adam süslendi”) ifadelerini kullanmaktadırlar⁵⁷. Rivayetlerde sözcük, Ka’be’yi süslü göstermek üzere kullanılan altın yaldızlı nakış ve tasvirler manasında kullanılmaktadır. Ayrıca inanan kimseler için Cennet’te gökle yer arasının güzelliklerle bezeneceği ifade edilir⁵⁸.

Sözcük, mushafın mevcut tertibinde 43. sırada yer alan sûrenin ismidir. Sûrenin 35. ayetinde insana verilmesi varsayılan “büyük servet” çerçevesinde

⁴⁹ İbn Manzûr, III, 311; Mütercim Asım, *Kâmus Tercümesi*, Bahriye Mat., ys., ts., IV, 928.

⁵⁰ el-Halil b. Ahmed, 209.

⁵¹ İbn Manzûr, III, 311.

⁵² ez-Zuhruf, 43/118.

⁵³ el-Kehf, 18/31; el-Hacc, 22/23.

⁵⁴ el-İnsan, 76/21.

⁵⁵ el-İsfehâni, 212.

⁵⁶ Mütercim Asım, III, 601.

⁵⁷ el-Halil b. Ahmed, 387.

⁵⁸ İbn Manzûr, VI, 31.

zikredilen “zuhruf”, altın⁵⁹ veya süslü altın şeklinde yorumlanmaktadır⁶⁰. Sözcüğün bu yorumunu başka ayetler de desteklemektedir⁶¹.

Kelime ayrıca, inançsızların Hz. Peygambere iman konusunda mucize talebinde buldukları bir bağlamda geçmektedir⁶². Bahsedilen mucizeler arasında “altından yapılmış ev” (beytun min zuhruf) ifadesi yer almaktadır. Dolayısıyla sözcük burada kozmik veya fizyolojik bir içerikte değil; insanın mesken olarak istifade edeceği “ev” ve “süs eşyası”nı ifade edecek şekilde kullanılmaktadır. Sözcüğün ayrıca, “tabiatın, bitkilerle süslediği, kırmızı, beyaz, sarı renklerden çiçeklerle bezendiğini” ifade etmek için kullanıldığını tespit ediyoruz⁶³.

Bu başlık altında incelediğimiz el-cemal, ez-zuhruf, el-hüsn, ez-zîne, el-haly gibi güzellik değerini doğrudan ifade eden veya bu temayı çağrıştıran Kur'anî terimlerden vardığımız netice şudur: Kur'an hem dünyevi, hem de uhrevi nimetler bağlamında insanın fitrî bir özelliği olarak gördüğü estetik duygusuna seslenmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın estetik duygudan yoksun bir varlık tasarlamadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda o, eşyaya, insana, hatta bütünüyle varlığa sadece doğru-yanlış, iyi-kötü, faydalı-zararlı, helal-haram perspektifleriyle değil; aynı zamanda güzel-çirkin açısından da bakmaktadır.

Ancak belirtmek gerekir ki, Kur'an konuyu, üslubunun bir gereği olarak felsefi bir problem şeklinde ele alıp tartışmamakta; bunun yerine güzellik olgusuna varlığın çok değişik boyutlarında temas etmektedir. Meselâ o, yerine göre güzellik fenomenine kozmik bir motif, bazen fizyolojik bir unsur, kimi zaman ahlâki bir tema, bazen de metafizik bir olgu; veya sanat eserinin bir niteliği olarak temas edebilmektedir. Yani güzellik olgusundan bir kavram bir düşünce olarak değil de; tek tek güzellik unsurları şeklinde söz edilmektedir. Ancak şunu da ifade edelim ki, cennet tasvirlerini bir tarafa bırakacak olursak, Kur'an güzellik fenomenini, sanat eserindeki güzellikten ziyade, tabiat ve insan üzerindeki yansımaları bağlamında işlemektedir.

Peki bütün bu varlık kategorilerindeki güzellik fenomeni aynı mahiyete mi işaret etmektedir? Yoksa bunlar arasında bir hiyerarşi söz konusu mudur; veya aralarındaki ilişki nasıl gerçekleşmektedir? Bu sorulara cevap aradığımızda, öncelikle “kendiliğinden güzel olan”la, “kendisi dışındaki bir varlığa dayalı olarak güzel olan” şeklinde bir ayrımı gidebiliriz. Başka bir ifadeyle “mutlak güzel” olan ve “izafi güzel” olan şeklinde bir tasnif yapabiliriz. Böyle bir tasnif çerçevesinde maddi alem, uhrevi alem ve ahlâki erdemler sahasındaki güzellikler izafi güzelliği temsil ederken; İlâhî Zât, mutlak güzel olanı veya kendinden güzel olanı temsil etmektedir. İzafi güzellik, ziynet ve hüsn terimlerinin bazı boyutlarıyla ortaya koydukları şekilde, varlıklarını “mutlak güzellik”ten almaktadırlar. Yine “mutlak güzellik”, hüsn teriminin ortaya koyduğu şekilde, ahlâki erdemler alanında insan için “temel esin kaynağı”nı oluşturmaktadır. Sonuç olarak, güzelliğin objesi olarak kabul ettiğimiz bütün bu varlık alanlarını bir sıralamaya tabii tutacak olursak, en üstte “mutlak güzellik” alanı, daha altta, evren ve canlılar âleminde, onun tecellisi olarak tezahür eden güzellikler, yine insanın iradesi neticesinde ortaya çıkan ahlaki erdemler şeklinde bir değerlendirmeye gidebiliriz.

⁵⁹ a.y.

⁶⁰ el-İsfehâni, 212.

⁶¹ Al-i İmrân, 3/14; et-Tevbe, 9/34.

⁶² el-İsrâ, 17/93.

⁶³ Yûnus, 10/24; Mana için bk. İbn Manzûr, VI, 31.

2. GÜZEL–GAYB (“METAFİZİK”) İLİŞKİSİ

Dinler muhatap aldıkları insanlara bir varlık tasavvuru telkin ederler. Bu bakımdan bütün dinleri aynı kefeye koymak veya dinler arasında bir homojenlikten söz etmek mümkün değildir. En azından ilâhi kaynaklı dinler ile beşeri dinler arasında önemli farklılıklar vardır. Yine filozofların geliştirdikleri varlık teorilerinin, kendi değerler sistemlerine özgü önemli farklılıklara sahip oldukları muhakkaktır. Bu bağlamda, İslam'ın getirdiği varlık tasavvuru, tabiatı gereği, beşeri düşüncelere göre oldukça kapsamlı bir çerçeve ortaya koymaktadır. Nitekim Kur'an, sadece şehâdet âleminde söz etmemekte; ayrıca “gayb alemi” tabirini kullanmakta; ve bu alemle ilgili olarak kendi varlık tasavvuru açısından “olmazsa olmaz” olgulardan bahsetmektedir.

İşte Kur'an, getirdiği kapsamlı varlık telakkisi dolayısıyla, ele aldığı güzellik realitesini sadece maddi âlemle sınırlandırmamakta; bu bağlamda insana tanıttığı gerçeklik alanını oldukça geniş tutmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın ortaya koyduğu güzellik felsefesi, metafizik bir estetiğe işaret etmektedir. Çünkü burada estetik gerçeklik alanı, sadece duysal/maddi nesnelere sınırlandırılmamaktadır. Aksine, “en güzel isimler”e sahip olan Tanrı, aynı zamanda bütün eşya ve nesnelere yaratılışında güzelliği temel bir ilke olarak takdir edendir. Buna ilave olarak, söz konusu estetik teoloji, estetik haz ve sürurun sadece burada yaşanmayacağı; hatta gerçek manada yaşanacağı yerin bu dünya değil; ölüm ötesi âlem olduğunu bizlere bildirmektedir. Yine güzellik fenomenini ahlâkî alana taşıyarak, insana hedef olarak gösterdiği bütün moral değerlerin bu karakterde olmasını telkin ve tavsiye etmek suretiyle, söz konusu estetik yaklaşımın teolojik boyutlarından bir diğerini daha ortaya koymuştur. Şimdi ana temalar olarak işaret ettiğimiz bu konuları daha geniş çerçevede incelemeye çalışalım.

2.1. GÜZEL-ALLAH İLİŞKİSİ

Bu bağlamda en fazla dikkat çeken husus, Yaratıcı Kudret'in isim ve sıfatlarının Kur'an tarafından el-esmâ'ül-hüsnâ (“en güzel isimler”) şeklinde ifade edilmesidir. Bu tabirin, gerek ayet, gerekse hadislerde geçen ilahî isimlerin hepsini ifade etmekle beraber, daha çok Ebû Hureyre'den nakledilen hadiste yer alan doksan dokuz ismi içerdiği kabul edilmektedir⁶⁴. Tabir Kur'an'da dört yerde geçmekte ve sadece Allah için kullanılmaktadır. Nüzul sırası dikkate alındığında, bu dört ayetin ilki, Allah'ın “en güzel isimler”i olduğunu ve kendisine bunlarla dua edilmesi gerektiğini ifade etmektedir⁶⁵. Bu isimler, en güzel manalara delalet eden isimlerdir⁶⁶. İkincisi esmâ-i hüsnâ ayeti, Allah'ı, kâinatın yaratıcısı ve mâliki olarak niteleyen ve en gizli şeyleri bildiğini ifade eden bir grup ayetten sonra gelmekte ve tevhid ilkesini vurgulamaktadır: “Allah kendisinden başka ilâh olmayandır. En güzel isimler ona mahsustur”⁶⁷. Burada Allah'ın isimlerinin güzellik açısından diğer isimlere üstün tutulması, güzellikte sonsuzluğu ifade eden kutsallık, büyüklük, yücelik ve rablık manalarını içermesinden ileri gelmektedir⁶⁸. Konuyla ilgili üçüncü ayet, İsrâ suresinde geçmektedir⁶⁹. İslam öncesi Güney Arabistan'ında “rahmân” kelimesi, Tanrı'nın ismi olarak kullanılmaktaydı. Nakledildiğine göre, Hz. Peygamber'in dua, niyaz ve ibadetlerinde rahmân ismini kullanması müşrikler tarafından

⁶⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i-hüsnâ”, *DİA*, XI, 404-418.

⁶⁵ el-A'râf, 7/180.

⁶⁶ el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, Beyrut 1408/1988, I, 368.

⁶⁷ Taha, 20/8.

⁶⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut ts., II, 530.

⁶⁹ el-İsrâ, 17/110.

yadırganmış, bu tutumun, onun ana ilke olarak kabul ettiği tevhid inancına ters düştüğü iddia edilince, bu ayet nazil olmuştur⁷⁰. Ayette Allah adına veya rahmân adına dua edilmesinin neticeyi değiştirmeyeceği, çünkü onun birden fazla isminin bulunduğu belirtilmektedir. Son olarak esma-i hüsnâ tabiri, Yüce Allah'ın diğer birçok isminin de yer aldığı Haşr suresinin son ayetlerinde geçmektedir⁷¹. Burada bahsettiğimiz şekilde el-esmâü'l-husnâ tarzındaki bu genel isimlendirmenin haricinde, sadece Allah'ın "yaratma" sıfatıyla ilgili olarak ahsenu'l-hâlıkîn ("yaratıcıların en güzeli") ifadesinin de ayette yer aldığını görüyoruz⁷². Yine Bakara suresi 138. ayetinde, teşbihi bir anlatımla Allah'ın boyası/renginden ("sıbgatullah") söz edilmekte; ve O'nun boyası/renginin en güzel olduğu belirtilmektedir.

el-Esmâü'l-hüsna tabirinde geçen "isim", işaret edilen her hangi bir nesnenin özünü, cevherini, kendi özünden, yapısından ileri gelen özellik ve niteliklerini göstermek üzere seçilen kelimedir⁷³. Müfessir Râzî, tabirde geçen "esmâ" sözcüğünün, ancak mana ve mefhum itibariyle güzele delalet eden lafızlar olduğunu ifade etmektedir. Allah Teala hakkında güzellik, ancak "kemâl" ve "ululuk" niteliklerinin olmasıyla bir mana ifade eder. Bu da iki şekilde söz konusudur: Birinci olarak, O'nun başka hiçbir kimseye muhtaç olmaması; ikinci olarak, başkalarının da kesin bir şekilde ona ihtiyaç duymasıdır⁷⁴. Ayette geçen isimlerin, "en güzel" nitelemesiyle verilmesi neyi ifade etmektedir? Bu, kemâl ve celâl niteliklerini dile getirmektedir. Her hangi bir isim, delalet ettiği nesnede "kemal/yetkinlik" ve "celâl/azâmet" niteliklerini ifade etmiyorsa, bu ismin Allah'a izafe edilmesi doğru değildir⁷⁵.

Görüldüğü gibi, yorumlarda "el-Esmâü'l-hüsna" tabiri, Allah'ın bütün eksiklerden uzak; ve bütün yetkinlik sıfatlarına sahip olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Dolayısıyla, ilâhî sıfat ve isimler, bu manada bütünüyle güzellik karakterine sahip bulunmaktadırlar. Tek tek ele alındığında ise, el-Bedî⁷⁶, el-Musavvir⁷⁷, el-Vedûd⁷⁸, en-Nûr⁷⁹ gibi isimlerin, doğrudan veya dolaylı olarak güzellik fenomeniyle irtibatlı olduğu görülmektedir. el-Bedî, evrende eşi ve benzeri olmaksızın sanatkârane bir şekilde yaratıcı⁸⁰; el-Musavvir, yine evrende bütün görünümlü ve özlere şekil veren⁸¹; el-Vedûd, insanı çok seven ve onun tarafından çok sevilen⁸²; en-Nur, zâtı itibariyle nûr kaynağı ve nurlar saçan⁸³ manalarına gelmektedir⁸⁴. Bütün bu nitelermelerin, estetik nesnenin eşsizlik ve orijinallliğini, uyum ve orantısını, parlıltı ve aydınlığını;

⁷⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, thk. Muhammed Ahmed 'Aşûr v.dğr. İstanbul 1985, V, 126.

⁷¹ el-Haşr, 59/24.

⁷² el-Mü'minûn, 23/14.

⁷³ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul 1417/1996, 312.

⁷⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrût 1411/1990, XV, 54.

⁷⁵ er-Râzî, XV, 56.

⁷⁶ el-Bakara, 2/117.

⁷⁷ el-Haşr, 59/24.

⁷⁸ Hûd, 11/90.

⁷⁹ en-Nûr, 24/35.

⁸⁰ İbdâ', bir şeyi örneği olmaksızın yaratmak. bk., ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî, Beyrut 1408/1988, I, 199; el-Beydâvî, I, 83.

⁸¹ Esed, III, 1134; Şekil ve keyfiyet itibariyle eşyayı yaratan. el-Beydâvî, II, 484.

⁸² Allah, tövbe ile kendisine yaklaşanlara karşı aşırı bir muhabbet duyar. bk. İbn 'Aşûr, X, 148. Kullarına olan ihsanı dolayısıyla onlar tarafından sevilen. bk. el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, Beyrût, 1414/1994, VII, 184.

⁸³ İlgili ayette, Allah'ın yer ve göklerin "nûr"u olarak belirtilmesi, onları aydınlatması, "zıya" ve "ziynet" açısından onları süslemesi şeklinde yorumlanmıştır. Ve yine "Allah gökyüzünü yıldızlarla nurlandırdı" denir. Aynı şekilde O, kalpleri, akıl, anlayış, ilim, yakîn, marifet ve tevhid nurlarıyla nurlandırmıştır. bk. el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî, 2.bs. Mısır 1981, II, 611.

⁸⁴ Burada geçen isim ve sıfatlara verilen manalar için ayrıca bk. Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", 414-415.

dolayısıyla insanın ruh dünyasında oluşturduğu aşk ve muhabbet kıvılcıklarını sembolize ettiğini söylemek mümkündür.

Allah'ın mutlak mükemmellik ve kusursuzluğunu ifade eden bu sıfatlardan en-Nûr, Kur'an'da bir sûrenin ismi olarak yer almaktadır. Bu sûrede İlahî Zât'ın göklerin ve yerin "nûr"u olduğu ifade edilmektedir⁸⁵. Sözcüğün gerek Allah'a izafetle kullanıldığı bu ayette, gerekse hidayete eren müminlerin imani derinlik ve duyarlılıklarını ifade etmek üzere kullanıldığı diğer bağlamlarda⁸⁶ estetik bir simgeye işaret ettiği açıktır.

Yine Kur'an'da İlahî Zât'ın, imana erenlerin sevgi ve muhabbetlerinin en zirve noktasını oluşturduğu ifade edilir⁸⁷. Bununla ilgili olarak da el-vedûd ("çok sevilen, çok seven") nitelemesi ayette yer alır⁸⁸. İlahi sevgiyi ifade eden bu terimlerin, Kur'an'ın ortaya koyduğu teolojik güzellik tasavvuruyla ilgili olduğu muhakkaktır⁸⁹. Çünkü güzelliğin söz konusu olmadığı bir yerde, her halde bu derece ileri bir sevgiden söz etmek mümkün değildir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Kur'an, ebedi kurtuluşa eren müminlerin cennetteki durumlarından söz ederken, Rablerine "bakan" bu kimselerin, duydukları manevi ve estetik hazzın bir neticesi olarak, yüzlerinin ışıltılı parıldadığını ifade eder⁹⁰.

Bu bağlamda doğrudan estetiğin konusu olarak değerlendirilebilecek ilâhî sıfatlardan birisi de, cemîl ("güzel") sıfatıdır. Bu nitelemenin geçtiği "Allah güzeldir ("cemîl"); ve güzel olanı ("cemâl") sever" hadisi⁹¹, zahiri manada alındığında, aksi bir yoruma mahal bırakmayacak şekilde, İlahî Kudret'le ilgili manevi estetik boyuta işaret etmektedir. Hadiste geçen "cemîl" terimi, Kur'an'da yer almamaktadır. Fakat tabiatı gereği zaten Tanrı'nın böyle bir sıfata sahip olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü Tanrı, kemal/yetkinlik sıfatlarına sahip olandır veya mutlak mükemmel olandır⁹². Aksi takdirde O'na bir eksiklik ve nâkisa izafe etmiş oluruz. Bu da, Tanrı'nın sıfatlarıyla çelişir.

"el-cemâl", özellikle tasavvuf çevrelerinde, Allah'ın lütuf ve rızasına delâlet

⁸⁵ bk. en-Nûr, 24/35. Burada bizi ilgilendiren, bu sözcüğün, ilk anlam ve çağrışımlarıyla estetik bir fenomene işaret etmesidir. Yoksa bu ifadeyle ilgili olarak İslam kültüründe çok değişik yorumlar yapılmıştır. Meselâ kelimeyi mecâza hamlederek "hidayete erdiren, gökleri ve yeri yaratan, onları aydınlatan, süsleyen, tedbir eden veya her türlü kusurdan münezzeh olan" şeklinde yorumlar yapıldığı gibi; buna zıt bir şekilde, sözcüğün, "Allah hakkında hakikat, diğer varlıklar hakkında ise mecâz" olduğunu söyleyenler de olmuştur. Yıldırım, yaptığı detaylı araştırma neticesinde *en-Nur*'ün, Allah'ın hem mutlaklığı, hem de zâtını ifade eden ve insanın anlayabilmesi açısından ulûhiyeti en iyi ifade eden bir terim olduğunu belirtmektedir. bk. Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987, 278.

⁸⁶ el-En'âm, 6/122; ez-Zümer, 39/22.

⁸⁷ "...halbuki iman ermiş olanlar, Allah'ı başka her şeyden daha çok severler..." el-Bakara, 2/165.

⁸⁸ Hûd, 11/90.

⁸⁹ Müminlerin Allah'ı sevmeleri, sadece, "eşyanın güzelliklerinden dolayı ilk sebebin de güzel olacağı" sonucuna varan türden bir sevgi değildir. Bu sevgi mecâzî değil; hakikî bir sevgi olup, Allah'ın fiilleri, isimleri, sıfatları ve zâtının kemalini bilmekten kaynaklanan bir sevgidir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Yıldırım, *a.g.e.*, 165.

⁹⁰ el-Kiyâme, 75/22-23. *وَجْوهٌ يُومَدُونَ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَيْبِهَا نَاطِرَةٌ* Ayette geçen نَاصِرَةٌ kelimesi, parlaklık ve sevinç manasına gelmektedir. Yani o gün müminlerin yüzleri, pırıl pırıl olup sevinç içerisinde olduklarıdır. bk. el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm'il-Kur'an*, Kahire 1410/1990, X, 7144. Bir başka tefsirde, O'nun cemâlini (güzelliğini) seyretmeye dalmış, o derece ki, onun dışındakilerden habersizdir, yorumu yapılmaktadır bk. el-Beydâvî, II, 549.

⁹¹ Müslim, "İman", 147.

⁹² Bu, Tanrı'nın varlığı ile ilgili ontolojik delil çerçevesinde tartışılan bir konudur. Hem Batılı, hem de Doğulu Müslüman filozoflara göre Tanrı, "ekmel" olandır. O'ndan daha mükemmel bir varlık düşünülemez. Yine Descartes, mükemmellik vasıflarının birinden mahrum olan bir varlığın, en yüce derecede kemal sahibi olamayacağını ifade eder. Aksi takdirde bir çelişki söz konusu olur. (bk. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, 24-25).

eden isim ve sıfatlarını ve onun mutlak güzelliğini ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Mutasavvıflar cemâli (“güzellik”), manevî ve sûrî (“maddî”) olmak üzere iki şekilde ele almışlardır. Allah'ın en güzel isimlerinin (“esmâ-i hüsnâ”) ve sıfatlarının anlamları mânevî cemâli meydana getirir: Bu cemâli sadece Hak temaşa eder. Sûrî cemel ise, bu âlemdeki güzelliştir. Bütün ayrıntıları ve türleriyle âlem mutlak olarak ilâhi bir güzelliğe sahiptir. Başka bir ifadeyle âlemdeki güzellik ilâhî güzelliğin yansımasından ibarettir. En yüksek ve en derin ruhi hazlar, ilâhî güzelliğin temaşa edilmesinden hâsıl olduğu için, cennette Allah'ın mutlak güzelliğini (“cemâl-i bâ-kemâl”) seyretmek en büyük gaye olmuştur⁹³.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Güzellik olgusu, dünyevi planda izafi ve araçsal bir değeri ifade etmektedir. Bu durum, söz konusu olgunun önemsenmemesi veya başka bir değere indirgenmesi anlamına gelmemektedir. Aksine Kur'anî dünya görüşünün ve değerler sisteminin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, estetik boyutun “araçsal” değer niteliği göstermesi, Kur'an'ın “Tanrı merkezli” bir değerler sistemine sahip olmasından ileri gelmektedir. Yani bu değerler sisteminde, insan açısından önemli olan her nesne, amaç değer olan Mutlak Hakikat'e bağımlı ve ona götüren sembolik bir öneme sahiptir. Başka bir anlatımla kendi başına müstakil bir değer olarak görülmemektedir.

Konuya bir başka açıdan baktığımızda, dünyevi planda göreceli ve araçsal bir değer özelliği gösteren “güzellik olgusu”, yukarıda incelediğimiz kavramlarda da görüldüğü üzere, metafizik planda Allah'ın zatında mutlak bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü O, bütün eksiklik ve noksanlıklardan uzaktır; dolayısıyla bütün mükemmellik ve yetkinliklerin sahibidir. Şu halde mutlak kemal sahibi olan Yüce Allah, aynı zamanda mutlak güzellik sahibidir. Zaten izafi güzellik nesnelere değerlendirdiğimiz eşya ve olgular, burada anlatmaya çalıştığımız mutlak güzelliğin dünyevi planda tezahürlerinden başka bir anlama gelmemektedir. Netice itibarıyla, Kur'anî bakış açısından güzellik, mutlak ve ona bağlı tezahürleriyle bütün varlığın ayrılmaz bir boyutunu ortaya koymaktadır.

2.2. GÜZEL-CENNET İLİŞKİSİ

Kur'an'ın güzellik konusundaki yaklaşımını ortaya koyarken, değerlendirmemiz gereken önemli konulardan bir diğeri de, onun değişik yönleriyle tasvir ettiği Cennet sahneleridir. Bu tasvirler güzellik fenomenini, gerek tabî ve insanî çağrışımlarıyla, gerekse sanat güzelliklerine ait zengin motifleriyle, estetik beğenileri harekete geçirecek şekilde sergilemektedir. Bu anlamda, insanın çeşitli zevklerine hitap eden diğer nimetler yanında ebedi mutluluk diyarı olan Cennet, adeta estetik yaşamın çok boyutlu bir şekilde tecrübe edildiği bir mekân olarak sunulmaktadır. Nitekim cennet, nefislerin hoşlandığı ve gözlerin lezzet aldığı her şeyin bulunduğu bir yer olarak tasvir edilir⁹⁴.

Diğer taraftan güzellikle ilgili Kur'anî temel terimlerden biri olan “hüsn” sözcüğünün, hüsnâ (“en güzel”) tarzında cennetin ismi olarak Kur'an'da yer alması, bu açıdan dikkate değer bir husustur⁹⁵. İlgili ayette iyilik yapanlara Allah tarafından “el-hüsnâ”, yani cennetin mükâfat olarak verileceği ifade edilmektedir⁹⁶. Yine ebedi

⁹³ Süleyman Uludağ, “Cemâl”, *DİA*, VII, 296. Müsteşrik A. J. Wensick, Tanrı'nın “güzel” olduğu fikrinin, Platon, Plotinos, oradan da Yeni Platoncular yoluyla Yunan düşüncesinden İslam'a girdiğini iddia eder. M Aydın, böyle bir tesiri inkâr etmemekle beraber, Kur'an'da “en güzel isimlerin Allah'a ait olduğu”nun ifade edilmesi ve yukarıda belirttiğimiz hadisin, bu inancı, tamamen böyle bir tesire dayandırmaya engel teşkil ettiğini ifade eder. bk. Aydın, *a.g.e.*, 235.

⁹⁴ ez-Zuhruf, 43/71.

⁹⁵ Yunus, 10/26.

⁹⁶ Bu konuda geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, “Cennet”, *DİA*, VII, 377. Ayette geçen *el-hüsnâ* → →

âlemde müminlerin varacağı yerin hüsn kelimesiyle ifade edilmesi de bu bağlamda önem arz etmektedir. وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ “...ama varılacak yerlerin en güzeli Allah katında olandır...”⁹⁷. Ayrıca cennette müminlerin ereceği nihayetsiz mükâfatın, övme fiili olan “نَعْمَ” kelimesiyle ifade edilmesini de bu çerçevede görmek gerekmektedir. وَالنَّعِيمِ دَارُ الْمُتَّقِينَ “... muttakilerin yurdu da ne güzel”⁹⁸.

Cennet tasvirlerinin sergilediği gönül alıcı ve göz kamaştırıcı sahneleri, sadece uhrevi hayatın estetik yansımaları şeklinde yorumlamamak gerekmektedir. Bir başka açıdan konuya baktığımızda, bunları, Kur’an’ın gaybî temaları anlatma metodunun bir neticesi olarak, nazil olduğu dönem Arabistan’ının veya genel manada insanın bedii zevk ve alışkanlıklarının ifadeleri olarak da değerlendirebiliriz. Çünkü Kur’an’ın gaybî hayata ilişkin temalarında kullandığı enstrümanlar, insanın yabancı olmadığı; aksine, günlük hayatında kullandığı veya yaşadığı kültür evreninden tanıyıp bildiği olgulardan oluşmaktadır.

Cennet tasvirlerinde dikkati çeken birinci husus, özellikle ilk hitap çevresinin beğeni ve süslenme alışkanlıkları dikkate alınarak, burada ağırlanacak kimselerin şatafat ve saltanatı simgeleyen takılar ve giydikleri görkemli elbiseleridir. Konuyla ilgili vereceğimiz birkaç ayet mealinin, ne demek istediğimizi daha net bir şekilde ortaya koyacağını düşünüyoruz.

Kehf sûresinde cennet sakinlerinin, dünya hayatında ortaya koydukları fedâkarca davranışlara karşılık kendilerine bahşedilen ebedi hayat nimetleri bütün görkem ve canlılığı ile ortaya konulmaktadır. “... Orada onlara altın bilezikler takılacak; yeşil ipekli ve işlemeli giysiler giyinecekler ve orada (yumuşak) divanlarda yaslanıp oturacaklar. Bu ne güzel bir karşılık, bu ne güzel bir dinlenme yeri”⁹⁹. Yine Hac sûresinde benzer bir tablonun farklı bazı motiflerle yer aldığını görürüz. “... Orada onlar altın bilezikler ve inciler takınacaklar ve onların giyim kuşamları da ipekten olacak”¹⁰⁰. İnsân sûresinde ise söz konusu uhrevi yaşamın, daha zengin motif ve enstrümanlarla bezendiği görülmektedir: “Onlar gümüşten kaplar ve kristal(e benzeyen) kadehlerle karşılanacaklar”¹⁰¹. “(O cennet ehli)nin üzerinde yeşil ipekten ve atlastan giysiler olacak: onlar gümüş bilezikler ile süslenecekler ...”¹⁰².

Ayet meallerinde de görüldüğü üzere, Kur’an’ın cennet tasvirlerinde kullandığı altın ve gümüş bilezikler, yeşil ipekli ve işlemeli giysiler, inciler, gümüş kaplar, kristal kadehler gibi sanat eseri estetik objeler dikkati çeken bir zenginlik ve çeşitlilik ortaya koymaktadır. Bu tespiti, söz konusu süs eşyası sanat objelerini Kur’an’ın dünyevi/fiziki planda bu derece fazla kullanmamasına kıyasla yapıyoruz. Bunun izahını yapmak pek de zor gözükmemektedir. Çünkü Kur’an burada insanların yaşadıkları realiteye değinmemekte, aksine onların zihin dünyalarında yaşadıkları ve bir gün ulaşmayı hayal ettikleri arzu ve heveslerine hitap etmektedir. Başka bir anlatımla onların zarâfet anlayışı ve estetik muhayyilesini harekete geçirmeyi hedeflemektedir. Böylece bir anlamda Kur’an, insanın günlük hayatında kullandığı araç ve gereçlerin faydalı olması yanında estetik açıdan güzel olmasını da

→ →

kelimesinin “cennet” şeklindeki tefsiri için bk. ez-Zeccâc, III, 15; el-Kurtubî, IV, 3256; el-Âlûsî, VII, 149.

⁹⁷ Âl-i İmrân, 3/14; Ayrıca bk. er-Ra’d, 13/29; Sâd, 38/25, 40, 49.

⁹⁸ en-Nahl, 16/30. Ayrıca bk. Al-i İmrân, 3/136; er-Ra’d, 13/24.

⁹⁹ el-Kehf, 18/31.

¹⁰⁰ el-Hacc, 22/23.

¹⁰¹ el-İnsân, 76/15.

¹⁰² el-İnsân, 76/21.

muhataplarına işaret etmektedir¹⁰³. Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki, Kur'an'ın cennet tasvirlerinde güzellik motiflerinin dikkate değer bir ağırlığa sahip olması, bu duygunun insanın manevi dünyasında ne derece önemli ve varoluşsal bir boyuta sahip olduğunu da göstermektedir. Çünkü Kur'an hedeflerine ulaşabilmek için muhatabı olan insanların müşterek fitrî değerlerine hitap etmektedir.

Cennet tasvirlerinin zengin estetik çağrışımları çerçevesinde temas edeceği-
miz ikinci husus hûriler konusudur. Bütün manevi hazların tadılacağı cennetin söz konusu motifinde, bir yönüyle insanın cinsel arzularına hitap edildiğini söylemek mümkündür. Ancak, burada kadında tezahür eden görünüm ve yansımalarıyla, insandaki güzellik duygusu ve estetik beğeniye hitap edildiği de gayet açıktır.

Cennet tasvirlerinde kadın figürünü ifade eden hûri sözcüğü, sözlük itibarıyla, iri gözlerinin beyazı saf, siyahı koyu gümüş berraklığında beyaz tenli kızlar anlamına gelmektedir¹⁰⁴. Kur'an'da dört ayette geçmektedir. Bunların üçünde, 'ıyn nitelemesiyle hûr 'ıyn ("iri gözlü hûriler") şeklinde ifade edilir¹⁰⁵. Ayrıca hûrilerin, Nebe' sûresinde kevâ'ib etrâb ("göğüsleri yeni oluşmuş yaşıt kızlar")¹⁰⁶ şeklinde tavsif edildikleri görülmektedir. Kur'an'da hurilerin tasviriyle ilgili başka nitelemeler de bulunmaktadır. Bir ayette hûriler, değerlerinden ötürü kabukları içinde saklanan ve bir anlamda kiskanılan "inci"lere benzetilirken¹⁰⁷; bir başka ayette gün yüzü görmemiş ve el değmemiş "yumurta"lara¹⁰⁸ benzetilmektedir. Ayrıca, Rahmân sûresinde "yakut" ve "mercan"a benzetildikleri de görülmektedir¹⁰⁹.

Kısaca ifade etmek gerekirse, isimlerinden birisi de el-hüsnâ ("en güzel") olan cennet tasvirlerinde geçen hûri kavramı, bütün göz alıcı ve çarpıcı nitelendirmeleriyle oraya ait güzellik olgusunun göz ardı edemeyeceğimiz yansımalarını içermektedir. Yine daha önce temas ettiğimiz, cennet tasvirlerine ait son derece lüks bir ortamı çağrıştıran, gerek ev eşyası türünden gümüş kaplar, kristal kadehler, gerekse burada ağırlananların giyim kuşamlarındaki cazibe ve çekiciliği ifade eden altın ve gümüş bilezikler, inciler, ipek ve atlas giysiler; uhrevi âleme ait estetik motiflerden diğer bazılarını oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, cennetle ilgili estetik tasvirlerin, onun iyi ve faydalı olma özelliklerine kıyasla biraz daha öne çıktığını söylemek de mümkündür¹¹⁰.

Güzellik temasının, özellikle cennet tasvirleri bağlamında dikkati çeken bir özelliğe sahip olması, bu duygunun temel insanî bir boyut olduğuna işaret etmektedir. Zira, ebedi âlemde söz verilen nimet ve güzelliklere ulaşmanın yolu, insanın bu dünyada nefsanî arzu ve dürtülere karşı göğüs germesini gerekli hale getirmektedir. Şu halde insanın kamil mümin olma yolundaki bu yorucu mücadelesinde, güzellik motiflerini ön plana çıkaran bir cennet yurdunun daha fazla öne çıkarılması, bu

¹⁰³ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, İstanbul 2002, 228.

¹⁰⁴ Mütercim Asım, II, 277.

¹⁰⁵ ed-Duhân, 44/54; "hûr 'ıyn" tabirinin tefsiriyle ilgili olarak bk. el-Beydâvî, II, 385; Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, Beyrût 1419/1999, VI, 54. Ayrıca bk. et-Tür, 52/20; el-Vâkı'a, 56/22.

¹⁰⁶ en-Nebe', 78/33. bk. Mütercim Asım, I, 472; el-Beydâvî, II, 563; Ebussuûd, VI, 360.

¹⁰⁷ el-Vâkı'a, 56/23. Yani el değmemiş, kir bulaşmamış, bütünüyle tertemiz; her yönüyle vücut güzelliğine sahip olan. bk. el-Kurtubî, IX, 6606; temizliğine ve arınmışlığına halel getirecek her şeyden korunmuş olan. bk. el-Beydâvî, II, 460.

¹⁰⁸ es-Sâffât, 37/49. Onların renkleri, sanki deve kuşunun başıyla koruduğu kendi yumurtasının rengine benzemektedir. bk. ez-Zeccâc, IV, 304. Burada onların rengi devekuşunun yumurtasının rengine benzetilmektedir. Çünkü bu, beden renklerinin en güzeldir (bk. el-Beydâvî, II, 294); veya en güzel kadın rengidir. bk. el-Kurtubî, VIII, 5719.

¹⁰⁹ er-Rahmân, 55/58. Hurilerin yakut ve mercana benzetilmesi, yanağın güle benzetilmesinde olduğu gibi, yanaklarının kırmızılığı açısından bir teşbih söz konusudur. bk. İbn 'Âşûr, XXVIII, 270. Veya yakutun berraklığı, mercanın ise kırmızılığı açısından bir teşbih söz konusudur. bk. el-Âlûsî, XV, 184.

¹¹⁰ Nusret Çam, *İslâm'da Sanat*, 2.bs. Ankara 1997, 16.

duygunun insanda ne derece köklü bir boyuta sahip olduğuna işaret etmektedir.

2.3. GÜZEL-EVREN İLİŞKİSİ

Kur'an Allah'ın mutlak gerçekliğini anlatma bağlamında insan aklına hitap ettiği gibi, onun estetik duyu ve sezgilerine de hitap etmiştir. Başka bir anlatımla, estetik boyut, insanın varoluşsal bir yönünü oluşturduğundan, Allah'ın yüceliği, mutlak kudret ve kuvveti bağlamında bir delil olarak kullanılmıştır. Böylece insanın inancına ve yaşayışına yön ve şekil verilmeye çalışmıştır. Şüphesiz ki, Kur'an'ın imana giderken kullandığı tek yol bu değildir. Ancak, tabiat kanunlarındaki ölçü ve ahenk, eşyanın birbiriyle ilişkisinde hâkim olan nizam ve uyum bağlamında ifadesini bulan "estetik delil" in, İlâhî Kudret'in varlığını ve birliğini ortaya koyma açısından önemli bir delil oluşturduğu da muhakkaktır.

Kur'an'a göre, istisnasız bir şekilde, canlı, cansız evrende var olan her şeyin yaratılışında bir güzellik bulunmaktadır. "O yarattığı her şeyi güzel yaratandır"¹¹¹. Ayette geçen "احسن" fiilinin türediği "ihsân" kelimesi, bir şeyi güzel yapmak, yani hiç bir kusuru olmaksızın beğenilecek bir surette yapmak manasına gelmektedir¹¹². Varlık âleminde olan her şey, hikmetin gerektirdiği ve maslahatın icap ettirdiği şekilde düzenlenmiştir; farklı seviyelerde olsa da, her nesne bir güzelliğe sahiptir¹¹³. Allah yarattığı evrenin bütün ayrıntılarını, onun için öngörülen fonksiyonlara uygun biçimde yaratmış; ve bizim bu fonksiyonları anlayıp anlamadığımıza ve kavrayışımızın ötesinde olup olmadığına bakmaksızın düzenlemiştir. Ayette geçen fiil geçmiş zaman kipindedir. Fakat kesintisiz bir şekilde devam eden yaratma eylemi ile ilgili olduğundan, hem geçmiş zamanı hem de şimdiki ve gelecek zamanı ifade etmektedir¹¹⁴.

Diğer taraftan Mülk suresinde kozmik yapı tasvir edilirken insanı hayrete düşüren mükemmellik, çarpıcı ifadelerle dile getirilir. "Yedi göğü birbiriyle tam bir uyum içinde yaratan (Allah), (ne yüce)dir: Rahmân'ın yaratışında hiçbir aksaklık göremezsin. Gözünü bir kez daha (ona) çevir: Hiç kusur görüyor musun? Evet gözünü tekrar tekrar (ona) çevir: (her seferinde) bakışın, şaşkın ve bezgin bir şekilde önüne geri dönecektir"¹¹⁵. Ayette geçen "tefâvut" kelimesinin gerçek manası, eşyadaki uyumsuzluk ve ahenksizliktir. Zıddı, uyum ve düzen içerisinde olmayı ifade eden "mütenâsib" kelimesidir. Müfessir Süddî, bu kelimeyi "ayıp/kusur" şeklinde yorumlamıştır. Yani Rahman'ın yaratışında "şöyle olsaydı daha güzel olurdu" kabilinden söylenebilecek hiçbir kusur yoktur¹¹⁶. Yapılan bu yorumdan da anlaşıldığı üzere, kâinata işleyen kanunlarda hiç bir uyumsuzluk ve düzensizlik söz konusu değildir; aksine bu kanunlar, tam bir ahenk içerisinde eşsiz mükemmelliği ve nihaysiz bir güzelliği ortaya koymaktadırlar.

Değerlendirmesini yaptığımız bu ayetlerin devamında, yeryüzüne en yakın göğün, yıldızların güzellikleri ile süslediği ifade edilir. "Biz yeryüzüne en yakın olan gökleri, öbek öbek kandillerle/ışıklarla süsledik"¹¹⁷. Görüldüğü üzere burada geçen kandil/ışıklar, estetik objeler olarak dikkati çekmektedir. Bu ayet bir yönüyle Allah'ın mutlak kudret sahibi oluşunu, diğer yönüyle de mutlak ilim sahibi oluşunu ortaya koymaktadır. Şöyle ki, burada geçen kevâkib ("yıldızlar"), yaratılmış

¹¹¹ es-Secde, 32/7.

¹¹² İbn 'Âşûr, XXI, 215.

¹¹³ el-Âlûsî, XII, 186.

¹¹⁴ Esed, II, 843.

¹¹⁵ el-Mülk, 67/3-4.

¹¹⁶ er-Râzî, XXX, 51.

¹¹⁷ el-Mülk, 67/5.

olmaları, belirli bir ölçüye, belirli bir yere ve belirli bir seyre sahip olmaları dolayısıyla yaratının mutlak kudretine işaret etmektedirler. Yine estetik bir unsur olarak insanların menfaatlerine vesile olmaları; ayrıca sağlam ve muhkem bir yapı ortaya koymaları sebebiyle de, O'nun mutlak ilmini göstermektedirler¹¹⁸. Hicr suresinde ise aynı tabloya, gökyüzündeki yıldız kümelerinin, estetik bir bakış açısıyla “seyredenler” için süslenip bezendikleri ilave edilir¹¹⁹. Ayette geçen “bakanlar/seyredenler” ifadelerden hareketle, burada güzelliği algılayan insandaki etkilenmeye veya “zevk” haline işaret edildiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla güzellik nesnesi, diğer nitelikleri yanında, aynı zamanda algılayan kimsede bir etkilenme meydana getiren veya ona zevk veren bir özellik ortaya koymaktadır. Burada görüldüğü üzere, gökyüzünün estetik boyutuna temas edildiği gibi, bazen de temsili bir anlatımla, yeryüzünde sergilenen tabii güzellik tezahürlerine işaret edilir. “...tâ ki yeryüzü göz alıcı görkemine kavuşup süslenip bezendiği...zaman”¹²⁰. İşte bütün bu ayetler şunu ortaya koymaktadır: Dünya nimetleri insan açısından sadece iyi ve faydalı değil, aynı zamanda güzel, başka bir ifadeyle estetik bir değere sahiptir¹²¹.

Kur'an incelendiğinde, Tanrı'nın varlığını ispatlama, O'nun kudret, ilim ve iradesini ortaya koyma bağlamında, evrenin yaratılışındaki mükemmellik ile tabii kanunların işleyişindeki fevkaladeliklere sık sık atıfta bulunulduğu görülür. Bu çerçevede insanın yaratılışı, diğer canlıların var oluşu, yağmurların yağması, bitkilerin yeşermesi vb. konulara tekrar tekrar işaret edilir. Aslında bu tür konulardan bahseden ayetleri de, bir yönüyle Kur'an'ın estetiğe yaklaşımı çerçevesinde değerlendirmemiz gerekmektedir. Çünkü bu tür konuların anlatıldığı pasajlarda, değişik vesilelerle işlevsellik, faydalılık, ölçü, oran, düzen, tertip ve uyum gibi estetik değer ifade eden kavramlara sıkça işaret edilmektedir. Bu ayetlerde kastedilen ve verilmek istenen mesaj estetik bakıştır. İnsan kozmik sistemdeki güzellikleri temâşa ettikten sonra, bir iman tepkisi ortaya koyar ve şöyle der: “Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın”(Al-i İmrân, 3/191). Bu bir hayret ifadesi olarak doğrudan insanı teleolojiye, yani gayeliliğe geçiriyor. İşte estetik bakışın asıl sebebi, Allah-insan ve Allah-alem münasebetini insana kurdurmaktır¹²². Bu bağlamda bütün varlığa serpiştirilmiş “güzellik” örnekleri, Allah'ın varlığını kanıtlamaya götüren estetik delillerdir. Çünkü âlemde görülen sonsuz güzellik, tertip, nizam ve ahenk, onun yaratıcısı olan Allah'ın engin ve sonsuz ilminin en açık göstergeleridir. Nasıl ki, gördüğümüz güzel bir yazı, güzel bir resim onların yapıcısı ve yazıcısının bu sanata ne kadar vâkıf olduğunu gösteriyor ve bilgisine işaret ediyorsa, şüphesiz en güzel ve en mükemmel bir sûrette yaratılmış olan âlem de onu yaratının ilim ve kudretinin sonsuz olduğuna delalet eder¹²³.

Sonuç olarak şunu söyleyebilir: Kur'an'ın güzel nesnelere değinmesindeki amacı, sadece insandaki estetik beğeniye cevap vermek hedefine yönelik değildir. Bu vesileyle Kur'an Yüce Kudret'in insana olan nihayetsiz lütuf ve ihsanını ona tekrar tekrar hatırlatmak istemektedir.

2.4. GÜZEL-İNSAN İLİŞKİSİ

Kur'an'da insan fizyolojisiyle ilgili estetik değerlere de temas edildiği görülür.

¹¹⁸ er-Râzî, XXX, 52.

¹¹⁹ el-Hicr, 15/16.

¹²⁰ Yûnus, 10/24.

¹²¹ Çam, 11.

¹²² Altıntaş, 48-49.

¹²³ A.e., 214.

Ayetlerde genel olarak insanın en güzel kıvamda yaratıldığı ve en güzel suretin kendisine verildiği ifade edilir¹²⁴. Daha önce işaret edildiği üzere, cennet tasvirlerinde geçen huri figürü bağlamında kadının güzelliği bütün görkem ve cazibesıyla ortaya konulur. Ayrıca fiziki güzellikleri bakımından kadınlar hakkında Hz. Peygambere hitaben: “Onların güzellikleri seni taaccübe sürüklese de ...”¹²⁵ ifadelerinin ayette yer aldığı görülür. Burada “hüsn” ve “taaccüb” kelimeleri geçmektedir. Taaccüb kişinin güzellik karşısında hayranlığını ve etkilenmesini ifade eden estetik kavramlardan birisidir. Sözlükte harika, mükemmel, büyüleyici, hoş gitme gibi anlamlara gelen aceb ve taaccüb, sebebi bilinmeyen bir durum karşısında insanın karşılaştığı ani psikolojik durum sebebiyle etkilenmeden kaynaklanan bir tepki verme biçimidir¹²⁶.

Güzel-insan ilişkisi bağlamında kıssaların en güzeli¹²⁷ olan Hz. Yusuf kıssasının bazı bölümleri dikkati çeker. Bu çerçevede Hz. Yusuf’un çarpıcı güzelliği dile getirilir. Konu mealen şöyle aktarılır: “Ve şehirde kadınlar (birbirleriyle): “Vezir’in karısı genç kölesinin gönlünü çelmeye kalkmış!” diye dedikodu etmeye başladılar. “Sevgisi bağrını yakmış kadının; doğrusu, açıkça yoldan çıkmış biri olarak görüyoruz onu!” Kadınların bu kötü konuşmaları kulağına ulaşınca, vezirin karısı, onları davet edip kendileri için mükellef bir ziyafet hazırladı, ve her birinin eline bir bıçak tutuşturdu. Sonra (Yusuf’a) : “Çık (şimdi) onların karşısına!” dedi. Kadınlar onu görünce güzelliği karşısında şaşırıp kaldılar ve şaşkınlıklarından ellerini kestiler: “Aman Allah’ım!” dediler, “Bu bir beşer olamaz; olsa olsa gözde bir melek bu!”¹²⁸.

Görüldüğü üzere Mısırlı kadınlar, Hz. Yusuf’u beşer ötesi bir varlık olarak görmekteydiler. Çünkü onun şahsında gözlemledikleri güzelliğin bir benzerini hiçbir insanda görmemişlerdi¹²⁹. Hz. Yusuf onların huzuruna çıktığında, gözlerinde onu çok büyüttüler; öyle ki, karşılaştıkları bu eşsiz güzellik ve parlaklık karşısında şaşkına döndüler. Tefsirlerde güzellik açısından Hz. Yusuf’un diğer insanlara göre üstünlüğü, dolunay halindeki ayın diğer yıldızlara olan üstünlüğüne benzetilir¹³⁰.

Ayette geçen ما هذا بشراً ifadeleri, Hz. Yusuf’un güzelliğinin, beşeri güzellikleri aşığı konusunda bir mübalağa ifade etmektedir. Buna ilave olarak kadınlar, pekiştirici bir teşbîhi belîğle melâike cinsine hasretmek suretiyle onu bir meleğe de benzettiler. Kıptiler, yüce varlıkların, kutsal ruhlar cinsinden olduğuna inanırlar; ve onların güzel kimseler olduklarını kabul ederlerdi¹³¹.

Bu kıssa, sûfi çevrelerde gelişen aşk edebiyatında önemli bir tema olarak işlenmiştir. Görüldüğü üzere kıssada, Yusuf Peygamber’in melekvarî güzelliği karşısında delicesine aşık olan, ve Melik’in hanımı ile Yusuf’un yakışıklılığından şaşkına dönen diğer kadınlardan söz edilir. Şüphesiz ki bu kıssada, cinsel arzuları konusunda zaaf gösteren ve iffetini koruyamayan olumsuz bir kadın figürüne karşılık, bu yöndeki dürtülerini frenleyen iffet timsali Yusuf örneğinden söz edilmektedir. Fakat kıssanın bu boyutu, estetik yönünü göz ardı etmemizi gerektirmemektedir. Çünkü kıssadaki ifadeler baktığımızda, bir estetik olayın/tecrübenin yaşandığı hususunda itiraza mahal bırakmayacak şekilde birçok unsura rastlamak mümkün olabilmektedir. Ayrıca buradaki estetik tecrübenin sıra dışı bir özellik ortaya koyduğunu da belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü Hz. Yusuf’u ilk defa gören

¹²⁴ el-Gâfir, 40/ 64; et-Teğâbun, 64/3.

¹²⁵ el-Ahzâb, 33/55.

¹²⁶ Altıntaş, 154.

¹²⁷ Yûsuf, 12/3.

¹²⁸ Yûsuf, 12/30-31.

¹²⁹ el-Âlûsî, VII, 348.

¹³⁰ ez-Zemahşerî, II, 317.

¹³¹ İbn ‘Âşûr, XII, 264.

kadınlar, gördükleri güzellik ve parlaklık karşısında adeta büyüleniyor; içerisine düştükleri şaşkınlık sebebiyle, beklenmedik bir şekilde bıçaklarla ellerini kesiyorlar¹³². Dolayısıyla genel manada cinsler arasında yaşanan estetik tecrübelerin, sıradan estetik olaylardan farklı bir şekilde, daha ileri seviyede bir cazibeye ve duygu yoğunlaşmasına sebep olduğunu söylemek mümkündür.

2.5. GÜZEL -AHLÂK (İYİ) İLİŞKİSİ

Ahlâk gibi, estetik de beşeri tecrübenin boyutlarından birini oluşturmaktadır. Fakat ahlâk pratik hayatla irtibatlı, hüküm koyucu bir boyutu oluştururken, estetik daha çok duygu ve hayal dünyamızla ilgili bir mahiyet ortaya koymaktadır. Yine ahlâkî değerler, dinlerin “olmazsa olmaz” yönlerinden birini oluşturmaktadır. Bu durum, tabii olarak Kur'an açısından da geçerli olan bir tespiti gündeme getirir ki, o da, ahlâkî değerleri pratiğe aktaran bir toplumun oluşturulması hedefidir. Estetiğe gelince, o da, Kur'an'ın görmezden gelmediği, aksine, insanın fitrî/varoluşsal boyutlarından birisi olarak kabul ettiği; keza kendi dinî ve ahlâkî hedeflerine ulaşmada yararlandığı bir gerçeklik alanını oluşturmaktadır. Estetik tecrübenin, anlattığımız bu çerçevede, diğer beşeri tecrübe alanlarından farklı, otonom bir niteliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Fakat onun otonomluğundan söz etmek, ahlâkî değerler alanıyla irtibatı olmadığı anlamına gelmemektedir.

Kur'an'ı incelediğimizde, öncelikle belirtmek gerekir ki, insanın ameli hayatının temelini oluşturan “iman” konusu bir “sevgi” meselesi olarak ele alınmaktadır. “Allah imanı size sevdirdi, onu kalplerinizde güzelleştirdi ...”¹³³. Ayette geçen “habbebe” ve “zeyyene” fiilleri Kur'an'ın ortaya koyduğu güzellik olgusunun iki temel terimidir. “Hubb” kökünden gelen kelimenin gene iman bağlamında Hz. İbrahim kıssasında geçtiği görülmektedir¹³⁴. Dolayısıyla bu ayetler, ahlâkî eylemlerin zeminini oluşturan imanın estetikle olan ilişkisini izhar etmektedirler. İman sevgi, bağlanma ve adanma üzerine kurulunca, bu imandan kaynaklanan ahlâkî eylemler de, doğal olarak manevi-estetik hayatın benzer özelliklerini gösterecektir. Nitekim şu temsilde, tevhitte, tevhidin bir semeresi olan ahlâkî eylemler arasında böyle bir ilişkinin var olduğuna işaret edilmektedir. “Allah'ın, güzel, doğru bir söz için nasıl bir misal verdiğini görmüyor musun(uz)? Kökü sapsağlam, dalları göğe doğru uzanan güzel-dirî bir ağaç gibi(dir o); ki Rabbinin izniyle her mevsim meyvesini verip durur ...”¹³⁵. Yine insanın giydiği süslü güzel elbiselerle “takva” arasında ilişkinin kurulması örneğinde, takvanın estetikle olan ilişkisine bir ima olduğu anlaşılmaktadır. “Ey Ademoğulları! Size yücelerden, hem çıplaklığınızı örtésiniz diye, hem de bir görkem-güzellik nesnesi olarak giyim kuşam (yapma bilgisini) bahsettik; ama Allah'a karşı sorumluluk bilinci örtüsü her şeyin üstündedir...”¹³⁶

Güzellik-ahlâk ilişkisi çerçevesinde anahtar terimin, daha önce işaret edildiği gibi, “hüsn” sözcüğü olduğu görülmektedir. Sözcük değişik bağlamlarda Kur'an'da kullanılmaktadır. Hayatın ve ölümün gerçek amacının, “en güzel amel” olduğu temel bir ilke olarak beyan edilmektedir. “O, ölümü ve hayatı hanginiz “en güzel ameli” yapıyor diye denemek için yaratmıştır”¹³⁷. Ayrıca insanların dünya hayatın-

¹³² Altıntaş, Yusuf'taki güzellik ve etkileyciliği sadece onun fiziki güzelliğine hasretmemek gerektiği, onun ahlâkî tutumunun da burada belirleyici olduğunu ifade etmektedir. Altıntaş, 182.

¹³³ el-Hucurât, 49/7.

¹³⁴ el-En'âm, 6/76.

¹³⁵ İbrahim, 14/24-25.

¹³⁶ el-A'raf, 7/26.

¹³⁷ el-Mülk, 67/2.

daki hal ve hareketleri, bu terim bağlamında Allah'ın kendilerine olan "muamele"siyle ilişkilendirilmekte, onların da hemcinslerine, hatta bütün varlığa karşı böyle bir davranış ve turum içerisinde bulunmaları istenmektedir. "...Allah sana nasıl iyilikte bulunduysa, sen de başkalarına öyle iyilikte bulun..."¹³⁸ ayetinde genel bir mana kastedilmektedir. Dolayısıyla sadece insanlar değil; diğer bütün varlıklar da bu çerçevede değerlendirilmektedir. Çünkü Allah bütün varlığa iyilikle muameleyi emretmektedir. Bu da her varlığın kendi özelliğine göre değişmektedir. Kimi zaman sözle, kimi zaman güler yüzle, kimi zaman da güzel karşılama ile gerçekleşir¹³⁹.

Yine hüsn ve türevleri, ahlâki eylemler bağlamında, kötülüğün karşıtı iyilik manasında hem sözlükte hem de birçok ayette kullanılmaktadır¹⁴⁰. Özellikle bu ayetlerin birçoğunda seyyie ("kötülük") kelimesine karşılık olarak kullanılması, terimin ahlâkî bir değer olarak iyilik manasında kullanıldığına işaret etmektedir. Bununla birlikte aynı kelimenin, geçtiği başka birçok ayette de, daha ziyade, çirkinliğin karşıtı olarak güzellik manasını çağrıştırdığı görülmektedir¹⁴¹. Nitekim ayetlere verilen meallerde de bunu rahatlıkla görebiliriz¹⁴².

Hüsn sözcüğü Kur'an'da, insanın geniş manada ibadete yönelik fiilleriyle ilgili olarak da yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Bu bağlamda fiil haliyle, dinin öngördüğü şekilde mümin insanın yaptığı bütün hayırlı faaliyetleri ifade etmektedir¹⁴³. Dolayısıyla buradan hareketle "güzellik" ilkesinin, müminin hayatının temel bir niteliği olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Hz. Peygamber'in bu temel ilkeye işaret ettiği görülmektedir: "Allah her şeyde güzelliği farz kılmıştır. (Savaşta) öldürdüğünüz zaman dahi haddi aşmayıp ölçülü davranın. Hayvanı boğazlayacağınızda bunu güzel yapın"¹⁴⁴. Yine bu çerçevede onun birçok hadislerinde, çevrenin güzel görünmesine dair insanlara tavsiye ve telkinlerde bulunduğu görülmektedir¹⁴⁵.

Hüsn kelimesi ayrıca, insanın hem cinsleriyle konuşması¹⁴⁶, anne babasına karşı olan muamelesi¹⁴⁷, Allah için infakta bulunması¹⁴⁸, insanlara hakikati öğüt vermesi¹⁴⁹ ve kötülüğü savması¹⁵⁰ gibi somut bir takım örneklerle ilişkili olarak da ayetlerde geçmektedir. Şüphesiz ki, kelimenin bütün bu kullanımları, insanın hayat tarzının, kavramın içeriğiyle irtibatlı temel bir niteliğine işaret etmektedir. O da, güzelliğin veya estetik değer, bireyler arası ahlâki ilişkilerde belirleyici bir niteliğe sahip olmasıdır. Nitekim insan eylemlerini, manevi anlamda güzellik tanımında olduğu gibi, içsel/derûnî yapıdaki her türlü ayıp, kusur ve eksiklikten arındırılmış bir şekilde gerçekleştirmek ister. Kur'an'da iman ve sâlih amelle ilgili birçok ayetin özünde, amellerdeki güzellik anlatılır. Bazı ayetlerde de amelin sadece yapılması değil, güzelce yapılması istenir. İşte amelin sâlih sıfatıyla tavsif edilmesi, ayıplardan salim olması halidir ki, bu da güzellik yolunda atılması gereken ilk adımı oluştur-

¹³⁸ el-Kasas, 28/77.

¹³⁹ İbn Aşur, XX, 179-180.

¹⁴⁰ Mesela bk. bk. en-Nisâ, 4/79; 85; el-'A'râf, 7/95; er-Ra'd, 13/6; en-Neml, 27/46; el-Kasas, 28/54; Fussilet, 41/34.

¹⁴¹ Meselâ bk. en-Nisâ, 4/86; el-En'âm, 6/152; en-Nahl, 16/125; el-İsrâ, 17/34; 53; el-'Ankebût, 29/46; el-Mümtehine, 60/4.

¹⁴² Meselâ bk. Elmahlı Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerîm ve Meâlî*, haz. Düccane Cündioğlu, İstanbul 1993.

¹⁴³ Meselâ bk. Al-i İmrân, 3/172; el-Mâide, 5/93; Yûnus, 10/26; en-Nahl, 16/30; el-İsra, 17/7.

¹⁴⁴ Müslim, "Sayd", 57.

¹⁴⁵ Yunus Macit, *İslâmî Perspektifte Çevrecilik*, Trabzon 1999, 239.

¹⁴⁶ el-Bakara, 2/83.

¹⁴⁷ el-'Ankebût, 29/8.

¹⁴⁸ el-Hadîd, 57/11.

¹⁴⁹ en-Nahl, 16/125.

¹⁵⁰ Fussilet, 24/34.

maktadır¹⁵¹.

Kur'an nazarında Ahlâk ve estetik, birbirinden bağımsız iki değerler alanına işaret etmektedir. Bu bakımdan Kur'an açısından, "her iyi güzeldir" veya "her güzel iyidir" şeklinde bir sonuca varmak mümkün değildir. Çünkü çalışmanın diğer bölümlerinde yaptığımız Kur'anî atıflardan da anlaşılacağı üzere, güzellik olgusuna, ahlâki eylemler haricinde oldukça farklı bağlamlarda işaret edilmektedir. Ayrıca bu terimlerden biri, insanın bireyler arası ilişkilerle ilgili yükümlülüklerini, diğeri ise, estetik süje olan insanla estetik obje olan nesne arasındaki duygusal/varoluşsal ilişkiyi ifade eder. Dolayısıyla ilgili ayetlerden anlaşılan odur ki, Kur'an, fizik ve metafizik alanda insanın duygularını okşayan, hayatı daha anlamlı ve çekici hale getiren estetik boyutu ahlâki davranışlar alanına taşımayı amaçlamaktadır.

SONUÇ

Çalışma neticesinde vardığımız sonuçları şu şekilde özetlememiz mümkündür:

1-el-Cemâl, ez-Zîne, el-Hüsn, ez-Zuhruf, el-Haly/et-Tahliye sözcükleri, Kur'an'ın ortaya koyduğu güzellik tasavvurunun, kendine özgü varoluşsal bir boyuta sahip olduğunu ifade eden temel terimlerdir. Delâlet ettikleri anlam alanları itibarıyla, estetik değer olan güzellik olgusuna varlığın çok değişik boyutlarında temas etmektedirler.

2-Kur'an'da dünyevi/fiziki planda süs eşyası sanat ürünlerine fazla yer verilmediğini söylemek mümkündür. Fakat cennet tasvirlerinde kullandığı altın ve gümüş bilezikler, yeşil ipekli ve işlemeli giysiler, inciler, gümüş kaplar, kristal kadehler gibi, nüzul dönemi Arap Yarımadası'nın ya da genel anlamda beşerin bedii zevk ve alışkanlıklarına uygun olarak ifade edilen sanatsal içerikli estetik motifler, dikkati çeken bir zenginlik ve çeşitlilik ortaya koymaktadır.

3-Kur'an Allah'ın mutlak gerçekliğini anlatma bağlamında insan aklına hitap ettiği gibi, onun estetik duygu ve sezgilerine de hitap etmiştir. Bu açıdan, Kur'an'ın estetik objeyi sunuşundaki amaç, sadece insandaki estetik beğeniyi tatmin etmek değil, aynı zamanda, Yüce Kudret'in insana olan nihayetsiz lütuf ve ihsanını tekrar tekrar ona hatırlatmaktır.

4-Kur'an'ın nazarında güzellik olgusu, dünyevi planda izafi ve araçsal bir değeri ifade etse de, "Tanrı merkezli" İslamî değerler sisteminde, insan açısından önemli olan her nesne, amaç değer olan Mutlak Hakikat'e bağımlı ve ona götüren sembolik bir öneme sahiptir. Netice itibarıyla, Kur'anî bakış açısında güzellik, mutlak ve ona bağımlı tezahürleriyle bütün bir varlığın ayrılmaz bir boyutunu oluşturmaktadır.

¹⁵¹ Altıntaş, 217.

İMÂMİYYE ŞİA'SINDA İLMU'L-İMÂM İNANCI

Halil İbrahim BULUT*
Özkan GÜL**

DOCTRINE OF IMAM'S KNOWLEDGE IN THE IMAMIYYAH (TWELVE-IMAM SHI'ISM)

According to the Twelve-Imam Shi'ism (Imamiyyah), the Imamate is one of the fundamentals of Islam and that man's faith can never be completed without belief in it. According to them, the Imams have authority, and Allah has ordered people to obey them. They are witnesses for mankind, doors opening the way of Allah, guides to Him, guardians of His knowledge, interpreters of His revelation, pillars of His Unity and custodians of His Wisdom. The reason for this is the same as that which we gave to the prophet's superiority. He derives his education, the Divine commandments and all his knowledge from the Prophet or from the previous Imam. When a new question arises, he knows the answer from Divine Inspiration through the pure mind that Allah has given him. If he gives attention to some matters in order to know them, he will obtain a perfect understanding with no error, for the Imams do not derive their knowledge from methodological reasoning, or from the teachings of men of knowledge, although it is possible for their knowledge to be increased and strengthened. Therefore in this article we tried to investigate the doctrine of knowledge attributed to the Imam on the basis of the Shi'ite view of religious scholars.

GİRİŞ

Din anlayışındaki farklılaşmaların zamanla kurumlaşması sonucu ortaya çıkan dinî nitelikli oluşumlar diye isimlendirebileceğimiz mezheplerin, bir varolma ve varlıklarını sürdürme amacı vardır. Nitekim Şia, ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren, her ne kadar kendi içinde farklılaşma ve dönüşümler yaşamışsa da, imâmet meselesini daima kendi anlayışında vazgeçilmez bir unsur olarak kabul etmiştir. Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmiyye şeklinde üç ana grupta ele alabileceğimiz Şianın diğer İslâmî fırkalardan en temel farklılığı hilafet ya da imâmet meselesinde görünmektedir. Sünnî anlayışta imâmet ve hilafet kavramları her ne kadar aynı anlamda kullanılıyorsa da, Şia bu iki kavramı birbirinden ayırmış; imâmı nass ve tayinle belirlenmiş lider; halifeyi ise nass ve tayinin dışında bir yolla müslümanların başına geçen lider anlamında kullanmıştır.¹ Şii anlayışta halifelerin imâmların hakkını gasp eden kimseler olarak kabul edilmesi sebebiyle halife kavramının tercih edilmemesi, Sünnî-Şii literatürde imâmet kavramının “devlet

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

** Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ Hasan Onat, “Şii İmâmet Nazariyesi”, *Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.32 (Ankara 1992), s.89.

başkanlığı” anlamında ortak kullanımını doğurmuştur.² İmâmiyye ekolü, insanların önüne geçen kişi anlamına gelen imâm kelimesine³ çok daha geniş bir anlam yükleyerek topluma dinî, siyasî ve ictimai alanlarda önderlik yapan ve aynı zamanda nass ile tayin edilmiş olan lider anlamında kullanmıştır.⁴

İmâmet meselesi, İslâm tarihi boyunca müslümanların başını ağrıtan en önemli problemlerden biri olmuştur. Nitekim imâmet tartışmaları, Hz. Peygamberin vefatının hemen akabinde ortaya çıkan, Hz. Ebû Bekir’in seçimiyle halledilmiş gibi gözüken, ancak Hz. Ali-Muaviye mücadelesinde tekrar nükseden ve özellikle Hz. Hüseyin’in şehit edilmesinin ardından onun taraftarlarınınca hep gündemde tutulan ve günümüze kadar uzanan canlı bir süreç takip etmiştir. Sünniler, hilafetteki tarihi sırayı öngörerek dört halife döneminde ortaya çıkan uygulamaları, siyasi anlayışın bir gereği olarak mütalaa etmiş ve imamet konusunu ısrarla inanç alanının dışında tutmaya özen göstermiştir. Şii’ler ise, Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’den hemen sonra nas ve tayinle halife olduğunu ve imametın kıyamete kadar onun Fatıma’dan olan soyundan çıkmayacağını iddia etmiş⁵ ve böylece imameti bir inanç esası olarak kabul etmişlerdir.⁶ Şia, imâmetin insanların tercihine bırakılmayacak kadar önemli bir iş olduğunu ileri sürmüş ve imâmların bizzat ilâhî iradenin tecellisiyle tayin edildiğini savunmuştur. Bu anlayışa göre onlar, hem âyetler hem de hadislerin açık beyanı ile Hz. Peygamberden sonra Hz. Ali’nin imâm olduğunu iddia etmişlerdir. Tıpkı Hz. Peygamber kendisinden sonra Ali’nin imâm olacağını açıkladığı gibi, Hz. Ali de kendisinden sonra Hz. Hasan’ın, o da Hz. Hüseyin’in imâmetini açıklamıştır. İmâmiyye Şiası, imâmların sayısını on ikiyle sınırlanmış; on ikinci imâm olan Muhammed el-Mehdî b. Hasan’ın (d.255/869) gaybete girdiğini, Allah’ın dilediği bir vakitte zuhur edeceğini ve dünyayı adaletle dolduracağını kabul etmektedir.⁷

İmâmiyye Şiasına göre imâmet, Usûlü’-d-dîn’den yani inanç esaslarından biridir. Onlara göre Tevhîd, Nübüvvet, İmâmet, Adâlet ve Mead’den oluşan bu beş esasa inanmak imânın gereğidir ve imân ancak bunlarla kemal bulabilir.⁸ İmâmiyye, nübüvvetin nasıl Allah’tan bir lütuf olduğuna inanıyorsa, her asırda Peygamberin vazifeleriyle vazifelenmiş, insanların hidâyet ve irşatlarını üstlenmiş bir imâmın mevcudiyetine de inanmaktadır. Bu inanç, bir kimsenin Şii olup olmadığını gösteren en önemli ölçüdür.⁹ İmâmiyye’ye göre bir kimsenin Şii olabilmesi için

² Ahmet İshak Demir, “İmâmiyye Şiasında Dini Otorite”, *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, III (2003), sayı 3, ss.109-125, s.109-110; Osman Aydın, *Mu’tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003, s.33.

³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut 2000, I, 157-158; Fîrûzabâdî, Ebû’-Tâhir, *Kâmûsu’l-muhît: el-Okyanusu’l-basît fi tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*, (trc. Âsım Efendi), İstanbul 1304-1305, IV, 179.

⁴ Şeyh Müfid, Ebû Abdullah İbnü’l-Muallim Muhammed b. Muhammed., *Evâilü’l-Makâlât fi’l-Mezâhibi’l-Muhtârât*, (nşr. İbrahim el-Ensârî), Beyrut 1414/1993, s.65.

⁵ bk. Küleynî, *Usûl-i Kâfi, Kitâbü’l-Hüccce*, (nşr. Cevad Mustafavî), İntişârât-ı İlmîyye-i İslâmî, trs., I, 283-290; II, 46, 326.

⁶ Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, s.15. Ayrıca bk. Aydın, *a.g.e.*, s.31.

⁷ Nevbahtî, *Fıraku’s-Şia*, (nşr. Hellmut Ritter), İstanbul 1931, s.108-109; Kummî, Sa’d b. Abdullah, *el-Makâlât ve’l-fırak*, (nşr. Cevad Meşkûr), Tahran 1963, s.197-198; Eş’arî, Ebu’l-Hasan, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, (nşr. H. Ritter), Weisbaden 1963, s.30; Şehristânî, Ebu’l-Feth, *el-Milel ve’n-nihal*, (nşr. A.Fehmî Muhammed), Beyrut 1992, I, 174. Ayrıca bk. Halil İbrahim Bulut, “İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı”, *Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fak. Der.*, VIII/2, 2004, s.50-51.

⁸ Avni İlhan, “Şia’da Usulü’-d-dîn”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, ss.409-433.

⁹ Kâşifu’l-Ğitâ, Muhammed Hüseyin, *Aslu’s-Şia’ ve Usûlühâ*, Kahire-1958, s.221; Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul 1984, s.209.

“İmâmet”in İslâm’ın bir rükünü olduğunu ve imânın da onsuz tam olmayacağını kabul etmesi gerekir. Çünkü Şîi-İmâmî anlayışa göre imâm, Allah’ın bu dünyadaki hüccetidir.¹⁰ Onlar, sadece Hz. Peygamberin soyundan (ehl-i beyt) ve Ali- Fâtıma evladından gelmişlerdir.¹¹ Onlar, Allah’ın insanlara itaati emrettiği tek otorite sahipleridir; insanlara Allah’a giden yolun kapılarını gösterirler ve o yolun rehberliğini yaparlar, ilahî bilginin korunması için Allah’ın âyetlerini tefsir ederler ve onun birliğini desteklerler. İmâmlar bilgilerini -epistemolojik açıdan- Hz. Peygamber veya kendinden bir önceki imâmdan alırlar. Onlar bu bilginin gereği olarak dünyevî veya dinî yeni bir sorun ortaya çıktığı zaman, Allah’ın kendilerine verdiği kudsi güç (ilham) ile, onu yetkince çözerler. Onlar bir şeyin hakikatini anlamak istedikleri zaman hata ve şüpheye düşmeden, aklî delillere, ilimde derin vukûfu olan insanların telkinine de ihtiyaç duymadan o şeyin hakikatini bilirler.¹²

Bu makalenin amacı, Şîiliğin ilk dönemlerinden beri süregelen İmâmın Bilgisi -İlmü'l-İmâm İnanıcı konusunu, İmâmiyye geleneği içinde ele alıp incelemek; bu inanca ait görüşlerin hangi sebeple ve ne şekilde ortaya çıktığını, konunun sınırlarının ne olduğunu ortaya koymaktır. Bu bağlamda ilk olarak ilmü'l-imâm tartışmalarının nasıl zuhur ettiği ele alınacak, bilahare imâmlara ait bu ilim sıfatının sınırları hakkındaki tartışmalara yer verilecektir. Daha ziyade ilk dönem Şîi kaynaklardan hareketle İmâmî ulemânın konu hakkındaki görüşleri belli bir sistem dahilinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. İMÂMİN VASIFLARI VE OTORİTESİNİN KAYNAKLARI

Müslümanlar, ümmetin dinî ve dünyevî işlerini yürütecek bir imâmın gerekliliği hususunda hemen hemen ortak bir kanaate sahiptirler. Ancak bunun aklî veya dinî bir gereklilik olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Şiiler, imametinin insanların tercihine bırakılmayacak kadar önemli olduğunu ve bizzat ilâhî iradenin doğrultusunda imamların Peygamber tarafından nass ile tayin edildiğini kabul etmişlerdir. Bu bakımdan onlar, imâmeti nübüvvetin bir nevi devamı gibi görmektedirler. Çünkü Peygamberler, Allah’ın vahyettiğini ümmetlerine tebliğ etmek ve bu doğrultuda ümmetlerini idare etmekle sorumludurlar. Peygamberin vefatından sonra ise bu vazifeyi onların tayin ettiği imamlar yerine getirirler.¹³

Şîa’ya göre imâmet doktrininin iki temel dayanağı vardır. Bunların ilki, Allah’ın adâlet ve lütuf sıfatlarıdır. Onlara göre, kullarını doğru yola iletmek, düzene kavuşmalarını, hayırlara ulaşmalarını sağlamak, şer’î hükümleri bildirmek, zararlarına olacak şeyleri haber vermek üzere Allah’ın peygamberler göndermesi lütfünün ve rahmetinin bir gereğidir.¹⁴ Aynı şekilde Hz. Peygamberden sonra onun görevini icra edecek imâmların tayin edilmesi de bu lütuf ve rahmetin tabîi bir sonucudur. Diğerisi ise aslah¹⁵ prensibidir. İnsanların faydasına olan şeylerin Allah tarafından yaratılması anlamında olan bu prensibe göre, imâmın varlığı yokluğuna göre daha faydalıdır ve insanların menfaatinedir. Nasıl ki, Allah’ın peygamberler göndermesi Şîi anlayışa göre vacip ise aynı şekilde imâmlar tayin etmesi de ona

¹⁰ Küleynî, *Usûl-i Kâfi, Kitâbü'l-Hüccce*, I, 273, 274, 280, 352.

¹¹ Küleynî, *a.g.e.*, I, 283-290.

¹² Bk. Küleynî, *a.g.e.*, I, 283-290, 307-311, 324, 326; II, 309; Şeyh Sadûk, İbn babeveyh el-Kummî, *Kemâlu'd-dîn ve temamu'n-nîme*, (nşr. Ali Ekber Gaffârî), Kum 1984, s.91; Bulut, *a.g.m.*, s.57.

¹³ Kâşifu'l-Ğitâ, *Aslu's-Şîa*, s. 221; Abdülbakiy Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik*, İstanbul 1997, s.307-308; Tabatabaî, Sayyid Muhammed Husayn; *Şi'a*, (Trans. Sayyid Husayn Nasr), Qum-[ts], s. 174.

¹⁴ Fığlalı, *İmâmiyye Şîasi*, s.217-218.

¹⁵ Aslah prensibi hakkında geniş bilgi için bk. İlhan, Avni, “Aslah”, *DİA*; III, 495-496.

vaciptir.¹⁶ Çünkü imâmet de insanları Allah'a itaate yaklaştırmak ve isyandan uzaklaştırmak açısından peygamberlik gibidir. Onlara göre nübüvvetin gerekliliğine delil olan her şey aynısıyla imâmetin de gerekliliğine delildir. Çünkü imâmet nübüvvetin devamı gibidir. Bu bakımdan imâm, ancak ilâhî nass ya da bir önceki imâmın tayini ile belirlenir ki, bu ikincisi de nass kıymetindedir.¹⁷ Bu itibarla Allah'ın Hz. Peygambere vekalet edecek bir imâm atması aslah prensibinin bir gereğidir.¹⁸

İmâmiyye, imâmların Şîi toplum karşısındaki otoriter konumunu iki sebebe dayandırmaktadır. İlki, imâmların Hz. Peygamber tarafından ilâhî nass ile tayin edilmiş yegane meşru vâris olmaları, diğeri ise onları insanların tartışmasız lideri yapacak şahsî niteliklerle donatılmış olmalarıdır.¹⁹ İlk dönemlerden itibaren Şîi âlimler, Peygamberin vârisi ve vasîsi olan masum imâma itaatın dînî bir vecibe olduğuna dair pek çok âyet, hadis ve haberleri (ahbâr) bu konuda delil getirmiş ve imâmete dair müstakil eserler telif etmişlerdir.²⁰ Burada örnek olması bakımından Şia'nın ilk hadis kaynağı olan Küleynî'nin (ö.329/941) el-Kâfi'sinin "Kitâbü'l-Hüccce" bölümündeki konuyla alakalı bazı rivayetleri aktarmayı uygun gördük.²¹ Küleynî, ortaya koyduğu rivayetlerle imâmların özelliklerini dolayısıyla dînî ve dünyevî otoritelerini izah etmeye çalışmıştır. Müellif, öncelikle imâmların neseplerinin sahih olduğunu ve yaradılış bakımından onların peygamberlere benzediklerini ifade eden rivayetlere yer vermiştir: Buna göre imâmlar, mükemmel bir fizyonomiye sahiptir ve peygamberler gibi nurdan yaratılmışlardır,²² onların nesepleri sahihtir,²³ kanları peygamberin kanıdır,²⁴ doğumdan önce ve sonra onlardan bazı alâmetler zuhur etmiştir.²⁵ Ayrıca peygamberlere verilen âyetlerin (mûcizelerin) benzerleri imâmlara da verilmiştir.²⁶ Böylece onlar, imâmetlerini mûcizelerle izhar ve ispat edebilirler. Nebî ile imâmlar arasındaki fark, peygamberin meleği bizzat görmesi ve sesini işitmesi, imâmın ise meleğin sadece sesini işitebilmesidir.²⁷ Hz. Peygambere ve Kur'an'a en yakın kimseler onlardır,²⁸ Peygamberden sonra gelen uyarıcı (nezîr)²⁹ ve Allah ile insanlar arasında vasıtadırlar.³⁰ İmâmların doğruluğu inananlara Allah tarafından ilham edilmektedir.³¹ Diğer taraftan, dünyanın selameti ve devamı imâmların varlığına bağlanmıştır. Bu bağlamda, yeryüzünün imâmdan mahrum

¹⁶ Ebû Câfer et-Tûsî, Şeyhu't-Tâife, *Kitâbu Temhîdi'l-Usûl*, Tahran 1362, s.348-349.

¹⁷ Halife Keskin, *Şia İnanç Esasları*, İstanbul 2000, s.134.

¹⁸ Abdullah b. Abdullah es-Sedâbâdî, *el-Mukni' fi'l-imâme*, (nşr. Şakir Şeb'), Kum 1414, s.47; el-Hillî, İbnu'l-Mutahhar, *el-Elfeyn fi imâmeti emîri'l-mu'minin Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1982, s.15; Hasan Onat, a.g.m., s.93.

¹⁹ Kohlberg, Etan, "Gaybet Öncesi Şia'da İmâm ve Toplum", (trc. Mazlum Uyar), *Dini Araştırmalar*, III/7 (2000), s. 277; Demir, a.g.m., s.114.

²⁰ Örneğin Şeyh Müfid, *el-İfsah fi imâmeti Emîri'l-Mu'minin*, (Beyrut 1414/1993, *Silsiletü müellefâtî Şeyh el-Müfid* içinde) adlı eserinde Hz. Ali'nin imametini izah ve ispat etmek üzere konuyla alakalı naklî delilleri toplamış ve bir eser telif etmiştir.

²¹ Müellif burada 537 rivayeti naklederek Şîi-İmâmiyye'nin imâmet anlayışını ortaya koymuştur. Küleynî, *Usûl-i Kâfi, Kitâbü'l-Hüccce*, I, 237-II, 505.

²² Küleynî, a.g.e., I, 275, II, 232-233.

²³ Küleynî, a.g.e., II, 225-228, 230.

²⁴ Küleynî, a.g.e., I, 298-299.

²⁵ Küleynî, a.g.e., II, 231-232.

²⁶ Küleynî, a.g.e., I, 335, 404.

²⁷ Küleynî, a.g.e., I, 248, II, 9-10, 14-15.

²⁸ Küleynî, a.g.e., I, 324-325.

²⁹ Küleynî, a.g.e., I, 364-365.

³⁰ Küleynî, a.g.e., II, 2.

³¹ Küleynî, a.g.e., I, 255.

olamayacağı belirtilmiş,³² yeryüzünde iki kişi dahi kalsa birinin imâm olacağına vurgu yapılmıştır.

İmâmların otoritesini, kendilerine mutlaka itaat edilmesi gerektiğini anlamamız açısından Küleynî'nin bu konudaki rivayetleri de önemlidir. Bu bağlamda o, “imâm Allah'ın yeryüzündeki kaimidir”,³³ “yeryüzünün direğidir”,³⁴ “onları sevmek kurtuluş vesilesidir”,³⁵ “imâmlar, Allah'a götüren rehberlerdir”,³⁶ “küçük yaşta dahi olsalar imâmet görevini üstlenebilirler”³⁷ şeklinde imâmlara nispet edilen haberleri de zikretmiştir. Küleynî, toplum hayatında önemlerinin ve fonksiyonlarının anlaşılması bakımından imâmları bedendeki kalbe benzetmiş³⁸ ve bununla kalp olmaksızın insan hayatı devam edemeyeceğine göre imâm olmadan da hayat olmaz, demek istemiştir. Diğer taraftan, imâmların bizzat Allah tarafından tayin edildiği³⁹, isimlerinin Peygambere vahiy edildiği⁴⁰ ve bizzat Cebrail tarafından bildirildiği⁴¹ şeklindeki rivayetler imâmetin nas ile tayin edildiği tarzındaki İmâmî akîdeyi ifade etmektedir.

Küleynî, bütün bu üstün özelliklere sahip olan imâmlara itaat etmenin de dini bir vazife olduğuna dair pek çok rivayet nakletmiştir. Bu bağlamda o, “onların masumiyetini kabul etmeyenlerden Hz. Peygamber şikayetçi olacaktır”,⁴² “Onları kabul etmeyen kimse karanlıklar içindedir”,⁴³ “imâmları tasdik etmedikçe hiç kimse cennete giremez”,⁴⁴ “bir kimse imâmı tasdik etmeden ölürse cahiliyye ölümüyle ölmüştür”,⁴⁵ “Fâtıma'nın neslinden gelen imâmları kabul etmeyen bir kimse işlediği günahlardan dolayı iki kere cezalandırılacaktır”,⁴⁶ “İmâmlara muhalefet eden kimseler Peygamberin şefaatinde mahrum kalacaktır”⁴⁷ şeklinde İmâmî düşünceyi kabul etmeyenlerin cezalandırılacağını belirten hadisleri zikretmiştir.

Netice olarak İmâmî âlimler, imâmet konusunda telif ettikleri eserlerinde imâmlara itaati gerekli kılan temel özellikler arasında; imâmların nass ile tayin,⁴⁸ ismet⁴⁹ ve ilim sıfatlarına sahip olmalarının yanında, onların -Hz. Peygamber hariç- insan, peygamber ve meleklerden üstün ve faziletli olmaları, ayrıca imâmetlerini ispat etmek üzere kendilerinden mucizelerin zuhur ettiği⁵⁰ gibi bir takım özellikler

³² Küleynî, *a.g.e.*, I, 351.

³³ Küleynî, *a.g.e.*, I, 274.

³⁴ Küleynî, *a.g.e.*, I, 280.

³⁵ Küleynî, *a.g.e.*, I, 298-299.

³⁶ Küleynî, *a.g.e.*, I, 273, 352.

³⁷ Küleynî, *a.g.e.*, II, 104-106.

³⁸ Küleynî, *a.g.e.*, I, 238.

³⁹ Küleynî, *a.g.e.*, II, 25.

⁴⁰ Küleynî, *a.g.e.*, I, 298-299.

⁴¹ Küleynî, *a.g.e.*, I, 274.

⁴² Küleynî, *a.g.e.*, I, 299.

⁴³ Küleynî, *a.g.e.*, I, 262.

⁴⁴ Küleynî, *a.g.e.*, I, 260-261.

⁴⁵ Küleynî, *a.g.e.*, II, 198.

⁴⁶ Küleynî, *a.g.e.*, II, 210.

⁴⁷ Küleynî, *a.g.e.*, I, 298.

⁴⁸ El-Hillî, *el-Elfeyn*, s.15; a.mlf., *el-Bâbü'l-hâdi 'aşer*, (nşr. Mehdi Muhakkik), Meşhed 1991, s. 39-40.

⁴⁹ Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Babeveyh el-Kummî, *el-İtikâdât*, (nşr. İsam Abdusseyyid), Beyrut 1414/1993, s. 96; Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İtikâd*, (Hüseyn Dergahî), Beyrut 1414/1993, s.128.

⁵⁰ Şii âlimlerden bazıları imâmlardan zuhur eden mucizeleri tasnif etmişlerdir. Örnek olarak bk. Kudbeddin er-Râvendî, *el-Haraic ve'l-cerâih*, Beyrut 1991/1411, I-III, tür.yer.; Şeyh Sadûk, *Kemâluddîn ve temâmü'n-ni'me*, s.62-63; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, Beyrut 1979, s.160 vd. İmâmlardan mucizelerin zuhur edebileceğine dair bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.50; Hasan Onat, a.g.m., s.107. İmâmiyye'ye göre On İkinci İmâm gaybette iken bile bazı mucizeler göstermiştir. bk. Muham-

zikretmişlerdir.⁵¹ Şimdi imâmlara itaat etmeyi gerekli kılan bu özelliklerden sadece ilim vasfı üzerinde durulacaktır.

2. İLMU'L-İMÂM MESELESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE İMAMLARDA İLİM SIFATI

Hız. Ali'nin hilafetiyle birlikte İslam dünyasında zuhur eden otorite tartışmaları ve bunun neticesinde vuku bulan iç savaşlar, iş başındaki halifenin meşrû olup olmadığı problemini gündeme getirmiştir. Başlangıçta imametle alakalı tartışmalar tamamen siyasi bir içerikte iken, zamanla bu tartışmalar dini argümanlarla desteklenmiş ve itikadî bir boyut kazanmıştır. Emevî saltanatının yerini Abbâsîlerin almasıyla birlikte, imâmet tartışmaları daha da alevlenmiş ve bu dönemde Şîi muhâlefetin teorik temellerini ortaya koyan eserler telif edilmiştir.⁵² Bu eserler, Ali-Fatıma evladından gelenlerin meşrû devlet başkanı olduklarını gösteren argümanlarla doludur. Ayet ve hadislerin yanı sıra bizzat imamlara atfedilen haberler de önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim Hız. Peygamber, pek çok vesile ile Hız. Ali'nin kendisinden sonra –bilâ fasıla- imam olacağını, kendisinin vasî ve velîsi olduğunu açıklamış; Ali'ye dost olmanın kurtuluş, ona düşman olmanın ise Peygambere ve Allah'a düşman olmak anlamına geldiğini ifade etmiştir. Hız. Ali ve onu takip eden masum imamların Ehl-i beyte mensubiyet, ilim, cesaret, mucize ve benzeri bir takım üstün özelliklere sahip oldukları belirtilmiştir. Zira onlar, sahip oldukları özellikler sebebiyle imamet görevini hakketmişlerdir. Diğer insanlar ise, bu özelliklerinden dolayı imamlara itaat etmek durumundadır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere Şîiler, imâmın teşri' ve yasama açısından tam bir otoritesi bulunduğunu ve söylediği her şeyin şerîattan sayıldığını iddia ettikleri için imâmetin dinin temel esasları arasında sayılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁵³ Onlara göre imâmın, İslâm toplumunu yönetmek, dinî ilimleri ve fıkıh izah etmek, eşyanın bâtinî anlamını kavrayabilmek için insanlara rehberlik etmeleri gibi üç temel fonksiyonu vardır.⁵⁴ Çünkü imâm sadece İslâm toplumunu yöneten bir lider değil, masumiyet ve gizli bilgilere sahip olmak gibi üstün nitelikleri ve şerîatin bâtinî anlamını açıklamak gibi özel görevleri haiz siyasî ve dinî bir liderdir. Peygamber nasıl Allah tarafından seçilmiş ise onun risâlet dışındaki görevlerini devam ettiren imâmlar da Allah tarafından seçilmişlerdir. Böylece peygamberliğin sona ermesinin doğurduğu boşluğu imâmlar doldurmuş olmaktadır.

Hız. Peygamber'in vasî ve halîfesi olmak, halkın zahirî ve batınî hidayetini üzerinde taşımak çok önemli ve ağır bir vazifedir. Bu vazifeyi yürütebilecek kişinin üstün sıfatlara sahip olması kaçınılmazdır. Nitekim İmâmiyye'nin imâma atfettiği şu sıfatlar bu durumu açıklar mahiyettedir: İmâmiyye Şiasına göre imâmlar, Allah'ın kendilerine itaât edilmesini emrettiği emir sahipleridir. Onlar insanlar üzerinde şahitler, Allah'a giden yolun kapıları, Allah'a varan doğru yol ve Allah'ın delilleridir. İmâmlar, Allah'ın ilminin hazineleri, tevhidinin rükünleridir. Hata ve sürçmelerden mâsumdurlar. Allah onlardan her türlü pisliği gidermiş ve onları tertemiz kılmıştır. Onlar, Allah'ın her konudaki hükmünü bilir. Onları sevmek imân, onlara buğz etmek ise küfürdür. Onların emirleri Allah'ın emirleri, nehiyleri de

→ →

med es-Sadr, *Târîhu'l-gaybeti's-suğrâ*, Beyrut 1972, s. 597-608.

⁵¹ Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmamiyye Şiası*, s.209 vd.; Halife Keskin, *Şîi İnanç Esasları*, s.135-140; Y.Şevki Yavuz, "İmamiyye'nin Usulü'd-din'e İlişkin Görüşleri", *Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s.675-679.

⁵² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (nşr. İbrahim Ramazan), Beyrut 1994, s. 217-44.

⁵³ Kâşifu'l-Ğitâ, *Aslu's-Şia* s. 29.

⁵⁴ Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, "İmâmın Bilgisine Dair", (Çev. Mustafa Akçay), *Dinbilimleri Akademik Araştırmaları Dergisi*, cilt 4, sayı 3, s.121.

Allah'ın nehiyleridir. Onlara itaât Allah'a itaât, onlara muhâlefet de Allah'a muhâlefettir. Dostları Allah'ın dostları, düşmanları ise Allah'ın düşmanlarıdır.⁵⁵ Altıncı İmâm Ca'fer es-Sâdık (ö.148/765) imâmda bulunması gereken sıfatları şöyle sıralamıştır: “Masûm olmalıdır ve nass ile tayin edilmiş olmalıdır. Zamanının ilimde en üstünü, insanların en takvâlısı, Allah'ın kitabına herkesten çok âlim ve ârif olmalıdır. Açıkça vasiyet edilmiş olmalı, aynı zamanda mûcize ve delîl sahibi olmalıdır. Gözleri uyusa da kalbi uyumamalı, gölgesi olmamalı ve önünü gördüğü gibi arkasını da görmelidir.”⁵⁶ Sekizinci İmâm Ali Rızâ'nın (ö.192/808) da imâmın vasıflarıyla alakalı olarak şunları zikrettiği rivayet edilmiştir: “İmâm; ilim, hüküm, takvâ, hilm, cesâret, dirâyet, ibâdet, ihsân, vb. sıfatlarda halkın en üstün olanıdır”.⁵⁷

Halkın tefrikadan korunmasında ve ilâhî hükümlerin uygulanmasında mercî olacak makâmın (imâmetin), günah ve hatalardan korunmuş olması (ismet), zamanının en faziletlisi (efdal) ve en âlimi olması gereklidir. İmâmiyye ekolü, imâmın dinî ve dünyevî riyaset göreviyle Allah tarafından atanmış mevkiine hâle gelmemesi için, masumiyetiyle uyumlu, diğer insanların sahip olmadığı bilgi ve bilgi kaynağı ile teçhiz edilmiş olmasını gerekli görmüştür. Onun otoritesinin de temel dayanağı olan özellikle dinî alandaki yanılmaz bilgisidir. Önceki imâmlardan sözlü veya yazılı malzemeye dayalı nakiller yanında imâmın Peygamberle aynı kaynaktan bilgi aldığı benimsenmiştir. Böyle olduğundan dolaydır ki imâmın sözü Allah ve elçisinin sözü gibi kutsal kabul edilmiştir.⁵⁸ Şiânın imâmlara attığı bütün bu özellikler, onların bilgisinin her şeye şâmil olmasını gerektirdiği şeklindeki tartışmalara sebebiyet vermiştir. Onlara göre, üstlendikleri idârî, hukukî, askerî ve ictimâî fonksiyonların sağlıklı bir şekilde ifa edilebilmesi için imâmların hatalardan ve günahlardan korunmuş olmalarının yanı sıra ilmî açıdan da üstün olmaları gereklidir. Kur'an'ı tefsir etmeleri, dinî hususlarda insanlara örnek olmaları, hukukî meselelerde adâletle hükmedebilmeleri ve benzeri hususlar onların ilimlerinin sınırsız olmasını gerektiriyordu. İmâmiyye âlimleri, bu anlayışı teyit etmek üzere hem nakli hem de akli deliller ortaya koymuşlardır.

İmâmiyye'nin imâmete liyakat şartlarından biri olarak kabul ettiği “İlmü'l-imâm sıfâtı” yani imâmın bilgisinin ne tür niteliklere sahip olduğu konusu, Şîi kelâmın en girift meselelerinden biridir.⁵⁹ İlk dönemlerden itibaren bu mesele değerinden hiçbir şey kaybetmeden günümüze kadar gelmiş ve bugün dahi Şîi kelâmcıların kendi aralarında sabırla tartıştıkları bir mesele olmuştur.⁶⁰ Bu mesele hakkında tarihî seyir içinde iki ana görüşün taraftar bulduğu görülmektedir. İlki,

⁵⁵ bk. Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, s. 94.

⁵⁶ Meclisî, Muhammed Bakır, Bihar'ul-Envar, Tahran 1301, XXV, 140.

⁵⁷ Meclisî, a.g.e., XXV, 116.

⁵⁸ Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, s. 94.

⁵⁹ Nitekim bu konu, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile alimlerinin İmâmiyye'yi tenkit ettikleri meselelerin başında gelmektedir. Örnek olarak bk. Ahmed b. Abdülaziz el-Hamdân, *Mâ yecibu en ye'rife'l-Müslim 'an akâdi'r-revâfizi'l-imâmiyye*, Kahire 1994, ss. 109-118.

⁶⁰ İmâmların bilgilerinin sınırları meselesi günümüz Şiasının da en belli başlı tartışma konularından biri olduğu anlaşılmaktadır. İnternet üzerinden yaptığımız taramalarda pek çok Şîi İnternet sitesinin bu konuya yer verdiğini gördük. Bunlardan bazıları için bk.

<http://hawzah.net/Per/Magazine/ho/054/ho054fe.htm> ; ayrıca bkz.:

<http://www.aqaed.com/shialib/books/01/elm/elm-02.html>

<http://hawzah.net/Per/A/Adefa.asp?URL=Start/Astart.htm>

<http://hawzah.net/Per/Magazine/ho/054/ho054fe.htm>

<http://hawzah.net/Per/A/Adefa.asp?URL=Start/Astart.htm>

<http://www.al-shia.com/html/tur/index.htm>

http://www.caferilik.com/kitaplar/inanc/temel_inanclar/420-465.htm

<http://www.aqaed.com/shialib/books/01/elm/elm-02.html>

imâmın bilgisinin her şeye şamil olduğu şeklindedir. Ahbârî ekolün genel kanaati bu yöndedir. Diğerleri ise imâmın bilgisinin sınırlı olduğu şeklindedir. Zamanla, özellikle Mu'tezile ekolünün tesiriyle, İmâmî âlimler arasında farklı görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Usûlîlerin ilk temsilcisi kabul edilen Şeyh Müfîd (ö.413/1022) ve öğrencilerinin "sınırlı bilgi" anlayışını kabul etmelerini bu perspektiften değerlendirmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

a. İmâmın Bilgisinin Kuşatıcı Olduğu İnancı (İlmu'l-Ves'î'l-İmâm Akîdesi)

Bu inancıya göre imâmın her şeyi (insanın içyüzünü, onun sınırlarını, dünyadaki tüm lisan ve lehçeleri, her çeşit sanat ve mesleğe ait bilgileri... vs.) bildiğine inanılmaktadır. Bu inanın bilinen en eski taraftarları arasında Ebû İshak en-Nevbahtî (ö.311/923), el-Küleynî (ö.329/941), İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk) (ö.381/991) gibi ilk dönem Şîî kelâmcıların yanı sıra Mollâ Sadrâ (ö.1572-1640), Mirza Muhammed Emin el-Astarabâdî, Şeyh Muhammed b. Hasan el-Hur el-Amilî (ö. 1692), Muhammed Bakır Meclisî (ö.1700), Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî (1903-1981) gibi şahsiyetler de bulunmaktadır.

Yukarıda adı zikredilen bu âlimler, imâmın gizli bilgilere sahip olduğuna ve kutsî bir kuvvetle desteklendiklerine inanmışlardır. Onlara göre ahkâm-ı ilâhiyenin tümünü, bütün ilim ve sanatlara ait bilgileri Hz. Peygamber Allah'tan, Hz. Ali de Hz. Peygamberden ve böylece her imâm bir öncekinden almıştır. Yeryüzünün herhangi bir yerinde bir şey meydana gelecekse imâm o şeyi Allah'ın kendisine verdiği kutsî bir güç olan ilhâm vasıtasıyla bilir.⁶¹ İmâm, sezgi ve keşf yoluyla da bilgi sahibi olur, bu sayede işlerin üstesinden gelir, her şeyi halleder. O, bir şeyin hakikatini anlamak istediği zaman hata ve şüpheye düşmeden ve aklî delillere ve ilimde derin vukûfu olan muallimlerin telkinine ihtiyaç duymadan onu bilir. Ayrıca o, Allah'ın kendisine verdiği ferâset kuvvetiyle hiçbir zaman bir saati diğer bir saatini tutmayan insanın rûh haline ait keyfiyetleri dahi bilebilir.⁶²

İmâmiyye âlimleri, gaybî bilmenin mutlak sûrette ve bizzat Allah'a ait bir sıfat olduğuna kabul etmekle beraber peygamberlerin ilâhî tâlimatla ve imâmın Peygamber'in tâlimatıyla, gaybî ilimden haberdar olmalarının, Allah'ın ilim sıfatı ile bağdaşmayacak bir tarafı olmadığı gibi halkın zahîrî ve batînî hidayeti için gerek duyulan bir özellik olduğunu savunmuşlardır. Nitekim Ca'fer es-Sadık'tan yapılan nakillere göre o, "Allah'ın, yer yüzünde insanlar için imâm ve hüccet olmasına karar verdiği kişiye onların ihtiyaç duyduğu konuları bildirmemesi mümkün müdür?"⁶³ diyerek Allah'ın imâm seçtiği kimseye ihtiyaç duyduğu şeyleri haber vereceğini dile getirmiştir.

Bazı İmâmî âlimler, imâmın istikbalde meydana gelecek olan olaylardan haberi olduğuna ve onun gizli bilgilere sahip olduğuna işaret eden bir delil olarak Hz. Ali'nin şu sözlerini göstermişlerdir: "Bu müstakil bir gayb ilmi değildir",⁶⁴ "Hz. Resûlüllah, helâl ve harâmı ve kıyamete kadar olacaklardan bana bin bab ilim öğretti ve her bir babdan da bin bab ayrılmaktadır".⁶⁵ Nitekim Şeyh Sadûk, imâmın bilgisinin mahiyeti hakkında bilgi verirken, Hz. Peygamberin okuryazarlığının olmadığını, her hangi bir âlimden ilim tedris etmediğini, ilminin tamamen ilâhî vahye dayandığını belirttiğinden sonra; "Hz. Peygamber, hem kendi

⁶¹ Küleynî, *Usûl-i Kâfi, Kitâbü'l-Hüccce*, I, 264-270.

⁶² Küleynî, *a.g.e.*, I, 382-383.

⁶³ Meclisî, *Biharü'l-Envâr*, XXVI, 138.

⁶⁴ Şerîf Radî, *Nehcül-Belâğâ*, (nşr. Faris Tebrizyan), 128. Hutbe, s. 290.

⁶⁵ Meclisî, *a.g.e.*, XXXX, 130.

bilgisini hem de önceki peygamberlerin bilgilerini Hz. Ali'ye miras olarak bırakmıştır. Aynı şekilde her imâm, bir sonraki imâma bu bilgiyi miras olarak bırakmıştır. Aksi takdirde babalarının dışında hiçbir hocadan ders almamış olan imamların bu bilgilerini izah etmek mümkün olmazdı. Bu, onların ilimlerini Hz. Peygamber'den, daha sonra Hz. Ali'den ve sonra da birbirlerinden aldıklarının en büyük delilidir. Bütün imâmlar, ilim husûsunda böyle idiler. Helâl ve harâm ile ilgili sorular sorulunca, hepsi aynı cevabı veriyorlardı. Halbuki bunu hiçbir üstat ve âlimden öğrenmemişlerdi. Onların imâmetini bundan daha açık bir şekilde ispat eden bir delil olabilir mi? Hz. Peygamber, onları tayin etmiş, onlara ilim öğretmiş, kendi ve geçmiş peygamberlerin ilimlerini onlara miras bırakmıştır. İnsanlar arasında kim, hiçbir üstattan ilim öğrenmeden, Muhammed b. Ali ve Ca'fer b. Muhammed'in ortaya koyduğu ilimleri ortaya koyabilir?!"⁶⁶ demiştir.

İmâmların bilgileri, bu bilgilerinin kaynakları ve sınırlarını anlamamız açısından Küleynî'nin el-Kâfi'de naklettiği konuyla alakalı rivayetler dikkat çekmektedir. Buna göre; "Kur'an'da ilimle vasıflandırılan kimseler imâmlardır, onlar ilimde rusûh sahibidir"⁶⁷, "onların ilimleri vehbîdir"⁶⁸, "Onlar, her gün artan bir ilme sahiptir"⁶⁹ "Hz. Peygamberin vârisi oldukları gibi önceki enbiyanın da ilimdeki varisleridir"⁷⁰ "Allah'ın inzal ettiği bütün kitapların bilgisi –lisanları farklı da olsa- onlarda mevcuttur"⁷¹, "Kur'an'ın anlamını (bâtinî yorumunu) bilirler"⁷², "Onlar, Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin bilgisini miras almışlardır"⁷³, "Peygamberden sonra Kur'an'ı en iyi bilen Hz. Ali'dir"⁷⁴. Bunlara ilaveten Küleynî şu rivayetleri de zikretmiştir: "Bir şeyi bilmeyi arzuladıklarında Allah bunu onlara bildirir"⁷⁵, "Onlar, olanın ve olmakta olanın bilgisini bilirler, hiçbir şey onlara gizli kalmaz"⁷⁶. Bu itibarla onların bilgisi geçmiş ve geleceğe dair bilgilerin hepsini içermektedir⁷⁷. "İmâmlar, kendilerine inanan kimselerin gerçek mümin veya münafık olduklarını bilirler"⁷⁸. Diğer taraftan imâmlar, hem kendilerinin hem de taraftarlarının ne zaman öleceklerini bilirler, ayrıca kendileri istemedikçe de ölüm onlara ilişmez⁷⁹. Küleynî, imâmların bütün dillere vakıf olduklarını, -dilleri farklı da olsa- mensuplarıyla irtibat kurmakta sıkıntı çekmeyeceklerine ilişkin olarak; onların taraftarlarıyla kendi dillerinde konuşabileceklerini⁸⁰ ve bu bağlamda Arapça'nın yanında pek çok lisanı bildiklerini açıklamıştır⁸¹. Dolayısıyla imâmların ilminin her şeye şamil olduğunu kabul eden âlimler, on iki imâmın bir şeyi öğrenmeyi irade ettiği zaman, ilâhî tâlim, ilhâm ve teyit yoluyla onu öğrenip bileceğine ve gayb alemiyle olan irtibatın da masum imâm vasıtasıyla devam edeceğine inanırlar. Masum imâmların vazife alanları toplumun zahir ve bâtınına dönük olduğundan dolayı, bir takım

⁶⁶ Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Din*, s. 91.

⁶⁷ Küleynî, *Usûl-i Kâfi, Kitâbü'l-Hüccce*, II, 309.

⁶⁸ Küleynî, *a.g.e.*, I, 307-311.

⁶⁹ Küleynî, *a.g.e.*, I, 326.

⁷⁰ Küleynî, *a.g.e.*, II, 309, I, 324.

⁷¹ Küleynî, *a.g.e.*, I, 326, 329.

⁷² Küleynî, *a.g.e.*, I, 308, 364.

⁷³ Küleynî, *a.g.e.*, I, 327-328.

⁷⁴ Küleynî, *a.g.e.*, I, 238-239.

⁷⁵ Küleynî, *a.g.e.*, I, 382-383.

⁷⁶ Küleynî, *a.g.e.*, I, 383, I, 388.

⁷⁷ Küleynî, *a.g.e.*, I, 393, II, 37.

⁷⁸ Küleynî, *a.g.e.*, I, 324.

⁷⁹ Küleynî, *a.g.e.*, I, 383, II, 427-428.

⁸⁰ Küleynî, *a.g.e.*, II, 36.

⁸¹ Küleynî, *a.g.e.*, I, 330-331.

sırlara, hassa ve hayatî meselelere diğerleriyle mukayese olunmayacak derecede, âlim ve ârif olmaları, akıl ve mantık yoluyla ispat olunan konular olarak görürler.

Netice olarak imâmîlerinin ilminin kuşatıcı olduğu düşüncesi, onların, “İmâmîler şeriatı açıklama işini tamamlamak için Hz. Peygamberden ilmi devralmışlardır. Onların ilmi, nebevî bir emanettir. Dolayısıyla hatadan uzaktırlar” şeklindeki sözlerin zorunlu bir neticesidir. İmâmîdeki bu kuşatıcı ilim, “imkan” veya “ictihâd” ile değil, “bilfiil” sabit olan bir ilimdir. Yani onun ilmi, “ledünnî (kendinden)” olarak sabittir. Bu ilim, bilinmesi mümkün olan veya çaba ile öğrenilmesi mümkün olan bir şeyin elde edilmesi şeklinde diğer âlimlerde görülen bir durum gibi değildir. Çünkü “ictihâdî” olan ilmin varlığı, eksik bir ilim kabilindedir. Başlangıçta cehalet, sonra öğrenim ve sonuçta ilim şeklinde ortaya çıkar. İmâmînsa hiçbir vakitte din ve şeriat ilimlerinin cahili olması caiz olmaz. Bu itibarla imâmîlerin ilminin her şeyi kuşatıcı olduğunu iddia edenlere göre onların ilmi sadece imâmet makamına geçtikten sonra değil aynı zamanda imâm olmadan öncesini de kapsamaktadır.

İşte imâmîler sahip oldukları bu nitelikler sebebiyle, Sünnî anlayıştaki halife-den çok farklı bir konumdadırlar. Bu durum, Şîî imâmîlerin neden İslâm toplumunun biatiyle veya sıradan bir devlet başkanının belirlenmesi şeklinde seçilemeyeceğini ortaya koyduğu gibi, niçin Emevî ve Abbâsî halifelerine tercih edilmeleri gerektiğini ve imâmîler uğruna yapılan mücadelenin basit bir siyasî mücadele olmaktan çıkarılıp kutsî bir görev haline getirildiğini de açıklar mahiyettedir.

b. İmâmî Bilgisinin Sınırlı Olduğu İnancı (İlmu'l-Mahdûdî'l-İmâm Akîdesi)

Bu görüşün taraftarları, imâmî ilim sıfatının varlığını kabul etmekle beraber “İmâmî gaybı bilemeyeceğini, gaybı bilmenin yalnız Allah'ın zatına ait bir sıfat olduğunu” savunmuşlardır. Onlar, imâmî ilim sıfatını muayyen bir zamanda “ahkâm-ı şer'iyeye”ye vukûfiyetle sınırlamışlardır. Bu sıfatın imâmetle başladığını, imâm olmadan önceki dönemde ahkâm-ı dîniyyeye vâkif olmasının gerekmediğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü dile getirenlerin başında Şeyh Müfid (ö.413/1023) ve öğrencileri Şerîf Mürtazâ (ö.436/1044), Şeyh Tûsî (ö.460/1068), Ebu'l Feth el-Keracekî (ö.449/1057) gibi Usûlî geleneğe mensup âlimler bulunmaktadır.

Şeyh Müfid ile birlikte taraftar bulan bu görüşün ortaya çıkmasında Şia-Mu'tezile ilişkisinin yanı sıra, dönemin sosyo-politik ortamının da büyük katkısı vardır. Müfid, Sünnîliğin hakim olduğu Bağdat'ta eğitim görmüş ve hayatını burada devam ettirmiştir. Hocaları arasında Bağdat Mu'tezilesine mensup kimseler bulunmaktadır. Bağdat'ın kültürel ortamında mezhepler arası diyalog, bizzat emirler tarafından düzenlenen ilim meclisleri, münazara ve tartışmalar Şîî ulemânın kendi görüşlerini yeniden inşa etmelerine sebebiyet vermiştir. Müfid, Mu'tezilenin akılcılığında etkilenmiş, Şia kelamı açısından bir dönüm noktası sayılabilecek Usûlî anlayışın ilk temsilcisi olmuş ve inançların savunulmasında akla büyük önem vermiştir. Ayrıca bu dönemi değerlendirirken gözden uzak tutamayacağımız diğer bir husus da Büveyhîlerin Bağdat'a hakim olmalarıdır. 110 yıl süren bu dönem boyunca Büveyhî emirleri, İslâmî fırkalara eşit mesafede durmaya özen göstermiş ve fikir hürriyetine önem vermişlerdir.⁸² Bu durum, daha önceki dönemlerde baskı altında kalan Şîî zümrelere, kendilerini ifade edebilme imkanı sağlamış, neticede fikirlerini açıkça ortaya koyabilmişlerdir. Bunun tabîî bir sonucu olarak bu dönemde İmâmîye ekolü telif hareketinin en parlak dönemini yaşamıştır.

⁸² Ahmet Güner, “Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (İzmir 1999), XII, 47-72.

İmâmiyye Şiasının yaklaşık olarak tüm ana kitaplarının Büveyhîler döneminde yazıldığı dikkate alınrsa bu dönemin İmâmiyye Şiası için ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılabilir.⁸³

Büveyhîler, Şiaya mensup olmalarına rağmen Sünnî hilafeti ilga edip Şîi bir imâmet ikame etmeye teşebbüs etmemişler, en azından bunun kendi iktidarları için iyi neticeler vermeyeceğini tahmin etmişlerdi.⁸⁴ Halbuki üç asırdan beri beklenen fırsat ele geçmişti. Ancak onlar, hiçbir gücü ve fonksiyonu olmayan Abbâsî hilâfetinin devamını uygun görmüşlerdir. Büveyhî sultânlarının ümmeti ve İslâm ülkelerini birleştirmek amacıyla Sünnî hilâfetin mânevî ve sembolik yapısını devam ettirme şeklindeki siyâseti, İmâmiyye fakîhleri tarafından da desteklenmişti. Şîi Büveyhî emirleri ve Abbâsî halifeleri arasında geçen olumlu ilişkiler ve o dönemin sosyo-siyasî durumu Şîi fakîhleri imâmet meselesini yeniden düşünmeye sevk etmişti. Bunun neticesinde Şîi imâmet anlayışı, hem Mu'tezilenin akılcılığından hem de Sünnî hilâfet teorisinden kısmen etkilenmiştir. Nitekim bunun tesirlerini o dönem İmâmiyye fikrî ve fikhî alt yapısını oluşturan Şeyh Müfid, Şerîf Mürtezâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi fakîhlerde görmekteyiz. Bu tesirler, özellikle ilmü'l-imâm anlayışında çok açık bir şekilde fark edilmektedir.

Büveyhîler döneminin tartışmasız en önemli Usûlî âlimi olan Şeyh Müfid, ilmü'l-imâm konusunda kendinden önceki Şîi ulemâdan farklı bir söylem dile getirmiştir. Ona göre Peygamberin halefi olarak imâm, sadece günahsız değil aynı zamanda hatadan da korunmuştur.⁸⁵ Bu durumda onun bilgisinin sınırlarıyla alakalı problem gündeme gelmektedir. Zira günah ve hatalardan korunmuş bir kimsenin yaptıklarının veya söylediklerinin hepsinin doğru ve hakikate uygun olması masumiyetinin tabii bir neticesidir. Ancak Müfid, imamların bilgisinin her şeyi kuşatmasının söz konusu olmadığını, onların masumiyetinin bu çerçevede düşünülmemesi gerektiğini belirtmiştir. Müfid, Allah'ın imâmlara bu bilgileri bazen verdiğini söylemekle beraber, alışıldığı şekilde imâmların geleceği bildiklerini ve insanların zihinlerinden geçenleri okuduklarını söylemenin akli bir gerekçesinin olmadığı kanaatinde. Nitekim o şöyle demiştir: "Muhammed soyundan gelen imâmların, insanların gönüllerinden geçen ve olmadan önce olacak şeyleri bildiklerini söylemek onların imâmetleri için vacip veya şart değildir. Ancak Allah, itaatleri sebebiyle bunu onlara lütfetmiş olabilir. Bu durum sem'î açıdan gerekli olmakla birlikte akli açıdan gerekli değildir. İmâmların gaybı bildikleri şeklindeki söze gelince bu apaçık bir hatadır. Çünkü bu sadece Allah'a aittir. Benim bu görüşümü, bazı ayrılıkçı gruplar hariç bütün İmâmiyye benimsemiştir."⁸⁶ Burada Müfid, "sem'î açıdan imamların gaybı bilmeleri" sözü ile, muhtemelen Şîi gelenekte imamların ilim sıfatlarıyla alakalı olarak nakledilen bazı haberleri kastetmiş olmalıdır. Zira el-Kâfi gibi temel hadis kaynaklarında –yukarıda ifade edildiği üzere– imamların her şeyi bildiklerine dair haberler nakledilmiştir. Müfid, bu haberlerin hepsini reddetmemiş, ancak aklen imamların gaybı bilmelerinin söz konusu olmadığını açıklamıştır. Bir bakıma o, akli nakle tercih etmiştir.

Müfid, imâmların bütün sanat ve lisanlara vakıf olmasıyla alakalı anlayışı da tenkit etmiştir. O, bu konuda bir takım haberlerin rivayet edildiğini belirtmekle

⁸³ Bk. Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şîi-Sünnî Siyaseti*, İzmir 1999, s.152 vd.; Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîilik*, Sivas 2003, s.91 vd.; ayrıca bk.Kevserânî, Vecih, Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi, (Çev. Muhlis Canyürek), İstanbul-1992, s. 21.

⁸⁴ Ahmet Güner, *a.g.e.*, s.26-44; Metin Bozkuş, *a.g.e.*, s.107 vd.; ayrıca bk. H.A.R.Gibb, "Abbâsîlerin İlk Döneminde Yönetim ve İslâm", (trc. Saim Yılmaz), *SAÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, 3/2001, ss.489-500.

⁸⁵ Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s.65, md.37.

⁸⁶ Müfid, *a.g.e.*, s.67, md.41.

birlikte, “bu rivayetler sahih ise imâmlar bu bilgiye sahiptir. Ancak ben söz konusu rivayetlerin sahih olduğu konusunda emin değilim”⁸⁷ diyerek, söz konusu rivayetlerin güvenilir olmadığına dikkat çekmiştir. Netice de Müfid, imâmların bu bilgisinin akıl ve kıyas nokta-i nazarından gerekli olmadığını belirtmiş, onların bütün sanatları ve lisanları bildiklerine dair ahbarı tereddütle karşılamıştır.⁸⁸ Ona göre, imâmların bilgisinin her şeye şamil olduğu şeklindeki anlayış, ismet ve şer’î ahkâma vukûfiyet gibi zorunlu sıfatlardan birisi sayılması kabul edilir mahiyette değildir. Çünkü akıl, “kuşatıcı ilim sıfatını” imâmın vacip sıfatlarından birisi olarak görmemektedir. İmâmetin sahih ve hakikatinin onunla zahir olacağını iddia etmek doğru bir şey değildir.⁸⁹

Müfid, ilmu’l-imâm konusunda Nevbahtîlerin farklı düşündüğüne değinerek; onların kendi bakışlarını imâmlar için aklen zarurî ve lazım saydıklarını ve bu meselede aşırı Şii fırkalar ile aynı görüşü paylaştıklarını belirtmiştir.⁹⁰ Müfid, Şia’nın ilk kelâmcılarından Ebû Sehl İsmail b. en-Nevbahtî’nin (ö.311/923-4) imâmın bilgisinin her şeyi kuşattığı şeklindeki düşüncesini eleştirmiş⁹¹ ve imâmın bilgisinin sınırlı olduğunu açıklamıştır.⁹² Aslında Şia-Mu’tezile etkileşiminin ilk temsilcileri olarak kabul edilebilecek Nevbahtîler, İmâmiyye’yi rasyonel bir çizgiye çekmeye çalışmışlar, Şii düşüncede var olan tecsim ve teşbih gibi aşırı fikirlerle mücadele etmişler ve imâmlara atfedilen bazı aşırılıkları eleştirmişlerdi. Örneğin imamların da peygamberler gibi mucizeler gösterebileceği anlayışına karşı çıkmışlardır.⁹³ Ancak onların bu rasyonel tutumlarıyla ilmu’l-imâm konusunda ortaya koydukları yaklaşımı telif etmek oldukça güçtür. Onların böyle bir görüşü dile getirmeleri ve savunmaları, kendilerinden sonra gelen Şeyh Müfid ve Şerif Mürtazâ gibi sistematik ve bütüncül bir yaklaşım sergileyememeleri, muhtemelen teşekkül döneminin bir sonucu olarak birbiriyle çelişen görüşler ortaya koymalarından kaynaklanmıştır.⁹⁴

Şeyh Müfid, imâmların, insanların sırrına vakıf olamayacağı ve onların zihinlerinden geçenleri okuyamayacağı kanaatinde. Nitekim o, Mu’tezile imâmlarından birisiyle gaybet konusunda yaptığı bir tartışmada konuyla alakalı açıklamalarda bulunmuştur: Mu’tezili, Müfid’e şöyle sorar: “Sen imâmın gaib olduğu hususunda samimi isen gönlünde bir korku olmaz, o zaman söyler misin bana niçin o (gâib imâm) kendisini sana belli etmiyor, mucizelerini göstermiyor, pek çok problemi halletmiyor, seni kendisine yakın etmekle kıymetini artırmıyor?” Müfid; “Eğer ben insanın sırrını imâmın bileceğine ve hiçbir kalbî sırrın ona saklı kalmayacağına inanmış olsaydım, yalnızca benim bildiğim bir şeye imâmın vâkıf olacağını ve onu bileceğini mezhebimizde gerekli bir inanç kabul ederdim. Fakat ben böyle düşünmüyorum. Zira imamın bilgisi, meydanda olan ve görünen şeylerin zahirinden pek ileriye varmayan insanî bilgi gibidir. Ancak ilahî tâlim sebebiyle imam, beşer aklının eremediği bir takım ilâhî hikmetlere vakıf olabilir. Bu ilâhî tâlim, ya peygamber vasıtasıyla ya sadık rüya yoluyla ya da başka bir yolla olabilir.”⁹⁵

Müfid, imâmların fikhî ve dünyevî konularda hüküm verirken diğer fakihler-

⁸⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s.67, md.40.

⁸⁸ McDermott, Martin, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beyrut 1978, s.110.

⁸⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s.67, md.40.

⁹⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s.67, md.40.

⁹¹ Bununla ilgili olarak bkz. Müfid., *a.g.e.*, s.67, (md. 40); s.68 (md. 42).

⁹² Kevserânî, *a.g.e.*, s. 24.

⁹³ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s.68, md.42.

⁹⁴ Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004, s.18.

⁹⁵ Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Muhtara*, (nşr. Nureddin Caferiyân vdğr.), Beyrut-1993/1414, s.113-114.

den ayrı bir ilim kaynağına vakıf olmadıklarını şu sözleriyle izah etmiştir: “İmâmlar, şahitlerin ifadeleri doğrultusunda hüküm verebilecekleri gibi, kendi bilgileriyle de hüküm verebilirler. İmâm, şahidin şahadette bulunduğu hususun aksine bir durum olduğunu anlarsa, bu şahadeti iptal edebilir ve Allah'ın bildirdiğiyle hüküm verebilir. Buna göre imâma olayların batınî hallerinin gizli kalması ve böylece zahiri hallerine göre hüküm vermesi –Allah katındaki hakikatin hilafına da olsa- caizdir. Diğer taraftan, doğru şahit ile yalancıların farkını Allah'ın imâma göstermesi ve böylece onun için hakikatine vakıf olması da caizdir. Sonuçta bu işler, her halükarda sadece Allah'ın bilebileceği maslahat ve lütüfla alakalıdır.”⁹⁶

Burada Müfid'in Mu'tezile ve Sünnî anlayışla aşırı Şîi anlayış arasında bir konumda olduğu görülmektedir. O, Mu'tezile ve Sünnî ulemânın iddia ettiği gibi “imâmlar/halifeler hata edebilirler, suç işleyebilirler, bilgileri de sıradan insanların bilgisi gibidir” şeklindeki anlayışa karşı çıktığı gibi, Şîilerin bazılarının iddia ettiği gibi “imâmların olmuş olacak her şeyi bildikleri, bütün sanat ve lisanlara vakıf oldukları” tarzındaki görüşe de karşı çıkmıştır.

Şeyh Müfid'in konu hakkındaki görüşlerini özetlersek; yukarıdaki söz ve ibarelerden anlaşılan şeyleri şöyle sıralayabiliriz: (1) Şîi imâmlar, Allah'ın bildirmesiyle insanların sırlarına muttali olabilirler veya vukûundan önce bazı hadiseler onlara haber verilmiş olabilir. Ancak böyle bir kabul, imamet için akden zorunlu değildir. Bu sıfatı, ismet ve şer'î ahkâma vukûfiyet gibi mutlaka imâmda bulunması gereken sıfatlar arasında görmeyiz. (2) İmâmların bilgisinin her şeye şamil olduğunu söylemeyiz, çünkü bu vasıf Allah'a ait sıfatlardandır. (3) İmâmların bütün lisan ve sanatlara vâkıf olduğu şeklindeki rivayetlerin tenkit ve tetkike ihtiyacı vardır. Bunları kabul etmek mümkün değildir.

Büveyhîler döneminin önemli İmâmiyye âlimlerinden biri de Şerîf Mürtazâ (ö.436/1041-42)'dir. Müfid'in talebesi olan Mürtazâ, kelam ve fıkıhta rasyonel çizgisiyle hocasının yolunu takip etmiştir. Özellikle “eş-Şâfi” ve “Tenzihu'l-Enbiyâ” adlı eserlerinde ilmu'l-imâm konusunda açıklamalar yapmıştır. Şerîf Mürtazâ, “Tenzihu'l-Enbiyâ” kitabının “Hz. Hüseyin'in Emevî Halifesine Başkaldırısı” bölümünde ilmu'l-imâm meselesine ışık tutacak şu bilgilere yer vermiştir: “İmâmın, hakkı olan imâmeti çaba ve gayretle zafere taşımaya muktedir olacağı zanni kendisinde olgunlaşırsa o inanç üzere sebat ve devam ile say etmek onun üzerine vacip ve zarûrîdir...”, “Hz. Hüseyin kendisiyle yaptığı muhâsebede şu neticeye varmıştı: Kûfeli muhâlifler güçsüzdü, Yezîd hükümeti kuvvetli ve kudretliydi... O, Yezîd hükümetine karşı durmayı imkansız görüyordu. Çünkü hak dostları bu iş için geri duruyor, bahaneler arıyor veya ortaya çıkan çok tuhaf hadiseler bu işin gerçekleşmesine yol vermiyordu.” Şerîf Mürtazâ, Hz. Hüseyin'in Yezîd'e karşı duruşundan yola çıkarak “İmâmın gamlı ve kederli olduğuna, ileride vukû bulacak hal ve keyfiyetleri önceden görmesinin ya da haberdar olmasının mümkün olmadığını” kanaat getirmiştir.⁹⁷

Şerîf Mürtazâ, Kâdî Abdülcebâr'ın konuyla alakalı olarak Şîa'ya yönelttiği itirazları cevaplandırırken; “Biz imâmın velâyetinin gereği olan ve imâmetinin sıhhati için lazım gelen bilgilerden başkasını imâm için gerekli görmekten her halükarda Allah'a sığınırız. Bizim imâm için gerekli gördüğümüz bilgi, Ahkâm-ı Şer'iyye ilminden başkası değildir ve gaybı bilmek de bunun dışında kalır”⁹⁸ demiştir. Yukarıdaki beyan açıkça şunu gösteriyor ki Şerîf Mürtazâ, imâmın bilgisini

⁹⁶ Şeyh Müfid, *Evâil*, s.66, md.39.

⁹⁷ Şerîf Mürtazâ, Ebû'l-Kasım Ali b. et-Tahir Ebi Ahmed el-Hüseyin, *Tenzihu'l-Enbiya*, s. 180.

⁹⁸ Şerîf Mürtazâ, *Kitâbu's-Şâfi fi'l-İmâme ve'n-Nakz ala Kitâbi'l-Muğni li'l-Kâdî Abdülcebâr*, İran-[ts], s. 188.

şer'i ahkama vukufiyetle sınırlandırmıştır.

Şerif Mürtazâ, imâmın bütün sanat ve lisanları bilmesi konusunda hocası Şeyh Müfid'i takip etmiştir. O, konuyla alakalı bir sorunun cevabında şöyle demiştir. "Eğer biz imâmın böyle bir bilgiye sahip olduğunu kabul edersek, bu durumda onun Hz. Peygamberden daha üstün olduğunu kabul etmemiz ve her konuda onu âlim bilmemiz gerekir. Halbuki imama atfedilen böyle bir ilim sıfatı aklın kabul edebileceği bir şey değildir. Bu haberin tümü, ihtilâfsız yanlıştır ve bunun kabulü mümkün değildir. Biz, imâmın bilgisinin ve sözlerinin, kendi vazifesi olan 'riyâset, hükümet etme ve fetvâ verme' ile sınırlı olduğu kanaatindeyiz"⁹⁹ Böylece Şerif Mürtazâ, imâmın bilgi ve vukûfiyetini sadece ahkâm-ı dîniyye, idâre-i hükümet ve bunun gereği olan riyâsetle sınırlandırmaktadır.

Şerif Mürtazâ, insanların sırlarını imâmın bilmesi meselesinde de hocasıyla hem fikirdir. O, bu tür bir anlayışın kabul edilemeyeceği hususunda kesin tavrını ortaya koyarak; "Bu haberi kabul etmek mümkün değildir. Biz Allah'ın hüküm sahibi olduğu bir alanda imâmın bilgisinin sınırlı olmasını gerekli görürüz" demiştir. Nitekim o, Kâdî Abdülcebbâr'ın İmâmiyye'nin imâmet anlayışına yönelttiği eleştirilere cevap verirken, kendi görüşünü şu şekilde müdafaa etmiştir: "İmâmın ahkâm-ı dîniyyeyi bilmesi ile insanlara ait bir takım sırları bilmesi arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Ahkâm-ı dîniyyeyi bilmekle insanların sırlarını ve iç dünyalarını bilmenin aynı şeyler olduğu sonucuna nasıl varılabilir?.. İmam, bir kimseyi hak etmediği cezâya çarptırır ve mallarını müsadere ettirirken ortaya koyduğu şer'î cezânın yanlış olduğunu gerçekten bilebilir mi? İşin hakikati şudur ki, burada imâm, icrâ etmekle sorumlu olduğu şer'î hükmü amelî olarak ortaya koymuştur. Vazifeli olmadığı ve hakkında bilgisinin bulunmadığı insanların sırları, arzuları ve iç dünyaları gibi hususlarda onun bilgi sahibi olduğunu iddia edersek, o zaman biz onu hata ve günaha itmiş oluruz."¹⁰⁰ Böylece Şerif Mürtazâ, imâmın bilgisinin dini hükümlerle sınırlı tutulmasının gerekli olduğunu kabul etmiştir. Onun verdiği kararlar olayların zahirine göre olmaktadır. Yoksa insanların iç dünyasını, sırlarını ve duygularını bilmesi ve bunlara göre hükümler vermesi mümkün değildir. Tıpkı diğer kadıların yaptığı gibi, olayların zahirine bakarak en doğru kararı verdiği kabul edilir.¹⁰¹

İlmu'l-imâm konusunda tartışılan bir husus da, imâmın bilgisinin zamanla sınırlı olup olmadığı, yani bu bilginin ne zaman başladığı ve kemale ulaştığı meselesidir. Diğer bir ifadeyle imâm, doğduğu andan itibaren dînî ahkâma vâkîf midir? Yoksa imametle görevlendirildiğinde mi bu bilgiye sahip olmaktadır? Şerif Mürtazâ, imâmın ahkâm-ı dîniyye konusundaki bilgisinin imâmetle birlikte başladığını, bundan öncesi için imâmın bu özelliğe sahip olmasının zorunlu olmadığı kanaatinde. Aslında Şerif Mürtazâ'nın ortaya koyduğu bu yaklaşımda bir tezat vardır. Zira imam dini hükümleri bu vazifenin öncesinde değil de imam olduğu andan itibaren biliyorsa, yani onun bilgisi doğuştan değil de keshbî ise, öyleyse imam bu bilgiyi bir başkasından almış/öğrenmiş olması gerekir. Kendinden önceki imam hayatta iken kendi bilgisinin eksik olduğu, onun ölümü üzerine dini bilgisinin kemale ulaştığını kabul etmek tutarlı gözükmemektedir. Bize göre Şerif Mürtazâ'nın, imâmın dini ahkama vukufiyetini imamet görevinin başlamasıyla birlikte başlatması, vakıadan hareketle bir tespittir.

Yukarıdaki söz ve ifadelerden yola çıkarak Mürtazâ'nın konuyla alakalı görüş-

⁹⁹ Şerif Mürtazâ, *eş-Şâfi*, s. 325.

¹⁰⁰ Şerif Mürtazâ, *eş-Şâfi*, s. 75.

¹⁰¹ bk. Şerif Mürtazâ, *eş-Şâfi*, s. 327.

lerinden şu sonuçları çıkarmamız mümkündür: (1) İmâm, dîn ve devlet işlerini diğer insanlar gibi alışlageldiği şekilde idare eder. Bu esnada bazı şeyler ona gizli kalabilir veya akıbeti önceden bilinemeyecek bazı durumlar ortaya çıkabilir. (2) İmâmın bilgi ve vukûfu onun hükûmet ve liderlik etme sınırı dışına taşmaz. Kaldı ki idâre-i hükûmet ve riyâsette başkalarının fikir ve düşüncelerinden yararlanması da mümkündür. (3) İmâmın, imâmet veya liderlik zamanından itibaren ahkâm-ı dîniyyeye vâkıf olduğu kabul edilir. Yoksa bu bilgisinin imamet öncesi dönemi içermesi zorunlu değildir. (4) İmâm, şer'î esâslara dayanarak hüküm çıkarma veya şer'î cezâyı infaz etme imkanına sahiptir. O, zahire mutâbık kalarak hareket eder. Söz gelişi, mahkemeye başvuran bir şahit yalan yere şahitlik etmiş ise; imâm bu durumda gerekli şer'î hükmü tatbik etmiş ve sonuçta hatalı bir karar vermiş de olabilir. (5) İmâmın, insanların sırlarına, bütün sanat ve lisanlara, ayrıca her tür mesleğin inceliklerine vâkıf olması gerekli değildir. (6) Meslek ve sanat erbâbının kendi aralarında çıkan münakaşaları çözümlmek üzere imâm, konunun erbâbına meseleyi arz etme ihtiyacı duyabilir. Dolayısıyla imâm sanat erbâbından yardım alabilir.

İlmü'l-imâm konusunda ortaya koyduğu fikirlerle dikkat çeken diğer önemli âlim Şeyhu't-Tâife diye de anılan Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö.460/1056-57)'dir. Önce Şeyh Müfid'in, onun ölümünden sonra da Şerîf Mürtezâ'nın öğrenciliğini yapan Tûsî, İmâmiyye'nin önemli alimlerindedir. "Temhidü'l-Usûl" ve "el-İktisadu'l-Hâdî" eserlerinde ilmü'l-imâm meselesi hakkında hemen hemen hocaları Şeyh Müfid ve Şerîf Mürtezâ'nın görüşlerini tekrar etmiştir. Şeyh Tûsî, imâmın bilgisinin sınırlı olduğuyla alakalı olarak şunları söylemiştir. "Biz imâmın bilgisinin, makâmına mahsûs bir sınırlılıhta olmasını lüzûmlu görürüz. İmâmet makâmına bağlı olmayan -örneğin bir takım meslek, sanat ve onun benzeri işlere vâkıf olması gibi- işleri de bilmesini gerekli görmeyiz..."¹⁰² Tûsî, insanların sırlarını ve iç duygularını imâmın bilmesi konusunda da şöyle demiştir: "İnsanın kalbinden geçeni imâmın bilmesi gerekir ki, mahkemeye baş vuran şahitlerden hangisinin doğru veya eksik şahitlik ettiğini o, bu vasıta ile bilebilir!" gibi bir iddia asla kabul edilemez. Çünkü imâm zahire göre hüküm vermekle sorumludur. İnsanların iç dünyalarında olup bitenlere muvafık hüküm vermek onun üzerine düşen görevler arasında değildir."¹⁰³ Neticede imâmın dini hükümleri uygulamada, insanların iç duygu ve sırlarını araştırmak, onlardan bilgi elde etmek gibi bir zorunluluğu yoktur.

Şeyh Tûsî, imâmın her şeyi bilmesi gerektiği tarzındaki anlayışla alakalı olarak; "Biz deriz ki imam, dini bakımdan bilinmesi gerekli olan her şeye ulaşmıştır. Çünkü o, dini ahkâmın uygulanmasında emîr veren kişidir. Bundan da imâmın dinle alakalı olmayan şeyleri bilmesi gerektiği sonucu çıkarılamaz. Dolayısıyla onların imâm hakkında söyledikleri şeylerin din işleriyle hiçbir bağlantısı yoktur. İnsanlar arasında zaman zaman vaki olan ihtilaflar hakkında hüküm vermesi için imamın huzuruna varılır. İmâm, o işlerden haberi olan ve o meslek erbâbının kullandığı istihlaları bilen, huzurunda dürüst davranan saygın kimselere meseleleri irca eder ve böylece onların sözlerinden ne kast ettiklerini öğrenir. Sonunda da, en uygun şekilde hüküm vererek Allah'ın rızasını gözetmiş olur. Sonra yalan şahitlikte bulunan kimseler benzer şeyleri söyleyecet olsalar, bu durumda imam, onlardan en güvenilir olanın sözüne itibar eder. İmamın danıştığı kimseler dürüstlükte denk iseler, imam bunlardan dilediğinin sözüne göre karar verebilir. Bu tür konularda imamın karar vermesi böyle gerçekleşir."¹⁰⁴

¹⁰² Şeyh Tûsî, el-İktisadu'l-Hâdî İle'l-İrşâd, s. 192.

¹⁰³ Şeyh Tûsî, a.g.e., s. 817.

¹⁰⁴ Şeyh Tûsî, Temhidü'l-Usûl fi İlmi'l-Kelâm, (nşr. Abdülmuhsin), Tahran-1983, s.813.

Şeyh Tûsî, imamın ilminin ne zaman başlaması gerektiği hususunda da hocası Şerîf Mürtezâ ile hemfikirdir. Ona göre imâmın âlim ve bilgin olması imâmetle birlikte başlar. Şeyh Tûsî bu durumu şöyle izah etmiştir: “Hz. Peygamber hayattayken ahkâm-ı dîniyenin tamamına Hz. Ali'nin vakıf olması gerekli değildi. Aynı şekilde babaları hayattayken Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in ahkâm-ı şer'îyyeyi noksansız bilmeleri de gerekli değildi. Zira bu vasıf, imâmet ehliyeti ve ona liyâkat ile alakalıdır. Dolayısıyla bu durum bir önceki imâmın ölüm vakti gelinceye kadarki zaman zarfında, yeni imamın bu bilginin inceliklerine vakıf olacağını gösterir.”¹⁰⁵ Böylece Şeyh Tûsî, imâmın bilgisini ahkâm-ı dîniyyeye, ahkâm-ı dîniyyeye vâkıf olmasını da imâmet zamanına tahsis etmiştir. Neticede o, imâmın ahkâm-ı dîniyye hakkında bilgi sahibi olması gerektiğini belirtmiş ve bunun dışındaki hususlarda zuhur eden meselelerin çözümünde işin erbabına danışarak amel etmesinin gerekli olduğunu açıklamıştır.

SONUÇ

İmâmiyye tevhîd, nübüvvet ve ahiret gibi üç büyük esasta diğer İslâmî ekollerle hemfikir olmasına rağmen, özellikle imâmet konusunu usûlu'd-dîne dahil etmesi sebebiyle onlardan ayrılmıştır. İmâmiyye ekolü, Ehl-i Bey'ten gelen imâmların tıpkı peygamberler gibi ismet sıfatına ve ayrıca başkalarında bulunmayan "özel bilgi" (ilmu'l-imâm) sıfatına sahip olduklarını iddia etmiştir. İmâmın bu bilgisinin mahiyeti ve sınırları meselesi ise İmâmî âlimler arasında tartışmalara sebebiyet vermiştir. İmâmın bilgisinin peygamberlerin bilgisi gibi vahiy/ilham kaynaklı olduğunu, olmuş olacak her şeyi kuşattığını; insanların gönüllerinden geçenleri bildiğini, bütün sanat ve lisanlara vakıf olduğunu iddia eden alimler olduğu gibi, onun bilgisini sadece dinî ve idarî konulara hasreden âlimler de olmuştur. Küleynî ve Sadûk gibi ilk dönem ahbarîleri, imâmın bilgisinin her şeyi kuşatıcı olduğunu izah ve ispat etmek üzere Kur'an-ı Kerim, Hadis-i Şerîfler ve imâmların ahbarından deliller getirmişler, bu durumun imâmetin bir gereği ve hatta ispatının bir delili olduğunu savunmuşlardır.

Büveyhîlerle birlikte Şîî dünyasında önemli gelişmeler olduğu bilinmektedir. Bu döneme kadar maddî ve manevî bir takım baskılara maruz kalan Şîîler, Büveyhîlerin sağladığı fikir hürriyeti ve huzur ortamından azami derecede faydalanmışlardır. Şîa, ortaya koyduğu teliflerle altın çağını yaşamış, mezhebin temel kaynakları bu dönemde kaleme alınmıştır. İşte bu dönemde yetişen Şîî-İmâmî âlimlerden en önemlisi hiç şüphesiz Şeyh Müfid'dir. Mu'tezilî bazı hocalardan ders okumuş olması, ayrıca içinde bulunduğu sosyo-politik durum, fikirlerinin olgunlaşmasına tesir etmiştir. O, kendinden önceki İmâmî ulemâyı pek çok yönden tenkit etmiş, Şîî kelamına akılcılığı getirmiş ve günün şartları doğrultusunda Şîî düşüncesinde bazı açılımlar gerçekleştirmiştir. Şerîf Mürtezâ ve Tûsî gibi yetiştirdiği öğrencileri de onun bu rasyonel tutumunu takip etmişlerdir. Usûlî anlayışın ilk temsilcileri olan bu âlimlerin imâmın bilgisi meselesiyle alakalı yaklaşımları dikkat çekmektedir. Onlar, açık bir ifâdeyle, imâmın bilgisinin olmuş olacak her şeye şamil olmadığını, aksine bunun idarî ve dinî konularla sınırlı kalması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. İmâm, insanların sırlarına vakıf olamayacağı gibi, onların zihinlerinden geçenleri de okuyabilme kabiliyetine sahip değildir. O, bütün lisan ve sanatlara vakıf değildir, ayrıca bu husus imâmet için gerekli bir vasıf da değildir. O, kadılık vazifesini yerine getirirken sanat erbabından fikir alabilir, işin ehli olan kimselere danışabilir. Şahitlerin yaptıkları şahadetlere bakarak olayların zahirine göre hüküm

¹⁰⁵ Şeyh Tûsî, *Temhid*, s.193.

verir. İlk defa Şeyh Müfid ve öğrencileri Şerîf Mürtazâ ile Şeyh Tûsî tarafından ifade edilen bu görüşler, ilmu'l-imâm inancının geçirdiği gelişim aşamalarını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Özellikle imâmda bulunduğu iddia edilen bazı nitelikler, zaman içinde siyasî mücadelenin şartlarına uygun bir evrim geçirmiş ve bazı değişikliklerle günümüze kadar gelmiştir.

MOĞOL İSTİLÂSIYLA İLGİLİ ÇİN KAYNAKLARI VE SI SHI KI'YE GÖRE HÜLÂĞÛ'NUN BATI SEFERİ

H.Ahmet ÖZDEMİR*

ACCORDING TO THE CHINESE SOURCES HULAGU'S CAMPAIGN IN THE WEST.

The Mongol Invasion was recorded by the historians of the all countries in which Mongols had occupied. In addition to the Muslim, Armenian, Russian and Georgian historians, there were Chinese colleagues who wrote on this event. In this article, we deal with the main Chinese sources concerning the Mongol invasion in general and Si Shi Ki mentioning about the Hulagu's occupation in particular. Hulagu Khan, grandson of Genghis Khan and the first khan of the Ilkhanate of Persia, was dispatched by his brother Mangu in 1255 to accomplish the destruction of the rest of Muslim territories in south-western Asia. Thus the second Mongol invasion had begun after the Genghis Khan's conquests. An envoy from Mongol Khan Mangu to his brother Hulagu soon after the latter's conquest of the Abbasid Chaliphate (1258), set up in the year 1259 and returned in 1260. The name of this envoy, a Chinese, was Ch'ang Te. After his return, the report of his journey was taken down by Liu Yu. Ch'ang Te's Si Shi Ki is considered partly as a travel diary and partly as a "second-hand" account of Hulagu's campaigns in the West.

Moğol istilâsı hakkında bilgi veren tarihi kaynakların büyük kısmı kurulan imparatorluğun kapladığı alanın genişliğiyle orantılı bir çeşitlilik gösterir.¹ İstilâ, Moğollarca zapt ve tahrip edilen bütün ülkelerin tarihçilerince işlenmiştir. Hattâ bazı araştırmacılar Moğol istilâlarının dünya tarih yazıcılığının başlangıcını temsil ettiğini iddia ederler. Bunlara göre dünyadaki belli başlı medeniyetler arasındaki ilk etkileşim süreci bu istilâlar sırasında gerçekleşmiştir.² Bu konuda daha ziyade İslâm³ ve Çin⁴, bazen de Ermeni kaynaklarına⁵ ve diğer bazı milletlerin tarihlerine⁶

* Yrd.Doç.Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi.. haozdemir@hotmail.com

¹ Nitekim bu husus pek çok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Mesela bk. Vassiliy Viladimiroviç Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, (trc. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 39-40; İsenbike Togan, "Çinggis Han ve Moğollar", *Türkler*, (ed. H. Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), I-XXX, VIII, s. 235-255, Ankara 2002, VIII, 235.

² Bk. S. A. M. Adshhead, *Central Asia in World History*, Bassingtoke 1993, s. 5, 53.

³ İslâm kaynakları hakkında bilgi için bk. H. Ahmet Özdemir, *Moğol İstilâsı, Cengiz ve Hülâğû İstilâları*, İstanbul 2005.

⁴ Yazımın ilerleyen satırlarında tanıtılacaktır. Si-ma Qian'in adındaki tarihinin Çincesi "Shiji" olan "Tarihinin Kayıtları" şeklinde çevirebileceğimiz Çin'deki Han Hanedanı'nı anlatmayı planladığı 130 (yüzotuz) ciltlik M.Ö. 1700'lü yıllardan yaklaşık M.Ö. 100 yılına kadarki tarihi dönemi kapsayan eserinin Çin'deki hanedan tarihçiliğini başlatması ve ondan sonra bir gelenek halinde her hanedanın kendi resmi kayıtlarını oluşturmasına dair bk. <http://pc12.soc.metu.edu.tr/bolum/bolumo32.htm> (30/03/2005).

müracaat etmek gerekir. Dönemin kaynakları karşılaştırmalı ve eleştirel yaklaşımla yazılmış bir çok çalışmanın konusu olmuştur.⁷

Moğol zulüm ve tahribatını renkli tasvirlerle anlattığı kabul edilen Çinlilerin, Moğollar hakkındaki fikirleri, istilâ ve tahribata uğramış diğer milletlerin tarihlerine kıyasla daha tarafsız sayılmaktadır.⁸ Söz konusu görüşü dile getirenlerin tespitlerine göre Çinliler eski kültürlerine olan bağlılıklarına rağmen göçebelerin hal ve tavırlarındaki sadeliği beğenirlerdi.⁹ Bu gibi hallerde Çinlilerin Moğollar hakkındaki görüşleri, klasik Avrupa yazarlarının Cermenler ve İskitler hakkındaki görüşlerini hatırlatmaktadır: “Onlarda (Moğollar) en eski çağların hal ve tavırlarının izleri kalmıştır. Onlara yazılı bilgi bırakılmamıştır. Onlar asırlarca kaygısız ve kendi hallerinde yaşamışlardır.”¹⁰

Çin kaynaklarıyla alakalı bugüne kadar yapılmış en önemli çalışmalardan birinin sahibi olan Bretschneider’in tespitlerine göre Moğol tarihine dair en eski notlardan meydana gelen Si yu lu (Batı seferi kayıtları) Ye-lü Ch’u ts’ai tarafından

→ →

⁵ Ermeni kaynaklarının tanıtım ve tahlilleri için bk. Hrand D. Andreasyan, “Türk Tarihine Ait Ermeni Kaynakları”, *İÜFTD*, İstanbul 1949, s. 95-118. Ayrıca bk. Gürsoy Solmaz, “Ermeni Müverrihlerine Göre Moğollar (Edvar Dulaurier Tarafından Asıl Metinden Tercüme Parçaları)”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 14 (2000), s. 213-270, Erzurum 2000.

⁶ Mesela Rus tarihlerine ve kayıtlarına bakmak gerekir. Rus yıllıklarından öğrendiğimize göre Rus prensler, hattâ grandükler, ülkelerinin işgal ve istilâsını önlemek için Karakurum’a gitmek zorunda kalyorlardı. Bunlardan Grandük Yaroslav böyle bir yolculuktan dönerken 1246’da Moğol çölünde ölmüştür. Bk. Emil Bretschneider, *Medieval resarches from Eastern Asiatic sources : fragments towards the knowledge of the geography and history of Central and Western Asia from the 13th to the 17th century*, (ed. Fuat Sezgin), I-II, Frankfurt 1996, I, 5.

⁷ M. Chang Chih Yi, “Bibliyography of Books and Articles on Mongolia”, *Asian Affairs*, c. XXXVII, sy. 3-4, s. 298-330, Germany 1950; Tung-li Yuan, *China in Western Literature*, Yale University 1958; David Morgan, *The Mongols*, New York 1986, Denis Sinor, “Notes on Inner Asian Bibliyography-IV”, *Journal of Asian History*, c. XXIII/1, s. 26-79, Wiesbaden 1989; Harriet T. Zurndorfer, *China Bibliography: A Research Guide to Reference Works about China Past and Present*, Leiden 1995; Béatrice Forbes Manz, “Mongol History Rewritten and Relived”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, sy. 89-90 (1997), s. 129-149.

Moğol devri seyyahları ve eserleri dahil M.Ö. 138’den M.S. 1693’e kadar İpek Yolu boyunca seyahat etmiş Çinli gezginlerin seyahatnamelerini bir arada görmek için bk. <http://www.silk-road.com/artl/srtravelbib.html> (01/04/2005).

⁸ Moğol tarihine farklı dönemlerde farklı gözle bakıldığı bir gerçektir. Önceleri Moğol imparatorluğunun iki ucunda Çin’de ve Rusya’da görülmeye başlayan Moğol karşıtı tavırlar daha sonra Osmanlı tarihi yazımında (başlangıç döneminden sonra) ve Cumhuriyet devrinde kısmen flu tarzda hissedilmiştir. Daha çok Moğol devri tahripkârlığı şeklinde nitelenebilecek bu karşıtlık, XX. yüzyılda çeşitli ülkelerde yaygınlık kazansa da, 1975’lerden sonra tarihçilerin bu dönem hakkındaki görüşlerinde büyük değişimler meydana gelmiştir. Değişimin sebepleri, çok uluslu şirketlerin dünya ekonomisinde etkin olmalarıyla yeni bir dünya düzeni anlayışının doğması, tarih yazımında “dünya sistemi”nin geçerli bir kavram olarak kullanılması (1974) ile “küreselleşme” kavramının önem kazanması (1986) şeklinde özetlenebilir. Hattâ bu açıdan bakıldığında son zamanlarda İç Asya tarihinin yeni bir dönemlendirmeye tabi tutulmaya çalışıldığı gözlemlenmekte olup bu durum dikkat çekicidir. Cengiz imparatorluğunun Çin’in dağınıklığını birleştirmesine, İç Asya’yı, hattâ Asya ile Avrupa’yı tek bayrak altında toplayarak adeta bir “dünya devleti” oluşturmasına, bu anlamda öncülük etmesine dair değişik değerlendirmeler için bk. Togan, *a.y.*

⁹ Nitekim bu kanaat 1960’larda Çinli bilginler tarafından Cengiz Han’ın seferlerinin insanlık tarihi açısından ilerici bir rol üstlendiği şeklinde düşüncelerle yeniden kendini göstermiştir denilebilir. Bk. Togan, VIII, 236.

¹⁰ Çinlilerin Moğolların ilk çağların izlerini taşıyan bir kavim olmalarına duydukları saygıya Meng Hung’in gözlemlerini ve hayıflanmasını örnek gösterebiliriz. O, Moğol vahşilerinin hallerinde “eski çağların bozulmamış âdetlerini” gördükten sonra, Çin kültürünün tesiriyle bu sadeliğin bertaraf edildiğine üzüldü: “Yazık ki, şu anda hocaları, kendi memleketlerini terk eden King devletinin memurlarıdır. Şimdiki kargaşalıktan (yani sadelikten) çıkmağa başlıyorlar. Tabii (yani gerçek) semavi emirleri ortadan kaldırıyorlar, aşağı bir kurnazlığa meylediyorlar. Ah ne kötü bir hal!” *Trudy*, IV, 232. (Barthold, s. 40’tan).

kaleme alınmıştır. Cengiz Han'ın görevlilerinden olan Ye-lü Ch'u ts'ai, Cengiz'in 1219-1224 yılları arasında düzenlediği batı seferinde Moğol Hanına eşlik etmişti. Ne yazık ki henüz eserin tamamına ulaşamamıştır. Bretschneider şans eseri bu önemli kaynağın geniş Çin külliyyatı içerisinde yer alan kısa bir özetine rastlamıştır. Onun tespitlerine göre özet, Cengiz'in batı seferine dair diğer kaynaklarda, özellikle Müslüman tarihçilerin eserlerinde zikredilmeyen önemli bilgiler ihtiva etmektedir.¹¹

Pei Shi Ki veya Kuzeye Gönderilen Elçilik Heyetinin Kayıtları ise Kin imparatoru tarafından Cengiz Han'a gönderilen bir elçinin gayet kısa notlarından ibarettir. Kuzeyden maksat kuzey hanedanı veya Moğol sarayıdır. Fakat o dönemde Cengiz Moğolistan'ı terk edip Batı Seferine çıkmıştı.¹² Dolayısıyla aslında elçilik heyeti kuzeye değil, batıya doğru seyahat etmiş olmalıdır. Bretschneider ele almakta olduğumuz kaynağın çok önemli bilgiler ihtiva etmediğini, üstelik bu eseri 30 bin sayfalık geniş hacimli, belli bir sisteme göre düzenlenmemiş ve indeksi de hazırlanmamış bir Çin külliyyatı olan Chi pu tsu chai ts'ung shu (XIV. Bölümde, Liu K'i tarafından 1295'te yazılan Kui tsien chi adlı eserin muhtevası arasında) içerisine serpiştirilen değişik konulara ilişkin kabarık sayıdaki rivayet arasında güçlük bulabildiğini belirtmektedir. Liu K'i Pei Shi Ki'nin yazarı değildir. Kin imparatoru U-tu-bu'nun Cengiz'e gönderdiği heyetin başkanı Wu-ku-sun Chung Tuan, yardımcısı da An T'ing chen'dir.¹³ 1220 Ağustos'unda yola çıkan heyet, görevini ifa ettikten sonra 1221 Ekim veya Kasım'ında dönmüştür.¹⁴

Moğol istilâsını kaydeden en eski Çin kaynaklarından birisi olan Si-yu-ki¹⁵ ise, K'iu¹⁶ Ch'ang Ch'un'un¹⁷ kayıtlarını içermektedir.¹⁸ 1148 doğumlu Kin ve Sung saraylarında büyük itibara sahip olan bu Taoist rahibin şöhretini duyan Cengiz kendisiyle bizzat görüşmek istemiştir. Ch'ang Ch'un da ilerleyen yaşına rağmen¹⁹ sağlığını ve hayatını tehlikeye atarak Moğol hanıyla buluşmak üzere yola çıkmıştır. Hakikaten yaşlı rahibin Shan tung dağlarını aşıp iç Asya'yı boydan boya geçerek İran'a ve oradan hareketle Hindistan sınırına kadar gidip gelmesi hiç de kolay olmamıştır. Söz konusu seyahat 1221-1224 yılları arasında yapılmıştır. Aslında Si-yu-ki bizzat Ch'ang Ch'un tarafından değil, sefer sırasında kendisine eşlik etmekte olan öğrencilerinden Li Chi Ch'ang tarafından yazılmıştır. Eser, daha sonra 1228 yılında Ch'ang Ch'un'un hayranlarından Sun Si tarafından bir önsözle yayımlanmıştır.²⁰ Bretschneider, Ç'ang Ç'un'un seyahat notlarını Johann de Plano Carpini²¹,

¹¹ Bretschneider, I, 9-24.

¹² Cengiz, Harizmsahlr üzerine yürüdüğü batı seferini Tavşan yılında (616/1219) başlatmıştır (Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşa*, (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1998, s. 119-120; Gregory Ebü'l-Ferec (Bar Habreus)(685/1286), *Abû'l-Farac Tarihi*, (trc. Ömer Rıza Doğrul), I-II, Ankara 1987, II, 496; *Moğolların Gizli Tarihi*,(trc. Ahmet Temir), Ankara 1995, 257; Ebü Ömer Minhacuddin Osman b. Muhammed Cüzcânî (660/1262), *Tabakat-ı Nasiri*, (trc. Abdülhayy Habibi), I-II, Tahran 1984, I, 311).

¹³ Bretschneider, I, 26. Wu-ku-sun'un biyografisine ve görevine dair *Kin shi*'de veya *Kin Hanedanı Tarihi*'nde (CXXIV. Bölüm) malumat bulunabileceğine dair bk. Bretschneider, a.y.

¹⁴ Bretschneider, I, 26.

¹⁵ Bretschneider, I, 35. Vladimirtsov'da (Boris Yakovleviç Vladimirtsov, *Moğolların İçtimai Teşkilatı, Moğol Göçebe Feodalizmi*, (trc. Abdülkadir İnan), Ankara 1987, s. 23) *Si-yu-tszı*, Temir'e göreysi (Ahmet Temir, "Giriş", *Moğolların Gizli Tarihi*, Ankara 1995, s. VIII) *Hsi-yo-chi*.

¹⁶ K'iu aile ismidir.

¹⁷ Hayat hikayesi için bk. Bretschneider, I, 35.

¹⁸ *Ch'an Ch'un'un doğuya seyahatinin tavsifi*. Eserin tercümesi için bk. Bretschneider, I, 35-109. Ayrıca bilgi almak için bk. Barthold, s. 40; Vladimirtsov, s. 23; Temir, s. VIII.

¹⁹ Ch'ang Ch'un 73 yaşında iken başladığı seyahatten ülkesine döndüğünde 76 yaşında idi.

²⁰ Barthold, s. 40; Vladimirtsov, s. 23; Bretschneider, I, 35; Sinor, s. 41. Eserin Rusça tercümesi ve Pelliot'nun notları (*T'oung Pao*, 1928-1929, 172-175) hakkında bilgi için Vladimirtsov'un (s. 23) 29 no.lu dipnotuna bk. Bazı tasarruflarla yapıldığı belirtilen İngilizce tercümesi içinse bk. Bretschneider,

Wilhelm von Rubruk²², Marco Polo²³ gibi batılı gezginlerinkilerden hayli üstün kabul edilmektedir.²⁴

“Moğol-Tatarların Mufassal Tarihi” şeklinde tanımlanan ve alanındaki temel kaynaklardan biri olarak kabul edilen Meng-Ta pei-lu ise Ch’ao Hung²⁵ tarafından 1221’de yazılmış, 1227’de yeniden gözden geçirilmiştir.²⁶ Şahsi gözlemlerden meydana gelen bir eser olup²⁷, daha 1857 yılında Rusça’ya çevrilmiş²⁸ fakat asıl Wang Kuo-wei’nin harikulade not ve izahlarla yaptığı titiz ve dikkatli yayın sonucu ün kazanmıştır. Ama Çince bilmeyenler bu yayından istifade edememekteydiler. Onlar, bu önemli kaynağı ünlü bilgin Pelliot’un tafsilatlı yorumları sayesinde (T’oung Pao, XXVI, (1929), 165-169) tanıma fırsatı bulmuşlardır.²⁹

Meng-Ta Pei-lu’nun modern anlamda ilk çevirisi N. C. Munkuev tarafından yapılmıştır.³⁰ Munkuev, bu çalışmasında Wang Kuo-wei’nin yorumlarını da olduğu gibi tercüme etmiştir. Avrupa’da da Munkuev’in çalışmasıyla eş zamanlı bir başka çalışma başlatılmıştı. O dönemde Erich Haenisch önderliğinde bir Alman ekibi, Meng-Ta pei-lu ile Hei-Ta shih-lüeh’i tercüme ve yorumlama işine girişmişti. Fakat Haenisch’in ölümü veya elverişsiz sağlık durumu söz konusu çalışmanın ertelenmesine sebep oldu. Bu iki önemli Çince kaynağın Almanca tercümesi ancak 1980’de tamamlanabildi.³¹

Hei-Ta shih-lüeh adlı Kara Tatarlara Dair Kısa Rapor adlı eser ise ilk dönem çalışmaları arasında dikkat çekenlerdendir.³² Notların sahibi Hsü T’ing’in, P’eng Ta-

→ →

I, 35-109.

²¹ Johann de Plano Carpini, *Moğol Tarihi ve Seyahatname*, (trc. Ergin Ayan), Trabzon ts. Carpini’nin gezisi 1245-1247 yılları arasında vuku bulmuştur.

²² Wilhelm von Rubruk, *Moğolların Büyük Hanına Seyahat, 1253-1255*, (trc. Ergin Ayan), İstanbul 2001.

²³ Makro Polo’nun seyahatleri Türkçe’ye iki kez çevrilmiştir. Marko Polo (724/1324), *Markopolo seyahatnamesi*, (nşr. Filiz Dokuman), İstanbul, ts.; Marco Polo, *Marco Polo’nun Geziler Kitabı* (trc. Ömer Güngören), İstanbul 1985. Makro Polo’nun seyahati, 1271-1295 yılları arası hayli uzun bir süreyi kapsamaktadır.

²⁴ Bretschneider, I, 109.

²⁵ Eserin metninden Meng-Ta pei-lu’nun Moğolistan’ı niçin ziyaret ettiğinin ve Moğollar arasında niye kaldığının tam anlaşılmadığını belirten Denis Sinor (s. 42), Charles A. Peterson’un (Rossabi, 1983, s. 219) -ve tabiatıyla bu konuda aynı kanaatte olan Barthold’un (s. 40)- onun Moğollar nezdinde “elçilik görevi” ile bulunduğuna dair görüşlerini ihtimal dışı bulmakta ve bunu gösteren herhangi bir delile rastlamadığını ifade etmektedir.

²⁶ Bretschneider bu kaynağı eserine almamıştır.

²⁷ Sinor, s. 41.

²⁸ Eser, Rusça’ya V.P. Vasilyev tarafından tercüme edilmiştir (Trudy, bölüm IV, Petersburg 1858, s. 216-235). Çinli alim Van-Govey eserin müellifinin Song elçisi Men-hun olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre bu eserin yazarının, 1221’de memuriyetle Pekin’e gelen Çjao-hon olması muhtemeldir. Konu hakkında bk. P. Pelliot, *Toung pao*, 1928-1929, s. 163-165. (Vladimirtsov, s. 23-24’dan). Sinor’a göre (s. 41) eserin ilk modern yayını bu çeviridir. Sinor’la Vladimirtsev Rusça tercümenin yayın tarihini bir yıllık bir farkla kaydetmektedirler. Barthold da (s. 40, 234 no.lu dipnot) esere ve tercümeğe yer veren araştırmacılarıdır. Onun verdiği bilgilere göre Pelliot (*Journal Asiatique*, II, XV, 130) Vasilyev’in tercümesini başarısız bulmaktadır.

²⁹ Sinor, s. 41.

³⁰ N.C. Munkuev, *Mên-da bêj-lu (“Polnoe opisanie mongolo-tatar)*, Pamjatniki pis’mennosti Vostoka XXII, Moskva, 1975. Yayın 286 sayfa olup İngilizce bir özetle yayınlanmıştır. Bilgi için bk. Sinor, a.e., s. 41.

³¹ Peter Olbricht-Elisabeth Pinks, (et al.), *Meng-Ta pei-lu und Hei-Ta shihlüeh. Chinesische Gesandtenberichte über die frühen Mongolen*, nach Vorarbeiten von Erich Haenisch +und Yao Ts’ung -wu+ übersetzt und kommentiert von-. Eingeleitet von Werner Banck. Asiatische Forschungen 56, (Wiesbaden, Otto Harrassowitz 1980), XXI+264 pp., TN 124, -. ISBN 3-447-01999-9 (Sinor, s. 40’dan).

³² Pelliot’ya göre (*Journal Asiatique*, II, XV, 130 vd.) Meng-ta Pei-Lu’dan sonra en eski eser budur
→ →

ya'nın yardım ve desteğiyle 1237'de kaleme aldığı bir kaynaktır.³³

Daha başka bazı Çinli seyyahların haber ve kayıtları³⁴ Bretschneider tarafından bir araya getirilmiştir.³⁵ Bunca çabaya rağmen yapılanlar yine de yetersiz bulunmuştur.³⁶ Çalışmalar halen devam etmektedir.³⁷

Biz bu yazımızda Çince kaynaklar arasında Çinli Ç'ang Te'nin Hülâgû'nun batı seferiyle alakalı seyahat notlarını ihtiva eden eserini tanıtmak, seyyah ve gezisi hakkında bilgi vermek, seyahatnamedeki kayıtları değerlendirmek istiyoruz.

Seyahatname, Çince kaynakları olabildiğince bir araya getirmeye çalışmış Bretschneider'in derleme ve tercüme faaliyetleri arasında Hülâgû'nun batı seferiyle bağlantılı olduğu için bizce çok önemli bir yere sahiptir.³⁸

Ç'ang Te, 1259 yılında Mengü tarafından, Bağdat Abbâsî Hilafeti'ne henüz son vermiş olan kardeşi Hülâgû'ya elçi gönderilmiş bir Çinlidir. Ç'ang Te'nin seyahat notları ve raporu Liu Yu tarafından kaydedilmiştir. Eseri Si Shi Ki diye adlandırılan da bu Liu Yu'dur. Söz konusu kayıtlar, daha sonra Moğol imparatorluğu devrinde basılan Yü t'ang kia hua³⁹ adlı eser içerisine alınmıştır.⁴⁰ Si Shi Ki'nin, Ming Hanedanı döneminde yayınlanan Shu fu'ya⁴¹ derc edilmiş bir başka versiyonu, 1693'te basılan ve özet mahiyette bir Moğol hanedan tarihi sayılan Yüan shi lei pien içinde yayınlanmıştır. Si Shi Ki bunlardan ayrı olarak bir defasında 1844'te piyasaya sürülen bir çağdaş Çin coğrafyası çalışması olan Hai kuo t'u chi'de, bir başka defasında da dev ts'ung shu koleksiyonu içerisinde yayınlanmıştır.⁴²

Si Shi Ki'nin verdiği bilgiler karmaşıktır. Zaten araştırmacılar, genelde lüzumsuz ayrıntılara girmekle itham ettikleri Çin kaynaklarından düşüncelerinin kapalılığı, açıklamalarının belirsizliği, ana meseleleri atlamak gibi özellikleri yüzünden şikâyetçidirler.⁴³ Bu araştırmacılara göre Çinliler, coğrafi mevkiilerin uzaklık ve yakınlıklarını gerçek ölçüleriyle vermedikleri gibi, isimleri de bozuk ve değişik biçimlerde kaydederler. Ayrıca farklı basımlar sırasında pek çok imlâ hatası bulunur. Bütün bunlar okurun işini zora sokmaktadır. Fakat yine de Si Shi Ki'nin eski Asya coğrafyasına dair izahlar getirmedeğini söylemek yanlış olur. Eksiklikleri ve yanlışları bir yana, genelde Çin kaynaklarına, özelde Si Shi Ki'ye teşekkür borçluyuz.

Bretschneider, Si Shi Ki'yi yayınlarken yukarıda andığımız dört kaynağın her birine ayrı ayrı müracaat etmiş ve mümkün olduğunca sağlam bir metin elde etmeye çalışmıştır.⁴⁴

Si Shi Ki, iki kez, ünlü Çin bilimci (Sinolog) iki Fransız tarafından kendi dille-

→ →

(Barthold, s. 40'tan).

³³ Sinor, s. 41.

³⁴ Eserlere dair bir liste için bk. *Gizli Tarih*, s. VIII-IX. Burada söz konusu eserler şöylece sıralanmaktadır: *Hsi-yo-chi*, *Men-Ta pei-lu*, *Hei-Ta shih-lioh*, *Sheng-wu Chin-ch'ien-lu*, *Chai-pe chi-hsing*, *Chao-pu tsung-lu*, *Chin Liao*, *Yüan san-shih kuo-yüh-chieh*, *Luang Yüan Cheng-Mien-lu*, *P'ing Sung-lu*, *Pei-hsüan sih-chi*, *Yüan-shih*.

³⁵ Bk. 10 no.lu dipnotumuz.

³⁶ Bk. *Gizli Tarih*, s. VIII.

³⁷ Sinor, s. 41.

³⁸ Bretschneider, I, 109-156 (*Si Shi Ki*'nin tercümesi 122-156. sayfalar arasındadır).

³⁹ *Gizli Tarih*'te (s. VIII) zikrolunan kaynaklar arasında yoktur.

⁴⁰ Alexander Wylie, *Notes on Chinese Literature*, Shanghai 1867, s. 134.

⁴¹ Wylie, s. 136.

⁴² Bretschneider, I, 109.

⁴³ Bretschneider (I, 25, 109-110), Batılı araştırmacıların şikâyet mevzularına ve alanın güçlüklerine özellikle dikkat çeken bir araştırmacıdır.

⁴⁴ Bretschneider, I, 109-110.

rine tercüme edilmiştir. Eser ilk defasında Abel Rémusat⁴⁵ tarafından Yüan shi lei pen (XLII. bölüm)'den çevrilip yayınlanmıştır.⁴⁶ İkincisinde ise Pauthier tarafından Hai kuo t'u chi'deki metinden tercüme edilmiş olup yazarın 1865'te yayınladığı Marco Polo'ya⁴⁷ girişine konulmuştur. Fakat Bretschneider, incelemeleri sonunda Fransız Çin bilimcilerin eserin büyük bir kısmını tam anlayamadıklarını, hattâ eksikliklerle yayınladıklarını belirlemiş ve bu eski edebi metni yeni ve tam bir yayını sunmak amacıyla tekrar ele almıştır.⁴⁸

Si Shi Ki'nin bir kısmı Hülâgû'nun seferiyle, ondan daha büyük bir kısmı ise Hülâgû ordusunun sefer esnasında uğradığı diyarlara ilişkin malumatla alakalıdır. Pauthier, Ç'ang Te'nin seyahat izlenimlerini kaydeden Liu Yu'yu seyahate katılmış zannetmekle yanılığa düşmüştür. Üstelik Pauthier, Liu Yu'yu "Seferin Çinli Komiseri" gibi bir sıfatla anmaktadır. Halbuki Liu Yu, Batı Asya'ya asla ayak basmadığı gibi, bizzat Ç'ang Te bile Hülâgû'nun işgal ve istilâlarına dair bilgilerini görgü tanığı olarak kaydetmemektedir. Kaldı ki bizzat Pauthier'in tercümesinin giriş kısmında Ç'ang Te'nin batıya Bağdat'ın zaptından sonra gönderildiği açıkça zikredilmektedir.⁴⁹

Si Shi Ki'den ayrı olarak Hülâgû'nun batı seferine dair general Kuo K'an'ın⁵⁰ biyografisi içerisinde yer alan bir Çin rivayetine daha sahibiz.⁵¹ Moğol ordusunun bu seçkin generali bir Çinli idi. Babasına ve büyük babasına da Moğol ordusunda görevli kahraman savaşçılar olarak işaret edilmektedir. Kuo Han, sefer esnasında ve Bağdat'ın zaptı sırasında Hülâgû ile birlikte idi. Moğol ordusundaki bu Çinli generalin biyografisinden söz edilirken Bağdat'ın zaptına ve Hülâgû ordusunun güzergâhı üzerinde bulunan diyarların sıralamasına dair bilgiler Si Shi Ki'deki kayıtlarla aynılık göstermektedir. Fakat iki raporun birbirinden bağımsız yazıldığı açıktır. Bunu özellikle belli isimlerin imlasındaki farklılıklardan çıkarmak mümkün gözükmemektedir.

Ç'ang Te'nin seyahat notları, Fransız sinologların tahmin ettiği gibi Hülâgû ordusunun yürüyüşüne dair bir günlük olmadığı gibi, Hülâgû'nun sefer güzergâhı konusunda bilgi veren Çin kaynağı Yüan Shi'nin kayıtları da eksiktir.⁵² Aslında konuyla ilgili en güzel kayıt ve tespitler Reşîdüddîn'in eserinde bulunmaktadır.⁵³ Cüveynî'nin eseri de asla ihmal edilmemesi gereken bilgiler içermektedir.⁵⁴

Ç'ang Te, bu seyahat esnasında şu rotayı takip etmiştir. Karakurum'dan yola çıkan seyyahımız, Ch'ang Ch'un'un izlediği yolu izleyerek Kızılbaş Gölü'nü geçmiş, Almalığ'dan Semerkand'a ulaşmıştır. Oradan batıya yönelmiş, Ceyhun Nehri'ni geçmiş ve Elburs dağlarına, İsmâîlî topraklarına varmıştır. Bağdat'a gitmediği

⁴⁵ Hayatı için bk. http://en.wikipedia.org/wiki/Jean-Pierre-Abel_R%27Eh%27omusat (04/04/2005). Eserleri için bk. J. M. Quérard, *La France littéraire*, I-X, Paris, 1827-1839; *Kitâb Şinâsî-yi İrân*, c. V (1357/1938), s. 387).

⁴⁶ *Melanges Asiatiques*, 1825, i. 171 seqq (Bretschneider, I, 110'dan).

⁴⁷ M. G. Pauthier, *Le Lurfe de Marco Polo*, Paris, 1865.

⁴⁸ Bretschneider, I, 110.

⁴⁹ Bretschneider, I, 110-111.

⁵⁰ K'an, kağan, han anlamında. Pauthier, bu Kuo K'an'ın Reşîdüddîn'in (Reşîdüddîn Fazlullah Et-Tabîb (717/1318), *Câmi'u't-tevârih*, (trc. Muhammed Sadık Neş'et, Muhammed Musa Hindâvî, Fu'âd Abdülmu'tî es-Sayyâd), I-II, Kahire ts., II, 250-251) Hülâgû ordusunun sağ kanadına Bukatimur'la birlikte komuta ettiğini belirttiği Kuka (Göka) İlka olmasını muhtemel görmektedir. Bretschneider'in görüşü de (I, 111) aynı istikamettedir.

⁵¹ *Yüan shi*, CXLIX. bölüm (Bretschneider, I, 110'dan).

⁵² Bretschneider, I, 111.

⁵³ Reşîdüddîn, II, 232 vd.

⁵⁴ Cüveynî, 495 vd.

anlaşıyor. Fakat eserinde Mısır, Hindistan ve mesela Arap yarımadası, Mekke, Medine gibi diğer batı topraklarının yanı sıra Bağdat ve şehrin Hülâgû tarafından istilâ edilişi hakkında da bilgi vermiştir.⁵⁵

Si Shi Ki'nin Hülâgû'nun batı seferiyle alakalı kayıtlarına geçmeden bir başka ünlü Çin kaynağında yer alan bilgilere değinmek istiyoruz. Söz konusu Çin kaynağı Yüan shi'dir. Aslında Çin'deki Moğol imparatorları Moğol tarihinin işlenmesine önem verirlerdi. Mesela İmparator Kay-san zamanında (1308-1311) Moğollara ait bir resmi tarih yazılmıştı.⁵⁶ Çin'de Moğol hâkimiyeti nihayete erdikten sonra da hanedanının Çin âdeti üzere geniş bir tarihi meydana getirildi.⁵⁷ Bu eser, Moğol devrine ait Çince kaynakların en meşhuru ve Çin vakâyinâmelerinin Yüan Şi (Yüan Sülalesi Tarihi) adlı kısmı olup Çin'deki Moğol Devleti'nin resmi tarihi olarak nitelendirilebilir. Kaynağımız, 1206'dan başlayıp Moğol devrinden önce vuku bulan hadiselerle de temas ediyorsa da burada eski devirlere ait malumat çok kıttr. Vladimirtsov, bu eserin birkaç defa Moğolca'ya da çevrildiğini ve halen St. Petersburg (Leningrad) Asya Müzesi'nde bunun Moğolca iki yazma nüshasının bulunduğunu söylemektedir.⁵⁸

Yüan Shi'de 1252 yılı⁵⁹ olaylarına dair Hülâgû'nun seferiyle alakalı şu bilgiler geçmektedir: “İmparator (Mengü), general K'ie-di-bu-hua'yı (Keytu-buka, Keyu-buka, Key-buka veya Kit-buka Noyan)⁶⁰ Mu-li-hilere (Melahide, İsmâîliler) saldırılar düzenlemek ve Mo-lai Ghi-rh-du-k'ie⁶¹ (Melahidenin Gird-guh'unu) kuşatmak üzere gönderdi.⁶² Prens Hü-lie-wu (Hülâgû)'ya da su-dan (Sultan)'in⁶³ hâkimiyetine bağlı batı toprakları boyunduruğa almasını⁶⁴ emretti.⁶⁵

Ertesi yıl Hü-lie-wu'ya, Wu-liang-ho-dai'yla⁶⁶ birlikte Ha-li-fa Ba-ha-da (Bağ-

⁵⁵ Bretschneider, I, 7-8.

⁵⁶ Abel Rémusat, *Nouveaux mélanges asiatiques*, II, 3 (Barthold, s. 46'dan).

⁵⁷ Bu tarihin batı dillerini tercümesi ile alakalı malumat için bk. Barthold, s. 46.

⁵⁸ Vladimirtsev, s. 23.

⁵⁹ *Yüan shi*'deki malumat ve verilen tarih, Reşidüün'in (II, 243) verdiği bilgilerle ve tarihle (650/1252) uyusmaktadır.

⁶⁰ Kid Buka ve Moğol teşkilat sistemindeki görevi hakkında bk. Reşidüddin, II, 235-236.

⁶¹ 1330 tarihli bir Çin haritasında Alamut'la Lenbe-ser [Lunbe-ser'den bozma. Lunbe; semiz, oval ve değirmi; ser ise baş anlamına gelir. Lunbe-ser (yuvarlak, değirmi baş) şeklindeki terkiib de Mâzenderân'daki Gird-kûh adlı dağın yüksek kısmına isim olarak kullanılır. Bu kısım, yuvarlak (müdevver, oval) ve kabarık olduğu için sanki Gird-kûh'un başıymışçasına görüldüğünden böyle adlandırılmıştır. Bk. Ziya Şükun, *Farsça-Türkçe Lügat, Gencine-i güftar, Ferheng-i Ziya*, I-III, İstanbul 1996, III, 1762-1763.] kalelerini göstermekte ve isimleri A-la-mu-de ve Lan-ba-sa-rh şeklinde hecelemektedir. Batılı araştırmacıların “Ghirdguh” şeklinde kaydettiği bu kalenin *Yüan shi*'deki imlası Ghi-rh-du-kie şeklindedir. Gird-kûh'un mevkiine dair bk. Bretschneider, I, 116.

⁶² Reşidüddin, II, 244; Cûzcanî, II, 181. Moğolların Batıni kalelerine yönelik harekâtı için ayrıca bk. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi (748/1348), *Siyeru a'lami'n-nübela*, (thk. Şu'ayb Arnavud, Hüseyin Es'ad), I-XXV, Beyrut 1985-1990, XXIII, 180.

⁶³ Abbâsi hilafet toprakları kast olunmaktadır.

⁶⁴ Reşidüddin (II, 236-237), Mengü'nün Hülâgû'ya talimatlarını bütünüyle kaydetmiştir. Mengü, Hülâgû'ya Ceyhun'dan ta Mısır'a kadarki, hattâ daha ötesindeki ülkeleri ele geçirme emrini vermişti fakat Abbâsi halifesiyle ilgili istisnai bir şart koymuştu: “*Ceyhun'dan ta Mısır topraklarının ötelere kadar uzanan kara parçalarında emirlerine uyan, yasaklarından kaçınan kimseleri lütfunla, çeşitli şefkat ve nimetlerle kendine bende et. Sana karşı çıkamı da kadınlarıyla, oğullarıyla, yakınlarıyla ve her şeyiyle zelil ve perişan eyle.*”

Bağdat halifesi itaatini gereklerini yerine getirirse ona asla dokunma. Yok, büyüklenin baş eğmezse onu da öteki öldürülenlere ekle gitsin.”

⁶⁵ Bretschneider, I, 121.

⁶⁶ Wu-liang-ho-dai (Hiriktay?), seçkin Moğol generali Sebütey Bahadır'ın oğludur. Sebütey, Kafkaslar, Rusya, Macaristan civarındaki toprakları tahrip ettiği için yaşadığı dönemde iz bırakmış bir şahsiyettir. Rus yıllıkları ondan sıkça söz eder. Bretschneider'in (I, 121) tespitlerine göre Su-bu-dai'n hayat

dat Halifesi)'nin topraklarını ve öteki ülkeleri zapt etmesi için batıya hareket etmesi emredildi."⁶⁷

Yüan shi'nin 1257 yılına ait kayıtlarında Ghi-rh-du-k'ie Kalesi'nin K'ie-di-bu-hua tarafından alındığından söz edilmektedir.⁶⁸ 1258 yılı olaylarında da Lü-lie-wu'nun Ha-li-fa'nın Si yü'deki (Batı Asya anlamında) imparatorluğunu boyunduruk altına aldığı ve zaferleri bildirmek üzere Moğol hanına bir habercinin gönderildiği kayıttır. Çin yıllıklarında Hülâgû'nun seferine ilişkin bunlardan başka bir kayıt bulunmamıştır. Bununla birlikte Yüan shi'de bazı şahısların biyografisi çerçevesinde pek çok ilginç bahis olduğu tespit edilmiştir.⁶⁹

Si Shi Ki'nin başından itibaren uzun sayfalar boyunca ancak Ç'ang Te'nin yolculuğu esnasında uğradığı bölgeler ve şehirler hakkında kendince ilginç hususlarda kısa bilgiler verdiğiine tanık oluruz. Söz konusu sayfalarda Hülâgû'nun batı seferi hakkında bilgi bulmak zordur. Ç'ang Te'nin verdiği malumat arasında Hülâgû'nun seferiyle alakalı bilgilere ulaşmak için seyyahın yolunun İsmâilî topraklarına düştüğü yere kadar sabretmek gerekir. İşte o anda gerek İsmâilîler (Melahide, Nızariler, Batniler, Haşîşiler), gerekse Moğol ordusunun batı seferi hakkında bilgi vermeye başladığı görülür.

"İsmâilî⁷⁰ ülkesinde artık hepsi zapt edilmiş 360 kale vardır.⁷¹ Yine de Danhan'ın⁷² batısında yalçın kayalar üzerine kurulu Ki-du-bu-gu⁷³ adında bir dağ kalesi vardır. Buraya ne ok ulaşır, ne de mancınıklarla atılan taşlar. 1256 yılında Moğol ordusu bu kalenin eteklerine ulaşmıştır. Kale o kadar sarp ve yalçındır ki başını kaldırıp yukarı bakan insanın şapkası düşer. Fakat Moğollar aynı anda dört bir yönden ulaşır ulaşmaz düşmanı şiddetle kuşattı.⁷⁴ Bunun üzerine danışman Da-dje

→ →

hikayesi *Yüan Shi*'de oğlunun hayat hikayesinin anlatıldığı yerdedir (CXXI. Bölüm). Burada Wu-liang-ho-t'ai'in Rusya, Polonya ve Almanya seferlerinde bulunduğu ve Çin'in Yünnan bölgesinin zaptı sırasında öne çıktığından bahsedilmektedir. Fakat onun Hülâgû'ya Batı seferinde eşlik ettiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Bretschneider'in zannınca hanın talimatları sırasında adı tekrar geçmiş ve bu general (Wu-liang-ho-t'ai) Yün nan'ın zaptında görevlendirilmiştir. Reşidüddin de (II, 243-244) Hiriktay adlı bir Moğol kumandanından söz eder ki bunun *Yüan shi*'de Karadjank bölgesindeki savaşlarda kılıç salladığına değinilen Wu-liang-ho-t'ai olması muhtemeldir.

⁶⁷ Bretschneider, I, 121-122.

⁶⁸ Krş. Reşidüddin, II, 243.

⁶⁹ Bretschneider, I, 122.

⁷⁰ İsmâilîlik, altıncı imam Ca'fer es-Sadık'ın oğullarından en büyüğü İsmail'e nispet edilerek varlığını günümüze kadar sürdüren aşırı bir Şii mezhebidir. İsmâilîyye siyasi karışıklıklar, geniş alana yayılmış olmak ve değişik fırkalar arasındaki dil farklılıkları yüzünden çeşitli dönemler geçirmiştir. Burada sözü edilen zümre, kuvvet ve hileyi şahsında toplamış bulunan Hasan Sabbah'inkisidir (438, 445?-518/1046, 1053?-1124). Alamut Kalesi'nin Hasan Sabbah tarafından 483-518/1090-1124 tarihinde zaptı ile başlayan İsmâilîler tarihi Alamut devresinde ondan sonra 7 imam görev yapmıştır. Hülâgû istilâsı sırasındaki imamları Rüknüddin b. Muhammed (653-654/1255-1256) idi. Hülâgû komutasında gerçekleştirilen Moğol istilâsı 26 Zilhicce 653/26 Ocak 1256 yılında Rüknüddin Hürşâh henüz üç gün önce iş başına geçmiş olduğu sırada başladı (Reşidüddin, II, 245; Ebüi-Ferec, II, 560; "Haşşaşın", *IA*, V/I, 355-357). Bilgi için bk. Avni İlhan, "Batniyye", *DİA*, V, 190-194, İstanbul 1992; Abdülkerim Özeydin, "Hasan Sabah", *DİA*, XVI, 347-350, İstanbul 1997; Mustafa Öz, "Haşşiyye", *DİA*, XVI, 418-419, İstanbul 1997; Mustafa Öz, Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâilîyye", *DİA*, XXIII, 127-133, İstanbul 2001.

⁷¹ Ç'ang Te ya yanılıyor veya yanlış bilgilendirilmiş bulunuyor. Zira bazı kaynakların (Mesela bk. Cûzcânî, II, 186) verdiği bilgilere göre İsmâilîler yaklaşık 105 kaleye sahiptiler. Bunlardan 70 kadarı Kûhistan ikliminde, geri kalan 35'i ise Kumis ve Rudbar bölgesinde idi. Reşidüddin'e göre (II, 255) ise İsmâilîlerin toplam 100 kaleleri vardı. Ayrıca kalelerin tamamı hemen zapt edilememiştir. Mesela Lenbe-ser ancak yıllar sonra ele geçirilebilmiştir.

⁷² Dâmegân demek istiyor.

⁷³ Gird-kûh.

⁷⁴ Boyle'un (John Andrew Boyle, *The Cambridge History of Iran*, I-V, Cambridge 1984, V, 345) kanaatine göre Gird-kûh ve Lenbe-ser gibi daha birkaç İsmâilî kalesi Moğol kuşatmasına senelerce

→ →

Na-shi-rh⁷⁵ teslim olduklarını bildirmek üzere elçi gönderildi.⁷⁶ Bunun üzerine Wu-lu-wu-nai suan-t'an⁷⁷ teslim oldu.⁷⁸ Suan-t'an onların dilinde kuo-wang (kral) anlamına gelir. Babası⁷⁹ ordunun bir kısmıyla bir başka dağ kalesinde savunmaya çekildi. Hemen sonra oğula⁸⁰, (Hülâgû tarafından) bu dağ kalelerini teslim alması emredildi ve birkaç günde tamamı ele geçirildi. Altın, değerli taşlar ve diğer kıymetli emtiadan oluşan yağma devâsâ boyutlardaki idi. Yağmalar arasında her biri binlerce gümüş hu pahasında kemerler vardı."⁸¹

Ç'ang Te'nin seyahatnamesinde kayıtlı bu satırların ardından Bretschneider Yüan shi'de Kuo K'an'ın biyografisine dair kısımda İsmâilî kalelerinin alınışına dair bilgileri tercüme etmektedir:

"Kuo K'an'a, prens Hü-lie-wu (Hülâgû) komutasında batıya yapılacak sefere katılma emri verilmişti. 1253'te ordu (yani Kitubuka komutasındaki öncü kuvvetler) Mu-nai-hi (Melahide) topraklarına ulaştı. Yollar düşman tarafından hendekler ve çukurlar vasıtasıyla geçilemez hale getirilmiş, su kuyuları zehirlenmişti. Fakat Kuo K'an Mu-nai-hi ordusunu bozguna uğrattı, 128 şehri zapt etti⁸² ve Hu-du-da-rh wu-dju su-t'an'ı öldürdü. 1256'da Kuo K'an Ki-du-bu'ya (Gird-kûh) ulaştı. Kale, Danhan (Damegan) dağının zirvesine kurulmuştu. Ancak asma merdivenlerle girilebiliyordu ve gözü kara birliklerce savunuluyordu. Kuo K'an kaleyi çepeçevre kuşattı

→ →

dayanabilecek güçte idi. Nitekim şeyhlerinin teslim çağrısına uyarak kalelerini yıkıp düzleyen İsmâilîlere karşı bu iki kaledelikler Moğollara teslim olmadılar. Lenbe-ser'i ancak bir yıl sonra Moğollar değil, kale sakinleri arasında hızla yayılan bir bulaşıcı hastalık düşürdü. Gird-kûh'a ise Moğollar ancak 20 yıl sonra girebildiler. Cûzcânî'nin deyişiyle Moğolların ilk kuşattığı ama en son girebildiği kale bu oldu. Krş. Cûzcânî, II, 186. Cüveynî'de de (mesela s. 576) benzer bilgiler vardır.

⁷⁵ Nasirüddin et-Tûsî. Hayatı ve görüşleri için bk. Abdülemir el-A'sem, *el-Feylesuf Nasîruddîn et-Tûsî*, Beyrut 1980.

⁷⁶ Ç'ang Te yine yanılıyor veya yanlış bilgilendirilmiş bulunuyor. Zira son İsmâilî imamı Hürşâh Rüknüddin, Gird-kuh'ta değil, Meymun-diz'de bulunuyordu. Meşhur astronom Nasîruddîn et-Tûsî de elbette danışmanlık yaptığı Hürşâh'ın yanında, Meymun-diz'de idi. Krş. Cüveynî, 528-533; Reşidüddin, II, 254, 292-295; Ebü'l-Ferec, II, 264-265. Bretschneider de (I, 134) Ç'ang Te'nin karıştırdığı kanaatindedir ki hakikaten öyle gözüküyor.

⁷⁷ Rukneddin Hürşâh'ı kastediyor olabilir.

⁷⁸ Hürşâh'ın Hülâgû'ya teslimi ile ilgili bk. Cüveynî, 507, 572; Reşidüddin, II, 249-250; Ebü'l-Ferec, II, 561; Ebü'l-Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed Yunîni (726/1325), *Zeylu Mir 'âti 'z-zemân*, Haydarâbâd 1954, I, 86.

⁷⁹ Rüknüddin Hürşâh'ın babası Alâaddîn'i kastediyor fakat yanılıyor. Zira bu tarihte Alâaddîn bir komploya kurban giderek uğradığı suikast sonucu ölmüştü.

Celâleddin Hasan'ın ölümünden sonra İsmâilîler arasında hakiki mahiyeti tam ve sahih olarak bilinmeyen fikir ayrılıkları ve fırka mücadeleleri çıkmıştı. Bunun sonucunda Zilkade 653/1 Aralık 1255'te İsmâilîlerin reisi Alâaddîn, Şir-kûh denilen bir yerde sarhoş olup yatağına sızmış durumda uyurken Hâcibi Hasan el-Mâzenderânî (Hakkında bk. Cüveynî, 566-567) tarafından bir baltayla öldürüldü. Hâcib, bu harekete Alâaddîn'in oğlu Hürşâh'la ve birkaç komutanla yaptığı ittifak sonucu, Hürşâh'ı babasının yerine geçirmek üzere cür'et ve cesaret etmişti. Fakat Hürşâh, Hâcib Hasan'a itimat etmiyordu. Ona fedailerinden birisiyle bir mektup gönderdi. Hasan mektubu okurken fedai, Hürşâh'tan aldığı emir gereği üzerine atılıp öldürdü. Bunun üzerine Hürşâh, Hasan el-Mâzenderânî'yi babasını katlettiği için öldürttüğünü açıklayıp Hasan'ın çocuklarının meydanda yakulmasını emretti. İşte Hülâgû komutasında gerçekleştirilen Moğol istilâsı bu olaydan üç gün sonra, yani 26 Zilhicce 653/26 Ocak 1256 yılında Rüknüddin Hürşâh henüz yeni iş başına geçmiş olduğu sırada başladı. Geniş bilgi için bk. Cüveynî, Reşidüddin, 566-567; Ebü'l-Ferec, II, 560; "Haşşâşin", *İA*. V/I, 355.

⁸⁰ Batı seferi esnasında Hülâgû'nun yanında iki büyük karısı Dokuz ve Olcay Hatunlarla yine büyük oğulları Abaka ve Yaşmun vardı. Bk. Reşidüddin, II, 239; Ebü'l-Ferec, II, 556. Ç'ang Te'nin verdiği bilgiler burada da büyük karışıklık arz ediyor. Hangi Batıni kalelerinden ve hangi oğuldan söz ettiğini çıkartmak zor görünüyor.

⁸¹ Bretschneider, I, 133-134.

⁸² Zaptedilen şehirlerin sayısı abartılıdır.

(Farsça kaynaklara göre Moğollar kalenin etrafına çepeçevre bir blok örmüşlerdir)⁸³ fakat yine de alamadı. Daha sonra kale mancınıklar (kia p'ao) vasıtasıyla dövüldü. İşte o zaman Bu-djo Na-shi-rh⁸⁴ teslim oldu. Hü-lie-wu, Kuo K'an'ı gelip teslim olması için ikna etmek üzere Wu-lu-wu-nai su-t'an'a gönderdi. Babası A-li⁸⁵ kendini batı kalesinde korumaya almıştı. Kuo K'an burayı zapt etti ve daha sonra doğudaki bir başka kaleye yöneldi, onu da kılıç zoruyla ele geçirdi ve insanların tamamını öldürdü.”⁸⁶

Gerek öncü birliklerinin, gerekse bizzat Hülâgû ordusunun İsmâîlîlerle savaşlarına kısaca değinen Ç'ang Te, hemen peşinden İsmâîlîlerle alakalı bazı ek bilgiler verir:

“Mu-la-hi ordusu bilhassa Haşşaşilerden oluşur.⁸⁷ Genç bir adam gördüklerinde onu bazı avantajlarla kontrol altına almak suretiyle ayartmak ve babasına, kardeşine suikast düzenlemekten çekinmeyecek hale getirmek için âdetleri şu idi: Onu müritliğe kabul edip, şarapla kendinden geçirdikten sonra genç adam bir mağaraya taşınır, orada müzikle ve genç güzel kızlarla eğlendirilirdi. Birkaç gün boyunca bütün dilekleri yerine getirilirdi. Sonunda tekrar başlangıçtaki yerine taşınır, ayıktığında kendisine ne gördüğü sorulur ve eğer tz'e-k'o (haşşaşi) olmayı kabul ederse öldükten sonra görmüş olduğu bütün o mutlulukları tadacağı bildirilirdi. Daha sonra da ona her gün okumak üzere belli dua ve virdler verilirdi. Nihayet gönlü öylesine bağlanırdı ki, hiçbir teklifi yerine getirmekten ve başarmaktan çekinmezdi. Hem de ölümden korkmaksızın. Mu-la-hiler suikastçıları henüz itaat altına alınmamış ülkelere yöneticileri hançerleme talimatıyla gizlice gönderilirdi. Bu durum kadınlar için de geçerliydi. (Benim anladığım kadınlar da suikast işine gönderiliyordu.)⁸⁸ Batı diyarlarında Mu-la-hi hükümdarlığından nefret ediliyordu. 40 yıl boyunca komşu ülkelere dehşet saçtılar fakat Moğol ordusu gelince kökleri kazındı, hiçbiri kaçıp kurtulamadı.”⁸⁹

Ç'ang Te'nin daha çok kendisine anlatılanlar çerçevesinde⁹⁰ Bağdat'ın işgal ve istilâsı ile alakalı olarak aktardığı bilgiler ise şöyledir:

“1258 yılında Bao-da krallığı⁹¹ alındı. Kuzeyden güneye uzunluğu 2000 li'dir. Kral Ha-li-fa unvanını taşır. Başkent, batı ve doğu yakası olmak üzere ikiye bölünmüştür. İki yakanın arasından büyük bir nehir geçer. Batı yakasının hiç suru yoktur fakat doğu yakası tahkim edilmiştir ve bu tarafa iri taşlarla surlar örülmüş-

⁸³ Moğolların kuşattıkları şehirleri zapt etmek için kale surlarının etrafına “çeper” adını verdikleri bir duvar örne usûlüne dair bk. Cüveynî, 587.

⁸⁴ Nasîruddîn et-Tûsî.

⁸⁵ Batîni lideri Alâaddîn'den söz ediyor olmalıdır. Yanlıştır. Bk. 79 no.lu dipnotumuz.

⁸⁶ Bretschneider, I, 134-135.

⁸⁷ Çince metinde Haşşaşiler tz'e-k'o diye kayıtlıdır. İlk karakter “bıçaklamak, hançerlemek”, ikincisi de “misafir” anlamına gelir. İkisi birden basitçe haşşaşi (afyon kullanan) anlamına gelmez, birisinin emriyle bir adamı hançerlemek üzere gönderilmiş suikastçi demektir. Krş. Bretschneider, I, 135, 360 no.lu dipnot.

⁸⁸ Parantez içindeki ifade Bretschneider'a aittir. Çinli seyyahın yazdığı husus Bretschneider'in anladığı şekilde doğrudur. Mesela Sencer Horasan meliki olduğu sırada Batnîlere karşı mücadele etti. Ancak Hasan Sabbah onun hizmetindeki bir cariye kandıranak bir gece yatağının başucuna bir hançer saplattı ve onu öldürtebileceğine dair haber gönderdi. Böylece gözü korkutulan Sencer Hasan Sabbah ve Batnîlerle uğraşmadı ve onlara belli şartlarda eman verdi. Ata Melik Cüveynî, Alamut'un Moğollar tarafından zaptı (1256) sırasında kütüphanede Sencer'in birkaç fermanını gördüğünü ve bu fermanlarda sultanın onları dostluk ve barışa çağırdığını, kendileriyle iyi geçinmek istediğini söyler. Bk. Özyayın, XVI, 349. Cüveynî'nin rivayeti için ayrıca bk. Cüveynî, s. 546-547.

⁸⁹ Bretschneider, I, 135-136.

⁹⁰ Bretschneider, I, 137.

⁹¹ Bağdat halifeliği. Bretschneider (I, 138) Macro Polo seyahatnamesinde de Bağdat'ı Bao-da şeklinde kaydedilmiş gördüğünü belirtmektedir.

tür. Surların üst kısmı görkemli inşa edilmiştir.⁹²

Moğol ordusu surların dibine dayanınca savaş başladı ve 400 binin üstünde bir insana karşı⁹³ büyük bir zafer kazanıldı. Önce batı yakası düştü ve halk katliama tabi tutuldu. Daha sonra Moğol ordusu doğu yakasını kuşatmayı sürdürdü. Altı günlük bir kuşatmanın ardından⁹⁴ burası da alındı ve onbinlerce insan öldürüldü.⁹⁵ Ha-li-fa bir kayıkla kaçmaya çalıştıysa da⁹⁶ yakalandı.⁹⁷

Kuo K'an'ın biyografisinde ise Bağdat'ın işgal ve istilâsına dair fazladan bazı tafsilat buluruz:

“Bao-da batıda büyük bir krallıktır. Çevresi 8000 li'dir. İki yakası arasından büyük bir nehir geçer. Kuo K'an'ın kuşatması sırasında düşmanın nehirden kaçışını önlemek için yüzer köprüler inşa edilmişti. Şehir alındıktan sonra Ha-li-fa bir kayıkla kaçmaya kalktıysa da nehre barikat kurulduğunu gördü.⁹⁸ Moğol kampına bizzat kendisi gidip teslim oldu.”

Aynı biyografide (Kuo K'an'ın biyografisi), Ha-li-fa'nın Djouda-rh⁹⁹ adlı bir generalinin Kuo K'an tarafından kovalandığından söz edilir:

“Akşamleyin Moğol ordusu yorulmuş ve dinlenmeye çekilmek istemişti fakat Kuo K'an buna izin vermedi 10 li'den daha fazla bir mesafe ilerledi. Aynı gece şiddetli bir yağmur yağdı ve daha önce dinlenmek istedikleri yeri sel bastı, birkaç ayak derinliğinde bir su birikti. Ertesi gün Djouda-rh yakalandı ve idam edildi.¹⁰⁰ Kuo K'an 300'den fazla şehri¹⁰¹ ele geçirdi.”

Ç'ang Te, bundan sonra şöylece devam etmektedir:

⁹² Bu tasvirler İslâm kaynaklarının anlattığı Bağdat tasvirleriyle neredeyse tıpatıp aynıdır.

⁹³ Ç'ang Te'ye göre Bağdat'ta bulunan nüfusun tamamı bu olmalıdır.

⁹⁴ Reşidüddîn'e göre de (II, 287) kuşatma tam 6 gün sürmüştür.

⁹⁵ Kaynaklarda katledilenlerin sayısına dair verilen rakamlar birbirini tutmamaktadır. Ç'ang Te'nin onbinlerce insanın öldürüldüğüne dair kaydı Ebü'l-Ferec'de (II, 569) aynıyla geçer. Abdülaziz Duri'nin tahminine göre (“Bağdat”, *DİA*, IV, 431-432) öldürülenlerin sayısı 100 bini aşmıştır.

⁹⁶ Hülâgû, Bağdat'ta bulunan tek bir kimsenin bile elden kaçırılmamasını istiyordu. Bu maksatla Bağdat'ın üst ve alt tarafına birer köprü yapılmasını, kayıkların sayılmasını, buralara mancınıklar kurulmasını ve muhafızlar tayin edilmesini istedi. Böylece şehre giriş çıkışı sağlayan tüm su yollarının tamamen tutulmasını amaçlıyordu. Buka Timur da 10 bin kişilik bir kuvvetle Medain ve Basra yolunu tutmuştu. Bk. Reşidüddîn, II, 288.

⁹⁷ Aslında kaçmaya kalkışan halife değildir. Müsta'sım, Moğol ordusu gelip Bağdat'ı kuşattığında Süleyman Şah'la Devâtdâr'ın kendisine ailesini ve hazinesini yanına alarak bir gemiye binip Basra'ya kaçmasını teklif ettikleri zaman -Cüzcânî'nin dediği gibi İbnü'l-Alkamî'nin engellemesinden değil belki vurdumduymazlığı ve Moğolların kendisine dokunmayacağına olan boş, faydasız inancı yüzünden kaçmamıştı. Bk. Cüzcânî, II, 195-196. Durumun aşağı yukarı Moğolların lehine değiştiğinin ortaya çıkması üzerine Halife'ye teklifte bulunan Devâtdâr bizzat kendisi, ailesi, tabileri ile sahip olduğu hazinelerini yanına alarak kaçmaya karar vermişse de biraz ilerledikten sonra Buka Timur ordusunun mancınıklarla taş, ok ve nefit atarak üç kayığı ele geçirmesi yüzünden geri dönmek zorunda kaldı. Bk. Reşidüddîn, II, 288.

⁹⁸ 96 ve 97 no.lu dipnotlarımıza bk.

⁹⁹ Devâtdâr olmalıdır.

¹⁰⁰ Moğol ordusuyla Hilafet ordusunun karşılaştığı tek meydan muharebesinden söz ediyor olmalıdır. İslâm kaynakları olayı farklı anlatırlar. Hilafet ordusunun önünden kaçır gibi yaparak tuzak kuran Moğollar kendilerine iltihak eden hain Müslüman rehberleri sayesinde orada bulunan büyük bir nehir üzerine (Nehr-i Şir veya Nehr-i Melik) kurulmuş su bentlerini yıktılar. Hilafet ordusunun arkasında, geldikleri yönde uzanan ova, bir gecede Dicle'nin sularıyla dolmuştu. 10 Muharrem/17 Ocak Perşembe günü hilafet ordusunun henüz çadırlarında uyuduğu bir sırada tan yeri ağarırken aniden saldırıya geçen Moğol ordusu, çok net, açık ve o oranda kolay bir zafer kazandı. Devâtdâr'la İbn Kür komutasındaki kuvvetlerden teşekkül eden hilafet ordusu askerleri ya öldürüldüler veya suda boğuldular. İbn Kür de ölenler arasındaydı. Çok küçük bir grup canını zor kurtarmıştı, Kurtulanlar, Devâtdâr başlarında olduğu halde kendilerini Bağdat'a zor attılar. Bazıları da Hulle ve Kufe'ye kaçmıştı. Bk. Reşidüddîn, II, 285-286; Ebü'l-Ferec, II, 568; Cüveynî, 172; Yunîni, I, 88; Zehebi, *İber*, III, 277-278.

¹⁰¹ Rakamdaki abartı payı büyüktür.

“Zenginliği ve devâsâ boyutlardaki nüfusu göz önüne alınırsa Ha-li-fa'nın o zamanki krallığı, batı bölgelerindeki krallıkların tamamından önde geliyordu. Ha-li-fa'nın sarayı güzel kokulu değerli ağaçlardan sağlanmış ahşap aksamla inşa edilmişti. Duvarlarında ise siyah ve beyaz mermerler kullanılmıştı. Orada ele geçirilen altın ve değerli taşların miktarını hayal etmek mümkün değildir. Ha-li-fa'nın bütün eşleri Çinli idi. Tai sui tan, lan shi, se se, kin kang tsuan olarak adlandırılan iri inciler ve daha başka pek çok değerli emtia vardı. Bin liang altın değer biçilen kemerler de bulundu.¹⁰²

Bu krallık, yıkıldığı son Ha-li-fa'nın zamanına kadar 40 yöneticinin idaresi altında 600 yıl hüküm sürdü.

Burada diğer ülkelerin halkından daha kibar ve zarif bir halk vardır. Buradaki cins atlar da t'o-bi-ch'a olarak adlandırılır.

Ha-li-fa şarap içmez (içkili meclisler düzenlemez). Onun içeceği şekerle karıştırılmış portakal suyudur. 36 telli sazları vardır. Bir zaman Ha-li-fa baş ağrısına tutuldu, doktorları kendisine yardımcı olamadılar. Bunun üzerine Ha-li-fa'ye yeni icat 72 telli saz çalan bir adam gönderildi. Baş ağrısı bu müziği duyar duymaz kesildi.

Ha-li-fa kendisine bağlı bütün batı ülkelerinin halklarınca bir din büyüğü (patrik) kadar saygı görür.

Bağdat'ın batısında at sırtında 20 günlük bir yolculukla gidilen ve içinde gökyüzünün ilahî elçisi olan batı halklarının baş imamının defnedildiği¹⁰³ T'ien fang¹⁰⁴ vardır. Bu bilgenin¹⁰⁵ adı Pei-yen-ba-rh'dır.¹⁰⁶ Mabedin iç kısmında demir bir zincir bulunmaktadır. Ona tutunmaya teşebbüs edildiğinde, ki sadece bunu gerçekten inananlar başarabilir, inanmayanlar onu asla yakalayamayacaktır. Bu ülkenin halkının Pei-yen-ba-rh tarafından yazdırılmış¹⁰⁷ bir çok kutsal kitabı vardır. Halk zengindir, müreffehdir. Burada 20'den fazla şehir vardır.”

Ç'ang Te'nin anlattıkları yer yer günlük özelliğini kaybediyor. O, seyahat notlarında ne izlediği yola, ne de Hülâgû'ya gönderiliş sebebine dair bilgi veriyor. Günlüğündeki en son tarih dördüncü ayın altısıdır (yani 28 Nisan). Onun Karakurum'dan Ghi-li-rh (Mazenderan yakınlarında bir yer) seyahati, 13 Şubat-28 Nisan 1259 tarihleri arasındaki 74 günlük bir zaman dilimini kapsamaktadır. İslâmî kaynaklara göre Hülâgû bu devrede daha önce ikametgâhını hazırlattığı Tebriz'de bulunmaktaydı. Ancak 1259 Eylül'ünde Suriye'ye doğru sefere çıkmıştır.

Si Shi Ki, Ç'ang Te'nin bölgeye varmasından önceki askeri olaylarla, Batı Asya'daki yeni işgal ve istilâlara ilişkin¹⁰⁸ rivayet, bilgi ve geleneklerle alakalı kayıtlara sahiptir.¹⁰⁹ Seyyahımız sadece duyduklarını aktarmakla yetinmiş görünüyor. Seyahatnamenin son bölümünde kendisinin ülkesi dışında 14 ay geçirdiğini bildiriyor. Fakat günlüğü sadece 2,5 aylık bir dönemi kapsıyor. Neredeyse bir yıla

¹⁰² Moğollarca ele geçirilen servetin boyutları hakkında bk. Reşidüdin, II, 292; Ebü'l-Ferec, II, 569; Boyle, V, 349.

¹⁰³ Hz. Peygamber'i kastediyor.

¹⁰⁴ Kabe'yi barındıran Mescid-i Haram kastedilmektedir. Çin geleneğinde göksel ev, Çinlilerin ilahı T'ien'in yeryüzündeki mabedidir ve T'ien fang olarak adlandırılır. Bk. Tchao Yun-Koen, *Confucianesimo*, Milano 1997, s. 7.

¹⁰⁵ Kadim Çin geleneğinde yaşlı bilgelerin ilahî kaynaktan beslendiği kabul edilirdi. Bk. Wing-tsit Chan, “Çin dinleri”, *Asya Dinleri*, (edit. P.T. Raju, Joseph M. Kitagawa, İsmail R. Faruki, trc. Abdullah Davutoğlu), İstanbul 2002, s. 217-230.

¹⁰⁶ Peygamber.

¹⁰⁷ Asıl metinde “yazılmış” şeklinde kayıtlıdır.

¹⁰⁸ Mısır seferi gibi.

¹⁰⁹ Kayıtlar için bk. Bretschneider, I, 141 vd.

varan geri kalan zaman dilimini nerede geçirdiğine dair herhangi bir ipucu bulunmuyor. Bu durum ya gizlilik ilkesine riayetten kaynaklanmaktadır veya maalesef henüz günlüğün tamamına ulaşamamıştır.

Ç'ang Te'nin seyahat intibaları İslâm kaynaklarının, hattâ istilâ ve işgale uğrayan bölgelerde yaşayan gayr-i müslim tarihçilerin verdiği malumat yanında hem sınırlı, hem de hatalı bilgilerle doludur. Fakat bu durum bizi eserden müstağni kılmadığı gibi, seyahatnamenin orijinalitesine de halel getirmez. Zira işgal edilen toprakları, bu topraklarda yaşayan insanları, âdetlerini, inançlarını tanımayan yabancı bir seyyahın gözlemlerini yansıtmaması bizim açımızdan eseri ilginç kılan hususlardandır. Onun gerek İsmâîliler, gerek Bağdat'ın zaptı hakkındaki kayıtları, istilâdan hemen bir yıl sonra bölgeye ve bölgeye yakın yörelere kadar gelmiş, görgü tanığı olarak değilse de kendine anlatılanları aktaran bir ravi olarak tespit ettiği bilgileri yazmış ve en azından Moğollar arasında dolaşan söylentileri toplamış olması bakımından bütün eksikliklerine rağmen elbette önemlidir.

Ç'ang Te, Bağdat'ın işgalini takip eden satırlarda bize hoş bir sürpriz yapmakta ve Mescid-i Haram, Kâbe, Hacer-i Esved, Hz. Peygamber (sas) ve Kur'an nüshaları hakkında bilgi vermeye çalışmaktadır. Bu bilgilerdeki eksiklik ve yanlışlıklar bizleri şaşırtmakta fakat aynı zamanda Çin gibi devâsâ boyutlarda bir nüfusu barındıran, medeniyet ve kültüre hakkıyla âşinâ, bilgiye değer veren bir ülkenin elçilik yapabilecek seviyedeki bir simâsının bile İslâmiyeti neredeyse hiç tanımadığını göstermektedir. Belki bunu şahsî bir eksiklik, kişisel bir bilgi noksanı olarak da değerlendirmek mümkündür. Gerçek, ancak diğer Çin vakâyinâmelerindeki kayıtların incelenmesi sonucu tespit edilebilir.

Ayrıca -her ne kadar kaynağına net ve açık biçimde temas etmiyorsa da- Çinli elçinin aktardığı rivayetleri müstevlilerden aldığı kabul edildiğinde, onun kayıtlarından Moğolların işgal ettikleri ülkenin inançlarıyla ilgili bilgilerinin yetersizliği de meydana çıkmaktadır. Halbuki gerek Çinlilerin, gerekse Moğolların uzun asırlar boyunca Müslümanlarla iç içe, en azından komşu olarak yaşadığı, hattâ birtakım Müslüman görevliler istihdam ettikleri göz önüne alındığında İslâmiyet'e dair doğru ve sağlıklı bilgilerle mücehhez olmaları gerektiği var sayılabilir. Ama gerçekte durumun hiç de böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla batı seferinden sonra İlhanlı devletini kuran Moğolların nasıl olup da yarım asır bile geçmeden İslâm'ı kabul ettikleri daha bir dikkat çekici hal almaktadır.

EVRENİN FİZİKSEL VE METAFİZİKSEL BOYUTUNA İLİŞKİN BİR DENEME -BİR KUR'AN TERİMİNİN BİLİMSEL VE FELSEFÎ AÇILIMI: EMR-

Şahin EFİL*

AN ESSAY ON PHYSICAL AND METAPHYSICAL DIMENSION OF THE UNIVERSE - SCIENTIFIC AND PHILOSOPHICAL EXPLANATION OF AN QUR'ANIC TERM: AMR-

This article first analyzes the Qur'anic understanding of the universe and compares it to what extent it concurred with the modern scientific understanding of the universe, and sets forth its similarities and differences with each other. Secondly, it discusses al-amr, which is related to this concept and the main terminologies of the Qur'an in terms of scientific, religious and philosophical point of views. Finally it evaluates the physical and especially metaphysical dimensions of the universe in the context of al-amr.

GİRİŞ

Arapça kökenli bir kelime olan emr, sözlükte iki temel anlamda kullanılmıştır: Birincisi, bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını istemektir; çoğulu evâmirdir.¹ İkincisi, 'durum', 'iş', 'olay', 'buyruk', 'konum'dur; çoğulu umûrdur.² Emr kelimesi, bu anlamıyla Kur'an'da yaygın olarak kullanılmaktadır. Onun Fıkıh Usulü ile siyasal alanda nasıl kullanıldığı ve ne anlama geldiği konumuzun dışında kalmaktadır.³ Emr kelimesinin yukarıda dile getirilen iki temel anlamı yanında, bu iki anlama bağlı olarak bir nevi "alt anlamlar" şeklinde yorumlayabileceğimiz başka anlamları da vardır.⁴

İşte emr kelimesinin konumuzla daha çok ilgili gözükken ve ön plana çıkan anlamlarından birisi "fiziksel yasa"dır. Buna göre, bazı Kur'an yorumcuları söz konusu kelimeyi daha ziyade bu şekilde yorumlamaktadır. Örneğin, Muhammed Esed'e göre, Talak Sûresi'nin 12. ayetinde geçen yetenezzelu fiili, emr ismiyle birlikte kullanıldığında "Allah'ın kesintisiz yaratıcı faaliyetini"⁵ ifade etmektedir. Süleyman

* Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, sahinefil52@hotmail.com

¹ Salim Ögüt, "Emir" md., *DİA*, İstanbul, XI, s. 119.

² Söz konusu kelime hakkında geniş bilgi için bkz. Ragıp el-İsfahanî, *Müfredâtu Elfâz'il-Kur'an*, Beyrut, 1997, s. 88-90.

³ Emr kelimesinin Fıkıh Usulünde nasıl kullanıldığını görmek için bkz. Ögüt, *a. g. m.*, s. 119-121.

⁴ Söz konusu kelimenin bunların dışında Kur'an'da kullanılan daha farklı anlamları hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Okuyan, *Kur'an'da Vucûh ve Nezâir*, Etüt Yay., Samsun, 2001, s. 87-97.

⁵ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, (Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul, 1996, III, s. 1161, 19. Dipnot.

Ateş de emr kelimesi hakkında benzer bir yorumu benimsemektedir.⁶ Fazlur Rahman ise, bu konuda daha geniş bir anlam örgüsünü karşımıza çıkarmaktadır. Ona göre emr, “düzen”, “düzenlilik” ve “buyruk” anlamlarıyla birlikte, evren ve içindekiler yaratılır yaratılmaz onlara iletilen varlık kanununun adıdır.⁷ Dolayısıyla emr, gerek evren, gerekse onun içindeki herhangi bir nesne, varlık kazanır kazanmaz, onlara kendilerine özgü temel özellikler veya davranış yasaları vermenin asıl adıdır. Nitekim, bir ayette bu gerçeğe şu şekilde işaret edilmektedir: “Allah, her şeyi yarattı onlara şekil verdi ve aynı zamanda onlara imkan, ölçü ve kendilerine has nitelik verip yönlerini gösterdi.”⁸ Fazlur Rahman’ın bu kelime ile ilgili olarak yapmış olduğu tanımlama veya yorum, diğerlerine göre daha sistematik ve ikna edici gözükmektedir. Çünkü ona göre, “Kur’an’da yer alan bütün terimlerden, evrenin ilahî mahiyeti hakkında en temelli, kapsamlı ve de açıklayıcı olanı ... ‘emr’ terimidir.”⁹ Öyle görünüyor ki, bu kelime, buradaki anlamıyla zengin bir dini, felsefi ve bilimsel açılımı beraberinde getirmektedir. Bilim ve felsefe ile az çok haşır neşir olmuş her insanın bildiği üzere, fiziksel yasa, kozmos, rastlantı, amaç, anlam ve değer gibi emr kavramı ile şu veya bu şekilde ilgili gözükten kavramlar, hem bilimsel, hem de dinî ve felsefi içerikli kavramlardır.

1. KUR’AN VE BİLİMİN EVREN ANLAYIŞI

Burada evreni evren yapan ve onun nasıl işlediğini bize bildiren “fiziksel yasalar” hakkında konuşmak, bir anlamda “evren” hakkında konuşmak demektir. Daha sonra daha açık ve ayrıntılı bir biçimde görüleceği üzere, evren ile söz konusu yasalar arasındaki ilişki etle tırnak ilişkisi gibi bir ilişkidir. O nedenle, evrenden bahsedildiğinde fiziksel yasalardan, bu yasalardan bahsedildiğinde de evrenden bahsetmek kaçınılmazdır. Çünkü bir şeyin tanımı veya o şey hakkında kapsamlı ve rasyonel bilgi, daha çok o şeyin temel karakteristiğinden hareketle yapılabilir. Bilim ve Kur’an’ın evren anlayışlarına kısaca temas etmek, aralarındaki uyum ve benzerlik ile farklılıklara dikkat çekmek, emr kavramının bilimsel, özellikle dinî ve felsefi açılımını ortaya koymak için öncelikli ve gerekli gözükmektedir.

Bilimsel platformlarda tanımlandığı şekliyle evren (universe), “varolan her şey”¹⁰ ya da fiziksel olguların tamamı¹¹ olarak düşünülebileceği gibi, varolan madde ve enerjinin tamamını ve uzayı içine alan bir yapı olarak da düşünülebilir.¹² Geniş anlamda, bilimsel olarak evren, büyük ölçekli yapılar olarak bilinen sayısız yıldız, gezegen ve galaksiler ile küçük ölçekli veya atomik yapılar olarak bilinen proton, nötron ve elektronların toplamını ifade etmektedir.¹³ Burada açıkça görüldüğü üzere, bilim, gerçekliği, somut veya fiziksel olgularla sınırlamaktadır; dolayısıyla orada gerçekliğin fiziksel boyutu ön plana çıkarılırken, metafiziksel boyutu göz ardı edilmektedir.

⁶ Süleyman Ateş, *Kur’an’ı Kerimin Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1989, IX, s. 495-496.

⁷ Fazlur Rahman, *İslam*, (Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Selçuk Yay., Ankara, 1996, s. 46-47.

⁸ A’lâ, 87/2-3.

⁹ F.Rahman, *İslam*, s. 47.

¹⁰ J. D. Barrow, F. J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, New York, 1986, s. 66; Errol E. Harris, *Cosmos and Antropos: A Philosophical Interpretation Of The Anthropic Cosmological Principle*, Humanities Press International, London, 1991, s. 11.

¹¹ Ernan McMullin, “Is Philosophy Relevant To Cosmology?”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 18, n. 3, July 1981, s. 177; Krş. Andrea Linde, “Inflation and Quantum Cosmology”, *The Birth and Early Evolution of Our Universe*, eds. B. Gustafsson, J. S. Nilsson, B. S. Skagerstam, World Scientific, Singapore, New Jersey, Hong Kong and London, 1991, s. 46.

¹² Harold G. Corwin, “Universe”, *The Encyclopedia of Science and Technology*, ed. Mc Graw-Hill, vol. 19, 6th edition, 1987, s. 59.

¹³ Barrow ve Tipler, *a. g. e.*, s. 476.

İşte tam da bu noktada, Kur'an'ın devreye girerek evrenin fiziksel boyutunu göz ardı etmeden, "metafiziksel boyutu"nu ön plana çıkardığı görülmektedir. Ancak Kur'an bunu, evrenin fiziksel varlığını kullanarak ve dikkate alarak, yani fiziksel varlığı üzerinden yapmaktadır. Bu noktanın anlaşılması ve açıklanması, büyük ölçüde Kur'an'ın evrene nasıl baktığına bağlı gözükmektedir. Kur'an, evreni, "gökler", "yer" ve "ikisinin arasında bulunanlar"ın toplamı olarak ifade etmektedir. Örneğin, şu ayetlerde bu husus oldukça açık bir biçimde dile getirilmiştir: "Gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları altı günde yarattık."¹⁴ "O, gökleri ve yeri gereğince yaratmıştır."¹⁵ Acaba Kur'an'ın öngördüğü evren anlayışı ile bilimin evren anlayışı arasında bir uyum ve paralellik var mıdır? Kimi düşünürler, bu soruya olumlu cevap vermektedir.¹⁶ Gerçekten de, ilk planda, Kur'an'ın ortaya koyduğu evren anlayışı ile bilimin tasvir ettiği evren anlayışını karşılaştırdığımızda aralarında büyük bir uyumun olduğu söylenebilir. Hemen belirtelim ki, modern bilimin evren anlayışıyla Kur'an'ın evren anlayışı arasında bir paralellik ve bir uyumun olduğunu söylemekle, bilimsel evren anlayışının ve gelişmelerin Kur'an'da mevcut olduğunu söylemek bir ve aynı şey değildir. Ancak Kur'an ile bilimin evren anlayışları arasında bir uyum ve paralellik olduğuna ilişkin savı, belli bir noktaya kadar götürme imkanına sahip olduğumuzu özellikle vurgulamak istiyoruz. Çünkü, ilerde daha detaylı bir biçimde açıklanacağı üzere, Kur'an'a göre evren, içindeki canlılarla özellikle de insanla, hepsinden önemlisi de Allah'la bütünleşen ve bunlarla çok sıkı bir bağlantı içinde olan bir tablodur. Başka bir deyişle, Allah'ın varlığını hesaba katmayan bir evren anlayışını Kur'an'ın tasvip etmesi beklenemez. Nitekim, bu gerçeğe işaret eden ayetlerden birisi şudur: "O, göklerde ve yerde olan Allah'tır."¹⁷ Buna göre, Allah, hem göklerin ve yerin, yani evrenin yaratıcısı, hem de oraya koyduğu yasalarla onun yöneticisidir. Şu ayette bu, çok net olarak ifade edilmiştir: "Göklerin ve yerin hükümranlığı kendisinin olan ... Allah yücelerin yücesidir."¹⁸

Kur'an'ın evren öğretisinin biraz daha açık ve özlü bir şekilde ifade edilmesi, bilimin ve Kur'an'ın evren anlayışları arasındaki uyum ve farkı anlamamızı ve analiz etmemizi kolaylaştıracaktır. Buna göre, Kur'an, bir bütün olarak evrenin; ilim, irade, kudret ve iyilik sahibi bir Yaratıcı tarafından var kılındığını bildirmektedir. Evrenin böyle bir Yaratıcı'nın eseri olması, şu düşünceleri de beraberinde getirmektedir: Öncelikle, evren zorunlu (vacip) değil, mümkündür. İkincisi, evrenle Allah arasında bir başkalık vardır, dolayısıyla evrenin mahluk oluşu, orada bulunan hiç bir şeyin ilahî bir güce sahip olmadığını gösterir. Üçüncüsü, evrende bir düzen ve gâye vardır. Dolayısıyla Allah'ın yaratma fiili kaosu değil, kozmosu gerektirir. Kur'an, evrende hiçbir şeyin boş ve anlamsız olmadığını belirttiğine göre, evren, incelenmek, araştırılmak ve yararlanılmak için karşımızda durmaktadır.¹⁹ Evrenin mümkün olması, aynı zamanda onun yaratılmış olması veya zamanda bir başlangıcının olması demektir. Bu ise, hem bilimin hem de Kur'an'ın (din) üzerinde durduğu ortak bir noktadır. Bilindiği üzere, 20. yüzyılın başlarında ileri sürülen, evrenin varoluşuyla ilgili olarak bilimsel çevrelerde ciddiye alınan neredeyse tek

¹⁴ Kaf, 50/38.

¹⁵ Zümer, 39/5; bu konuda benzer ayetler için bkz. Rum, 30/8; A'raf, 7/185.

¹⁶ Örnek olarak bkz. Alparslan Açıkgöç, "İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı," *İslâmî Araştırmalar*, c. 4, Sayı: 3, Ankara, 1990, s. 184; ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arka Planı*, İnsan Yay., İstanbul, 1985, s. 203.

¹⁷ En'am, 6/3.

¹⁸ Furkan, 25/1-2.

¹⁹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 3. bs., İzmir, 1992, s. 280.

teori durumunda olan Büyük Patlama Teorisi, evrenin mümkün olduğunu, yani sonradan varolduğunu ortaya koymaktadır.²⁰

Bilimsel araştırmaların sonucunda ortaya çıkan bir realite olduğu için neredeyse bütün bilim adamları, bu evrenin eşsiz bir düzen ve olağanüstü hassas bir dengeye sahip olduğunu kabul ederler.²¹ Ne var ki, söz konusu hassas denge ve düzenin son çözümlemede nereye bağlanacağı noktasında farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Ateist bilim adamları ve düşünürler, bu düzeni rastlantısallığa havale ederken,²² teistler ise, onu Tanrı'nın tasarımına bağlamaktadır.²³ Evrenin varoluşuyla birlikte, onun her yerinde ve her aşamasında görülen mükemmel düzeni, kör tesadüf ile izah etmek, sadece ileri düzeyde sorgulama yapanları değil, aynı zamanda sağduyulu sıradan insanları da ikna etmeye yetmez.

Tekrar bilimsel evren anlayışına dönecek olursak, orada evrenin dışında başka bir gücün hesaba katılmadığı görülmektedir. Çünkü, bu anlayışın temel felsefesine göre, "evren, olan her şeydir. Evrenin dışında hiçbir şey yoktur. Sonuçta, evrenin varoluşunun bir nedeni olarak gösterilebilecek hiçbir şey yoktur."²⁴ Buna göre, evren kendi kendine yetmekte ve başka bir açıklama ilkesine de ihtiyaç duymamaktadır. Evrenin ve yasalarının nasıl varolduğu sorusu, doğal olarak evrenin kendi içinden hareketle cevaplanabilmektedir. Ancak hemen bunun akabinde şu soru gelecektir: Bu evren ve tabii olduğu yasalar niçin varolmuştur? Bu soru, kolayca tahmin edilebileceği gibi, bilimin sınırları çerçevesinde cevaplanabilecek türden bir soru değildir. Çünkü,

*Evren, tabiatı gereği kendi varlığını zarurî kılıyor ya da izah ediyor olsaydı, o zaman bu soruyla dile getirilen hususlar bulanık ihtimaller perdesi ardında gizlenmiş değil, bütün açıklığıyla gözlerimizin önüne serilmiş olurdu.*²⁵

Bilimsel evren anlayışı ile Kur'an'ın öngördüğü evren anlayışı arasındaki köklü ayrım, özellikle bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bu ayrımı daha açık ve net olarak şöyle ifade edebiliriz: Kur'an'da veya İslam düşüncesinde hiyerarşik ve dikey eksenli bir yapıya sahip olan evrenin tepe noktasında Allah yer almaktadır. Dolayısıyla O, deizmde olduğu gibi, evrenin yarattıktan sonra bir köşeye çekilip onu uzaktan seyreden bir müşahit değil, aksine evrenin hem yaratıcısı, hem de yöneticisidir. Oysa, modern bilim ve düşüncede evrenin yatay eksenli bir yapıya sahip olması, onun herhangi bir merkezinin, dolayısıyla da yaratıcısının ve yöneticisinin olmadığını göstermektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın evren anlayışı egzistansiyalist

²⁰ Büyük Patlama teorisinin mahiyeti, bilimsel dayanakları ve teistik yorumu hakkında geniş bilgi için bkz. Şahin Efil, "Büyük Patlama Kozmolojisinin Teistik Yorumu Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 8, sayı: 18, Kış-2004, Erzurum, s. 35-48.

²¹ Bkz. John Leslie, "Creation Stories, Religious and Atheistic", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 34, No: 2, London, October, 1993, s. 67-68 ; William L. Craig, "The Theological Argument and The Anthropic Principle", *The Logic of Rational Theism: Exploratory Essays*, (ed.) W.L.Craig, Mark S. McLeod, Edwin Mellen Press, New York, 1990, s. 128.

²² Örnek olarak bkz. Alan Guth ve P. J. Steinhardt, "The Inflationary Universe", *The New Physics*, Ed. Paul Davies, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 52; Quentin Smith, "The Anthropic Principle And Many-Worlds Cosmologies", *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 63, No. 3, September, 1985, s. 347-348.

²³ Örnek olarak bkz. Robin Collins, "Design and The Many-Worlds Hypothesis", *The Philosophy of Religion*, ed. W.L. Carig, Rutgers University Press, New Brunswick and New Jersey, 2002, s. 130; Paul Davies, *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1990, s. 203.

²⁴ Robin Le Poidevin, *Ateizm: İnanma ve İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000, s. 33.

²⁵ William Stoeger, "Bilimde ve Dinde Evrenin Başlangıcı", Kosmos, Bios, Teos, (Çev. Ahmet Ergenç), Gelenek Yay., İstanbul, 2002, s. 241.

bir hedefe yönelirken, bilimsel yaklaşım evrene böyle bir hedef tayin etmez, edemez. Bu noktada, yukarıda sorulan ikinci soruya Kur'an'dan sağduyuya uygun ve ikna edici bir cevap gelmektedir. “Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri bir gâye ile yarattık.”²⁶ Bir başka ayette ise, “Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık.”²⁷ denmektedir. Bilim ile Kur'an'ın evrene bakışı arasındaki en önemli farklılıklardan birisi budur; yani Kur'an, evrenin bir amaç doğrultusunda yaratıldığını ifade ederken, bilim, yapısı ve konusu gereği doğal olarak bu noktada sessiz kalmaktadır. Dolayısıyla “Kur'an'ın hedefi, insanlara evreni tanıtmak ya da maddeyi nasıl kullanacaklarını öğretmek değildir.”²⁸ Bu, bilimin işidir. Kur'an, evrene daha çok bir “anlam” ve “değer” yüklemesi yaparken, bilim de onu ve tabii olduğu yasaları bize mevcut veriler ışığında tasvir eder. Dolayısıyla bilim, bütünüyle deskriptif bir yapıya sahiptir. Bu durumda, bilim evrenin hangi ilkelere göre işlediğine açıklık getirmeye çalışırken, Kur'an (din veya felsefe) da insanın varoluşsal sorularına cevap aramaktadır. Dolayısıyla,

*Bu fiziksel evren, varlığının kaynağını ve devamını, fizik ötesi bir varlığa borçludur. Tek bir kudret ve hikmet sahibi yaratıcı, bu evrenin varolmasına neden olmuş; ve onun varlığını koyduğu yasalar ve sağladığı güç ile sürdürmektedir.*²⁹

Kesin olarak bilinen bir gerçek var ki, o da “evren” diye bir olgunun karşımızda durduğudur. Burada asıl mesele, bilimin ve Kur'an'ın evrene nasıl baktığı ve onu nasıl tasvir ettiği noktasında düğümlenmektedir. Yoksa hem Kur'an, hem de bilim, farklı bir evrenden değil, aynı evrenden bahsetmektedir. Başka bir deyişle, her ikisi de, “en azından keşfedebileceğimiz ve anlayabileceğimiz rasyonel yasalarla yönetilen bir Evren”den³⁰ bahsetmektedir. Ne var ki, Kur'an evrene metafiziksel vurgu yaparken, onun fiziksel varlığını yok saymadığı gibi küçümsemez de. Dolayısıyla Kur'an evreni sanal ya da gerçekliği olmayan bir olgu olarak görmez. Nitekim, bu husus bir ayette şöyle açıklanmaktadır: “Biz, gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları, ancak gerçek üzere ve belirli bir süre için yarattık.”³¹ Orada evrenin fiziksel varlığı, metafiziksel varlığının üstüne oturtulur ve onun metafiziksel varlığı olmaksızın fiziksel varlığının bir anlamının olamayacağı vurgulanır. Dolayısıyla Kur'an'da evrene ilişkin fiziksel vurgular metafiziksel vurgularla birlikte ve bir bütünlük oluşturacak şekilde sunulmuştur.

2. EMR TERİMİNİN BİLİMSEL AÇILIMI

Bilindiği gibi, evrenin nasıl varolduğu kadar nasıl işlediği de tarih boyunca insanoğlunun ilgi ve merak konusu olagelmıştır. Nasıl sorusu, bilimsel platformda salt somut olguların veya bir bütün olarak evrenin genel karakteristiğini açığa çıkarmaya dönük bir sorudur. Dolayısıyla evrenin nasıl işlediği teolojik veya metafiziksel bir sorun değil, bilimsel bir sorundur. Bu bağlamda, burada sağduyulu ve inanan insanlar için son derece önemli olan, birbiriyle bağlantılı iki temel soru ile karşı karşıya gelmekteyiz: “Allah gökleri ve yeri nasıl yönetmektedir?” ve “İnsan düşüncesi acaba Allah'ın gökleri ve yeri nasıl yönettiğini kavrayabilir mi?”³² Bu soruların cevabını Kur'an'ı Kerim'in şu ayetlerinde bulmak mümkündür:

²⁶ Hicr, 15/85.

²⁷ Enbiya, 21/16.

²⁸ M. Said Şimşek, *Yaratılış Olayı*, Beyan Yay., İstanbul, 1998, s. 16.

²⁹ Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları*, Araştırma Yay., Ankara, 2002, s. 48.

³⁰ Stephen Hawking, *Kara Delikler ve Bebek Evrenler*, (Çev. Nezihe Bahar), Sarmal Yay., İstanbul, 1994, s. 162-63.

³¹ Ahkaf, 46/3.

³² Şakir Kocabaş, *İslam'da Bilginin Temelleri*, İz Yay., İstanbul, 1997, s. 19.

*Onlar göklerin ve yerin yönetimi üzerinde ve Allah'ın yarattığı şeyler üzerinde düşünmediler mi?*³³

*Allah O'dur ki, yedi göğü ve yerden de onun mislini yarattı. Emr bunlar arasından indirilir ki, Allah'ın her şeye gücü yeter olduğunu ve Allah'ın kesin olarak her şeyi bir ilm ile kuşatmış olduğunu bilirsiniz.*³⁴

İlk ayette insanlar, göklerde ve yerde, bir bakıma evrende meydana gelen olayların hangi yasalara bağlı olarak meydana geldiği konusunda sistematik düşünmeye çağrılmaktadır. Bu ayette geçen “yenzurû fi” tabiri, gözlem ve düşünmeyi ifade etmektedir. Bu durumda, bu tabiri, teorik ya da sistematik düşünce şeklinde anlamak da mümkündür. İkinci ayette ise, evrenin yönetiminde temel bir işleve sahip olan “emr” tabirinin “ilm” tabiriyle çok yakın bir ilişki içinde olduğu görülmektedir. İkinci ayette yer alan “bilesiniz” tabiri ise, Allah'ın emr ile göklerde ve yerdeki olayları nasıl bilgisi ve denetimi altında tuttuğunun insanlarca bilinebileceğini veya keşfedilebileceğini ifade etmektedir.³⁵ Zaten bilim tarihinde ortaya çıkan bilimsel keşifler de açıkça bunu göstermektedir. Dolayısıyla Kur'an, evrenin hangi yasalara bağlı kalarak işlediği ve varlığını sürdürdüğü meselesini araştırma ve soruşturmayı bu konuda araştırma yapan insanlara bırakmıştır. Nitekim, teorik fizikçi Stephen Hawking bu gerçeği “Yapmak istediğim şey, evrenin nasıl çalıştığını anlamaya çalışmaktı”³⁶ sözüyle özetlemektedir. Çünkü, “Fiziksel evren son derece hassas düzenli bir sistemdir, onun farklı şekilleri ve görünüşleri akli bir hesaplama ile belirlenebilir ... evren akli bir sistemdir.”³⁷ Başka bir deyişle, “akıllarımız evrenin yapısına öylesine ince bir şekilde ayarlanmıştır ki, onun en derin sırlarını bile delip geçme yeteneğine sahiptirler.”³⁸ Görüldüğü üzere, bilim, evrenin düzenli olduğunu, bu düzenin mahiyetini ve işleyişini akılla veya bilimsel çalışmalarla kavranabileceğini ve ortaya konulabileceğini vurgulamaktadır. Çünkü evrenin düzenli olması ile bu düzenin insan kavrayışına açık olması arasında doğru orantı vardır; bir bakıma evren, ne denli düzenli ise o denli insan kavrayışına açık demektir. Kaldı ki, söz konusu düzen, sadece evren varolduktan sonra ortaya çıkmış bir düzen değildir, aksine onun varlığı evrenin başlangıcına değin geri gitmektedir. Nitekim,

*Evreni oluşturan madde, bilinen ilk saniyelerinde bile düzensiz davranmamıştır. Aksine evrenin başlangıç koşulları, bunları bilen ve düşünen pek çok kişiyi hayrette bırakan olağanüstü bir ince ayarlanmışlık özelliği göstermektedir.*³⁹

O halde, evrende varolduğu dile getirilen bu hassas düzen, evrenin başlangıcında ortaya çıkmış ve ortaya çıktıktan sonra da varlığını, atomik yapılardan, yıldız, gezegen ve galaksilere değin evrenin her kademesinde ve her anında sürdüren bir düzendir.

Hiç şüphesiz, evrenin son derece hassas bir düzene sahip olması ve bu düzenin de insan kavrayışına açık olması müspet bilim için esastır. Bilim yapmak için, bir şeyin düzenli olması yanında, tekrarlanabilmesi ve anlaşılabilir olması zorunlu-

³³ A'raf, 7/185.

³⁴ Talak, 65/12.

³⁵ Şakir Kocabaş, “İslam ve Bilim”, Divân: İlmî Araştırmalar, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul, 1996/I, s. 71.

³⁶ Hawking, Kara Delikler ve Bebek Evrenler, s. 161.

³⁷ W. R. Sorley, “Kozmolojik Delil”, (Çev. Şahin Efil), Tabula Rasa, Yıl 3, Sayı 9, Eylül-Aralık, Isparta 2003, s. 130; Benzer bir yaklaşım için bkz. Hawking, Kara Delikler ve Bebek Evrenler, s. 162-63.

³⁸ John Polkinghorne, Bilimin Ötesi, (Çev. Ersan Devrim), Evrim Yay., İstanbul, 2001, s. 109.

³⁹ Cafer Sadık Yaran, Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akıllığı, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, s. 104.

dur.⁴⁰ Bu evrende, söz konusu niteliklerin -düzen, tekrarlanabilirlik ve anlaşılabilirlik- hepsinin mevcut olduğunu biliyoruz. Fiziksel yasaların keşfedilmesinde veya bu yasaların insan kavrayışına açık olmasında bu özelliklerin temel belirleyiciler olduğu bir gerçektir. Burada çekim yasası'nı örnek olarak vermek açıklayıcı olacaktır. Bilindiği gibi, bu yasanın özü şudur: "Cisimlerden her biri diğerini, kütlelerinin çarpımı ile doğru orantılı ve aralarındaki uzaklığın karesi ile ters orantılı bir kuvvetle çeker."⁴¹ Buna göre, iki cisim arasındaki uzaklık ne kadar yakınsa, cisimler birbirlerine o kadar güçlü çekim kuvveti uygular. Cisimler birbirinden ne kadar uzaksa, birbirlerine uygulayacakları kuvvet de o denli azalır. Çekim yasasını evrenin hemen her yerinde, şu veya bu şekilde hissetmek ve algılamak mümkündür. Zaten bilimsel olarak tekrarlanamayan bir şeyi algılamak ve tespit etmek de mümkün olmaz. Dolayısıyla yukarıda dile getirilen ve bilimsel araştırma yapmak için olmazsa olmaz olan niteliklerin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu çok açıktır. Çünkü, bir yerde veya bir şeyde kaos varsa, orada zaten düzenden veya kozmostan bahsedilemez. Kaos ortamında, olup bitenleri anlamak, olayların tekrarlanıp tekrarlanmadığını algılamak mümkün değildir. Anlaşılmayan ve son derece karmaşık olaylar seti hakkında doğru veya objektif tespitler yapmak ve onları test etmek, bunları da bilimsel gerçekler olarak telakki etmek olası değildir. Örneğin, Büyük Patlama öncesi ne olduğu hakkında "bilimsel bilgi" elde etmemiz mümkün değildir. Çünkü, "Patlamadan önce meydana gelen olaylar tamamen metafizikle ilgilidir."⁴² Bu durumda, bugünkü bilimsel verilerden hareketle büyük patlama öncesinde ne olup bittiğini tespit etme olanağımız yoktur.

Emr, kendini önce, bu evrenin ve oradaki her şeyin işleyişini mümkün kılan atom-altı yapılarda veya kuantum düzeyinde göstermektedir. Batı'nın önde gelen düşünürlerinden birisi olan John Leslie bu hususa şu şekilde dikkat çekmektedir:

*Tanrı, maddi varlıkların üretilmesi gücünü, atomik parçacıklara vermiştir. ...Bu gücün etkisiyle parçacıklar, tıpkı devamlı tek ayak üzerinde dönen döner balerin gibi birbirinin etrafında dönmektedirler. Böylece parçacıklar, kontrollü bir güçle birbirlerinin hareketlerini kabul etmek durumundadırlar. Tanrı, sonsuz bir ustalık ve maharetle ve bu atomik hareketlerle matematiksel denklemleri gerçekleştirmek suretiyle, son derece kompleks yapıya yaşam süren varlıkları var etmiştir.*⁴³

Evren ve orada varolan hemen her şeyin temelinde atomların olduğu, atomun da proton, nötron ve elektron olarak bilinen atom-altı yapılardan oluştuğu artık bilinmektedir.⁴⁴ Atomlar, yıldız, gezegen ve galaksi gibi büyük yapıları oluştururken, aynı zamanda o yapıların tabi olacağı ilkeleri de oluşturmuş olmaktadır. Bu durumda, emr, makro ve mikro kozmosun varlığını mümkün kılan ve varolduktan sonra da onların ayakta kalmalarını sağlayan ilkeler setinin adı olsa gerektir. Son çözümlemede, Tanrı, söz konusu ilkeler setinin temel kaynağı durumundadır. Çünkü, O, hem bir yaratıcı, hem de yarattığı şeylerin hangi prensipler uyarınca varlığını sürdürebileceğini tayin edendir. O, "uzayın farklı bölgelerinde maddeyi oluşturan parçacıkları, değişik fiziksel kanunlarla çeşitli yoğunluk ve güçlerde

⁴⁰ Ahmet Yüksel Özemre, "Fiziksel Realite Meselesine Giriş", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı. 2, Ekim 2002, s. 211; Aydın, a. g. e., s. 271.

⁴¹ Alastair I Rae, *Quantum physics: illusion or reality?*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1986, s. 1.

⁴² Stephen Hawking, "The Edge of Spacetime," *The New Physics*, Ed. Paul Davies, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 65.

⁴³ Leslie, "Creation Stories..." s. 65.

⁴⁴ Bkz. Michio Kaku, "What Happened Before the Big Bang", *Astronomy*, vol. 24, no.5, May, 1996, s. 36.

yaratabilir.”⁴⁵ Dolayısıyla atom ve atom-altı yapılar, makro kozmosun (evren) ontolojik varlığının gizil gücünü bünyelerinde barındırmaktadır. Görüldüğü gibi, burada emr kavramı, atomik yapılardan büyük ölçekli yapılara değin uzanan engin bir anlam örgüsüne sahip olan kozmik bir kavrama dönüşmektedir. Nitekim, Fazlur Rahman, bu kavramın kozmik örgüsünü çok daha açık bir biçimde şöyle ifade etmektedir:

*Allah, her şeyi yaratır; bu yaratma filinin bizzat kendisinde düzen ya da ‘emr’, nesnelere iyice yerleşmiştir; böylece bu nesnelere aralarında tutarlılık kazanır ve bir kalıba girerler; emredildikleri yoldan ‘sapmak’ yerine, bir kosmos (düzen)’a intikal ederler.*⁴⁶

Başka bir deyişle, Allah herhangi bir şeyi yarattığı zaman, onun yapısına varlık kanununu veya dinamik davranış yasalarını yerleştirmektedir. İşte Kur’an, bu yasaları emr olarak nitelendirmektedir.

Böylece varlık alanına çıkan şeyler, diğer varlıklar arasındaki uyumlu yerlerini alarak evrenin ve onun içindekilerin bağlı olduğu sisteme katılmış olurlar. Bundan dolayı Allah, tüm evreni Müslüman olarak telakki etmektedir.⁴⁷ Öyle görünüyor ki, emr kavramı, evrendeki dinamik dengenin tesis edilmesinde, kozmik nizam ve ahengin korunmasında temel bir işlevselliğe sahiptir ve bu bağlamda o, aynı zamanda temel fiziksel bir kavram durumundadır.⁴⁸ Dolayısıyla, bilimin fiziksel yasa dediği şeye Kur’an emr adını vermektedir. Bu kavram, evrenin kaostan çıkıp kozmosa dönüşmesinde, kozmosa bağlı olarak ortaya çıkan hassas dengenin sürdürülmesinde oldukça dinamik rol oynamaktadır. Bu hususu Fazlur Rahman şu şekilde özetlemektedir: Evren, Allah’ın kendisine koymuş olduğu kanunlara göre işlevini sürdürür ve oradaki her şey, yaratılıştaki kendisi için belirlenmiş olan varlık kanununa göre diğerlerine katılır ve onlarla birlikte genel sisteme bağlanır; böylece evrende bir kaostan çok bir kozmosun oluştuğu görülür.⁴⁹ Bu durumda, emr, en küçüğünden en büyüğüne değin evrendeki bütün yapıların olağanüstü bir hassasiyet ve sistematik bir bütünlük içinde hareket etmelerini sağlamaktadır.

Emr kavramının bilim, özellikle din ve felsefe ile olan ilişkisini fizikçi Freeman Dyson’a ait şu alıntıda çok daha özlü ve açık olarak görmek mümkündür:

*Doğa yasalarının ... belirlenişi bilim alanını aşır meta-bilimsel alana dahil olan sorunlardır. Bilim görüngü ve olayları evren sınırları içerisinde izah etmek durumundadır. İzahatlar bilimi aşır meta-bilimsel alana kaydığı zaman teolojiye başvurulabilir.*⁵⁰

Dyson, “Doğa yasaları nasıl işlemektedir?” ve “Doğa yasaları niçin vardır?” tarzında birbirini gerektiren, bu yüzden de birbirine bağlı olan iki önemli sorunun cevabını nerede aramamız gerektiği konusunda oldukça yerinde bir tespit yapmaktadır. Buna göre, ilk sorunun cevabını bilimde (ki, yukarıda buna değinmiştik), ikinci sorunun cevabını da din ya da felsefede aramak durumundayız.

⁴⁵ John Leslie, “The Prerequisites For of In Our Universe”, *Newton And The New Direction In Science*, Eds. Coyne G.V, Zycisky N. Heller, Vaticano, 1988, s. 251

⁴⁶ F.Rahman, *İslam*, s. 46.

⁴⁷ Ayrıca, Kur’an, şeylerin özündeki yasalar için, hidayet ve ölçü tabirlerini de kullanır. Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, (Sadeleştirilenler: Komisyon), Azim Dağtım, IV, İstanbul, 1992, s. 63.

⁴⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şakir, *a. g. e.*, s. 29-46.

⁴⁹ F.Rahman, *İslam*, s. 47

⁵⁰ Freeman Dyson, *Infinite in all Directions*, Harper and Rov, New York, 1988, s. 154, (Roy Abraham Varghese, “Giriş”, *Kosmos, Bios, Teos*, (Çev. Ahmet Ergenç), Gelenek Yay., İstanbul, 2002, s. 45’ten naklen)

3. EMR TERİMİNİN DİNİ VE FELSEFİ AÇILIMI

Konunun başında emr kavramını tanımlarken kullanılan ‘varlık kanunu’ ifadesinin geniş anlamda açılımı şu şekilde yapılabilir: 1- Evrene iletilen ve onun işleyişini sağlayan (fiziksel) yasalar. 2- İnsanların veya toplumların uyması gereken yasalar ki, Kur’an bunu Vahiy ya da Sünnetullah olarak nitelendirmektedir.⁵¹

“Fiziksel yasa” tabirinin felsefi açılımı bağlamında akla gelen bazı sorular şu şekilde karşımıza çıkar: Evren niçin belli yasalar doğrultusunda işler? Yahut bilimsel yasalar niçin yok değil de vardır? Bilim, “dünyadaki birçok şeyleri açıklayabilir; hatta bir gün fenomenler dünyasındaki her şeyi açıklayabilir. Fakat ‘bir şeyin niçin var olduğunu’ bilemez, çünkü o, böyle bir soruyu soramaz bile.”⁵² Buna göre, bilim, bu evrenin ve onun nasıl işlediğini bize anlatan doğa yasalarının niçin var olduğunu yapısı gereği açıklayamaz. Çünkü niçin sorusu, metafiziksel içerikli bir soru iken, nasıl sorusu da fiziksel içerikli bir sorudur. Daha açık bir söyleyişle, niçin sorusu daha çok dinî ve felsefi bağlamda anlam kazanırken, nasıl sorusu da bilimsel bağlamda anlamlı bir zemine oturmaktadır. Bilim, nasıl sorusuna cevap ararken zaman ve mekan boyutlarına bağlı kalmaktadır. Kur’an ise, evrenden bahsederken zaman ve mekan boyutlarıyla birlikte, bunların da ötesine giderek fizik ötesi alana gönderme yapmaktadır. Kur’an’a göre, Allah, evreni yarattıktan sonra onun ve içindekilerin davranış ilkelerini (emr) de oraya yerleştirmiştir. Burada hedeflenen şey, elbette ki, bilimsel bilgi vermek değil, Allah’ın kudretine ve bilgisine, yani metafiziksel alana vurgu yapmaktır.⁵³ Burada insandan, evren ve işleyişi hakkındaki beşerî (bilimsel) bilgileri kullanarak metafiziksel bir sıçrama yapması istenmektedir. Sağduyulu bir insan, bilimsel bilgileri ile gündelik yaşamda elde etmiş olduğu tecrübi bilgileri, hem pratik yaşamında, hem de ilahî bilgileri anlama ve anlamlandırma kullanmaktadır. Dolayısıyla burada nasıl ve niçin sorusu karşılıklı olarak birbirini gerektirmekte, bu şekilde daha tam ve sistematik bir anlam örgüsü meydana getirmektedir. Çünkü,

*Uygarlığın şafağından bu yana insanoğlu, olayları bağlantısız ve açıklanamaz görmekten hoşlanmamıştır. Dünyasını yöneten düzeni anlamayı şiddetle arzulamıştır. Bugün hâlâ niye burada olduğumuzu ve nereden geldiğimizi bilmeye özlem duyuyoruz. İnsanlığın bilgi için en derin arzusu, bu sürekliliği arayışımız için yeterli bir nedendir. Hedefimiz de içinde yaşadığımız evreni en azından eksiksizce betimlemektir.*⁵⁴

Dolayısıyla insan, olgu ve olayları açıklanamaz görmekten hoşlanmaz, daima bir açıklama çabası ve ihtiyacı duyar. Fakat “İnsan zekası gerçek bir durumu ... bütün giriftliği ile: 1) bir anda ve 2) rasyonel (...) bir biçimde kavrayıp idrak etme yeteneğinden yoksundur.”⁵⁵ Bunun için, insan zihni, önce, olgu ve olayları tek tek ele alır, yani bütünü parçalara ayırarak analiz eder, sonra da bu parçaları bir araya getirerek daha sistemli ve rasyonel bir senteze gider. Bu bakımdan, evrenin ve fiziksel yasaların nasıl varolduğu kadar niçin varolduğu da insanı çok yakından ilgilendiren bir husustur. Başka bir deyişle, evrenin nasıl varolduğunu ve işlediğini merak eden insan, bütün bunların niçin varolduğunu merak etmeyecek midir?

⁵¹ Sünnetullah kavramının Kur’an’da nasıl ele alındığını görmek ve bu konuda geniş bilgi elde etmek için bkz. Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecc Yayınları, Ankara, 1994, s. 55 vd.

⁵² Etinne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, (Çev. Mehmet S. Aydın), D.E.Ü. Yay., İzmir, 1986, s. 110.

⁵³ Bkz. Talak, 65/12

⁵⁴ Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, (Çev. Sabit Say-Murat Uraz), Milliyet Yay., İst., 1991, s. 25-26.

⁵⁵ Özemre, a. g. m., s. 217.

Evrenin temel özellikleri ya da yasalarının niçin varolduğu sorusuna temelde iki olası dinî ve felsefi cevap verilebilir: Birincisi, materyalizm veya ateizmdir. Buna göre, doğada olup biten hemen her şey, dolayısıyla doğa yasaları, son tahlilde, madde tarafından organize edilmektedir. Ya da bu yasalar, rastlantı veya şans eseri olarak meydana gelmiştir. Doğa yasaları, olduğu gibi olmak zorunda idi, başka türlü olamazdı. Dolayısıyla bu yasaların, canlıların yaşamını mümkün kılacak bir yapıda olması zorunludur. Bu anlayış, evrenin ve ona ilişkin yasaların nihaî açıklamasını, evrenin dışında değil, içinde görmektedir.⁵⁶ Nitekim, Hawking, bu anlayışın desteğinde bu gerçeğe şöyle işaret etmektedir: “Evren gerçekten tümüyle kendine yeterli, sınırsız ve kenarsız ise, ne başı ne de sonu olacaktır: Yalnızca olacaktır! O halde bir yaratana ne gerek var?”⁵⁷ ‘Evrenin kendi kendine yetmesi’ demek, varoluşunu ve sahip olduğu yasaları açıklayabilecek temel dinamiklerin orada mevcut olması, bunun için evrenin dışında başka bir açıklama ilkesine başvurulmasının anlamsız olması demektir. Oysa “Allah olmadığı zaman, hiçbir şey varolması için kendi zatında bir garantiye haiz değildir.”⁵⁸ Bununla birlikte, doğa yasalarının rastlantıya dayalı olarak meydana geldiği savı, bize rasyonel ve açıklayıcı bir bilgi sunmamaktadır. Çünkü,

*Her hangi bir kimse bilardo toplarına bir defaya mahsus olmak üzere şans eseri iyi bir vuruş yapabilir; fakat bilardo oyuncusu aynı şeyi yüz defa yaptığı takdirde bunu şans eseri saymak çok zayıf bir açıklamada bulunmak olur.*⁵⁹

Dolayısıyla fiziksel yasaları rastlantı veya şans gibi kavramları merkeze alarak açıklamaya çalışmak ya da bu yasaları mekanik kanunlar olarak nitelendirmek ve bu şekilde her şeyi maddeye bağlamak veya indirgemek kesinlikle sağduyulu ve rasyonel bir yaklaşım olamaz. Çünkü böyle bir sav, şeylerin otonomluğunu ortadan kaldırdığı ve onları basite irca ettiği için dış dünyadaki realiteye hiçbir şekilde uymamaktadır.

İkincisi ise, Tanrı'nın yapıp etmesine bağlı teistik yaklaşımdır. Bilindiği üzere, Allah-evren ilişkisi, evrenin varoluşuyla birlikte başlayan ve varolduktan sonra da devam eden oldukça dinamik ve işlevsel bir süreçtir. Bir ayette “Yaratma ve emr Allah'a aittir.”⁶⁰ denmektedir. Buna göre, önce evren ve içindeki eşya yaratılıyor, sonra da bunların nasıl hareket edeceklerine ilişkin yasalar, bir nevi varlık kanunu devreye sokuluyor. Dolayısıyla doğa yasaları veya fiziksel yasalar, Allah tarafından oraya yerleştirilmiş ve onun varlığına bağlı olarak işlevselliğini sürdürmektedir. Bu husus şu alıntıda daha açık bir şekilde ifade edilmiştir:

*Bilimin sınırlarını ve insan deneyimlerinin sonsuzluğunu aynı anda düşündüğümüzde, hem bilime olan inancımız daha çok artacak, hem de Tanrı'nın dünyada yapmakta olduğu pek çok işin önemini daha derinden hissedeceğiz. Tanrı, doğa kanunlarının fire verdiği yerde devreye giren bir güç değildir; aksine kanunlara bağlı kalarak hükmünü icra eder. Kanunlar Tanrı'nın doğa üzerindeki yaratma gücünün yansımalarıdır. Bilim, işte bu yansımaların izini sürer .*⁶¹

⁵⁶ Alexandre Favre, “Aşkın Bir Varlık Düzeninden Kaynaklanan Etkileri Yok Saymak Nasıl Mümkün Olabilir ki?”, *Kosmos, Bios, Teos*, (Çev. Ahmet Ergenç), Gelenek Yay., İstanbul, 2002, s. 61-62.

⁵⁷ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 152.

⁵⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Fecr Yay., Ankara, 1987, s. 159.

⁵⁹ Gilson, *a. g. e.*, s. 102 (italikler bize ait).

⁶⁰ A'raf, 7/54.

⁶¹ William Stoeger, “Tanrı Hayatlarımızın Üzerinde Ne Ölçüde Etkilidir?”, *Yeni 1000 Yılda Tanrı*, (Çev. Atalay Atabek), der. Russell Stannard, Gelenek Yay., İstanbul, 2002, s. 133 (italikler bize ait).

Esas itibariyle, Allah, evren ile ilişkisini doğa kanunları vasıtasıyla yürütmektedir. Buna göre, Allah-evren ilişkisi, salt evrenin yaratılış süreciyle başlayan ve yaratma eyleminden sonra biten bir ilişki değildir. Çünkü, “Bu emrin, yani Allah’ın düzeni ya da buyruğunun sonu yoktur.”⁶² Nitekim, bir ayette bu husus açıkça vurgulanmaktadır: “O, her gün yeni bir iştedir.”⁶³ Öyle görünüyor ki, evrendeki dinamizm, canlılık ve yenilik Allah’ın evrenle sürekli temas halinde olmasına bağlıdır. Daha doğrusu, evrendeki değişim ve dönüşümler, Allah’ın onunla sürekli temas halinde olduğunu göstermektedir. Bu temas da Kur’an’ın tabiriyle emr ile gerçekleşmektedir. İçindekilerle birlikte evreni evren yapan ve onun varlığını ayakta tutan temel unsur fiziksel yasaların oluşudur. O yasaları da oraya Tanrı yerleştirdiğine göre, son tahlilde, orada olup biten hemen her şey Tanrı’ya bağlı olarak gerçekleşmek durumundadır.

Klasik bilimin öngörülerine göre, insan, evrene dışarıdan bakan bağımsız bir gözlemci konumunda idi. Gözlem araçlarıyla evreni gözlemleyen insan, onun hakkında nesnel bilgi elde edebileceğini ve onu bu şekilde açıklayabileceğini düşünüyordu. Bu, insanın evrendeki merkezî konumunun ortadan kalkması anlamına geliyordu.⁶⁴ Klasik bilimin düşüncesine göre, insan, evrenin içinde olmasına rağmen, onun bir parçası olarak görülmemiş, onun merkezî konumu, bir nevi gözlem araçlarına verilmiştir. Bu evren tablosunda, insan-evren etkileşiminden söz edilemediğine göre, insan-evren ilişkisinin olabirirliğinden de söz edilemez. Çünkü, evren ve insan, birbirinden tamamen bağımsız ve kopuk iki farklı olgudur. Oysa, modern bilim, “işin içine insanın kendisini de koymadan doğa hakkında konuşamayacağımızı açık ve net bir biçimde göstermiştir.”⁶⁵ Klasik bilimin aksine, modern bilime göre, insan, evreni uzaktan seyreden bir müşahit değil, evrenin ve gözlemlediği olayların bir parçası durumundadır. Bu durumda, insanı dikkate almadan, evren ve yasaları hakkında yapılan her konuşma ya çok basit ya da anlamsız olacaktır. Başka bir deyişle, insan ve evren arasında ciddi bir ilişki ve etkileşim vardır. Dolayısıyla artık, “insana dair olumlu görüşlerin gündeme geldiği ve anlamın görkemli bir dönüş yaptığı bir döneme giriyoruz.”⁶⁶

Bilindiği gibi, bilim, evreni ve onun tabi olduğu temel yasaları açıklarken, konusu, amacı ve yöntemi gereği metafizik verilere baş vurmaz; aksine o, önemli ölçüde evreni ve içindeki temel yasaları Tanrı’dan ve insandan bütünüyle soyutlayarak ele almaya çalışır. Ancak son yıllarda belli ölçüde metafizik ima ve işaretler taşımakla birlikte, modern bilimde insan-evren ilişkisi ele alınmaya başlanmış, evreni insandan, insanı da evrenden ayrı ve bağımsız bir şekilde ele almanın doğru olmadığı noktasında önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Bu bağlamda ortaya çıkan en önemli gelişmelerden birisi İnsancı Kozmolojik İlkedir. Bu ilkeyi kısaca şöyle özetleyebiliriz: Doğa yasalarının varlığı insanın varlığını gerektirecek şekilde dizayn edilmiştir. Daha doğrusu, eğer doğa yasaları olmasaydı ya da başka türden yasalar olsaydı, başta insanın varlığı olmak üzere evrende hiçbir canlılığın varolması, yaşaması ve varlığını sürdürmesi mümkün olmazdı. Dolayısıyla evren, hayatın varlığına imkan verecek şekilde yapılmıştır.⁶⁷ İnsancı ilke, bize,

⁶² F.Rahman, *İslam*, s. 47.

⁶³ Rahman, 55/29.

⁶⁴ Fritjof Capra, *Fiziğin Taosu*, (Çev. Kaan H. Ökten), Artan Yay., İstanbul, 1991, s. 83.

⁶⁵ Capra, *a. g. e.*, s. 104.

⁶⁶ Gregg Easterbrook, “Anlam Geri Dönerken”, Yeni 1000 Yılda Tanrı, (Çev. Atalay Atabek), der. Russell Stannard, Gelenek Yay., İstanbul, 2002, s. 42.

⁶⁷ Brander Carter, “Large Number Coincidences and The Anthropic Principle in Cosmology”, ed., J. Leslie, *Philosophical Cosmology and Philosophy*, Macmillan, New York, 1990, s. 125-133; Barrow ve

fiziksel yasaların varlığı ile insanın varlığı ve varlığını sürdürmesi arasında zorunlu bir ilişki olduğunu söylemektedir. Buna göre, insan evreni uzaktan seyreden bir müşahit değil, onun bir parçası ve o bütünlüğün temel bir halkası durumundadır. Dolayısıyla modern bilimin verileri, anlam ve değer gibi, genel olarak, daha çok din ve felsefenin merkeze koyduğu ve ilgilendiği kavramlara dolaylı olarak destek ve güç katmaktadır. Bu durumda, insan-evren ilişkisi salt din ve felsefenin ilgi alanı olmaktan çıkmış, aynı zamanda bilimin de ilgilendiği bir mesele haline gelmiştir.

Varlık kanunu tabirinin ikinci bir açılımı olarak emr kavramı, muhteva ve mahiyet itibarıyla bir başka şekle dönüşmekte, bir bakıma ahlakî buyruk halini almaktadır.⁶⁸ Bu bağlamda emr kavramı, Allah-insan ilişkisine açıklık getirebilecek en kapsamlı ve etkili kavramlardan birisi olarak gözükmektedir. Allah-insan ilişkisinin nasıllığı ve bu ilişkinin boyutları emr veya diğer adıyla vahiyle belirlenmiştir.⁶⁹ Bu anlamıyla emr, vahiy ya da ahlakî buyruk olarak okunabilir. Diğeri ise, insanın varlığını mümkün kılacak olan ve bunun için gerekli şartların varlığını gerektiren fiziksel yasaları kapsamaktadır. Dolayısıyla emr kavramı bağlamında Allah-evren-insan ilişkisi, hem ahlakî buyruk, hem de fiziksel yasalar şeklinde tezahür etmektedir. Fazlur Rahman'ın haklı olarak vurguladığı gibi, insana düşen görev, bu evreni ve onun tabi olduğu kanunları araştırmak, keşfetmek ve böylece onu ahlakî hedeflerin gerçekleşebileceği bir mekan haline getirmektir.⁷⁰

Buraya kadar emr kavramının dinî, felsefî ve bilimsel uzantılarını ortaya koymaya çalışırken gördük ki, hem bilim hem de Kur'an (din), evren ve içindekilerden söz etmekte ve bu konularda bize bilgi vermektedir. Diğer taraftan, din, aslında bir açıdan bakıldığında bu evrene ve hayata ilişkin bir yorum değil midir? O, bu yoruma ulaşmak için bilimin üzerinde durduğu ve kullandığı evreni kullanmak zorundadır.⁷¹ Buna rağmen acaba bu durum bize Kur'an'ın verdiği bilgileri bilimsel bir bilgi gibi görme imkanı verir mi? Eğer bu soruya "evet" dersek, o zaman bilimden de bilimsel bilgiden de söz edilemeyeceği gibi, dinden ve dini bilgiden de söz edilemez. O halde, burada din ve bilimin evrene ilişkin olarak verdikleri bilgiler hakkında başka bir yaklaşım tarzı ortaya koymanın kaçınılmazlığı ortaya çıkmaktadır.

*Eğer bilimi bilim olarak görürseniz, dini din olarak görürseniz, vahiy söylemini bir din söylemi olarak kabul ederseniz, bilimsel söylemi de bir bilimsel söylem olarak kabul ederseniz, görünürde pek fazla problemle karşılaşmayabilirsiniz.*⁷²

Bu durumda din dilinin amacı, bu evreni bilimin tasvir ettiği gibi tasvir etmek değildir; din insanı başka bir yere iletmek için sembolik bir dil kullanmaktadır. Daha doğrusu, Kur'an, temelde bu evrenin düzen ve ahenginden bahsetmeyi amaçlamamakta, aksine bunları bir tür ayet ve işaret kabul ederek, o söylemi başka bir söyleme dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Oysa bilimin olgu ve olayları açıklamak için kullandığı kendine özgü bir dili vardır ve bu dili, bilim dili olarak korumak zorunludur.⁷³ Burada din dilinin ve bilim dilinin önemi ve gerekliliği ortaya

→ →

Tipler, a. g. e., s. 16-25.

⁶⁸ F.Rahman, *İslam*, s. 47.

⁶⁹ Bilindiği gibi, emr kelimesi Kur'an'da vahiy anlamında da kullanılmaktadır. Bkz. Talak, 12; bu konuda özlü bilgiler için bkz. Mehmet Okuyan, a. g. e., s. 93-94.

⁷⁰ Fazlur Rahman, "Qur'anic Concept of God, the Universe and Man", *Islamic Studies*, c. 6, March 1967, Sayı: 1, s. 6.

⁷¹ Mehmet S. Aydın, "Değişim sürecinde; İnanç-Bilim İlişkisi", *İslami Araştırmalar*, Sayı: 1-2, Ankara, 1998, c. 11, s. 7.

⁷² Aydın, a. g. m., s. 7.

⁷³ Aydın, a. g. m., s. 8-9.

çıkılmaktadır. Dolayısıyla bilimin fiziksel yasa dediği şeyi Kur'an emr olarak nitelerken, burada iki farklı dil ve iki farklı söylem türünden bahsedildiğini unutmamak gerekir.

SONUÇ

Sonuç olarak, hem Kur'an hem de bilim aynı evrenden bahsetmelerine rağmen, Kur'an'ın evren anlayışı daha çok metafiziksel bir zemine otururken, bilimin evren anlayışı da fiziksel zemine oturmaktadır. Bilim, evreni salt fiziksel bir olgu olarak ele alırken, Kur'an onu fiziksel ve metafiziksel boyutuyla bir bütün olarak ele almaktadır. Böylece Kur'an, bilime göre, bize daha güçlü ve kuşatıcı bir evren anlayışı sunmaktadır. Temel Kur'an terimlerinden birisi olan emrin, evrenin hem fiziksel hem de metafiziksel boyutuyla anlaşılması ve yorumlanması noktasında son derece önemli bir işleve sahiptir. Bu da, onu dinî, felsefi ve bilimsel açılıma sahip olan zengin içerikli bir kavram yapmaktadır.

Emr, dinî ve felsefi olarak evrende hiçbir şekilde rastlantı veya şansa imkan vermemektedir. O, evrene ve onun bağlı olduğu yasalara amaç, anlam ve değer yüklemesi yapar. Bunlar, rastlantı ve şans gibi kavramlarla pek bağdaşmaz, aralarında büyük ölçüde bir kopukluk ve karşıtlık vardır. Dolayısıyla rastlantının olduğu yerde amaç, anlam ve değerden bahsetmek pek olası değildir. Emr, Allah-evren, Allah-insan ve insan-evren ilişkisinin nasıl olması gerektiği konusuna da açıklık getirmektedir. Buna göre, evrenin yaratılış süreciyle başlayan ve yaratma eyleminden sonra da devam eden Allah-evren ilişkisi, fiziksel yasalar vasıtasıyla yürümektedir. İnsan-evren ilişkisi konusunda emr, bize, fiziksel yasaların varlığı ile insanın var olması ve varlığını sürdürmesi arasında zorunlu bir ilişki olduğunu söylerken, Allah-insan ilişkisi konusunda da insanın ahlakî buyruğa muhatap olduğunu söylemektedir. Buna göre, Allah, evreni insanın ahlakî buyrukları yerine getirebileceği bir ontolojik alan olarak yaratmıştır. Dikkat edilecek olursa, emr, hem Allah-evren ilişkisini düzenliyor, hem de insanın varlığını mümkün kılıyor; bütün bunlara bağlı olarak da evreni ahlakî buyruğun yerine getirilmesine zemin hazırlayacak bir konumda düzenliyor.

Emr, temelde kaosa değil, kozmosa açılan bir kapıdır. Evreni ayakta tutan yasalar, kaostan değil, kozmos ya da (hassas) düzenden kaynaklanmaktadır. Varlığın temel ilkeleri, kozmostan çıktığına göre, kozmosla varlık kanunu arasında zorunlu bir ilişki vardır. Emr bilimsel anlamda, bir bütün olarak evrenin ve insanın varlığını sürdürmesine imkan veren fiziksel yasalar bütününe ifade ederken, dinî ve felsefi anlamda ise, ahlakî buyruğu ifade etmektedir. Bir Kur'an terimi olarak emrin, kozmik yasalar anlamında Allah-evren ilişkisini, ahlakî buyruklar anlamında ise, Allah-insan ilişkisini düzenleyen çok yönlü bir işlevselliğe sahip olduğu söylenebilir. Allah-evren-insan ilişkisi en geniş ve etkili anlamıyla emr kavramıyla sağlanmaktadır. Son çözümlemede, emrin bilimsel, dinî ve felsefi uzantıları/açılımı şu şekilde özetlenebilir: Fiziksel yasalar, Allah'ın evrendeki yaratma gücünün veya ilim, irade ve kudret sıfatlarının yansımaları durumundadır; bilimin yaptığı şey ise, bu yansımaların izini sürmekten ibarettir.

HZ. ALİ'NİN İLK DÖNEM SİYASİ HADİSELERDEKİ ROLÜ

Adem APAK*

ROLE OF ALI IN THE POLITIC EVENTS OF THE EARLY ISLAMIC PERIOD

Ali, one of the first Muslims acted important role in the period of early Islamic history. Due to fact that he is one of the Prophet's nearest relatives he claimed to be caliph, but he failed for this goal. Henceforth his tribe Hashimites paid homage to the first caliph lately. Both in the political activities of the periods of Abu Bakr and Omar, Ali generally remained out of politic area. Then he became one of the candidates of caliph in Council (Shura) formed by Omar, but Muslims preferred Uthman, not him. He was elected caliph after Uthmans murdered by the rebellions. As soon as he started his duty he faced to difficult politic problems. First, all Muslim leaders did not pay him homage. Second, Aisha, Talha and Zubeyr collected his contraries in Mecca and Basra. And Muawiya, the governer of Damascus, began to call all Muslims to take revenge of Utman and to incite them against Ali, and declared that he did not accept him as caliph. All his attempts to solve these internal problems failed. At the end he was murdered by the Kharicites coming out his army.

GİRİŞ

Hız. Ali hem Müslümanlardan hem de tebliğ döneminin ileri gelen şahsiyetlerinden birisidir. İslâm tarihinin başlangıcından itibaren bir çok önemli hadisede rol oynamıştır. Onun İslâm tarihinde öne çıkmasının asıl sebebi siyasî kişiliğidir. Gerek Hız. Peygamber (sav) dönemindeki, gerekse daha sonraki siyasî faaliyetleri, Hız. Ali'nin tarihî kişiliğinden koparılarak onun çok farklı bir şahsiyet haline getirilmesine sebep olmuştur. Nitekim vefatından sonra ortaya çıkan fırka, mezhep ve tarikatlar varlıklarını, düşünce ve prensiplerini onun şahsiyeti üzerine bina etmişlerdir. Hatta onun kişiliği, görüşleri ve siyasî konumu Şia'da olduğu gibi inanç esaslarının bir parçası haline getirilmiştir. Ayrıca Hız. Ali'nin halifeliği döneminde gerçekleşen Cemel, Siffin, Nehrevan gibi savaşlar, on binlerce müslümanın birbirini öldürmesine sebep olduğu için, insanların muhayyilesinde büyük tahribat meydana getirmiş, aynı zamanda bu olaylar itikadî ve siyasî fırkaların görüşlerinin (büyük günah meselesi gibi) ortaya çıkmasında referans kaynağı kabul edilmiştir. Bu sebeple Hız. Ali'nin şahit olduğu hadiseleri sıradan tarih konuları olarak görmemek gerekir.

Tarihte olduğu gibi günümüzde de Hız. Ali, bir ashâb önderi, ilim ve hâl ehli olmasının yanında siyasî tarafıyla öne çıkmaktadır. Daha doğrusu onun diğer bütün

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

yönleri siyasî kimliği üzerine konumlandırılmaktadır. Ayrıca Hz. Ali'nin faaliyetleriyle ilgili ileri sürülen fikirler, genelde analitik olarak değil, kategorik olarak değerlendirilmekte, buna göre Hz. Ali hakkında methedici kanaat ifade edenler Şülikle itham edilmekte, onun icraatlarıyla ilgili tenkidî mahiyette fikir beyan edenler ise Ehl-i Beyt düşmanı veya Emevîci olmakla suçlanmaktadırlar. Bazen de bu konularla ilgili görüş beyanları ashâba “saygısızlık” olarak kabul edilmektedir. Özetle dönem hadiseleri, Hz. Ali ile Muaviye'den hangisinin haklı olduğu şeklinde ilmî ve fikrî açıdan çok basit sayılabilecek bir çerçevede değerlendirilmekte, bu durumda kendisini hüküm vermek durumunda görenler, hüküm verdikleri zaman bunun vicdanî sıkıntısını yaşamakta, böyle hâle düşmek istemeyenler ise, ilk dönem hadiselerinin irdelenmesinin doğru/caiz olmadığını söyleyerek, tarihte gerçekleştiği apaçık bilinen hadiseleri yok saymayı tercih etmekte ve kendilerine göre “imanlarını kurtardıklarını!” düşünmektedirler. Siyasî hadiselerdeki şahıs ve olaylar hakkında kendilerini mutlaka müspet fikir beyan etmek zorunda hissedenler ise, olaylara müdahil olan Müslümanlar'ı temize (!) çıkarma gayretiyle/gayesiyle “O da haklıdır, bu da haklıdır/o da doğrudur bu da doğrudur” gibi birbirini nakzeden kanaatler ortaya koymakta, hatta vakıyı siyasî zeminden çıkarıp dinî alana çekerek, olaylarda hatalı olanların da neticede “içtihat hatası” yapmaları sebebiyle sevap (bir sevap) kazandıklarını ileri sürmektedirler. Tabiatıyla böyle bir bakış açısının, bahis konusu dönemde meydana gelen hadiselerin doğru anlaşılması ve değerlendirilmesine katkısının olamayacağı açıktır. Zira böyle bir faaliyet, olayların tasvir ve tavsifine değil, kahramanlarının ne kadar sevap kazandıklarının tespiti ameliyesine dönüşmektedir ki, bunun pratik olarak hiçbir faydası yoktur ve böyle bir anlayışın ilmî açıdan izah edilmesi mümkün değildir.

Kanaatimize göre bütün bunların yerine ilk dönem hadiselerinin ve hadisele-re doğrudan veya dolaylı müdahil olan şahısların rollerinin hissî bakış açısı yerine akli plânda ortaya konulup değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Başka bir ifadeyle, İslâm tarihinin ilk dönem hadiselerini Hz. Hüseyin'e ağlamak, ya da Yezid'i/Ubeydullah b. Ziyad'i tekfir etmek şeklindeki ifrat ve tefritten kurtarmak, olayları olduğu gibi anlamaya çalışmak, nihayetinde daha soğukkanlı yorum ve değerlendirmelerde bulunmak gerekir. Zira tarih ağlamak veya tahkir/tekfir etmek, teselli bulmak veya psikolojik tatmin sağlamak amacıyla okunmaz, okunmamalıdır; tarih ancak anlamak için okunursa o zaman yol gösterici olur.

Bu çalışmada Hz. Ali'nin özellikle Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra gerçekleşen siyasî hadiselerdeki rolü ele alınacaktır. Öncelikle ilk halife seçimindeki tavrı ve kendi hilafetine kadar geçen olaylardaki yeri üzerinde durulacak, bu bahiste bilhassa Hz. Osman dönemi siyasî hadiselerindeki konumu tespit edilecek, daha sonra da onun halifelikindeki siyasî faaliyetlerine geçilecektir. Bu kısmın en önemli konusu ise Hz. Ali ile Muaviye arasındaki siyasî rekabet ve sonuçları olacaktır.

A. İLK ÜÇ HALİFE DÖNEMİNDE HZ. ALİ

Müslümanlar'ın, Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra karşılaştıkları ilk önemli problem hilâfet meselesidir. Bu konu sadece ilk halifenin seçimi olarak görülmemiş, daha sonra ortaya çıkan siyaset teorilerinin referans kaynağı, itikadî ve siyasî mezheplerin ana konularından biri olarak değerlendirilmiştir.

Hz. Peygamber'in (sav) vefatının ardından ashâb ileri gelenleri ve yakın akrabaları onun techiz ve tekfini için Hz. Aişe'nin evinde toplandıkları esnada Ensâr, ani bir girişimle kendi aralarından bir halife seçme teşebbüsünde bulunmuştur.¹

¹ Zorlu, Cem, İslâm'da İlk İktidar Mücadelesi, Konya 2002, s. 80-81.

Durumu haber alan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ebû Ubeyde bir grup Muhâcir'le birlikte derhal toplantı yerine gitmişler², yapılan uzun müzakerelerden sonra Hz. Ebû Bekir halife seçilmiştir.³

Benî Saide görüşmelerinde halifelğin Kureyş'e ait olduğu hususu, Ensâr tarafından kabul edilip biat gerçekleştirildikten sonra, yönetim problemi bu defa Muhâcirler arasına taşınmıştır. Kureyş içinde özellikle de Hâşimîler, halifeye karşı itirazlarını dile getirmişlerdir. Çünkü onlar, sahip oldukları siyasî, içtimâî ve dinî konum sebebiyle hilâfetin kendilerine ait olması gerektiği, bu makama layık tek kişinin Hz. Ali olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴

Halifelğin Hâşimîlerin hakkı olduğu hususu daha önce bu aile ileri gelenleri arasında görüşülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber'in (sav) vefatından önce Abbas, gelecekte idarenin kimin elinde olacağını Allah Rasûlü'ne (sav) sorması için Hz. Ali'ye tavsiyede bulununca, ondan "Vallahi biz bunu Rasûlüllah'a sorduğumuzda, o da bizi bundan men edecek olursa, artık ondan sonra halk bu işi bize hiç vermez" cevabı almıştır.⁵ Aynı şekilde kaynaklarımız, Hz. Peygamber'in (sav) vefatının ardından Abbas'ın, Hz. Ali'ye "Ey Ali, gel ben ve buradakiler sana biat edelim. İnsiyatif bizde iken bu işi yaparsak hiç kimse buna karşı çıkamaz" teklifinde bulunduğunu, buna karşılık Hz. Ali'nin "Bizim dışımızda birileri buna tamah eder mi?" şeklinde mukabele ettiğini zikrederler.⁶ Nihayet Hz. Ali, Müslümanlar'ın Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti üzerine ittifak etmelerinden sonra, kendilerinin hilâfet konusunda hak sahibi oldukları hususunu, "Bizim sana biat etmeyişimizin sebebi, senin faziletini inkâr etmek ve seninle rekabet etmek değildir. Ancak sen bu konuda bizim görüşümüzü almadın, başına buyruk davrandın. Aslında biz, Hz. Peygamber'e (sav) akraba olduğumuz için bu işte hakkımız olduğunu düşünüyorduk" sözleriyle dile getirmiştir.⁷ Bütün bunlardan dolayı Hâşimîler, genel biatın tamamlanmış olmasına rağmen Hz. Ebû Bekir'in halifelğini kolay kabullenememişlerdir ve ailenin reisi sıfatıyla Hz. Ali, ilk gün halifeye biat etmemiştir. Kaynaklarımız onun halifeye biat ettiğini kabul etmekle birlikte, biatın ne zaman gerçekleştiği konusunda farklı bilgiler aktarırlar. Rivayetlerde verilen süre genel biatın yapıldığı ikinci günden başlayıp 6 aya kadar uzamaktadır.⁸

Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine Kureyş içinde itiraz eden diğer bir aile de Haşimîler'in amca oğulları Ümmeyyeliler'dir. Onlar arasında halifeye karşı tavır koyanlar Halid b. Said ve Ebû Süfyân'dır. Halid, Abdümenâfoğulları varken bu işi başkasının üstlenmesine razı olmaları sebebiyle Hz. Ali ve Hz. Osman'ı kınamıştır.⁹ Ebû Süfyân da "Ey Ali, Kureyş'in en zayıf kabilesinden bir adama biat ettiniz. İdarenizi Ebû Kuhâfe'nin oğluna vermekten memnun musunuz? Neden bu işi Kureyş'in en zayıf ve en küçük kabilesine bıraktınız? Vallahi istersen ona karşı bütün Kureyş'i harekete geçirir, burayı süvarilerle doldururum" diyerek onu halifeye karşı kıskırtmaya çalışmış, ancak Hz. Ali bu sözlere itibar etmediği gibi, bu göreve

² Vâkdi, *Kitabu'r-Ridde*, (thk. Yahyâ el-Cebûri), Beyrut 1990. s. 35; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, (thk. Tâhâ Muhammed Zeyni), I-II, Kahire 1967, I, 13; Belâzürî, *Ensâb*, I, (thk. Muhammed Hamidullah), Jerusalem 1963, 580-581. Taberî, *Tarih*, III, 219.

³ İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, (thk. Mustafa es-Sakkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafız Şelebi), I-IV, Beyrut ts., IV, 310; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut ts., II, 269; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 16-17; Taberî, *Tarih*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-XI, Beyrut ts., III, 206.

⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 18; Belâzürî, *Ensâb*, I, 582.

⁵ İbn Hişam, *es-Sire*, IV, 304; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 245; Belâzürî, *Ensâb*, I, 565.

⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 246; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 12; Belâzürî, *Ensâb*, I, 583.

⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 21; Belâzürî, *Ensâb*, I, 586-587.

⁸ Bu rivayetler ve değerlendirmeleri hakkında geniş bilgi için bk. Zorlu, *İktidar Mücadelesi*, s.184-245.

⁹ Belâzürî, *Ensâb*, I, 588.

Ebû Bekir'î layık gördüklerini ifade etmiş, Ebû Süfyan'ı İslâm ve Müslümanlar'a düşmanlık yapmakla suçlamıştır.¹⁰

Haşimoğulları'nın, Hz. Ebû Bekir'e karşı Hz. Peygamber (sav) ile akrabalıkları sebebiyle hilâfette hak sahibi olduklarını iddia etmeleri, daha sonraları ilk iki halifeyi bu aileye karşı siyasî tedbir almaya sevk etmiş, onlar kendilerini Hz. Peygamber'in (sav) manevî mirasçısı olduklarına inanan Hâşimîler'i yönetimden uzak tutmuşlardır. Bu politikanın neticesi olarak, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in halifelikleri döneminde Hz. Ali de dahil olmak üzere Haşimoğulları'na mensup bir ordu komutanı veya eyalet valisine tesadüf edilmez. Hatta bu süreçte Hz. Ali fetih hareketlerine dahi iştirak etmemiştir.¹¹ Halbuki o, Hz. Peygamber (sav) döneminin bütün askerî, siyasî ve diplomatik faaliyetlerinde aktif görev almış, Bedir, Uhud, Hendek, Hayber başta olmak üzere hemen bütün büyük savaşlara iştirak etmiş, ayrıca Fedek'te Benî Sa'd'a karşı gönderilen seriyeye (6/628) ve Yemen'e düzenlenen sefere (10/632) birlik komutanı olarak katılmıştır. Tebük seferinde ise Hz. Peygamber'in (sav) vekili sıfatıyla Medine yönetimini üstlenmiştir.¹² Ayrıca Hz. Peygamber (sav) onu Yemen'e kadı tayin etmiştir¹³. Bütün bu idarî geçmişine ve tecrübelerine rağmen Hz. Ali, ilk iki halifenin hiçbir siyasî ve askerî hizmetinde bulunmamış, sadece onların istişare meclisinin bir üyesi sıfatıyla halife danışmanlığı yapmıştır ki bu meclis, Müslüman ileri gelenlerinin tabii üyesi oldukları bir kurul mesabesinde ve kurulun halife üzerinde bir yaptırım gücü yoktur. İlk iki halifeden özellikle Hz. Ömer Hz. Ali'nin fikhî bilgisinden istifade etmiş, ona siyasî bir statü tanımamıştır.¹⁴

Hz. Ali gerek Hz. Ebû Bekir, gerekse Hz. Ömer dönemi siyasî faaliyetlerinde genelde geri plânda kalmıştır. Ona aktif siyasetin yolunu, Hz. Ömer tarafından halife adaylarından biri olarak gösterilmesi açmıştır. Zira ölüm döşeginde yatan yaralı halife aşere-i mübeşşereden altı şahıstan birinin halifelîğe getirilmesini tavsiye etmiştir. Hz. Ömer bu görev için Hz. Ali ve Hz. Osman'dan başka kimsenin talip olmayacağını bizzat belirtmiş olmakla birlikte¹⁵ kendisi bunlardan herhangi birini halifelîğe getirmemiştir. Muhtemelen eski kabile rekabetine dönülmesi endişesi onun böyle bir karar vermesine engel olmuştur. Çünkü gerek Hz. Ali, ve Hz. Osman sahâbenin önde gelen şahısları olmakla birlikte aynı zamanda Hâşim ve Ümeyye gibi güçlü ve nüfuzlu ailelere mensuptular. Bu iki aile farklı dönemlerde Kureyş kabilesini yönetmiş, hatta onlar zaman zaman bu hususta birbirleriyle mücadeleye girişmiştir. Geçmişten gelen siyasî birikim ve beklentileriyle iktidara talip olması muhtemel -ki Hâşimîler bu arzularını daha önce Hz. Ebû Bekir'in halifelîği başlangıcında dile getirmişlerdi- bu iki kabilenin Hz. Ali ve Hz. Osman'ın şahsında yeniden bir iktidar kavgasına girişmeleri, bunun sonucunda toplumun bölünmesi ihtimali ortaya çıkmıştır. Halife bu tehlikeyi gördüğü için onlardan birini tercih etmek istememiş, sorumluluğu aşere-i mübeşşere topluluğuna bırakmıştır.¹⁶

Hz. Ömer'in de tahmin ettiği gibi halife seçiminde Hz. Ali ve Hz. Osman'dan başka adayın çıkmaması, Emevî-Hâşimî rekabetinin yeniden canlanmasına sebep olmuştur. Bunun sonucu olarak taraflar kendi adaylarını seçtirmek için harekete

¹⁰ Belâzürî, *Ensâb*, I, 588; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 126; Taberî, *Tarih*, III, 209.

¹¹ Fığlah, E. Ruhi, "Ali", DİA, II, 372.

¹² Fığlah, E. Ruhi, "Ali", DİA, II, 371

¹³ Kandemir, M. Yaşar, "Ali", DİA, II, 375.

¹⁴ Bu konuda bk. Bakır, Abdülhalik "Hz. Ali-Hz. Ömer Diálogo ve Şura Meselesi", Din Öğretimi Dergisi, sy. 29, Ankara 1991, s. 65-69; Fığlah, E. Ruhi, "Ali", DİA, II, 372.

¹⁵ Taberî, *Tarih*, IV, 232; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut-Riyad ts., VII, 145.

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 61; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 28; Taberî, *Tarih*, IV, 228.

geçmişler, siyasî rekabet başladığı için, artık mesele iki şahıstan hangisinin halife olacağı yerine iktidara hangi kabilenin geleceği konusuna dönüşmüştür. Kabilelerinin siyasî rekabetinin sembolleri konumuna gelen Hz. Ali ve Hz. Osman da seçim sürecinde ailelerinin yoğun telkin ve baskılarına maruz kalmışlardır. Hâşimiler tarafında bu misyonu, kabilenin büyüğü, Hz. Peygamber'in (sav) (aynı zamanda Hz. Ali'nin de) amcası Abbas yürütmüştür. Nitekim Abbas, Hz. Ali'yi kışkırtarak onu Hz. Ömer'in oluşturduğu şûrâya katılmamaya çağırmıştır:

“Sana herhangi bir konuda bir teklifte bulunduğum zaman mutlaka sevmediğim ve arzu etmediğim şekilde dönmüşümdür. Rasûlüllah (sav) vefat etmeden önce bu işi kimin yükleneceğini ona sormanı istediğimde sormadın. Vefatından sonra hilâfeti almak için acele etmeni tavsiye ettim, dinlemedin. Ömer seni şûrâya dahil ettiği zaman girme dedim, fakat sen girdin.”¹⁷

Abbas, bir yandan halifeliği elde etmesi için Hz. Ali'ye teşvikte bulunurken, diğer yandan da ölüm döşeğinde yatan Hz. Ömer'e gelerek, halife adayları içerisinde en kuvvetli iki şahıs olan Hz. Ali ve Hz. Osman hakkındaki kanaatini öğrenmek istemiştir. Halife kendisine "Ali bu işin ehlidir. Fakat mizacında biraz mizaha meyil vardır ve benden sonra o, ümmeti muhakkak tarik-i Hakk'a sevk edecektir" cevabını vermiştir.¹⁸

Abdurrahman b. Avf, hakem sıfatıyla üç gün boyunca yaptığı görüşmeleri tamlandıktan sonra Hz. Osman'ı halife ilân etmiştir. (24/644-645)¹⁹ Bu görev için neden Hz. Osman'ın tercih edildiği hususunda farklı değerlendirmeler yapılmış; Hz. Osman'ın daha yaşlı olması, görevi en iyi şekilde yerine getirebileceği taahhüdünde bulunması²⁰, Müslümanlar'ın daha yumuşak karakterli olanı tercih etmesi²¹ gibi sebepler sayılmıştır. Ayrıca şûrâ üyeleri arasındaki akrabalık ilişkilerinin de tercihte rol oynadığı dile getirilmiştir.²² Câbirî meseleyi Emevî-Hâşimî kabile ekseninde değerlendirerek, halifenin belirlendiği dönemde Ümeyyeoğulları taraftarlarının, Hâşimoğulları taraftarlarından sayı bakımından daha fazla olduğunu ileri sürerek, demokratik bir seçim olsa dahi sonucun Hz. Osman lehine tezahür edeceğini, dolayısıyla Abdurrahman b. Avf'ın yaptığı seçimin kamuoyunun görüşleri doğrultusunda gerçekleştiğini iddia etmektedir.²³

Halife seçiminin tamamlanması Müslümanlar açısından siyasî bir meselenin çözümü anlamına gelmiştir. Ancak bu çözüm, aynı zamanda İslâm öncesine dayanan Emevî-Hâşimî çekişmesinin de habercisi olmuştur. Çünkü, daha Hz. Osman halifelik makamına getirilmeden Müslüman toplum, Hz. Ali'yi destekleyenler ve Hz. Osman'ı destekleyenler olmak üzere iki gruba bölünmüş görünmektedir. Bu durum, sonraki hadiselerde, özellikle halifenin Emevî ailesine dayanan idaresinde daha da derinleşmiş ve taraflar birbirlerine rakip siyasî blok haline dönüşmeye başlamıştır.

Hz. Osman, güçlü, köklü ve siyasî geçmişe sahip, üstelik iktidar beklentisi içinde olan bir kabileye mensuptu. Siyasî alanda tecrübesi olmadığı için, onun şahsî karizmasının Ümeyyeoğulları kabile karizmasını aşması, hatta bununla mukayese

¹⁷ Belâzürî, *Ensâb*, I, 586; Taberî, *Tarih*, IV, 229-230; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 35-36.

¹⁸ Ya'kûbî, *Tarih*, I-II, Beyrut 1960, II, 158; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, I-IX, Beyrut 1986, III, 35.

¹⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 31; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 162; Taberî, *Tarih*, IV, 232-233, 238; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 37.

²⁰ Fiğlalı, E. Ruhi, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, İstanbul 1991, s. 41; Hizmetli, Sabri, "Cahız'ın İmamet Anlayışı", AÜİFD, Ankara 1983, sy. XXVI, s. 678.

²¹ Wellhausen, J., *Arap Devleti ve Sukutu*, (çev. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 19.

²² Gölpınarlı, Abdülhakıy, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, s. İstanbul 1979, s. 75.

²³ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1997, s. 295.

edilmesi mümkün değildi. O Ümeyyeliler'in desteğiyle halife olmuş, böyle olunca da iktidarda bu ailenin temsilcisi konumuna gelmişti. Dolayısıyla bundan sonra halife tarafından alınacak kararlar, doğrudan onun soyunun kararı olarak algılanmış, bu da kaçınılmaz olarak idareyi kabilelerin güç mücadelesinin alanı haline getirmiştir. Bu dönemde siyasî mücadelede Emevîler'in muhtemel rakibi Hâşimîler olmuş, İslâm öncesinde başlayan, Hz. Peygamber'in (sav) ve ilk iki halifenin politikalarıyla belli düzeyde etkisiz hale getirilen Emevî-Hâşimî rekabeti yeniden sahnelenmeye başlamış, gelişen hadiselerde Hz. Ali ve Hz. Osman ister istemez bu mücadelenin icracıları haline gelmişlerdir.

Hz. Osman, halifeliğin ilk yıllarından itibaren Ümeyye ailesi etkisinin açık bir şekilde görüldüğü bir siyasî icraat uygulamış, görevinin ikinci yılında 26 (647) ilk siyasî uygulamasını gerçekleştirerek Kûfe valisi Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı azledip yerine anne-bir kardeşi Velid b. Ukbe'yi tayin etmiş, daha sonra Mısır'a Amr b. el-Âs'ın yerine süt kardeşi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'i (27 (647) tayin etmiştir.²⁴ Bundan iki yıl sonra da 29 (649-650) Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi azlederek dayısının oğlu Abdullah b. Âmir'i Basra valiliğine atamıştır.²⁵ Halife daha önce tayin ettiği Velid b. Ukbe'yi Kûfeliler'in şikâyeti üzerine görevden aldıktan sonra onun yerine yine kendi kabilesinden Said b. el-Âs'ı getirmiştir. 30 (650).²⁶ Eyalet valilerini sırasıyla değiştirip yerlerine Ümeyyeli yöneticiler getiren Hz. Osman, sadece Şam'da bir tasarrufta bulunmamıştır. Zira Hz. Ömer döneminden beri bölgeyi idare eden Muaviye b. Ebî Süfyan zaten Ümeyyeli'dir. Hz. Osman, Muaviye'yi görevden almak bir tarafa, daha önce Umeyr b. Sa'd'ın yönetiminde olan Hama, Hims, Kinnesrin ve Havran gibi şehirleri ve Abdurrahman b. Alkame'nin idaresindeki yerleri de Şam eyalet valiliğine bağlamıştır.²⁷ İktidarın bütün kilit görevlerine ailesini yerleştiren Hz. Osman, bunlara ilaveten günümüzdeki başbakanın yetkilerini hâiz Devlet Katipliği görevine de amca oğlu Mervan b. Hakem'i getirmiştir.²⁸

Halifenin kendi kabilesi adına siyasî ve iktisadî tasarruflarda bulunması karşısında ashâb ileri gelenleri rahatsız olmuşlar ve yapılanları tenkit etmeye başlamışlardır. Özellikle Ammar b. Yasir, Hz. Osman tarafından Mısır valiliğinden alınan Amr b. el-Âs, Hz. Peygamber'in (sav) eşi Hz. Aişe²⁹ halife seçimi şûrâsında bulunan ve Hz. Osman'ın icraatından pek memnun olmayan Hz. Talha ile Hz. Zübeyr, Muhammed Ebî Bekir ve Muhammed b. Ebî Huzeyfe gibi şahıslar Medine'deki idareyi eleştirmişlerdir.³⁰ Bunlar arasında özellikle Amr b. el-Âs gizilce³¹, Muhammed b. Ebî Bekir ve Muhammed b. Huzeyfe halkı açıkça idare aleyhine kışkırtmışlardır.³² O kadar ki, Hz. Osman'ın halife seçilmesinde büyük rolü olan Abdurrahman b. Avf dahi halifenin icraatından rahatsızlığı sebebiyle Hz. Ali'ye gelerek, "Sen kılıcın

²⁴ Belâzürî, *Futûh*, s. 314; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 164; Taberî, *Tarih*, IV, 256-257; Kindî, *Kitabü'l-Vulât*, (thk. Rhuvan Guest), Beyrut ts., (Müessesetü Kurtuba), s. 10.

²⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 44-45; Taberî, *Tarih*, IV, 264; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, I-IV, Kahire ts., III, 951; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 49; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 153-154.

²⁶ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 37; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 164-165; Taberî, *Tarih*, IV, 277-278; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, IV, 1556.

²⁷ Taberî, *Tarih*, IV, 289; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 58, III, 7-8.

²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 35; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 164; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, III, 1387.

²⁹ Ömer Ferruh, diğer kaynaklarda rastlayamadığımız bir fikri ortaya atarak, Hz. Aişe'nin halifelğe kardeşi Muhammed b. Ebî Bekir'in geçmesini istediğini, bu nedenle Hz. Osman'a muhalif kaldığını bildirmektedir. bk. Ömer Ferruh, *Tarihü Sadri'l-İslâm*, Beyrut 1976, s. 118-119.

³⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 174 vd.

³¹ Amr b. el-Âs'ın Hz. Osman idaresi aleyhine faaliyetleri için bk. Apak, Adem, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, Ankara 2001, s. 121-132.

³² bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 80; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 160.

al, ben de alırım" diyerek, meselenin halli için halifeye karşı silahlı mücadele çağrısı yapmıştır.³³ Ancak Hz. Ali, onun çağrısına olumlu cevap vermemiştir.

Hz. Ali, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde çeşitli vesilelerle kendisine yapılan siyâsî telkin, teşvik ve tahriklere rağmen halife aleyhine hiçbir faaliyette bulunmamıştır. Ancak bununla birlikte halifenin bazı icraatına karşı çıkmış, lüzumu halinde halifeyi ikaz etmekten geri durmamıştır. Onun Hz. Osman'ı tenkit ettiği uygulamaların başında Hz. Ömer'in oğlu Ubeydullah'a kısas uygulamaması, içkili olarak namaz kıldırın Kûfe valisi Velid b. Ukbe'yi ancak ısrarlar sonucunda görevinden alması, hac sırasında önceki halifelerin aksine iki yerine dört rekat namaz kıldırması, Emevîler'i ve özellikle de Şam valisi Muaviye'yi tenkit etmesi sebebiyle Ebû Zer el-Gifârî'yi Rebeze'ye sürgün etmesi gelir.³⁴ Hz. Ali özellikle bu son hadiseye sert bir şekilde muhalefet etmiş, hatta aşırı Emevî muhalifi olarak tanınan Ebû Zer'in yanında oğullarını refakatçi olarak göndermiştir.³⁵

Hz. Osman'ın hilafeti döneminde devletin içine düştüğü durumdan endişe duyan bazı Müslümanlar, zaman zaman Hz. Ali'ye müracaat ederek, halifeye bazı tavsiyelerde bulunmasını talep etmişler, o da kendisine ulaşan şikayetleri halifeye iletmıştır. Hz. Osman'ın bu uyarı ve tavsiyelerden zaman zaman rahatsız olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kaynaklarımız bu iki şahıs arasında gerçekleşen şöyle bir diyalog aktarırlar:

Halife, "Ey Ali, sen benim yerimde olsaydın, ben sana böyle bir serzenişte bulunmaz, seni kınamazdım. Muğire'yi Ömer tayin etmişti. Ben İbn Âmir'i vali tayin ettim diye niye beni kınıyorsun?" dediğinde, Hz. Ali, "Ömer valilerini sürekli kontrol altında tutar, hata yaptıklarında onları en ağır şekilde cezalandırırdı. Fakat sen bunu yapmıyorsun. Akrobalarına da yumuşak davranıyorsun." cevabını vermiştir. Hz. Osman Muaviye'nin Hz. Ömer tarafından tayin edildiğini, kendisinin de onu görevde tuttuğunu söyleyince, Hz. Ali, "Muaviye'nin, Hz. Ömer'in kölesi Yerge'den daha çok Ömer'den korktuğunu bilmiyor musun? Fakat Muaviye bugün sana danışmadan bir sürü işler çevirip (Osman böyle emretti) diye konuşup dururken sen onu engellemiyorsun."³⁶ şeklinde mukabele etmiştir.

Hz. Osman dönemindeki ilk fiilî isyan hareketi Kûfe'de meydana gelmiş, yönetimin uygulamalarından rahatsız olan şehir halkı 34 (654) yılında Medine'de gerçekleştirilen valiler toplantısından dönen vali Said b. el-Âs'ın Kûfe'ye girişine izin vermemiştir. Onlar, valiyi geri göndermekle kalmayıp kendi seçtikleri Ebû Mûsâ'yı vali olarak halifeye tasdik ettirmişlerdir ki³⁷, bu hadise Hz. Osman yönetiminin siyaseten bitişinin işareti olmuştur.

Kûfe'den sonra ikinci dahilî problem Mısır'da çıkmış, Mısırlılar valileri Abdullah b. Sa'd'ı şikâyet etmek üzere başkente gelmişler, halifeden valinin uyarılacağı sözünü aldıktan sonra geri dönmüşlerdi. Ancak vali verilen emre uymadığı gibi, kendisini şikâyete gidenlerden birisini öldürmüş, onun hareketi Mısır'daki muhaliflerin isyana teşebbüs etmelerinin bahanesi olmuştur.³⁸ Mısırlılar toplu olarak Medine'ye doğru tekrar yola çıkmışlar³⁹, onlarla sürekli mektuplaşan Kûfe ve Basralı muhalifler de başkente hareket etmişlerdir.⁴⁰ Gelenlerden Mısırlılar Hz. Ali,

³³ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, (thk. SDF, Goitein), Jerusalem 1936, V, 57.

³⁴ Fiğlalı, E. Ruhi, "Ali", *DİA*, II, 372.

³⁵ Ya'kûbî, *Tarih*, II, 172.

³⁶ Taberî, *Tarih*, IV, 336-338; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 75-76; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 169.

³⁷ Taberî, *Tarih*, IV, 332-336; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 74; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 167.

³⁸ Suyûtî, *Tarihü'l-Hulefâ*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire 1975, s. 174.

³⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 65; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 79-80.

⁴⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 71; Taberî, *Tarih*, IV, 349; Mes'ûdî, *Mürücu'z-Zeheb*, II, 353; İbnü'l-Esîr, *el-*

Kûfeliler Hz. Zübeyr, Basralılar da Hz. Talha'ya ayrı ayrı heyetler göndererek, her birine kendilerini hilâfette görmek istediklerini bildirmişlerse de üçü de yapılan teklifleri reddetmişlerdir.⁴¹

Hz. Ali, eyalet merkezlerinden niçin geldiklerini sorduğunda, Mısırlılar, Medine'ye gelmeleri için kendisinden mektup aldıklarını ifade etmişler, ancak Hz. Ali böyle bir mektup yazmadığını söylemiştir.⁴² Anlaşılan devlet içerisinde karışıklık meydana getirmek isteyen bazı gruplar vilâyetlerdeki bozguncuları Medine'ye toplamak için Hz. Ali adına çağrı mektupları göndermişlerdir. Bu rivayet, Hz. Osman döneminde muhalefetin özellikle Hz. Ali üzerinden yapıldığına açıkça işaret eder.

Hz. Osman, asileri Medine'den uzaklaştırması konusunda Hz. Ali'den yardım istemiş⁴³, kendisine bunun için her türlü yetkiyi vermiştir. Bu talebe karşılık Hz. Ali, "Ben sana defalarca gelip birçok şeyler söyledim, sana tavsiyede bulundum, fakat ben gittikten sonra sen yine bildiğini okudun. Bu gün meydana gelen olaylar İbn Âmir'in, Muaviye'nin, Abdullah b. Sa'd'ın yaptıklarının meyvesidir. Sen bu adamlara uydun da, beni dinlemedin" şeklinde serzenişte bulunmuş, ancak halife bu defa kendisinin vereceği karara uyacağı sözünü vermiştir.⁴⁴

Hz. Ali, arabulucu sıfatıyla bazı ashâb ileri gelenlerinin de hazır buldukları⁴⁵ görüşmeler sonunda Mısırlılar'ın talepleri gereği Abdullah b. Sa'd azledilip yerine Muhammed b. Ebî Bekir tayin edilmesini sağlamıştır.⁴⁶ İstekleri gerçekleşen Mısırlılar yeni valileriyle geri dönmüşler, Kûfe ve Basralılar da şehirlerine doğru yola çıkmışlardır.⁴⁷ Hz. Ali'nin girişimleriyle çözüme kavuşturulan hadise, gidenlerin ikinci defa geri dönmeleriyle yeni bir veche kazanmıştır.⁴⁸ Hz. Ali onlara dönüş sebebini sorunca "Bizim, vali tarafından öldürülmemizi emreden mektup taşıyan birini yakaladık" cevabını almıştır. Bu arada Kûfe ve Basralılar da geri gelmişlerdir.⁴⁹

Hz. Ali mektup meselesini halifeye haber verdiğinde Hz. Osman yemin ederek böyle bir şeyden haberinin olmadığını ifade etmiş⁵⁰, bunun üzerine asiler halifenin ya yalan söylediğini, ya da zaaf içinde olduğunu, dolayısıyla her iki durumda da görevden ayrılması gerektiğini ileri sürmüşler⁵¹, ancak bu teklif halife tarafından reddedilmiştir.⁵² Hz. Osman, üstelik daha da ileri giderek, muhasaracılardan Medine'yi terk etmelerini istemiş, aksi halde başlarına büyük bir belânın geleceği tehdidinde bulunmuş, bunun üzerine asiler halifeyi dövmüşlerdir. Baygın bir şekilde evine götürülen Hz. Osman'ı, Hz. Ali, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr ziyarete gittiklerinde Ümeyyeliler'in sözlü saldırılarına muhatap olmuşlardır. Onlar özellikle Hz. Ali'ye "Bizi helâk ettin. Bu tuzakları bize sen hazırladın. Vallahi ulaşmak istediğin hedefe vardığında, bu dünyayı senin başına yıkacağız" tehdidinde

→ →

Kâmil, III, 80.

⁴¹ Taberî, *Tarih*, IV, 350; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 80.

⁴² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 195.

⁴³ Taberî, *Tarih*, IV, 358.

⁴⁴ Taberî, *Tarih*, IV, 358; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 82-83.

⁴⁵ Taberî, *Tarih*, IV, 360.

⁴⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, V, 67.

⁴⁷ Taberî, *Tarih*, IV, 359; Mes'ûdî, *Mürüçü'z-Zeheb*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), I-IV, Mısır 1964, II, 353; Suyûtî, *Tarîhu'l-Hulefâ*, s. 174.

⁴⁸ Ya'kûbî, *Tarih*, II, 175; Taberî, *Tarih*, IV, 374; Suyûtî, *Tarîhu'l-Hulefâ*, s. 175.

⁴⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât* III, 65; Mes'ûdî, *Mürüçü'z-Zeheb*, II, 353.

⁵⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 65; İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-Meârif*, Beyrut 1970, s. 84, *el-İmâme*, I, 42.

⁵¹ Taberî, *Tarih*, IV, 375-376; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 85.

⁵² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, V, 90; Taberî, *Tarih*, IV, 376-377; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 85.

bulunmuşlardır.⁵³ Ümeyyeliler'in sözlerinde art niyetin olduğu açıktır. Çünkü Hz. Ali o zamana kadar kendisine yapılan teşvik ve tahriklere rağmen halife aleyhine hiçbir faaliyette bulunmamış, kılıcı alıp harekete geçmesini isteyen Şûrâ'nın hakemi Abdurrahman b. Avf'ın çağrısına dahi olumlu cevap vermemiş, Medine'ye gelip kendisini halife olmaya çağıran isyancı Mısırlılar'a iltifat etmemiş, üstelik asileri memleketlerine göndermek için aracılık yapmış, onların halifeye karşı bir harekete girişmelerini önlemiştir. Ayrıca muhasara altına alındığı zaman halifeyi korumaları için oğullarını görevlendirmiştir. Üstelik hem Hz. Osman, hem de Emevî ailesi dışındaki diğer Müslümanlar hiçbir zaman Hz. Ali'nin hilâfete göz diktiği ve idare aleyhine çalıştığı şeklinde bir suçlamada bulunmamışlardır. Hz. Ali, bu dönemde Hz. Osman'ın yerine halife olmak için aşırı istek sahibi bir kişi olsaydı dahi, onun Hz. Osman'ın öldürülmesi için gayret göstermesi anlamsız olurdu. Çünkü Hz. Osman'ın vefatından sonra en güçlü halife adayı kendisiydi. Bu sebeple Hz. Ali'nin, Emevîler'in iddia ettikleri gibi, muhalif hareketleri desteklemesinin rasyonel bir tarafı yoktur. Şüphesiz bütün bunları Ümeyyeoğulları da biliyorlar, ancak buna rağmen taktik olarak Hz. Ali'yi olayların sorumlusu göstermek istiyorlardı.⁵⁴ Onlar böyle davranmakla muhtemel halifeyi yıpratmak istemişlerdir.⁵⁵ Muğire b. Şu'be'nin, halifenin öldürülmesinden kısa bir süre önce Hz. Ali'ye "Sen Medine'den çık, başka yerlere git. Şayet o, sen burada iken öldürülürse, bunu senden bilecekler"⁵⁶ demesi, Emevîler'in Hz. Ali aleyhine oluşturmuş oldukları menfi propagandanın etkinliğini gösterir.

Hz. Ali, Emevî ailesi ve taraftarlarının tüm tahriklerine ve hadiselerin sorumluluğunu kendi üzerine atma girişimlerine rağmen halifenin yanına giderek ona nasihatte bulunmaya devam etmiştir. Ancak onun tavsiyeleri dinlenmekle birlikte uygulamaya konulmamış, onun yerine Ümeyyeoğulları'nın özellikle de Mervan b. Hakem'in dedikleri etkili olmuştur. Nitekim bir gün Mervan, halifenin evini kuşatmış olanlara hakaret etmiş ve "Çıkınız, gidiniz. Allah'a yemin ederim ki, bize saldıracak olursanız, bizden hoşlanmayacağınız şeyler görürsünüz. Vallahi biz şu anda elimizde bulundurduğumuz idareyi kimseye kaptırmayacağız" şeklinde tehditler savurmuştur.⁵⁷ Onun yaptıklarını haber alan Hz. Ali, kendi tavsiyelerinin dikkate alınmadığını görerek "Ey Allah'ın kulları! Görüyorsunuz ben evimde oturup bu işlerden uzak kaldığım zaman halife gelir (Beni yalnız bıraktın, terkettin. Nerede akrabamız, hani hukukumuz) der. Ben onun işleriyle ilgilenip ona tavsiyelerde bulunduğum zaman, Mervan gelir, onunla oynar ve onu istediği yola çevirir" şeklinde halka şikâyetinde bulunmuştur.⁵⁸ Hz. Ali buna rağmen halifenin yanına

⁵³ Taberî, *Tarih*, IV, 364-365.

⁵⁴ Hadiselerin sorumluluğunu Hz. Ali'ye ve ashâb önderlerine yıkma işi, Emevîler'in organize bir faaliyetidir. Nitekim Halifeyi Şam'a götürmeye razı edemeyen Muaviye, Hz. Ali, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'in de hazır bulunduğu Muhacirûn'un yanına giderek tehdit kokan şu sözlerle onları uyarmıştır: "Ey sahâbe topluluğu, bu ihtiyar hakkında size hayır tavsiye ederim. Eğer o sizin aranızda öldürülürse, Allah'a yemin olsun ki, burayı size karşı atlılarla doldururum." (İbn Şebbe, *Tarihü Medineti'l-Münevvere*, (thk. Fehim Muhammed Şeltut), I-IV, ? ts., III, 1093-1094; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 33). "Şayet sizden ona bir zarar gelirse, sonuçta bu durum sizin için bir felâket olur". (Taberî, *Tarih*, IV, 344-345; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 79). Muaviye'nin, ashâbın ileri gelenlerine karşı sarfettiği bu sözler, onun daha o zamandan kendisini halifenin hamisi ilan ettiğini gösterir. Onun bu tehdidi, Şam'ın hilâfet merkezi olan Medine'ye karşı ağırlığını hissettirmeye başladığına da işaret eder. Bu andan itibaren başta Muaviye olmak üzere Ümeyyeoğulları, doğması muhtemel bir idarî boşluğu doldurmaya hazır duruma gelmişlerdir. (Aycan, *Muaviye b. Ebî Süfyan*, Ankara 1990, s. 115).

⁵⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, IV, 99.

⁵⁶ İbn Âsem, *Futûh*, I-IV, Beyrut 1986, I, 421.

⁵⁷ Taberî, *Tarih*, IV, 362; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 173-174.

⁵⁸ Taberî, *Tarih*, IV, 363-364; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 83.

giderek Mervan'ın yaptıklarını ona haber vermiş, "Mervan'ın yaptıklarından razı olan sen değil misin? Seni yanlış tarafa yönelten o değil mi? Vallahi Mervan, hiçbir konuda görüşüne uyulacak adam değildir. Ben, onun seni bir o tarafa, bir bu tarafa çekip durduğunu görüyorum. Bu sözlerimden sonra sana bir daha hiçbir tavsiyede bulunmayacağım" diyerek halifenin yanından ayrılmıştır.⁵⁹ Gerçekten de Hz. Ali, bu şikâyetini sık sık dile getirmiş, kendisinin halifeyi korumaya çalıştığını, fakat Mervan, Muaviye, Abdullah b. Âmir ve Sa'îd b. el-Âs gibi Ümeyyeliler'in onu zor duruma soktuklarını ifade etmiştir.⁶⁰ Halifenin eşi Naile de Hz. Osman'ın yüzüne karşı "Ali'nin dediklerini işittin. Sen onu bırakıp Mervan'a uyuyorsun. Mervan da seni arzu ettiği şekilde yönlendiriyor" diyerek bu hususta Hz. Ali'nin haklılığını teslim etmiştir.⁶¹

Halifenin uyarıları ve Hz. Ali'nin tüm girişimlere rağmen Medine'yi terk etmeyen asiler kuşatmanın kırkıncı gününde saldırıya geçmişlerdir.⁶² Hz. Hasan, Abdullah b. Zübeyr, Muhammed b. Talha gibi ashâb çocuklarının engelleme gayretleri netice vermemiştir.⁶³ Halifenin yanına ilk önce Muhammed b. Ebî Bekir girmiş, onun sakalından tutarak "Haydi şimdi seni Muaviye ve diğer adamların kurtarsın" diye ona hakaret etmiştir. Ancak Hz. Osman'dan "Ey kardeşimin oğlu, senin baban bu sakalı böyle çekmemişti. Senin bu yaptıklarına karşı Allah'a sığınırım" ikazını duyunca etkilenmiş ve derhal oradan ayrılmıştır.⁶⁴ Ancak bu durum, Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Ali'nin evlatlığı olması sebebiyle, başta Ümeyyeliler olmak üzere Hz. Ali muhalifleri tarafından aleyhte kullanılmış ve onun Hz. Osman'ın katillerini himaye ettiğine delil olarak gösterilmiştir. Muhammed'den sonra halifenin evine giren asiler onu şehit etmişlerdir.⁶⁵ (35/656)

Hz. Osman'ın öldürülmesi İslâm tarihinin önemli dönüm noktalarından birisi olarak kabul edilir. Nitekim bu olaydan sonra İslâm toplumunda uzun sürecek sancılı bir döneme girilmiştir. Hz. Osman'ın ardından Hz. Ali halife olarak seçilmiş, ancak halifeliği bilhassa Ümeyyeoğulları ve onların taraftarları tarafından kabul görmemiştir. Onlar Muaviye'nin liderliğinde Hz. Osman'ın kanı üzerinden halifeye karşı iktidar mücadelesi başlatmışlardır.

B. HZ. ALİ'NİN HİLAFETİ DÖNEMİNDEKİ SİYASİ FAALİYETLERİ

Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Müslümanlar yeni halife seçme girişimlerini başlatmışlardır. Bu görev için en kuvvetli aday olan Hz. Ali, gelen teklifi geri çevirmiş, Hz. Ömer'in tespit ettiği şûrânın diğer üyeleri Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve Hz. Sa'd b. Ebî Vakkâs da kendilerine yapılan taleplere olumsuz cevap verince, gerek Medineliler'in ısrarları, gerekse asilerin baskısıyla Hz. Ali halife olmuştur.⁶⁶

Hz. Ali genel biat alarak görevine başlamış, ancak gerek Ensâr, gerekse Mu-hâcirlerden bazı Müslümanlar onun halifeliğini onaylamamışlardır. Bu şahıslar,

⁵⁹ Taberî, *Tarih*, IV, 362-64; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 83-84.

⁶⁰ Taberî, *Tarih*, IV, 378.

⁶¹ Taberî, *Tarih*, IV, 362-363; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 83; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 173.

⁶² Ya'kûbî, *Tarih*, II, 176; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 190.

⁶³ Taberî, *Tarih*, IV, 388; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 88.

⁶⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 73; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 44; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 176; Taberî, *Tarih*, IV, 393-394; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, II, 354; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 90; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 184-185.

⁶⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 73; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 45; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 176; Taberî, *Tarih*, IV, 391-393; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 90; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 185-189.

⁶⁶ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 46-47; Taberî, *Tarih*, IV, 428-429; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 98-99.

Muhâcirler'den –aynı zamanda şûrâ üyesi olan- Sa'd b. Ebî Vakkâs, Üsâme b. Zeyd ve Abdullah b. Ömer; Ensâr'dan ise Hassân b. Sâbit, Mesleme b. Muhalled, Ebû Said el-Hudrî, Muhammed b. Mesleme, Numan b. Beşîr, Zeyd b. Sâbit, Rafi b. Hudeyc, Fudâle b. Ubeyd'dir.⁶⁷

Hız. Ali halifelik görevini üstlendikten sonra Müslümanlar'ın tamamından biat almayı arzu etmekle birlikte bu konuda herhangi bir zorlamada bulunmamıştır. Biatten kaçınanlar arasında kendisini en çok sıkıntıya sokanlar, çekimser kalanlardan ziyade, biatlarıyla Hız. Osman'ın kanını ilişkilendirenler, yani biatlarını Hız. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasına bağlayanlardır. Bu gruptan ilki Hız. Aişe-Hız. Talha ve Hız. Zübeyr üçlüsünün organize ettikleri Cemel ashâbı, diğeri de Muaviye liderliğindeki Şamlılar'dı. Hız. Ali'nin Müslümanlar nazarında meşruiyetini sağlayabilmesi için önce bunları itaat altına alması gerekiyordu.

Hız. Ali'nin, halife katillerini bulması ve cezalandırması kolay değildi. Her şeyden önce Hız. Osman'ı öldürenler hâlâ Medine'de etkin durumdaydılar ve onlar halifeyi hep birlikte öldürdüklerini açıkça ilân etmişlerdir. Diğer taraftan halifeden Hız. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını isteyenler, bu konuda kendisine destek olmadıkları gibi, ayrı siyasî gruplar oluşturarak yönetimden icraat beklemişlerdir. Bu nedenle onlar, hukukî bir prosedürün tamamlanmasını talep eden değil, nazik durumdan istifade ederek farklı siyasî beklentilere girmiş gruplar görünümü vermektedirler. Eğer böyle olmasaydı, halifeye biatten kaçınan ve biat için önceki halifenin katillerinin cezalandırılmasını isteyen Şamlılar ile Cemel ashâbının en azından kendi aralarında birlik oluşturmaları gerekirdi. Ancak onlar bir araya gelmedikleri gibi, bundan özellikle kaçınmışlardır. Bu da hem Cemel ashâbı, hem de Muaviye'nin, Hız. Osman'ın kanı görüntüsü altında aslında farklı siyasî niyet ve beklenti içinde olduklarına işaret eder.

Hız. Ali'nin, halife katillerinin cezalandırılmaktan başka halletmek zorunda olduğu diğerk bir mesele de idarî kadro değişikliğidir. Nitekim onun haktan biat aldıktan sonraki ilk icraatı, Hız. Osman döneminde şikâyetlere sebep olan valilerin azledilerek yerlerine yeni idarecilerin tayini olmuştur. Halife, pek çok kişinin de tahmin ettiği gibi, sorunların asıl sorumlusu olarak görülen valilerin değiştirilmesiyle karışıklıkların ortadan kalkacağını düşünmüş, bunun için, gerek Muğire b. Şu'be, gerekse Abdullah b. Abbas'ın, önceki valilerin biatlerinin alınmasından sonra azledilmesi şeklindeki tavsiyelerini göz ardı ederek önceki valileri görevden almış⁶⁸, fakat bu konuda özellikle Şam ve Kûfe'de beklediği sonucu ede edememiştir.

Hız. Ali'nin, vali atamalarında genelde Hâşimoğulları ve Ensâr'a öncelik tanıdığı görülür ki, onların ortak özelliği önceki dönemlerde (ilk üç halifenin yönetimleri sürecinde) muhalefette kalmış olmalarıdır. Ensâr'ın ve Hâşimoğulları'nın Hız. Ebû Bekir'in halife seçilmesi sürecinde açıkça iktidar talebinde bulunmaları, onların hem Hız. Ebû Bekir, hem de Hız. Ömer tarafından iktidardan uzak tutulmalarına sebep olmuş, Hız. Osman zamanında bürokrasi tamamen Ümeyyeliler'in tekelinde olduğu için, hem Medineliler hem de Hâşimîler yönetimden tabii olarak mahrum kalmışlardır. Hız. Ali göreve gelir gelmez, daha önce devlet yönetimine yaklaştırılmayan bu iki muhalif grubu iktidara taşımıştır. Dolayısıyla Hız. Ali'nin kadro tercihi, büyük ölçüde önceki atamalara tepki ve geçmişteki mahrumiyetleri telafi etme görünümü kazanmıştır.⁶⁹ Bu doğrultuda Kûfe, Basra, Mısır, Şam, Yemen, Mekke ve Medine gibi önemli şehir ve eyalet merkezlerine iktidarının iki önemli destekçisi görülen Ensâr ve Hâşimîler'e mensup şahıslar getirilmiştir. Bunlardan Şam'a tayin

⁶⁷ Taberî, *Tarih*, IV, 429-432.

⁶⁸ Ya'kûbî, *Tarih*, II, 156; Taberî, *Tarih*, IV, 438-439, 440-441.

⁶⁹ Demircan, Adnan, *Ali-Muaviye Kavgası*, İstanbul 2002, s. 65.

edilen Sehl b. Huneyf el-Ensârî⁷⁰, onun kardeşi Basra'ya gönderilen Osman b. Huneyf⁷¹, Kûfe'de görevlendirilen Ebû Mesûd el-Ensârî⁷², Medine valiliğine getirilen Ebû Eyyûb el-Ensârî⁷³ ve Mısır'a tayin edilen Kays b. Sa'd b. Ubâde el-Ensârî, yönetimin Ensâr ayağını oluştururlar.⁷⁴ Hz. Ali, kendi adına Kûfe'de asker toplanmasına bizzat engel olduğu için Ebû Mûsâ'yı azletmesinin ardından onun yerine yine Ensâr'dan Karaza b. Ka'b'ı görevlendirmiştir.⁷⁵ Aynı siyasetin bir işareti olarak halife Cemal savaşına çıkarken de Ensâr'dan Ebû Hasen b. Abdiamr'ı Medine'de yerine vekil bırakmıştır.⁷⁶

Hz Ali, yönetimde Yemen asıllı Ensâr'a ağırlık vermesinin yanında Hz. Osman idaresinin baş muhalifi olan Kûfe Yemenîleri'ni de ihmal etmemiş, Güney Arabistan asıllı Umâre b. Şihab'ı Kûfe valiliğine getirmiştir.⁷⁷ Ancak Kûfeliler'in talepleri ve özellikle Eşter'in (Mâlik b. el-Hâris) aracılığı ile -pek gönüllü olmasa da- şehrin idaresine Yemenli Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi tayin etmiştir.⁷⁸ Hz. Ali, ayrıca Kûfe'deki Yemenîler'in ileri gelenlerinden ve Hz. Osman'a karşı gerçekleştirilen ihtilâl hareketinin liderlerinden Eşter'i Musul, Nusaybin, Dârâ, Sincar, Amud, Heyt, Anat, Miyafarikin gibi bölgeleri içine alan Cezire'ye idareci tayin etmiş⁷⁹, ayrıca Amr b. el-Âs'ın Mısır'a hareket ettiği haberini aldıktan sonra onu üvey oğlu Muhammed b. Ebî Bekir'in yerine Mısır valiliğine getirmiştir.⁸⁰

Bürokrasinin önemli makamlarından bir kısmını Ensâr ve diğer Yemenli kabilelere tahsis eden Hz. Ali, geri kalanını ise kendi ailesi Hâşimoğulları'na bırakmış görünmektedir. Nitekim Halife Abdullah b. Abbas'ı Basra⁸¹, Ubeydullah b. Abbas'ı Yemen⁸², Kusem b. Abbas'ı Mekke ve Taif⁸³, Temmâm b. Abbas'ı da Medine'ye⁸⁴ yönetici tayin etmiş, ayrıca üç yaşından beri kendi terbiyesinde büyüyen Muhammed b. Ebî Bekir'i Mısır'a vali atamıştır.⁸⁵

Muhalefete karşı giriştiği mücadelesinde ordusunda görevlendirdiği komutanlar dikkate alındığında, Hz. Ali'nin idaresini Hâşimîler-Ensâr-Kûfe Yemenîleri üçlü sacayağına dayandırdığı açık bir şekilde görülür. Nitekim onun birinci derecedeki yardımcıları Eşter, Hucr b. Adî, Şebes b. Rib'î, Eşa's b. Kays el-Kindî, Halid b. Muammer es-Sedusî, Sehl b. Huneyf el-Ensârî, Ziyad b. Nard el-Hârisî, Sa'd b. Kays el-Hemdani, Makil b. Kays er-Riyahî, Sa'saa b. Sühan, Kays b. Sa'd b. Ubâde el-Ensârî'dir.⁸⁶ Adı geçen şahıslar büyük ölçüde Hz. Osman döneminin

⁷⁰ Seyf b. Ömer, *el-Fitne*, (thk. Ahmed Ratib Armus), Beyrut 1993, s. 100; Taberî, *Tarih*, IV, 442.

⁷¹ Seyf b. Ömer, s. 100; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 179; Taberî, *Tarih*, IV, 442.

⁷² Dineverî, *Ahbâru't-Tvâl*, (thk. Ömer Faruk Tabâ), Beyrut ts., s. 155; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 177.

⁷³ Taberî, *Tarih*, V, 139, 156.

⁷⁴ Taberî, *Tarih*, IV, 442, 546-549; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 177.

⁷⁵ Taberî, *Tarih*, IV, 499.

⁷⁶ Ya'kûbî, *Tarih*, II, 181.

⁷⁷ Seyf b. Ömer, *el-Fitne*, s. 100.

⁷⁸ Ya'kûbî, *Tarih*, II, 179; Taberî, *Tarih*, IV, 442-443; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 230.

⁷⁹ Minkârî, *Vak'atü Siffin*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Beyrut 1990, s. 12; Dineverî, *Ahbâru't-Tvâl*, 114.

⁸⁰ Taberî, *Tarih*, V, 96-97; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 178; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 253.

⁸¹ Taberî, *Tarih*, IV, 543; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 177.

⁸² Seyf b. Ömer, *el-Fitne*, s. 101; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 179; Taberî, *Tarih*, IV, 442; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 177.

⁸³ Seyf b. Ömer, s. 119; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 179; Taberî, *Tarih*, IV, 455; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 177.

⁸⁴ Taberî, *Tarih*, IV, 455.

⁸⁵ Taberî, *Tarih*, IV, 553; Kindî, *Vulât*, s. 21-22; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 138-139; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 253; Makrîzî, *Hitat*, I-II, Beyrut ts. (Dâru Sâdır), I, 300; İbn Tagriberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, I-XXII, Kahire 1929, I, 132.

⁸⁶ Minkârî, *Vak'atü Siffin*, s. 195, 205; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 179; Taberî, *Tarih*, IV, 488, 553, 566, 570-573.

muhalefet liderleri konumundadırlar. Meselâ Iraklılar'ın ünlü komutanlarından Eşter önceki halifeye karşı Kûfe'deki isyan hareketine liderlik yapmıştır. Hz. Ali'nin bürokratlarının diğer bir özelliği de, çoğunun Kureyş dışındaki Arap kabilelerine mensup olmasıdır. Dolayısıyla bu icraatıyla halifenin, siyâsî faaliyetlerinde Kureyş'i açıkça ihmal ettiği ortaya çıkar.⁸⁷ Nitekim Siffin savaşında Iraklılar tarafında Kureyş'i komutan olarak sadece Ziyad b. Hasefe et-Teymî, Hâşim b. Utbe b. Ebî Vakkâs ile Hâşimîler'den Hz. Ali, Hz. Abbas ve Hz. Ali temsil etmişlerdir.⁸⁸

Hz. Ali'nin idaredeki en büyük şanssızlıklarından biri de Medine'yi terk ederek, kozmopolit özellikler taşıması sebebiyle kabile çekişmelerinin merkezi haline gelen Kûfe'yi kendisine başkent seçmiş olmasıdır. Bu sebeple Kûfe, halife için sorunların çözüm yeri olmak yerine, bizzat problemlerin kaynağı olmuştur. Irak'ın diğer önemli merkezi Basra ise Hz. Ali ve onu destekleyen Kûfeliler ile birlikte hareket etmemiş, üstelik onlarla savaşa girişmiştir. İdaresi adına kendisinin en büyük destekçileri olarak görmek istediği bu iki şehir halkının Cemel'de birbirlerine kılıç çektikten sonra aynı orduda Şamlılarla savaşa gitmiş olmaları, Hz. Ali ordusunun en zayıf tarafını teşkil etmiştir.

Hz. Ali'nin siyâsî hâkimiyetini sağlama konusundaki diğer bir sıkıntısı, en çok güvendiği gruplar olan Irak Yemenîleri'nin kararsızlıkları ve kendisine destek olmadıkları isteksizlikleridir. Bu isteksizlik zaman zaman Iraklılar'ın zaafı olarak ortaya çıkmıştır. Genelde Kureyş'in siyâsî hâkimiyetinden hoşnutsuz olan Güneyli Araplar, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki siyâsî mücadelede Hz. Ali'yi desteklemekle birlikte, bunu Kureyş'in kendi arasındaki siyâsî çekişmenin bir tezahürü kabul ederek, mücadeleye mümkün olduğunca katılmama temayülü göstermişlerdir ki, bu tavır, özellikle Irak'taki Yemenîler'in yardımına ihtiyaç duyan Hz. Ali'nin elini zayıflatmıştır. Nitekim yönetim muhaliflerini itaat altına alabilmek için eyaletlerden asker isteyen Hz. Ali'nin talebi, kendisine bağlı Yemenli Kûfe valisi Ebû Mûsâ'nın şahsî gayretleriyle engellenmiştir. Kûfeliler'i muhtemel bir savaşa katılmama konusunda uyaran valinin sözleri, onların Ali-Muaviye mücadelesine bakışını açıkça yansıtır:

“Kılıçlarınızı kınına sokun, silahlarınızı bırakın. Kureyş'i de kendi haline bırakın. Onlar Medine'den ayrılmak, iktidar uğruna ilim ehlini bırakmak, yaralarını sarmak ve dağınkılıklarını düzeltmek istiyorlarsa, bırakın yapsınlar. Bilin ki onlar, bunu yaparlarsa kendileri (Kureyş) için yapmış olurlar. Eğer yapmazlarsa bu da yine kendilerinin bileceği bir iştir. Beni dinleyin, bana uyarmanız dininiz ve dünyanın selamet bulur. Böylece fitne denizi kendi sorumlusunu boğar.”⁸⁹

Ebû Mûsâ'nın bu ifadelerinde, kendisinin resmî olarak bağlı bulunduğu Hz. Ali ile Muaviye'ye aynı mesafede olduğu ve onların mücadelesini meşru halife ile asi bir valininin mücadelesi yerine Kureyş'in iç siyaset çekişmesi olarak gördüğü açıkça anlaşılmaktadır. Hâlbuki Hz. Ali, onların desteğini almak için Kûfeliler'den bazı şahısları -ki onlar önceki halifenin katilleri olarak da tanınmışlardı- her türlü eleştiriyi göze alarak önemli görevlere getirmiş, hatta sırf onları memnun edebilmek için kendi prestijinin sarsılması pahasına, gönderdiği valisini geri çekerek onların talepleri doğrultusunda Ebû Mûsâ'yı valiliğe getirmiştir. Üstelik Kûfeliler'in çok şikâyet ettikleri önceki idare tasfiye edilmiş, azledilenlerin yerine özellikle Yemen asıllı idareciler tayin edilmiş, Kureyş yönetiminde devre dışı bırakılarak bu kabilenin

⁸⁷ Nitekim savaş esnasında Irak tarafında Kureyş ileri gelenlerinden sadece beş kişi yer alırken, Muaviye ise Kureyş'in 13 koluna mensup şahısları ordusu içinde yer vermiştir. Nass, *el-Asabiyye*, Beyrut 1964, s. 222.

⁸⁸ Minkârî, *Vak'atü Siffin*, s. 206; Taberî, *Tarih*, IV, 566, V, 11, 12-13; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 150.

⁸⁹ Taberî, *Tarih*, IV, 483-484.

temsili Hâşimîler'le sınırlı tutulmuştur. Buna rağmen Iraklılar içinde Kureyş hâkimiyetine karşı tavır hâlâ ortadan kalkmamış görünmektedir.

Hz. Ali'nin otorite sağlama girişimlerinin önündeki en büyük engel, Şam valisi Muaviye b. Ebî Süfyan'dır. Muaviye, Hz. Osman son dönemindeki olayların, halifenin öldürülmesine kadar gideceğini öngörmüş ve politik hedefini buna göre belirlemiştir. Nitekim, Hz. Osman'ın gerçekleştirdiği son valiler toplantısının ardından halifeyi Şam'a götürmek istemiş⁹⁰, dönüşünde de Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve Hz. Ali'nin bulunduğu bir ashâb topluluğunu Hz. Osman hakkında uyararak, halifeye bir şey olması durumunda Medine'yi atlılarla dolduracağı tehdidinde bulunmuştur.⁹¹

Hz. Ali'ye karşı Muaviye'nin takip ettiği kabile politikası, genel hatlarıyla Hz. Ömer'in uygulamalarına benziyordu. Hz. Ömer yönetimi esnasında kendi kabilesinden hiç kimseye görev vermeyip idareyi Kureyş'in diğer kabilelerine paylaştırmış, hatta bazen Kureyş dışındaki kabile mensuplarına valilik vermiştir. Benzer şekilde Muaviye de siyasî hareketinde Ümeyyeliği en alt düzeye indirerek Kureyş kabilesini merkeze almak kaydıyla, hem Kuzey Arabistanlılar (Adnânîler) hem de Güney Arabistanlılar'dan (Kahtânîler) komutan ve valiler tayin etmek suretiyle bütün Arap kabilelerinin desteğini almayı hedeflemiş, özetle meşruiyetini bütün Araplar'a dayandırmaya çalışmıştır. Onun siyasetinde Araplar içinde bilhassa Kureyş'in büyük bir yeri vardır. Başka bir ifadeyle Muaviye, idaresini dar çerçeveli Ümeyye soyu yerine çok daha geniş kapsamlı olarak Kureyş kabilesine (burada sadece Kureyş kabileleri mensuplarının sayısı değil, Kureyş'in Araplar nazarındaki konumu da düşünülmelidir) dayandırmak istemiştir. Nitekim Siffin savaşında Şam ordusu komutanlarının kabile bağlantıları dikkate alındığında, Muaviye'nin bu politikası açıkça görülür. Burada Şam ordusunun atlı birliklerinin başında Ubeydullah b. Ömer b. Hattâb, piyadelerin yönetiminde Müslim b. Ukbe el-Mürrî, ordunun sağ tarafında Abdullah b. Amr b. el-Âs, sol tarafında Habib b. Mesleme el-Fihri, merkezde Dahhâk b. Kays el-Fihri yer almış, sancak ise Abdurrahman b. Halid b. Velid'e verilmiştir.⁹² Muaviye'nin komutanlarının beşinin de Kureyşli olması tesadüf değildir; Hz. Ömer'in oğlu Ubeydullah Adıoğulları'ndan, Abdullah b. Amr Sehmoğulları'ndan, Abdurrahman b. Halid Mahzumogulları'ndan, Habib ile Dahhâk ise Hâris b. Fihroğulları'ndandır. Bunlara Muaviye ile savaşı birlikte idare eden Sehmlî Amr b. el-Âs'ı da ilave etmek gerekir. Savaşta Hz. Ali'nin ağabeyi Akîl b. Ebî Tâlib Hâşimoğulları mensubu olarak yer almıştır.⁹³ Dikkat edildiğinde bu şahıslar içinde Muaviye'den başka Ümeyyeli yoktur.⁹⁴

Muaviye siyasî mücadelesinde Emevî asabiyetini geri plâna çekip, daha geniş kapsamlı Kureyş asabiyetine ağırlık verirken, diğer taraftan da Kureyş dışında kalan Arap kabilelerine (özellikle Şam Yemenîleri) hareketinde yer vermeyi ihmal etmemiş, iktidar yürüyüşünde büyük destek aldığı Yemen asıllı kabilelere duyduğu güveni göstermek amacıyla Siffin savaşında Şurahbil b. Sımt el-Kindî, İbnu Zî'l Kelâ el-Himyeri gibi Kahtân asıllı şahısları ordusunda komutan olarak görevlendirmiş-

⁹⁰ Taberî, *Tarih*, IV, 345; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 79; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 169.

⁹¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 33; İbn Şebbe, *Kitabu Tarihi'l-Medineti'l-Münevvere*, III, 1053-1094; Taberî, *Tarih*, IV, 344-345; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 79.

⁹² Minkârî, *Vak'atü Siffin*, s. 84, 206-207, 426; Taberî, *Tarih*, I, 574, V, 11-12, 26, 523.

⁹³ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, III, 1079.

⁹⁴ Savaşta yer alan Velid b. Ukbe, Abdullah b. Sa'd (ki onun savaşa katıldığı hususu da ihtilâflıdır) gibi eski bürokratlar, komutanlık üstlenmemişler, çarpışmalarda sıradan asker olarak yer almışlardır. (Taberî, *Tarih*, IV, 572, V, 13).

tir.⁹⁵ Ayrıca Ebu'l-Aver es-Sülemî gibi şahıslara savaşta öncü birlik komutanlığı görevi vererek Kureyş dışındaki Kuzey Arapları'nın da gönlünü almaya çalışmıştır.⁹⁶

Muaviye hem Kureyş, hem de diğer Araplar'ın desteğiyle başlattığı siyasi hareketine Hz. Osman'ın kanı gibi masum bir gerekçeyi kendisine hareket noktası yapmıştır. Bu talep, halifeye biatten kaçan diğer şahıs ve grupların da yegâne gerekçesiydi. Bu nedenle onun, haklılığını ispat edebilmesi ve daha çok taraftar kazanabilmesi için, halifenin katillerinin cezalandırılmasını isteyen diğer gruplardan (özellikle Cemel ashâbı) farklı bir iddiayı seslendirmesi gerekiyordu ki, bu da Muaviye'nin kendisini Hz. Osman'ın velisi ilân etmesiyle sağlanmıştır. O, Hz. Osman'ın kanını talep ederken, aslında akrabalık hakkını gözettiğini şu âyeti delil göstererek açıklamaya çalışmıştır: "Allah'ın haram kıldığı canı haksız yere öldürmeyin, kim haksız yere öldürürse onun velisine (hakkını alması için) yetki verdik. Fakat o da aşırı gitmesin. Çünkü kendisine yardım edilmiştir."⁹⁷ Katilin nasıl cezalandırılacağı hususu hukukî bir meseledir ve İslâm, cezanın uygulanma şeklindeki yetkiyi/tercihi maktulün en yakınlarına vermiştir. Hz. Osman'ın gerçek velileri, onun oğullarıdır. Bu nedenle Muaviye'nin kendisini halifenin velisi kabul etmesi hukukî açıdan tartışmalıdır. Nitekim onun Hz. Osman'ın katillerini istemesi karşısında Hz. Ali'nin "Sen kim, Osman kim, Sen Ümeyyeoğulları'ndan sadece bir kişisin. Bu hususta Osman'ın çocukları senden önceliklidirler" cevabını vermesi⁹⁸, Muaviye'nin hareketinin hukukî yönden problemli olduğunu ortaya koyar.⁹⁹ Ancak buna rağmen Muaviye, Hz. Osman'ın velisi olduğu konusunda büyük kitleleri ikna etmeyi başarmıştır.

Hz. Ali, Muaviye liderliğinde idareye bayrak açan Şamlılar üzerine harekât hazırlıklarına giriştiği esnada, yine Hz. Osman'ın kanını savunan yeni bir grupla karşı karşıya gelmiştir. Bunlar Hz. Aişe'nin himayesinde toplanmış olan Hz. Talha ve Hz. Zübeyr ile Ümeyyeliler'dir. Hz. Osman'ın icraatını en çok eleştirenlerden olan Hz. Aişe, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'in Ümeyyeliler'le bir araya gelmiş olmalarının izahı kolay değildir. Çünkü bunlar önceki idareyi en çok eleştiren şahıslar arasında yer almaktadırlar. Başlangıçta Mekke'de toplanan bu grup daha sonra Hz. Ali'nin Basra valisi Osman b. Huneyf'i bu şehirden uzaklaştırmak suretiyle halifeye bayrak açmışlardır.¹⁰⁰ Irak'taki bu meseleyi çözmeden Şam'a gitmenin doğru olmayacağını düşünen Hz. Ali derhal Medine'den harekete geçmiştir.¹⁰¹ Abdullah b. Selam, halifeye Medine'den ayrılmaması, aksi halde Müslümanlar'ın hakimiyetinin ebediyen Medine'ye dönemeyebileceği uyarısında bulunmuşsa da onu ikna edememiştir.¹⁰² Hz. Ali ile Cemel grubu arasındaki ki görüşmeler sonuç vermeyince savaş başlamıştır. 15 Cemaziyelahir 36/Kasım 656'da meydana gelen ve başta Hz. Talha ve Hz. Zübeyr olmak üzere her iki taraftan toplam 10 bin kişinin ölümüne sebep olan¹⁰³ Cemel savaşı, o zamana kadar Müslümanlar'ın ilk büyük dahilî çatışmasıdır. Savaş neticesinde Hz. Ali Irak-Hicaz bölgesinde kontrolü sağlayabilmiş, ancak buna karşılık birbirlerine kılıç çeken insanların artık birlik içinde yaşamaları, halifeye karşı savaşmış olanların ona itaatkâr hale gelmeleri ihtimali

⁹⁵ Minkârî, *Vak'atü Sıffin*, s. 206-207, 213; Taberî, *Tarih*, IV, 574; V, 11-12.

⁹⁶ Taberî, *Tarih*, IV, 266-267.

⁹⁷ İsrâ, 17/33.

⁹⁸ Minkârî, *Vak'atü Sıffin*, s. 58; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 92.

⁹⁹ Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası*, s. 80.

¹⁰⁰ Taberî, *Tarih*, IV, 466.

¹⁰¹ Taberî, *Tarih*, IV, 478.

¹⁰² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 114.

¹⁰³ Taberî, *Tarih*, IV, 467.

zayıflamıştır. Bu sebeple Cemel savaşı Hz. Ali için bir dahilî problemin çözülmesi gibi görünse de, esasında daha büyük çekişmelerin habercisi olmuştur.

Ülkenin doğu bölgelerini görece de olsa itaat altına alan Hz. Ali, asıl hedefi olan Şam üzerine sefer hazırlıklarına yeniden başlamıştır. Askerî harekate girişmeden önce bir kez daha Muaviye'yi itaate çağırarak istemiştir. Onun böyle bir niyeti olduğunu öğrenen Hz. Osman döneminin Hemedan valisi Cerîr b. Abdullah el-Becelî, itaat çağrısını muhtevi mektubu Muaviye'ye kendisinin götürebileceği teklifinde bulunmuştur. Halifenin en yakın adamlarından Eşter, Muaviye'ye yakın olması sebebiyle onun bu görev için uygun olmadığını söylemişse de Hz. Ali Eşter'i dinlememiş ve Cerir'in kendi adına Şam'a gitmesine izin vermiştir. Muaviye üç ay oyaladıktan sonra Hz. Ali'nin elçisini geri göndermiştir. Cerir, Şamlılar'ın halifeyle savaşmaya kararlı olduklarını haber verdiğinde, Eşter onu göndermenin yanlış olduğunu tekrar vurgulamış ve bunun kendilerine zaman kaybettirmekten başka bir işe yaramadığını ifade etmiştir. Cerîr, Eşter'i doğrularcasına halifenin yanından ayrılmış Muaviye'ye katılmıştır.¹⁰⁴

Sıffin savaşı hazırlıklarını sürdürmesi esnasında Hz. Ali, Mısır idaresinde de sıkıntı yaşamıştır. Bu hadisenin müsebbipleri halifeye karşı siyasî ittifak oluşturan Amr-Muaviye ikilisidir.¹⁰⁵ Onlar, Hz. Ali ile topyekün savaşa girmeden önce, Mısır'ı kontrol altına almak için siyasî bir komplo düzenleyerek dirayetli Mısır valisi Kays b. Sa'd b. Ubâde'yi görevinden azlettirmeyi plânlamışlardır. Hz. Ali, halife seçildikten sonra Mısır'a Kays b. Sa'd b. Ubâde el-Ensârî'yi tayin etmişti. Kays, Mısırlılar'dan halife adına biat istemiş, Heribta bölgesinde oturan Hz. Osman taraftarları dışındaki eyalet halkı valiye itaat etmişler, Heribtahılar ise, kendisini idarecileri olarak tanıyacıklarını bildirmişler, fakat halifeye biat hususunda muhayyer bırakılmalarını istemişler, Kays da onların bu taleplerine olumlu cevap vermişti.¹⁰⁶ Muaviye bu durumu Kays aleyhine kullanmakta gecikmemiş Kays'ın kendilerine meylettiği şeklinde haberler yaymış, hatta onun ağzından yazılmış mektupları halka okutmuştur¹⁰⁷, ayrıca bunun halife tarafından duyulması için de özel gayret göstermiştir. Haber kendisine ulaşınca Hz. Ali çok şaşırılmış, iki oğlu ve Abdullah b. Cafer Hz. Ali'ye, gelen haberlerin doğru veya yanlışlığını tespit için Kays'a Heribta köyünde bulunan Osman taraftarlarına saldırma emri vermesini tavsiye etmişlerdir. Bu emir geldiğinde Kays, onların Mısır ileri gelenleri olduğunu, kendisi ve idaresine bir zarar vermediklerini, eğer bir saldırı düzenlerse bunun yeni bir düşman kazanmak anlamına geleceğini bildirmiş, ancak Hz. Ali emrinde ısrar edince Kays, şayet kendisinin yönetime sadakatinden şüphe ediliyor ve karşı tarafa geçtiği düşünülüyorsa, görevinden azledilmesini ve yerine başka birinin tayin edilmesini istemiştir. Bunun üzerine halife Mısır'a Muhammed b. Ebî Bekir'i tayin etmiştir.¹⁰⁸ Bu şekilde Muaviye'nin siyasî taktiği Hz. Ali'nin en önemli bürokratlarından birinin görevden alınması neticesini vermiştir. Mısır'da her yönden Amr ve Muaviye'ye denk ve onlarla baş edebilecek kapasitedeki Kays'ın¹⁰⁹ alınması, onun yerine tecrübesiz

¹⁰⁴ Taberî, *Tarih*, IV, 561-562; Mesûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, II, 381-382.

¹⁰⁵ Bu konuda bk. Apak, Adem, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, s. 132-140.

¹⁰⁶ Taberî, *Tarih*, IV, 547-549; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ), I-XVIII, Beyrut 1992, V,97; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 137; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 251-252; Makrizî, *Hitat*, I, 300; İbn Tagriberdî, *Nücûm*, I, 126.

¹⁰⁷ Taberî, *Tarih*, IV, 552-553; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 99; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 138; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 253; Makrizî, *Hitat*, I, 300; İbn Tagriberdî, *Nücûm*, I, 126, 132.

¹⁰⁸ Taberî, *Tarih*, IV, 552-555; Kindî, *Vulât*, s. 21-22; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 99; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 138-139; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 253; Makrizî, *Hitat*, I, 300; İbn Tagriberdî, *Nücûm*, I, 132.

¹⁰⁹ Muaviye, Kays b. Sa'd'ın Hz. Ali'nin yanında bulunan yüz bin savaşıdan daha tehlikeli olduğunu → →

Muhammed b. Ebî Bekir'in tayin edilmesi¹¹⁰, Şam tarafının Hz. Ali karşısında elde ettiği önemli bir siyasî kazanımdır.¹¹¹ Hz. Ali'nin, üvey oğlu Muhammed'i Mısır'a tayin etmesi kendisine başka sıkıntılar da getirmiştir. Muhammed, Hz. Osman'ı öldürmek üzere evine ilk önce giden kişi olarak tanınmıştır. Dolayısıyla bu icraat, Hz. Ali'yi, Hz. Osman'ın katillerini himaye etmekle suçlayan ve buna dayanarak bayrak açan Muaviye'nin eline muhalefet için yeni bir koz vermiştir.

Hız. Ali, biata yanaşmayan, üstelik halkı yönetime karşı kışkırtan Muaviye ile savaşmaktan başka bir çözüm yolu bulamayınca Şam'a doğru harekete geçmiştir. Her iki ordu 36 (656) yılı sonlarına doğru Sıffin'e doğru harekete geçerek Zilhicce'in ilk günlerinde (Zilhicce 36/Mayıs 656) Sıffin ovasında denilen yerde karşı karşıya gelmiştir.¹¹² Savaşın önce yapılan karşılıklı görüşmelerde önce Hz. Ali Şamlılar'ı itaate davet etmiş¹¹³, sonuç alınmayınca başlayan çarpışmalar Zilhicce ayı boyunca devam etmiştir.¹¹⁴ Muharrem ayında iki taraf barış umuduyla savaşı bırakmışlar, bundan istifadeyle Hz. Ali yeniden sulh girişimlerini başlatmış, Şamlılar ise katiller kendilerine verilmedikçe halifeye itaat etmeyeceklerini yinelemişlerdir.¹¹⁵ Üstelik onlar katillerin teslimini istemenin ötesinde, halifenin şûrâ ile seçilmesini talep ettiler.¹¹⁶ Bu yeni talep, Şamlılar'ın artık halifenin konumunu tartışmaya açtıklarını göstermektedir. Daha önce katillerin kendilerine teslim edilmesi halinde Hz. Ali 'ye biat edeceğini söyleyen Muaviye¹¹⁷, bu defa katiller teslim edilse dahi biata razı olmayacağını, Hz. Ali'yi halife olarak tanımadığını, bu sebeple yeni yöneticinin şûrâ ile seçilmesi gerektiğini talep ediyordu ki, bu görüşler Hz. Ali'ye karşı mücadele eden Muaviye'nin asıl hedefini açıkça ortaya koymaktadır.¹¹⁸

Muharrem ayı geçmiş olmasına rağmen sulh mümkün olmayınca¹¹⁹ taraflar Safer ayının birinci günü tekrar savaşa başlamışlardır.¹²⁰ Çarpışmalar esnasında özellikle Ammar b. Yasir'in ölümü Muaviye ordusu içerisinde büyük korku, endişe ve panik meydana getirmiştir. Zira onlar, Ammar'ı öldürmekle büyük günah işledikleri ve kendilerinin âsî topluluk olduğunu düşünmeye başlamışlardır.¹²¹ Buna karşılık onun şehit edilmesi, Hz. Ali ordusunda olumlu tesir icra etmiş, Iraklılar kendilerinin hak yolda olduklarını düşünerek daha yürekten savaşmaya başlamışlardır.¹²² Şam tarafının kesin mağlubiyetiyle sonuçlanmak üzereyken Amr b. el-Âs'ın tahkim çağrısıyla savaş yeni bir boyut kazanmıştır.

Amr b. el-Âs'ın, Şamlılar'ı hezimetten kurtaracak çağrısı önceden plânlanmış bir harekete benzemektedir. Anlaşılan Amr, Hz. Ali ordusundaki zihni dağılıklığı

→ →

söylemiştir. (İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 313).

¹¹⁰ Buhl, F., "Muhammed b. Ebî Bekir", İA, VIII, 476.

¹¹¹ Kays'ın azli hakkında bk. Kutluay, Yaşar, *İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu*, Ankara 1959, s. 43; Aycan, İrfan, *Muaviye b. Ebî Süfyan*, s. 139-141.

¹¹² Taberî, *Tarih*, IV, 563; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 142; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 256.

¹¹³ Taberî, *Tarih*, IV, 573-574; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 146; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 257.

¹¹⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 104; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 258-259.

¹¹⁵ Taberî, *Tarih*, V, 5-6; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 146; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 258-259; Şeyh Muhammed Hudarî Bey, *ed-Devletü'l-Emevîyye*, (thk. Şeyh Muhammed Osmanî), Beyrut 1986, s. 379.

¹¹⁶ Taberî, *Tarih*, V, 7-8; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 148-149; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 259; Muhammed Hudarî Bey, *ed-Devletü'l-Emevîyye*, s. 380.

¹¹⁷ Taberî, *Tarih*, V, 5-6; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 146; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 258-259.

¹¹⁸ Kutluay, Yaşar, *İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu*, s.49; Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, Ankara 1997, s. 28.

¹¹⁹ Taberî, *Tarih*, V, 10; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 149.

¹²⁰ Mes'ûdî, *Mürûc'ü'z-Zeheb*, II, 387; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 261.

¹²¹ Belâzürî, *Ensâb*, I, 170.

¹²² Tâhâ, Huseyn, *el-Fitnetü'l-Kübrâ*, ? ts., II, 77.

tespit etmiş, bu noktadan Iraklılar'ı birbirine düşürmeyi hedeflemiştir.¹²³ Gerçekten de Hz. Ali, Sıffin'e sadece kendisine gönülden bağlı Kûfe ve Hicazlılar'la gelmemiştir. Ordusunda binlerce Basralı vardı ki, bunların büyük bir kısmı Hz. Talha ve Hz. Zübeyr ile birlikte Cemel'de halifeye karşı savaşmışlardır. Ayrıca Cemel günü her iki gruba da katılmayıp daha sonra Irak ordusuna dahil olan insanlar vardı. Bunun farkında olan Amr'ın başlattığı plân derhal tesirini göstermiş, Hz. Ali ordusunda, Sıffin savaşının sağladığı izafi birlik derhal parçalanmıştır.

Amr b. el-Âs'ın Iraklılar'ı Kur'an'ın hakemliğine çağırma tavsiyesi, Hz. Ali'nin askerlerini şüpheye düşürmekte gecikmemiş, onlardan bir grup yapılan çağrının yerinde olduğunu düşünerek icabet edilmesini istemişler, bir kısmı da bunun Şamlılar'ın bir oyunu olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹²⁴ Ancak Irak ordusunun çoğunluğu savaşı bırakmayı tercih etmiştir.¹²⁵ Hatta tahkim taraftarları, halifenin savaşın devamı konusundaki nasihatlerine aldırmadıkları gibi, çağrıyı kabul etmezse ordudan ayrılmak, onu Şamlılar'a teslim etmek ve hatta öldürmekle tehdit etmişlerdir.¹²⁶ Hz. Ali ise onlara "Ben dün emirdim, bugün ise emir edilen durumunda kaldım" diyerek tepki göstermekten başka bir şey yapamamıştır.¹²⁷ Bu durum Iraklılar içinde dahi Hz. Ali'nin siyasî insiyatifi kaybetmeye başladığına işaret eder.

Tahkimcilerin lideri Eş'as b. Kays, Hz. Ali'ye insanların sulha razı olduklarını, şayet kabul ederse Muaviye'ye giderek Şamlılar'ın ne istediklerini kendilerine sorabileceğini söylemiş, Hz. Ali ona onay vermiştir. Eş'as, Muaviye'nin yanından döndükten sonra, Şamlılar'ın her iki taraftan seçilecek temsilciler vasıtasıyla meselenin görüşmeler yoluyla halledilmesini istediklerini, kendileri adına Amr b. el-Âs'ı seçtiklerini söylemiş, tahkim taraftarları da Irak tarafı için bu göreve Ebû Mûsâ'yı uygun gördüklerini ifade etmişlerdir. Hz. Ali ise, tahkimi kabul etmekle kendisine âsî olduklarını, hiç olmazsa bu hususta itaat etmelerini istemiş, Ebû Mûsâ'yı görevlendirmeyi düşünmediğini, onun yerine İbn Abbas'ı ya da Eşter en-Neha'î'yi tercih ettiğini söyleyince de, tahkimciler Ebû Mûsâ'dan başka hiç kimseye razı olmayacaklarını bildirmişlerdir.¹²⁸ Hz. Ali, idaresi altındaki insanların kendi emir ve görüşlerini dinlememeleri üzerine iyice bunalmış vaziyette ümitsizliğe düşmüştür. Artık hem tahkimin kabulü, hem de kendisini temsil edecek hakemin tayinininde kontrolü kaybetmiş, Irak tarafı kendisini dinlemeyen kişiler tarafından yönetilmeye başlamıştır.

Tahkimciler hem Muaviye hem de Hz. Ali'ye aynı mesafede olduğu, yani tarafsız kaldığı gerekçesiyle Ebû Mûsâ'yı hakemliğe getirmişlerdir. Ancak onun, Hz. Ali'ye karşı tarafsız kaldığını söylemek doğru olmaz. Zira halifeyle arasında daha önce meydana gelen bazı hadiseler, onun tarafsızlığına gölge düşürür mahiyettedir. Meselâ Hz. Ali, Cemel savaşına çıkmadan önce Kûfe valisi Ebû Mûsâ'ya haber

¹²³ Hasan, Hasan İbrahim, *Tarihu Amr b. el-Âs*, Mısır 1996, s. 247.

¹²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 255-256; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 106.

¹²⁵ Minkarî, *Vak'atu Sıffin*, s. 489; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 188-189; Taberî, *Tarih*, V, 48-49; Mes'ûdî, *Mürücû'z-Zeheb*, II, 401; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 121; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 161; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 273-274; Muhammed Hudarî Bey, *ed-Devletü'l-Emevîyye*, s. 383.

¹²⁶ Ya'kûbî, *Tarih*, II, 188-189; Taberî, *Tarih*, V, 49; İbn Âsem, *Futûh*, II, 180-183; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 161.

¹²⁷ Mes'ûdî, *Mürücû'z-Zeheb*, II, 400.

¹²⁸ Ya'kûbî, *Tarih*, II, 189; Taberî, *Tarih*, V, 51; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 161-162; Mes'ûdî, *Mürücû'z-Zeheb*, II, 402; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 161-162; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 277.

göndererek ondan, orduya asker sevk etmesini isteyince, vali bu talebi yerine getirmek bir yana, şehir halkına fitneye bulaşmamaları, evlerinde oturmaları tavsiyesinde bulunmuş, dolayısıyla Hz. Ali'nin Kûfe'den beklediği asker yardımını almasına engel olmuştur. Hz. Ali, Kûfeliler'i savaşa katılmaya ikna etmek için sırasıyla Muhammed b. Ebî Bekir, Muhammed b. Cafer, Abdullah b. Abbas, Eşter, oğlu Hasan, nihayet Ammar b. Yasir'i yollamış, ancak gidenlerin tüm gayretlerine rağmen Ebû Mûsâ'nın halka yaptığı çağrılar etkili olmuş ve halife buradan ancak on iki bin kişilik bir asker yardımı alabilmiş¹²⁹, bunun sonucunda halife Ebû Mûsâ'yı valilikten azletmişti.¹³⁰ Çok yakın bir zamanda Hz. Ali ile aralarında böyle tatsız bir olay geçtikten sonra, Ebû Mûsâ'nın ona karşı hislerinden sıyrılarak tarafsız davranması ve onun haklarını savunması ne kadar mümkün olacaktır? Ayrıca Ebû Mûsâ'nın kabilesi olan Eş'ariler'in büyük bir kısmının Siffin savaşında Muaviye'nin saflarında çarpışmış olmaları da, onun tarafsızlığını gölgeleyen bir başka etkidir.¹³¹ Neticede Hz. Ali, tahkimde, razı olmadığı biri, üstelik yakın dönemde görevinden azlettiği bir valisi tarafından temsil olunmak durumunda kalmıştı ki, bu şartlarda halifenin hukukunu koruyan bir kararın çıkması ihtimali çok düşüktür.

Hz. Ali'nin tüm karşı çıkımlarına rağmen tahkim taraftarları Ebû Mûsâ'nın Irak tarafı temsilcisi olduğunu ilân etmişlerdir.¹³² Hakemlerin görüşmeleri sonucunda Hz. Ali, Irak halkı, Muaviye de Şam halkı adına alınan kararlara uyacaklarını taahhüd ettikleri bir anlaşmayı imzalamışlardır (Safer 37/657).¹³³ Anlaşma esnasında Hz.Ali'nin hukukî konumunu zedeleyen yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, hazırlanan metne "Mü'minlerin emiri Ali" yazılmasına Şam tarafı itiraz etmiş, Hz. Ali başlangıçta bunda ısrarcı olmuştur. Çünkü böyle bir tasarruf, onun halifeliğinden şüphe duyuluyor intibai verebilirdi. Nitekim Ahnef b. Kays, halifeye bu tabiri metinden kesinlikle silmemesi, aksi durumda bu sıfatın bir daha kendisine dönmesinin mümkün olmayacağı ikazını yapmıştır. Fakat Hz. Ali bu durumda da sözünü geçirememiş, Eş'as'ın aşırı ısrarları karşısında konumunu tartışmalı hale getiren bu isteğe razı olmuş ve sonuçta müminlerin emiri tabiri metinden çıkarılmıştır.¹³⁴

Tahkimname safhası, Amr-Muaviye ittifakının bir zaferi sayılmalıdır. Çünkü onlar, hezimete ramak kala çarpışmaları durdurabildikleri gibi, ordularını yok etmek üzere olan Irak tarafını ihtilâfa düşürerek onların bütünlüğünü parçalamışlardır. Ayrıca yapılan anlaşma ile Muaviye, halifeye isyan eden bir vali olmaktan çıkarak, devlet tarafından resmen tanınan bir rakip haline gelmiş ve böylece mücadelesini hukukî zemine taşımıştır. Bu nedenle Siffin savaşını başlangıçta Hz. Ali tarafı kazanmış gibi görünse de, masada istediğini alan ve avantajlı duruma geçen taraf Şamlılar olmuşlardır.

Amr b. el-Âs'ın, tahkim çağrısından önce plânladığı Hz. Ali tarafını ihtilâfa

¹²⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 62-64; Taberî, *Tarih*, IV, 482-485; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 116-118; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 236-237.

¹³⁰ Taberî, *Tarih*, IV, 499-500.

¹³¹ Taberî, *Tarih*, V, 24; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 154.

¹³² Taberî, *Tarih*, V, 52; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 162; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 277.

¹³³ Minkarî, *Vak'atu Siffin*, s. 511; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 114-115; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 189-190; Taberî, *Tarih*, V, 52-54; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, II, 403; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 122-123; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 162-163; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 277-278; Ömer Ferruh, *Tarihu Sadri'l-İslâm*, s. 112; Aycan, İrfan, *Muaviye b. Ebî Süfyan*, s. 151-152; Hasan, Hasan İbrahim, *Tarihu Amr b. el-Âs*, s. 249-250.

¹³⁴ Ya'kûbî, *Tarih*, II, 189; Taberî, *Tarih*, V, 5; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 162.

düşürme taktiği, sadece Sıffin savaşında değil, tahkimnamenin yazılmasından sonra da etkisini sürdürmüştür, Sıffin'de savaşı bırakıp bırakmama konusunda ihtilafa düşen Iraklılar, bu sefer de tahkimin sonuçları hakkında gruplara ayrılmışlar, bir kısmı yapılan anlaşmayı memnuniyetle karşılarken, azımsanmayacak bir kısmı ise bu anlaşma ile dinden sapmış olduklarını dile getirmeye başlamışlardır.¹³⁵ Hz. Ali de Sıffin'den ayrıldıktan sonra, ordusu içinde meydana gelen ihtilâflarla uğraşmak zorunda kalmıştır. Böylece savaşa giderken sağlanan görece birlik derin parçalanmalara dönmüştür. O kadar ki, on iki bin kişi halifeye isyan ederek Harura'ya çekilmişlerdir. Daha sonra Hariciler adını alacak ayrılıkçı grubun bu ilk temsilcileri, Hz. Ali'nin Irak'ta birliği sağlama teşebbüslerinin önündeki en büyük engeli teşkil etmişlerdir.¹³⁶ Bundan sonra halife, Şamlılar'ı kendi haline bırakıp, ancak dahilî isyanlarla meşgul olmak zorunda kalmıştır.¹³⁷ Muaviye meselesi Hz. Ali için artık iç problem olma boyutunu aşmış, iki devlet arasındaki bir siyasî sorun şeklini almıştır. Özetle, hakemlerin bir araya gelmesi öncesinde Hz. Ali Hâricî isyanlarıyla uğraşırken, Şam tarafında Muaviye mücadelesinde yeni taktik ve strateji hazırlığına başlamıştır.

Tahkimname gereğince hakemler bir yıl sonra Ezruh'ta bir araya gelmişlerdir.¹³⁸ Görüşmelerde Şamlılar'ı temsil eden Amr b. el-Âs'ın asıl stratejisi, Muaviye'nin halifeye isyanında haklı olduğunu ispat, ikinci olarak da Hz. Ali'nin hukukî durumunu şüpheli hale getirmek olmuştur. Bunlardan birincisini sağlamak için Amr, müzakerenin başlangıcında Hz. Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğünü, maktulün kanını dava etmenin onun yakınlarının dolayısıyla Muaviye'nin hakkı olduğunu Ebû Mûsâ'ya kabul ettirmiş, ikinci olarak, Hz. Ali'nin halifelikliğini şüpheli hale getirmek amacıyla, onu şehit halifenin katillerinden biri, en azından katilleri ordusunda barındıran kişi olarak takdim etmek ve suçlu duruma düşürmek istemiştir. Görüşmeler neticesinde Amr ilk hedefine ulaşarak Ebû Mûsâ'yı, halifelikliğini şüpheli gösterdiği Hz. Ali'nin azledilmesine ikna etmiştir. Ebû Mûsâ, Hz. Ali'nin haklarını savunmaktan ziyade, ümmetin tekrar harbe dönmemesini hedef edindiği için, halifenin azledilme düşüncesine pek itiraz etmemiştir.¹³⁹ Hakemler, Hz. Ali'yi azlettikten sonra boşalan halifelik makamına kimi getireceklerine karar veremeyince, Hz. Ali ve Muaviye'yi halifelikten uzaklaştırdıklarına ve ümmetin yeni idarecilerini şûrâ ile seçmesine karar verdiklerini ilân etmeye karar vermişlerdir. Bu sonuç tabii olarak Hz. Ali'nin halifelikten indirilmesi anlamına gelmektedir.

Tarihçilerin hemen tamamı her iki hakemin de, temsil ettikleri şahısların hilâfetten uzak tutulması ve yeni halifenin ümmetin oluşturacağı şûrâ tarafından seçilmesi kararına vardıkları hususunda hemfikirdirler. Ancak onlar, kararın açıklanması sürecinde ve sonrasında gelişen olaylar konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Bununla birlikte rivayetlerin çoğunda Ebû Mûsâ'nın, her iki adayın da halifelik makamından uzaklaştırıldıklarını duyurmasından sonra Amr'ın ayağa kalkarak, kendisinin de muhatabına katıldığını, ardından da Muaviye'nin halifelikliğini ilân ettiğini bildirilmektedir.¹⁴⁰

¹³⁵Tâhâ, Huseyn, *el-Fitnetü'l-Kübrâ*, II, 86.

¹³⁶ Bağdadî, Abdülkahir b. Tahir b. Süleyman, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Kahire ts., s. 72-94; Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, s. 39; Demircan, Adnan, *Haricilerin Siyasî Faaliyetleri*, İstanbul 1996, s. 102-105; *Câbirî, İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 326.

¹³⁷Taberî *Tarih*, V, 57, 63; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, II, 405-406; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 124; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 165-166; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 279; Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 195.

¹³⁸ Minkarî, *Vak'atu Sıffin*, s. 549, 551; Taberî, *Tarih*, V, 58, 67.

¹³⁹ Hasan, Hasan İbrahim, *Tarihu Amr b. el-Âs*, s. 255-257, 260.

¹⁴⁰ Bu konuda farklı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Apak, Adem, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, s. 168-187.

Hakem olayı, Sıffin savaşı neticesindeki tahkimnamenin kabulünde olduğu gibi yine Muaviye'nin istediği gibi sonuçlanmıştır. Bu savaşta hezimete uğramak üzere olan Şamlılar, tahkim ile Iraklılar'la eşit hale gelmişler, Muaviye'nin Hz. Ali'ye karşı savunduğu Hz. Osman'ın kanı meselesi resmîyet kazanmış, savaştan önce âsî bir vali konumunda görülen Muaviye, tahkim sebebiyle Hz. Ali'ye denk kabul edilmiştir. Hakem olayı ise Hz. Ali'nin hilâfeti kaybetme, Muaviye'nin de onun yerini alma hareketinin son perdesi olmuştur. Amr b. el-Âs'ın tek taraflı kararı neticesinde Şamlılar dönüş yolunda Muaviye'yi halife olarak selamlamışlardır.¹⁴¹ Hakemlerin kendisine haksızlık yaptığını düşünen Hz. Ali, yeniden asker toplayıp Şam'a yürümeye karar verdi ise de, bu defa Haricîler onun Şam seferine çıkmasına engel olmuşlardır. Halife vefatına kadar iç karışıklıklarla meşgul olması sebebiyle Muaviye üzerine tekrar yürümeye fırsat bulamamıştır. Hz. Ali'nin yeni hedefi Haricîler'i itaat altına alma şeklinde küçülürken, Muaviye ise Şam'dan sonra Mısır'ı itaat altına almak ve halifeliğe uzanmak şeklinde büyük hedeflerin plânlarını yapmaya başlamıştır. Bu durumu Cevdet Paşa'nın şu sözleri açıkça ortaya koyar mahiyettedir: "Muhakkak ki, ondan sonra Hz. Ali'nin hükümeti zaaf ve tenezzüle, Muaviye'nin kuvveti tezayüd ve terakkiye yüz tuttu".¹⁴²

Bu hadiseden sonra artık hücum sırası Muaviye'ye savunma sırası Hz. Ali'ye geçmiştir. Nitekim kısa süre sonra Muaviye, Mısır'ı ele geçirerek Hz. Ali'nin ülkenin batısındaki en büyük merkezini kontrol altına almış, buna karşılık halife ise tehdit altındaki bu eyalete küçük bir askeri birliği dahi zamanında ulaştıramamıştır.¹⁴³ Bu hadise Hz. Ali'nin siyaseten tükenişinin ilânından başka bir şey değildir. Zaten hemen sonra Hâricîler'in, hadiselerin sorumluları olarak kabul ettikleri Hz. Ali, Muaviye ve Amr b. el-Âs'a karşı aynı anda gerçekleştirdikleri organize suikastlar sadece Hz. Ali'nin şehit edilmesiyle sona ermiştir.¹⁴⁴

SONUÇ

Hz. Ali, Risâlet dönemindeki askerî, idârî ve kazaî faaliyetlerin hemen hepsinde aktif görev almıştır. Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra gerçekleşen halife seçimi görüşmelerine katılmamış, geç de olsa ilk halife Hz. Ebû Bekir'e biat etmiştir. Bununla birlikte yönetime karşı harekete geçmesi taleplerine kesinlikle itibar etmemiştir. Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in halifelikleri döneminde sadece halife danışmanlığı görevinde bulunmuştur. Hz. Ömer'in vefatından önce oluşturulan Şûrâ'da halife adaylarından biri olarak gösterilmiş, ancak Hz. Osman'ın halife seçilmesiyle iktidar mevkiinden yine uzak kalmıştır. Hz. Osman'ın halifeliğe gelmesinden itibaren Ümeyye ailesi merkezli bir yönetim sergilemesi, tarihten gelen Emevî-Hâşimî rekabetini yeniden canlandırmış, bu şartlarda Hâşimîler'in reisi sıfatıyla muhalefet lideri olarak görülmeye başlanmıştır. Bununla birlikte Hz. Ali, bir muhalefet lideri olmak yerine halifeye yardımcı olmuş ve problemlerin çözümünde aktif görev almış, ancak hadiselerin menfî yönde gelişmesine ve halifenin öldürülmesine engel olamamıştır.

Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra çok olumsuz şartlarda halifelik görevini üstlenen Hz. Ali umumî biat alamaması sebebiyle meşruiyet krizi ile karşı karşıya

¹⁴¹ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, II, 412.

¹⁴² Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, (nşr. Mümin Çevik) I-IV, İstanbul 1969, II, 323.

¹⁴³ Ya'kûbî, *Tarih*, II, 193-194; Taberî, *Tarih*, V, 96-109; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 178-181.

¹⁴⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 138; Taberî, *Tarih*, V, 143; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, II, 426; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 176; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 194; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 331; Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 196.

kalmıştır. Bilhassa ashâb önderlerinden bazılarının biatten imtina etmeleri onun durumunu daha da zorlaştırmıştır. Üstelik gerek Muaviye, gerekse Cemel ashâbı kendisine karşı siyasî mücadele başlatmışlardır. Halife önce Cemel ashâbını etkisiz hale getirmeye çalışmış, daha sonra da Şamlılar üzerine yürümüştür.

Hz. Ali'ye karşı siyasî mücadele başlatan Muaviye, politikasını maktul halife-nin kanı üzerine dayandırarak davasına hukukî bir görünüm kazandırmış, daha sonra merkeze Kureyş'i almak suretiyle bir taraftan Kelb (Kahtân), diğer taraftan da Kays (Adnân) Arap soyunun desteğini sağlayarak hareketinin tabanını genişletmiştir. Bu şartlarda gerçekleşen siyasî mücadele, Hz. Ali hep kaybeden taraf olmuş, olaylar, zamanın şartlarına göre hareket eden Muaviye b. Ebî Süfyan'ın istediği gibi gerçekleşmiş ve hilafetin saltanata dönüşmesi süreci başlamıştır.

DİNLER TARİHİ DİSİPLİNİNİN DİNLERARASI DİYALOĞUN TEORİK ÇATISINA KATKILARI

Mustafa ALICI*

THE CONTRIBUTIONS OF THE HISTORY OF RELIGIONS TO THE THEORETICAL FRAMEWORK OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE

History of Religions (Religionswissenschaft) is seen today as both interreligious and interdisciplinary academical field because it studies on religious data in their historical process as well as in the point of comparative, phenomenological and anthropological views. History of Religions, from its beginning, promotes on the interreligious cooperations and religious plurality. This article deals with the matters the Historians of Religions have done about interreligious dialogue, and it also deals with the methodological supports to this kind of relationship. By its character, the History of Religions can be considered, in a sense, the discipline of interreligious relationship.

GİRİŞ:

DİNLERARASI DİYALOG KAVRAMI VE ÇAĞDAŞ DİNLER TARİHİ METODOLOJİSİ

Diyalog (Lat. dialogos, Grek. Διάλογος), kelime olarak “karşılıklı sohbet etmek” demektir. Dinlerarası diyalog ise, farklı dinî geleneklere mensup dindarların inançlarını ve düşüncelerini birbirlerine zorla kabul ettirme yolunu seçmeksizin eşitlik, hoşgörü, doğruluk, samimiyet, sevgi ve saygılı bir iyi niyet, barış, açıklık ve hürriyet içinde bir araya geldikleri bir durumdur. Bu olumlu ve yapıcı ortamda taraflar, genel olarak bir meselede “öğrenmek”, “anlamak”, “bilmek”, “tanımak”, “dinlemek” ve “belki ortak beşeri değerleri paylaşmak” maksadı taşırlar. Nitekim diyalogun genel olarak sonucu, tarafların karşılıklı konuşabilmelerini, işbirliğine gidebilmelerini, birlikte yaşayabilmelerini ve birbirlerini tecrübe edip hatta uzlaşabilmelerini sağlayabilmesidir¹.

* Yrd.Doç.Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi; mustafaalici@hotmail.com

¹ Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, 396; Francis Arinze, *Meeting Other Believers*, Herefordshire 1997, 5; Abdurrahman Küçük, “Dinlerarası Diyaloga Niçin İhtiyaç Vardır?”, *Dinî Araştırmalar*, c. I, sy.1 (1998), 31; Philip H. Hwang, “Interreligious Dialogue: Its Reasons, Attitudes & Necessary Assumptions”, *Dialogue & Alliance*, c. III, sy.1 (Spring 1989), 10-12; Leonard Swidler, “The Dialogue Decalogue, Ground Rules for Interreligious Dialogue”, *Current Dialogue*, Summer 1983, 6; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 1999, 368-369; Mariasusai Dhavamony, “The Christian Theology of Interreligious Dialogue”, *Studia Missionalia*, c. XCIII (1994), 64; Mustafa Alıcı, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur’ân-ı Kerim Işığında İslâm- Hıristiyan Diyalogu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, → →

Diyalog, dinlerarası ilişkiler alanına girmeden önce bilhassa batıda bir literal formu olarak teolojik (Justin Martyr, Judah ha- Levi, Ramon Llull, Nicholas Cusano, François de la Mothe le Vayer) ve felsefi (Platon, Cicero, Jean Bodin, David Hume, Ernest Renan, Scheiermacher) açıdan bolca kullanılmıştır². Geçen asrın başlarında ise diyalog, öncelikle metne bağlı olarak dil bilimciler (mesela Rus dilbilimci Mikhail Bakhtin) arasında incelenirken bilhassa iki dünya savaşı arasındaki dönemde insandan insana bir ilişki anlamında felsefi yönden ele alınan (mesela Martin Buber) bir kavrama dönüşmüş, 1950'lerin sonlarından itibaren ise yavaş yavaş dinlerarası yakınlaşmalara ait bir kavram olarak teolojik gündemlere çekilmeye başlamıştır. Böylelikle diyalog, II. Vatikan Konsili (1962-1965) ile birlikte Katolik Kilisesi resmi vesikalarında kilisenin öteki din mensuplarıyla ilişkilerinde emredici, misyon teolojisi açısından ise en önemli parça olarak yerini almıştır. Günümüzde dinlerarası diyalog, gerek Roma Katolik Kilisesi gerekse Dünya Kiliseler Konseyi'nin öncülüğünde öteki din mensuplarının da ortak gayretleriyle sürekli gelişmekte olan bir dinlerarası yakınlaşma formudur³.

Dinlerarası diyalogun çeşitleri, genel olarak entelektüel, pratik ve dinî tecrübe alanlarını kapsayacak şekildedir⁴. Mesela dinlerarası diyaloga girmesi konusunda emredici dokümanlara sahip Roma Katolik Kilisesine göre dinlerarası diyalogun çeşitleri şu şekildedir: Dindarların insan olma karakterlerini ön plana çıkaran ve aile, okul, sosyal ve kültürel ilişkiler, köy toplantıları, iş toplantıları, siyaset ve ticaret gibi konuları kapsayan hayat diyalogu (dialogue of life); dinî normlarla yüklenerek, farklı dinden grupların veya cemiyetlerin işbirliğine girerek insanlığın ilerleme ve gelişmesi için ortak çaba ve işbirliğine girdikleri hareket diyalogu (dialogue of action); din uzmanlarının daha entelektüel boyutta kendi dinleri hakkında görüş alış verişinde bulunup daha derin bir seviyede birbirlerini anladıkları, farklı noktalarını görüp kavradıkları söylev diyalogu (dialogue of discourse); manastır adamlarının veya mistik hayat yaşayan dindarların bir araya gelip meditasyon, dua, tefekkür tecrübelerini veya mistik dünyalarını karşı tarafa aktirecekleri dini tecrübe diyalogu (dialogue of religious experience)⁵.

Dinler Tarihi (Religionswissenschaft) ise, Alman asıllı Oxford Profesörü Friedrich Max Müller (1823-1900)'in öncülüğünde şekillenen bir disiplin olup, başlangıçta ilk dönemin baskın din teorilerinden yola çıkarak filoloji, mitoloji ve düşünce akımları içinde yoğrulmuş, mukayeseli bir din çalışması olarak algılanmıştı. Buna bağlı olarak ilk dönemlerde bu disiplin, dinlerin tarihlerini mukayeseli bir şekilde anlatan, dinî metinlerin çeviri ve yorumlarını yapan, o döneme hakim din hakkındaki teorileri sistematize etmeye çalışan bir disiplin olmuştu. Günümüz Dinler Tarihi ise bu anlayıştan çok ilerde olup, özgün tarihsel mukayeseli metodu-

→ →

10.

² Bu konuda geniş bilgi için bkz; Michel Despland, "Dialogue as a Literary Form Used in Western Inquiries into Religious Diversity", *Unterwegs New Paths in the Study of Religions*, ed. Christoph Kleine, Monika Schrimpf München 2004, 149-166.

³ Dinlerarası diyalogun genel tarihçesi konusunda Mustafa Alıcı, *Kitab-ı Mukaddes ve Kurân-ı Kerim Işığında İslâm-Hıristiyan Diyalogu*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul 2001, 18-30; Ayrıca hıristiyanların diyalog faaliyetlerinin tarihçesi konusunda a.e., 54-80; Müslümanların diyalog faaliyetlerinin tarihçesi konusunda, a.e, 204-215; ayrıca, Mustafa Köylü, *Dinler Arası Diyalog*, İstanbul 2001, 11-17; bilhassa hıristiyanların dinlerarası diyalog anlayışları için Ali İsmail Güngör, *Vatikan Misyon ve Diyalog*, Ankara 1997, 38-219; Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloga- Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu*, Ankara 2001, 27- 73; 177-242.

⁴ Geniş bilgi için Mustafa Alıcı, "Dinlerarası Diyalogun Ana Konuları ve Hedefleri", *EKEV Akademi Dergisi*, say. 16 (Yaz 2003), 1-17.

⁵ Francis Arinze, *Meeting Other Believers*, Herefordshire 1997, 5-7.

nun yanı sıra fenomenolojik, antropolojik yaklaşımlarla yoğrulmuş çok gelişmiş teorik bileşenlere sahip (composite), daha çok özgün mahalli kurumsal ve yerel kültürel geleneklere ağırlık veren, disiplinler arası bir bilim haline dönüşmüştür. Bu karakteriyle Dinler Tarihi, beşeri ve sosyal bir araştırma alanı olarak her hangi bir dinin iman ikrarını yapmayan, normatif olmayan, aynı zamanda farklı dinî tecrübeleri ele alan, onları dindarlarının kaynaklarına ve anlayışlarına göre yansıtan bir disiplindir⁶.

Günümüz Dinler Tarihi kendi metodolojik çatısını etkileyecek konuları, genel olarak global olaylara göre belirlemekte hatta teorik geleceğine yön verecek yeni yaklaşımları, dindarlar tarafından paylaşılan ortak tehlikelere, ortaya çıkan ortak fırsatlara göre belirleme eğilimindedir. Bir bakıma dinlerarası ilişkiler bilimi olan Dinler Tarihi, hem kendi metodolojisini “küresel bir kurgu içinde” değerlendirmek ve kozmik meseleleri yani doğa, insan ve aşkınlıkla uğraşan diğer disiplinlerle yakınlaşmak, hem de dinlerarası ilişkiler konusunda aktif roller üstlenmek istemektedir. Dinler Tarihçilerine göre disiplinin bu yöndeki gayretlerinin artması genel anlamda dinleri ve diğer disiplinleri de yakından ilgilendirmektedir⁷.

Nitekim dinlerarası diyalogun adının bile duyulmadığı dönemlerden günümüz diyalog ortamına kadar Dinler Tarihçiler, dinler ve dindarların biraraya gelmesine yönelik teorik ve pratik bir takım ciddi araştırmalar ve pratik teşebbüsler içine girmişlerdir. Bu makalenin amacı, Dinler Tarihi'nin dinlerarası yakınlaşma ve işbirliğinin en somut ifadesi olan dinlerarası diyaloga sağlayabildiği teorik ve metodolojik katkıları sergilemektir. Zira din olgusuna tekil, dinlere çoğul olarak bakan Dinler Tarihi disiplini, kendi teorik perspektifi içinde bir anlamda dünya üzerindeki dinlerin buluşmasını gerçekleştiren bir araştırma alanı olarak, farklı geleneklere mensup dindarların buluşmasını gerçekleştiren bir diğer beşer faaliyeti alanı olan diyaloga sağlayacağı önemli katkılar olacaktır.

Bu bağlamda normatif olmayan bir disiplin olarak Dinler Tarihi'nin dinlerarası diyaloga katkısı, iki boyutlu olarak ele alınabilir:

1. Klasik dönemden günümüze kadar süren dönemde Dinler Tarihçilerin, dinlerarası yakınlaşmalara yönelik bilimsel çabaları gözardı edilmeyecek kadar fazladır. Söz gelişi onlar, dinlerdeki sevgi, saygı, barış, hoşgörü, yardımlaşma gibi konularda dinlerde bulunan referansları sergilemek, hatta bir arada yaşama öğretilerini belirlemek veya dinlerin tek tek tarihsel süreçleri içinde birbirleriyle yakınlaşmaları, birlikte yaşam tecrübeleri, işbirlikleri gibi diyalogu kolaylaştıran unsurları ortaya çıkarmak yolunda oldukça başarılı olmuşlardır. Bir buçuk asırlık Dinler Tarihi geleneği, dindarlar arasındaki farklılıkları başta olmak üzere dinlerin tarihsel süreç içinde meydana getirdikleri karşılıklı yanlış anlamaları, imaj tahriflerini, husumetleri, savaşları mukayeseli olarak inceleyerek nedenlerini objektif olarak değerlendirmiş ve dindarların bir araya gelmesini engelleyen temel konuları ortaya çıkarmaya çaba göstermiştir.

2. Dinler Tarihi'nin çok boyutlu metodolojisi, diyalog sürecine olumlu katkılar sağlayacak bir yapıdadır. Bu noktada, Dinler Tarihi, bilhassa çağdaş yeni mukayeseli yaklaşımı, diğer sosyal bilimlerden istifade eden fenomenolojik yaklaşımı ve çok yeni olarak dindar algısı üzerine bina edilen kognitif teorilerin

⁶ Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, “The Role of Method and Theory in the IAHR”, Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion- Adjunct Proceedings of The XVIIth Congress of The International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995, ed. Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston-Köln 2000, 5-10.

⁷ Frank Whaling, “Contrast between the Classical and Contemporary Periods”, *Contemporary Approaches to the Study of Religion -I*, ed. Frank Whaling, Berlin- New York-Amsterdam 1983, 28.

desteğinde gelişen antropolojik yaklaşımıyla diyalogun genel işleyişine yardımcı olacak güçtedir. Bu genel çerçeveye bakıldığında Dinler Tarihi, diğer dinî disiplinlerden çok daha fazla diyaloga teorik destek verebilecektir.

A. DİNLER TARİHÇİLERİN DİNLERARASI YAKINLAŞMALARLA YÖNELİK BİLİMSEL ÇABALARI

Dinler Tarihi'nin yaklaşık bir buçuk asırlık tarihine hızlıca bir seyir yaptığımızda bilim adamlarının, bu iki boyuta yönelik verimli araştırmalar yaptıklarını görebiliriz. Nitekim dindarlar arasındaki işbirliklerine yönelik gayretler ve bilimsel çalışmalar, bu disiplinin kuruluş yıllarına kadar gitmektedir. Söz gelişi Dinler Tarihi'nin kurucularından kabul edilen Alman asıllı Oxford Profesörü F. Max Müller (Ö. 1900), din kavramını öncelikle bir bütün olarak ele alır. Onun için en önemli öncül şuydu: “Ebedi ve evrensel sadece tek bir din vardır”⁸. Ona göre bu din, Tabii Din olarak isimlendirilebilir. Tabii Din, diğer bütün dinlerin “alt”, “üst” ve “arkasında” durmaktadır ve herkes bu dine mensuptur veya mensup olabilir. Ancak her din, onu kendi fiziki şartlarına uygun hale dönüştürmüştür. Böylece dindarların elinde bulunan din, Fiziki Din olarak isimlendirilebilir. Müller'e göre semanın altında yaşayan tüm insanların dine yönelik beşeri hisleri ortak ve tüm dinler, Tek İlahi Varlığın hem tabiat içindeki hem de insanın içsel benliğindeki mevcudiyetine anlamlar vermeye yönelik değişik ama ortak beşer çabalarıdır⁹.

Sonuçta Müller'e göre Dinler Tarihi, dinler arasındaki mevcut birliğe delillerle işaret etmektedir; mesela bu disiplin, dinlerdeki tüm farklı adlandırmalarının altında tabiat içinde Tek bir Tanrı'nın varolduğunu bize ispat etmektedir. Öyle ki ona göre beşer dillerinin icat ettiği tüm isimler dinlerarası yardımlaşma olmazsa, anlaşılma açısından noksan kalacaktır. Dinlerde “Ben, Ben Olan Ben'im”¹⁰ sözü daima aşikar olarak ortada bulunmaktadır. Bunun Vedanta Sakkid-ananda'da karşılığı Var olan, Bilen ve takdis edilmiş olan Ben şeklindedir¹¹.

Hatta Müller daha da ileri giderek dinlerin birliğini ve birleşmesini savunur: Özellikle dinin kaynağına dair verdiği bir konferansında Müller, tüm dünya dinleri ve teolojilerini kucaklayan yeni bir din beklentisi içine girer¹². Ona göre bu din, tıpkı Vedalar, Eski Ahit, Yeni Ahit, Kur'an-ı Kerim gibi kutsal metinlere sahip olan veya her hangi bir kutsal kitaba sahip olmayan insanlarda ortak duygu olarak bulunabilen ve tek bir Tanrı inancı üzerine kurulan, yeni bir dindir. Dinlerde bulunan Aşkın Varlığa yönelik ortak inanç birliği, ona göre, tarihsel dinlerin mukayeseli çalışılmasının bize öğreteceği pek çok dersten sadece biridir¹³.

Norveçli Dinler Tarihçi William Brede Kristensen (Ö. 1953) ise dinlerin zahiri farklılıklarının nedenlerini aramaktadır. Ona göre, gözlemlenebilen tüm olguların, her dinde ortaya çıkması beklenmemelidir. Mesela çok bilinen kavramlar olarak Tanrı, ruh ve ölümsüzlük üçlemesinin her yerde bulunmasını bekleyemeyiz. Tanrı

⁸ Friedrich Heiler, “Dinlerin İşbirliğinin Yol Açıcısı Olarak Dinler Tarihi”, *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, 166.

⁹ http://www.here-now4u.de/eng/theosophy_or_panthetism_friedr.htm#12 (20/03/2004).

¹⁰ Müller, burada Çıkış 3/14'e atıfta bulunmaktadır.

¹¹ Philip H. Ashpy, “The History of Religions and The Study of Hinduism”, *The History of Religions-Essays on the Problem of Understanding*, ed. Jowachim Wach, Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa ve diğer., Chicago- London 1967, 143.

¹² Max Müller, *Biographical Essays*, 143'den naklen <http://www.yrec.org/mueller.html>

¹³ F. Max Müller, *Biographical Essays*, New York 1884, 80-81; Müller, “Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India”, *The Early Sociology of Religion*, ed. Bryan S. Turner, II, Routledge, London 1997, 363-364.

¹⁴ Eric J. Sharpe, “Din Fenomenolojisi”, *Batı'da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çeviren, Ömer Mahir Alper, İstanbul 2002, 123.

kavramını ele aldığımızda onun Budizm içinde bir anlam ifade etmediğini fark ederiz. Bu anlamda dinlerde müşterek unsur arama işi, her dine uygulandığında muğlak kalabilmektedir. Sonuçta Kristensen'e göre fiziki yapı farklılık ve yabancılıklar bir kenara konur, dinî unsurların özü öğrenilirse dinleri birbirinden uzaklaştıran yabancılik ortadan kalkacak ve içimizde yansımaları olan ortak duygular ve bakışlarla dinler özdeşleşebilecek, dinler arasındaki müştereklik, işte bu anda belirginleşecektir. Hatta böyle bir yaklaşımla dinî fikirler ve pratiklerin gerçek anlamları da kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu yaklaşım tarzı, ona göre daha derin bir bakış olup bununla her şeyin müşterek özü anlaşılabilir. Ancak bunun için dindarın anladığı anlamlara doğru yönelmemiz de şarttır¹⁴.

Din Fenomenolojisi'nin öncülerinden Hollandalı Dinler Tarihçi Gerardus van der Leeuw (Ö. 1950), dinlerin birlikteliklerini öz-tezahür ayırımına bağlı kalarak açıklamaya çalışır. Ona göre sathi tezahürler hariç dinler, temel özleri bağlamında ortak hareket ederler. Leew, klasik Dinler Tarihi'ne ait din teorilerinin inkar edilemeyeceğini en azından şimdilik buna yeterli sebep bulunmadığını ileri sürmektedir. Ona göre temel prensibimiz, dinlerin içinde, dinlerin özlerinde tek bir din olgusunun sorgulanamaz olarak bulunduğuudur. Ancak buna yapılan itirazların başında her dinin kendine özgü bir din anlayışına sahip olduğu fikri gelir¹⁵.

Neticede Leeuw, detayları farklı olsa da amaç ve özleri bakımından dinlerin birleştiğini ve bu yönüyle gizli bir dinler birliği mihveru oluşturduklarını belirtir. Ona göre bu mihvare hizmet eden bir etken de dinlerin amaç birliğidir; tüm dinler, insanlığın kurtuluşunu sağlamak için vardır. Bu kurtuluş, her dinde farklı bir boyuta vurgu ile hayatın gelişmesi veya iyileşmesi, veya güzelleşmesi veya genişlemesi veya yenilenmesi veya derinleşmesi şeklinde olabilir. Yine bazı geleneklerde bu kurtuluş, tamamıyla yeni bir hayatı, geçmiş örneklerin değerini azaltmayı ve başka bir hayatın yeniden yaratılışla tazelenmesini ifade edebilir. Leeuw, her dinin, öz bakımından kurtuluş merkezli ve kurtuluş dini olduğunu ileri sürmektedir¹⁶.

Klasik Dinler Tarihi'nde Kutsal (Das Heilige) adlı ünlü eseriyle Aşkın Varlığa (Numinous) vurgusuyla tanınan Alman Dinler Tarihçi Rudolf Otto (Ö.1937), çeşitli dinlere mensup dindarların Kutsal'ı ortak beşeri duygularla tecrübe ettiklerini ortaya koymuş ve din kavramını kutsalın beşer tecrübesi olarak tanımlamıştır. Ona göre dünya üzerindeki farklı dinî geleneklere mensup insanlar, "Tamamen Öteki Olan" (Kutsal) Varlığı, gizemli (mysterium), titretici (tremendum) ve büyüleyici (fascinans) olarak, hem rasyonel hem de irrasyonel unsurlarıyla tecrübe ederler. Böylece ona göre tüm dinler ve onların somut ifadeleri, a priori bir din olgusundan tezahür ederler¹⁷.

Otto, teorik anlamda dinlerin birliğini kutsal mihveru altında toplarken aynı zamanda pratik adımlar da atmış ve Dindar İnsanlar Birliği (Religiöser Menschheitsbund) adında farklı dinlere mensup insanları buluşturmaya üzere bir cemiyet kurmuştu¹⁸. Cemiyetin hedeflerini gerçekleştirmek için Otto, dindar insanlar arasında siyasi çıkarların ötesinde dinî ve ahlakî değerlere sadık kalarak doğruluk, adalet ve hukukun tesis edilmesini amaçlıyordu. Öyle ki Otto'nun kendi

¹⁵ Gerardus Van Der Leeuw, *Religion in Essence & Manifestation- A Study in Phenomenology*, trans. J. E. Turner, London 1938, 517.

¹⁶ Leeuw, 665.

¹⁷ Rudolf Otto, *The Idea of Holy- An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, trans. John W. Harvey, London- New York 1958, 8-149.

¹⁸ Bu kuruluş hakkında geniş bilgi için; Gregory Alles, "Rudolf Otto and the Politics of Utopia", *Journal of Religion and Religions*, 21(1991), No. 9, 235-256; ayrıca Ekrem Sarıkçioğlu, *Din Fenomenolojisi*, Isparta 2002, 190.

ifadesiyle bu birlik, bir tür kültürel değiş-tokuş olup onun vasıtasıyla, insanlığa ait en şerefli sanat, bilim ve manevi kültürel mirasın karşılıklı paylaşılması ve yorumlanması sağlanabilecektir". Nitekim bu birlik 1929'da Genf'de "Dinlerarası Barış Konferansı" ismiyle uluslararası bir toplantı düzenlemiştir¹⁹. Aslında Otto, bu cemiyeti kurarak, hem bir bilim adamından beklenen akademik olgunluğu göstermekte, hem de dindar ve açık görüşlü bir kişilik olarak o dönemde buhranların eşliğindeki insanlık adına taşıdığı gelecek kaygılarını somutlaştırmaktadır.

Otto, aynı zamanda Marburg Üniversitesi'nde çeşitli dinlere ait özel dinî sembol, ibadet eşyası veya diğer aparatları sergilemek üzere Religionskundliche Sammlung (Dinî Bilgiler Koleksiyonu) adlı bir dinler arşivi kurmuştur. O, bu arşivi kurarken tüm dinleri ciddiye aldığını ve onların ortak beşeri unsurlar taşıyan kutsalla ilgili tecrübelerini bir hıristiyan olarak değerli bulduğunu göstermek, aynı zamanda dinlerin ayırt edici karakteristiklerine saygılı olduğunu ve böylece en küçük bir ortak paydanın bile (a priori) din olgusunun evrenselliği için yeterli olacağını kanıtlamak istemiştir. Sonuçta Otto, her Dinler Tarihi'nin ajandasında bulunan bir ideal olarak dindarlar arasındaki yakınlaşmaların ve canlı alış-verişlerin gelişmesine önem vermiş bir kişiydi²⁰.

Dinlerarası yakınlaşmalara yönelik Otto'nun bu tür teorik ve pratik çabaları, aynı zamanda öğrencisi olan Alman Dinler Tarihi Friedrich Heiler (Ö. 1967) tarafından da sürdürülmüştür. Heiler, II. Dünya Savaşı sonrası gittikçe gelişen dinlerarası diyalog çabalarına teorik destek verenlerin başında yer alır. O, genel anlamda dinlerarası işbirliğine giden yolun başlıca hazırlayıcısı olarak Dinler Tarihi'ni görmektedir. Ona göre Dinler Tarihi, dinleri tarihsel süreç içinde ele alan bir disiplin olarak aynı zamanda dindarların, tarih içinde karşılıklı yaşadıkları polemikleri, savaşları, antlaşmaları, işbirliklerini veya yardımlaşmalarını, kısacası karşı karşıya gelişlerini veya yan yana gelişlerini de inceleme konusu yapar. Çünkü bu disiplin, dinleri sadece tek tek ele almaz onların "karşılıklı ilişkilerini de" ilgi alanına sokar. Zaten dünya üzerindeki dinleri birer sarmal gibi saran bir ilişkiler yumağı mevcuttur. Söz gelişi, Budizm ile Hinduizm arasındaki yakın ilişkiler, Taoizm ile Konfüçyanizm arasında mevcut olan gerginlik ve etkileşimler, Şintoizm ile Zen-Budizm'i arasındaki mücadeleler, Yahudilik- Hıristiyanlık arasındaki çekişmeler ile tarih boyunca inişli çıkışlı çok karmaşık bir seyir izleyen İslam- Hıristiyanlık ilişkileri ve İslam-Yahudilik ilişkileri, günümüz dinlerarası diyalogun tarihsel arkaplanında önemini koruyan temel unsurlardır. Diyalog katılımcısının, karşılaştığı tarafla ilişkileri konusunda en önemli bilimsel kaynaklardan biri Dinler Tarihi olacaktır. Heiler'e göre Dinler Tarihi, müslümanlara karşı hıristiyan haçlı seferlerinin bütün vahşiliklerini veya bazı müslüman hükümdarların hıristiyan halklara yaptığı baskıları tarafsızca aktarmaktadır. Bunun yanında bu disiplin, yüzyıllardır Hz Muhammed'i hilekar ve kötülüğün en büyük örneği olarak gören insafsız hıristiyan zihniyetinin, filolojik ve tarihsel araştırmaların neticesinde yok edildiğini de açıklığa kavuşturacaktır²¹.

Heiler'e göre Dinler Tarihi, sahip olduğu bilimsel yeti vasıtasıyla farklı dinlere mensup insanlar arasında derinleşip kök salan önyargıları bertaraf etmekle, sürekli gelişen dinler arası yakınlıkları teşvik etmektedir. Bir başka deyişle bu disiplin, dinler arasında tarihten gelen yanlış imajları ve önyargıları da ciddi bilimsel

¹⁹ <http://www.home.zonnet.nl/rudolfotto/Rudolf%20Otto%20Inri/Otto2.html> (20/09/2004)

²⁰ <http://www.home.zonnet.nl/rudolfotto/Rudolf%20Otto%20Inri/Otto2.html> (20/09/2004)

²¹ Friedrich Heiler, "Dinlerin İşbirliğinin Yol Açıcısı Olarak Dinler Tarihi", *Dinler Tarihi Metodoloji Denemeleri*, Ed. ve Çev. Mehmet Aydın, Konya 2003, 157-163.

yaklaşımlarıyla yıkmayı amaçlamıştır²².

Heiler, Dinler Tarihi'nin dinlerarası yaklaşımlara sağladığı en önemli tarihsel veriler arasında, bu disiplinin elde ettiği muazzam malzeme zenginliğini sayar. Ona göre Dinler Tarihi, insanlığın sahip olduğu dinî-kültürel zenginliklerin adeta sonsuzluk derecesinde olduğunu hayretle izlemektedir. Söz gelişi dinî geleneklerdeki derin dindarlıklar, aleme ve diğer insanlara yönelik sevgi ve saygı dolu mesajları, Dinler Tarihi'nin tarihselliğinin ortaya çıkardığı bu türden zenginliklerdir²³.

Heiler'e göre tarihte görülen dinlerarası ilişkiler, bu kadarla sınırlı kalmamıştır. Dinler Tarihi, aynı zamanda farklı dinlere mensup insanlar arasında ortaya çıkan olumlu etkileşimleri de gözler önüne serecektir. Söz gelişi, Aydınlanma dönemi filozofları büyük açıklık içinde Çin düşüncesinden etkilenirken, Alman Romantizminin ünlü filozoflarının Hint ve İran düşüncesine hayranlıkları ortadadır. Hatta Dinler Tarihi'nin sayesinde görülmüştür ki Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam başta olmak üzere pek çok büyük dinî gelenekte her türlü tekelcilikten uzak olan ve diğer dinlerde de Tanrı'nın izlerinin bulunduğunu savunan sıradan dindar veya ünlü mistikler ortaya çıkmıştır. Heiler, bunlara örnek olarak Yahudi Hasidikleri, Arap ve Türk Sufileri göstermektedir²⁴.

Sonuçta Heiler, dinlerarası diyalogun temel çatısını dinî geleneklerden gelen verilerle beslemektedir. O, farklı dinler arasında mevcut olan ve dindarlar arasındaki yakınlaşmaları hızlandıracak olan yedi temel benzerlikten bahsetmektedir. Buna göre; 1.Tüm dinlerde Aşkın Varlığın gerçekliği kabul edilir. 2.Bu aşkın gerçek, insanın içinde, kalbindedir. 3.Tüm dinî geleneklerde insanın içinde bulunan en yüksek servet ve en yüksek hakikat, adalet, lütuf ve güzelliştir. 4.İnsana yönelik olarak dinlerin verdiği temel referans, bizzat insandaki sevgidir. 5.İnsandan Tanrı'ya giden yol, her yerde kurbandan geçmektedir. Bu dinlere göre, kurban, dinlerde ferağat, terk, ahlaki terbiye, riyazet, dua veya formel ibadet şeklinde görünebilir. 6.Dinî gelenekler, sadece Tanrı'ya giden yolu değil aynı zamanda kimliği ve dini ne olursa olsun "en yakında olan kişiyi/ komşuyu" sevmeyi öğretir. 7.Sevgi, en yüce Tanrı yoludur²⁵.

Klasik dönem Dinler Tarihi ile çağdaş metodolojik yaklaşımları harmanlamaya çalışan en etkili Dinler Tarihiçi, hiç şüphesiz Romen asıllı Amerikalı bilimadamı Mircea Eliade (Ö. 1987)'dir. Eliade, dinlerarası yaklaşımlara antropolojik açıdan yaklaşır. O, dinî geleneklerde mevcut gizli bir beşeri birliktelikten söz etmektedir. Ona göre insanlar arasında meydana gelecek sıcak yakınlaşmaların neticesinde, insanda fitraten varolan derin insanlık bilgisi ve insanlık birliği gittikçe belirgin hale gelecektir. Eliade'ye göre, günümüz Dinler Tarihi artık çağdaş kültürler arası ilişkilerde önemli roller oynamak üzere tasarlanmaktadır. Öyle ki Dinler Tarihiçi, incelemekte olduğu dinî dokümanların mevcut anlamlarını anlamaya çabaladığı sürece "insana ait" çok daha derin bilgilerle karşı karşıya gelecektir. Bu bilgiler, "Yeni Hümanizm" olarak isimlendirilecek dünya çapında bir standart için geliştirilebilir. Hatta ona göre Dinler Tarihiçi, insanlar arasında meydana gelecek sıcak yakınlaşmalar için formel açıdan önemli roller üstlenmelidir. Zira tarihsel ve mukayeseli metotlara sahip Dinler Tarihi, bir taraftan geçmişteki tüm kültürel formları kucaklarken öte taraftan insanlığa ait aktüel kültürel formları sosyolojik, ekonomik ve siyasi bağlamlarını ihmal etmeden ele almalı hatta psikoloji, antropo-

²² Heiler, 161-164.

²³ Heiler, 162-163.

²⁴ Heiler, 158-161.

²⁵ Heiler, 167-177.

loji, sosyoloji gibi beşeri disiplinlerden istifade ederek çok daha sistematik olarak modern dindar insanın yapısına uygun teoriler üretebilmelidir²⁶. Neticede Eliade'ye göre dinlerarası diyalogun tesisi ve teşvik edilmesi, dindar insanın (homo religiosus) oluşturacağı Yeni Humanizm'in ortaya çıkmasının uygun şartlarından birini teşkil etmektedir²⁷.

Dinlerarası yakınlaşmalara bir önemli teorik katkı da, dinlerin fenomenolojik birliğinde ısrar eden Çağdaş Dinler Tarihi C. Jouco Bleeker'den gelmiştir. Ona göre dünya üzerinde bir religio perennis, insana mahsus ezeli/ebedi bir tek dindarlık formu bulunmaktadır. Tüm insanlar arasında karşılıklı anlayışı mümkün kılan, onların bir arada bulunmasına yardımcı olan, ortak beşeri düşünce ve duygular, bir bütün olarak bu sistemi oluşturur. İnsanlar, tarihsel tercihlerinden dolayı kültür ve din açısından farklı ortamlarda bulunmaktadırlar. Bu bağlamda Dinler Tarihi, dinler arasında tipolojik araştırmalara girerek neyin tipik, eşsiz ve istisnai olduğunu neyin olmadığını aydınlığa kavuşturmalıdır²⁸.

Bleeker, kurumsal bir yapı içinde gelişen bir disiplin olarak Dinler Tarihi'nin gelecekteki görevini diyalog düzleminde şöyle özetler; Dinler Tarihi, teolojinin değil beşeri bilimlerin bir dalıdır ve uluslararası menfaatleri gözeten bir siyaset gütmelidir. Yine Dinler Tarihi öncelikli olarak bu şekilde kültürel vazifesine daha fazla duyarlı olmalıdır. Hatta bu disiplin, dinlere ait meselelere karşı sırtını dönmemeli ve beklenen muhtemel katkısını derhal yapmalıdır. Ona göre bu beklentiler şöyle gerçekleştirilebilir; a. Gerçek bir dinin keyfiyetini tam olarak belirlemekle, b. Dinlerin tiplerini teşhis etmekle veya onların değerlerini belirlemekle veyahut gelecekteki değerini önceden kestirmekle hatta hangi ideolojik unsurlara bağlı olabileceğini araştırmakla, c. Dinin çağdaş ve gelecekteki değerini belirlemekle; yani dinde neyin öze ait neyin ait olmadığını açığa çıkarmakla, d. Dinler arasında sempati ve hoşgörüyü dayalı anlayışı destekleyip geliştirmekle²⁹.

İngiliz asıllı çağdaş Dinler Tarihiçisi Ninian Smart (Ö. 2001) ise meslektaşlarından bir adım ileri giderek kurgusal bir tarzda kitap yazarak idealindeki dindarlar diyalogunu gerçekleştirmek istemiştir. Dinlerin Diyalogu (A Dialogue of Religions) adını verdiği bu eserinde Smart, tiyatral replikler şeklindeki bir diyalog ortamında katılımcılar olarak bir hıristiyan, bir müslüman, bir hindu, bir Seylan budistini ve bir Japon budistini konuşturmuştur. Konuşmalar, doğrudan dindarların kaynaklarına dayanılarak hazırlanmış olup sırasıyla Politeizm ve Monoteizm, Yeniden Doğuş ve Kurtuluş, Nirvana ve Mistisizm, Tanrı'ya İbadet, Teslis, Enkarnasyon ve Tarih, İyilik ve Kötülük gibi söz konusu dinlere ait temel fenomenler, diyalog konuları olarak sunulmuştur. Ninian Smart, kitabı yazarken izlediği kişisel tavrını empatiye uygun bulur. Henüz hiçbir resmi dinlerarası diyalog faaliyetinin başlamadığı bir dönemde (1960) hazırlanan bu çalışma, her yönüyle takdire şayandır. O diyalog yaklaşımını, "ötekinin ayakkabılarını giymek" şeklinde ifade etmektedir. Smart'a göre etkili bir diyalog, Doğu ile Batı başta olmak üzere farklı alemleri yakınlaştırabilecek güçtedir. Bu yüzden o, böyle kurgusal diyalog ortamı yarattığını açıklar³⁰. Smart, diyalogun neticesini bile hayali kahramanlarının

²⁶ Mircea Eliade, *The Quest History and Meaning in Religion*, Chicago –London 1969, 3-9; Eliade, *La Nostalgie des Origines*, Gallimard 1971, 19-20

²⁷ Mircea Eliade, "A New Humanism", *The Insider/ Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, ed. Russell T. McCutcheon, London –New York 1999, 95-103.

²⁸ *Proceedings of the XIth International Congress of the International Association for the History of Religions*, Claremont, ed. C. J. Bleeker, Leiden 1968, 10.

²⁹ Bleeker, "Future Task of the History of Religions", *Numen International Review for the History of Religions*, 7 (1960), 227-233.

³⁰ Ninian Smart, *A Dialogue of Religions*, London 1960, 13-15.

diliyle kaleme alarak, bir anlamda diyalogun taraflara kazandırdığı yapıcı değişimleri göstermek ister³¹.

Heiler'in yolunu takip eden İngiliz asıllı çağdaş Dinler Tarihiçi Michael Pye, Dinler Tarihi'nin dinlerarası diyalogun yolunu açabileceğini metodolojik açıdan ortaya koymaktadır. Ona göre ilk bakışta dinlerarası diyalog ile Dinler Tarihi arasında bir ilişki kurulamayacağı ve bilhassa Dinler Tarihi'nin bu faaliyetlere karışmaya hakkının olmadığı iması çıkarılabilir. Ancak günümüz Dinler Tarihi'nin sahip olduğu çok boyutlu teorik çerçeve ve metodoloji, onun daha fazla bu konulara kayıtsız kalamayacağını açıkça göstermektedir. Buna ilave olarak Dinler Tarihiçi bile, bizzat dindarların içinde bulunduğu çoğulcu atmosferi solumaktadır. Zaten Dinler Tarihi'ne ait bazı teorik perspektifler, dinler arasında meydana gelecek ilerlemelerle uygunluk içinde hatta çok yakın bir ilişkiler içinde olabilirler³².

Pye'a göre Dinler Tarihiçiler, din tanımlarını çeşitli kültürlerde mevcut olan geleneklere uygun olarak geliştirirler. Öyle ki bu tanımlar, hem genel din olgusunun morfolojisine hem de tüm dinlerin kavramsal, sübjektif, davranışsal ve sosyal yönlerine uygun olmalıdır. Dinî sistemler veya kültürler, sabit varlıklar değil pek çok sebebe dayalı olarak gelişime ve değişime açık olgulardır. Buradan yola çıkarak diyalog katılımcıları, dinlerin harici etki faktörlerinin yanında bir değişim, yeniden yorumlama ve adapte etme süreçlerinin varlığının bilincinde olabilirler³³.

Sonuçta Pye, hem Dinler Tarihiçilerin hem de dinlerarası faaliyet içinde olanların, çokluk ve çoğulculuk konusunda karşılıklı paylaşacakları veya kendi teorik çatılarını bu karşılıklı alış verişin neticesinde yorumlayacakları pek çok fırsat yakalayabileceklerini ileri sürmektedir. Söz gelişi ona göre, her iki alanın insanları da ortak olarak görecektirler ki mevcut beşer kültürü, aslında dinlerin çoğulculuğunu de facto kabul etmektedir. Yine dinleri kendi çokluğu içinde değerlendiren çağdaş Dinler Tarihi, dinler arasında meydana gelecek gelişmeleri sağlıklı bir şekilde değerlendirebilecek teori ve metodolojiye sahiptir. Bunun yanında diyalog katılımcıları da, mukayeseli bir disiplin olarak Dinler Tarihi'nin çok odaklı ve çok kültürlü alanlara dalan yaklaşımından istifade etmeli ve bu bilimin sağladığı objektif ve doğru bilgileri kaynak olarak benimseyerek samimiyet ve açıklık atmosferinde diyaloga girmelidir.

Pye'a göre hem Dinler Tarihi, hem de diyalogun aktörleri, dinlerin çokluğunu bir problem olarak değil beşerin olağan olgularından olarak görüp değerlendirmelidirler. Dinlerin çokluğu meselesi, aynı zamanda dinlerdeki hakikat iddialarının çokluğunu ve geçerliliklerini sorun haline getirebilir. Bir başka deyişle, hem Hıristiyanlık hem de Budizm, aynı zamanda nasıl gerçek olabilirler? sorusu, her iki alanı da ilgilendirebilir. Bu bağlamda, dinlerde hakikat iddiasının mahiyeti konusunda temel çoğulcu çatılar, ancak Dinler Tarihi'nin mukayeseli yaklaşımıyla oluşabilecektir³⁴.

Çağdaş Dinler Tarihiçi Eric J. Sharpe ise mukayeseli din bilimi ile dinlerarası diyalog arasındaki ilişkiyi güçlü bir şekilde vurgular. O, Friedrich Heiler'in 1958 IAHR Tokyo Kongresi sırasında verdiği bu konudaki tebliğine atıflarda bulunduktan sonra Dinler Tarihi'yle meşgul olmanın en güçlü ve en makul sebeplerinden biri olarak farklı dinî gelenekler arasındaki iyi ilişkileri geliştirmeyi saymaktadır. Sharpe, klasik dönemde C. P. Tiele, Max Müller, J. G. Frazer ve P. D. Chantepie de

³¹ Smart, 121-130.

³² Micheal Pye, "The Study of Religions and the Dialogue of Religions (Shūkyōgaku to shūkyōtaiwa)", http://www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/mjr/kyoto.html#_edn2 (20.09.2004)

³³ Pye, a.g.m.

³⁴ Pye, a.g.m.

la Saussayé'nin 1893 Chicago Dinler Parlamentosu'nu hararetle desteklediklerini aktarır. Ona göre dünyanın büyük dinlerini daha yakın bir anlayış, uyum ve dostluk içinde bir araya getirmek amaç olmalıdır³⁵.

İngiliz Dinler Tarihi Geofferey Parrinder ise, dinlerin doğaları gereği ortak bir ilişkiye girmeye zaten hazır olduklarını öne sürmektedir. O, dinler arasında meydana gelecek ideal bir ilişkinin kendi özlerinde zaten var olan iyiyi hep beraber desteklemeleri ve zaten bünyelerinde var olan kötüye karşı hep beraber birleşmeleri esasına dayandığını savunur. Ona göre gerçek diyalog, karşı dinden adamlar kazanmak amacı gütmemelidir; zira bir Hıristiyan için doğruluk ve sevgi üzerine bina edilmiş, iyinin hakim olduğu diyaloga uygun bir dünya aynı zamanda Tanrı krallığının kendisidir. Sonuçta dinlerarası yakınlaşmalara ne kadar çok girilirse, din unsurunun, insanları birbirinden ayırmak yerine ortak beşeri noktalar etrafında o kadar fazla birleştirdiği gözlemlenecektir³⁶.

Türkiye Dinler Tarihi Derneği (TÜDTAD) Başkanı Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi perspektifinden yaklaşarak dinlerarası diyaloga neden ihtiyaç duyulduğunu değerlendirmektedir. Diyalogun meşruluğunu tartışmaktan ziyade zaruretine yönelik, yol açıcı nitelikteki makalesiyle Küçük, bu pozitif atmosfer içinde Dinler Tarihi disiplininin günümüzün kültürel hayatında çok önemli bir rol oynamaya davet edildiğini zaten bu disiplinin gelişmesiyle beraber diyaloga duyulan ihtiyacın daha fazla hissedilmeye başladığını belirtmektedir. Ona göre Eski dünyanın, Asya'nın, Uzak Doğunun, Amerika Yerlilerinin, Afrika'nın, Okyanusya adalarının, Avrupa'nın tam anlamıyla anlaşılmasında, tanınmasında ve birbirleriyle yaklaşmasında diyalog etkili bir yoldur. Küçük, diyalogun verimli ve gerçeğe uygun olması için her hangi bir ampirik ve pragmatik ifadeyle sınırlandırılmamasını, her katılımcının kültürünün merkezi değerlerini içermesi gerektiğini savunmaktadır. Nitekim ona göre, günümüz Dinler Tarihi çalışmaları, insanlığa ait her kültürün, zengin bir dinî zeminden beslendiğini her geçen gün ortaya çıkarmaktadır³⁷. Neticede Küçük, dinlerin doğru anlaşılması, doğru yorumlanması ve insanların yararına kullanılması gibi anlayışların oluşmasında Dinler Tarihiçileri'ne büyük sorumluluk düştüğünün altını çizerek. Zaten Dinler Tarihi, bunları sağlayacak kapasitededir³⁸.

Aslında Türkiye Dinler Tarihi geleneğinde dinlerarası ilişkilere yönelik bilimsel çabaları teşvik edici ve cesaretlendirici bu gibi çabalar, bir gerçeği daha ortaya koymaktadır; teorik açıdan diyalog alanında Türkiye'de yapılan bilimsel çalışmalar, bütün ciddiyetiyle Türk Dinler Tarihiçileri tarafından yürütülmektedir. Öyle ki gerek onlarca bireysel çalışmalarında gerekse dernek çatısı altında Dinler Tarihiçiler bu konuda, araştırma, tanımlama, kıyaslama, eleştiri ve kaygıları yoğun bir şekilde Türk kamu oyuna doğru bir şekilde yansıtmaktadırlar. Bilhassa Türkiye Dinler Tarihi Derneği (TÜDTAD), son senelerde organize ettiği sempozyumlarla dinlerarası yakınlaşmalara ve diyaloga büyük ilgi duyduğunu göstermektedir³⁹.

³⁵ Sharpe, 1986, 251-263.

³⁶ Geofferey Parrinder, *Comparative Religion*, London 1976, 103-128.

³⁷ Abdurrahman Küçük, "Dinlerarası Diyaloga Niçin İhtiyaç Vardır?", *Dinî Araştırmalar*, c. I, sy.1 (1998), 34.

³⁸ Abdurrahman Küçük, "Hıristiyanlıkta Misyon Anlayışı, Yeni Yaklaşımlar ve Dinlerarası Diyalog", *Dinler Tarihi Araştırmaları-III Hıristiyanlık Dünyü Bugünü ve Geleceği*, Ankara 2002, 359-385.

³⁹ Söz gelişi TÜDTAD, 08-09 Kasım 1996'da düzenlediği sempozyumda bir alt konu olarak dinlerarası yakınlaşmaları da işlemiştir. Sempozyum daha sonra *Dinler Tarihi Araştırmaları I* (Ankara 1998) adıyla yayınlanmıştır. Bu sempozyumda sunulan tebliğler arasında, Ali İhsan Yitik, "Hinduizmin Diğer Dinlere Bakışı", *a.g.e.*, 129-145; Baki Adam, "Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslâm'a Bakışı", *a.g.e.*, 147-176; Ali İsra Güngör, "Katolik Kilisesi'nin Çağdaş Misyon Anlayışında Diyalog Kavramı", *a.g.e.*, 177-191 → →

Türkiye dışındaki Dinler Tarihçileri de, global anlamda dinlerarası ilişkilere yönelik daha fazla akademik çalışmalar yapmakta veya organizasyonlar düzenlemektedirler. Bunlara somut örnek olarak Dinler Tarihçilere ait bilimsel kurumların diyaloga katkısından söz edilebilir. Küresel, kıtasal, bölgesel ve ülke bazında sayıları kabarık olan bu birlikteliklerin en büyüğü Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR) olup Dinler Tarihçilerine ait bir yapıdır⁴⁰. IAHR, Batılı bilimadamlarının öncülüğünde 1950'de Hollanda, Amsterdam'da kurulmuştur ve öncelikli hedefi, farklı ülke ve dinî geleneklere mensup Dinler Tarihçilerin etkin bir işbirliği içine girmesini desteklemek ve onları birbirlerine yakınlaştırmaktır. IAHR, ülke bazında kurulmuş üye cemiyetlerin bilimsel faaliyetlerini ve yerel kültürlerle ait çalışmalar konusunda Dinler Tarihçilerini cesaretlendirmektedir⁴¹. Bu kurum, aynı zamanda beş yılda bir düzenlediği uluslararası kongrelerle dinlerarası yakınlaşmalar konusunda daha etkin işbirliklerini hızlandırmakta ve teori üretmelerine imkan sağlamaktadır. Söz gelişi 24-30 Mart 2005 tarihleri arasında Japonya'nın başkenti Tokyo'da düzenlenen olan XIX. IAHR Kongresi Japon Dinî Araştırmalar Cemiyeti (Japanese Association for Religious Studies)'nin himayesinde yapılmış olup kongrede açılış sempozyumu olarak Medeniyetler Arasında Din ve Diyalog meselesi seçilmiştir. Kongre sırasında düzenlenecek toplantılarda ele alınması beklenen diğer ana konular ise Din: İhtilaf ve Barış ana ismi altında din-savaş, din şiddet, dinî zulüm, din ve insan hakları, din ve kimlik, medya'da dinî ihtilaf, internette dinî ihtilaf, din ve küreselleşme, din ve göç, din ve terörizm, din ve fundamentalizm, barışla ilgili kutsal kanonlar, şiddetle ilgili kutsal kanonlar, savaş ve barış ilahları şeklinde tespit edilmiştir⁴².

Bu genel bakıştan sonra Dinler Tarihi disiplinine hakim çağdaş metodolojik yaklaşımların diyalogun teorik çatısına katkılarından söz edebiliriz. Bu çağdaş yaklaşımlar, Yeni Mukayeseci Yaklaşım, Fenomenolojik Yaklaşım ve Antropolojik Yaklaşım'dır.

B. ÇAĞDAŞ MUKAYESECİ YAKLAŞIM VE DİYALOĞA KATKISI

Mukayeseci yaklaşımıyla Dinler Tarihi, güvenilir ve sağlam bilgi kaynaklarını kategorik tasniflerle yan yana getiren bir disiplin olarak aynı zamanda daha geniş bir kültürel rol üstlenmiştir. Dinler Tarihi'nin din bilimleri içinde yegane karşılaştırma yapan bir disiplin olduğunu diyalog tarafları da anlamıştır. Söz gelişi, 1999 yılında Marburg şehrinde Budist Hıristiyan diyalog toplantısına katılan taraflar, farklı dinlere ait temel fenomenleri mukayeseli olarak ele almanın şart olduğunu ısrarla vurgulamışlardır⁴³.

→ →

sayılabilir. Dernek, 09-10 Haziran 2001 tarihlerinde Ankara'da düzenlediği sempozyumda da Hıristiyanlık merkezli dinlerarası ilişkilere yer vermiştir. Sunulan tebliğler arasında Abdurrahman Küçük'ün tebliği hemen dikkatimizi çekmektedir; "Hıristiyanlıkta Misyon Anlayışı, Yeni Yaklaşımlar ve Dinlerarası Diyalog", *Dinler Tarihi Araştırmaları- III Hıristiyanlık Dünü, Bugünü ve Geleceği*, Ankara 2002, 359-385. Türkiye Dinler Tarihi Derneği'nin dinlerarası ilişkiler konusunda özgün toplantısı 1-2 Kasım 2003 tarihleri arasında *Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar* adıyla Ankara'da yapılmış olup İslam ve Diğer Dinlere Genel Bakış, Müslüman Yahudi İlişkileri, Müslüman Hıristiyan İlişkileri, Günümüz Meseleleri ve İslâm, gibi konularda tebliğler sunulmuştur. Sempozyum, *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları* (Ankara 2004) adıyla kitaplaştırılmıştır.

⁴⁰ IAHR'nin resmi internet sitesi; www.iahr.dk

⁴¹ TÜDTAD, 22 Mayıs 2004 tarihinde IAHR'e üye olmak için başvurmuş olup Mart 2005 'de Tokyo'da yapılacak XIX. genel kongresinde üyeliği onaylanacaktır.

⁴² Kongre ile ilgili geniş bilgi için www.iahr.dk veya www.l.u-tokyo.ac.jp/iahr2005/ (20/05/2004).

⁴³ *Buddhismus und Christentum. Jodo Shinshu und Evangelische Theologie. III. Internationales Rudolf-Otto Symposium am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg in*

→ →

Günümüz Dinler Tarihi'ne etkin olan mukayese yaklaşımı Yeni Mukayesecilik adıyla bilinmekte olup 1990'lardan itibaren bilhassa Kuzey Amerika'da ortaya çıkmış Eliade Sonrası (Post-Eliaden) bir kavramdır⁴⁴. Bu anlayış, klasik dönem mukayese yaklaşımlarını çağdaş din bilimlerine bağlı kalarak yenilemek istemektedir. Bu akıma göre "eski" mukayeseci anlayış fenomenlerin bağlamlarını kopararak onlardan yoksun bir şekilde işlev görmek istemektedir. Bu durumun düzeltilmesi gerekir. Özellikle başvurulması gereken yaklaşımlardan biri olan çağdaş antropoloji, beşeri verilerin mukayesesi konusunda daha mahalli kültürlere dallanarak yeni ve önemli açılımlar getirmiştir; buna göre her cemiyet – dolayısıyla her yerel kültür-sadece kendi için yaygın olan bir genelleme prensibi üretir. Buna toplunun "ortak kanaati" denmektedir. Yeni mukayeseciler bu kavramı Dinler Tarihi'ne uygularlar; onlara göre dinleri mukayese ederken geçmişte olduğu gibi sadece farklılık veya benzerliklerden ziyade dindar insanlar arasındaki ortak kanaatler ve ortak değerler de bulunmalı ve bunlara göre mukayese yapılmalıdır⁴⁵. Aslında bu yaklaşım, postmodern görüşlere ve bilhassa yeni tarih felsefelerine ilgi duymaktadır⁴⁶.

Çağdaş Yeni Mukayeseciliğin fikir babalarından ve en önemli savunucularından sayılan Amerikan Dinler Tarihçi William Paden'e göre geçmiş dönemlerden günümüze kadar insanların ortaya koyduğu mukayese işi, dinleri ve dindar kültürleri anlama sürecinde çözümün parçası değil, ayırıcı ve dışlayıcı bir karakterde olarak sorun yaratıcı unsuru olmuştur. Bu bakımdan bu bilim, mukayeseli bir disiplin olduğunu ve kültürler arası ilişkilere ilgi duyduğunu iddia ediyorsa bu yaklaşımı benimsemelidir⁴⁷.

Paden'e göre ortak kanaatleri ortaya çıkarmak için kavramlar incelenirken, seküler, antropolojik mukayesecilikten istifade edilmeli ve daha çok analojik ve farklılığa dayalı ilişkilere odaklanarak sadece benzerlik ve farklılıklarla yetinmemeli, dinler arasında mevcut olan ortak yönler de devreye sokulmalıdır. Paden'in ortak faktörü, mukayesede objelerin farklılıklarını veya benzerliklerini dışlamayan, bir üçüncü faktördür. Ona göre Yeni Mukayesecilik, teolojik olmayan lokal antropolojilere rağbet eden bir yaklaşım olup, dini veriyi, temel bir dini hakikatin tezahürü olarak değil beşeri olaylar olarak görmektedir⁴⁸. Nitekim bu yaklaşımı destekleyen Amerikan Dinler Tarihçi Luther H. Martin, ortak faktör kavramıyla daha çok insan biyolojisinin zihninin (bilişsel yapısının) ve sosyal kurumlarının oynadığı rollere dikkat çeker ve daha yerel kültürleri merkeze alan bir yaklaşım benimser⁴⁹.

Bu yaklaşımla çağdaş bazı Dinler Tarihçiler geleneksel mukayese yöntemini sorgulamış ve günümüz çoğulcu ortamına uymadığını düşünerek kendilerini daha fazla sosyal hatta fen bilimlerine yönelmeye mecbur etmişlerdir. Böylece artık onlar, dindar olarak insanoğluna (homo sapiens) özgün tür özelliklerine daha fazla ilgi duymakta, bilhassa insandaki biyolojik ve kognitif yapılara daha fazla önem verirlerken aynı zamanda onların sosyal ve tarihsel yapılanmalarına vurgu yapmak istemektedirler. Bunun kaçınılmazlığına işaret eden Martin'e göre din, biyolojik bir varlık olarak insanın yaşadığı bir ortamda, sosyal bir olgu olarak sosyal aktiviteleri

→ →

Zusammenarbeit mit der Otani-Universität Kyoto, ed. Michael Pye, Hamburg 2000, 163-164.

⁴⁴ Luther H. Martin "The Post Eliadean Study of Religion and New Comparativism", *Method & Theory in The Study of Religion*, 1-8 (1996) 1-5.

⁴⁵ Martin, "Comparison", 46; William E. Paden, "Elements of A New Comparativism" *Method & Theory in The Study of Religion*, 8-1(1996) 5-14.

⁴⁶ Martin, "Comparison", 54.

⁴⁷ Paden, 5-8.

⁴⁸ Paden, "Comparison", 7-8.

⁴⁹ Martin, 55.

birbirine bağlayan bir gerçekliktir. Dindar bile olsa insan, biyolojik şartları ve çok yönlü uygulamaları her yerde aynıdır⁵⁰.

Günümüz Dinler Tarihi'nin bu yaklaşımı, dinlerarası diyalogun mukayese konusunda beklentilerini kendi bağlamında karşılayabilecek güçtedir. Bu katkıları maddelersek; 1. Diyalog sürecinde bir din fenomeninin bağlamlarından koparılmasını ve böylece tam olarak anlaşılmasını ve tarafların içinde yaşadığı alem hakkında bilinçlenmesini sağlayabilir. 2. Dinler arasındaki ortak değerlerin karşılaştırılmasına yardımcı olur. Böylece bu disiplin, insanları birbirinden uzaklaştırıcı değil bir araya getirici bir nitelikte olduğunu gösterebilir. 3. Bilhassa kültürel değerlere vurgu yaparak onların "yerinden" anlaşılmasını sağlar. Bu bağlamda alt gruplara ait yerel kültürel değerlere ilgi duyarak onların çoğulcu cemiyete uyumlu olmasını sağlar ve bu değerler üzerine bina edilen bir genelleme prensibi üretir. Sonuçta, çoğulcu bir toplumun ortak kanaatlerini ortaya çıkarmaya yardımcı olabilir. 3. Dinlerarası diyalog katılımcıları, birbirleriyle karşılaşırken, tipolojik, etnografik, sosyo fenomenolojik, bilhassa antropolojik prensiplere yoğun olarak ilgi duyabilir ve onları kullanabilirler. 4. Mukayese işinde ortaya çıkan benzerlik, farklılık ve ortak faktörler, öncelikli olarak insan ırkının biyolojik ve zihinsel dünyasına yerleşiktir. Çağdaş mukayese işi, dindarın biyolojik varlığını öne çıkarır ve onun yaşadığı her ortamda, din olgusunun sosyal aktiviteleri birbirine bağlayan bir gerçeklik olarak görüldüğünü ve dindar bile olsa insanın, biyolojik şartlarının gereği olarak çok yönlü faaliyetlerinin her yerde aynı olduğunu sergiler. Bu bağlamda görülecektir ki insan, ortak dinî fenomenlere sahip olarak doğası bakımından dinler arası ilişkilere uygun, onun yapısına uyumlu ve bu tür ortamları geliştirici ve olumsuzlukları giderici ve değiştirici özelliklerle donatılmıştır.

C. FENOMENOLOJİK YAKLAŞIM VE DİYALOĞA KATKISI

Dinler Tarihi ile dinlerarası diyalog, genel olarak dinî olanı "anlamayı" amaçlar. Diyalog katılımcıları, taraflar arasında meydana gelebilecek karşılıklı anlama işinin, "birincil elden öğrenmek", "bilmek", "tanımak", "dinlemek" "bilinen şeyleri pekiştirmek" ve "yaşananı gözlemlemek" ile mümkün olacağını kabul ederler. Bu noktada Dinler Tarihi'nin fenomenolojik yaklaşımı, diyaloga teorik açıdan katkı sağlayabilir.

Dinlerde ortaya çıkan olgu, tezahür, tecelli veya olaylar fenomenleri oluştururlar. Bu bakımdan bir dindeki düşüncelerin, fiillerin, adet ve alışkanlıkların hatta simgelerin her biri dinî fenomendir. Bu unsurları anlamak için bir yaklaşım tarzı geliştirilmiştir. Böylece genel fenomenolojide varlık hakkındaki rölatif fikirlerin paranteze alınması olarak anlaşılan epoche, dinî fenomenolojide, kişinin, başka bir dinin fenomenleri hakkında önceden oluşan rölatif değerdeki dinî kanaatlerini "askıya alması" şekline dönüşmüştür. Fenomenolojik yöntemde epoche, her hangi bir dine ait tüm fenomenlerin doğası, fonksiyonu, maksadı veya anlamı hakkında oluşan normatif kanaatlerin, ön yargıların veya önkabüllerin "paranteze alınmasını" ifade edecektir. Bir din hakkında araştırmacının sahip olduğu olumsuz tavırlar, epoche yöntemiyle askıya alınmak istenirken yine genel fenomenolojiden ödünç alınan empati devreye sokularak, kişinin incelemeye tabi tuttuğu dinin mensubunun yerine kendini koymak suretiyle, onun dindarlığını yani dinî duygu, düşünce ve amellerinin içyüzünü anlaması amaçlanır. Böylelikle empati yoluyla fenomenolog, mercek altındaki dindarların hayatına, pratiğine ve bakış açısına adeta onun

⁵⁰ Luther H. Martin, "Comparativism and Sociobiological Theory", *Numen- International Review for the History of Religions*, vol. XLVIII, no: 3 (2001), 290-308.

yerindeymiş gibi bakarak derin öz bilgisine ulaşmayı gaye edinmektedir⁵¹.

Dinler Tarihi, tarihsel süreci dışlayıp fenomenleri dikey boyutla anlayan fenomenolojik bakış açısını, kendi tarafsızlık ve objektifliğinin şartlarından biri olarak kabul etmektedir. Epoche ve empatiyi farklı bir dinin fenomeniyle karşılaşma esnasında kullanacağı bir ön yöntem olarak gören bu yaklaşım, araştırmanın verimli olması için de eidetik vizyonu yani araştırmacının kişisel sezgisi yoluyla fenomenlerin esas anlamlarını sistematik bütünlüklerine zarar vermeden araştırıp ortaya çıkarma amacını güdecektir⁵².

Bu temel unsurlarıyla çağdaş fenomenolojik yaklaşım, en basitten en karmaşığa doğru dinlerdeki evrensel formları, yapı ve tipolojik unsurları ortaya çıkarmak için çaba gösterir⁵³. Bu oldukça fazla önemli bir anlama sorunudur. Epoche ve empatiyi devreye sokan klasik dönem fenomenolojiye yeni açılımlar getirmek isteyen çağdaş Dinler Tarihçi Jouco C. Bleeker, kendi fenomenolojisinde theoria, logos ve entelecheia olmak üzere üç temel öğeden bahseder. Buna göre fenomenlerde theoria öğesi, dünya üzerinde var olan tüm dinî olguların dinlerde ortaya çıkan farklı yönlerini anlamaya çalışmak demektir. Logos ise her dinin, dışardan görülmeyen ancak derinlemesine nüfuz edildiğinde ve bilimsel bir yöntemle araştırıldığında elde edilebilecek mantıksal bir düzene ve katı yasalara sahip olduğunu gösterir. Logos, aynı zamanda dinin bünyesine ait farklı unsurların nasıl interaktif bir ilişki içinde uyumluca işlediğini keşfeder. Son olarak entelecheia ise dinlerin statik olmadığını aksine kendi içinde gelişimler gösterdiğini bize öğretir. Buna göre dinin özüne yönelik ciddi bir gayret, özlerin üstünü örten dinamik tezahürleri bulmayı ve böylece öz- tezahür ilişkisini ortaya çıkarmayı amaçlar⁵⁴.

Dinler Tarihi'nde kutsal metinlerin çağdaş hermönetik yöntemlerle "anlaşılması" işini de fenomenolojik yaklaşım üstlenmektedir. Dindarların kendi kutsal metinleri, onları yorumlamaları, metinlere bağlı dinî yapıları anlamaları anlamlandırmaları ve bu anlamlara göre dinî tecrübelerini sergilemeleri gibi konular, fenomenolojik yaklaşımın ilgi alanındadır. Bunu başarırken Dinler Tarihi, evrensel tek bir kültür yaratmaktan ziyade dinlerarası yakınlaşmalara katkı vermek istemektedir⁵⁵.

Mircea Eliade fenomenolojik yönteminde, dinin özünü anlamak için kutsal-profan ayrımı yaparken⁵⁶ William Cantwell Smith ise dinde asıl unsur olarak kişisel inancını ön plana çıkarır. Smith'in fenomenolojik yaklaşımına göre dindarın "dışardan biri için" anlaşılması güç olan, nesnel olarak tasvir edilemeyen bir din algısı vardır. Kişisel inanç, Smith'in kümülatif iman diye isimlendirdiği dinin özünü oluşturur. Böylece Smith'in anlama kavramı, formel dinden ziyade sübjektif dindar imanını anlamak üzerine yoğunlaşacaktır⁵⁷.

Neticede dinlerarası diyalogun katılımcıları, karşılıklı anlamayı geliştirmek

⁵¹ Maurice Merleau- Ponty, "An Introduction to Phenomenology", *Phenomenology of Religion- Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion*, ed. Joseph Dabney Bettis, London 1969, 5-30; Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi*, Kayseri 1999, 75-80; James L. Cox, *kutsal ifade etmek din fenomenolojisine giriş*, çev. Fuat Aydın, İstanbul 2004, 38-75.

⁵² Eric Sharpe, "Din Fenomenolojisi", *Batı'da Din Çalışmaları*, der. çev. Ömer Mahir Alper, İstanbul 2002, 117-118.

⁵³ Ursula King, "Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion", *Contemporary Approaches to the Study of Religion -I*, ed. Frank Whaling, Berlin- New York-Amsterdam 1984, 101.

⁵⁴ J. C. Bleeker, *Sacred Bridge Researches into the Nature and Stucture of Religion*, New York 1963, 3-16.

⁵⁵ Ursula King, 113.

⁵⁶ Mircea Eliade, "Religion as Structure and Archtype", *Phenomenology of Religion- Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion*, ed. Joseph Dabney Bettis, London 1969, 199-218.

⁵⁷ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, U.S.A. 1963, 139-150.

için fenomenolojik yaklaşımdan istifade edebilirler. Biz bu noktada her diyalog katılımcısına, karşı tarafı anlayabilmek için özgün bir fenomenolojik yaklaşım ortaya çıkarmasını tavsiye edebiliriz. Şöyle ki;

1.Genel olarak diyalog süreci içinde taraflar, ele aldıkları fenomenlerin “kendi yerinde” değerlendirilmesi gerektiğini anlayabilirler. 2.Böylece taraflar, din kavramının tek bir parçadan oluşmadığını, aksine sayılamayacak kadar çok detay içerdiğini ve bunların öz-tezahür ilişkisi içinde değerlendirilmesi gerektiğini kavrayabileceklerdir. 3.Yine taraflar, anlama işinin, sıradan bir ameliye olmadığını, aksine tipolojik tasniflere muhtaç bir mesele olduğunu idrak ederek, bir olgunun hangi din için merkezi, hangi din için tali bir konu olduğunu kolaylıkla “anlayabileceklerdir”. 4.Bunun yanında taraflar, birbirleri ve dinî gelenekleri hakkında önceden oluşmuş olan ön yargıları, yanlış anlamaları, yanlış imaj ve kanaatleri, diyalog sürecinde epoche metodu kullanarak (askıya/ paranteze alarak) karşı tarafa kendini ifade etme fırsatı vererek –varsa- eski kanaatlerini düzeltme imkanına sahip olabilirler. 5. Bundan yola çıkarak taraflar, dinî fenomenlerin esas anlamlarını anlamak ve dindarının pratik hayatta bu fenomenleri nasıl uygulayabildiğini kavramak için empati ve eidetik vizyonu da devreye sokabilirler.

D. ANTROPOLOJİK YAKLAŞIM VE DİYALOĞA KATKISI

Dinler Tarihi'nin hem doğu, hem de batı insanına vereceği çok şeyin olduğu daima vurgulanmaktadır. Özellikle yarım asırdan beri, dünya dinleri her yerde güç kazanmıştır. Hıristiyanlık, doğu dinleriyle yüz yüze gelmiştir. Din mensuplarının birbirlerini tanımalarında birinci derecede rolü, Dinler Tarihi sahasında ortaya çıkacak bilgiler oynayacaktır. Dinler arası diyalogların, dinlerarası işbirliklerinin, dinî tolerans ve hoşgörülerin arandığı ve bu hedef için çabaların sarfedildiği bir dünyada Dinler Tarihi, basit bir akademik saha olmaktan çıkmış, insanlığın temel sorunlarında etkin çalışması gerekli konularla uğraşan çok gerekli bir disiplin haline dönüşüvermiştir. Öyle ki Dinler Tarihi, günümüzün çoğulcu toplumlarında bilhassa dünyamızı ve böylece de kendimizi anlamamız için vazgeçilmez bir disiplin haline gelmiştir⁵⁸.

Çağdaş seküler antropolojiler, sosyo-kültürel hayat içinde insanı merkeze almak ister ve aynı zamanda kültürler arası karşılaşmaları, uygulamaları ve iletişimleri de konu edinir. Dinler Tarihi içindeki dinlere antropolojik yaklaşımda ise din, genel olarak kültürel bir sistem şeklinde algılanır. Bir başka deyişle din, amel edilen bir semboller bütünü olup insanda güçlü normlar ve motivasyonlar ikame eden, varoluşla ilgili aşkın kavramlar formüle eden, bu kavramlara kültürel elbiseler giydiren beşeri bir olgudur. Bu yaklaşımda anahtar terim, kültürdür⁵⁹. Çağdaş Din Antropoloğu Melfrod Spiro, dinin tanımını kültürler arası alışverişe uygun bir halde geliştirir. Ona göre din, kültürel açıdan insanüstü varlıklarla donatılmış ve yine karmaşık kültürel etkileşimlerden oluşan bir organizasyondur⁶⁰.

Antropolojik yaklaşım, kültür terimini, beşerin genel olarak kendi doğal alemini düzenleyip şekillendirdiği yol olarak tanımlar. Çünkü hiçbir cemiyet, nizam

⁵⁸ Mehmet Aydın, “Dinler Tarihinde Metodoloji Tartışmalarına Bir Bakış” *Dinler Tarihinde Metodoloji Problemleri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (İst.25-26 Haziran 2004)*, 1-15 (Basılmamış Tebliğ Metni), 2.

⁵⁹ Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System”, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. Michael Banton, London- New York 1969, 4-5; Jarich Oosten, “Cultural Anthropological Approaches”, *Contemporary Approaches to the Study of Religion –II*, ed. Frank Whaling, Berlin- New York-Amsterdam 1984, 236-237.

⁶⁰ Melford Spiro, “Religion: Problems of Definition and Explanation”, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. Michael Banton, London- New York 1969, 85-126.

olmadan var olamaz. İnsanın elindeki nizam vericilik karakterine vurgu yapan din antropoloğu Levi-Strauss, kültürün tüm boyutlarının, bir nizamlar zinciriyle şekillendirilen benzer organize edici prensipler tarafından düzenlendiğini savunur. Sonuçta dinlere antropolojik yaklaşan bir Dinler Tarihçi, kendi yaklaşımını farklı dinî geleneklere ait kültürler arasında bir iletişim süreci olarak kullanacaktır. Zira cemiyet geliştikçe, kültürümüzün diğer kültürlerle bakışı da değişip gelişecektir. Bu yüzden kültürlerarası ilişkiler, bu yaklaşıma göre diğer insanlarla yakınlaşmayı hem teorik hem de pratik alanda hızlandıracak bir karakterdedir. Yine bu yaklaşım, kültürlerle bağlı olarak farklılıkların anlaşılıp izah edilmesine de somut imkanlar sağlayabilecektir. Zira bu farklılıklar ancak, dinlerle/öteki kültürlerle ilişkiye girmekle bilinebilir. Antropolojik yaklaşıma göre insanın dindarlığına zarar vermeyen kültürlerarası ilişkilerin en temel standartlarını yine din antropologları belirleyebilir⁶¹.

Çağdaş antropolojik yaklaşımın bir önemli özelliği de, dinleri aynı zamanda insanlar arası iletişim sistemleri olarak görmesidir; buna göre din, mesajlar ileten bir semboller sistemi olup, insanın, kendi kültürünü esas alarak farklı/dış dünya ile iletişimini sağlar. Bu noktada insan, hem dış dünyanın entegral bir parçası hem ondan bağımsız hem de onunla işbirliği içinde önemli bir taşıyıcı araç olabilir. İlettiği sembollerle insanın din kültürü, somutlaşıp berraklaşarak diyalog ve iletişim için uygun bir model haline dönüşür. Dinleri birer iletişim sistemi gören bu anlayışta, büyük dinî gelenekler- söz gelişi Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm, Budizm-daima dış dünya ile iletişim kurmaya insanı davet eden örnek gelenekler olarak görülürler. Bu büyük geleneklerde dış dünya, dinî iletişimin en önemli parçası olup dindar insan, ibadet ve benzeri pratiklerle bezenmiş dinî beden dilini (gestures), kelime ve kavramlarını (mesela öğreti ve dogmalarını), erkek-kadın ayırımına dikkat eden cemiyet görüşünü, iman, tevekkül, umut, pişmanlık, korku ve mutluluk gibi duygularını ve son olarak şekiller, renkler, binalar, sesler, müzikal işaretler şeklinde ortaya çıkan diğer tüm sembollerini, aktarılacak mesaj olarak kullanır ve bunları dış dünyaya sokar⁶².

Antropolojik yaklaşımın katkısı, diyalogun pratik alanı olan ve kültürler arası yakınlaşmaları öne çıkaran çoğulcu ortamlarda daha fazla hissedilebilecektir. Teoriden ziyade uygulamalı yakınlaşmaları ifade eden bu diyalog alanı, farklılıkların bir arada bulunmasını ve pratik işbirliklerini ifade ettiği için aynı zamanda kültürlerarası meydan okumalara da açık olabilir. Bu diyalog ortamı, kurumsal olmayan karşılaşmaları da kapsayabildiğinden; burada farklı dinlerden insanlar, paylaştıkları ortak bir sosyal çevrede çoğulculuk anlayışı içinde hayatın ortak yönlerini veya adalet, barış, insan hakları gibi sosyal ciddi meseleleri birlikte çözmenin yollarını arayabilirler⁶³. Taraflar, aynı zamanda aile, okul, siyaset, ticaret ve benzeri insan hayatını konu alan gündelik işleri de konuşabilir ve ortak hareket edebilirler. Bu ortamda insanların dinden bahsetmesi de şart değildir⁶⁴. Bu karşılaşmalar, taraflar arasındaki karşılıklı hizmeti yayması ve bir iyi niyet ve

⁶¹ Jarich Oosten, 262.

⁶² Carl -A Keller, " Religions As System of Communication A Reappraisal of An Anthropological Approach", *Current Progress in the Methodology of the Science of the Religions*, ed. Witold Tyloch, Warsaw 1984, 118-123.

⁶³ *Guidelines on Dialogue With People of Living Faiths and Ideologies*, Geneva 1990, VII; "The Twelfth Lambeth Conference of The Anglican Communion (16 July -8 August 1988)", *Islamochristiana*, sy.15 (1989), 203; Leonard Swidler, "The Dialogue Decalogue, Ground Rules for Interreligious Dialogue", *Current Dialogue*, (Summer 1983), 9.

⁶⁴ Kimball, a.g.e., 89; Francis Arinze, *Meeting Other Believers*, Herefordshire 1997, 6.

samimiyet alış-verişi olması açısından, hayatın “insani” yönünü ortaya koyacaktır⁶⁵.

Bunların yanında birlikte yaşam diyalogunun en önemli faydası, farklı kültürlerden gelen muhtelif dinlere mensup insanların diyalog vasıtasıyla kültürler arası alışveriş ortamına girebilmeleridir. Dini çoğulculukta sosyo-ekonomik şartların ve kültürlerin çeşniliği, beraber bulunmayı ve karşılaşmayı hatta yaşamayı zenginleştirebilir⁶⁶. Bunun için birlikte yaşam diyalogu daha gerçekçi ve daha verimli olabilmek için ampirik ve çıkarıcı ifadelerle sınırlandırılmamalı, aksine her katılımcının kültürünün ana merkezindeki değerlerini de taşımalıdır⁶⁷. Çünkü kültürler arası ilişkiler, taraflar arasındaki birliktelikleri daha sağlam bir zemine ve ortak noktalara götürebilecek güçtedir. Zaten günümüzde fiziki mesafelerin çok azaldığı, özgün kültürel ve ulusal sınırların ortadan kalkmış görüldüğü çoğulcu ve küresel bir dünyada farklı geleneklere mensup insanlar, karşı karşıya değil yan yana yaşamayı öğrenmelidirler⁶⁸.

Neticede antropolojik yaklaşım, incelemeye aldığı dindarın alem algısı, çoğulcu bir toplumda diğerlerine bakışını veya sosyo psikolojik ve kültürel ilişkilerini yapılandırarak, kültürleri ve insan (homo sapiens) olarak dindarları merkeze yerleştiren pratik diyalog çabalarına yapıcı katkılar sağlayabilir.

SONUÇ

Dünya üzerindeki insanların üçte ikisinin farklı dinlere mensup insanlarla beraber yaşadığı bir zamanda dinlerarası diyalog gittikçe önemsenmektedir. Bu bağlamda normatif olmayan bir düşünceyi esas alan, antropolojik verileri oldukça önemseyen ve insanlığın dinî tecrübesini bilimsel olarak değerlendiren hatta dinler arası ilişkilerde adeta bir hakem görevi yüklenmeye çağrılan Dinler Tarihi önemli bir disiplindir.

Bu bakımdan günümüz Dinler Tarihi (Religionswissenschaft), kendini beşeri (humanitas) bir bilim dalı olarak anlar ve farklı dinlere mensup insanlar arasında meydana gelen çok boyutlu ilişkilere açık bir teorik çerçeveye dinleri tarihsel süreçleri içinde mukayeseli, fenomenolojik ve antropolojik açılardan ele alır. Klasik dönemden itibaren Dinler Tarihi, dinlerin çoğulculuğuna ve dinlerarası yakınlaşmalara yönelik araştırmalar yapmaktadır. Bu disiplin, günümüzde çok gelişmiş teorik bileşenlere sahip (composite) ve daha çok özgün mahalli kurumsal ve yerel kültürel geleneklere ağırlık veren disiplinlerarası bir bilim olarak bu konuda öncülüğünü sürdürmektedir. Bir yönden dinlerarası ilişkiler bilimi olan ve din olgusunu çoğulcu olarak algılayan bu disiplinin ortaya koyduğu ürünler, dinlerarası ilişkileri konu edinen diyalog için önemli sayılabilir. Bu bağlamda Dinler Tarihi'nin dinlerarası diyaloga teorik katkılarını şöyle sıralayabiliriz;

1. Dinler Tarihçiler kendi metodolojisinin yardımıyla dinlerin çoğulculuğunu değerlendirmekte, tarih boyunca sürdürdükleri olumlu veya olumsuz tüm ilişkileri ortaya çıkarmak istemekte, bunun yanında dindarların yakınlaşma ve uzlaşma faaliyetlerini dikkatle izlemekte, yorumlamakta ve akademik bakış açısıyla elde ettiği sonuçları, insanların genel menfaatine uygun bir tarzda doğru bir şekilde yansıtmaktadır. Bu objektif, tarafsız ve bilimsel veriler, dinlerarası diyalog katılımcılarına çok yararlı malzemelerdir.

⁶⁵ Michael L. Fitzgerald, “Towards the Jubilee of the Year 2000: Gospel and Interreligious Dialogue, Part I”, *Interreligious Dialogue: Forms and Expressions for Mission*, 1996, 6.

⁶⁶ Abdul-Aziz Kamel, “Culture and Religion”, *Islamochristiana*, sy.13 (1987), 40.

⁶⁷ Abdurrahman Küçük, a.g.m., 34.

⁶⁸ Ö. Faruk Harman, “İslam ve Diğer Dinler,” a.e., 82.

2. Dinlerarası diyalog, dinlerin tarihsel süreçlerine ilgi duyan, onları kendi aralarında mukayese eden, tipolojik kategorilere ayırıp tasnif eden ve fenomenlerin derin anlamlarını ortaya çıkarıp bağlamlarını yorumlayan ve din olgusunu tekil, dinleri çoğul olarak değerlendiren Dinler Tarihi'nin desteğine ihtiyaç duymalıdır.

3. Çağdaş Dinler Tarihi metodolojisinin geleceği, insani değerleri esas alan ilişkiler başta olmak üzere dindarlar arasındaki yakınlaşma, yardımlaşma ve birlikte yaşamayı artıran temeller üzerine bina edilmiştir. Diyalog tarafları, gelecek yüzyıllar içinde bu disipline kayıtsız kalamayacak ve ondan azami ölçüde faydalanacaklardır.

4. Dinler Tarihi metodolojisi, dinlerarası diyalog sürecinin işleyişine hem katkı sağlayacak kapasitede hem de yetkidedir. Nitekim Dinler Tarihi'nin yeni mukayesecilik yaklaşımı, genel olarak dinlerarası yakınlaşmaların etkisinde ortaya çıkmıştır ve diyalogun taraflarını bir araya getirecek ortak faktörleri belirlemede önemli açılımlar üretir. Söz gelişi ortak faktör kuramıyla bu yaklaşım, dindarların değer verdiği ortak unsurları bağlarından koparmadan incelemekte, mukayese edilen değerlerin tam olarak anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Yine bu yaklaşım, bilhassa insanlara ait yerel kültürel değerlere vurgu yaparak onların "yerinden" anlaşılmasını sağlamakta ve birlikte yaşamayı kolaylaştıran kültürlerarası ortak değerlerin bulunmasına imkan vermektedir. Bu yaklaşımın verdiği olumlu sonuçlarla görülecektir ki dini ne olursa olsun insanoğlu, doğası gereği, dinler arası ilişkilere uygun, onun mahiyetine uyumlu ve bu tür ortamları geliştirici, olumsuzlukları giderici özelliklerle donatılmıştır.

5. Dinlerarası diyalogun öngördüğü tarafların birbirini anlama işi, kesinlikle fenomenolojik yaklaşıma ihtiyaç duyacaktır. Taraflar, bu yaklaşımla, farklı bir dini anlama işinin, sıradan bir şey olmadığını aksine tipolojik tasniflere ve kategorik prensiplere muhtaç olduğunu kavrayabilirler. Böylece taraflar, birbirleri ve dinî gelenekleri hakkında önceden oluşmuş olan ön yargıları, yanlış anlamaları, yanlış imaj ve kanaatleri "gerçek ortaya çıkana kadar" diyalog sürecinde epoche metodu kullanarak (askıya/paranteze alarak) düzeltme imkanına sahip olabilir aynı şekilde, empati ve eidetik vizyonla birbirlerini anlamayı ve anlaşmayı pekiştirebilirler.

6. Dinler Tarihi içinde insan ve onun dinî kültürünü esas alan antropolojik yaklaşım, dinleri kültürel sistemler veya birer insanî iletişim sistemleri olarak görmekte ve onları genel antropolojik verilerden yararlanarak değerlendirmektedir. Buna göre dinler, amel edilen bir semboller bütünü olup insanda güçlü normlar ve motivasyonlar ikame eden, varoluşla ilgili aşkın kavramlar formüle eden, bu kavramlara kültürel elbiseler giydiren beşeri olgulardır. Dinlerarası ilişkiler ise kültürel sistemlerin ve onların iletişim araçlarının karşılaşması demektir. Sonuçta bu yaklaşımda anahtar terim, insana ait kültürdür. Bu yüzden kültürlerarası ilişkiler, bu yaklaşıma göre, diğer insanlarla yakınlaşmayı hem teorik hem de pratik alanda hızlandıracak bir karakterdedir. Diyalog, kültürleri esas alan konularda bu yaklaşıma ihtiyaç duyabilir. Zaten antropolojik yaklaşıma göre dindarın dindarlığına zarar vermeyen iyi ilişkiler üzerine inşa edilmiş her türlü kültürlerarası ilişkinin en temel standartlarını yine din antropologları belirleyebilir. Bunun yanında çoğulcu toplumlar içindeki diyalogun çekince ve kaygıları ancak antropolojik yaklaşım yardımıyla ortaya çıkarılıp anlaşılabilir.

GAZZALÎ ÖNCESİ MUTASAVVIFLARIN Hz.ALİ VE EHL-İ BEYT'LE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Salih ÇİFT*

ALI AND AHL AL-BAYT IN THE VIEWS OF SUFIS BEFORE GAZZALI

Sufism has developed as an ascetic tradition in the Umayyads period. However we know little about the earliest appearance of ascetic tendencies in Islam. Later, Ali has been acclaimed as the father of sufism and most of the sufi orders claimed their descent from Ali. According to sufis Ali got his knowledge from the Prophet. On the other hand, until Gazzali's time there was only a few narrations in sufi texts about Ali's high rank.

GİRİŞ:

Tasavvuf tarihine bir bütün olarak bakıldığında, sûfilerin genellikle, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'yi ve ona atfedilen rivayetleri belli düşünce ve uygulamalarında dayanak olarak benimsedikleri görülür. Onlar, diğer râşid halifeleri ve ahabın önde gelenlerini saygıyla anmalarına ve yer yer belli konularda örnek göstermelerine rağmen Hz. Ali'ye ve Ali evladına farklı bir konum tayin etmişlerdir. Durum kişiden kişiye ve zamanla tarikattan tarikata değişiklik arz emişse de, genel görünüm bu minval üzeredir.

Sûfilerin Hz. Ali ve ehl-i beyt eksenli fikirlerinin kaynaklarını tesbit etmenin en emin yolu tasavvufî metinlerden hareket etmektir. Bu şekilde ilk dönemden itibaren Hz. Ali ile ilgili aktarılanları ortaya koymak ve tahlil etmek suretiyle onların görüşlerinin temelleriyle ilgili bazı ipuçlarına ulaşma ihtimali mevcuttur. Bu çalışmada tasavvufî düşüncenin oluşum döneminde ya da Gazzalî'ye kadar olan sistemleşme evresinde mutasavvıfların Hz. Ali ile ilgili yaptıkları yorumlar aktarılıp elde edilen verilerden hareketle bir durum tesbiti yapılmaya çalışılacaktır.

ZÜHD DÖNEMİ VE HZ. ALİ TASAVVURU:

Tasavvufun başlangıçta bir zühd hareketi olarak ortaya çıkış sebeplerinden biri, Hz. Ali'nin muhalifleri olan Emevî idaresinin dinî kaygılardan ziyade dünyevî emellere dayanan idare tarzına halkın tepkisidir.¹ İlk anda değilse bile zaman içinde oluşan zühd hareketinin hayat bulmasının en önemli muharrirlerinden biri bu olsa gerektir.

İktidar sahiplerinin uygulamalarına tepki mahiyetinde dünyayı aşığılayan ve

* Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ İrfan Aycan-İbrahim Sarıçam, Emevîler, Ankara 1993; Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill 1975, s. 29-30.

ona değer vermeyen bir anlayışın gün yüzüne çıkmaya başlaması, bir anlamda dünyevî olanı temsil eden Emevî hanedanına alternatif olarak Hz. Ali'yi ve onun evladının öne çıkarmasını sağlamıştır. Zaten dönemin birbirine karşı olan iki siyasi kutbundan bir tarafta Hz. Ali ve daha sonra da oğulları yer alırken diğer yanda Muaviye ve bilahare onun soyundan gelenler bulunmaktaydı. Muaviye'nin saltanatını sağlamlaştırmak için yürüttüğü politikanın ana unsurlarının başında Ali'ye ve evladına alenî düşmanlık ile halk arasında ona duyulan muhabbetin izlerini silmek geliyordu.² Dahası Ömer b. Abdülaziz'e (ö. 101/719) gelinceye değin, Cuma hutbelerinde Ali ve evladına hakaret edilmesi uygulaması Emevî egemenliğindeki bütün merkezlerde yerine getiriliyordu.³ Bu durum halk nazarında kötü olarak görülen Emevîler'in karşısında hakları gasp edildiği düşünülen Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin uğradığı haksızlığı fark edenleri rahatsız etmekteydi. Onlar yalnızca hakları ellerinden alınan kişiler olmakla kalmayıp zulme de maruz kalmışlardı. Özellikle Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da katledilişinin o dönemde yaşayan geniş halk kitlelerini ne şekilde etkilediğini tahmin etmek güç değildir. Nitekim bu gelişmeler halk zihninde "kötü, yani dünyevî olanın zıddı iyi, yani manevî olandır. Dinen asıl olan da odur. O halde dünyaya karşı zâhidce hareket edilmelidir", şeklinde düşüncelerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu hem idarecilere karşı pasif bir direniş hem de Hz. Ali ve onun evladının lider kabul edilmesi anlamına geliyordu. Zaten o dönemdeki fiili durum da bu tesbiti doğrulamaktadır.

Siyasî açıdan durum böyleyken tasavvuf zaviyesinden bakıldığında, Hz. Ali'nin hilafeti esnasında diğer Müslümanlarla yapılan savaşlarda ganimet almayı yasaklaması, Kûfe'deki zühd hareketinin ilk adımlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Zira onun bu yaklaşımı dünya malına değer vermeyişinin somut kanıtı niteliğindedir.⁴ Daha sonraları teşekkül eden zühd dönemi tasavvuf ekollerinden biri olan Kûfe ekolünde de ehl-i beyt taraftarlığı en önemli hususiyetlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Sûfî adı ile anılan ilk şahıs olduğu rivayet edilen Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/777) burada yaşamıştır. İlerleyen zamanda tasavvufun İran coğrafyasına yine Kûfe ekolüne mensup mutasavvıflar kanalıyla yayıldığı da bilinmektedir.⁵

Zühd dönemi sûfîleri içinde Hz. Ali ile irtibatlandırılan en önemli isim şüphesiz ki Hasan-ı Basrî'dir (ö. 110/728). Hem yaşayışında ve hem de tavsiyelerinde ılımlı bir zühd anlayışı ortaya koymuş olan Hasan-ı Basrî, Kur'ân'a getirdiği serbest yorumları, hakîmâne sözleri, dünya ve ahirete bakış tarzıyla zâhid ve sûfîlere örnek olmuştur. Ayrıca Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'den veya Kümeyl b. Ziyâd'dan hırka giydiğine inanılmaktadır.⁶ Buna karşılık hadis alimleri Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'yi kısa bir süre görmekte beraber ona talebelik etmediğini belirtmektedirler.⁷ Hasan-ı

² Gülğün Uyar, *Ehl-i Beyt: İslam Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı*, İstanbul 2004, s. 75-76.

³ K.V., Zettersteen, "Ömer b. Abdülaziz", *İA*, IX, s. 463; Uyar, *Ehl-i Beyt*, s. 77-78.

⁴ Kâmil Mustafa Eş-Şeybî, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, Beyrut 1982, I, s. 273.

⁵ Ebu'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf, İslam'da Manevî Devrim* (trc. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), İstanbul 1996, s. 100-101. Kûfeliler'in Hz. Ali ve evladına duydukları yakınlık malumdur. Bunun göstergelerinden biri de burada ona isnat edilen rivayetlerdir. Gerek Hz. Ali ve gerekse ehl-i beytinin fazileti konusunda Kûfeliler'ce 300.000'den fazla hadis uydurulduğuna dair rivayet mübalağalı olsa bile yine de bu konuda bir fikir vermektedir. Onun fezâilî ile ilgili uydurma hadislerin ilk olarak Şiiiler tarafından ortaya konulduğu bilinmektedir, bk. M. Yaşar Kandemir, "Ali", *DİA*, II, s. 376.

⁶ Süleyman Uludağ, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, XIV, s. 292.

⁷ M. Yaşar Kandemir, "Ali", *DİA*, s. 366-377. Bu konuyla alakalı olarak Gölpınarlı şöyle demektedir: "Hz. Peygamber'in Ali'ye hırka giydirdiği hakkındaki hadisler de uydurmadır. Hasan-ı Basrî'ye ve Kümeyl b. Ziyâd'a Hz. Ali'nin hırka giydirdiği hakkındaki rivayetler de böyledir. Ashında araları hiç de iyi olmayan Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'ye nisbeti şüphelidir", Abdülbaki Gölpınarlı, 100 Soruda Tasavvuf, İstanbul 1985, s. 30-31.

Basrî'nin Benî Ümeyye idaresine yakın durduğu, en azından açıktan Hz. Ali ve daha sonra onun oğullarının tarafında olmadığı bilinmektedir. Buna rağmen onun Hz. Ali'nin vefatından sonra söylediği rivayet edilen şu ifadeleri dikkat çekicidir: "Yemin olsun ki, Allah'ın oklarından birini kaybettiniz. O, Allah'ın emirlerine karşı gelmedi, Allah'ın malını çalmadı. Kur'ân'ın onun lehinde ve aleyhindeki hükümlerine uydu. Helali helal, haramı da haram bildi. Ta ki bu hasletleri onu güzel cennet bahçelerine kavuşturdu."⁸ Bu sözler Hasan-ı Basrî'nin samimi duygularının nişânesi olabileceği gibi pişmanlığının göstergesi olarak da yorumlanabilir.

Yine bu dönemin ünlü simalarından biri olan ve Hz. Ali'yi ahabın en zâhidi olarak takdim ederken zühdün nitelikleri ile alakalı olarak kendi görüşünü dile getiren Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778) şöyle demektedir: "Çok kadına sahip olmak dünyadan değildir. Çünkü sahabenin en zâhidi olan Hz. Ali'nin bile dört eşi, dokuz câriyesi vardı."⁹

Zühd döneminin sonlarında vefatemiş olan Bişr-i Hâfi'yle (ö. 227/842) ilgili olarak da bir rivayet mevcuttur. Buna göre o şöyle demiştir: "Bir gece rüyada gördüğüm (Hz. Ali) Murtezâ'ya: 'Yâ Emîre'l-mü'minîn! Bana nasihat et!' dedim. Dedi ki: 'Rahman'dan sevap almaya tâlib olarak zenginlerin fakirlere şefkat göstermeleri ne hoştur! Bundan daha hoş olan, Hallâk-ı Cihân'ın keremine itimad ederek fakirlerin zenginlere karşı gururla davranmalarıdır.'¹⁰

Zühd dönemi zâhidlerine ait ifade ve kanaatlerin tasavvufî manada Hz. Ali'yi ahabın geri kalanından ayrı ve önde gösterecek nitelikte olmadığı, benimsedikleri yolun önderi olarak somut bir biçimde onu öne çıkarmadıkları görülmektedir. Ancak Ebû Nuaym İsfahânî'nin hadis olarak naklettiği şu ifadeler yukarıdaki manzara ile farklılık arz etmektedir: "Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuşlardır: Allah seni kulların zînetlenmediği ama Allah'a en sevimli gelen bir şeyle zînetlendirmiştir. O da, Allah katında 'ebrâr' olanların zînetidir. İşte bu 'dünyaya karşı zühd'dür. O seni öyle kılmıştır ki, ne sen dünyadan herhangi bir şeyden mahrum kalırsın, ne de dünya sana ait bir şeyden mahrum kalır. O sana miskinlerin mahabbetini ihسان etmiş, seni onların sana tabi olmasından, onları da sana tabi olmaktan dolayı razı kılmıştır."¹¹ Her ne kadar zayıf ve uydurma rivayetleri naklettiği bilinen Ebû Nuaym'dan gelen bu hadise sıhhat açısından ihtiyatlı yaklaşmak gerekirse de, dönemindeki Hz. Ali imajını yansıtmaya açısından bu rivayet önemlidir.¹²

Burada nakledilen bir kısım örnekten de anlaşılacağı üzere ilk iki yüz yıl içerisinde yaşayan zâhidlerin, Hz. Ali'yi yürüdükleri yolun önderi olarak gördüklerine dair kesin bir delil yoktur. Bu manaya gelebilecek bir ifade yaklaşık iki yüz yıl sonra Cüneyd'in ağzından nakledilmiştir.¹³ Bunun muhtemel sebepleri neler olabilir? Birincisi söz konusu döneme ait zâhidlerden bugüne kalan metin sayısı çok azdır. Bu itibarla onların kanaatlerini tam manasıyla tesbit etmek zordur. İkinci olarak da zâhid olarak nitelendirilen ilk dönem sûfilerinin Peygamber dışında bir önder ya da rehber edinme kaygılarının bulunmadığı söylenebilir. Ayrıca ilk dönem zâhidleri Hz. Ali'yi manevî yollarının öncüsü kimliğinden ziyade dinî konularda otorite olan ve esas itibarıyla siyasî bir makam olan hilafet noktasında kendisine haksızlık edilen bir lider olarak algılamaktaydılar.

⁸ Ali Sami En-Neşşâr, İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu (trc. Osman Tunç), İstanbul 1999, s. 66.

⁹ Ferîdüddin Attar, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 2002, s. 232.

¹⁰ Attar, Tezkiretü'l-evliyâ, s. 52.

¹¹ Ebû Nuaym İsfahânî, Hilyetü'l-evliyâ, Beyrut 1967, I, s. 71.

¹² Osman Türer, "Hilyetü'l-evliyâ", DİA, XVIII, s. 52.

¹³ Cüneyd'e atfedilen sözlerle ilgili olarak ileride bilgi verilecektir.

İLK DÖNEM TASAVVUF KLASİKLERİNDE HZ. ALİ TASAVVURU:

İlk döneme ait tasavvuf klasiklerinin önemlilerinden biri olan Haris Muhâsibî'nin (ö. 243/857) er-Riâye adlı eserinde Hz. Ali'ye nisbet edilen söz ya da fiiller nakledilmekteyse de bunların sayısı oldukça sınırlıdır. Ayrıca bunlar muhteva itibarıyla da herhangi bir Sünnî müellifin kaleminden çıkan cümlelerden farklı değildir. Dolayısıyla söz konusu ifadelerden hiçbiri ilerleyen zamanda Hz. Ali'ye sûfiler tarafından biçilen role kaynaklık edebilecek nitelikte değildir.¹⁴

Muhasibî'nin nefisle ilgili kanaatlerinin tesirinde kaldığı bilinen ve felsefi tasavvufun kurucularından biri olarak kabul edilen Hakîm Tirmizî'nin (ö. 320/932) bazı fikirlerini temellendirmede Şîi düşünceden istifade ettiği malumdur. Bununla birlikte onun Hz. Ali ve ehl-i beyt ile ilgili kanaatlerinde Şia tesirinden söz edilemez. Bilakis bu meselede açıkça onlara muhalefeti söz konusudur. Nitekim o klasik ehl-i beyt tanımını reddederek kendine göre bir yorum geliştirmiştir. Ona göre ehl-i beyt, Hz. Peygamber'in soyundan gelenleri değil, onun yolundan gidenleri ifade eden bir tabirdir. Tirmizî bu kapsamı biraz daraltarak yalnızca "büdelâ" ve "evliyâ" dediği seçkin zümrenin ehl-i beyt sınırları içinde yer aldığını belirtmektedir.¹⁵

Velâyet konusunun sûfiler tarafından yoğun olarak işlenmeye başladığı III./IX. asırda yaşamış olan Tirmizî'nin bu mesele ile ilgili yorumları adeta Şia'ya reddiye amacını taşımaktadır. Ancak o karşı tarafın görüşlerini eleştirip delillerini çürütmeye çalışırken yine onların kavramlarını kullanmaktadır. Nitekim özellikle aşırı Şîi grupların masum imama atfettikleri nitelikleri o muhaddes velinin sıfatları olarak sıralamaktadır. Ayrıca rasûl, nebî ve masum imam arasındaki benzerlik ve farklılıklarla ilgili olarak Şia'nın yaptığı karşılaştırmaları masum imam yerine muhaddes veliyi koyarak aynen eserinde kullanmaktadır.¹⁶ O, Şiiler'in Hz. Ali'yi yüceltme uğruna çeşitli hadisler uydurduklarını ve Ebû Bekir ile Ömer'e hakarete yöneliklerini söyleyerek,¹⁷ bu konuda Şia karşıtı tavrını şu cümleleriyle dile getirmektedir: "Yakîn ve kalplerin Allah'a ulaşması hususundaki üstünlüğe gelince; Ebû Bekir ve Ömer'den sonra gelen herhangi bir insanın onlara yetişmesi düşünülemez."¹⁸ İbn Haldûn da Tirmizî'nin ehl-i beyt ile ilgili kanaatine katılmakta ve Hz. Peygamber'in ahlakı, evsafı, ahvali ve meşrebi üzere olan kişinin, arada neseb bağı olmasa da gerçek manada Âl-i Muhammed'den ve ehl-i beytten olduğunu söylemektedir.¹⁹

Hakîm Tirmizî'nin konuya yaklaşım tarzı, III./IX. yüzyıl mutasavvıflarının Hz. Ali ve ehl-i beyt hakkında Şia dışındaki Müslümanlardan farklı düşünmediklerinin en açık delili durumundadır. Ayrıca söz konusu dönemde Şia'nın belli görüşlerinin sûfilerin gündeminde önemli bir yer işgal ettiği de anlaşılmaktadır. Ancak şu hususu hemen ifade etmek gerekir ki tasavvuf erbabı bu dönemde Şia'nın fikirlerini bertaraf etmek amacıyla hareket etmişlerdir. Bunu gerçekleştirirken zaman zaman ya onların kavramlarını kullanmak zorunda kalmışlar ya da alternatif kavramlar üretmeye yönelmişlerdir. Nitekim Hakîm Tirmizî'nin eserlerinde bu tavrın somut örneklerini bulmak mümkündür.

Tasavvufî düşüncenin önemli teorisyenlerinden olan Ebû Nasr Serrâc Tûsî (ö.

¹⁴ Haris Muhâsibî, er-Riaye li hukûkillah (trc. Şahin Filiz, Hülya Küçük), İstanbul 1998, s. 126, 285, 306, 425, 479, 483, 485.

¹⁵ Hakîm Tirmizî, Nevâdiru'l-usûl (thk. Mustafa Abdülkadir Ata) Beyrut 1992, II, s. 103.

¹⁶ Bu konuda Şia'nın yaptığı yorumlar için bk. Mustafa Öztürk, Kur'an ve Aşırı Yorum, Ankara 2003, s. 281.

¹⁷ Hakîm Tirmizî, a.g.e., II, s. 109.

¹⁸ Hatmu'l-evliyâ, s. 439.

¹⁹ İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 771.

378/988) el-Lüma' adlı eserinde, ilk dört halifeyi sırayla birer zâhid gibi göstererek onların zühde dair özelliklerinden bahsetmektedir. Serrâc'ın bu tavrı sistemleşme yoluna giren tasavvufun kendine dayanak arama çabası olarak değerlendirilebilir. Burada dikkat çeken husus, Hz. Ali'ye ayrılan bölümün diğerlerinden fazla olmayışı, hatta Hz. Ebûbekir'den az oluşudur.²⁰ Onun diğer râşid halifeler hakkında yaptığı yorum ile Hz. Ali hakkında söyledikleri birbirine yakın şeylerdir. Bir örnek vermek gerekirse: "Dünyayı toptan terk edip sahip olduğu dünyalıktan soyutlanarak fakr ve tecrid yaygısı üzerine hiçbir bağı olmaksızın oturanların imamı Hz. Ebûbekir'dir. Dünyanın birazından geçip birazını çoluk çocuğuna, akraba ve hak sahiplerine ayıranların imamı Hz. Ömer'dir. Allah için mal biriktiren, verdiği de, vermediğinde de, infak ettiğinde de Allah için hareket edenlerin imamı Hz. Osman'dır. Dünya malını talep etmeyen ve istemeden gelen dünyalığı reddedip ondan kaçanların önderi ise Ali b. Ebû Tâlib'tir."²¹ O, Cüneyd'in Hz. Ali ile ilgili şu sözünü aktarmaktadır: "Allah kendisinden razı olsun, Emîrül-mü'minîn Hz. Ali eğer harplerle meşgul olmasaydı bizim bu tasavvuf ilmimize dair pek çok incelikleri bize öğretirdi. Çünkü o, kendisine ilm-i ledün verilmiş birisiydi. İlm-i ledün Kur'ân'da Hızır'a (a.s.) has kılınmış bir ilimdir."²² Bu rivayet daha sonraki sûfiler tarafından da sıklıkla dile getirilmiştir. Hz. Ali'ye atfedilen: "Ben Allah Rasûlü'nden benden başkasının bilmediği yetmiş bâb ilim öğrendim" şeklindeki ifadeyi de nakleden Serrâc ardından kendi kanaatini şu şekilde ortaya koymaktadır: "Ashâb-ı kirâm içinde Hz. Ali'nin manâ, işaret, lafzî tevhid, marifet ve iman gibi hususlarda özel bir yeri, sûfilerden ehl-i hakâyık olanlarla ilgili güzel hasletleri vardır." Serrâc ayrıca keramet konusunu işlerken, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'ya ait kerametlerin hadislerde geçtiğini söylemektedir.²³

Serrâc'ın çağdaşı olan Kelâbâzî (ö. 380/990) et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf isimli eserinin ikinci bölümünde Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin adlarını sûfiler listesine dahil etmek suretiyle bir ilki gerçekleştirmiştir.²⁴ Kelâbâzî, önemli bir kısım tasavvufî mesele hakkındaki kanaatlerini ortaya koyarken Hz. Ali'nin sözlerinden de istifade etmiştir. Örneğin zühde ilgili olarak Hz. Ali'ye atfen yapılan bir tanımlı aktarmaktadır: "Hz. Ali b. Ebû Tâlib'e: 'Zühhd nedir?' diye sorulur. O da şu cevabı verir: 'Dünyayı, ister Müslüman, ister gâvur yesin, buna aldırma-mandır.'²⁵ Sûfilerin çeşitli dinî ve siyasî meselelerle ilgili görüşleri hakkındaki kanaatleri hakkında bilgi veren Kelâbâzî şöyle demektedir: "Sûfiler hilafet müessesesinin hak olduğunu, halifenin Kureyş'ten seçilmesi gerektiğini ileri sürer ve önce Ebûbekir, sonra Ömer, sonra Osman, sonra Ali'nin (r.a.) meşrû olarak halifelik yaptıklarını ittifakla ifade ederler."²⁶

Bu dönemin önemli müelliflerinden biri de Ebû Tâlib Mekkî'dir (ö. 386/996). Onun Kütü'l-kulûb adlı eserinde Hz. Ali ile ilgili ya da onun ağzından bazı nakiller varsa da bunlar hemen bütün Sünnî eserlerde bulunabilecek türden rivayetlerdir.

İLK DÖNEM SÛFÎ TABAKÂT'INDA HZ. ALİ VE EHL-İ BEYT

Buraya kadar tedkik edilen eserler daha ziyade tasavvufun teorik ve pratik meselelerini ele alan türe dahildir. Sûfi biyografilerini ihtiva eden çalışmalardaki

²⁰ Ebû Nasr Serrâc Tûsi, el-Lüma' fi't-tasavvuf (trc. Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 137-140.

²¹ Serrâc, Lüma', s. 139.

²² Serrâc, Lüma', s. 137. Aynı rivayet için ayrıca bk. Attar, Tezkiretü'l-evliyâ, s. 17.

²³ Serrâc, Lüma', s. 314.

²⁴ Kelâbâzî, et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1992, s. 59; ayrıca bk. Uludağ, Süleyman, et-Taarruf, Giriş, s. 20.

²⁵ Kelâbâzî, Taarruf, s. 142.

²⁶ Kelâbâzî, Taarruf, s. 87.

görünüme gelince: İlk dönem tabakât kitapları arasında yer alan ve bu sahanın temel başvuru kaynağı olan Sülemî'nin (ö. 412/1021) Tabakâtü's-sûfiyye'sinde ilk olarak Fudayl b. İyâz'ı tanıtılmaktadır. Burada Hz. Ali'nin biyografisi yer almadığı gibi onunla ilgili ya da onun ağzından nakiller de azdır.

Tabakât türü eserlerin en hacimlilerinden Hilyetü'l-evliyâ'nın müellifi Ebû Nuaym İsfahânî (ö. 430/1038), hocası olan ve eserlerinden istifade ettiğini belirttiği²⁷ Sülemî'den farklı bir yol takip ederek Ashab'ın biyografileri ile eserine başlamıştır. Ashab'ı evliyâullahın ilkleri sayan Ebû Nuaym, hulefâ-i râşidîn hakkında bilgi verirken, nisbeten Hz. Ali'ye daha fazla yer ayırmıştır.²⁸ Hatta belli başlıklar açmak suretiyle Hz. Ali ile ilgili rivayetleri aktarmıştır. Bazen kendi görüşünü de zikrederek, söz konusu rivayetler içerisinde güvenilir olamayacaklara işaret etmiştir. Ebû Nuaym'ın bu yaklaşım tarzı, tasavvuf tarihinde tabakât türü eser telifinde ve mutasavvıfların Hz. Ali ile ilgili yaklaşımlarında yeni bir yola girişin göstergesi olarak kabul edilebilir. Zira onun, bir anlamda Hz. Ali'nin diğerlerine olan üstünlüğünü göstermek üzere hadis olarak zikrettiği şu rivayet bu durumu daha net olarak ortaya koymaktadır: "Hz. Peygamber, Hz. Ebûbekir'e, sancağını vererek Hayber kalesine göndermiş. O başarılı olamayıp dönünce ertesi gün Hz. Ömer'i göndermiş. O da başarılı olamayınca o sırada gözlerinden rahatsız olan Hz. Ali'yi çağırıp, gözlerini tükürüğüyle iyileştirip, sancağı teslim etmiş ve Hayber'e göndermiş. O da zaferle geri dönmüştür."²⁹

V. asrın sûfi müelliflerinden Kuşeyrî (ö. 465/1072) biyografilerini verdiği sûfilere İbrahim b. Edhem ile başlamaktadır. Risâle'sinde Hz. Ali'nin biyografisine yer vermediği gibi onunla ilgili nakillerin sayısını da oldukça sınırlı tutmuştur.³⁰ Bu durumu Kuşeyrî'nin yaşadığı dönemdeki, tasavvufun Sünnî anlayış karşısındaki problemleri konumunu tashih düşüncesinin bir uzantısı olarak yorumlamak mümkündür.³¹ Zira o çağlarda Müslümanların yaşadığı hemen her yerde aşırı Şîi grupların yoğun propagandalarının sürdüğü bilinmektedir.³² Henüz ne Sünnî kesimde ve ne de tasavvuf çevrelerinde Ali ve ehl-i beyt mahabbeti ve taraftarlığının tam anlamıyla yerleşmediği böyle bir zaman dilimi ve coğrafyada Kuşeyrî'nin Risâle'dekinden farklı bir tavır sergilemesi en azından kendi siyasetiyle çelişmesi demek olurdu. Ayrıca, her ne kadar bazı eserlerde kısmen yer verilse de, Hz. Ali ve ehl-i beyt ile alakalı rivayetlerin sûfiler tarafından yoğun olarak kullanılmaması ve tam anlamıyla yerleşmemiş olmasının da onun bu tavrında müessir olduğunu ifade etmek gerekir.

Kuşeyrî'nin muasır olup onunla aynı tarzda bir eser telif etmiş olan Hucvirî (ö. 465/1072), hal tercümelerini verdiği isimlere dört halife ile başlamakta, burada halifelik sırasını gözetmekte, daha sonra da ehl-i beyt imamları hakkında bilgi vermektedir. Onun Hz. Ali ile ilgili verdiği malumat ile diğerleri hemen hemen eşittir. Hucvirî'nin burada Cüneyd'e atfen naklettiği bir cümle ilk dönem tasavvuf ehlinin Hz. Ali'ye yaklaşımlarını yansıtmaları açısından oldukça önemlidir. Buna göre Cüneyd şöyle demiştir: "Usûlde ve belâda pîrimiz Ali Murtazâ'dır."³³ Hucvirî aynı zamanda konuyla ilgili kendi kanaatini de yansıtan şu cümleleri kaydetmektedir:

²⁷ İsfahânî, Hilyetü'l-evliyâ, II, s. 25-26; X, s. 128.

²⁸ İsfahânî, Hilye, I, s. 61-87.

²⁹ İsfahânî, Hilye, I, s. 62-63.

³⁰ Abdülkerim Kuşeyrî, er-Risâle (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1980, s. 266, 232, 470.

³¹ Süleyman Uludağ, "Giriş", Keşfu'l-mahcûb, s. 25; Çağfer Karadaş, "Sûfi İtikadının Dönemleri", Marife, yıl. 1, sy. 2 (Konya 2001) s. 61-62.

³² Sabri Hizmetli, "Karmatîler", DİA, XXIV, s. 510-514.

³³ Hucvirî, Keşfu'l-mahcûb, s. 160.

“Bu yolun ehli olanlar, ibarelerdeki hakikatler, işaretlerdeki incelikler, dünyanın malûmundan (ve maddi varlıklardan) tecerrüd ve Hakk'ın takdirine nazar hususunda ona uymuşlardır”.³⁴ İsar kavramı hakkında bilgi verirken yaptığı yorumlar Hz. Ali'ye bakışını daha net bir şekilde vermektedir:

“Emîru'l-mü'minîn Ali (k.v.) Peygamber'in (s.a.) yatağına girip uyumuş, Hz. Peygamber Ebûbekir (r.a.) ile birlikte Mekke'den çıkıp, mağaraya girdiğinde, kâfirler Peygamber'e suikast düzenlemiş, işte o vakit Allah Teâlâ Cebrail ile Mikâil'e şöyle hitap etmişti: İkinizi birbirinize kardeş yaptım, birinin ömrünü diğerinden daha uzun kıldım. İkinizden hanginiz kendi biraderine daha uzun yaşamayı îsar eder, ona uzun ömür sürme şansını tanır, kendisi için de ölümü tercih eder? Bu hitaptan sonra her ikisi de daha uzun yaşamayı kendisi için tercih etmişti. Bunun üzerine Allah Cebrail ile Mikâil'e dedi ki: Ali'nin, ikinizden de daha şerefli ve daha üstün olduğunu gördünüz değil mi? Zira Ben Rasûlüm Ali'yi yekdiğerine kardeş yaptım. Ali ölümü ve katledilmeyi kendisi için tercih etti, gitti Peygamberimin yatağında uyudu, ruhunu onun için feda etti. Onun yaşaması için kendisinin helak olmasını tercih etti. Şimdi yeryüzüne gidiniz, onu düşmanlarından muhafaza ediniz. O zaman Cebrail ile Mikâil geldiler, biri Ali'nin başucunda, diğeri ayakları tarafında oturdular. Cebrail: Oh! Oh! Senin gibisi ne kadar hoş! Ya Ali! Allah Teâlâ meleklerine karşı seninle övünmektedir, dedi. İşte onun hakkında o vakit şu âyet nâzil olmuştu: “İnsanlardan öyleleri var ki, Allah rızasını kazanmak için nefsinin satar, kendini feda eder ve Allah kulları hakkında pek ziyade merhametlidir” (Bakara, 2/207).³⁵

Görüşünü güçlendirme sadedinde zikrettiği ayet Hz. Ali ve evladının yaşadıkları ile örtüşen anlamı itibariyle de dikkat çekicidir. Hz. Ali'nin, özellikle hilafeti döneminde yaşadığı sıkıntıları ve daha sonra evladına revâ görülenleri bu şekilde izah etmeye çalıştığı izlenimi vermektedir. Onun, eserinde Ali'ye tahsis ettiği bölümle ilgili de şöyle bir açıklaması vardır: “Hz. Ali'nin sözlerindeki incelikler ve hikmetler sayılamayacak kadar çoktur. Halbuki ben bu eserde kısa yazma usûlünü takip etmekteyim.”³⁶ Bütün bu ifadeler bir arada düşünüldüğünde, onun Hz. Ali'ye derin bir hürmet beslediği, dahası Cüneyd'e atfen zikrettiği “Ali'nin, bu yolun, usûl ve belâda pîri olduğu” anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır. Kendisiyle aynı dönemde fakat farklı bir coğrafyada yaşayan ve benzer tarzda eser veren Kuşeyrî ile karşılaştırıldığında Hucvirî'nin tasavvuftaki Ali taraftarlığının ilk mümessillerinden olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Tasavvufî düşüncenin sistemleşme döneminin zaman itibariyle Kuşeyrî ve Hucvirî'den sonraki en önemli ismi Gazzâlî (ö. 505/1111) özellikle İhyâ'da dinî ve tasavvufî meselelere dair görüşlerini izah ederken sıklıkla Hz. Ali'ye müracaat etmiştir. Mesela, aynı zamanda Hasan-ı Basrî ile Hz. Ali arasındaki ilişkinin mahiyetini gösteren bir yerde, Hz. Ali'nin Basra'ya gelişinde camilerde kıssa anlatan kıssacıları buralardan çıkardığını, ancak dînen önem arz eden hususlardan bahsettiğini gördüğü Hasan'a dokunmadığını söylemektedir.³⁷ İlk dört halifenin üstünlük derecelerinin halifelik sıralarına göre olduğunu belirten Gazzalî,³⁸ Ebûbekir'in, göğsüne yerleştirilen sır sebebiyle diğer üçünden ileride olduğunu ifade etmektedir.³⁹ Bu bağlamda kendi yaşadığı dönemde Hz. Ali'nin yolundan gittiklerini

³⁴ Hucvirî, Keşfu'l-mahcûb, s. 161.

³⁵ Hucvirî, Keşfu'l-mahcûb., s. 304.

³⁶ Hucvirî, Keşfu'l-mahcûb, s. 161.

³⁷ Gazzali, İhyau ulûmi'd-dîn, I-IV, Beyrut ts., I, s. 47.

³⁸ Gazzali, İhya, I, s. 35.

³⁹ Gazzali, İhya, I, s. 34, 66. Ebû Bekir'in üstünlüğüyle ilgili bu yorumun kaynağı Hakîm Tirmizî olsa

söyleyip onu diğerlerinden üstün tutanların da aslında hiç de Ali'yi takip etmediklerini öne sürmektedir.⁴⁰ Gazzali, muhtemelen, Hz. Ali'nin özel bir ilme sahip olduğunu iddia edenlere cevaben, onun şöyle dediğini nakletmektedir: "Rasûl-i Ekrem bizim nezdimizde gizli bir sır bırakmamıştır. Ancak Allah Teâlâ'nın kuluna verdiği fehim ve anlayış, Kitab'ını anlama kabiliyeti vardır ki bu da öğrenmekle olmaz".⁴¹ Bu mesele ile alakalı olarak, Hz. Ali gibi olanların Allah'a yaklaşmak için gerekli olan ilimleri elde etme noktasında akıllarını kullandıklarını belirtmektedir.⁴² Gazzali İsar bahsinde, Hucvirî'nin de naklettiği, Hz. Ali'yi Cebrail ve Mikâil'den bu konuda üstün gösteren bir rivayeti aynen nakletmekte ancak yorumuna girmemektedir.⁴³ Burada özet bir şekilde verilen malumatın da anlaşılacağı üzere Sünniliği tasavvufa yaklaştırdığı kabul edilen Gazzalî'nin Hz. Ali hakkındaki kanaatleri oldukça mutedildir. Meseleye ehl-i sünnet zâviyesinden yaklaşan, başta Bâtınîlik olmak üzere Sünnilik dışı akımlarla mücadeleyi görev bilen onun gibi bir ismin bundan farklı bir yol tutması, üstlendiği misyonla çelişmesi demek olurdu. Hayatının önemli bir bölümünü Bâtınîler'le mücadeleye ayırmış olan Gazzalî'nin Hz. Ali ile ilgili bakışında kısmen Kuşeyrî'yi takip ettiğini söylemek mümkündür.

SONUÇ

Hz. Ali'nin tarihî şahsiyeti, meziyetleri ve özelliklerini tam anlamıyla doğru bir şekilde belirlemek oldukça zordur. Zira gerek faaliyetleri, gerekse kendisine atfedilen konuşma ve fikirler hakkında son derece farklı rivayetlerin mevcudiyeti bilinmektedir.⁴⁴ Bilhassa faziletlerine dair çok sayıda hadis uydurulduğu ve bunların kaynağının da Şia olduğu malumdur.⁴⁵ Bu durum zühd devrinden itibaren tasavvuf ehlinin onun hakkında zaman içerisinde gelişen yorumlar yapmalarına ve bu yorumlara dayalı fikirler geliştirmelerine zemin hazırlamış gibi gözükmektedir.

Başlangıçtan itibaren gerek Şia, gerek mutasavvıflar ve gerekse başka ekol ve gruplar tarafından Hz. Ali ve ehl-i beyt ile ilgili mesnedli ya da mesnedsiz pek çok fikir geliştirilmiştir. Bunların hangilerinin gerçekten onunla bağlantılı, hangilerinin uydurma olduğunu bütünüyle tesbit etmek güçtür. Kesin olan husus onun Kur'ân ve Sünnete tam manasıyla bağlı, dünyevî işlerden uzak kalmayı dileyen, İslam tarihinin Cemel, Sıffin, Nehrevân gibi talihsiz vakaları sonunda göz yaşları döküp, muhaliflerinin iman ve hidayeti için dua edecek kadar hassas, takvâ sahibi bir mümin olduğudur.⁴⁶ Bu anlamda onu bir zâhid kabul etmek yerinde olur.

Hz. Ali'nin söz konusu anlamdaki zâhidliği zühd dönemi sûfilerinin ona yakınlık duymalarına sebep olmuşsa da bu yakınlık ahabın geri kalanını aşacak boyutta değildir. III./IX. asır, yani zühdden tasavvufa geçiş ve sistemleşme dönemi sûfilerinin Hz. Ali ile ilgili kanaatlerinde ve onun hakkındaki rivayetlerde ise önceki döneme göre az da olsa bir farklılaşmanın başladığı görülmektedir. Çok belirgin olmasa da bu durumun en öne çıkan nedeni olarak şu söylenebilir: Diğer İslamî ilim dalları gibi artık tasavvuf da bir disiplin halinde teşekkül etmeye başlamıştı. Dolayısıyla belli konularda geliştirilen fikirlerin dinî dayanaklarının ortaya

→ →

gerektir.

⁴⁰ Gazzali, İhya., III, s. 38.

⁴¹ Gazzali, İhya., III, s. 26.

⁴² Gazzali, İhya., III, s. 18.

⁴³ Gazzali, İhya., III, s. 273.

⁴⁴ Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Ali", DİA, II, s. 374.

⁴⁵ Kandemir, M. Yaşar, "Ali", DİA, II, s. 376.

⁴⁶ Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Ali", DİA, II, s. 374.

konulması gerekmektedir. Aynı zamanda hadislerin de yoğun bir şekilde tedvin edildiği bu sırada söz konusu külliyattan da istifade etmek suretiyle tasavvuf ehli Hz. Ali ile ilgili bazı rivayetleri kendi sistemlerinin oluşumunda kullanmışlardır.

Bu dönemde tasavvuf yolunun Hz. Ali'ye dayandırılmasıyla ilgili bazı gayretlerin tezahürlerine şahit olunmaktadır. Bunlardan en önemlisi Cüneyd'in söylediği nakledilen iki cümledir. O Hz. Ali hakkında "savaşlarla meşgul olması nedeniyle tasavvuf hakkında yeterince bilgi aktaramadığı", açıklamasının yanında "usûlde ve belâda sûfilerin pîri olduğu" şeklindeki ifadesi ile ona tasavvufî düşüncede merkezî bir rol vermektedir. Ayrıca Serrâc'ın, aynı zamanda tasavvufun önemli meseleleri olan "manâ, işaret ve marifet" konularında Hz. Ali'yi ashabın geri kalanından ayrı tutması dikkate değerdir.

Burada söylenmesi gereken şeylerden biri de, II./VIII. asırda ilk izlerine rastlanan ve III./IX. yüzyılın ikinci yarısında kendini bütünüyle ortaya koyan Bâtıniye hareketinin⁴⁷ tasavvufî düşünceye tesiri meselesidir. Bilhassa Ali ve ehl-i beyti aşırı bir şekilde yüceltme, imamet, velâyet, nûr-ı Muhammedî gibi konuların Bâtınîler'in öne çıkardığı hususlar olması⁴⁸ ve bunların bir kısmının, III./IX. yüzyılın ikinci yarısından sonra bazı sûfiler tarafından eserlerine alınıp yorumlanmaya başlanması bir arada düşünüldüğünde belli bir etkinin varlığı kendini hissettirmektedir.

Özellikle V./XI. yüzyıl ve sonrasında kaleme alınan tasavvufî metinlerde Hz. Ali ve evladına ayrılan bölümlerin miktarı arttığı gibi niteliği de farklılaşmıştır. Ayrıca Ebû Nuaym İsfahânî'nin öncülük ettiği hulefâ-i râşidîn ile başlayıp sûfi biyografisi yazma geleneğinin Hucvirî ile devam ettiği, Attâr'da ise ehl-i beytin en önemli isimlerinden olan Câfer-i Sâdık ile esere girme şeklini aldığı görülmektedir. Kaleme alınan tabakât türü eserlerde gözlenen bu durumun aynı dönemde yazılan diğer tasavvuf klasiklerindeki görünümü de genel olarak bunun izdüşümü niteliğindedir.

Meseleye sondan başa doğru bakıldığında, başlangıç noktası ile varılan yer arasında büyük bir farklılığın olduğu görülecektir. Durumun bu minval üzere cereyan edip neticelenmesinde yukarıda zikredilen maddeler yanında tasavvuf ehlinin Hz. Peygamber'e ve dolayısıyla onun ehl-i beytine duyduğu büyük sevginin çok güçlü etkisinin olduğunu vurgulamak gerekir. Bu sevgi, meseleleri akıldan ziyade hisleriyle yorumlayan tasavvuf ehlinin bakışlarını da büyük oranda tesiri altına almış, böylece onların, özellikle İslam tarihinin ilk dönemlerinde cereyan eden bir kısım siyasî hadisede taraf durumunda olan ve neticede bunlardan olumsuz şekilde etkilenen Ali ve evladının yanında yer almalarında önemli bir rol oynamıştır.

⁴⁷ Muhammed Ahmed Hatîb, el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-âlemi'l-İslâmî, Amman 1986, bk. muhtelif sayfa-lar; Avni İlhan, "Bâtıniyye", DİA, V, s. 191.

⁴⁸ Hatîb, el-Harekâtü'l-Bâtıniyye, s. 439.

KELÂMCILARA GÖRE ZARÛRÎLİK YA DA NAZARÎLİK YÖNÜYLE MARİFETULLAH

Recep ARDOĞAN*

ACCORDING TO THE MUSLIM THEOLOGIANS WHETHER MAARIFATULLAH IS A COMPULSORY KNOWLEDGE OR A POSTERIORI KNOWLEDGE

According to Cahm b. Safvan, Ghailan and some Mutezilite, knowledge that the universe has been created by God is a compulsory knowledge. Raghıp al-İsfahani, Avarreos and Ibn Taymiyya say that idea of that every creature has a creator is a principle inherent in human mind. Asharite, Maturidite and some of Mutezilite accept that maarifatullah is a posteriori knowledge. Their argument is that human beings don't conflict and don't doubt on a priori knowledge. Some of the scholars saying maarifatullah is achieved only by means of inference accept that human being is neutral case to tawhid and Islam. Some others argue that there is a religious care in innateness and human being has inherent sensitivity to belief of tawhid or an unconscious concept of God.

Marifetullah, dinî akidenin özünü oluşturan Allah inancıyla ilgili, Kelâm eserlerinde ilm, nazar, husn ve kubh meselelerinde tartışılmakta olan epistemolojik bir konudur. Kelâm ekollerince tartışma konularından birine başlık olan 'Marifetullâh', sade ve dar anlamda 'Allâh bilgisi'dir. Bu makalede kelâmcıların görüşleri ışığında, bu bilginin insan tabiatında a priori karakterde, yani aklın zorunlu bilgileri arasında olup olmadığı sorusu araştırılacaktır.

İlk defa Hume'dan beri, özellikle de geçen asırda psikoloji ve sosyolojinin tekamülüyle birlikte Klasik felsefede eşyanın cevheri ve zatı gibi insanın da değişmez bir cevheri, zatı olduğu fikrinden şüphe edilmeye başlanmıştır.¹ Bugün bazı ilim adamlarının sosyal çevrenin tüm tesirlerinden soyutlanmış bir fertte insan mahiyetinin ne olacağını kimsenin kestiremeyeceği mülâhazasından hareketle, toplumlar arasında insanların değişen itiyat ve eğilimlerinin varlığından ve sırf psikolojiye ait diğer bazı müşkillerden dolayı, insiyak tasnifleri ile uğraşmanın boş bir uğraş saydığı görülmektedir.² İnsanların aşkın bir varlığa inanma özelliğine temel oluşturacak yaratılıştan gelme bir niteliğe sahip olmadığı anlamına da gelen bu telakkiler, insandaki dinî ilginin ve Tanrı kavramının menşeiini incelemeyi gerektirmektedir. Burada ele alınan mesele de bir yönüyle insan zihninin neden ve

* Dr., MEB TTK Başkanlığı, r_ardogan@yahoo.com

¹ Şerif, Muzaffer, "Tab-ı Beşer' Hakkında", *İnsan Dergisi*, 1/2 (1939), 110.

² Örneğin bk. Şerif, *a.g.m.*, 109-111.

nasıl bir Tanrı fikrine vardığı sorusunun da cevabıyla ilgilidir. Gerçekte, tabii sınırlılıklarıyla birlikte insan, mutlak akıl, bilgelik ve iyiliğe sahip aşkın bir varlığa neden inanır? Beşerî akıl, duyumlardan niçin duyumların ötesine, hem de insanın anlamını kökten değiştiren bir fikre intikal eder? Öte yandan ontolojik delile karşı itirazında Kant'ın hem konuyu hem yüklemi atmasının³ gerekçesi nedir? Daha doğrusu bu 'Tanrı vardır.' önermesi niçin vardı? Rousseau'nun (1778) "Emile" adlı ütöpik romanındaki, insanlarla temastan ve toplumun tesirlerinden uzak olarak yaşayan bir çocuğun 18 yaşına kadar Allah ve metafizik kaygılarla ilgili hiçbir düşünce ve soru geliştirmemesi⁴ ne derece gerçekçidir? İnsan zihni ile Tanrı kavramı arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiğiyle ilgili bu gibi sorular, kelâmcıların marifetullahın, yani Allah'a ilişkin bilginin mahiyeti hakkındaki tartışmalarına bakmayı da gerektirmektedir.

1. MARİFETULLAH'IN ZARURÎ BİLGİ OLDUĞU GÖRÜŞÜ

Marifetullah kavramının Kelâm ilminde bir ıstılah halinde yer etmesi, kavramı iman tanımlarında kullanılan Mürcie ile başlar.

Marifetullahın bir şey yapmayan kulun değil, Allah'ın ihtiyarıyla olduğunu söyleyen⁵ Cehm b. Safvân, vahy gelmezden önce aklın tek başına davranışlarda iyilik ve kötülük (husn ve kubh) ve vaciplik hükmünü verdiğini ileri sürmüştür. Bu esası, Mu'tezile, cebrî düşüncenin savunucusu Cehm'den almış olabilir.⁶ Bundan, Cehm'in düşüncesinde ilahî çağrıyla yüz yüze gelmeden önce Allah'ı bilmenin bir imkân konusu olmaktan bir zaruret konusu olmaya doğru kaydığı sonucunu çıkartmak mümkündür.

İmanın kalpte ve dilde bulunduğunu söyleyen Yunus b. Avn es-Semîrî ve Mürciî-Kaderî Ebu Şimr'in peygamber gelmezden önce, imanın kalben Allah'ı bilme, sevme ve O'na boyun eğme; dille de O'nun benzeri gibi bir şey olmadığını ikrardan ibaret olduğunu,⁷ Ebu Sevban'ın da Allah'ı, elçilerini ve akıl açısından yapılması caiz olmayanların hepsini bilme ve ikrar etmenin vahiy gelmeden önce aklen vacip olduğunu⁸ ileri sürmeleri, onlara göre vahiy gelmeden önce Allah'ı bilmenin her akıl sahibi için en azından mümkün olduğunu göstermektedir.

Mürcie'nin imanı marifetle açıklayan görüşleri Mu'tezile'nin öncülerinden Kaderî Gaylan ed-Dımişkî'de zarurî (a priori) bilgilerin varlığı görüşüyle gelişmiştir. Taftazânî'nin bazı Kaderîler'e attığı "İman marifettir." görüşü⁹ Gaylan'la ilgili olabilir. O, imanın Allah'ı "ikincil bilgi"yle bilme, sevme, O'na boyun eğme ve Allah'ın elçisinin getirdiklerini ve Allah'tan gelenleri ikrar olduğunu ve "birincil bilgi"nin bir zaruret konusu (ızdırar) olup, iman olmadığını ileri sürmüştür.¹⁰ İbn Teymiyye'nin (728/1328) 'Marifetullahın ancak aklî incelemeyle hasıl olduğu

³ Janet, Paul - Séailles, Gabriel, *Metalib ve Mezahib* (çev. Elmalılı M. H. Yazır), İst. 1978, 323.

⁴ Öcal, Mustafa, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, Ank. 1990, 68-9.

⁵ Ebu Ya'lâ, İbn Ferra Muhammed b. Huseyn, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Din* (nşr. V. Zeydan Harrad), Beyrut 1974, 30.

⁶ Neşşâr, A. Sami, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, 3. bs., İskenderiye 1965, I, 349.

⁷ Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, İst. 1928, I, 128; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak* (nşr. M. M. Abdülhamîd), Beyrut, 1416/1995, 203, 206; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. E. A. Mehnâ, A. H. Fâur), 4. bs., Beyrut 1415/1995, I, 163, 167.

⁸ Bağdadî, *a.g.e.*, 203. ayrıca bk. Eş'arî, *a.g.e.*, I, 129; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 164.

⁹ Taftazânî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, İst. ts., 157.

¹⁰ Eş'arî, *a.g.e.*, I, 130; Bağdadî, *a.g.e.*, 206, Şehristânî, *a.g.e.*, I, 168. İzutsu, buradaki 'ızdırar'ı, 'tabü saik (a natural compulsion)' şeklinde ifade eder. İzutsu, Toshihiko, *The Concept of Belief in Islâmic Theology -A Symantic Analysis of İmân and Islâm-*, Tokyo 1965, 88.

görüşünü Kaderîler ve Cehmîler'e atfetmesi¹¹ ise bu açıklamalarla uyuşmamaktadır. Şehristânî'nin açıklamasına göre de Ğaylan'ın düşüncesinde marifet aslına göre iki çeşittir. Birincisi, fitrî bilgidir ki, bu, insanların alemin bir sanatkarı, kendilerinin bir yaratıcısı olduğunu bilmesidir. Bu bilgi iman olarak adlandırılmaz. İkincisi, sonradan elde edilen bilgidir, imandır.¹² Dolayısıyla, kainatın sonradan varolduğu (muhtes) ve onların (kadim bir güç tarafından) düzene konulduğu, dolayısıyla bir yaratıcısı olduğu zarûreten bilinirken, yaratıcı ve müdebbirin iki ve daha fazla olmadığını ve onun sıfatlarını bilmek ise iktisaptır.¹³ Eş'arî ve Bağdadî'nin Zürkanî'nin "Makâlât"ından naklettiği Ğaylan'ın 'imanın dille ikrar olduğu, marifetullâhın ise zorunlu; Allah'ın fiili olup imandan olmadığı' iddiası¹⁴ da buna göre anlaşılmalıdır. İkrarı tasdik olarak alan Ğaylan, marifetullahın imandan olmayışını, imanın lügatte tasdik oluşuyla açıklamıştır.¹⁵ Yani birincil bilgi şekillenmemiş ve ızdırarî bir halde iken, ikincil bilgi, konusu ve yüklemeleri hazırlanmış ikrar halindeki bilgidir. Buna, Allah'a yönelik sevgi ve boyun eğme gibi duygusal bir boyut, daha doğru kalp fiilleri katıldığında iman oluşur. Ğaylan'ın bu görüşü, imanın tanım ve hududunu belirtme amacıyla ortaya koyduğunu göz önünde bulundurduğumuzda Marifetullâhın zarûrlüğünü, Kelâmî bir tartışma konusu haline getiren ilk kişi olduğunu söyleyebiliriz.

Ğaylan'ın mezkur görüşünün bazı değişikliklerle birlikte, özü itibarıyla, bazı Mutezilîlerde de devam ettiğini görmekteyiz. Onlar, kişinin kalbinde, 'hâtırlar (havâtır, sezgiler, iç-sesler)' olduğunu ve bunların insanları nazar ve istidlale çağırıldığı konusunda Berahime'ye muvafakat etmiştir.¹⁶

Hâtırların bilgi ve fikir modunda arazlar olduğunu ileri süren Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a göre, Allah'ı bilmek zarûrdür. Birbirine zıt iki hâtırdan bahseden Allâf, nazar ve istidlale çağırıcı birinci hâtır, Allah'ın akıl sahibinin kalbinde var ettiğini, onunla kişiyi itaate çağırıldığını ve onu korkutmak suretiyle güdülerin (dâîlerin), kişiyi Allah'ı istidlale motive ettiğini, ikinci hâtırın da kişiyi birinci hatıra uymaktan çevirdiğini ileri sürmüştür.¹⁷ Ona göre bilgiler iki sınıftır. Birincisi, zarûrdür; bu da Allah'a ve O'nun varlığının delillerine ilişkin bilgidir. İnsanın akıllı bir varlık olması, onun kendi nefisini bilmesini gerektirir. Bu bilgiyi ise ikinci anda Allah'ın bilgisi takip eder. Bundan kalanı, duyular ve kıyasla oluşan bilgiler, tercih ve kazanım bilgileridir.¹⁸ Şehristânî'nin Ebu'l-Huzeyl'den naklettiği, 'şeriatın gelişinden önce mükellefe bir hatırlatıcı olmaksızın Allah'ı bir delille bilmesinin vacip olduğu, bu bilgiyi edinmediği takdirde kişinin ebedi azabı hakedeceği fikri¹⁹ de bununla temellendirilir.

Mu'tezileden kulun irade dışında bir fiili olmadığını ileri süren Sumâme b. Eşras en-Nemîrî,²⁰ Amr b. Bahr el-Câhız ve Ebu Ali Esvârî de bilgilerin hepsinin zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Bunlar, 'ashâbu'l-maârif' diye nitelenir.²¹ Câhız,

¹¹ İbn Teymiyye, Ahmed b.Abdulhalim, *Mecmû'u'l-Fetavâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed), Mekke 1381-1386, XVI, 330.

¹² Şehristânî, *a.g.y.*

¹³ Eş'arî, *a.g.y.*; Bağdadî, *a.g.y.*; Şehristânî, *a.g.y.*

¹⁴ Bağdadî, *a.g.y.*

¹⁵ Eş'arî, *a.g.e.*, I, 131.

¹⁶ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1401/1981 (İst. 1346/1928'den ofset), 26.

¹⁷ Bağdadî, *a.g.e.*, 27.

¹⁸ Bağdadî, *el-Fark*, 129.

¹⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 66.

²⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 85.

²¹ Kâdî Abdülcebbar, İbn Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (nşr. Abdülkerim Usman), Kahire 1988, 52; Bağdadî, *a.g.e.*, 172.

bilgilerin tümünün, yaratılıştan geldiğini (tıba') ve zarurî olduğunu savunur.²² Bağdadî, onun bilgileri kulların seçimiyle olmasa da onların fiili olduğunu söylediğini kaydederken, Şehristânî'ye (548/1153) göre, o, bunlardan hiç birinin kulların fiillerinden olmadığını, Sumâme gibi, kul için iradeden başka bir kazanım olmayıp bilgilerin insandan tabii olarak meydana geldiğini söylemiştir.²³ Câhız'a göre, marifetullah, zarurî, nazar ve istidlalin peşinden gelişen yaratılış karakteridir ve kul, marifetullahla emrolunmuş değildir. O, ayrıca akıl sahibi herkesin peygambere muhtaç olduklarını bildiğini söyler.²⁴ Bu değişik anlatımlardan anlaşılan, O'nun bilgilerin varedilişinde değil, benimsenmesinde kişinin iradesinin söz konusu olduğunu iddia ettiğidir. Nitekim o, birisinin buluşa erip de Allah'ı bilmemesinin mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Kafirler, ona göre, inatçı ile bilen arasındadır.²⁵ O halde, Allah'ı bilmek tabii ve zarurî, ancak bu bilginin inanç olarak kabulü iradîdir. Ancak onların bilginin akıl yürütmenin peşinden geldiğini ve nazardan mütevellid olduğunu söylemeleri,²⁶ zarurî kavramıyla bedihî bilgiyi kastetmediklerini göstermektedir. Eğer onlar, bilgilerin insanın bilinç dışında mevcut olup, bilgi tahsilinin onu bilinç düzeyine çıkartan bir hatırlamadan ibaret olduğunu kastetmiyorlarsa,²⁷ onların zarurî terimini, Kant'ın akıl yürütmenin sonucunda olsa da aklın tecrübe yoluyla olmaksızın kendi sınırları içinde ulaştığı önermeler için kullandığı a priori kavramıyla²⁸ benzer manada aldıkları söylenebilir.²⁹ Bu arada çoğu Mutezililerce aklın her insanda aynı seviyede bulunduğu (musâvât-ı akl) savunulduğuna³⁰ dikkat çekmek gerekir. Dolayısıyla, ilerde anlatılacak olan zarurî bilgiler hakkında insanlar arasında ihtilaf olmaması gerektiği fikri, onlara karşı ileri sürülen önemli bir itiraz noktası oluşturmaktadır.

Anlaşılabileceği üzere, fitrî-zarurî bilgiyi bir doktrin halinde ortaya koyan Gaylan'ın fikri, değişik açıklamalarla Mutezililerde de görülmektedir. Onlar, 'hâtır' kavramıyla da yalnızca marifetullâhın değil, aynı zamanda ahlakî değerlendirmelerin de insanın tabiatında önceden yerleşmiş olduklarını söylerken Şems 91/6-10.

²² İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitabu Tabakâtî'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut 1961, 68; Bağdadî, *a.g.e.*, 175; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 88.

²³ Bağdadî, *a.g.y.*; Şehristânî, *a.g.y.*

²⁴ Ebu Ya'lâ, *a.g.e.*, 30; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 88-9.

²⁵ Bağdadî, *a.g.y.*

²⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 85; Ebu Ya'lâ, *a.g.y.*

²⁷ Bu düşünce, Sokrates ve Eflatun (m.ö. 347)'ün ideler doktrininde radikal biçimde görülür. İnsan ruhunun dünyaya gelmeden önce başka bir hayat yaşadığını söyleyen Sokrates'e göre insan ruhu orada edindiği bilgileri içinde taşımakta, öğretim sadece ruhta hazır bilgileri ortaya çıkartmak (doğurtmak)tır. Bu görüşe uygunluk kazandıran Eflatun'a göre, insan daha önce yaşadığı ideler aleminin bilgileriyle gelir. Bu bilgileri perdeleyen ten olduğundan tecrübe gerçekliğin bizzat kendisiyle değil, salt görünüşüyle tanışırken, gerçekliğin kendisine akıl ve 'tecrübeden bağımsız düşünce' ulaştırabilir. Janet-Séailles, *a.g.e.*, 10-11. Krş. el-İcî, Adududdîn, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut ts., 14-15.

²⁸ Kant'a göre, bütün bilgiler deneyle başlamakla birlikte, onun tüm unsurları deneyden çıkmış değildir. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (trs. By: N. Kemp Smith), New York And London 1965, 41-42. Ona göre ahlakî maksimler ve analitik önermeler de a prioridir. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. İ. Kuçuradi), 2. bs., Ank. 2002, 24, 27, 38, 44 vs.

²⁹ Kelâmcılara göre, zaruriyyât, 'bedihî bilgiler (*evâilu'l-akl / evveliyât*)' dışında;

-Dört ve çiftin tasavvurundan çıkan 'Dört çifttir.' önermesi gibi, kıyasları beraberlerinde bulunan' ve iki tarafının (konu-yüklem) tasavvurunun gereği aklın çok basit bir kıyas ile vardığı önermeler '*fitriyyât*', -Zihnin süratle mukaddimelerden neticelere intikali sonucu yahut mukaddimeleriyle aynı anda zihne oluşan '*hadsiyât*' için de kullanılır. Geniş bilgi için bk. Harpûtî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi'l-Ehli'l-İslâm*, 2. bs., İst. 1330, 12-15.

³⁰ Ehli sünnete göre ise akıllar, yaratılıştan farklıdır. bk. es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din* (nşr. B. Topaloğlu), Ank., 1995, 18; Beyâzî, Kemaleddin Ahmed, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Y. Abdurrazık), Kahire 1368/1949, 77.

ayetlerini terminolojik bir çerçevede ortaya koyup, bir psikoloji geliştirmişlerdir.³¹

İsfehânî de “ez-Zerî’a”da teolojik düzeye varmayan (âmî) marifetullâhın ‘ben’de, yani insanın içinde merkezleşmiş olduğunu söylemiştir. İsfehânî’ye göre bu teolojik düzeye varmayan bilgi, her bireyin bir yaratıcı fiilin objesi olduğunu bilmesidir. O, Ğaylan’da görüldüğü üzere marifetullâhı âmî ve müktesep olmak üzere ikiye ayırmış ve kazanılan bilginin Allah’ın birliği ve O’nun zorunlu ve imkânsız sıfatlarının bilgisi olduğunu açıklamıştır.³² Onun marifetullahın varoluşta nedenselliğe dayandığını söylemesi, onu insan zihninde hazır bir bilgi olarak değil, zihnin bir tecrübe olmadan nedensellik ilkesiyle vardığı a priori bilgi olarak kabul ettiğini gösterir.

Maturîdî, nimet vereni bilmenin ve O’na şükretmenin güzel; O’nu inkar ve nimetine nankörlüğün kötü oluşunun aklen sabit olduğunu belirtir.³³ Buna göre, O’nun Allah’ın varlığını bilmenin akıl için bir imkândan ziyade zaruret konusu olarak görmeye eğilim gösterdiği söylenebilir. Maturîdî alim İbn Ebi’l-Izz’e göre de bazı insanlar için nazarî yollara sevkeden şüpheler oluşsa da yaratıcının varlığını bilme fitri, zarûrî bir olaydır.³⁴

İbn Teymiyye ise varedilenin varedicisi bulunmasının kaçınılmaz olduğu bilgisinin fitrî, somut tekil olgularda zorunlu, küllî prensiplerden de daha açık olduğunu belirtir. Akıl yürütmeye ağırlık veren kelâmcı ve felsefecilerin ilimlerine esas yaptıkları “Bütün parçadan daha büyüktür.”, “Birbirine zıt iki şey birleşmez.”, “Üçüncü bir şeye eşit objeler birbirine eşittir.” vb. küllî prensipler, ancak akılda cüz’ilerin varlığından sonra oluşur. İnsan, küllî prensip aklına gelmesede somut tekil olgularla hükmeder... Fıtrat ise Yaratıcı’yı bu işaretler olmaksızın bilir. Bu işaretler olmaksızın O’nu bilemeseydi bu işaretlerin Yaratıcı’ya ait olduğunu da bilmezdi.³⁵ İbn Teymiyye’nin bu açıklamaları, Descartes’ın (1650) ontolojik delilin yanı sıra serdettiği “Tanrı kavramının içerdiği sonsuz varlık düşüncesinin kaynağının en az bu kavram kadar gerçekleşmiş, yani sonsuz olması gerektiği esasıyla sonuçtan (Tanrı idesi) sebebe (Tanrı) varan argümanını hatırlatmaktadır. Tanrı idesinin bir sanatkarın eserine işlediği marka gibi Tanrı tarafından konulduğunu belirten Descartes başka reel varlıkların zihnimizde sonsuz varlık tasavvurunu gerçekleştirilemeyeceğini, bu tasavvurun ancak zihindeki kadar reel tahakkuka sahip varlık (Tanrı) sebebiyle; O’nun bu fikri ruhumuza yerleştirmesiyle mümkün olduğunu ileri sürmüştür.³⁶

³¹ Bk. Bağdadî, *Usûlu’d-Dîn*, 26 vd.

³² Kâsımî, M. Cemalüddin, *Delâilü’t-Tevhîd*, Dimeşk 1326, 19-20.

³³ Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitâbu’t-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, 181.

³⁴ İbn Ebi’l-Izz, *Usûlü’l-Akîdeti’l-İslâmiyye*, Beyrut 1988, 118-119.

³⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 48 ve *Der’u teâruzî’l-akl ve’n-nakl* (nşr. M. Raşid Sâlim), y.y. 1401/1981, VIII, 37.

³⁶ Descartes, Réne, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler* (çev. M. Karasan), İst. 1998, 198. O, Tanrı’nın varlığını zihinde mevcut kavramın tahlilinden zihin dışındaki (reel) zorunlu varlık sonucuna giden ontolojik delildeki “sonsuz varlık” fikrinin menşeiini sorgulamak suretiyle temellendirmeye çalışır: Ona göre, “Bir fikrin başka bir gerçeklikten ziyade böyle bir objektif (aynî, zihni) bir gerçeklik ihtiva etmesi için, onun bu gerçekliği, herhangi bir illetten alması lazımdır.” Descartes, *a.g.e.*, 183. “Bir cevher olduğum için cevher fikri bende bulunsada, sonsuz bir cevher fikri, gerçekten sonsuz bir olan bir cevher tarafından bana konmuş olmadıkça, bende bulunamaz.” Descartes, *a.g.e.*, 188-189. Böylelikle nedensellik ilkesine yönelen Descartes, skolastiklerden alınma (Janet - Séailles, *a.g.e.*, 310.) şöyle bir ilke koyar. “Tam ve eser meydana getiren illette, yani müessir illette (cause efficiente) hiç değilse, eseri kadar olsun, bir gerçeklik bulunmalıdır.” Descartes, *a.g.e.*, 181. O halde, sonsuz kavramının illeti, hiç olmazsa bu kavram kadar gerçekleşmiş olmalıdır. Bu sebeple, sonsuzluk tasavvurunun zihinde oluşması için bilfiil sonsuz tahakkuku olan bir illetin (Tanrı) bulunması gerekir.

Bu sebeple, sonsuzluk tasavvurunun zihinde oluşması için bilfiil sonsuz tahakkuku olan bir illetin (Tanrı) bulunması gerekir. Descartes’ın böyle açıkladığı argümanını daha anlaşılır biçimde ortaya koyacak

İbn Teymiyye, “Allah’ın varlığını bilme fitrî olsa müslüman ve diğer nazar eh-linden kimilerinin bunu inkarı nasıl nakledilebilir? Onlar, teolojik öğretileri ispatlayan akli deliller serdettiklerini iddia ederler.” şeklindeki itiraza karşı ilk olarak bunu inkar edenlerin Cehmîler ve Kaderîler olduğunu söyledikten sonra Yaradıcı’ya ilişkin bilgi ve sevginin insanın içinde kaim olmakla beraber kişinin onun şuurunda olmadığını belirtir. Bu sebeple, Yaradan’ı ikrar, fitratı salim kalan için fitrîdir.³⁷ O, Allah sevgisini reddedenlerin marifetullâhın ancak nazarla hasıl olacağını savunduklarını ve söz konusu inkarlarından dolayı da içlerinde Allah bilgisinin şuuruna varamadıklarını ileri sürer. Bununla ilgili olarak fitratın bozulabileceğine dair, “Doğrusu gözler kör olmaz, fakat göğüslerdeki kalpler körelir.”³⁸ ayetini gösterir.³⁹ Yine o, “Allah diyor ki, ‘Kullarımı hanifler olarak yarattım, ama şeytanlar onları saptırdı ve onlara helal kıldığımı haram kıldılar ve hiçbir delil vermediğim şeyleri bana şirk koşmalarını emrettiler.’”⁴⁰ hadisini delil getirir.⁴¹ Yaradan’ı inkar edenlerin de O’nun varlığını kabul edenlere oranla azınlıkta kaldığına dikkat çeken⁴² İbn Teymiyye, Kur’an kıssalarında herhangi bir peygamberin davete Yaradan’ı bilmek için de nazar ve istidlali emretmekle başlamadığına dikkat çeker ve “Çünkü, insanların kalbi O’nu bilir ve ikrar eder. Herkes fitrat üzere doğmuştur, lakin fitratına başka şeyler arız olmuştur; insan hatırlatılınca, fitratındaki hatırlar.” der. O, bu anlayışla “Firavuna yumuşak söz söyleyin belki hatırlarlar.”⁴³ ayetindeki hatırlanacak şeyin fitratta mevcut ve Rabbini bilmeyi sağlayan ilim olarak açıklar.⁴⁴ İnsan bilincinde olmamakla birlikte marifetullâhın onun içinde kaim olduğu şeklindeki açıklama, ilerde anlatılacağı üzere Jung’un ‘bilinçdışı (unconscious)’ kavramıyla günümüz psikolojisinde de karşımıza çıkmaktadır ki, bu insanın ruhunu ve maneviyatını açıklamakta daha isabetlidir.

Kur’an’da Allah’ın varlığının inayet ve ihtirâ delilleriyle ortaya konduğunu belirten İbn Rüşd de ihtirâ delilinin bütün insanların fitratlarında bilkuvve mevcut olan şu iki esas üzere kurulduğunu söyler:

→ →

olursak, yapılan kıyas şöyledir:

-Zihnimizde “sonsuz bir varlık” anlamını içeren bir Tanrı kavramı var.

-Bir mananın zihinde gerçekleşmesinin illeti, zihin dışında en azından zihindeki kadar gerçekleşmiş olmasıdır.

-O halde, zihindeki sonsuz varlık kavramının illeti, zihin dışında sonsuz tahakkuku olan Tanrıdır.

Ona göre, zihinde mevcut olmak fikirlerin kendi mahiyetlerinin icabı olduğu gibi, zihin dışında mevcut olmak da bu fikirlerin illetlerinin kendi mahiyetleri icabıdır. Descartes, *a.g.e.*, 184.

“Sonsuzluğun, sonlu olanın kaldırılmasından (selb) yani yokluktan başka bir şey olmadığı” itirazına karşı da Descartes’in yanıtı, sonsuz cevherde sonlu cevherden daha fazla bir gerçeklik bulunduğunu ve zihnin sonlu mefhumundan önce sonsuz mefhumuna sahip olduğunu söyler. Sonlu ve sınırlı olan tabiatının sonsuzu anlamaması sonsuzun mahiyeti icabıdır. Descartes, *a.g.e.*, 189, 191.

İkinci itiraz şudur: Belki Allah’ta tasavvur ettiğim bütün kemaller bende potansiyel (bilkuvve, en puissance) olarak var. Buna karşı o, yalnız potansiyel halindeki üstünlüklerin, bilfiil (actuellement) ve filvaki mevcut Tanrı mefhumuna ait ve benzer olamayacağını söyler. Descartes, *a.g.e.*, 191-2.

Üçüncüsü, Tanrı kavramının içerdiği mükemmellik vasıflarının başka başka illetlere bağlı olabileceği ve hepsinin bir arada bir varlıkta gerçekleşmesinin zorunlu olmayacağı yolundaki itirazdır. Descartes, Tanrı’ya ait kemallerden birinin de basitlik ve ayrılmazlık olup, bu bütün kemallerin birliği fikrinin sebebinin de Tanrı’dan başka hiçbir şey olamayacağını belirtir. Descartes, *a.g.e.*, 196-7.

³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetavâ*, XVI, 340.

³⁸ el-Hacc; 22/46.

³⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVI, 344.

⁴⁰ Müslim, “Cennet” 63.

⁴¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVI, 345.

⁴² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 48.

⁴³ Tâhâ, 20/44.

⁴⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVI, 332, 338.

I. Gördüğümüz mevcudat ihtirâ olunmuştur. Bu keyfiyyet hayvan ve nebatatta bi-nefsihi bilinir.

II. Her yaratılanın bir yaratıcısı vardır.⁴⁵ İbn Rüşd'e göre beşerin fitratında ve tabiatında gizli (meknuz) bulunan bu derin istidada Araf 172'de işaret buyurulmuştur.⁴⁶

Draz, dindarlık fenomeninin aslında bedihat derecesine varan iki ana esasa, [1] 'sebebiyyet (illiyet, nedensellik, causalite)' prensibi ile [2] 'ğaiyyet (teleologie)' prensibine dayandığını belirtir. İnsan, zihninde yaratılıştan, fitrî olarak mevcut olan illiyet ilkesiyle, eserden müessire intikal suretiyle Allah'ı anlar. Dinlerin temeli olan Tanrı kavramı, alemlerin ve varlıkların yaratıcısı ve sebebi olarak, insan zihninde önceden bulunur.⁴⁷

2. ALLAH'I BİLMENİN NAZARÎLİĞİ

Eş'ariyye, Maturîdiyye ve Kâdî Abdülcebâr başta olmak üzere bazı Mutezîlî alimler, marifetullah'ın a priori değil, akıl yürütme sonucu elde edilen bir bilgi olduğunu savunmuştur. Bu grupta yer alan alimlerin iki temel argümana dayandığı görülmektedir. Birincisi, zarurî bilgi üzerinde insanların ihtilafa düşmeyeceğidir. Bu konuyu, kavramsal tahlille ele alan Eş'arîler'e göre nazarî bilgi, konu üzerinde düşünme ve istidlalin gereklerinin hazırlanmasının ardından oluşan,⁴⁸ başka bir ifadeyle, ancak delili incelemek suretiyle hasıl olup husulü kulun makdûru olan bilgidir.⁴⁹ Doğrudan zarurî bir bilgiye ya da ondan çıkan bir bilgiye dayanan nazarî bilgi,⁵⁰ zarurî bilgilerden sonra, akıl yürütme yoluyla tahsil edilir. Zarurî bilgi ise insanların onu atmaları ve hakkında şüphe etmeleri mümkün olmayacak şekilde nefislerine bağlı bilgidir.⁵¹ Dolayısıyla, zarurî bilgi, irade ve kesbe bağlı olmaksızın insanda bulunduğu için, insanlar arası farklılık ve ihtilaflara konu olmaz. Alemin hudûsu, Yaratıcı'nın kıdemi, birliği ve sıfatlarının ancak akıl yürütme ve nazarla bilinebileceğini belirten Bağdadî'nin ifadesiyle, "Şer'î bilgiler duyu ve a priori (bedihî) gibi zorunlu olsaydı duyu ve a priori sahipleri o konuda ihtilaf etmezdi."⁵²

Allah'ın ancak nazar yoluyla bilinebileceğini söyleyen alimlere göre, zarurî bilgi irade ve kesb olmaksızın insanda mevcut bilgi olarak tanımlandığından, onun akıl sahibi herkesçe bilinmesi gerekir. Sûfî alim Hucvirî'nin (470/1077) vurguladığı üzere, zarurî bilgide, bütün akıl sahiplerinin müşterek olmaları şarttır.⁵³ Dolayısıyla, zarurî bilgilerin bir çeşidini, hepsinin kavrayışta bir olmakla birlikte, akıl sahiplerinden yalnızca bir grubun bilmesi imkânsızdır.⁵⁴ Bu nedenle, marifetullah zarurî olsaydı, akıl sahibi olup da Allah'ı tanımayan hiç kimse bulunmazdı. Ebu Ya'lâ'nın

⁴⁵ İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Keşf an Menâhicü'l-Edille", *İbn Rüşd'ün Felsefesi* (çev. ve nşr. Nevzad Ayasbeyoğlu), Ank. 1955, 53-4.

⁴⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, 56-7.

⁴⁷ Draz, M. Abdullah, *Din ve Allah İnancı* (çev. B. Karlığa), İst. ts., 117, 122. Aynı yaklaşım için bk. el-Adevî, M. Ahmed, *et-Tevhîd ev Akâidü'l-İslâmiyye*, 3. bs. Mısır 1352/1934, 6; Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ank. 1992, 34.

⁴⁸ Bakillânî, Kâdî Ebu Bekr b. Tayyib, *Kitâbu't-Temhîdî'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (nşr. I. Ahmed Haydar), Beyrut 1993/1414, 36.

⁴⁹ Ebu Ya'lâ, *a.g.e.*, 34; Taftazânî, *a.g.e.*, 30; Cürcânî, *Ta'rîfât*, İst. 1327, 104.

⁵⁰ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, İst. ts., 13.

⁵¹ Bakillânî, *a.g.e.*, 35 ve *el-İnsâf fîmâ yecübü i'tikâduh velâ yecüzü'l-cehli bih* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1413/1993, 14.

⁵² Bağdadî, *a.g.e.*, 14-5.

⁵³ Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb -Hakikat Bilgisi-* (çev. Süleyman Uludağ), İst. 1982, 404.

⁵⁴ Nisaburî, Ebû Said Abdurrahman el-Mütevellî, *el-Ğunye fi Usûli'd-Din* (nşr. İ. A. Haydar), Beyrut 1406/1987, 136.

ifadesiyle, “Zarurîliği halinde, bütün akıl sahiplerinin ‘bir cismin aynı anda iki ayrı yerde bulunmasının imkânsızlığı’ nı bilmekte ortak oldukları gibi, Allah’ı bilmek ve birlemede de müşterek olmaları, hatta kimseye bir şüphenin arız olmaması gerekir. İnsanların bu konudaki ihtilafları ve bir çoğunun inkarı bilindiğine göre, marifetullah zarurî değildir.”⁵⁵

İkinci delil, zarurî bilginin teklife konu olmayacağını belirtir. Bakillânî gibi marifetullâhın yalnızca akıl yürütmekle hasıl olacağı tezini ileri sürenler, Allah’ı bilmenin vacipliği ile zarurîliğinin çeliştiğine dikkat çeker. Buna göre, marifetullâh, nazardan başka bir şeyle hasıl olsaydı onunla yükümlülük düşerdi.⁵⁶ Bu, varoluşçu filozof Jaspers’in ‘Kanıtlanmış Tanrı, Tanrı değil de evrende gelişigüzel bir nesne olurdu.’⁵⁷ sözünü hatırlatmaktadır. Doğrusu irade ve ihtiyarın kalktığı bir akt, teklif konusu olamaz. Ancak o, fideist yaklaşımla, “Tanrı’ya düşünce değil inana uymakla varılır.” derken,⁵⁸ Ebu Mansur Maturîdî ve çoğu Mutezilî alime göre, teklife konu oluşturan külfet, istidlal sürecinde gerçekleşmektedir.⁵⁹

İnsana ilk vacibin Allah’ı bilmeye götürecektir akıl yürütme olduğu görüşü de marifetullahın zarurî olmayışına dayanır. Kötülüklerin, vaciplerin ve iyiliklerin asl’larının zarurî, uygunluk seviyesine varmış akılda mündemiç olduğunu, eğer akılla bilinmezse onların hiçbir zaman bilinmeyeceğini vurgulayan⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar’ın ifadesiyle, Allah bedaheten bilinmeyeceği gibi müşahede yoluyla da bilinemez. Dolayısıyla, Allah’ı düşünme ve akıl yürütmeyle bilmek vaciptir.⁶¹

Diğer yandan, marifetullah zarurî olduğunda, karşılığında sevap olmazdı. Çünkü zorunlu olana sevap olmaz. Oysa, Allah’ı bilmenin sevabından daha büyük sevap da yoktur.⁶² Zaruret ile ihtiyarın çelişik kavramlar olduğuna dikkat çeken bu argüman, haklı olarak bilginin teklife konu olabilmesi için ihtiyarî-kesbî olması gereğine dikkat çekmektedir. Bu nedenle, Allah’a ilişkin bilginin zarurî olduğunu savunanlar, onun tahsil edilme yönüyle değilse de benimseme yönüyle ihtiyarî olduğu söylemişlerdir.

Sufî alim Hucvirî de marifetullahın zarurî olması durumunda, insanların onunla mükellef tutulmayacaklarını belirtir. Mesela bir kimsenin kendisi, sema, arz, gece, gündüz, elemeler, lezzetler ve bunlara benzeyen şeyler konusunda sahip olduğu marifet böyledir. Bunları [tahsil yoluyla] bilmek istese buna gücü yemez, mutlaka [doğrudan] tanımak zorundadır.⁶³ Cennet ehli Allah’ı zarurî olarak tanırlar, zira cennet teklif yeri değildir... Arif arif olduğu sürece kati’attan (Allah’ın münasebeti kesmesinden) emin olur. Marifet zail olunca dış dünyadan kesilme, firkat ve hicran hasıl olur. Zarurî ilmin zail olması ise düşünülemez.⁶⁴ Hucvirî’nin tamamen Eşarî görüşü yansıtan bu açıklamalarının ehl-i sünnet kelâmı ile tasavvufu telif çabasıyla ilgisiz olmadığı söylenebilir.

Marifet ve marifetullahın anahtar kavramlar haline geldiği ve bu kavramlara

⁵⁵ Ebu Ya’lâ, *a.g.e.*, 30. Ayrıca bk. es-Sukûnî, Ebu Abdillâh Muhammed, *Erbe’üne mes’ele fi Usûli’l-Dîn* (nşr. Yusuf Ehnânâ), Beyrut 1993, 55.

⁵⁶ Ebu Ya’lâ, *a.g.e.*, 21; İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVI, 332; es-Sukûnî, *a.g.y.*

⁵⁷ Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?* (çev. İ. Zeki Eyuboğlu), İst. 1986, 69.

⁵⁸ Jaspers, *a.g.e.*, 68.

⁵⁹ en-Nesefî, Ebu Muîn Meymun, *Tebziratu’l-Edille fi Usûli’l-Dîn* (nşr. H. Atay), Ank. 1994, I, 39, 44, 56.

⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi’t-teklîf* (nşr. es-Seyyid Azmî, A. Fuad el-Ezherî), Kahire ts. (Dâru’l-Mısriyye), 234.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 39; “el-Muhtasar fi Usûli’l-Dîn”, *Resailu’l-Adl ve’t-Tevhid* (nşr. M. Ammara), Mısır 1971, I, 170-171.

⁶² Sukûnî, *a.g.y.*

⁶³ Hucvirî, *a.g.e.*, 404.

⁶⁴ Hucvirî, *a.g.e.*, 405.

ilişkin çok farklı açıklamaların görüldüğü⁶⁵ Sufi düşüncede Allah'ı Allah'la bilme, bu bilginin zarurî olduğu şeklinde de anlaşılmıştır. Ebu Ya'lâ, Sufilerin Allah'ın marifetullahı akıllı erginlerin kalplerinde nazar ve öne geçen bir sebep olmaksızın ilkil biçimde varedtiğini, dolayısıyla onun zarurî bir bilgi olduğunu kabul ettiklerini kaydeder.⁶⁶ Ancak, onlar bu konuya kelâmcılar gibi yaklaşmamakta; iman ve marifetin zarurîliğini, bunun insanın akıl yürütmesine değil de ilahî inayete bağlı oluşu şeklinde düşünmektedir. Ebu Ali Dekkâk ve Ebu Sehl'in açıklamaları bu değerlendirmeyi doğrular niteliktedir. Onlar, marifetin bidayetinin istidlal, nihayetinin zaruret olduğunu söylemişlerdir. Bu, tıpkı itaat fiilleriyle ilgili ve başlangıçta müktesep iken sonunda ise zaruret halini alan ilim gibidir.⁶⁷

Burada zarurîliğin, imana konu edilen bilginin kesinlik ve sübjektif bağlayıcılığını ifade ettiğini söylemek mümkündür. Bunun yanında, iktisabî bir başlangıç olan ilmin, takva ve riyazetle sonraları Allah'ın lütuf ve mevhibesiyle açılması ve inkişafı da söz konusudur. Bu noktada artık, marifetullah iktisap sonucu değil, insanın içinde bulduğu bir bilgi olmaktadır. Nitekim mutasavvıfların Hakk'ı zarurî olarak tanıdıklarına dair ifadelerini de Hucvirî, kalplerinde hiç şüphe bulunmaması ve yakın olarak anlar. Ama, tabir ve ifadede hatalı olduklarını belirtir. Çünkü zarurî ilmi sahih olana tahsis etmek doğru değildir.⁶⁸

Hâris el-Muhasibî (243/857) de akıl sahibi insanın varlıkların adlarını (doğuştan) bilmeyip sonradan öğrendiğine dikkat çeker. İnsan, şeyleri akli ile bilir ve onların anlamlarını ayırır.⁶⁹ “Şeylerin adlarını işitmek, sonra da şeyleri görmek demek olan bilgi (duyumlar) yardımı ile akıl yürütme (istidlal) olmasaydı, insan onları görme ile bilirdi. Fakat hiçbir ismi ve anlamları arasındaki hiçbir ayrılığı bilemezdi.”⁷⁰ Anlaşılan, ona göre, insan bilgisi doğuştan gelen herhangi bir unsur taşımaz. Bilgiyi insan kendi tecrübesi ile elde eder.⁷¹ Yine o, bilgi ve düşünmede dilin bir koşul olduğunu vurgular. Dil olmadan kavramlar oluşamaz, hatta algılar işlenemez ve muhayyilede kurgulamanın ötesinde bir düşünce, anlamlandırma oluşmaz. Buna göre, Allah'ı bilme doğuştan gelen bir bilgi olamaz. Çünkü, Tanrı kavramı daha sonraları öğrenimle gelişecektir.

Hakim Ebu Hayyan ve Farabî, marifetullâhın zarurîliği teorisiyle istidale dayalı olduğu teorisini birleştirmişler ve “Marifetullâh, akıl açısından zorunlu, algı açısından da istidlalidir.” demişlerdir. İnsanın algıları aklın yardım ve tahsiliyle anlaması, tümevarıma ulaşması ve şahidden ğaibe, mahsustan makule geçmesi sebebiyle marifetullâh istidlalî kabul edilirken, sağlıklı aklın Allah'ı tanıma ve ikrara yöneltmesi, inkar ve şüpheyi mahzurlu göstermesi nedeniyle de zarurî zannedilir. Bozulmamış fitrat, Allah'ın varlığına zaruretle ulaşırken, dış tesirler ve sosyal

⁶⁵ Kuşeyrî, suflerin marifete ilişkin ifadelerinin kendilerine vaki olanların dile getirilmesi, vakt [Sûfnin geçmiş, şimdi ve gelecek düşüncesinin olmadığı ve Allah'tan varidlerin geldiği an] halinde içlerinde bulduklarına işaret edilmesi olduğunu söyler. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf* (nşr. M. Zerîk, A. A. Baltacı), 2. bs., Beyrut 1410/1990, 311. Bu, kavrama getirilen izah ve tanımlardaki farklılıkların sebeplerini de açıklamaktadır: Değişik tecrübeler, değişik izah ve tanımların sebebidir. Sufilerin kendi psikolojik durumlarına ilişkin tespitleri, onların dinî tecrübelerinin ve o tecrübeleri anlamlandırılmalarının farklı farklı olduğunu göstermektedir. Kavramı açıklarken sufi yaşantıdaki bir özelliği, ulaşılmak istenen hâli edebî bir üslupla anlatmaya yönelik Sufilerde, marifet epistemolojik yönünden uzaklaşmakta; nazar ve istidlalin yerini kalp fiilleri alırken kavram '*ben bilinci*'ne dönüşmektedir.

⁶⁶ Ebu Ya'lâ, *a.g.e.*, 30.

⁶⁷ Hucvirî, *a.g.y.*

⁶⁸ Hucvirî, *a.g.y.*

⁶⁹ el-Muhâsibî, el-Hâris b. Esed, *Kitâbu'r-Riâye li-Hukûkillâh* (nşr. Margaret Smith), Londra 1940, 206.

⁷⁰ el-Muhâsibî, *a.g.y.*

⁷¹ bk. Ülken, H. Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ank. 1972, 47, 53.

çevrenin telkinleri neticesinde, düşünmek suretiyle bu sonuca ulaşmak gerekir. Ancak aklı zorunluluk, hissi zorunluluk gibi olmayıp latiftir. Çünkü o, öğütte bulunur, yumuşak bir üslup kullanır ve korkutur. Buna göre marifetullâh, akıl alanında zaruretlerdir. Algı alanında ise istidlalle sağlanır.⁷² Yani, Yaratıcı hakkındaki bilgi, aslında bir tecrübe aracılığı olmaksızın aklın hudutları içinde yer almakla birlikte, aklı süreçlere tesir eden fizyolojik etkenler nedeniyle insan zihni onu nedensellik ilkesiyle; algılar aleminden gayb alemine intikal etmek suretiyle elde etmektedir.

Panteizm görüşüyle dikkat çeken filozof Spinoza'ya göre hiç kimse doğal olarak Tanrı'ya itaat borçlu olduğunu bilmez, bu bilgiye yalnızca aklını kullanarak da varamaz, ancak belirtiler ile desteklenen vahiy sayesinde ulaşabilir.⁷³

Bu açıklamalardan sonra belirtelim ki, insanın bir akıl yürütme sürecinin sonunda marifetullaha ulaştığı kabul edildiğinde de hangi etkenlerle insanın görünen alemden görülmeyen bir yaratıcının varlığını istidlal etmeye yöneldiği, önemli bir tartışma konusudur. Fitrat ayeti ve onu açıklayan rivayetler bağlamında yaratılışının saf haliyle insanın hak din karşısındaki konumu ve onda dinî ilginin nasıl ortaya çıktığıyla ilgili bu hususta İslâm alimleri değişik görüşler ileri sürmüştür.

Fitrat ayeti şu şekildedir:

*“Öyleyse yüzünü, tevhide inanmış olarak dine, Allah'ın fitratına -ki Allah insanları o fitrat üzere yaratmıştır- çevir. Allah'ın yaratmasında hiçbir değişiklik yoktur. Doğru din budur, ama insanların çoğu bilmezler.”*⁷⁴

Fitrat kavramıyla ilgili meşhur hadiste de “Her doğan fitrat üzere doğar, buna karşın çocuğun anne-babası onu yahudileştirir veya hrstiyanlaştırır... Hayvanın, derli toplu bir hayvan doğurduğu gibi. Onda hiç bir kesik aza görüyor musunuz?” denilmiştir.⁷⁵

Fitrat, sözlükte yaratma ve yaratılışın başlangıcı demektir. Kur'an'da Allah hakkında “Fâtıra's-semâvâti ve'l-erd” ifadelerinde geçen ‘Fâtır’ da ‘bir şeyi ilk yapan (mübtedî)’ demektir.⁷⁶ Ancak, ilgili ayete bakıldığında, “Yüzünü tevhide inanmış olarak dine, Allah'ın fitratına -ki Allah, insanları o fitrat üzere yaratmıştır- çevir.” ifadesinde fitratın, devamında “Allah'ın yaratmasında bir değişiklik yoktur.” denirken de ‘halkullâh’ın bir belirlilik kazandığı görülür. İbn Kuteybe'nin (276/889) ifadesiyle, ayet, Allah'ın insanları belli bir formata göre yarattığını belirtmektedir. O da herkes için geçerli olan ‘yaratılış karakteri’dir.⁷⁷ Dolayısıyla, ‘Allah'ın fitratı’ tabirini yalın bir halde ‘Allah'ın yaratması’ olarak değil de en azından Allah'ın yaratışındaki keyfiyet, yaratılış özelliği olarak anlamak daha doğru olacaktır. Ancak bu özelliğin ne olduğu konusunda ihtilaf edilmiş, insanın yaratılışından gelen din duygusunun bunun bağlı olduğu bir müteal varlık olmadan açıklanamayacağını anlatan fitrat delili çerçevesinde de konu edilen mezkur ayet ve ilgili rivayetler ışığında kavrama farklı tanımlar getirilmiştir.

⁷² Kâsımî, *a.g.e.*, 14-5; Muhammed Ali, Mevlânâ, *İslâm Dini* (çev. N. H. Akseki), İst. 1946, 75-76.

⁷³ Spinoza, Benedictus De, “Din ve Siyaset Üstüne Bir İnceleme” (çev. Harun Rızatepe), *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi -II-* (ed. Mete Tuncay), Ank. 1986, 271.

⁷⁴ er-Rûm; 30/ 30.

⁷⁵ Buhari, “Cenaiz” 8; “Tefsir-i sûretî'r-Rûm”; “Kader” 3; Müslim, “Kader” 22-4; Ebu Davud, “Sünnet” 17; Tirmizî, “Kader” 5.

⁷⁶ İbn Kayyim, *el-Cevziyye, Şifâ'u'l-alîl fi mesâilî'l-kazâi ve'l-kaderi ve'l-hikmeti ve't-ta'lîl* (nşr. M. Bedruddin), Mısır 1323, I, 283.

⁷⁷ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah ed-Dineverî, *Tevlîl muhtelifî'l-hadis* (nşr. M. Z. el-Bihar), Beyrut 1393/1973, 95.

2.1. İSLÂM'I KABULE HAZIR NÖTR TABİAT

Maturîdî'ye atfedilen “Risâle fi'l-Akâid”de Eş'arîler dışındaki Ehl-i sünnet alimlerinin “Fıtrat yaratılıştır.” dedikleri kaydedilir. Buna göre yukarıda geçen hadiste anlatılan şudur: Çocuk doğduğu yaratılış üzere bırakılsa onunla yaratıcısını düşünüp bulurdu. Ancak ebeveyni onu yahudileştirir veya hıristiyanlaştırır, yani buna sebep olur.⁷⁸

Cürcanî de fıtratı, ‘dini kabule hazır yaratılış’ diye tanımlamaktadır.⁷⁹ Zemahşerî ise Fıtrat ayetindeki “Allah’ın yaratmasında bir değişiklik yoktur.” ifadesinden dolayı fıtratın ‘hilkat (yaratma/yaratılış)’ olduğunu söyler. Buna göre, ayet, akılla örtüşmesi ve düzgün akıl yürütmeye tabi olması dolayısıyla tevhit ve İslâm dinine insanın kabiliyetli olduğu anlamına gelir. Eğer (kibir, heva ve saptırıcı telkinlerden uzak biçimde serbest) bırakılsa, insan İslâm’a karşı başka din seçmezdi.⁸⁰ Burada Allah’tan olan, bireye İslâm’ın kapısından alıkoyacak bir mani ilişmediği sürece İslâm’ın onu hükmü altına alışıdır (tağlîb).⁸¹ Bu açıklamaya göre, aslında insan yaratılışı itibariyle tevhit ve İslâm karşısında nötr bir konumdadır. Ancak, İslâm insanın tabiatına uygun ve makul bir din olduğu için belli saptırmacalara maruz kalmaktan kurtulmuş akıl onu kabul etmektedir.

Belirtelim ki, fıtratı İslâm’ı kabule hazır nötr tabiat şeklinde değerlendirenler, ‘İslâm’la özel anlamıyla müesses dini, müktesep imanı kastetmiş olabilirler.⁸² Nitekim, imanda bir insanın süje haline gelmesinin sonradan olduğuna işaret eden H. Özcan’ın açıklaması da bu yöndedir. Ona göre, bir insanın doğuştan bir imana sahip olması düşünülemeyeceği gibi, bir dine mensup olması da düşünülemez. Bu durumda ‘her doğanın İslâm fıtratı üzere doğduğu’ hadisi, İslâm’ın din olarak insan tabiatına daha uygun olduğunu ve çocuğun zihni olgunluğa ulaşınca, diğer dinlere göre İslâm’ı daha makbul ve daha tutarlı bulacağı anlamında anlaşılması belki daha isabetli olacaktır.⁸³ Ancak, fıtrat mefhumunu yalnız bir yaratılış manasına almak suretiyle ilgili hadisten yalnızca ‘çocuğun yaratılış itibariyle her şeye müsait olduğu’ sonucuna varmak, Kur’an’ın kelimeye yüklediği hususî manalara, kavramlaştırarak verdiği anlam genişliğine ve kullanım yerlerine göre farklı anlamlara riayet etmemek olur. Ayrıca, İbn Teymiyye’nin vurguladığı gibi, ‘hanîf ve ‘Din üzere’ olmayı gerektirmediğinden, ‘marifete imkân ve gücü olmak’ da fıtratı ifade edemez.⁸⁴

2.2. FITRATTA VAROLAN DİNİ İLGİ

İslâm’ı kabule hazır nötr tabiat, yaratılış şeklinde anlaşıldığı da görülen fıtratın maksat, Allah’ın elest bezminde insanlardan aldığı misak üzere her çocuğun küfürden selim olarak doğduğunu söyleyen çoğunluğa göre İslâm’dır.

İbn Kayyim bu görüşü, fıtrat hadisinin biri diğerini açıklayan farklı lafızlar içeren değişik varyantlarına dayandırır. Buna göre, Ameş’in rivayetinde “ancak millet (ümme-din) üzere olduğu halde”, İbn Muaviye’nin rivayetinde ise “ancak bu millet üzere, onu dile getirinceye kadar” denilmiştir ki, bu da ravî İbn Şihab’ın

⁷⁸ Maturîdî, “Risâle fi'l-Akâid” *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler -I-* (nşr. Y. Z. Yörükân), İst. 1953, pr. 33.

⁷⁹ Cürcanî, *a.g.e.*, 112.

⁸⁰ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl*, Mısır ts. (Dârü'l-Fikr), III, 222.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus 1393/1979, 190.

⁸² Akçay, Mustafa, “İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü, *Sakarya Ü.İ.F.D.*, S. 1, Adapazarı 1996, 287.

⁸³ Özcan, Hanîfî, *Epistemolojik Açından İman*, İst. 1992, 20.

⁸⁴ İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 289.

açıkladığı gibi, her doğanın İslâm dini üzere doğduğunu gösterir.⁸⁵

Yine Fıtrat ayetinde geçen ‘halk’ kelimesini İbn Abbas, Sa’d b. Cübeyr, Mücahid, İkrime, Dahhâk, İbrahim en-Nehâî ve İbn Zeyd gibi alimler, ‘ed-Dîn’ şeklinde anlamışlardır. Dolayısıyla, ‘halkullâh’ da insanların başlangıç itibarıyla dinî özellikteki yaratılışını (mâ fatara’llâhu ‘ibâdehû mine’d-Dîn) anlatmaktadır.⁸⁶

Fıtrat kavramını Kaderiyye, Mu’tezile⁸⁷ ve çoğu Eş’arîlerin de İslâm olarak tanımladığı kaydedilir.⁸⁸ Ancak, ‘İslâm üzere doğmak’ da kader meselesiyle ilgili tartışmaların da yansıdığı farklı tevellere konu olmuştur.

Kaderiyye’ye göre, her doğan İslâm üzere doğar, dolayısıyla, Allah hiç kimseyi saptırmazken çocuğun anne-babası saptırabilir. Allah, imanının husulünü gerektiren bir sebebi inkarcılardan farklı olarak mümine özgü kılmamıştır. Böyle bir şey makdûr da değildir; şayet makdûr olsaydı, onu kafirden engellemekle Allah zulmetmiş olurdu. Bu yoruma karşın, İbn Kayyim, Kaderiyye’ye göre Allah’ın kimseyi mümin ya da kafir yapmadığı için, kimsenin aslen İslâm üzere doğmuş olmayacağı, ayrıca mezkur rivayetin sonunda gelen “Allah onların ne yapacaklarını en iyi bilendir.” ifadesinin onların yorumuyla uyumadığı öne sürülür.⁸⁹

Bazı selef alimleri ise, ‘fırat’ı “insanların yaratıldığı ilk başlangıç halleri, insanların yaratılışındaki ana ilkeler” olarak yorumlamışlardır. Buna göre, ilk misak olayında, saadet ehli (mümin) kimseler, Allah’ın “Ben Rabbiniz değil miyim?” sorusuna içtenlikle, şekavet ehli (kafir) kimseler ise istemeyerek “Evet, Rabbimizsin.” cevabını vermişlerdir.⁹⁰ Söz konusu rivayet ve ona dayalı yorumlar, Kaderiyye’nin insanlar İslâm fıtratı üzere doğduğundan, küfür ve masiyetin Allah’ın takdiriyle değil de onların özgür fiilleriyle meydana geldiği görüşünü reddetmek için kullanılmaktadır.⁹¹

İzutsu’nun açıklamalarına göre, Mu’tezile’nin fıtratı İslâm’la eşanlamlı sayması, dinin esasında aklın bir işi, İslâm’ın da küllî aklın hak dini oluşunun sonucudur. Bu yorumla hadis, her çocuğun bir müslim olarak doğduğunu anlatmaktadır.⁹² Ancak, Mu’tezile’den bazıları insanın Allah’a dair zarurî bir bilgiye sahip olduğunu ileri sürerken, diğer bazılarının da insanda bu konuda bir sezgi ve saikin bulunduğunu söylemelerine bakılırsa, onların kasdı, İslâm’ın makul bir din olduğundan ibaret olmaz. Ayrıca onların özgür irade üzerindeki vurgusu, her çocuğu mümin olarak kabul etmelerine engeldir.

Belirtelim ki, İslâm’ın fitrî oluşunun, insanın yaratılıştan gelen hal-i hazır bir tevhid fikrine sahip olması, doğuştan bu Din’i bilmesi ve istemesi şeklinde değerlendirilmesi yanlış olacaktır. Çünkü, İbn Kayyim’in dikkat çektiği gibi, “Allah sizi, annelerinizin karnından bir şey bilmediğiniz halde çıkardı.”⁹³ ayetinden anlaşılacağı üzere insan hazır bir bilgiyle dünyaya gelmemektedir.⁹⁴

Doğrusu, ‘fıtrat’ın ‘İslâm üzere doğmak’ anlamına geldiğini kabul edenler, bununla kesbî-iradî imanı ve müesses din anlamında İslâm’ı değil, tüm insanlarda yaratılıştan gelen dinî duyguyu kastetmişlerdir. Fıtratın elest bezminde gerçekleşen

⁸⁵ İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 285; bk. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVI, 345.

⁸⁶ İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 287.

⁸⁷ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, 95. Kâdî Abdulcebbar, kavrama ‘dîn’ anlamını vermektedir. *A.g.y.*

⁸⁸ es-Semerkindî, Hâkim, *Şerhu’l-Fıkhî’l-Ekber*, Haydarâbâd 1321, 35.

⁸⁹ İbn Kayyim, *a.g.y.*

⁹⁰ İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 289.

⁹¹ Akçay, *a.g.m.*, 282.

⁹² İzutsu, *a.g.e.*, 227.

⁹³ en-Nahl; 16/78.

⁹⁴ İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 288-289.

marifet ve iman üzere yaratılmak olduğunu söyleyenler de onun ancak dinen emredilen iradî-kesbî imanı elde etmede insana rehberlik edecek artı değerli bir başış olduğunu kastetmektedir.⁹⁵ Nitekim, İbn Kuteybe, hadisteki fitratın İsbat (kaderi ve ilahî sıfatları kabul) ehline göre ise A'râf 7/172. ayette geçtiği üzere, sorumlu olmalarını getirecek şekilde, babalarının sulplerinde iken insanlardan Allah'ın misak alması olduğunu kaydeder.⁹⁶

Anlaşılabacağı üzere, kaza-kader ve saîd-şakî problemi altında değişik yorumlar getirilen İslâm üzere yaratılış, açıklama gerektiren bir mefhumdur. Ancak burada, marifetullahın yaratılıştan gelen bir ide olup olmadığı problemi ele alındığından, kaza-kader konusu dışarıda bırakılmak suretiyle İslâm üzere yaratılışın ifade ettiği iki mana üzerinde ayrıca durmak yararlı olacaktır.

2.2.1. Kâdir-i Mutlaka İhtiyaç

Allah'ın varlığının akıl yürütme yoluyla bilinebileceği söyleyen çoğu alimin bir Kâdir-i Mutlaka yönelmenin insanın yaratılışında mevcut bir özellik olduğuna dikkat çektiği görülmektedir. Onlardan Şehristânî, "Öncüllerinin sunulmasından sonra imkân delilinin delaleti yahut hudûsun şahadeti, insan fitratının zatında bir müdebbire ihtiyaç gibi şahadetinin aşağısındadır." demektedir. Doğrusu, ihtiyaçların nihaî noktasındaki müdebbire ihtiyaç ile dinî duygu tablolasmaktadır: "Kişi Allah'a rağbet eder, O'ndan uzaklaşmaz, O'na ihtiyaç duyar, O'ndan müstağni olamaz, O'na yönelir, O'ndan yüz çevirmez, sıkıntılarında ve işlerinde O'na iltica eder."⁹⁷ Bu ifadelerden Şehristânî'nin fitrat delilinin aslının nefiste yerleşmiş olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁹⁸ İbn Ebi'l-'İzz'in kaydettiği üzere Cüveynî de Allah'ın yüceliğinin (uluvv) fitratta sabit olduğunu söyler.⁹⁹

Dinî inancın fitrîliği, aynı zamanda Allah'ın varlığının delillerinden biri sayılmıştır. Buna göre, insanın nefsanî arzularına zıt bir hususta bu derecede umumî bir ittifakin cehalet, korku, siyaset, terbiye ve veraset gibi özel ve değişken sebeplerle izah edilemez.¹⁰⁰ İzmirli'nin ifadesiyle, "İnsan fitratı gereği, kudret ve istitaatının üzerinde bir eksiksiz (kamil) kudreti idrak ediyor. İnsanda maddenin üstünde kadir, tabiatın ötesinde kuşatıcı bir yaratıcıyı iz'an etmek, yaratılıştan kaynaklanan bir iştir (emr-i cibillidir). İnsanın bu bilince erme ve iz'ânında, beşerin yaptığığın, taklit ile kesbin, nazar ve istidlalin katılımı yoktur. Bu hal insanî gereklerdendir... İnsan şiddetli ve korkunç durumlar karşısında bir taraftan sıkıştığı zaman bir ilaha iltica eder... Tekellüfen değil tab'an O'ndan yardım diler."¹⁰¹ Buna göre insan, Rabbine karşı fitrî bir ihtiyaç hissi içindedir ki bu, Allah'ın varlığı şuuruna ve ikrara tabidir.¹⁰²

⁹⁵ Akçay, *a.g.m.*, 279, 286.

⁹⁶ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, 95-6.

⁹⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi İlmî'l-Kelâm* (nşr. Alfred Guillaume), London 1934, 125.

⁹⁸ Halid b. Abdillâh, el-Latif b. Muhammed Nur, *Menhecü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa ve menhecü'l-Eşâ'ira fi Tevhîdillâhi Teâlâ*, Medine 1416/1995, I, 317.

⁹⁹ İbn Ebi'l-'İzz, *a.g.y.*

¹⁰⁰ Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Konya 1991, 151. Bu bağlamda, insanın kibir ve inattan sıyrıldığı zorluk ve şiddet anında Allah'a yönelişinin anlatıldığı ayetlerde (Yûnûs; 10/22; er-Rûm; 30/33; Lokmân; 31/32; ez-Zümer; 39/8 vs.) 'kabûl-i âmme (/şehâdet-i âmme) delilî'ne işaret olduğu düşünülür. Bk. Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı -İsbat-ı Vâcib-*, Ank. 1992, 146. Ancak, ilgili ayetler öncelikle, Allah'ın varlığına inanan müşriklere yöneliktir; marifetullâhın fitrî oluşunu ispattan çok şirkin geçersizliğini gösterme amacını taşımaktadır. Bunun yanında, 'genel kabul', doğrudan kavramın zihin dışındaki gerçekliğini göstermediğinden 'kabûl-i âmme delilî' yerine, "delil-i fitrî/fitrat delilî" tabirini kullanmak daha makuldür.

¹⁰¹ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (nşr. Sabri Hizmetli), Ank. 1981, 2, 204.

¹⁰² Halid b. Abdillâh, *a.g.e.*, I, 281-2. Ayrıca bk. Akseki, A. Hamdi, *İslâm Fitrî, Tabii ve Umumî Bir*

Bir buhran ardından gerçekleşen hidayet olayı da fitrî din duygusu ile açıklanabilir. Buna göre, insanın gönlüne ışılan Allah mefhumu, zorluk karşısında zihnin kurguladığı bir hayal değil, felaket, depresyon ve kriz anlarında bilinçaltındaki bilinç düzeyine çıkmasıdır. Burada hidayete yol açan dış sebeplerin, sadece bilinçaltında temerküz etmiş komplekslerin harekete geçirilmesinde rol oynadıkları anlaşılır. Nazik, felaketli anların gelip çatmasıyla fertte tatmin edilmemiş duygu ve inançlar şuur haline yükselir.¹⁰³

Antropoloji ve dinler tarihi üzerine yapılan araştırmalardan hareketle, tarihte bir dinî inanca sahip olmayan toplum bulunmadığına dikkat çeken çağımız ilim adamlarına göre de Allah'ın varlığının bilincine varma; maddenin üstünde bir yaratıcısına boyun eğme, insanda fitrî; içgüdüsel (ğarizî) bir olgudur.¹⁰⁴

Belirtelim ki, fitrî olan, esasında iki temel özelliğe sahiptir: İlk olarak, her varlık türünde olan fitriyyat, şiddet ve zaaf açısından farklı olsa da o türden olan bütün bireylerde var olur. İkincisi, fitrî şeyleri, her ne kadar güçlendirmek veya yönlendirmek için eğitime ihtiyaç olsa da varlığın yaratılışı gereği olmaları açısından oluşumlarında öğretme ve öğrenmeye lüzum yoktur.¹⁰⁵ Bununla birlikte, Tanrı inancının, ne arının bal yapması gibi bir içgüdü¹⁰⁶ seviyesinde fitrî olduğu ne de çocukta tevhit bilgisinin doğuştan hazır halde olduğu söylenebilir. Buna karşın insan tevhid inancından bütünüyle kopuk da değildir; ruhunda onu Yaratıcısı'nı idrak etmeye, O'na tevazu ile boyun eğmeye iten duygusal bir motiv vardır. İnsanın yaratılışına bağlı din duygusu, başlangıçta irade ve bilinçdışı yaşayan belirsiz bir olgu iken, akıl olgunlaştıkça şuur düzeyine yükselir. Zeka ve muhakeme kabiliyeti geliştikçe, insan, başlangıçta telkin ve taklit yoluyla aldığı dinî inançlar üzerinde düşünmeye yönelir. Başlangıçta başka eğilim ve duyguların içinde karışmış olan dinî duygu da bu süreçte, belirginleşmeye aklî mefhumlarla karakterize olmaya başlar. Fıtrat ya da yaratılış özelliğinden anladığımız, işte bu 'Tanrı tasavvuruna karşı, çocukta tabii bir eğilimin varlığıdır. Bu da zamanla yokedilebilir.'¹⁰⁷

2.2.2. Marifetullah'ın Bilinçdışı ya da Sezgisel Varlığı

Yukarıda Eş'ariyye ve Maturîdiyye ile birlikte çoğu Mu'tezilî alimin de Allah'ın ancak akıl yürütme yoluyla bilinebileceğini kabul ettikleri ve diğer Mu'tezilîlerden farklı olarak, kişinin kalbinde, hâtırlar olduğu ve bunların insanları nazar ve istidlale çağırdığını ileri sürdükleri belirtilmişti. Onlardan hâtırların algılanır cisimler olduğunu ileri süren en-Nazzâm'a göre, Allah akıl sahibinin itaat ve masiyet hâtırlarını yaratır ve itaat hatırıyla kişiyi yapması için itaate, masiyet hâtırlarıyla da yapması için değil iki hâtır arasında seçimde bulunma özelliğinin tam olarak gerçekleşmesi için masiyete çağırır.¹⁰⁸ Bilgileri algılanır (mahsûs) ve algı-dışı (ğayr-i mahsûs) şeklinde ikiye ayıran Nazzâm'ın algı-dışı bilgilerin yalnızca nazar ve kıyasla bilineceğini söylemesine bakılırsa,¹⁰⁹ o, bedihî (a priori) bilgiye yer verme-

→ →

Dindir, İst. 1943, I, 550.

¹⁰³ Bkz. Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidayet ve Dalalet*, İst. 1995, 48.

¹⁰⁴ Kâsimî, *a.g.e.*, 16; Akseki, *a.g.e.*, I, 381. Ayrıca bk. Tolstoy, *Din Nedir?* (çev. M. Çiftkaya), İst. 1997, 12, 17.

¹⁰⁵ Yezdî, M. Taki Misbah, "Allah'ı Tanımak", *Ehl-i Beyt Mesajı*, Ank. 1993, 5.

¹⁰⁶ Kur'an, arılarda bal yapma içgüdüüsü (en-Nahl, 16/68-69) vahyedildiğinden, insanda dinî duygunun ise seçenekli şekilde (fücür-takvâ) ilham edildiğinden (eş-Şems, 91/8) bahseder. Buradan hareketle, dinî duyguların potansiyel halde, içgüdüler ve tabii kanunların ise seçeneksiz (bk. el-Fussilet, 41/11-12) ve fiilî halde buldukları aklı gelmektedir.

¹⁰⁷ Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ank. 1987, 108.

¹⁰⁸ Bağdadî, *a.g.e.*, 27.

¹⁰⁹ Bağdadî, *el-Fark*, 140-141.

mektedir. Nitekim, bu konuda Nazzâm'a katılan Ebu'l-Huseyn el-Hayyât'a göre de bilginin istidlal ve histen önce gelmesi mümkün değildir.¹¹⁰ Allah'a dair delillerin algılanır (mahsûs) olması gerektiği tezine bakınca,¹¹¹ Hişâm b. Amr el-Fuvaytî'nin de marifetullahı nazarî bilgi saydığı sonucuna varılabilir.

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye de hocalık yapmış olan Ebu Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebu Hâşim el-Cübbâî de iki hâtırın varlığı ve araz oldukları konusunda Nazzâm'a muvafakat etmişler, ancak Ebu Hâşim, Allah tarafından nazar ve istidlale çağırın iç-sesin (hâtır) akıl sahibinin kalbine bir söz halinde ve emir mecrasında geldiğini söylemiştir. Şeytanın ilkâ ettiği hâtır da bunun gibi, kişiye hitap ettiği gizli bir sözdür. O, babasının ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın hâtırın bir bilgi ve fikir olduğu görüşünü reddetmiştir.¹¹² Bu görüşün tabii sonucu, bir yandan insanda Allah'ı bilmeye götüren bir saikin olduğu diğer yandan da imanın istidlâlî olduğu fikrine yer açmaktır.

Allah'ın varlığının ancak bir akıl yürütme sonucunda kavranabileceğini belirten bu yaklaşımda, teolojik bilgi karşısında nötr halde olmakla birlikte insanda dinî ilginin başlangıcını oluşturan bir iç-ses Allah tarafından varedilmiştir. Dolayısıyla, açık bir ide olarak yaratılıştaki mevcut olmayan marifetullah karşısında insan tamamen ilgisiz değil bir ikilem içinde bulunmaktadır. Allah'a ilişkin bilginin sezgisel olduğu anlamına gelen bu açıklama, onu zarurî sayan görüşe nazaran daha makul görünmektedir. Ancak hâtır kavramı bir bilgi, hazır bir fikir olarak düşünülmemelidir. Bunun yanında, zamanla, yaratılış ve varlığın anlamı üzerinde düşünmeye sevk eden dinî duygunun ve aklın inkişafıyla fikir ve bilgiye dönüşen bir sezgi olarak düşünüldüğünde, bunu teyit eden veriler bulmak zor değildir.¹¹³ Misak ayeti¹¹⁴ de insanda bilinçdışı bir Tanrı fikrinin veya din duygusunun bulunduğunu gösterir.¹¹⁵ Dolayısıyla, insanda iki karşıt sezginin bulunduğu ilişkin açıklamalar daha tatminkar bir görüş ortaya koymaktadır.

İzmirli de bu konuda şöyle demektedir: "Cenab-ı Hakk'ın varlığı hakkındaki itikadı zımnen içeren, Allah vergisi hiçbir fikir (mu'tuyât) olmasa, ne kıyas ile ne indüksiyon ile Cenab-ı Hakk'ı bulmak mümkün olmaz. Ne aklın ilkelere yoluyla ne tecrübe olarak biz Cenab-ı Hakk'ı bulamayız. Fakat bizde yerleşik bir biçimde Cenab- Hakk fikri bulunur ise, tahlil ve indüksiyon sayesinde bu fikir bize açıklanmış olur."¹¹⁶

Kimi sufiler de Allah'ı tanımada doğuştan gelen bir saik, Allah vergisi bir sezi bulunduğu görüşündedirler. Onlar, "O'nun nuru lambadaki misbâh gibidir."¹¹⁷ ayetindeki geçen 'mişkât'ın kulun kalbi; 'misbâh'ın ise Allah'ın Adem'i yaratıp ruhundan üflemesinden itibaren kalbine yerleştirdiği 'ilahî nur' olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre, insanda kesbî olarak elde edilemeyen fitrattan gelen ilahî bir unsur vardır. Bu unsur, mücahede ile münkeşif olur ve kendisini kaplayan perdeleri ortadan kaldırır.¹¹⁸ Bu bağlamda bir çok Sûfnin, marifet'i her insanda

¹¹⁰ el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn b. Ebî Amr, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-redd alâ'bnî'r-Ravendiyyî'l-mülhd* (nşr. A. N. Nader), Beyrut 1957, 86.

¹¹¹ Ona göre, arazlar, nazarî delillerle malul olduğundan ve onlardan her birinin teselsülen başka delillere ihtiyacı olduğundan arazlar değil, ancak cisimler Allah'a delil olabilir. Bağdadî, *el-Fark*, 162. Şehristânî, *el-Milel*, I, 85.

¹¹² Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 27.

¹¹³ Bk. Yavuz, *a.g.y.*; Fordham, Frieda, *Jung Psikolojisi* (çev. A. Yalçınır), 4. Bsk. İst. 1997, 23.

¹¹⁴ el-Arâf; 7/172-173.

¹¹⁵ Bk. Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 222.

¹¹⁶ İzmirli, *a.g.e.*, 299.

¹¹⁷ en-Nûr, 24/35.

¹¹⁸ Affî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf-İslâm'da Manevî Hayat* (trc. E. Demirli, A. Kara), İst. 1996, 245.

doğuştan gelen ancak bilinçdışı alana ait, aynı zamanda önermesel olmayan bir bilgi olarak değerlendirildiklerini söylemek mümkündür. Özellikle İşrak fikrine göre ruh, yakîni marifet kaynağı ile direkt bağı bulunan misal alemi ve mücerret hakikatler içinde yaşar. Sonra oradan hissî (duyumsal) ve maddî aleme iner. Bu noktada Eflatun'un marifet nazariyesi kendini gösterir; marifet, hatırlama; cehalet ise unutmadır.¹¹⁹ "İbn Ârabî'nin düşüncesinde de doğrudan kavrayış (zevk) olarak tanımlandığı marifet, her insanda gizil olarak doğuştan bulunur ve tasavvufa özgü koşullarda ansızın ortaya çıkar."¹²⁰

Tasavvufun ulaşmayı amaçladığı hallerle ilk misak olayında insanların Allah'ın Rabliğini ikrar etmeleri arasında bağ kuran Cüneyd-i Bağdadî'nin ifadeleri de bu bağlamda dikkat çekicidir. Ona göre, insanlar önce, Allah'ın huzurunda bir meşiyetten başka değil iken, Allah onlara kendi nefsinin bildirmiş, sonra onları iradesiyle (tasavvur halinden) döndürüp varlığa çıkarttığı zerrelere hâlinde Adem(a)'ın beline koymuştur:

"Hani Rabbin ademoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almış (çıkarmış) ve onları kendilerine şahit tutmuştu: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?'"¹²¹

Böylece Allah, onlar gayri mevcut iken ve ancak kendi vücudunda (bir tasavvur halinde) iken onlara hitap ettiğini haber vermiştir. Onlar orda Hakk'ı bildiler ama kendi varlıklarıyla değil. O halde orada Hak, kendinden başkasının bilemeyeceği manada, Hak ile mevcut idi.¹²² Onlar, kendilerine ait varoluş manasında değil, Allah'tan başkasının bilemediği manada varedilmiştir. Bu varlık, rabbanî, yalnızca Allah'a ait ilahî idraktır.¹²³ Onların ferdiyetlerini ortadan kaldırdıkları; Allah'ın onları istila ve mahv edip vasıflarından geçirdiği, şekil ve manayı sildiği zaman hakikat (bilgisi) Hakk'ın dilediği gibi ve dilediği zaman Hak'tan gelir. Allah onlarda kendinden bir şahid (nûr) ikame eder. İdrak ettiklerini O'ndan O'nunla idrak ederler. Allah onlardan her birini, kendi idrakinde durdurur [yani kendisini idrak ettirmez, o şahıstan kendi kendisini idrak eder].¹²⁴ Cüneyd'e göre, Hakk ile birliktelik, bu dünyaya gelmeden önceki haline, misak anındaki Hakk'la vasıtasız birlikteliktir. Bu halde, ayrılık demek olan varoluşa çıkış, beşeri özellikleri kaybedip ilahî birliktelikte yokoluş (fena) ile aşılmış; yine Allah'ın meşiyeti ve idraki haline geçilmiş olur. İlk misak olayında, insanların kendilerine ait varoluşla değil, ancak Allah'a ait 'ilahî idrak'ten ibaret varlıklarıyla Hakk'ı bildiğine ilişkin bu açıklamalardan dolayı olarak, insanların bilinçdışında Allah'a ait bir bilginin olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Doğrusu, insanların bilinçdışında rubûbiyetin fikrinin bulunduğunu anlatan misâk ayeti de fitrat ile tevhid inancı arasındaki ilgiyi tabloştırmaktadır:

"Hani Rabbin ademoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almış (çıkarmış) ve onları kendilerine şahit tutmuştu: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' 'Evet, Rabbimizsin.' demişlerdi. (Öyle ki) kıyamet gününde 'Böyle bir şeyden haberimiz yoktu.' ya da 'Daha önce atalarımız şirk koşmuştu, biz de arkalarından gelen bir nesildik; bizleri batıla sapanların yaptıkları sebebiyle mi helak edeceksin?' demeyesiniz."¹²⁵

¹¹⁹ Filiz, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İst. 1995, 49.

¹²⁰ "Marifet", *Ana Britannica*, İst. 1992, XV, 353.

¹²¹ el-Arâf 7/171.

¹²² Cüneyd-i Bağdadî, "Kitâbu'l-Misâk", *Cüneyd-i Bağdadî -Hayatı, Eserleri ve Mektupları-* (nşr. S. Ateş), İstanbul 1969, 44

¹²³ Cüneyd-i Bağdadî, "Kitâbu'l-Fenâ", *Cüneyd-i Bağdadî -Hayatı, Eserleri ve Mektupları-* (nşr. S. Ateş), İstanbul 1969, 35.

¹²⁴ Cüneyd-i Bağdadî, "Kitâbu'l-Misâk", 45-46.

¹²⁵ el-Arâf; 7/172-173.

Ahmed b. Hanbel de fitratı, ona atfedilen bir görüşe göre, bu ayet doğrultusunda ‘marifetullah’ı ikrar’ olarak açıklar. Bu da Allah’ın sorumlu olmaları üzere onlardan babalarının sulplerindeyken aldığı ahittir ki, Adem(a)’ın sırtını sıvazlamış, kıyamet gününe kadarki zürriyetini arketipler şeklinde (emsele’z-zerr) çıkarmış ve onları kendilerine şahitler tutmuştur.¹²⁶ Buna göre, ayet Allah’ın varlığını (marifetullah) ikrarın insanların bilinçaltına yerleşmiş olduğunu anlatmaktadır.

Ancak ayetin temsille yorumlanması da yaygındır. Zemaşerî, “‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ Evet Rabbimizsin’ dediler.” ifadesinin “‘Göge ve yere ‘İster istemez gelin.’ dedi, ‘İsteyerek geldik.’ dediler.”¹²⁷ ayetinde olduğu gibi, temsil ve kurgulama kabilinden olduğunu belirtir.¹²⁸ Bunun anlamı da Allah’ın Rabliğinin ve birliğinin delillerini onlar için serdetmesi; onlara yükleyip dalalet ile hidayet arasında bir ayırt edici (haslet) kıldığı akıl ve basiretleriyle insanların da onlara şahit olmasıdır.¹²⁹ Beydâvî’nin yorumuyla, Allah insanlara Rabliğinin delillerini serdetmiş ve akıllarına Allah’ı ikrara çağırarak şeyleri yüklemiştir ki, böylelikle insanlar kendilerine “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” denilen ve “Evet, Rabbimizsin.” diyenlerin durumunda olmuştur. Onlara o delili bilme imkânı vermesi ve onların bu imkâna sahip olmaları, temsilî yolla şahit tutma ve itiraf mesabesinde-dir.¹³⁰ Pezdevî de Zâbiraşâiyye dışındaki Kaderîlerin benzer anlayışını nakleder: “Evet cevabı da bir delalettir. Allah’a delalet eden çocuğun zatı olduğundan, delalet yönünden ‘evet’ diyen de odur.”¹³¹

Ancak, bu şekilde yalnızca dini kabule hazır yaratılışın anlatıldığı bir temsille yorumlaması, ayetin siyakına çok uygun düşmemektedir: “Kıyamet gününde ‘Biz doğrusu bundan gafildik’ ya da ‘daha önce atalarımız şirk koşmuştu, biz de arkalarından gelen bir nesildik’ dersiniz diye.” ifadesi bunu gösterir. Beydâvî, “Biz bundan gafildik.” sözünü “Bize buna dair bir delille bir uyarı olmadı.” şeklinde açıklar. ‘Bu sebeple delil var, onu bilmek mümkündür ve bu durumda taklit geçerli özür değildir.’¹³² Fakat burada bir adım daha atılması gerekir. Çünkü ilk misak, ‘bundan gafildik’ dememek için yeterli ise dış delillerin ötesinde, iç dünyada gafleti kaldıran oluşumları gerçekleştirmelidir. O halde, insanlarda yaratıcı varlığı kavrama yolunda bir sezginin; belli bir düzen içinde akan varlıkların gerisindeki sebebi sormaya ve aklını bu yolda kullanmaya çağırarak bir saikin; Mutezilîlerin deyişiyle bir ‘hâtır’ın, içlerinde bir sesin varlığından söz etmemiz gerekir. Elmalılı’nın dediği gibi, kendi varlıklarından bile habersiz olan o şursuz hücrelere ‘ben’ ve ‘ben ötesi’ şuurunun bilfiil mebdini vermiş¹³³ olmalıdır.

Elmalılı, din duygusunun varlığını, kendine has üslubuyla daha net olarak belirtir:

“İnsanın böyle sezgi yoluyla duymuş olup da bilinç yoluyla farkına varamadığı bir takım derin olgular vardır ki, bir veya birkaç mükerrer uyarıcılar sayesinde onun farkına varır. İşte, Allah inancının temeli olan içimizdeki ilahî sezgi de mutlak anlamıyla benlik ötesi bilinci gibi, böyle şuhudî bir tanımadır. Nefis fitratı içinde

¹²⁶ İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 283.

¹²⁷ el-Fussilet, 41/11. bk. en-Nahl, 16/40.

¹²⁸ “*el-İnsâf fî mâ tedammühül’l-Keşşâf mine’l-İtizâl*” yazarı Nasıruddin Ahmed b. Muhammed el-İskenderî, kayıtsız temsil adlandırılmasının daha güzel olduğunu, şeriatte temsilin varid olduğunu ama tahyilin varid olmadığını belirtir. *el-Keşşâf* içinde, II, 129.

¹²⁹ Zemaşerî, *a.g.e.*, III, 222.

¹³⁰ Beydâvî, Kâdî Nasıruddîn, *Envâru’t-Tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, İst. ts., I, 367.

¹³¹ Pezdevî, Ebu Yusr, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (trc. Şerafeddin Gölcük), İst. 1988, 305.

¹³² Beydâvî, *a.g.e.*, I, 367. Ayrıca bk. Zemaşerî, *a.g.e.*, II, 130.

¹³³ Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili* (nşr. İ. Karaçam vd.), İst. ts. (Azim Dağ.), IV, 167.

merkezleşmiş bir içgüdüdür.”¹³⁴

Bu durum da Kur’an’da oldukça farklı bir anlatımla ortaya konur ki bu, insanın Allah ve O’na karşı ittika şuurunu taşıması ile kendi bilincine ermesi arasında bir bağın, bir paralelliğin kurulmasıdır:

“Allah’ı unutup da Allah’ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte fasıklar onlardır.”¹³⁵

Bireyin kendi içindeki anlamını bulması, bütün diğer varlıklar gibi onu da bir ölçü (kader) dahilinde yaratan Allah’ın varlığını kavraması, O’nun hükümlerine bağlanması ile mümkündür. Allah’ın kendi ruhunda üflemeyle insanı onurlandırması,¹³⁶ aynı zamanda bilinçaltında insanın Rabbi ile ünsiyetine işaret eder. Zemahşerî, Allah’ın insana kendi ruhunda üflemesinin de bir temsil olduğunu belirtir. Ancak bu temsilin insana can verilmesinin¹³⁷ değil de insan ruhu ile Yaratıcısı arasındaki bilinçdışı bağın temsili olduğunu düşünmek, ruhun Allah’a izafe edilmesine daha uygun düşecektir. İnsanın benlik bilinci ile Allâh bilinci arasında paralellik kuran Haşr 29. ayetle birlikte düşünüldüğünde, bu yorum, fitrat kavramını açıklamada daha isabetli görünmektedir.

Bunun gibi Kur’an’da “Onlara ufuklardaki ve nefislerindeki ayetlerimizi (iç ve dış delillerimi) göstereceğiz...”¹³⁸ ayetinde geçen ‘enfüsî (iç) ayetler’le, eşler arasındaki ülfet ünsiyet, sevgi ve şefkat,¹³⁹ maddenin üstüne yükselen şuur, vicdan vb. yanında psikolojik ve zihni delillerin kastedilmesi de mümkündür. Bunun yanında, İbrahim(a)’ın Rabb’ini istidlal yolunu gösterdiği En’am 6/76-77. ayetlerde geçen “Ben kaybolup gidenleri sevmem.” ifadesi, onun istidlalden önce imandaki psikolojik bir unsura (sevgi), din duygusuna sahip olduğunu gösterir. Nitekim, Allah’ın varlığını istidlalin dayandığı sebebiyyet ve ğaiyyet prensibinin bedihat derecesine vardığı düşüncesi kendisini hissettiren Kur’an’ın ve onun anlattığı peygamberlerin de ateizmle değil politeizmle mücadele ettikleri görülmektedir.¹⁴⁰ Bu anlatılanlar ışında denebilir ki, Kur’an’da bir delil şeklinde ortaya konmasa da marifetullâhın bilinçdışında en azından bir sezgi ya da duygusal bir temayül halinde varlığı söz konusudur.

Bununla birlikte fitratın ‘hazır teolojik düzeyde bir tanrı tasavvuru’nu içerdiğini de düşünemeyiz, burada bahis konusu olan ortak bilinçaltı bir unsur konumundaki, ancak şuur dünyasının gelişmesine bağlı olarak inkişaf edecek bir Tanrı tasavvuru ya da bu tasavvura zamanla yol açıcı bir fonksiyon görecektir olan bir sezgi ve din duygusudur.

Burada Tanrı kavramı ve din duygusunu beşerî zaafılara bağlayan görüşleri değerlendirmek de ulaşılan sonucun tahkiki açısından önem arz etmektedir.

Fikirlerin kaynağının yalnızca dış ve iç duyumlar olduğunu söyleyen¹⁴¹ Hume,

¹³⁴ Yazır, *a.g.e.* IV, 169.

¹³⁵ el-Haşr, 59/19.

¹³⁶ el-Hicr; 15/28-29; es-Secde; 32/7-9; Sâd; 38/72. Rağıp el-İsfehani, Allah’ın ruhu kendisine mülk bakımından izafe ettiğini, izafetteki hususleştirmesinin ruhu onurlandırma olduğunu söylerken (*el-Müfradât fi Ğaribi’l-Kur’ân*, İst. 1986, 299), Mevdudi de izafetin sebebini insanın karakterize edildiği bilgi, düşünce, şuur, irade, hüküm ve yetki sıfatlarının maddenin o veya bu terkibinden değil bizzat Allah’tan gelme, O’nun sıfatlarının bir yansıması olmasıyla açıklar. *Tefhîmu’l-Kur’ân* (çev. M. Han Kayani ve dğr.), 2. bs., İst. 1991, IV, 357.

¹³⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 390.

¹³⁸ el-Fussilet, 41/53. Ayrıca bk. *ez-Zâriyât*; 51/20-21.

¹³⁹ el-Arâf; 7/54.

¹⁴⁰ Halid b. Abdillâh, *a.g.e.*, I, 276; Atay, Hüseyin, *a.g.y.*

¹⁴¹ Hume, buna delil olarak, ne fikirlerimizi çözümlediğimizde, her zaman için, daha önceki duygu ve düşüncelerimizin kopyası durumunda olan basit fikirlere ayrışmasını; bir duyusu olmayan kimsenin o

sonsuz derecede akıllı, bilge ve iyi bir varlık anlamındaki Tanrı fikrinin kendi zihnimizin işlevleri üzerindeki yansımalarından ve iyilik ve bilgelik niteliklerinin sınırsızca artırılmasından ortaya çıktığını ileri sürer.¹⁴² Başlangıçta Feuerbach (1872) ve Freud'a ait, Marx, Fromm gibi düşünürlerce de paylaşılan teoriye göre, din duygusunun yalnızca psikolojik bir zaafın sonucundan, bir savunma mekanizmasından, hatta nörotik bir kalıttan başka bir şey olmayıp, insanın (çaresizlik halindeki) özlem ve duygularının beşerî, tabîî olandan semavî olana doğru yansıması olduğunu ifade eder.¹⁴³

Bu anlayışın “bütün felsefî problemleri, psikolojik problemlere ircaa eden ‘Psikolojizm’den,¹⁴⁴ başka bir deyişle, felsefeyi psikolojiye indirgemekten ibaret olduğu söylenmelidir. Aslında, “Eğer Tanrı hiçse, o zaman bazı saiklerden - sözgelimi, güç isteminden ya da bastırılmış cinsellikten- çıkarsanmış bir yanılsama olmalıydı.” iddiasının benzeri, daha önceleri putperestliğe karşı kullanılmıştır.¹⁴⁵

Bilinçaltını hiçbir zaman bilincinde olmadığımız ve unutulmuş ya da bastırılmış unsurları içeren kişisel bir olgu sayan bu teorinin aksine, bilinçaltını bilincin asıl kaynağı olarak gören Jung'a göre ise hayatımız, Freud'un inandığı gibi bir tabula rasa ile değil, bilincin de biçimlendiricisi olan bilinçdışımızla başlar.¹⁴⁶ Onun nazarında, bilinçdışı, insan ruhunun bireysel yaşantısının bir bölümü olarak açıklanamaz; o daha çok bizden bağımsız bir gücün, varlığımız üzerindeki etkileri ve yansımalarıdır.¹⁴⁷ Kolektif bilinçdışının arketipleri incelendiğinde, insanın bir ‘dinsel işleve’ sahip olduğunu ve bu işlevin, kendi doğrultusunda, insanı cinsellik ve saldırganlık içgüdüleri kadar güçlü bir şekilde etkilediği saptanır.¹⁴⁸ Freudçu okuldan farklı fikirleriyle ayrılan Otto Rank'ın öne sürdüğü ‘kutsal karşısındaki korku ve saygı duygusu’ da dinî ilginin doğuştan olduğunu göstermektedir.¹⁴⁹ Bazı Amerikalı psikologlara göre, “Fert dünyaya gelirken her türlü deneylerden ve sosyal

→ →

duyumun konusu üzerinde kavram biçimlendiremeyişi gösterir. Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* (çev. Serkan Ögdüm), Ank. 1998, 22-23.

¹⁴² Hume, a.g.e., 23.

¹⁴³ Feuerbach, Ludwig, “God As A Projection of The Human Mind” *The Existence of God* (ed. John Hick), Twelfth printing, London 1972, 192, 203; Freud, Sigmund, “Bir Yanılsamanın Geleceği”, *Uygurluk Din ve Toplum* (çev. ve nşr. Selçuk Budak), Ank. 1995, 194-196, 199; Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din* (çev. Aydın Arıtan), 3. bs., İst. 1993, 30.

Dinin ve din duygunun menşei hakkında çok çeşitli görüşlerin ortaya atılmasının daha çok XIX yüzyılın ikinci yarısından sonra Darwin'in (1882) ‘evrim nazariyesi’nin etkisiyle başladığı söylenebilir. Cilacı, Ali Osman, *Günümüz Dünya Dinleri*, 2. bs., Ank. 1998, 29. Comte’un Pozitivizmi; yine Spencer’in Manizm’i, Tylor’un Animizm’i, Müller’in Naturizm’i, Durkheim’in Totemizm’i dinin başlangıç şekli olarak gösteren sosyolojik teorileri yanında, Psikolojide Feuerbach ve Freud’un ‘Yansıma Din Teorisi’ (*The Projection Theori of Religion*)’ne de yansıyan Pozitivist gelenekli tekamiülcü teorilerin aksine dinlerin tarihi, evrimsel değil çevrimsel değişimleri izlemiştir. Akkad’ın ifadesiyle, dindeki gelişme, basamakların birbirini izlediği tek bir merdiven üzere olmamış aksine bir taraftan yükseldiği diğer taraftan düştüğü çeşitli merdivenler üzere olmuştur. Akkad, Abbas Mahmud, *Allah; Kitap fi neş’eti’l-akidâti’l-İlahiyye*, Mısır 1947, 22; Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, Kayseri 1993, 89.

¹⁴⁴ Gürsoy, Kenan, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, 2. bs., Ank. 1991, 36; Tresmontant, C., “Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri” (çev. Hayrani Altıntaş), *A.Ü.İ.F.D.*, c. XXVIII, Ank. 1986, 58.

¹⁴⁵ Jung, Carl Gustav, *Psikoloji ve Din* (çev. Cengiz Şişman), 2. bs., İst. 1997, 124.

¹⁴⁶ Jung, a.g.e., 64, 120.

¹⁴⁷ Fromm, a.g.e., 38; Fordham, a.g.y.

¹⁴⁸ Jung, a.g.e., 133. Ona göre, “belirli konular, bilinçlilikten daha mükemmel olan psişeden kaynaklanmaktadır. Bunlar bilinçliliğin üretmekten aciz olduğu üstün bir analiz, içgörü ya da bilgiyi ihtiva etmektedirler. Bu durum için çok yerinde bir kelime vardır: Sezgi. .. sen bir önseziye sahibisindir, o kendi kendini üretir ve sen sadece eğer yeterince zeki ve çeviksen onu yakalarsın.” Jung, a.g.e., 66.

¹⁴⁹ Vergote, Antoine, “Çocuklukta Din” (çev. Erdoğan Fırat), *A.Ü.İ.F.D.*, c. XXII, Ank. 1978, 318.

tesirlerden önce bazı ırsî eğilimler ve içgüdüleri¹⁵⁰ getirmektedirler ki bunlar, onun dinî hayatına da etkili olmaktadır.¹⁵¹ Çocuğun kendini içinde bulduğu kültür evreninin onun davranışlarının şekillenmesine ve belirlenmesine tesir ettiği için çocukta hiçbir şeyin tabii olmadığından Vergote'ye göre de çocuk tamamen boş da değildir. Allah fikri, onun düşüncesinde kendi kendine filizlenmez; fakat bazı psikolojik karakteristikler, çocuğun dinî verasete girişini kolaylaştırabilirler.¹⁵²

Pazarlı'ya göre çocuğun daha küçükken kendi kaderine hakim olan kudreti belirsiz bir şekilde şuurunda duymaya başlaması, gerçek ve tabii bir davranıştır. 'Çünkü çocukta dini duygu bir duyarlılık kabiliyeti halinde yaşamaktadır. Bu duyarlılığın gelişmesi ve ilerlemesi; sonradan gençliğinde din şuuruna sahip olmasında temel vazifesini görecektir.¹⁵³ Dolayısıyla, insanın zihinsel gelişimi, ben bilinci ve sosyal şuurun gelişmesi veya merak ve akıl yürütmenin sonucunda açığa çıkan din duygusu tabii bir olgudur.

Jung'a göre, insanın içindeki Tanrı-imagını yaşamaya ve inandığı dinin ona verdiği biçimlerle olan ilişkisini hissetmeye gereksinimi vardır. Eğer bu gerçekleşmezse karakterinde bir çatlak olur.¹⁵⁴ O, Tanrıya yatırılan büyük enerjinin, O'nun inkarı halinde başka bir ad altında belirebildiğini ya da bir ...izm hatta ateizm olabildiğini; bunlara karşı insanlar eskiden tanrıya nasıl davranıyorlarsa öyle davrandıklarını, inandıklarını, ondan ümit ettiklerini tespit eder.¹⁵⁵ O halde potansiyel din duygusu, kaybolmayıp kendini bir şekilde ifade edebilir, buna karşın tevhid fikrinin üstü örtülebilir. Allah'a iman fitrî olmakla birlikte neden bazı insanların inkar ettiği izah eden 'Allah'ın varlığını idrak ettiren dahili ışığın herkeste aynı derecede açık olmayışı'¹⁵⁶ da sosyal çevrenin telkinlerine; kişiden kişiye değişen bilgi, duygu, heva ve irade arasındaki ilişkilere bağlıdır. Bu sebeple dinî ilginin içgüdüsel bir görünümde olduğu, insanın bir kadir-i mutlaka inanma eğiliminin onun yapısından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

3. SONUÇ

Cehm b. Safvân, Ğaylân ed-Dımişkî ve bazı Mu'tezililere göre, kainatın bir yaratıcısı olduğu bilgisi zarurîdir. Mu'tezileden Sumâme, Câhız ve Ebu Ali Esvarî ise daha ileri giderek bilgilerin hepsinin zarurî olduğunu ileri sürmüştür. Yine İsfehânî'nin nazarında teolojik düzeye varmayan marifetullâh, İbn Rüşd'ün düşüncesinde de "Her yaratılanın bir yaratıcısı vardır." esası, insanların fitratlarında mevcuttur. İbn Teymiyye bu bilginin küllî prensiplerden de daha açık olduğunu belirtir.

Marifetullahın akıl yürütme sonucu elde edilen bir bilgi olduğunu savunan Kâdî Abdülcebâr başta olmak üzere Mutezilî bazı alimler, Eş'arîler ve Maturîdîler

¹⁵⁰ İçgüdü (instinct) kavramı, üzerinde ittifak edilmiş bir tanımlı olmaması bir yana, çoğu zaman, organizmanın canlılığını sürdürebilmesi için duyduğu (biyolojik) ihtiyaçları karşılamaya yönelik motivler (birincil güdüler) kapsamında anlaşılmalıdır. McDougall'a göre ise, belli uyaran karşısında heyecan duyma ve bundan dolayı da belli bir şekilde davranmayı sağlayan mekanizmadır. Uyarımın alınması ve bunun doğurduğu hareket şekli öğrenimle değişse de uyarımın uyandırdığı heyecan (içgüdü'nün çekirdeği) değişmez. Enç, Mithat, *Ruh Sağlığı Bilgisi*, 8. Bsk. İst. 1979, 69. İşte din duygusu, birincil güdüler dışında bir içgüdü gibi görünür ve fitrî olduğunu belirttiğimiz Tanrı inancına yönelmeye etki eder.

¹⁵¹ Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, 2. bs., İst. 1972, 53.

¹⁵² Vergote, *a.g.m.*, 315.

¹⁵³ Pazarlı, *a.g.e.*, 45.

¹⁵⁴ Fordham, *a.g.e.*, 89, 94.

¹⁵⁵ Jung, *a.g.e.*, 95, 127.

¹⁵⁶ Muhammed Ali, *a.g.e.*, 34.

ise zarurî bilgi üzerinde insanların ihtilafa düşmeyeceği ve onun teklife konu olmayacağı argümanına dayanırlar. Doğrusu, imanın mahiyeti ve imtihan olgusu açısından marifetullah, insanların üzerinde ihtilaf ve şüpheye düşmesi mümkün olmayacak şekilde zarurî addedilemez. Dolayısıyla, Mu'tezile'ye ait görüşlerden Allah'a ilişkin bilginin sezgisel olup insanda iki karşıt sezginin bulunduğuna ilişkin açıklamalar daha tatminkar bir görüş ortaya koymaktadır.

Marifetullahın nazarî bir bilgi olduğu kabul edildiğinde de, fitrat kavramı bağlamında, insanı algılanır dünyanın ötesinde böyle bir kavrama neden ve nasıl vardığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Allah'ın ancak akıl yürütme yoluyla bilinebileceğini ileri sürenler arasında insanın tevhit ve İslâm karşısında nötr halde olduğunu ileri sürenler yanında, fitratta dinî ilginin mevcut olduğunu; insanın tevhit inancına karşı yaratılıştan gelen bir duyarlılık kabiliyetine veya Yaratıcı'nın varlığına götüren 'sebeplilik ilkesi'ne sahip olduğunu söyleyenler de vardır.

Kur'an'a bakıldığında, fitrat ayetiyle, insanın yaratılışı ile tevhit arasında bağ kurulduğu, misak ayetiyle de bu bağın insanların Allah'ın Rabliğini ikrar etmeleri ve kendilerine şahit tutulması ile tablolastığı görülür. İnsan bilinci ile Yaratıcı'yı tanıma arasındaki ilgiye işaret eden diğer bir ayet de el-Haşr, 59/19'dur. Dolayısıyla, en azından dinî ilginin beşerî bir özellik olduğunu kabul etmek gerekir. Bu dinî ilginin mahiyetini kavrayamadığımız misak olayında insanların bilinçdışı bir Tanrı idesinin yerleşmiş olmasıyla ilgili olduğu da söylenebilir.

Tarih boyunca her toplumun şirkle karışık bir 'Yüce Tanrı' fikrine sahip olup, ateizmin toplumların esas inancı haline gelmediğini gösteren Dinler Tarihi, Antropoloji, ve Psikolojinin verileri de göz önünde bulundurulduğunda, insanın bir Kadir-i mutlaka ihtiyaç hissi içinde bulunduğu gibi, bir yaratıcının varlığı fikrinin insan fitratında mündemiç bilinçdışı bir olgu olduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca insanın varoluşuna ve kainata anlam vermeye çalışması, normal bir özelliğidir ve bu ilgisiyle insan düşünür; sebeplilik ilkesiyle Tanrı inancına ulaşır.

PİYASA TANRISI*

Harvey COX**
Çeviren: Ali KÖSE***

Birkaç yıl önce bir arkadaşım şöyle bir öneride bulunmuştu: “Eğer dünyada neler olup bittiğini anlamak istiyorsan, gazetelerin ekonomi sayfalarını okumalısın.” Hayatı boyunca din üzerine çalışan, fakat başka alanlarda da ufku genişletmeye çalışan birisiydim. Bu nedenle arkadaşımın tavsiyesini tutmaya karar verdim. Ama içimde bu sayfaları okurken birçok yeni kavramla karşılaşacağım ve okuduklarımı anlamayacağım gibi bir endişe vardı. Ama hiç de öyle olmadı ve tüm gördüklerim sanki tanıdık şeylerdi.

Hiç bilmediğim ve keşfetmem gereken bir alanla karşılaşmayı umarken, sanki bütün bunları daha önceden biliyormuşum hissini veren bir duygu oluştu içimde. Newsweek ve Time dergilerinin ekonomi sayfaları, ya da Wall Street Journal’ın tüm satırları sanki Tevrat’taki Tekvin bölümünü, İncil’deki Aziz Pavlus’un Korintoslular’a Mektup’unu veya Aziz Augustine’in Tanrı’nın Şehri’ kitabını çağırıyordu. Pazar reformlarını, para politikasını ve borsanın iniş çıkışlarını tanımlayan ifadeler, sanki insanlık tarihinin içsel anlamını anlatan o “büyük öykü”nü söylüyor, “işlerin neden yanlış gittiğini” ve “bunları nasıl düzeltmek gerektiğini” fısıldıyordu. Bütün bunlar teoloji dilindeki “yaratılış mitolojisi”, “cennetten kovuluş efsanesi” ve “kefarete doktrini”ne benziyordu. Sanki teoloji ekonomi sayfalarında tebdili kıyafetle takdim ediliyordu: “Servetin yaratılış hikayesi”, “devletçiliğin dayanılmaz ayartıcılığı”, “meçhul ekonomik devrana esaret” ve en sonunda da “serbest piyasayla gelen selamet” vardı bu sayfalarda. Tabii özellikle Doğu Asya ekonomileri için önerilen hafif dozlu bir kutsal kemer sıkma fetvası da yerini bulmuştu bunlar arasında.

Kendini ekonomiye adanmış uzmanlar Doğu Asya ekonomik krizini tahlil ediyorlardı. Onlara göre Doğu Asya, serbest piyasa inançlarından sapmış, yanlış bir

* “The Market as God: Living in the New Dispensation” *The Atlantic Monthly*, March 1999 (3), s. 18-23.

** Harvey Cox halen Harvard Üniversitesi’nde (Harvard Divinity School) ilahiyat profesörü olarak görev yapmaktadır. Kitaplarından bazıları şunlardır: *When Jesus Came to Harvard: Making Moral Choices Today*, Boston: Houghton Mifflin, 2004; *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st Century*, London: Cassell, 1996; *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York: Collier Books, 1990; *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, New York: Simon & Schuster, 1984; *Turning East: The Promise and Peril of the New Orientalism*, New York: Simon and Schuster, 1977; *The Seduction of the Spirit: The Use and Misuse of Religion*, New York: Simon and Schuster, 1973; *The Feast of Fools*, New York: Harper and Row Publishers, 1970 (çeviren).

*** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, alikose@marmara.edu.tr

¹ Saint Augustine (354-430), *The City of God*, trc. Henry Bettenson, London: Penguin Boks, 1984 (çeviren).

yola girmişti. Doğu Asya artık eskimiş olan ve etnik temele dayanan devletçi kapitalizmi uygulamış, serbest piyasa ekonomisinin âmentü şartlarını yerine getirmemişti. Doğu Asya'nın mali panikleri, Rusya'nın borçlarını ödeyemez hale gelmesi, Brezilya'nın ekonomik dengesizliği ve en sonunda ABD borsasının 1.5 trilyon dolarlık batağı, bir anlığına da olsa, bu yeni dine imanı sarsmıştı. Ama zaten müminlerin imanı bu tür sıkıntılarla imtihan edilir ve sonuçta imanları daha da kuvvetlenirdi. Bu defa da öyle olmuş ve serbest Piyasa Tanrısı (Market God) bu kriz döneminden daha da güçlenerek çıkmıştı. Bu Tanrı, yokluğuna işaret eden aleyhteki delillere rağmen birden post-modern bir Tanrı'ya dönüştürülürmüşü. Geçen Kasım ayında Alan Greenspan² Amerikan Kongresi'nde bu reforma uğramış âmentünün ihlâl edilmemesi için ant içmişti. Önemli bir yatırım fonu milyonlarca doları batırmış ve bu ekonomik düzene olan inançları sarsmıştı. Bu nedenle de federal hükümetin yeni kanunlar çıkarması yönünde talepler ortaya çıkmıştı. Ama Greenspan dini bütün bir mümindir! Bu tür kanunların ekonomiyi bozacağını ve ekonomik pazarın kendi kendini idare eden mekanizmasından sapılmaması gerektiğini savunmuştu. Gözümüzün önünde olup bitenleri yok saymıştı. Çünkü Aziz Pavlus'un dediği gibi, "gerçek iman, görünmeyen şeylere inanmakla olur"du.

Gerçek hayatı öğrenmek, teoloji dünyası dışında neler olup bittiğini anlamak için okumaya başladığım gazete ve dergilerin ekonomi sayfalarında işte bunlar vardı. Kısa sürede aşına olduğum bu ekonomi-teolojisi o kadar kapsamlıydı ki, şaşırıp kaldım. Kayıplara yönelik rahatlatıcı âyinler, girişimci Azizleri gösteren almanaklar, hatta teologların Eskatoloji (Kıyamet) öğretilerine benzeyen "tarihin sonu" öğretisi bile vardı. Merakım giderek artıyordu. Şaşırtıcı şekilde birbirine benzeyen bu doktrinleri sınıflandırmaya başladım ve sonunda sanki teolojinin bu ekonomi sayfalarına iliştilmiş olduğunu gördüm. Sanki karşımda Thomas Aquinas veya Karl Barth vardı. Sanki küçük düzenlemelerle bir "mızraklı ilmihal"e dönüştürülebilecek türdendi bu sayfalar.

* * *

Her teolojik sistemin en tepe noktasında Tanrı inancı yer alır. Ekonominin tepe noktasındaki kutsalı ise "Piyasa" (Market) idi. Burada Piyasa kelimesini kasten büyük harfle yazdım. Nedeni de, bu kelimenin sahip olduğu gizeme ve işadamları arasındaki saygınlığına işaret etmektir. Dinler, Allah'ın sıfatları konusunda elbette birbirlerinden farklı inanışlara sahiptirler. Mesela Hıristiyanlık'ta Tanrı'ya "her şeye gücü yeten", "her şeyi bilen" ve "her yerde hâzır ve nâzır" sıfatları atfedilir. Çoğu Hıristiyan teologu bu konuda biraz kaçamak bir söyleme sahiptir. Tanrı'nın bu sıfatlarının hep var olduğunu, ama insanoğlunun bunları ya günahlarından, ya da Tanrı'nın aşkın karakterinden dolayı göremediğini söylerler. Hatta bir kilise ilahisinde ifade edildiği gibi bu sıfatlar, "bizim gözlerimizle yakalayabileceğimiz şeyler değildir." Aynen bunun gibi Pazar ekonomisinde de sanki ilahî vasıflar vardır ve biz faniler bu vasıfları her zaman göremeyiz. Ama görmesek de bizden bunlara inanmamız, iman etmemiz beklenir. Yine bir ilahide söylendiği gibi, ancak "bu imanla bunların neden böyle olduğunu anlayabiliriz."

Ekonomi sayfalarındaki Piyasa'nın adımlarının ne kadar yerinde olduğunu okuyucularına anlatmaya çalışan ekonomi-teologlarının tartışma ve açıklamalarını izledikçe bir ilahiyat uzmanı olarak yıllardır dimağında yer eden çeşitli teolojik

² ABD Merkez Bankası Başkanı. New Yorklu bir Yahudi aileden gelen Alan Greenspan, ABD'nin ekonomik politikalarındaki en etkin isimlerinden birisi olarak bilinmektedir. Bu nedenle de kendisine "ekonomistlerin ekonomisti" unvanı verilmiştir. 1987 yılından bu yana bu görevi sürdürmektedir. 18 Mayıs 2004'de başkan Bush tarafından bu görevi beşinci dönem yerine getirmek üzere yeniden atanmıştır. Aynı zamanda Ekonomi Danışmanları Konseyi'nin başkanlığını yürütmektedir (çeviren).

tartışmaların kulaklarımda yankılandığını hissettim. Sanki karşımda, Thomistler,³ Calvinistler⁴ ve modern dinî düşüncenin farklı ekolleri tartışmaktaydı. Bu ekonomi-teologlarının söylemleri, İngiliz filozof Alfred North Whitehead'in (ö. 1947) ortaya koyduğu "süreç teolojisi"ni andırıyordu. Bu teolojik anlayışa göre Tanrı, yukarıda saydığımız o ilahî sıfatlara sahip olmayı arzu etse de, henüz bunların hepsine sahip değildi; ama sahip olma sürecini yaşamaktaydı. Bu felsefi anlayış bildiğimiz nedenlerden dolayı elbette ilahiyatçıların işini kolaylaştırıyordu. Çünkü en yüksek iyiliğin meydana gelebilmesi için kötülüğün gerekliliğini iddia ederek Tanrı'nın takdirlerini haklı çıkaran teodise fikrini savunuyordu. Böylece "nasıl olur da her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve her yerde hâzır ve nâzır olan, üstelik de iyiliksever bir Tanrı dünyada kötülüklerin olmasına izin verir?" sorusu cevaplanmış oluyordu. İşte bu "süreç teolojisi" Piyasa teologlarına da aynı rahatlığı sağlıyordu. Piyasada kötü giden işleri veya kayıpları açıklamalarına yardımcı oluyordu.

* * *

İnsanlık tarihinin ilk devirlerinden itibaren pazarlar, ticaret yerleri, değiş tokuş meydanları hep olageldi. Ama Pazar (veya Piyasa) hiçbir zaman Tanrılaştırılmadı. Çünkü her zaman Pazar'dan başka değer ve anlam merkezleri oldu. Yani başka tanrılar da hep var oldu. Pazar, başka kurumlar arasından bir kurumdu. Ama Karl Polanyi'nin *The Great Transformation* (Büyük Dönüşüm)⁵ isimli klasik eserinde belirttiği gibi, Pazar diğer tanrılar arasından sıyrılarak yükselmeye başladı ve sonunda baş tanrı haline geldi.

Bu yükselişin başlangıcında Pazar, Eski Yunan tapınağındaki Zeus'un yerine türmanmıştı. Ama Yunan panteonunda başka tanrılar, başka ulûhiyetler de vardı. Dolayısıyla, buradaki yeri pek güvenli değildi. Zeus kendi hükümranlığına yönelik tehditleri bastırmak için mütemadiyen Olimpos'tan⁶ aşağı doğru gürlemeliydi. Ama onun için bu güç yeterli değildi. Bu nedenle de yakın zamanlarda Eski Ahit'in Tanrısı Yehova'ya dönüştü. Artık diğer tanrılarının olduğu ve onlara güç yetirmek zorunda kaldığı bir panteonda değildi. Artık O, Yüce ve Kudretli "Tek Tanrı" idi. Hükümranlığı evrensel. Rakip kabul etmeyen ve herkes tarafından kabul edilmek zorunda olan bir hükümranlık sahibiydi.

Her şeye gücü yetmek, "Kâdir-i Mutlak" olmak, realitenin ne olduğunu ve neyin geçerli olduğunu belirlemek; yokluktan varlığı, varlıktan yokluğu yaratma gücüne sahip olmak demektir. Ama Piyasa, bu kadar güce sahip olamamış ve "Süreç teolojisi"nin öngördüğü gibi Kudreti henüz zirveye ulaşamamışsa, o zaman tabiatı tamamıyla alınıp-satılan bir metaa dönüştürme konusunda hiçbir sınır tanımaz. Ama yeni bir eğilime sahip olmakla birlikte bu pek yeni bir fikir değildir. Katolik teolojisinde "dönüştürme" (transubstantiation) adı verilen "ekmek-şarap âyini"⁷yle sıradan bir ekmek parçası ve bir yudum şarap, kendileriyle kutsala ulaşılan araçlar haline dönüştürülür. Piyasa âyininde ise tersine bir süreç vardır. Orada, hali hazırda

³ Felsefi ve teolojik anlamda Aziz Thomas Aquinas'ı (1225-1274) takip edenler (çeviren).

⁴ John Calvin (ö.1564) tarafından kurulan ve nihayetinde Protestanlığı doğuran akımı takip edenler (çeviren).

⁵ Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Boston: Beacon Press, 1957 (çeviren).

⁶ Eski Yunan'da baştanrıların oturduğuna inanılan Thessaly'deki dağ (çeviren).

⁷ Ekmek-şarap âyini: Hz. İsa'nın havârilere ile birlikte yediği son akşam yemeğini sembolize eder. Son akşam yemeğinde Hz. İsa havârilere önce ekmek parçaları vererek "Alın yiyin, bu benim bedenimdir" demiş, ardından onlara bir kâse uzatarak "Bundan için, çünkü bu benim kanımdır; günahların bağışlanması için birçokları uğruna dökülen ahdin kanıdır..." demişti. İşte bu olayla temellendirilen "Ekmek-şarap âyini"ne iştirak edenler İsa ile aralarında bir birlikteliğin meydana geldiğine inanırlar (bk. Matta, 26: 26-28; Markos, 14: 22-24; Luka, 22: 17-20; Pavlus'un Korintlulara I. Mektubu, 11: 23-25) (çeviren).

kutsal sayılan şeyler satılabilir meta haline dönüştürülür. “Toprak” (yeryüzü), bunun için iyi bir örnektir. Şimdiye kadar toprağa birçok isim verildi ve bunlardan birçoğu esrarlı anlamlar taşımaktaydı. Ona, “Toprak Ana”, “Ata diyarı”, “Mübarek Dağ”, “Efsunlu Orman” ve “Kutsal Çimen” denildi. Ama bugün Piyasa’nın o Kutsal çanları çalmaya başlayınca, bütün bu anlamlı sıfatları kazanan toprak, yeni bir kimliğe dönüşüyor: Emlâk veya gayr-i menkul. Artık gerçek ortadadır ve mezarlık da dahil paranın satın alamayacağı hiç bir şey yoktur. İşte kutsalı göz ardı eden bu yeni ve radikal durum, insanın toprak ve mekanla ilişkisini dramatik bir şekilde değiştirmiştir. Aynı şey insanın su, hava ve hatta yakın gelecekte gök cisimleriyle olan ilişkilerinde de görülecektir.

Ekmek-şarap âyininin en ateşli yerinde papaz, özelde Hz. İsa’nın bedenini, genelde de tüm Hıristiyan müminlerin bedenlerini kastederek “bu benim bedenimdir” der. Hem Hıristiyanlık’ta hem de Yahudilik’te insanın Allah’ın suretinde yaratıldığına inanılır. Ama şimdilerde ise “ekmek-şarap âyini”nin baş döndürücü bir şekilde tersine döndürülmesiyle artık insan bedeni de kutsallığını koruyamayan son meta haline geldi. Süreç önce insan kanının bir meta olarak görülmesiyle başladı. Ardından böbrek, kemik iliği, sperm, kalp vb. ile devam etti. Artık sürecin sonunda kutsallıklarını kaybeden bu organlarımız birer mal haline dönüştüler.

Ama her şeye rağmen Piyasa ekonomisi zaman zaman kendi kilise sıralarından gelen muhalefetle de karşılaşabilmektedir. Mesela bugün Amerika Birleşik Devletleri’nde insan geninin ticari meta haline getirilmemesi için önemli bir mücadele verilmektedir. Birkaç yıl önce en liberalinden en muhafazakarına kadar ülkenin tüm dinî kurumları, belki de ilk defa, tam bir ittifakla “gen pazarı”na karşı muhalefet edip ilahî elin “Pazar”a müdahalesini sağladılar. Ama eski dinin temsilcileri olan bu muhalifler, bundan sonra aynı başarıyı yakalayamayabilirler.

26 Ekim 1996’da Alman hükümeti eski bir Doğu Alman kasabası olan Liebenberg’i satmayı amaçlayan bir ilan yayınladı. Kasabanın 350 sâkini bu satıştan haberdar değildi. Çoğu yaşlı ve emeklilerden oluşan kasabalılar ilanı görünce hayretler içinde kalmışlardı. Komünizmden nefret ediyorlardı, ama iki Almanya’nın birleşmesiyle tercih ettikleri Pazar ekonomisinin kendilerine böyle bir şey yapacağını da pek ummamışlardı. Kasabada 13. yüzyıldan kalma bir kilise, barok stilde bir şato, küçük bir göl, bir avcı kulübesi, iki restoran, üç bin dönümlük bir ova ve bir orman vardı. Eskiden Alman soylularının yaban domuzu avına çıktıkları bir beldeydi burası. Kısacası kasaba, satmaya değer fevkalade değerli bir gayr-i menkuldü. İki Almanya’nın birleşmesinden önce Doğu Alman devletinin istimlâkindeydi. Ama şimdi satılmaması için yasal bir engel yoktu. Bu satış ilanı ile birlikte Liebenberg kasabası bir gecede yaşayan bir kıssa haline geldi. Satış kararıyla piyasanın gereği yapılmıştı. Ama kızgın kasaba halkı olaya çok büyük tepki gösterdi ve sonunda satışın tehiri sağlandı. Bu başarılarına rağmen kasaba sakinleri bir şeyi çok iyi öğrenmişlerdi: Başarıları nihai bir zafer değildi. Çünkü “Piyasa”, tıpkı Tanrı Yehova gibi, belki ilk çatışmayı kaybedebilirdi, ama uzun vadede yıpratma savaşını mutlaka kazanacaktı.

Şüphesiz eskiden din, sunmuş olduğu hizmetlerin bedelini talep etmekteydi. Dualar, âyinler, kutsamalar, ruhsal şifalar, vaftizler, cenaze törenleri, muskalar hep ücret karşılığında yapılan hizmetlerdi. Hala da öyle ya... Din, bu hizmetler karşılığında alacağı ücretin üst limitini sınırlamamıştı. Mesela 16. yüzyılın ilk dönemlerinde yaşayan Johann Tetzel⁸ günah çıkarma ücretini aşırı derecede yükseltmiş, üstüne üstlük “paranın sesi ruhu azaptan korur” sözlerini içeren bir de ilahi besteletmişti.

⁸ 1465-1519 yıllarında yaşayan ve Martin Luther’e karşı ilk açık tepkiyi gösteren Hıristiyan din adamı (çeviren).

Tabii Tetzal boyunu aşan bir işe kalkışmıştı. Nitekim, müşteriler buna dayanamamışlar ve olay genç bir keşişin (Martin Luther) kilise kapısına protesto metni asmasına kadar gitmişti.

Ama bugün bir Luther'in çıkıp da Piyasa'nın satışlarına sekte vurması pek mümkün gözükmemektedir. Artık, Liebenberg kasabasında yaşayanların öğrendikleri gibi, her şey satılabilmektedir. Göller, ormanlar, kilise binaları... Artık her şey, üzerinde bir fiyat etiketi taşımaktadır. Artık yaratılmış olan her şey bir metadır. İnsanlar birbirlerine ve hatta kendilerine baktıklarında üzerlerinde renkli fiyat kupürleri görmektedirler. Eskiden insanlar, eşyanın olmasa bile insanların öz değerlerinden bahsederlerdi. Ama artık Liebenberg prensibi bu olguyu sürekli tehdit etmekte. Acaba bugün modern bir Luther çıkıp kilise kapısına reform taleplerini assaydı, ne olurdu dersiniz. Büyük ihtimalle bir Amerikan milyoneri o kilise kapısını antika niyetine alıp koleksiyonuna dahil etmeye kalkardı.

Aslında en azından Liebenberg halkının açık artırmaya çıkartılmamış olması bile insanı rahatlatıcı bir durum. Ama yine de Piyasa teolojisinde insan hayatının hangi değeri taşıdığı sorusu gündeme geliyor. Bu noktada yeni tanrı belki duraksıyor, ama bu duraksama öyle pek uzun sürecek bir duraksama değil gibi. Hesap-kitap karışık gibi gözüküyor, ama çözülmeyecek bir karışıklık da değil bu. Mesela Piyasa'nın özürü doğan ve üretime hiçbir şekilde katkıda bulunamayacak bir çocuk için ötenazi fetvası vereceğini zannetmemeliyiz; çünkü Piyasa, onun tedavisi için kullanılacak ilaçların, koltuk değneklerinin ve tıbbî cihazların kendisine yapacağı katkıyı düşünecektir. Görüldüğü gibi Piyasa bu çocukla ilgili her türlü maliyet analizini yapacak, ama bunlar arasında hiçbir şekilde çocuğun öz değeri olmayacaktır.

Arada bir söylenir: Piyasada her şey satılık olduğu için kutsal olan hiçbir şey yoktur. Bence bu pek doğru bir tespit değil. Yaklaşık üç yıl önce İngiltere'de yaşanan bir olay kamuoyunda çok çirkin bir şekilde tartışma konusu oldu. Demiryollarına ait bir emeklilik fonu, sahibi olduğu 12. yüzyıldan kalma bir sandukayı meşhur müzayede şirketi Sotheby's vasıtasıyla açık artırmaya çıkardı. Mücevherlerle süslü bu sandukada Aziz Thomas Becket'in⁹ kemikleri saklanıyordu. Bu nedenle hem kutsal, hem de milli bir servet olarak görülüyordu. British Museum da açık artırmaya katılmıştı, ama kazanan bir Kanadalıydı. Kamuoyundaki büyük tartışmalar üzerine İngiliz hükümeti son dakikada devreye girdi ve sandukanın İngiltere'den çıkarılmasına izin vermedi. Prensipte baktığımız zaman Piyasa teolojisinde bir eski eserin, sandukanın, cesedin veya bir milli âbidenin, hatta New York'taki Özgürlük Anıtı'nın, Londra'daki Westminster Manastırı'nın ihaleye çıkarılmasını yasaklayan bir kural yoktur. Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği orijinal Haç bugün bulunmuş olsa, bu Haç'ın bile Sotheby's şirketinin listesine girmeyeceğini kim söyleyebilir? Ama yine de Piyasa henüz "Her Şeye Kâdir" değil. Bununla birlikte, bu yönde önemli mesafeler alındığı ve bu kudreti elde etmek için hızlı adımlar atıldığı ortada.

* * *

"Her Şeyi Bilme" sıfatına sahip olmak "Her Şeye Kâdir" olma sıfatına sahip olmaya göre biraz daha zordur. Piyasa bu sıfatı belki şu an kazanmış durumda, ama şimdilik kendi krallığını kuruncaya kadar ruhani bilgisini tam kapasiteyle yürürlüğe koyamamakta. Buna rağmen Piyasa sanki geçmişte tanrıların bildiği kadar şeyi bilen bir varlık olarak görülmekte. Bize neyin ne kadar ettiğini, ihtiyaçlarımızın neler olduğunu Piyasa'nın belirleyeceği öğretilir hep. Ama Piyasa'nın iradesinin, nihai arzusunun ne olduğunu bilmemiz mümkün değildir.

⁹ 1118-1170 yıllarında yaşayan bir İngiliz azizi (çeviren).

Eski zamanlarda kâhinler transa geçerek tanrıların hâlet-i rûhiyelerine bakarlar ve içinde bulunulan zamanın; seyahate çıkmak, evlenmek veya savaş başlatmak gibi önemli olaylar için uğurlu zaman olup olmadığına bakarlardı. Yine bunun gibi İsrailoğulları da çöle çekilir ve Tanrı Yehova'nın şefkatli mi, yoksa gazaplı mı olduğuna karar verdikten sonra bir eyleme başlarlardı. Bugün de aynı şekilde Piyasa Tanrısı'nın hâlet-i rûhiyesi, Wall Street ve diğer mabetlerden gelen vahiylerle an be an takip edilmekte ve günlük hayatımızı Piyasa Tanrısı'nın şefkat ya da gazabına göre belirlememiz istenmektedir. Bu vahiyleri yorumlayan üstat müfessirler de neyin alınıp neyin satılması gerektiği konusunda kritik fetvalar vermektedirler. Piyasa eski zamanlarda var olduğuna inanılan ve önüne çıkanı yiyip yutan tanrılar gibi her hâl ve durumda memnun edilmesi, beslenilmesi gereken bir ejderhadır sanki. Onun iştahı zaman zaman aşırı hale gelebilir. Ama onun açlığını sona erdirmeyi düşünmek büyük bir günahdır.

Tıpkı teolojide olduğu gibi Piyasa'nın da baş rahipleri, kâhin ve falcıları vardır. Onlar Piyasa'nın nabzını tutarlar, şefkat ya da gazaplı olup olmadığını gözlemlerler. Onların tembih ve uyarılarına aykırı hareket etmek, aforozu ve belki de lanetlenmeyi beraberinde getirir. Eğer bir hükümet Piyasa'yı kızdıracak bir politika benimserse, bu saygısızlığının cezasını fazlasıyla öder. Eğer Piyasa, mesela Asyalı gençlere sigara satışını helal görüyorsa, hiç kimse bu satışı sorgulamamalıdır. Çünkü Piyasa "Her Şeyi Bilen" bir kudrettir. Çünkü Calvin'in esrarengiz tanrısallık tezi gibi, Piyasa da esrarengiz bir bilgeliğe, bizim algılayamayacağımız bir hikmetli göze sahiptir, onun için de en iyisini O bilir.

Hıristiyan dua kitaplarında Tanrı "kalplerdekini bilen ve hiçbir sırrın kendisinden gizli kalmadığı" kudret olarak tanımlanır. Tıpkı bu Tanrı gibi Piyasa da kalbimizin en derinindeki gizlilikleri ve en karanlıktaki arzuları bilen ya da en azından bilmekten hoşlanan bir varlıktır. Ama gerçek Tanrı ile Piyasa Tanrısı'nın motivasyonları farklıdır. Piyasa Tanrısı kalplerimizin derinliklerine bakarak, bizim arzularımızı ve korkularımızı bilerek bunlara çözümler üretir; böylece de kalplerimize kolaylıkla ulaşmış, onunla sıkı köprüler kurmuş olur.

Eski tanrıların rahipleri vardı. Onlar ateşli âyin ve dualarla insanları motive ederlerdi. Piyasa Tanrısı bu konuda eski tanrıları aratmaz; haşa! Onun modern rahipleri, uzun zamandır "ruh bilimi" adıyla teolojinin yerine geçen psikoloji biliminin desteğiyle insanları motive ederler. Bunlar sanki Ortaçağın günah çıkaran papazları gibi içimizde gizlediğimiz fantezileri, ümit ve arzuları dışarıya çıkarmamıza yardımcı olurlar.

Acaba dini tenkit eden, dine kuşkuyla bakan o özgür düşünceliler şimdi neredeler. Sahte, riyakâr ve gösterişçi dindarlara karşı acımasızca bayrak açanlar, Piyasa dininde gördüğümüz gösterişçilik ve sahtekârlık karşısında neden susuyorlar? Susuyorlar, çünkü onlara göre bunları sorgulamak Takdir-i İlahî'yi sorgulamaktır. Tıpkı din gibi onların da sorgulanmazları vardır. Onların metafizik inançlarına göre gerçeklik sorgulanamaz; inançlar mantıklı olmak zorunda değildir. Tıpkı Ortaçağlarda "İnanıyorum, çünkü saçma" diyen Hıristiyan teolog Tertullian (ö. 220-240?) gibi.

* * *

Piyasa İlahı'nın "Her Yerde Hâzır ve Nâzır" olma keyfiyetine sahip olma arzusu ortada. Neredeyse her din kendi tanrısının bu sığata sahip olduğu öğretisine sahiptir. Piyasa dini de bu konuda geri kalmaz. Ekonomi İlmihali bir zamanlar pazar hesaplarından muaf tuttuğu flört, aile hayatı, aile içi ilişkiler ve çocuk yetiştirme gibi alanları da artık sayfalarına dahil etmektedir. Ateşli bir küreselleşme

tafartarı olan Henri Lepage¹⁰ şimdilerde “tek bir Pazar”dan söz etmekte. Aziz Pavlus Atinalılara Hıristiyanlığın Tanrı inancını öğretirken “Tanrı kendisiyle hareket ettiğimiz, kendisiyle varlığımızı hissettiğimiz varlıktır” demişti. Şimdi Piyasa da bizim sadece etrafımızdaki bir varlık değil. O artık, duyularımızı ve duygularımızı yönlendirecek şekilde içimizde hissettiğimiz bir varlık; ve artık ondan kaçacak bir köşe bucak yok. Onun melekleri her yerde peşimizde, bizimle beraber: Alışveriş merkezinde, çocuk yuvasında, yatak odamızda.

Bir zamanlar hayatımızın en azından içsel ya da manevi yönünün Piyasa'nın karşısında duracağı düşünölmüştü. Bu iç kalenin 21. yüzyılda Piyasa'nın listesinde yer alacağına ihtimal verilmedi. Ama hayatımızın maddi yönü yeterince doyurulunca manevi yönünü tatmin edecek, huzur ve sükun arz edecek ürünler de kataloglardaki yerlerini almaya başladı. Bir zamanlar dua ile, oruç ile, inziva ile ulaşıldığına inanılan bu ruhsal huzuru sağlamayı vaat ediyordu Piyasa. Hem de artık insanları dünya nimetlerinden elini eteğini çekmeye, bir mürşidin eline teslim olmaya mecbur bırakmadan. Artık Karayıp Adaları'nda bir hafta sonu, duyarlı bir psikologun elinden bir grup seansı ile alınabilirdi bu manevi huzur.

* * *

Bir arkadaşımın önerisiyle okumaya başladığım ekonomi sayfalarında Piyasa teolojisini işte böyle keşfetmiştim. Bu keşif beni dinler arasındaki çatışmaları bir başka açıdan düşünmeye sevk etti. Kuzey İrlanda'nın Ulster bölgesinde Katoliklerle Protestanlar veya Hindistan'da Hindularla Müslümanlar arasında yaşanan ve her gün manşetlere yansıyan şiddeti hiç bu açıdan düşünmemiştim. Piyasa dinini keşfettikten sonra gerçek dinler veya medeniyetler arasındaki çatışmanın gözden kaçtığını düşünmeye başladım. Artık kanaatim o ki, Piyasa dini birbirlerinden ne kadar farklı inanışları olursa olsun, tüm dünya dinleri için en dişli rakip haline gelmiş durumda; çünkü artık o da, bir dinde olması gereken unsurları kendisinde barındırmakta. Daha önce değindiğimiz üzere küresel Piyasa dini doğaya bakış açısından, geleneksel dinlerden farklı bir duruş sergilemekte. Mesela Hıristiyanlık ve Yahudilik'te yer küre ve onun üzerindeki Tanrı'ya aittirler. Yaratıcı, kullanımı sanki bir kâhya, bir bahçıvan olarak atamıştır. Nihayette mülk O'nun, varlık O'nundur. Diğer dinler de benzer öğretiler arz ederler. Fakat Piyasa dininde varlığın sahibi insanogludur ve varlıklı olanları bu unvana daha çok lâyıktırlar. İstediklerini alırlar, istediklerini satarlar, istediklerini kullanıp atarlar. Diğer dinler ile Piyasa dini arasında benzer farklılıkları; insan bedeni, toplumun manevi yapısı ve hayatın anlamı gibi konularda da görmek mümkündür. Mesela diğer dinler bazı özel mekanlara kutsallık atfederler. Ama Piyasa dini için her yer aynıdır; çünkü Piyasa dini homojen bir dünya kültürünü tercih eder.

Piyasa dini ile aralarındaki bu temel ayrılıkları düşündüğümüzde geleneksel dinlerin birbirleriyle ihtilafları önemsiz kalmaktadır. Peki bu temel farklılıklar yeni bir cihada veya Haçlı seferine yol açacak mıdır? Doğrusu ben bunun olacağını pek düşünmüyorum. Görünen o ki, geleneksel dinler bu yeni dinin iman esaslarına karşı pek öyle bayrak açabilecek durumda değiller. Çünkü dinlerin birçoğu bu yeni dinin yardımcı rahibi olmaya ya da eski İskandinav inançlarının tanrılar panteonunda olduğu gibi kendi aralarında düzenledikleri bir yarıştan sonra daha aşağı, ama tıpkı Hıristiyan azizleri gibi emniyetli bir konumda yer almaya razı gözükmekteler. Ben genelde evrensel birlikteliği sağlayan bir dinî yapıyı hararetle savunan birisiyimdir. Ama geleneksel dinler ile Pazar dini arasındaki bu çatışma o kadar derin ki, aralarında bir uzlaşma ihtimali mümkün gözükmemektedir.

¹⁰ Fransız ekonomist. *Tomorrow, Capitalism: The Economics of Economic Freedom*, La Salle: Open Court Publishing Company, 1978 isimli kitabıyla ün kazanmıştır (çeviren).

Eski ya da yeni hiçbir din, deneysel bir delille kendisinin hak din olduğunu ispatlayamaz. Dolayısıyla dinler arasında bu konuda bir yarış söz konusudur. Mesela Piyasa çok kuvvetli bir şekilde bireyselliği ve hareketliliği tercih etmektedir. Üretim, insanları istediği yere sürüklemekte ve insanların yerel geleneklere tutunmalarına kesinlikle karşı çıkmaktadır. Üretim mentalitesine göre bu gelenekler modası geçmiş şeylerdir ve ezilip geçilmelidir. Ama bu yeni din çok mahir bir şekilde eski dinleri bir arada bulundurmaya başarmıştır. Yeni din Hindu mabetleri-ne, Budist festivallerine, Katolik azizlerin türbelerine pek soğuk bakmamaktadır; çünkü kendisinin tamamen kuru bir görüntü vermemesi için tıpkı baharatlı yiyecekler gibi bunların da bir renk ve otantik aksesuar olarak var olmasına göz yummaktadır.

Bununla birlikte Piyasa dini ile geleneksel dinler arasında aşılması zor bir çatışma bulunmaktadır. Tüm geleneksel dinler insanoğlunun sonlu bir varlık olduğu ve dünyevî yatırımların da bir sınırının olması gerektiği öğretisine sahiptirler. Bir Japon Zen üstadı ölüm döşegindeyken müritlerine şöyle demiş: “Hayatta tek bir şey öğrendim: O da ne kadarın yeterli olduğu.” Bu Zen üstadının Piyasa tapınağında maalesef yeri olmayacaktır. Çünkü bu tapınağın ilk Emri “Hiçbir zaman elindekiyle yetinme!”dir. Bu tapınağın müntesipleri yükselme veya genişleme ivmesini durdurduğu anda Piyasa'nın öleceğine inanırlar. Peki Piyasa Tanrısı ölür mü dersiniz? Eğer ölürse, “Tanrı öldü!” diyen Nietzsche'nin yıllar sonra haklı çıkacağı bir gerçek. Ama Nietzsche'nin kafasındaki Tanrı'nın bu Tanrı olmadığı da bir başka gerçek.

KADINLARIN CUMA NAMAZI YÜKÜMLÜLÜĞÜ

Halit ÇALIŞ*

GİRİŞ

Cuma ve bayram namazları, diğer bütün namazlardan farklılık arz eden bir özelliğe sahiptir. Teklifi hüküm açısından bayram namazıyla ilgili farklı değerlendirmeler bir kenara bırakılırsa, bir kere her iki namaz için de cemaat şarttır.¹ Dolayısıyla bu namazlar ancak cemaat halinde edâ edilebilirler. Aynı şekilde diğer namazlardan farklı olarak her iki namazda da hutbe vardır. Diğer yandan zamana yayılma itibariyle bayram namazı senede iki kez kılınır, Cuma namazı ise haftalık bir namazdır. Ayrıca bayram namazı, kadın-erkek, çocuk, genç ya da yaşlı, özür sahibi olan ve olmayan herkesin namazın edâ edildiği yerde (musallâ/namazgâh) hazır bulunduğu bir namaz hüviyetine sahiptir. Bu yönüyle sırf bir ibadet olmanın ötesinde anlamlar taşımaktadır.

Bu ve sayılabilecek daha başka nitelikleriyle Cuma ve bayram namazları, 'kadının ibadet hürriyeti' söylemi altında aktüel bir değere de sahiptir. Sıklıkla kadının Cuma ve bayram namazlarını mutlaka kılması gerektiği, bu iki ibadet açısından sorumluluk noktasında kadınla erkek arasında herhangi bir fark bulunmadığı ifade edilmektedir.

İşbu çalışmada, bir yandan konunun aktüel değeri, diğer yandan klasik fıkıh doktrinindeki değerlendirmelerde, özellikle yükümlülük açısından bayram namazlarının Cuma namazıyla ilgili görüşler paralelinde şekillenmiş olması dikkate alınarak, kadınların Cuma namazı yükümlülüğü konusu ele alınacaktır. Bununla birlikte hemen belirtilmelidir ki, bayram namazlarının sırf bir ibadet olmanın ötesinde anlamlar taşıması itibariyle, esasen içinde buldukları hal sebebiyle namaz kılmaları doğru/caiz olmayanlar da dahil olmak üzere mümkün olan herkesin namazgahta (musallâ) hazır bulunmasına dair hadisler² dikkate alındığın-

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

¹ Cemaatin Cuma namazının sıhhat şartlarından olduğu hususu ittifakla sabittir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut 1414/1993, II,23; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, Beyrut 1974, I,266; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, İstanbul 1985, I,124; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, Thk: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, tsz., I,515. Aynı şekilde bayram namazı için de cemaat şarttır. Bkz. Serahsî, a.g.e., II,37; Kâsânî, a.g.e., I,275

² Hafsa bt. Sîrîn anlatıyor: Biz kadınlarımızın bayram günü namazgâha çıkmalarına engel olurduk. Ümmü Atiyye geldiğinde yanına vardım ve ona bu hususu sordum, o da Allah Resûlü'nün (s.a.) şöyle buyurduğunu söyledi: "Allah Resûlü bize, ramazan ve kurban bayramlarında yeni yetişmiş genç kızları, hayırlı kadınları ve evinin bir köşesine çekilerek perdesi altında gizlenen hanımları namazgâha çağırmanızı emretti."² Hayırlı kadınlar için, "onlar namazgâhtan biraz uzak durur, hayırda ve Müslümanların dualarında hazır bulunurlar" buyurdu. Bunun üzerine ben: "Ya Resûlellah! Bazen → →

da, kadınların bayram namazlarına iştiraklerinin ayrı bir değerlendirmeye tabi olduğu kesindir.

KLASİK ANLAYIŞ VE YENİ İDDİALAR

Hz. Peygamber'den (s.a.) bu yana Cuma namazı konusunda yerleşik uygulama ve bu ibadet karşısında kadının konumu hususundaki hakim kanaat şu şekilde özetlenebilir:

Cuma namazı, farklı bazı değerlendirmeler bir kenara bırakılırsa³, yükümlülük şartlarını taşıyan herkesin özürsüz olarak terk edemeyeceği ve bizzat edâ etmesi gereken aynî vaciplerdendir.⁴ “Ey İman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığı (ezan okunduğu) zaman, hemen Allah'ı anmaya koşun ve alış verişi bırakın”⁵; “Cuma namazına gitmek ergenlik çağına ulaşmış her müslümana farzdır”⁶; “Cuma namazı, ezanı duyan herkese vaciptir”⁷; “Cuma namazı, köle, kadın, çocuk ve hasta olanlar dışında her müslümanın cemaatle edâ etmesi gereken vacib bir haktır”⁸; “Allah'a ve ahiret gününe iman eden herkese -hasta, yolcu, kadın ve köle hariç- Cuma namazı vaciptir”⁹ gibi âyet ve hadisler bu hükmün delilini teşkil etmektedir.

Cuma namazıyla ilgili temel düzenleme niteliğindeki âyet, her ne kadar hitap bakımından genellik (umum) arz etmekte ise de, âyetin bu umum hükmü sünnet tarafından tahsis edilmiş, hasta, yolcu, kadın ve köle olanlar kapsam dışı tutulmuştur. Gerçi bu noktada, “Cuma namazı, ezanı duyan herkese vaciptir” hadisinin umum ifade ettiği, dolayısıyla nidayı duyan herkesin Cuma namazı kılmakla

→ →

içimizde (dışarı) örtüsü olmayanlar oluyor, onlar ne yapacak?” dedim. “Giyecek dışarı elbisesi olmayanlara din kardeşi kendi elbiselerinden birini giydürsin” buyurdular. Buhârî, İdeyn 15,20,21; Müslim, Salâtü'l-ideyn 10-12; Ebu Davud, Cuma 238; Tirmizî, Cuma 36; Nesâî, Salâtü'l-ideyn 3,4; İbn Mâce, İkâmetü's-salâti ve's-sünnetü fihâ 165; Dârimî, Salât 223

³ Bazı fakihlere göre kifâi vaciptir, İmam Mâlik'ten de sünnet olduğuna dair şaz bir görüş bulunmaktadır. İbn Rüşd, a.g.e., I,122-123

⁴ İbn Rüşd, a.g.e., I,122-123

⁵ Cuma, 62/9

⁶ Ebû Dâvud, Tahâret 129

⁷ Ebu Davud, Cuma 206,208; Dârekutnî, *Sünen*, Thk: es-Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî, Beyrut 1386/1966, II,6; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Thk: Muhammed Abdülkadir Atâ, Mekke 1414/1994, III,283

⁸ Ebu Davud, Cuma 208,209,215; İbn Ebî Şeybe, *el-Musamef*, Thk: Kemal Yusuf el-Hût, Riyad 1409, I,446; Hâkim, *el-Müstedrek*, Thk: Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 1411/1990, I,425. Hadisin râvisi Târik b. Şihâb Hz. Peygamber'i (s.a.) görmüş, fakat ondan hadis işitmemiştir. Bkz. Ebu Davud, Cuma 208,209. Fakat aynı hadisin Târik b. Şihâb'ın Ebu Musa'dan yaptığı bir başka rivayeti de bulunmaktadır (buna göre hadis mevsüldür) ve Hâkim en-Neysâbü'rî bu rivayetin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğu değerlendirmesinde bulunmuştur. Hâkim, a.g.e., I,425. Târik b. Şihâb'ın tâbiinin büyüklerinden olduğunu belirten Beyhakî, hadisin mevsül şâhitleri olduğunu belirtir ve bunlardan bazılarını sıralar. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III,261-262. Diğer yandan Ebu Davud'un değerlendirmesi hadisin sıhhati konusunda bir kusur (kadah) sayılmaz. Zira gerçekten de Târik b. Şihâb'ın Hz. Peygamber'den (s.a.) hadis işitmediği sabit ise, bu durumda hadis, sahabe mürseli olur ki, sahabe mürseli de Ebu İshak el-İsferâyîni hariç başta Şâfiî alimler olmak üzere bütün alimlere göre huccettir. Nevevî, *el-Mecmû'*, Dâru'l-fikr, Beyrut, tsz. IV,483. İbn Hacer el-Askalânî ise, bahse konu hadisin râvilerinin sika olduğunu, ayrıca bu konuda isnadı sahih başka tarihlerin de bulunduğunu söyler. Bkz. *Fethu'l-Bârî*, Kahire 1407/1986, II,416. Târik b. Şihâb hadisinin sıhhat değerlendirmesi ve muhaddislerin görüşleri için bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, Beyrut 1407/1987, II,198; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, Tahrîc: Halil Me'mûn Şihâ, Beyrut 1419/1998, III,287

⁹ Dârekutnî, *Sünen*, II,3; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III,184. Yolcu yerine çocuk farkıyla İbn Ebî Şeybe, *el-Musamef*, I,446. Nevevî'nin hadisle ilgili değerlendirmesi şöyledir: Ebu Davud ve Beyhakî rivayet etmiştir, senedi zayıftır, fakat Beyhakî gibi bazı muhaddisler şâhidlerinden söz etmişlerdir. Ashında Târik b. Şihâb hadisi buna ihtiyaç bırakmamaktadır. *el-Mecmû'*, IV,484. Şevkânî'nin değerlendirmesine göre ise, Dârekutnî ve Beyhakî'nin rivayet ettiği bu hadisin senedinde zayıf râviler bulunmaktadır. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, III,287

mükellef olduğu düşünülebilir. Ne var ki bu ve benzeri rivayetlerin, istisnaya yer veren rivayetler tarafından tahsis edildiğini ifade yanında, esasen Cumanın vucubuyla ilgili olmayıp, Cumanın kılınacağı yerin (mahalle, köy, kasaba, yerleşim birimi) kapsamını/hududunu tayinle ilgili olduğu da söylenebilir ki, İmam Şâfi'nin değerlendirmesi bu yöndedir.¹⁰ Yani bu hadis, genel anlamda Cumanın kimlere farz olduğuyla değil, Cuma namazının kılınacağı bölgede, camiye gelip cemaate iştirak etmesi gerekenlerle ilgili bir ölçü mahiyetindedir.

Şu halde bir Müslümanın Cuma namazı ile yükümlü olabilmesi için, diğer farz namazlar için sayılan şartlara ilaveten başka bazı şartların da bulunması gerekir. Bu ilave şartların başında erkek ve sağlıklı olmak gelir ki, İbn Rüşd (595/1198) bunun ittifakla sabit olduğunu söyler.¹¹ Fakihlerin çoğunluğuna göre yukarıda zikredilen hadisler gereği, yolcu ve köle olanlara da Cuma farz değil iken, Zâhirî hukukçular, yolcu ile mukimin, hür ile kölenin Cumanın vucubu bakımından eşit olduğu kanaatinde idirler. Zira Cuma namazıyla ilgili âyet âm olup açık bir nassa dayanmadan köle ve yolculara Cumanın farz olmadığı söylenemez.¹² İbn Rüşd bu ihtilafın sebebini, konuyla ilgili rivayetin sıhhati hususundaki değerlendirme farklılığıyla açıklar. Allah Resûlü (s.a.), “Cuma namazı; köle, kadın, çocuk ve hasta dışında her müslümanın cemaatle edâ etmesi gereken vacib bir haktır” buyurmuştur. Başka bir rivayette istisna edilenler arasında beşinci bir kişi olarak yolcu da bulunmaktadır; fakat bu rivayet muhaddislerin çoğunluğuna göre sahih değildir.¹³

Bununla birlikte Cuma namazı kılmakla mükellef olmayan kişiler, söz gelimi Müslüman bir kadın, Cumada hazır bulunur ve cemaatle namazı edâ ederse, namazı geçerli olup ayrıca günün öğle namazını kılması gerekmez.¹⁴ Zira Allah Resûlü'nün (s.a.) mescidinde kadınların erkek saflarının gerisinde durarak Hz. Peygamber'in arkasında Cuma namazı kıldıkları birçok sahih ve meşhur haberle sabittir. Onlardan sadece, namaza gelirken koku sürünmemeleri istenmiştir. Bu bakımdan Cuma namazının vucub şartları, uygulamada, kılınmasını engelleyen şartlar değildir. Zira bu namaz açısından kadınlar sadece teklif dışı tutulmuşlardır.¹⁵ Dolayısıyla Cumaya katılıp katılmamak tamamen kadınların kendi tercihlerine bırakılmıştır. Bu hususlarda fıkıh mezhepleri arasında önemli bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Hatta İbnü'l-Münzir (236/850), hem kadına Cumanın farz olmayışında, hem de kadının, Cumada hazır bulunup namazı cemaatle edâ etmesi halinde, bunun geçerli olup ayrıca öğle namazı kılmasına gerek olmadığını icmâ bulunduğunu söyler.¹⁶

Ancak bu konuda Şâfiî bilginlerden Mâverdi (450/1058) farklı bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Kadın, köle ve yolcu olanlara Cuma vacip olmadığı gibi, cemaatle birlikte Cumada hazır bulunur ve namazı edâ ederlerse, bu sahih olarak

¹⁰ Şâfiî, *el-Üm*, Tahric-Ta'lik: Mahmud Mataracı, Beyrut 1413/1993, I,330. Ayrıntı için bkz. İbn Abdilber, *et-Temhid*, Thk: Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebir el-Bekrî, Mağrib 1387, X,280-284

¹¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I,123. Ayrıca bkz. Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, tah: Ali Muhammed Muavvîd-Âdil Ahmed Abdülmevcüd, Beyrut 1414/1994, II,403-404; Serahsî, *el-Mebsût*, II,22; Kâsânî, *Bedâi'*, I,258; İbn Kudâme, *el-Muğni*, Beyrut 1405,1984, II,88,94,96; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, I,539

¹² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Thk: Abdülgaffâr Süleyman el-Bendâri, Beyrut 1048/1988, III,252,254,255

¹³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I,123

¹⁴ Şâfiî, *el-Üm*, I,327,399-400; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I,446; Kayrevânî, *er-Risâle*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., s.43; Serahsî, *el-Mebsût*, II,23; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III,265; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I,123; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II,88,94,96; Nevevî, *el-Mecmû'*, IV,484; Karaman, “Cuma”, DİA, İstanbul 1993, VIII,86

¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I,446; Serahsî, *el-Mebsût*, II,22-23; Kâsânî, *el-Bedâi'*, I,259; Nevevî, *el-Mecmû'*, IV,484; Karaman, “Cuma”, DİA, VIII,87; Çetintaş Recep, *Din Siyaset Devlet Üçgeninde Cuma Namazı*, s.158-159.

¹⁶ İbnü'l-Münzir, *el-İcmâ'*, Beyrut 1993, s.18. Ayrıca bkz. İbn Kudâme, *el-Muğni*, II,88,94,96; Nevevî, *el-Mecmû'*, IV,484

gerçekleşmiş olmaz. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) bunları, Cuma namazı kılmaları vacip olanlardan istisna etmiştir. Cemaatle birlikte namaz kılsalar bile özürleri (kadınlık, kölelik, seferîlik) devam etmektedir. Halbuki hasta böyle değildir. Onun cemaatte hazır bulunmasıyla birlikte özür de kalkar.”¹⁷

Mâverdi'nin değerlendirmesi, Cumanın vücubuna engel teşkil eden halin ortadan kalkması noktasında isabetli olmakla birlikte, vücuba engel teşkil eden durumun/sebebin devamının, edânın sıhhatine de engel kabul edilmesi isabetli olmaz. Diğer bir ifadeyle vücubun yönelmemesi, edânın sıhhatine mani değildir. Kaldı ki bu yorum, Hz. Peygamber dönemi uygulamalarıyla da çelişmektedir. Zira söz konusu şahısların, bu halleri devam etmekle birlikte zaman zaman Cumayı cemaatle birlikte edâ ettikleri bilinmektedir.

Kadına Cuma namazı farz olmayıp, Cumadan da yasaklanmadığı hatta kılsa da bunun öğle namazı yerine geçeceği sabit olmakla birlikte, acaba kadın için, Cuma namazı kılmak üzere camiye gitmesi mi, yoksa öğle namazını kılmak üzere evinde oturması mı daha iyidir? Bu soruya verilen cevapta, kadının yaşlı-genç ve fizik görünümüne göre bazı farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte¹⁸ İslam hukukçularının genel kanaati, Cuma namazı için camiye gitmektense evinde öğle namazını kılmasının daha uygun olduğu şeklindedir.¹⁹ Fakat kadının bir takım hususlara riayet etmesi kaydıyla Cuma namazında hazır bulunmasının, hutbede dile getirilen hususlardan yararlanma, Cumaya gelen Müslüman hanımlarla tanışma, tebliğ ve davet fırsatı yakalama gibi önemli yararlar sağlayacağı gerekçesiyle farklı değerlendirmede bulunanlar da olmuştur.²⁰

Kadınların Cuma namazı kılmakla yükümlü tutulmamaları, başka bir takım gerekçeler yanında fitne söylemiyle de açıklanmıştır.²¹ Bazı Hanefî bilginlerin bu konuya dair açıklamaları şöyledir: “Kadınlardan Cuma namazına gelme farzının kaldırılmış olması, namazdaki bir husûsîlikten dolayı değil, zarar veya meşakkat ihtimalinden ötürüdür... Kadın, eşinin ve evinin hizmetiyle meşguldür. Ayrıca erkeklerin bulunduğu ortamlara çıkması fitneye yol açabilir. Bundan dolayı cemaatle de mükellef değildir.”²²

Kadınlara Cumanın vacip olmamasının gerekçesini Şâfiî alimlerden Şîrâzî (475/1083) de, erkeklerle aynı mecliste bulunma (ihtilat) olarak açıklamıştır.²³ Fakat Nevevî (676/1277) bu gerekçelendirmeye karşı çıkar. Çünkü kadınların Cumada hazır bulunmaları, ihtilatı gerektirmez; erkeklerin arkasında saf tutarak namazı edâ ederler. Kaldı ki kadınların, Mescid-i Nebî'de Hz. Peygamber'in (s.a.) ve erkeklerin arkasında namaz kıldıkları birçok sahih hadislerle sabittir. Diğer yandan kadınların erkeklerle bir arada bulunmalarında (ihtilat), dinen uygun bulunmayan halvet durumu söz konusu olmadığı sürece herhangi bir sakınca yoktur.²⁴

Bu arada Cuma namazına gelenlerin, en güzel elbiselerini giyinmeleri, güzel

¹⁷ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, II,403-404

¹⁸ Özellikle genç bayanların Cumaya gitmemelerinin daha uygun olacağı ifade edilmiş ve bu görüş, genel kabul görmüştür. Bkz. Kayrevânî, *er-Risâle*, s.43

¹⁹ Ayrıntı için bkz. Zeydan, *el-Mufassal fî ahkâmî'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim*, üçüncü baskı, Beyrut 1417/1997, I,268-269

²⁰ Zeydan, a.g.e., I,269

²¹ Kadının cemaatle ibadeti ekseninde klasik fıkıh literatüründe fitne söylemi konusunda bkz. Abdullah Kahraman, “Klasik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadeti İle İlgili Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü”, Marife, Konya 2004, IV/II, s.59-80.

²² Serahsî, *el-Mebsût*, II,22-23; Kâsânî, *Bedâi'*, I,258; Yavuz, Yunus Vehbi, *Başlangıcından Günümüze Cuma Namazı*, ikinci baskı, Bursa 1986, s.30; Çetintaş, a.g.e., s.158

²³ Nevevî, *el-Mecmû'*, IV,484

²⁴ *el-Mecmû'*, IV,484

kokular sürünmeleri tavsiye edilmiştir. Ancak kadınlar Cumaya geldikleri takdirde, kötü kokuya meydan vermeyecek şekilde temiz olmaları yeterli görülmüş; koku sürünmeleri, dikkat çekici elbiseler giyinmeleri ise mekruh kabul edilmiştir.²⁵ Nitekim Ebu Hureyre (r.a.) koku sürünmüş vaziyette camiye giden bir kadına şöyle demiştir: “Evine dön ve yıkan”; çünkü ben Allah Resûlü’nü (s.a.) şöyle buyururken işittim: “Koku sürünmüş halde camiye giden bir kadın, evine dönüp yıkanınca kadar Allah onun namazını kabul etmez.”²⁶

Vücub ve edânın sıhhati bakımından Cuma namazı konusunda kadınların durumuyla ilgili yerleşik anlayış ana hatlarıyla bu şekildedir. Aslında bu durum, Allah Resûlü’nün hayatta bulunduğu günlerden bu yana nesilden nesile herhangi bir kesintiye uğramaksızın süregelen anlayış ve uygulamayı (icmâ) yansıtmaktadır. Hâlihâzır İslam coğrafyasında da, kadının Cuma namazı kılması konusunda genel kabul ve uygulama yukarıda anlatıldığı gibidir.

Bu husus, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu’nun da gündemine gelmiş ve kurul, yukarıda çizilen çerçeve doğrultusunda karar almıştır: “Cuma namazının farziyetiyle ilgili ayetin (Cuma 62/9) kadın ve erkekleri içeren umumi hükmü sünnetle tahsis edildiği için, Cuma namazı ile sadece hür, mukim ve (Cuma namazına katılmaya engel olacak derecede hasta ve yaşlı olmayan) sağlıklı erkek Müslümanlar mükelleftir. Nitekim ayetin umumi hükmünden hür, mukim ve sağlıklı olmayanlara da Cuma namazının farz olduğu anlaşılmakta ise de, ayetin hükmü bu yönden de tahsis edilmiştir. Nitekim bir hadis-i şerifte, "Hürriyetine sahip olmayan köle, kadın, çocuk ve hasta müstesna olmak üzere, cemaatle Cuma namazı kılmak, her müslüman üzerinde vacip bir haktır." (Ebu Davad, Salat, 168; Beyhakî, III, 172) buyurulmuştur. Bu itibarla kadınlar Cuma namazı ile yükümlü değildir. Cuma namazının kadınlara farz olmadığı konusunda icma vardır. Asr-ı saadetten beri hiçbir İslam müçtehit ve alimi bunun aksini söylememiş, bütün İslam ülkelerinde, her dönemde uygulama da böylece devam ede gelmiştir.

Vakıa, Cuma ve bayram namazları ile yükümlü olmadıkları halde kadınlar isterlerse bu namazlara katılabilirler. Bu takdirde, kendisine Cuma namazı farz olmayan (mesela dinen misafir sayılan) bir kişinin Cuma namazını kıldığında o günkü öğle namazını kılmasına gerek olmadığı gibi, Cuma namazına katılan kadınların da ayrıca öğle namazını kılmaları gerekmez. Nitekim günümüzde beş vakit namazda ve özellikle teravihte olduğu gibi, gerek asr-ı saadette, gerek sonraki dönemlerde kadınlardan çok sayıda Cuma ve bayram namazlarına katılanlar olmuştur. Ancak ne Hz. Peygamber (s.a.) döneminde ne de müteakip asırlarda beş vakit namazla mükellef kadınların tamamının Cuma ve bayram namazlarına katıldığı sabit değildir. Günümüzde de isteyen hanımların cami adabına uyarak camilerin kendilerine ayrılan bölümlerinde, Cuma ve bayram namazı kılmalarında hiçbir sakınca yoktur.”²⁷

Bununla birlikte kadının Cuma namazı kılmasının vücubu konusunda farklı kanaatte olanlara da rastlanmaktadır. Zaman zaman ‘kadının ibadet hürriyeti’, ‘erkek egemen din anlayışı’, ‘erkekler tarafından oluşturulmuş din yorumu’ gibi söylemler çerçevesinde kendini gösteren farklı yaklaşımların, başlıca dayanaklarının şunlar olduğu görülmektedir:

1. Cuma namazı için ezanla çağrı yapıldığında, alış-veriş vb. meşguliyetlerin bir kenara bırakılması ve Cuma namazını kılmak üzere cemaate katılmanın istendiği/emredildiği âyette, davete icabet etmesi gerekenler bakımından bir

²⁵ Şâfiî, *el-Ûm*, I,337

²⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III,349

²⁷ <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/default.asp> (01.06.2005)

belirlemede bulunulmamıştır, yani âmmdır. Dolayısıyla âyetin takyit etmediği ve bir açıklama da getirmediği için, bu kapsama kadınlar da dahildir.

2. Bu konuda bazı rivayetlerden hareketle kadınların Cuma namazı kılmakla yükümlü bulunmadıkları söyleniyorsa da, söz konusu rivayetler mürseldir. Böyle bir rivayetle Kur'an'ın âmminin tahsisi doğru değildir.
3. Hz. Peygamber'in (s.a.) sağlığında ve ondan sonra İslam memleketlerinde kadınlar Cuma namazı için camide hazır bulunmuş ve cemaatle birlikte bu namazı edâ etmişlerdir.
4. Cuma namazının önemli bir özelliği, namazdan önce hutbe okunmasıdır. Hutbede, Müslümanlar bilgilendirilir, eksik ve yanlışları düzeltilir, görev ve sorumlulukları hatırlatılır. Dolayısıyla Cuma namazı kılmakla kadınlar da bu faydalardan nasiplenirler.

Kadınların Cuma namazı kılmalarının zorunlu olduğu görüşünün temel dayanak ve gerekçeleri özetle bu şekildedir. Acaba İslam ümmeti tarafından benimsenen yerleşik genel anlayış ve uygulama karşısında dile getirilen bu hususların isabet derecesi nedir? Gerçeği tespit bakımından haklılık payı var mıdır?

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Öncelikle belirtilmelidir ki Kur'an'ın, Cuma namazıyla ilgili düzenleme ihtiva eden âyetinin âm olduğu doğrudur. Nitekim kadınların Cuma namazıyla mükellef olmadığını söyleyen müctehid ve alimlerin de bu noktada herhangi bir itirazı yoktur. Burada sorun, âyetin mutlak ve âm hükmünün, olduğu gibi devam edip etmediğidir. Yani Cuma namazı konusunda bu âyet, nihaî hükmü belirlemiş midir, yoksa aynı konuda farklı düzenlemeler getiren naslar da var mıdır?

Asr-ı saadetten bu yana herhangi bir kesintiye uğramaksızın süregelen anlayış ve uygulama, Kur'an'ın bu hükmünün, sünnet tarafından takyit edildiği şeklindedir. Nitekim yukarıda zikredilen rivayetler bunun açık delilini teşkil eder. Esasen bu durumun, kadınlara Cuma namazının farz olduğunu söyleyenler de farkındadır. Şu var ki onlar, söz konusu rivayetlerin mürsel olduğu, dolayısıyla Kur'an'ın mutlak hükmünü takyid edemeyeceği görüşündedirler. Rivayet ilimleri bakımından mürsel haberin ihticac değeriyle ilgili değerlendirmeler bir yana²⁸, ortada Allah Resûlü'nün daha hayatta olduğu dönemden bu yana, herhangi bir inkitaya uğramaksızın nesilden nesile aktarılarak gelen bir kabul ve bu doğrultuda uygulama söz konusudur. Acaba bu durumun, dinin anlaşılması ve uygulanması noktasında değeri nedir? İtibara alınmalı mı, yoksa bu anlayış ve uygulamaya mesned teşkil eden rivayet değeri şudur, deyip üstü bir kalemde çizilmeli, bir kenara atılmalı mıdır? Her konuda olduğu gibi bu konuda da, rivayet ilimlerinin ilkeleri işletilmek suretiyle tek tek rivayetler hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunulabilir. Ancak bu, ilgili konuda kesin bir yargıda bulunmak için yeterli midir?

Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönem de dahil olmak üzere, beş vakit namazla mükellef olan Müslüman kadınların, tarihin hiçbir döneminde Cuma ve bayram namazlarına katılma hususunda erkekler kadar bir çoğunluğa ulaşmadıkları bilinmektedir. Bu hal, aralarında Allah Resûlü'nün eşlerinin de bulunduğu sahabî hanımlar için de geçerlidir. Acaba bu durum nasıl açıklanabilir?

Bütün bunlardan da öte, kadınlara Cuma namazının farz olmadığını ifade eden hadislerin tamamının râvîsi Târik b. Şihâb mıdır? Yani bu hükmün elde edildiği rivayetlerin tamamı mürsel midir? Aynı konuda başka hadisler de var mıdır? Varsa sıhhat değeri nedir?

²⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Polat Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara 1985

Târik b. Şihâb hadisiyle aynı muhtevaya sahip, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, Temîm ed-Dârî, Câbir b. Abdillâh gibi sahabîlerden rivayet edilen hadisler bulunmaktadır.²⁹ Öte yandan Ümmü Atıyye'den rivayet edilen bir haberde, Allah Resûlü (s.a.) ensar kadınlarının biatını almak üzere Hz. Ömer'i (r.a.) göndermiş; o da, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamaları, hırsızlık yapmamaları ve zina etmemeleri üzerine biatlarını almıştır. Rivayetin devamında kadınların yapmaları yasaklanan ve yükümlü tutulmadıkları hususlarla ilgili bilgi de bulunmaktadır: "Adetli ve yeni yetişmiş genç kızları bayram namazlarına götürmekle emir olunduk, cenazeyi takip etmekten ise, men edildik. Ayrıca bize Cuma namazı farz kılınmadı."³⁰

Şu halde bu rivayetler ve nesilden nesile arada herhangi bir kopukluk olmaksızın süre gelen anlayış ve uygulama, kadınların Cuma namazı kılmakla mükellef tutulmadıklarını açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte kadınlar da camide ve cemaatle birlikte Cumayı edâ edebilirler. Bu durumda günün öğle namazı zimmetlerinden sâkit olur. Fakat bu husus, tamamen onların tercihine bırakılmıştır.

Bu noktada bir hususun da aydınlatılması gerekmektedir: Dinî bir konunun hükmünü belirleme bakımından bir rivayetin mütevâtir yahut meşhur olması gerekmez. Zira önemli olan hadisin sahih olmasıdır. Nitekim dinî-hukukî meselelerin ekseriyeti, hatta inanç konularına dair bazı hususlar, senet ve metin bakımından sahih derecesindeki haber-i vâhidle sabit olmuştur. Bunda yadırganacak bir durum da yoktur.

Bu vesileyle belirtilmesi gereken bir diğer husus, aralarında sahabî hanımların da bulunduğu kimi kadınların, sürekli Cuma namazını cemaatle edâ etmelerinin, kadınlara Cumanın farz olduğu anlamına gelmeyeceğidir. Aslında bu bilgi, söz konusu görüş bakımından aleyhte delil teşkil eder. Zira bu nevi bilgiler dikkate alındığında, Cumaya devam eden belli kadınlardan söz etmenin mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Şayet Cuma namazı kadınlara da farz olsaydı, aynen erkeklerde olduğu gibi kadınlar için de, mahdud sayıda isimden söz etmeye ihtiyaç kalmazdı.

Öte yandan kadınların Cuma namazında hazır bulunup cemaatle namazı edâ etmeleri halinde bunun yeterli olup olmadığına dair bir takım haberlerden, 'demek ki kadınlar Cuma namazı kılyorlardı, o halde Cuma namazı kadınlara da farzdır', gibi bir sonuç çıkarmak, öncelikle temel mantık kuralları bakımından mümkün değildir. Bu aynen, bir kimsenin herhangi bir şehirde görülmesinden, onun, oralı olduğuna; bir fakültede görülen her öğrencinin, o fakültenin öğrencisi olduğuna hükmetmek gibidir. Bu ne kadar mantıklı ise, birincisi de o kadar mantıklıdır.

Bütün ibadetler gibi Cuma namazının da, bireyin ferdi ve sosyal hayatına dönük önemli faydaları bulunmaktadır. Tabiatıyla ibadet, faydası için değil, sırf Yüce Allah'a kulluk için yapılır. Bununla birlikte, özellikle Cuma namazında hutbe irad edilmesi, Müslümanlara dinî sorumluluklarının hatırlatılması gibi faydalardan hareketle, Cuma namazının kadınlara da farz olduğu söylenemez. Çünkü her faydalı olanın, aynı zamanda farz olması gerekmez. Kaldı ki ortada bir ibadetin kadınlar açısından dinî hükmü söz konusudur. Dolayısıyla böylesine ehemmiyetli bir konuda salt faydacı bir yaklaşımla hüküm belirlemesinde bulunulamaz.

Bu arada açıklıkla ifade etmeliyiz ki, kimi İslam hukukçularının, kadınlara Cuma namazının neden farz olmadığı noktasında başvurdukları, kapsam ve mahiyeti net olarak ortaya konulmamış fitne söylemine katılmak mümkün değildir. Kadınların erkeklerle aynı mecliste bulunmalarının, tarafların karşılıklı âdâb kurallarına uymaları kaydıyla olumsuz herhangi bir yönü bulunmamaktadır.

²⁹ Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I,446; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III,173

³⁰ Ebu Davud, *Salât* 238,241; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, Thk: Muhammed Mustafa el-A'zamî, Beyrut 1390/1970, III,112

Nitekim kadınlar Allah Resûlü (s.a.) ile birlikte savaşlara katılmış, hastaların tedavi ve bakımı gibi geri hizmetlerinde bulunmuşlar³¹, yani Resûl-i Ekrem'le birlikte erkek topluluklarına katılmışlardır. Hatta erkeklerle birlikte camide hazır bulunmuşlar, namazı cemaatle edâ etmişler, Allah Resûlü'nün (s.a.) tebliğ ve irşadından yararlanmışlardır. Diğer taraftan Nevevî'nin (676/1277) de belirttiği üzere³², kadınların Cuma'da hazır bulunmaları, ihtilâtı gerektirmez; zira erkeklerin arkasında saf tutarak namazı edâ ederler. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) zamanı ve sonrası uygulama da bu şekilde olmuştur.

Netice itibariyle kadınlar, Cuma namazı kılmakla mükellef tutulmamışlardır. Bu konuya dair Kur'an'ın kuşatıcı/genel (âmm) talebi, sünnet tarafından sınırlandırılmıştır. Her ne kadar ilgili rivayet mürsel olduğu gerekçesiyle eleştiriye konu olmuşsa da, hem konuyla ilgili mevsûl-merfû başka rivayetler bulunmaktadır, hem de bu hükme temel teşkil etme açısından söz konusu rivayet ümmet tarafından telakkî bi'l-kabul ile karşılanmış, Hz. Peygamber'den (s.a.) itibaren herhangi bir inkitaya uğramaksızın nesilden nesile aktarılarak gelen temel anlayış ve uygulama da bu yönde olmuştur.

Kadınlara Cuma namazının farz/vacip olmaması hükmünün gerekçesi bağlamında söz konusu edilebilecek başka bazı sebepler yanında, kadının fitrî nitelikleri doğrultusunda sosyal hayatta üstlenmesi uygun düşen rolün de önemli etkisinin olduğu söylenebilir. Bunun bir gereği olmak üzere, hak ve yükümlülüklerin dengelenmesi yoluna gidilmiştir. Binaenaleyh kadının Cuma namazı kılmakla yükümlü tutulmaması, onun bir takım nimetlerden mahrum bırakılması, arka plana itilmesi değil, bilâkis fitrat ve sorumluluk dengesi çerçevesinde bir lütuftur. Bununla birlikte kadın, Cuma namazını cemaatle birlikte edâ edebilir, bunu yasaklayıcı herhangi bir delil bulunmamaktadır. Bu durumda günün öğle namazı zimmetinden sâkit olmuş olur.

³¹ Buhârî, İdeyn 20

³² Nevevî, *el-Mecmû'*, IV,484

TEFSİR ANA BİLİM DALI LİSANSÜSTÜ SEMİNER ve TEZLERİNDE DİKKAT EDİLMESİ GEREKEN HUSUSLAR ve YAZIM İLKELERİ ÜZERİNE

Fethi Ahmet POLAT*

1. YAZININ KALEME ALINIŞ SEBEBİ

Akademik çalışmaların en önemli aşamalarından olan Yüksek Lisans ve Doktora çalışmaları, yazın hayatına başlayan genç araştırmacıların ilk ciddi sınavları mesabesinde. Bu aşamalarda rehberlik son derece önemlidir. Vaktinde muttali olunamayan konular, araştırmacıların yetersiz müktesebatıyla bu dünyaya girmesine sebep olmakta, bu durum da gerek ilmi çalışmaların kalitesi, gerekse topluma faydası noktasında istenen düzeyin bir türlü yakalanamamasına sebep olmaktadır. Ashında bu sıkıntıların aşılmasına matuf olarak İlahiyat Fakültelerinde bir ders de okutulmaktadır. Ancak nedendir bilinmez, Araştırma Teknikleri derslerinden geçilmesine rağmen, maalesef lisansüstü çalışmalarda bu konularla ilgili olarak beklenen verim alınmamaktadır. Kanaatimizce bu durumun çeşitli sebepleri olabilir.

Öncelikle mezkur derslerin İlahiyat öğrencileri tarafından gereken ciddiyetle ele alınmadığı söylenebilir. Genelde pratik ve yakın zamanda faydasını göreceklere düşündükleri derslere daha fazla dikkat gösteren talebeler, anlaşıldığı kadarıyla bu derse yeterli ilgiyi göstermemektedirler.

Bir başka sebep, söz konusu derslerin, yalnızca teorik boyutta kalması -elbet ki ders saatlerinin bunda etkisi yadsınamaz- pratik çalışmalarla okunan konuların sağlamlasının yapılamamasıdır. Kuşkusuz insan bir konuyu yalnızca okurken değil, aynı zamanda okuturken de öğrenir. Hatta okuttuğu dersin materyallerini hazırlarken, hazırlanan materyalleri talebeye sunarken ve nihayet bu sunumları yayın dünyasına açarken birçok hatasının farkına varan araştırmacılar, çalışmalarının basımından sonra da gelen eleştiriler doğrultusunda eserlerine yeniden çeki-düzen verirler. Talebelerin bu aşamaların hiç birinden geçmemesi, bu derslerden gerekli faydaların sağlanmasına da mani olmaktadır.

Kanaatimizce bu derslerin istenen başarıyı yakalayamamasının bir diğer nedeni, okutulan derslerdeki muhtevanın ya İlahiyat alanıyla çok da ilgili olmaması, ya

* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ahmetfethi@yahoo.com

da talebelerin ilgi sahasına giren derslerden yeterli örneklemelerin yapılmamasıdır. Bu da derse olan ilgiyi azaltmaktadır. Daha birçok sebebin zikredilmesi mümkündür, ancak yazının amacı bir Araştırma Teknikleri kritiği yapmak olmadığından, sadece önemli gördüğümüz bu hususları zikretmekle yetiniyoruz.

Tefsir Ana Bilim Dalında yapmış olduğumuz derslerde, bitirme tezleri, seminer ve tez çalışmalarında aynı sıkıntıları yaşamış olduğumuzdan, en azından kendi bölümümüzde kullanılabilir bir kılavuz hazırlamanın uygun olacağı düşüncesiyle bu çalışmaya başladık. Bilindiği gibi akademik çalışmaların yöntem, çalışma tekniği ve yazım kurallarında bir birlik bulunmamakta, çoğu zaman farklı yaklaşımlar sebebiyle çeşitli tartışmalar yaşanmaktadır. Bu kargaşanın giderilmesi ve bölüm içerisinde ana hatlarıyla çalışma teknikleri ve yazım kurallarında birlikteliğin sağlanmasına makalemizin katkıda bulunacağını ümit ediyoruz.

Araştırma notu olarak hazırladığımız bu yazının temel iki mütevazı hedefinden ilki, bu tür çalışmaların diğer dallarda da yapılmasına ve bu sayede en azından Temel İslam bilimlerinde ortak bir tutumun belirlenmesine bir basamak teşkil etmek; ikincisi ise söz konusu çalışmaların ileriki bir aşamaya geçerek her branşla ilgili araştırma yöntemleri derslerinin oluşturulmasına katkıda bulunmaktır. Örneğin Tefsir Ana Bilim Dalında yapılan bir akademik araştırmada hangi alanların bakir olduğu, yapılan çalışmalara paralel olarak mutlaka bakılması gereken kaynaklar, ilgili kaynakların yöntemleri, kaynaklardan istifade yolları, modern çalışma teknikleri ya da araştırma merkezleri gibi konularda genç araştırmacıları bilgilendirmek, bu çalışmanın nihai adımı olacaktır. Bu sebeple ilgili konularda hazırlanacak ders notlarına dayanılarak “*Tefsir Araştırmalarında Yöntem*” başlığında bir dersin, mutlaka Yüksek Lisans döneminin ilk yıllarında okutulması gerektiğini düşünüyoruz. Yazımız muhtelif araştırma tekniği kitaplarından (Zeki Arslantürk tarafından kaleme alınan Araştırma Metod ve Teknikleri kitabı gibi), Üniversite sitelerinde yer alan çeşitli kılavuzlardan (Selçuk, Çukurova, Uludağ ve Ege Üniversitelerinin web siteleri gibi) ve özellikle kişisel tecrübelerden hareketle kaleme alınmıştır. Bu sebeple, tüm branşların eleştirisine ve katkısına açıktır. Eleştiri ve katkıların e-mail adresimize gönderilmesi ya da bir başka şekilde şahsımızla, kamuoyu ile paylaşılması durumunda, bu bilgiler müşterek bir metnin hazırlanmasını temin etmiş olacaktır.

2. ARAŞTIRMA YAPARKEN TAKİP EDİLEN AŞAMALAR

Araştırma yaparken dikkat edilmesi gereken hususlar, kısaca şu ana konulardan oluşmaktadır.

2.1. HAZIRLIK AŞAMASI

- 2.1.1. Konu seçimi.
- 2.1.2. Yakın kaynakların okunması.
- 2.1.3. Uzmanlarla istişare.
- 2.1.4. Konuyu mümkün olan en dar çerçeve içerisinde sınırlandırma.
- 2.1.5. Araştırma metot ve tekniklerini tespit etme.
- 2.1.6. Geçici plan hazırlama.
- 2.1.7. Kaynakları tespit etme.

2.2. MALZEME TOPLAMA AŞAMASI

- 2.2.1. Tespit edilen kaynakları detaylı ya da tarama yollu okuma ve not alma.
- 2.2.2. Pratik veçhesi olan konularda gözlem ve deneyde bulunma.

2.2.3. Bilgileri bir araya getirerek aynı konu başlıklarını bir zarfta toplama.

2.2.4. Aynı konu fişlerini mukayeseli olarak okuma ve değerlendirme. (Analiz)

2.2.5. Ulaşılan neticeler doğrultusunda yeni bir form ya da bilgi içeriği şeklinde fişleri ya da bilgileri bütünleştirme. (Sentez)

2.2.6. Daha üst genellemelerde bulunarak araştırma konusu hakkında umumi bir neticeye varma ve bu neticeleri delilleriyle birlikte yazma.

Şüphesiz 1 ve 2. kısımda yer alan her bir konu başlığı hakkında çeşitli önerilerde bulunulabilir; ancak yazının hacmi ve maksadı düşünüldüğünde bunun şu an için uygun olmadığı açıktır. Mamafih şu hususa işaret etmeden de geçemeyeceğiz: Kanaatimizce Tefsir Ana bilim Dalı bünyesinde yapılan tezler, bu tezlerde takip edilen yöntemler, yazım kuralları, kaynaklar, ulaşılan neticeler vs üzerinde Türkiye’de ilgili akademisyenlerin güncel olarak takip edebilecekleri ve kişisel katkıda bulunabilecekleri bir web sitesinin kurulması, birçok amaca aynı anda hizmet edebilir. Örneğin benzer konuların çalışılmasının önüne geçilebilir; dünyada sahamızla ilgili çalışmaların takibi kolaylaşır; farklı yöntemler, değişik kaynaklar ve araştırmalardan elde edilen neticeler paylaşıldıkça geniş çaplı, kolektif bir Tefsir çalışması yapılmış olacak; bu da hem yurt içinde sahanın güçlü bir konuma gelmesini sağlayacak, hem de yurt dışında kendisine ma’kes bulacaktır.

2.3. YAZMA AŞAMASI

Bu aşamada müsvedde kullanılarak çalışma yazılacağı gibi, doğrudan bilgisayar ortamına da kayıt yapılabilir. Müsvedde kullanılması durumunda, dosya kağıdının sol tarafında 5 cm genişliğinde bir boşluk bırakılarak yazılmasının önemi vardır. Çünkü daha sonra araya girmesi muhtemel konular bu kısımlara ilave edilebilir. Müsvedde kullanırken her sayfa mutlaka numaralandırılmalıdır. Ayrıca müsvedde formlarında dipnotlar, karışıklığa mahal verilmemesi için, her sayfada ayrı ayrı yeniden numara ile gösterilmelidir. (1, 2, 3, ... şeklinde) Bilgisayar ortamında yazılan fişler ya da dosyalar, artan sayfa sayısına paralel olarak çeşitli zorlukları beraberinde getirmekte ve daha sonra toparlanması oldukça zor bilgiler yığınına dönüşmektedir. Bu sebeple klasik yöntem tarafımızdan daha uygun görülmektedir. Bununla birlikte bilgisayar ortamında çalışan araştırmacıların iki hususa dikkat etmeleri yerinde olur: Yazılan atıf ya da bilgi fişleri, şahsa özel fiş programları içerisinde detaylı olarak yazılabileceği gibi, Word ortamında yazılan fişler daha sonra yazıcıdan alınarak bölüm bölüm kesilmek suretiyle organize edilebilir. Buna zaman ya da imkan yoksa, yahut kağıt israfından vs çekiniyorsa, o zaman bilgisayara kaydettiğimiz fişlerin mutlaka çok detaylı başlıklar halinde, en ince ayrıntılar dahi dikkate alınarak tasnif edilmesi gereklidir. Böyle olduğu zaman, son aşamada fişlerin tasnif edilmesi daha kolay olacak, paragraflar, başlıklar ve bölümler arasında uyumsuzluk görülmeyecektir. Tezin ifade ve muhteva açısından insicamlı olmasında bu tedbir hayati önem taşımaktadır.

3. ARAŞTIRMANIN KISIMLARI

3.1. BAŞLIK

Seminer ya da tez çalışmalarının başlığı, muhtevayı tam olarak ifade edecek bir kapsamda olmalıdır. Ancak bu, başlığın gereğinden fazla uzun olması anlamına da gelmemelidir. Efradını cami, ağyarını mani bir başlık, bazen çalışmanın bitiminde ortaya çıkabilir. Mutlaka uzun bir başlık kullanılacaksa, ana mesaj büyük puntolarla, alt başlık parantez içinde küçük puntolarla yazılmalıdır. Bu sebeple başlık seçiminde, çalışmanın ilk defa alındığı dönem ya da daha sonraki dönemler-

de, bölüm hocaları ile istişareye önem verilmelidir. Başlıklarda yüzeysel genişliği ihata eden ifadeler değil, derinlik boyutunu yakalayan ifadeler seçilmeli; konu seçiminde alan daraltılmalıdır.

3.2. ÖNSÖZ

Bu kısım, tezlerin giriş ya da sonuç kısımlarında söylenenlerle karıştırılmamalıdır. Önsözde, çalışma esnasında yardımına başvurulmuş kimselere bir teşekkür mahiyetindedir. Burada çok kısa olarak konu takdim edilir; konunun nasıl ve niçin seçildiği yine çok kısa olarak bir ya da iki paragrafta izah edilir. Çalışmada ele alınan bölümler başlıklar halinde zikredilerek çalışma hakkında okuyucuya genel bir tasavvur verilir ve ardından emeği geçenlere teşekkür edilerek sağ tarafa çalışmayı yapanın adı ve çalışmanın nerede hangi tarihte yazıldığı kaydedilir.

3.3. İÇİNDEKİLER

Bu kısım, tezde yer alan bütün ana ve alt başlıkları, sayfa numaraları ile birlikte vermelidir. Bu kısımda dikkat çekici, muhtasar-müfid başlıklar kullanılmasına dikkat edilmelidir.

3.4. KISALTMALAR

İlmi çalışmalarda mümkün olduğu kadar az sözle meramını ifade etmek esas olsa da, kapalılığa yol vermemek açısından çok fazla kısaltma yapılmaması daha uygundur. Bu sebeple kısaltmada bulunulacak ifadeler, genel olarak kullanılan ve birçok kimse tarafından bilinen kısaltmalar olmalıdır. Kişisel bir tarz benimsenmemelidir. Bu bölümde, çalışmada kullanılan kısaltmaların tamamı bir liste halinde yazılmalıdır. Kısaltmalar konusunda esas alınmasının uygun olduğunu düşündüğümüz kaynak, DİA tarafından neşredilen İslam ansiklopedisinin herhangi bir cildinin ön kısmında yer alan kısaltmalar listesidir.

3.5. GİRİŞ

Bu kısımda öncelikle araştırmaya konu olan mesele ele alınarak konunun seçimi detaylı bir şekilde anlatılır.

Araştırmada temel teorilerin neler olduğu zikredilir.

Araştırmada takip edilen yöntem, kullanılan araç, gereçlerden vs bahsedilir. Konu ile ilgili başka çalışmalar varsa onlara işarette bulunulur ve bu araştırmanın, hangi açılardan farklı olduğu ortaya konur. Bu kısımda en çok müracaat edilen kaynaklar hakkında kısaca malumat da verilebilir.

Çalışmanın sınırları ve hedefi mutlaka belirtilir ve tezde bu sınırlara azami riayet edildiğine dikkat çekilir.

3.6. BÖLÜMLER

Tezlerin kaç ana bölümden oluşacağı tamamen kişisel tercihlere ve konunun kendi ihata sahasına bağlıdır. Bölümler ana ve alt bölümlerden oluşurlar. İlk bölümlerde ilgili konuya hazırlık sadedinde olan tarihi bilgiler, konu hakkında mutlaka önceden üzerinde uzlaşılması gereken filolojik malumatlar vs verilmelidir. Araştırmanın temel hipotezleri, tartışma konuları, problemleri burada net bir şekilde ortaya konmalıdır. Bu malumatlar verilirken mutlaka birinci el kaynaklar kullanılmalıdır. Bu kaynaklar içerisinde de kronolojik sıralamaya dikkat edilmesi gerekmektedir. Kaynaklar, farklı tarihi dönemler ya da farklı mezhebi vs görüşlere ait olmayan kaynakların kullanılmayarak sadece tek bir görüş ya da dönem silsilesi içerisinde verilecek olursa, bu durum araştırmanın objektifliğine hanel getirecektir. Bu sebeple konuya değişik veçhelerden yaklaşan eserlerin, yansız ve aslına sadık bir şekilde dipnotlarda kullanılması, objektif bir araştırma yapıldığının en önemli kanıtı olacaktır. Dikkat edilmesi gereken bir başka husus da, çetrefilli bazı konularda

müracaat edilen kaynakların farklı basımlarının dikkate alınmasıdır. Hatta bu noktada en makbul hareket, ilgili kaynakların yazılı nüshalarına müracaat edilmesi olacaktır; çünkü bazı kaynakların yazılı nüshaları ile matbu nüshaları arasında farklılıklar bulunabilmektedir. Hatta bu farklılıklar kimi zaman kasıtlı tahriflerden de kaynaklanmaktadır ki, bu durumda yazılı nüshanın önemi bir kat daha artmaktadır.

İlk bölümün ardından gelen bölümler, bir anlamda gelişme bölümleri mesabesinde. Burada araştırma konusu ile ilgili pratik örnekler, günümüzden misaller, nispeten daha tali unsurlar tartışmaya açılır. Bu örnekler ya da fikirler üzerinde kişisel kanaatlerimizi ifade etmemiz gerektiği gibi, bu konuların başka kaynaklarda işleniş biçimi, tutarlılıkları ya da tutarsızlıkları, temel kaynaklara sadakatleri gibi konuları da bu kısımlarda sorgulamalıyız. Gelişme bölümleri, araştırma konumuzla ilgili en can alıcı fikirleri sunduğumuz ve okuyucunun kritiğine takdim ettiğimiz bölümlerdir. Dolayısıyla bu bölümde irdelemekte olduğumuz konunun sunumu, önceki görüşlerin eleştirisi ve kendi iddialarımızın ispatı sadedinde savunulabilir durumdaki tüm delillerin tekrara düşmeksizin mutlaka verilmesi gerekir.

3.7. SONUÇ

Sonuç bölümünde ise tezde ulaştığımız genel ya da özel kanaati, net ve bize ait olan bir üslup içerisinde sunmalıyız. Sonuç bölümünü uzatmamak gerektiği gibi, önsöz ya da girişte söylenmiş sözleri de tekrarlamamak lazımdır. Sonuç bölümlerini orijinal kılan yön, eğer ilk defa ele alınan bir konu ise ufuk açıcı ve yeni çalışmaları yönlendirici fikirler beyan etmek; daha önce bir şekilde ele alınan konularsa, öncekilerin bir kritiğini yaparak kendi bulgularımızı ve önerilerimizi okuyucunun takdirine sunmaktır. Önceki bölümlerde olduğu gibi bu kısımda da ısrarcı ve iddiacı bir dil kullanılmaz. Akademik üsluba uygun olarak daha esnek ifadelerle kanaatler serdedilir.

3.8. BİBLİYOGRAFYA

Bibliyografya bölümünde müracaat ettiğimiz kaynakları, yazarların soyadı, nisbesi ya da künye adlarına göre alfabetik olarak sıralarız. Bazı çalışmalar ayrıca bir indekse de ihtiyaç hissettirebilir. Bu durumda indeksin bibliyografya kısmından sonra verilmesi uygun olur.

4. TEZ YAZIMINDA TEKNİK KONULAR

4.1. KAĞIT BOYUTLARI VE AĞIRLIĞI

Hazırlanacak tezlerin yazım ve basımında A4 : (210x297 mm.) boyutlarında en az 75 gramajlı beyaz kağıt kullanılacak, ciltlenip kesim yapıldıktan sonra tezlerin son boyutları 204x290 mm. olarak soldan 0.5 cm tıraşlanacaktır.

4.2. SAYFA DÜZENİ

Sayfanın cilde girecek sol kenarından 3.5 cm, diğer üç kenardan 2,5 cm boşluk bırakılmalıdır. Sayfa numaraları, dipnotlar dahil, tüm yazılanlar bu sınırlar içinde yazılmalıdır. Tüm yazılanlar marjlar dahilinde ortalanmalıdır. Buna tablo, grafik ve şekiller de dahildir. Satır araları 1.5 ara olacaktır. Bununla ilgili düzenlemeler, word belgesinin dosya menüsünde yer alan page setup (sayfa ayarları) kısmından ve yine word belgesinin format (biçim) menüsündeki paragraf ayarları kısmından yapılacaktır.

Sayfa numaraları ilgili Enstitünün belirttiği kısımda yahut sağ üst köşede yer alacaktır.

4.3. DİZGİ STANDARDI

Tez metinlerinin dizgisinde standart harf 12 punto büyüklüğünde olmalıdır. Açıklamalar ve dipnotlar için 10 punto kullanılabilir. Standart yazım karakteri olarak Times New Roman yazı karakteri tercih edilir.

Koyu harfler, semboller veya italik yazılar; özel vurgular ve yabancı kelimeler için kullanılır. Tezlerin yazımında nokta vurulu yazıcılar değil, lazer veya ink-jet baskılı olanlar tercih edilir.

4.4. ANA VE ALT BAŞLIKLAR

Ana bölüm başlıkları (birinci, ikinci, üçüncü bölümler; içindekiler, kısaltmalar, önsöz, giriş, sonuç, bibliyografya gibi bölümler) büyük harflerle ve yazı alanı ortalanarak yazılacaktır.

Sadece ana bölüm başlıkları, tez içerisinde, ayrı sayfalarda yazılacaktır. İçindekiler, kısaltmalar, önsöz, giriş, sonuç ve bibliyografya başlıklarını yazmak için ayrı sayfaya gerek yoktur. Aynı sayfa içerisinde doğrudan alt başlıkları ya da konuları ile birlikte yazılabilirler.

Ana ve alt başlık arasında 3 satır aralığı boşluk bulundurulacak ve her iki başlığın da altı çizilmeyecektir.

Ana başlık ile ilk paragraf arasında 2,5 satır aralığı, alt bölüm başlığı ile bunun ilk paragrafı arasında 2 satır aralığı boşluk bırakılacaktır. Bu kısımlar da yukarıdaki menüler vasıtasıyla yapılacaktır.

Başlıklarda birinci, ikinci ve üçüncü bölümler; Romen rakamı, büyük harf ve bold (koyu) formatta yazılır. İçindekiler, kısaltmalar, önsöz, giriş, sonuç, bibliyografya bölümleri ise, yine büyük harf ve bold şeklinde yazılır ancak herhangi bir rakam verilmez. Bölümlerin yer aldığı sayfa numaraları, sağ tarafta gösterilir.

Bunların dışındaki bölümler ise normal Türkçe karakterli sayılar ile verilir. Ana başlıklar dışında kalan alt başlıkların yalnızca ilk harfleri büyük yazılır. İçindekiler kısmını yazarken görünüme dikkat edilmeli, aynı sayı değerleri ile numaralanmış başlıklar aynı hizada olmalıdır. Konular detaya indikçe başlık, bir space tuşu ölçüsünde sağa kaydırılmalıdır.

Aşağıda bir örnek olmak üzere, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar (Hanefi, Arkoun ve Ebu Zeyd Örneği)* adıyla hazırlanmış olan doktora tezinin içindekiler kısmını, ihtisarla, sunuyoruz:

ÖNSÖZ	2
İÇİNDEKİLER	4
KISALTMALAR	5
GİRİŞ	6
1. KONUNUN SEÇİLMESİ	8
2. KONU HAKKINDAKİ KAYNAKLAR	10
3. TEZİN AMACI	13
4. TEZDE KULLANILAN YÖNTEMLER	15
5. TEZİN MUHTEVASI VE ÜSLÛBU	10
BİRİNCİ BÖLÜM	
HANEFÎ, ARKOUN VE EBÛ ZEYD: DÜŞÜNCE DÜNYALARI, ÇALIŞMALARI	17
1. HASAN HANEFÎ HASENEYN	21
2. MUHAMMED ARKOUN	39
3. NASR HÂMİD EBÛ ZEYD	48
İKİNCİ BÖLÜM	
MODERNİSTLERİN KUR'AN'A YAKLAŞIMLARI VE YORUM ÖNERİLERİ	57
1. KUR'AN'IN CEM'İ KONUSUNDAKİ YAKLAŞIMLARI	65
2. MASLAHAT EKSENLİ OKUMALAR	69
3. AKIL-NAKİL ÇATIŞMASI	78
4. HÛSÛN-KUBUH	85
5. HALKU'L-KUR'AN TARTIŞMALARI	90
6. NAS-OLGU İLİŞKİSİ	92
6.1. NAS-OLGU İLİŞKİSİNDE TEŞKİL-TEŞEKKÛL SÛRECİ	100
6.2. NAS-OLGU İLİŞKİSİNİN GELENEK İÇERİSİNDE ALGILANIŞI	107
6.2.1. <i>Esbab-ı Nüzûl Rivayetleri Bağlamında Nas-Olgu</i>	115
6.2.2. <i>Nasih-Mensuh Tartışmaları Bağlamında Nas-Olgu</i>	120
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
BİR ÖRNEK OLARAK KUR'AN'I ANLAMADA TARİHSELLİK	125
1. TARİHSELLİK TARTIŞMALARI	122
2. EVRENSELLİK	130
3. KUR'AN'IN MI, YORUMLARIN MI TARİHSELLİĞİ?	137
SONUÇ	155
BİBLİYOGRAFYA	178

5. YAZIM

Yazımda noktalama işaretlerine mutlaka gerekli özen gösterilmelidir. Özellikle noktalama işaretleri üzerinde dikkatli olunmalıdır. Örneğin (, . : ; () “ ” ? !) gibi işaretler, kendisinden önceki kelimenin hemen ardı sıra yazılmalı, işaretler ile bir önceki kelime arasında boşluk bulunmamalı; boşluklar noktalama işaretinden sonra bir “space” tuşu ile verilmelidir. Bunun dışında normal olarak kelime aralarındaki boşluklar da tek “space” tuşu ile verilmelidir. Yazım esnasında Arapça karakterlerin girilmesi gerekiyorsa, bu ibareler de el yazısı ile değil, yine word ortamında, parantezler arasında boşluk bırakılmadan verilmelidir. “Dipnot Gösterme”, “Alıntılar” ve “Kaynak” göstermede bundan sonraki maddelerde belirtilmeyen konularda, Türk Dil Kurumu tarafından basılan son imla kılavuzu esas alınacaktır.

5.1. DİPNOT GÖSTERME, ALINTILAR

Dipnot verme ve alıntıları gösterme uygulamaları, çeşitli bilim dallarında kendi amaçları doğrultusunda, farklılık göstermektedir. Adaylar kendi bilim dallarına en uygun dipnot gösterme sistemini danışmanlarına ve bölüm yetkililerine danışarak kullanmalıdır! Sosyal Bilimler için yaygın kullanılan dipnot ve alıntılama sistemi aşağıda belirtilmiştir:

Her sayfanın altına, 1,2,3, ... şeklinde sıra numarası verilerek konulacak, mümkün olduğu kadar dipnottaki bilgilerin metin içinde verilmesine çalışılarak dipnot sayısı az tutulacaktır. Eğer alıntı uzun ise metin altında ayrı bir paragraf olarak gösterilebilir. Dipnotlarda metin içerisinde uzun uzadıya verilmeyecek, daha ziyade alıntı yapılan ilgili yerler araştırmacının kendi üslubu çerçevesinde muhtasar-müfid bir şekilde belirtilecektir. Özellikle birebir alıntı yapılması gereken yerlerde referanslar, çift tırnak içerisinde ve italik olarak verilmelidir. Aynı konuyu birden farklı kaynaklardan ayrı ayrı alarak her kaynağı müstakil olarak dipnotta göstermek yerine, aynı konuları bir cümle ya da paragrafta işleyip referansları tek bir dipnotta göstermek daha uygun olacaktır. Aşırı derecede verilen dipnotların bıktırıcı ve konuyu dağıtıcı olduğu, araştırmacının kendine olan güvensizliğini gösterdiğini unutmamak gerekir. Metin içinde dip not rakamının verileceği yerde dipnot numaraları, ilgili alıntının hemen bitimine konulmalıdır. Yukarı kısımda dip not numarasının konulacağı yerde nokta, virgül, noktalı virgül, tırnak ya da parantez gibi işaretler varsa, bunlar dip not numarasından sonra değil, önce yazılmalıdır. Dip not numarasından sonra virgül ya da nokta vs konmamalıdır.

5.2. DİPNOTLARDA REFERANSLARIN YAZIMINDA DİKKAT EDİLMESİ GEREKEN TEKNİK KONULAR

Herhangi bir müellife ait bir kitabın ilk dipnotta verildiği yerde şu sıralamaya dikkat edilir:

Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat, Ankara, 2000, s.23.

Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî (710/1310), *Tefsîru'n-Neseî el-Müsemma bi Medâriki't-Tenzîl ve Hakâiki't-Te'vîl*, I-III, Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, Beyrut, 1998, II, 329.

Görüldüğü üzere ilk dipnotlarda müellif adı normal sıralamaya uygun olarak verilmiştir. Oysa bibliyografyada soyadı, künye ya da nisbeler öne alınarak yazılır. Daha sonra tamamı alfabetik sıralamaya uygun olarak sıralanır.

Kitap isimleri italik olarak yazılır.

Ciltsiz eserlerde sayfa kaydı konulurken, ciltli olanlarda sayfa kaydı konulmaksızın Romen rakamıyla cilt numarası, Türkçedeki normal rakam karakterleriyle

de sayfa numaraları yazılır. Bazı dipnotlarda sayfa numarası işareti olan (s.) ile sayfa numarası arasında boşluk bırakıldığında, söz konusu numara otomatikman tek bir satır halinde alt satıra düşmekte ve çirkin bir görüntü olmaktadır. Bunun önüne geçilmesi için sayfa işareti ile sayfa numarası araya boşluk konmadan bitişik yazılmalıdır. Kimi zaman aynı çirkin görüntü, karakter aralıklarında boşluk bırakılmamasından da kaynaklanmaktadır. Hal böyle olunca, çalışmanın dizaynını bozmayacak şekilde her iki kullanıma da başvurulabilir.

Daha sonra aynı kaynaktan ikinci defa referans verilmesi durumunda, sadece müellifin soyadı, künyesi ya da nisbesi verilir, ardından alıntı yapılan müellifin kitabının ismi kısaca belirtilir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de bazı çalışmalarda, aynı müellife ait bir tek kitap olduğunda, yahut ardışık dipnotlarda aynı kitaptan alıntı yapıldığında “age” denilmek suretiyle dipnot gösterilmektedir. Daktilonun kullanıldığı dönemlerde gerek uygulamadaki pratikliği, gerekse vakit kaybının ve yazım hatalarının önüne geçilmesi bakımından bu uygulama her ne kadar güzel idiyse de, bilgisayar teknolojisinin kullanıldığı günümüzde mezkur eserin kısaca adının verilmesi, hem zaman kaybı açısından bir problem teşkil etmeyecek, hem de eserin anında söz konusu dipnotta görülmesi sebebiyle okuyucuya kolaylık sağlayacaktır. Örneğin: “Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, s.45; Neseî, *Tefsir*, II, 20.” Bazı branşlarda referans kaynağının çalışmada bir kez kullanılıyor olması durumunda, ilk istifadenin ardından sonraki dipnotlarda sadece müellifin adı verilmekte, tekrar kitap ismi yazılmamaktadır. Bu da bir tercih olmakla birlikte bahsettiğimiz sebeplerden ötürü bizim önerimizin daha kullanışlı olduğunu düşünmekteyiz.

Bazı branşlarda ise dipnotlarda referans kaynağının ilk geçtiği yerlerde uzun uzadıya künye verilmesi nâhoş görülmektedir; özellikle hacimli eserlerde, ilk referans kaynağını bulup eser hakkında bilgi edinmektense, doğrudan bibliyografyaya bakmak daha pratik bir uygulamadır. Bu sebeple bibliyografya kısmı bulunmayan makale yazıları gibi kısa hacimli çalışmalarda referans kaynağının ilk geçtiği yerde müellif ve eserin uzun künyesinin verilmesi, hacimli eserlerde sadece müellif ve eser adına işaret edilmesi de bir yöntemdir.

Alıntıda bulunduğumuz bazı kaynaklar, tercüme eser olabileceği gibi, herhangi bir naşir ya da muhakkik tarafından neşredilmiş de olabilir. Bu gibi eserlerde aynen yukarıdaki sıralamaya dikkat edilir, ancak kitap isminden hemen sonra virgül konmaksızın bir parantez açılır ve burada mütercim ya da muhakkik vs belirtilir. Tırnak kapatılıp virgül konduktan sonra gerisi aynen yazılır. Mütercim için “tr.” kısaltması, muhakkik ya da naşir için “nşr.” kısaltması kullanılır.

Makalelerin yazımında bibliyografya ayrıca yazılmayıp çoğu kere yalnızca dipnotlar kullanıldığından, buralarda müellif adından sonra vefat tarihleri de yazılmalıdır. Ancak eğer bibliyografya ayrıca yazılacaksa, o zaman vefat tarihi sadece orada verilir, dipnotlarda yazmaya gerek yoktur. Vefat tarihlerinde 1900 yılından önceki müelliflerde hem hicri hem de milâdî tarih yazılırken, bu tarihten sonraki müelliflerin vefatında yalnızca milâdî tarih yazılır.

Referanslarda birden fazla eserden alıntıda bulunuluyorsa, müelliflerin vefat tarihlerinin dikkate alınması gerekir. Örneğin 1900 yılından önceki müelliflerden yapılan alıntılarda vefat tarihi, bundan sonraki döneme ait müelliflerin eserlerinden yapılan alıntılarda eserin basım tarihi dikkate alınır.

Bir diğer husus da eserlerin yazımında normal cümle düzeninin esas alınmasıdır. Buna göre özel isimlerin dışında bütün kelimeler küçük yazılmaktadır. Kanaatimizce başlığı ile özel bir isim haline gelmiş çalışmaların tamamının büyük harf ile başlaması daha uygundur.

Sayfa numaraları verilirken, ciltsiz eserlerde sadece sayfa numarasını belirten s. İşaret kullanılmakta ve ilgili sayfa belirtilmektedir. Ancak ciltli eserlerde sayfa

sembolü kullanılmaksızın cilt numarası, sayfa numarası verilmektedir. Bazen cilt ve sayfa numaraları arasına kesme işareti yerine virgül de kullanılabilir. Ancak bu durum çeşitli karışıklıklara yol açabilir. Örneğin V/2 şeklinde bir cilt ve sayfa numarası nâhoş görünmektedir. Ayrıca bazı ciltli eserlerde muhtelif ciltler iki farklı ciltten oluşabilmekte; bu da bir başka karışıklığa sebebiyet vermektedir. Bu tür alıntılarda konulan taksim işareti, ilgili cildin bölümlerini anlatmaktadır. Bu gibi yerlerde mutlaka s. işareti koyarak cilt ve sayfa ayırımına dikkat çekilmelidir.

Örnek:

İlk geçtiği yerde; Muhammed Hamidullah (2002), *İslam'da Devlet İdaresi* (tr. Kemal Kuşçu), İstanbul, 1963, s.163.

İlk geçtiği yerde; Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, s.174.

İlk geçtiği yerde; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî (468/1076), *Esbâbü'n-Nüzûl* (nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ), Dâru İbn Kesîr, 1. Baskı, Şam, 1988, s.34.

Sonraki referanslarda; el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 45.

İlk geçtiği yerde; D. B. Macdonald, "İctihad", *İA*, V/2, s.927-928.

İlk geçtiği yerde; Macdonald, "İctihad", V/2, s. 928.

Bazı eserler, bir başka eser içerisinde olabilir. Ya da bir makale, herhangi bir kitaptan alıntılanabilir. Bu durumda, söz konusu eserden sonra virgül konmaksızın parantez açılır ve burada kitabın hangi eser içerisinde olduğu belirtilir.

Örnek:

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (638/1240), *Istîlâhâtü's-Sûfiyye (et-Ta'rîfât içinde)*, Kahire,1958, s.18.

Alıntıda bulunduğumuz eserlerin kimi zaman basım yeri, yayın evi ve basım tarihi gibi bilgileri olmayabilir. Bunlara da mutlaka işaret edilmelidir.

Örnek:

Ebü Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (370/980), *Tehzîbu'l-Luğa* (nşr. Yakub Abdünnebi), I-XV, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Mısır, ts., XI, 214-215.

Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, I-IV, ts., I, 184.

İslami ilimlere mahsus olarak, ayet metinleri ve hadis referansları gibi bazı kaynakların dip not gösterimi farklılık arz edebilmektedir. Kur'an metinlerinde evvela sure ismi, sonra araya virgül atılmaksızın sure numarası ve taksim ile ayet numarası verilir. Sure isimleri harf-i tarifli ise bunu da belirtmek gerekir. Birden fazla dipnotta her zaman olduğu gibi araya noktalı virgül konur. Yine harf-i tarif alan isimlerdeki "el" takısı, diğer her yerde olduğu gibi, küçük harflerle yazılır. Cümle başında da bu kural değişmez. Meal alıntılarında mütemadiyen aynı meal kullanıldı ise, ilk kullanıldığı yerde söz konusu meal verilmeli ve bu mealin çalışmada esas olduğu belirtilmelidir.

Örnek:

el-Bakara 2/33; en-Nisâ 4/20; Sâd 38/11 vs.

Hadis metinleri verilirken, tasnif sistemi bâb esasına göre olan kitaplarda bâbı dikkate alarak, cilt esasına göre olanlarda ise cildi dikkate alarak kaynak verilir. Kitapların ilk olarak geçtiği yerlerde geniş olarak künyesinin verilmesi uygundur. Hadis referanslarında Kütüb-i Sitte, ilk referanslardan sonra sadece yazarın künyesi ile verilir. Diğer kitaplarda da ilk referanslardan sonra isimlerde "el" takısı kullanılmaz. Yazar ve kitap ismi verilerek cilt ve sayfa belirtilir. Bab başlıkları çift tırnak içerisinde ve normal yazılırken, kitap isimleri tırnak olmaksızın italik yazılır.

Örnek:

İlk geçtiği yerde; Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Müsned*, I-VI, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1985, II, 235; Muhammed b. İsmail Ebu Abdillah el-Buhârî (256/870), *Sahihu'l-Buhârî* (nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ), I-VI, Dâru İbn Kesir - el-Yemame, Beyrut, 1987, "Enbiya", 5.

İkinci defa geçtiği yerde; Buhârî, "Enbiya", 2; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 235.

Kitab-ı Mukaddes'ten yapılan alıntılarda ise ilk geçtiği yerde hangi baskının esas alındığı vs belirtilmeli, daha sonraki yerlerde ilgili kitap, arada boşluk olmadan kitabın ilgili bölüm numarası, iki nokta ve sonra ilgili pasaj verilir.

Örnek:

İlk geçtiği yer; *Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1969, Matta 12:14.

Sonraki yerlerde; Matta 12:1-5.

İslam ansiklopedisindeki herhangi bir makale kaynak olarak verilirken önce yazar adı, sonra tırnak içinde ilgili madde ve sonra cilt ve sayfa numarası verilir. Diyanet ansiklopedisi için kısaca DİA, Milli Eğitim ansiklopedisi için İA kullanılır. Madde adı tırnak içerisinde normal yazılırken ansiklopediler italik olarak yazılır. Müstehrikler tarafından neşredilen İslam Ansiklopedisinin son baskısından yapılan alıntılarda IE sembolünden sonra üst simge ile 2 yazılır.

Örnek:

İlk geçtiği yer; Beşir Ayvazoğlu, "İlmü'l-cemal", *DİA*, XXII, 146.

Sonraları, Ayvazoğlu, "İlmü'l-cemal", XXII, 146.

İlk geçtiği yer; Kasım Kufralı, "Gazâlî", *İA*, IV, 751.

Sonraları, Kufralı, "Gazâlî", IV, 751.

İlk geçtiği yer; Cl. Cahen, "Bâbâî", *IE²* (Fr.), I, 866.

Sonraları, Cahen, "Bâbâî", I, 866.

Klasik sözlüklerden yapılan alıntılarda ise tırnak içinde ilgili maddenin mücerret kök harfleri ile yazıldıktan sonra eserin cilt ve sayfa numarası da kaydedilir.

Örnek:

İlk geçtiği yer; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye* (nşr. Ahmed Abdülgafur Attâr), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Mısır, ts., "hss." md., III, 1037.

Sonraları; Cevherî, "hss" md., III, 1037.

El yazması eserlerden yapılan alıntılar, matbu eserlerden farklı bir sistemde verilmelidir. Burada sıralama; Müellif, *Eser*, Kütüphane, Bölüm (varsa), Kayıt numarası, Varak numarası şeklindedir. Varakların a, ya da b yüzleri yazılırken, üst simge şeklinde işaretlenmelidir.

Örnek:

Muhyiddin Ebu Abdillah Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyecî, *el-Ferah ve's-Sürûr fî Beyâni'l-Mezâhibi'l-Erbaati fî'l-Usûr*, İstanbul Esad Efendi ktp., nr., 3577/2, vr., 43^a.

Önemli olduğunu düşündüğümüz bir başka husus, tahkik çalışmalarında dikkat edilmesi gereken noktalar ve yazım ilkeleridir. Öncelikle şuna vurgu yapılmalıdır ki, ilim dünyasında herhangi bir çalışmanın değeri, o sahadaki ilk el kaynaklara ulaşmasındaki başarısıyla ölçülür. Bunu temin etmenin de yolu, ilk kaynakların tespit ve tahkikinden geçmektedir. Dolayısıyla tahkike konu olacak bir eser, her şeyden önce ilgili sahadaki bir boşluğu doldurmalı ve alanının özgün bir çalışması olmalıdır. Tahkik işleminde iki türlü yöntem takip edilmektedir. Bunlardan ilki, müellif nüshasının var olduğu durumlarda söz konusu olur. Bu tür bir tahkik çalışmasında müellifin eseri temel alınarak diğer eserler mukayese edilir. Ancak müellif nüshasının bulunmadı durumlarda, sahanın yetkin bir alimi tarafından kaleme alınmış bir nüshayı esas almak; bu da yoksa seçilen nüshalardan, ki en az üç

nüsha olması tercih edilir, seçme yöntemiyle doğruya en yakın olan nüsha esas alınarak yazılır; diğer nüshaların farklılıklarına dipnotta işaret edilir. Ancak bu ikincisini yapmak durumunda olan araştırmacıların, sahanın uzmanları olması son derece önemlidir. Farklılıklar gösterilirken de iki yaklaşım benimsenmektedir. Bunlardan ilki, müsteşrikler tarafından da benimsenin yöntemidir ki, her türlü farklılığa muhakkak işaret edilmesini gerekli kılar. Diğer yöntemde ise zahir hatalar ya da önemsiz farklılıklara hiç işaret edilmeksizin –sadece başta bir hatırlatmada bulunularak- tahkikin gerçekleştirilmesidir. Örneğin bir nüshada (sa), diğerinde (sallallahu aleyhi ve sellem) yazılması gibi. Kanaatimizce ikinci yöntem hem daha pratik, hem de okumayı kolaylaştırıcı bir tahkik türüdür. Mamafih burada da muhakkike olan güven önem arz etmektedir. Bu bağlamda, tahkikin yalnızca bir metin ortaya çıkarmak mı, yoksa tahkik edilen metinde vuzuha kavuşturulması gereken yerlerin açıklanması ameliyesi mi olduğu da önem arz eder. Kanaatimizce ana eseri boğmayacak kadar çeşitli izahların muhakkik tarafından verilmesi yadırganamaz; çünkü bir eseri tahkik eden kimse, müellifin diline, üslubuna herkesten daha çok vakıf olmaktadır. Bu sebeple bir başka okuyucunun anlamakta zorlanacağı, ya da hiç anlayamayacağı yerleri muhakkikin izah etmesi oldukça isabetli olabilir.

5.3. DERGİLERDEN YAPILAN MAKALE ALINTILARINDA DA ŞU UYGULAMAYA RİAYET EDİLİR

Yazar adı-soyadı, “Makale Adı”, *Dergi Adı*, Basıldığı yer, tarih, dergi cilt ve sayısı, sayfa numaraları.

Örnek:

F.N. Hepper, S. Gibson, “Abraham's Oak of Mamre: the Story of a Venerable Tree”, *Palestine Exploration Quarterly*, Leeds, 1994, sayı: 126, s. 94-105.

Basımı onaylanmış ancak henüz basılmamış makaleler, tarih yerine “basılacak” şeklinde verilir.

İkiden fazla yazarı bulunan makalelerde yazar isimleri virgül ile ayrılarak alfabetik sıraya göre verilir.

Yazarı belli olmayan gazete makalesi referans olarak verildiğinde, sadece ilgili gazetenin adı, basım yeri ve yılı verilir.

5.4. TIRNAK İMLERİNİN KULLANIMI

Metin içerisinde doğrudan alıntılar gösterilirken çift tırnak imi kullanılır. Tek tırnak imi, alıntılanan bölümde çift tırnak içerisinde verilmiş bölüm varsa bunu göstermek için kullanılır.

Blok alıntılarda tırnak imi kullanılmaz. Bu tür alıntılarda yer alan çift tırnak içerisinde yazılı bölümler korunur. Nokta ve virgül dışındaki tüm noktalama imleri tek ya da çift tırnakların dışına yazılır.

5.5. ALINTIDA YAPILACAK DEĞİŞİKLİKLER

Alıntının ilk harfi, metne uydurmak amacıyla küçük ya da büyük harfle başlayabilir.

Alıntı metnindeki tek tırnaklar çift tırnağa çevrilebilir.

Bunların dışında alıntılanan metin üzerinde yapılan bütün değişiklikler (örneğin, vurgulamak amacıyla yapılan italikler ya da silinen sözcükler) belirtilmelidir.

Alıntılanan metinden silinen sözcükler köşeli ayraç içerisinde üç nokta ile gösterilir. [...]

İki tümce arasında silinen sözcükler ayraç kullanmadan dört nokta ile gösterilir.

Alıntılanan metne yapılan tüm eklemeler, köşeli ayraç içerisinde verilir.

Alıntılanan metinde vurgulanmak istenen bölüm ya da sözcüklerin altı çizilir ya da italik olarak yazılır. Bu tür vurgulanan sözcük ya da anlatımlardan hemen sonra, köşeli parantez içerisinde vurgunun (italik yapmanın ya da alt çizmenin) kendine ait olduğunu belirtmek için vurgulamayı yapanın adının ilk harfleri yazılır.

5.6. DOLAYLI ALINTILAMA

Ana düşünce değişmeksizin, özgün biçimde ve içeriğe uyma zorunluluğu olmadan, yazarın kendi anlatımıyla yapılan başka kaynaklardan bilgi aktarmalarına dolaylı alıntılama denir. Dolaylı aktarmalarda, tırnak işaretleri ya da sıkıştırılmış paragraf gibi, herhangi bir özel işaret ve biçim kullanılmaz.

5.7. TEZLER

Yazar adı-soyadı, “Tezin başlığı”, Tezin türü (YL, Doktora, Sanatta Yeterlik), Sunulduğu Üniversite ve Enstitü, Yer adı, Tarih, Sayfa.

Abdurrahman Ateş, “Tebliğ Eğitim ve Cihad Sürecinde Kur’an’ın Şiddet Sorununa Bakışı” (Doktora), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2002, s.45.

5.8. VERİ TABANLARI (CD-ROM VB.)

Günümüzde bir çok İslami eserin CD'lere yüklenmiş olduğu düşünülecek olursa, bugün söz konusu kaynakların da araştırmalarda kullanılabileceği varsayılmalıdır. CD'ler kaynak olarak verilirken önce alıntı yapılan müellifin adı-soyadı, kitabın adı ve daha sonra söz konusu CD'nin ya da programın teknik bilgileri ve versiyonu verilmelidir. Her ne kadar ilim dünyasının yeni yeni tanımaya başladığı bu sahada arzu edilen düzey yakalanamamış olsa da; bazı referansların cilt, sayfa numarası türünden bilgileri sehven yanlış verilmiş olsa da, yahut farklı sistemlerde (Windows 98 ve XP gibi) bazen hatalı sunumlar yapsa da, bu çalışmalara bîgane kalmak mümkün gözükmemektedir.

Örnek:

Muhammed Abdülazim ez-Zerkânî (1948), *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'an, 1.5 versiyon, Türâs Programcılık, Ürdün, 1999.

Ancak söz konusu programların birçoğu, “bitâka” başlığı altında, programa esas alınan kitap hakkında bilgi vermekte ve alıntılarda cilt, sayfa numarası vs dikkatli bir şekilde verilmektedir. Bu gibi durumlarda söz konusu bilgilerin verilmesi daha uygundur..

Hadislerde Ehl-i Beyt

**Yusuf Açıkel, Hadislerde Ehl-i Beyt, Isparta, 1999,
(Yayımlanmamış Doktora Tezi), I-XIII+335.**

Ahmet YILDIRIM*

Dinin doğru anlaşılıp yorumlanması için, dini metinlerde yer alan terim ve kavramlara yüklenen mananın önemli olduğu ve yerli yerinde kullanılması gerektiği herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Kavramlara hangi anlamların yükleneceği, nasıl kullanılması gerektiği ve ilgili terim ve kavramla ilgili olarak kültürümüzde var olan malzemenin bilimsel ölçüler içerisinde tarafsız ve objektif şekilde konulması gerekmektedir. Terim ve kavramların doğru şekilde anlaşılması, ihtiyaç duyduğumuz ve edinilmesi gereken sağlıklı bir bakış açısının oluşmasına yardımcı olacağı, ortaya çıkan problemlerin çözümüne katkı sağlayacağı izahtan varestedir. Bu bağlamda İslam düşünceci içerisinde anlayışların şekillenmesinde ayrı bir önemi haiz olan Ehl-i Beyt kavramıyla ilgili çalışmaların ayrı bir yeri olsa gerektir. Dr. Yusuf Açıkel tarafından hazırlanan *Hadislerde Ehl-i Beyt* çalışması bunlardan biridir.

Çalışma bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Bir de sonuç kısmı vardır. Ayrıca Giriş kısmından önce (IX-XIII) konunun önemi, amacı, metodu ve planı üzerinde durulmuş, sınırları çizilmeye ve muhtevası özetlenmeye çalışılmıştır. Böyle bir konuyu inceleme sebebi olarak da şunlar ifade edilmiştir: “Geçmişte ve günümüzde Ehl-i sünnet ve şia’nın benimsemiş oldukları İslâm anlayışını, Kur’an, Peygamber-Sünnet ve Ehl-i beyt anlayışı belirlemiştir. Ancak anlayış farklılığı insanoğlu ile ilgili bir olgudur. Bundan dolayı sahabeden günümüze kadar Kur’an ile Sünnet, ümmetin müşterek referansları olmasına rağmen, ilk nesillerden itibaren farklı anlayışlar görülmüştür. İlerleyen yıllar içinde bu farklı anlayışlar daha da büyümüş, bazen ifrata, bazen tefrite dönmüş, neticede sağlıklı bir sünnet ve Ehl-i beyt anlayışının yeniden ortaya konulması zorunlu hale gelmiştir. Gerçekten sağlıklı, tutarlı ve doğru bir İslâm anlayışı, onun temel kaynaklarının doğru anlaşılmasına bağlıdır. Bu sebeple farklı bir zemine kaydırılmaya çalışılan, İslâm tarihinde pek çok ihtilâfın kaynağı olup müslümanlar arasında kan dökülmesine bile vesile olan Ehl-i beyt anlayışının Kur’an ve sünnet ışığında incelenmesi gerekmektedir. İşte böyle bir zaruret karşısında, biz de özellikle İslâm dünyasında fikri sahada sık sık gündeme gelmesi, kültürümüzde yer alıp bir çok ıstismara yol açan bir kavram olması ve toplumda yapılagelen tartışmaların önüne geçilebilmesi dolayısıyla Hz. Peygamber’in Ehl-i beyt’ini inceleme gereği duyduk.”

* Yrd.Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; ayildirim@ilahiyat.sdu.edu.tr

Yazar bu bağlamda şunları da ifade etmektedir. “Hz. Peygamber’in Ehl-i beyti’ni araştırma konusu olarak seçmemizdeki amacımız; her şeyden önce konunun önemini ve güncel oluşunu hissediyor olmamızdır. (s. IX)

Daha sonra Giriş kısmında (1-10) konuya altyapı ve Hz. Peygamber Ehl-i beyt’inin anlaşılması için cahiliye dönemindeki ailenin yapısını ele alındığı belirtilerek bunlara “Bilindiği gibi toplumun temel taşı ailedir. Aile ne kadar sağlam esaslara dayanırsa toplumlar da o kadar sağlam olur. Tarihteki Ehl-i beyt kavramım daha iyi anlayabilmek için Hz. Peygamber’in aile yapısını incelememiz gerekmektedir” gerekçeleri de ilave edilmiştir:

Birinci bölüm (11-40) “Ehl-i Beyt Kavramı” başlığı altında iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda ehl ve beyt kelimelerinin lügat, ıstılah, Kur’an-ı Kerim’deki anlamlarını ve bu kelimelerin müteradifleri yer yer misaller verilerek ele alınmış, ikinci kısımda ise bir bütün olarak ehl-i beyt terimini ve onunla ilgili âl-i aba, âl-i beyt, ehlü’l-kisâ, hâmmе, itre gibi kullanılan kavramları inceleyerek konunun temellendirilmesine gayret edilmiştir. (s. 38-40)

İkinci bölüm (41-99) de “Kur’an-ı Kerim’de Ehl-i Beyt” başlığı altında iki kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısımda, Ehl-i beyt lafzının geçtiği âyetler ayrı ayrı ele alınarak özellikle Hz. Muhammed’in Ehl-i beyt’ini konu alan âyete etraflıca temas edilmiş, ikinci kısımda ise, Hz. Muhammed’in Ehl-i beyt’ine işaret eden âyetleri, doğrudan işaret edenlerle, dolaylı olarak delâlet ettiği iddia edilenler arasında tefrik edip bilhassa tefsir kitaplarına müracaat ederek aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bu bölümü incelemenin asıl sebebi; tefsir kitaplarında yer alan, daha çok Şia’nın kullanıp görüşlerine temel yaptıkları Ehl-i beyt ve muhtevasına giren şahıslarla ilgili hadis rivayetlerini tespit edip değerlendirmek, îmkan nisbetinde bu rivayetleri ele almak olarak zikredilmiştir.

Bu bölümle ilgili olarak da yazarın genel tespit ve değerlendirmeleri şöyledir: “Ehl-i beyt kavramı Kur’an-ı Kerim’de Hz. Muhammed (s), Hz. İbrahim (a) ve Hz. Musa (a) ile ilgili olmak üzere üç yerde zikredilmektedir. Bu âyetlerin delâletinden Resûlullah’ın (s) Ehl-i beyt’ine kendisi, eşleri, evdeki çocukları girmektedir.

Ehl-i beyt’e dolaylı olarak delâlet ettiği iddia edilen âyetler ve ilgili rivayetler Şia kaynaklarında ve sayıları az da olsa bir kısım Sünnî eserlerde yer almaktadır. Nitekim biz, Hz. Ali’nin cömertliği, fedakârlığı, diğer sahabilerden üstünlüğü, imam tayin edilmesi, şâhid, hidâyetçi ve sâlih mü’min olması gibi konularda nazil olduğu iddia edilen âyetlerin hiç birisinin sadece Hz. Ali için inmediğini, bir kısmı başka bir sahabe diğer bir kısmı da mü’minler için umumî olduğunu tespit ettik. Aynı zamanda bu âyetlerin izahı sadedinde delîl olarak gösterilen rivayetlerin çoğunun da mevzu olduğu kanaatindeyiz.” (s. 98-99)

Üçüncü bölüm de (100-248) “Ehl-i Beyt’in Tespiti Ve Hadislerde Ehl-i Beyt” başlığı altında iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda; Ehl-i beyt’in nitelikleri ile ilgili olduğu iddia edilen ve yine onlara ihtimamı, itaati, muhalefeti, gelecekteki durumları ile ilgili rivayet edilen hadisleri ve onları ilgilendiren hükümleri kapsayan hadislerdeki Ehl-i beyt’i incelenmiştir. İkinci kısımda da, Ehl-i beyt’in tespiti ile ilgili görüşleri birer birer ele alıp delillerine temas ederek yazar kendi görüşünü de belirtmiştir.

Yazar bu bölümle ilgili olarak tespit ve değerlendirmelerini şu ifadelerle dile getirmektedir: “Hadislerde Ehl-i Beyt’i incelerken öncelikle ele aldığımız Ehl-i Beyt’in insanî nitelikler açısından üstün bir konumda bulunduğunu ifade eden hadislerin, sened ve metin tenkidi yapıldığında, haklarında olumlu bir kanaat beyan etmek ilmî açıdan mümkün değildir. Bu tür hadisler ya zayıf ya da mevzudur.

Hz. Peygamber’in Ehl-i Beyt’ine ihtimamı konusunda namaza daveti, şefaati, duası, ümmete emanet etmesi ve Ehl-i beyt’in Hz. Peygamber’in ahdini yerine

getirmesi gibi hususlar insanî açıdan doğal hâdiselerdir. Bu konularla ilgili rivayetlerin sahîh olanları oldukça azdır. Ehl-i beyt'i ve özellikle Hz. Ali'yi Hz. Ebûbekir ve Ömer'e kıyas ederek üstün göstermek isteyenler tarafından görüşlerini ispat sadedinde bazen hadis uydurulmuş, bazen de doğru olaylar ve rivayetler çarpıtılıp nakledilmeye çalışılmıştır. Nitekim sekaleyn hadisi diye meşhur rivayetin sahîh olanında sadece Kur'ân'a uymayı emredip Ehl-i beyt hakkında Allah'ı hatırlatması söz konusu edilirken bu husustaki zayıf ve uydurma rivayetlerde Kur'ân ve Ehl-i beyt bir tutulup onlara itaat edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Tespitimize göre Ehl-i Beyt'in velayeti ve ma'sûmiyeti ile ilgili rivayetler siyâsi çıkar elde etmek isteyenler tarafından uydurulmuştur. Bilhassa Ehl-i beyt'e muhalefete ilgili hadisler, Hz. Ali'nin hilâfet konusundaki haksızlığa maruz kaldığı düşüncesi, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesi, siyâsî çekişmelerde kaybetmişliğin bir intikamının ürünü olduğu intibahı vermektedir. Ayrıca Ehl-i beyt'ten Hz. Hüseyin'in şehâdetine Şîa'mn tarih boyunca topluca ağlayıp, zincirlerle kendilerini dövme v.s. şeklinde duydukları matem türü Kur'ân ve sahîh sünnetin verilerine uygun değildir.

Netice itibariyle hadislerde de Ehl-i beyt'in dinî, siyâsî, hukukî konularda otorite ve üstün olduğuna dair sahîh derecesinde bir hadis mevcut değildir. Nitekim Allah katındaki üstünlük soyda, nesebde ve ırkta değil sadece takvadır." (s. 246-248)

Dördüncü bölüm (249-303) de "Tarihte Ve Günümüz Türkiye'sinde Ehl-i Beyt Anlayışı" başlığı altında diğer bölümlerde olduğu gibi iki kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısımda, Hulefâ-yı Râşidîn Dönemi'nden başlamak üzere çeşitli devirlerdeki Ehl-i beyt anlayışına kısaca temas edilmiş, ikinci kısımda da, bu tarihî gelişimin günümüz Türkiye'sindeki durumunu açıklamak için Sünnî, Alevî ve Şîa'nın Ehl-i beyt ve sünnet yaklaşımlarına yer verilmiştir.

Diğer bölümlerde olduğu gibi yazar bu bölümde de tespit ve değerlendirmelerini şöyle dile getirmektedir: Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'i'nin tesbiti, konumu, hukukî ve siyâsî durumu v.s. ile ilgili tarih boyunca farklı anlayışlar olmuştur. Hulefa-yı Râşidîn döneminde Ehl-i Beyt'e Cemal ve Siffin savaşları hariç olmak üzere sosyal, ekonomik ve ahlâkî yönlerde oldukça hassas davranılmış, onlara her türlü hürmet, muhabbet, sevgi ve saygıda kusur gösterilmemiştir. Bilhassa Cemal savaşının Ehl-i Beyt'in iki ferdi Hz. Aişe ve Ali arasında olması Ehl-i Beyt misyonunun dinî olmadığını göstermiş olmaktadır.

Şîa, Emevîler dönemi başta olmak üzere Abbasîler, Anadolu Selçukluları ve Osmanlı dönemlerinde Ehl-i beyt savunuculuğunu yaparak imamet fikri ile birlikte hep iktidarı ele geçirmenin yollarını aramışlardır. Ehl-i beyt nesli seyid, şerîf ve tâlibîlerin hukukunu düzenleyen Nikâbet Teşkilâtı ilkin Abbasîler'de daha sonra da Büveyhî Sultanlığı, Büyük Selçuklu, Zengî, Eyyûbî, İlhanlı, Mumluk, Anadolu Selçuklu ve nihayet Osmanlı devletinde faaliyet göstermiştir." (s. 302-303)

Sonuçta yazar yukarıdaki tespit ve değerlendirmeler yanında bilhassa hadis ilmi açısından araştırmanın önemli neticeleri olarak şunları ifade etmektedir:

"Gerek Şîa'nın kullandığı, gerek Ehl-i sünnet kitaplarında çokça yer alan Ehl-i Beyt'in nitelikleri ile ilgili olduğu iddia edilen hadisler de oldukça fazladır. Ehl-i Beyt'in hikmet sahibi olması, ilminin derinliği, ahiretteki derecesi, diğer sahabilerden üstünlüğü bunlardan sadece bir kaçıdır. Ehl-i Beyt'in kendilerine has hikmet, ilim, kerem, şecaat, hilim v.s. gibi niteliklere sahip olduğunu ifade eden hadislerin önemli bir kısmı ya zayıf ya da mevzudur. Söz konusu hadislerin sened ve metin açısından tenkitlerinin yapılması sonucunda onlar hakkında olumlu bir kanaat beyan etmek İslâmî, ilmî ve vicdanî açıdan mümkün değildir.

Hz. Peygamber'in hayatta iken Ehl-i beyt'ini ümmetine emanet etmesi, onlara hayır duada bulunması, namaza davet etmesi, şefaet etmesi fevkalâde bir durum

değil normal bir hâdisedir. Her ne kadar bu dualardan bazıları tenkit edilmiş olsa bile, Hz. Peygamber, herhangi bir insan gibi Ehl-i beyt'ine dua etmiş olabilir. Ancak onların cehenneme girmemesinin ya da cennete girmesinin garantili olduğu ifade edilen rivayetlerin de mevzu olduğu tesbit edilmiştir. Hz. Peygamber'in şefaati da sadece Ehl-i beyt'ine değil, İslam'ın şartlarını yerine getiren bütün mü'minleredir.

Ehl-i beyt'e ittiba'ı konu edinen Müslim ile Ahmed b. Hanbel'in tahric ettiği, sened ve metinleri aynı olan meşhur sekaleyn hadisinin Zeyd b. Erkam versiyonu sened ve metin tenkidi sonucu sahîh olduğu tesbit edilmiştir. Söz konusu hadiste Hz. Peygamber'in ümmetine "Ehl-i beyt'i hakkında Allah'ı hatırlatması" mefhumunun içine Resûlullah'ın (s) eşlerinin girdiği kesindir. Ancak Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'ini ifade eden tathîr âyetinin nazil olduğu sırada himayesindeki kızı Zeyneb ve torunu Ümâme'nin, Ehl-i beyt'in tesbitinde incelediğimiz hadislerde de belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber'in teveccühüne nail olan Hz. Ali ailesinin Ehl-i beyt'e iltifâten dahil olabileceğine engel bir rivayet veya fiilî bir durum bulunmamaktadır. Yâni Kur'an'ın dilinde Ehl-i beyt Hz. Peygamber ve o anda evdeki çocuklarından ibarettir. Buna karşılık Hz. Peygamber'in dilinde bu ifade biraz daha geniş anlamda kullanılmıştır.

Ehl-i beyt'e ittibayı emrettiği iddia edilen, Şîa tarafından da mütevâtir kabul edilen ve Ehl-i beyt'le Kur'an'ı bir tutan, ikisine de sarılmayı emreden sekaleyn hadisinin bütün tariklerinin hadisçilerin bir kısmı zayıf, bir kısmı da mevzu olarak değerlendirmiş olmasına rağmen Şîa, bu rivayetleri görüşlerine temel yapmıştır. Ancak Kur'an ve sahîh sünnete ittiba' etmenin dışında hadisteki anlamıyla herhangi bir şahıs, gurup ve zümreye ittiba' edilebileceğine dair sahîh bir delil yoktur. Zaten sıla-yı rahim yapma, yardım etme, sevgi, hürmet ve saygı gösterme, zulüm yapmama vb. hususiyetler

sadece Ehl-i Beyt'e has değildir. Bu tür ahlâkî davranışların bütün mü'minlere yapılacağını belirten pek çok âyet ve sahîh hadis vardır.

Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'i'nin tesbiti konusunda farklı görüşler vardır. Tesbitimize göre, Kur'an'da geçen Ehl-i beyt kavramına giren şahıslarla, hadislerde girenler birbirinden farklıdır. Kelime ve terkinin filolojik tahlili bu anlayışımızı doğrulamaktadır. Ancak Kur'an'daki Ehl-i beyt'in muhtevasına girenler zaten hadislerde bahsedilenlerle örtüşmektedir. Kur'an'daki Ehl-i beyt'in muhtevasına, ilgili âyetlerin delâleti, Ehl-i beyt terkinin lügat ve terim anlamları, Şîiler'in dışındaki müfessirlerin beyanı dolayısıyla kesinlikle Resûlullah'ın (s) eşleri ve evdeki çocukları girmektedir. Aynı zamanda Resûlullah'ın (s) himayesinde bulunan Hz. Zeyneb ve kızı Ümâme Ehl-i beyt'e dahildir.

Hadislerde geçen Ehl-i beyt'in muhtevasına, Kur'an'dakilerle birlikte Ali-Fâtıma, Ebü'î-Âs-Zeyneb Ehl-i beyt'i ve Resûlullah'ın (s) teveccühü olarak Ehl-i beyt'ine dahil ettiği Hz. Abbas, Selmân, Ebü Rafî', Sevbân, Zeyneb bt. Seleme gibi şahıslar girmektedir.

Hulefâ-yı Râşid'in döneminde Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'ine Cemal ve Sıffin savaşları hariç olmak üzere oldukça hassas davranılmış, gerek ekonomik yönden gerek sosyal ve ahlâkî söz ve davranışlarda gerekli titizlik gösterilmiş, onlara her türlü saygı, hürmet, muhabbet ve sevgide kusur edilmemiştir. Bilhassa Cemal savaşının Ehl-i beyt'in iki ferdi olan Hz. Aişe ve Hz. Ali arasında meydana gelmesi, Ehl-i beyt misyonunun dîni olmadığını da göstermiş olmaktadır.

Şîa, Emevîler dönemi başta olmak üzere Abbasîler, Anadolu Selçukluları ve Osmanlı dönemlerinde, Ehl-i beyt savunuculuğunu yaparak imamet fikri ile birlikte hep iktidarı ele geçirmenin yollarını aramış ve metotlarını çizmiş, çoğu zaman başarısız da olsa düşüncelerini uygulamaya çalışmıştır. İlk defa Ehl-i beyt kavramı, yeni bir tanım ve

yorumla gerçek yerinden uzaklaşıp siyâsî fonksiyon olarak kullanılması, en belirgin Muhtar es-Sekafi hareketi içerisinde olmuştur. “Kavram olarak bozulma sürecinin başladığı bu dönemden sonra Ehl-i beyt, kelime anlamıyla temellenen Kur’an ve hadis yorumundan uzaklaşıp bir gurubun siyâsî ve itikâdî sisteminin temeline oturtulan bir “mefhum” haline gelmiş ve bu gurup içerisinde tartışmaya kapatılmıştır. Ancak, İslâm dünyasında o gün olduğu gibi bugün de gerçek tanım ve misyon noktasında problem olarak tartışmaya devam edilegelmiştir.” Öte taraftan Ehl-i beyt nesli ise seyyid, şerif ve tâlibîlerin hukukunu düzene sokan Nikâbet Teşkilâtı; ilkin Abbasîler’de kurulmuş, daha sonra da Büveyhî Sultanlığı, Büyük Selçuklu, Zengî, Eyyûbî, İlhanlı, Memlûk, Anadolu Selçuklu ve nihayet Osmanlı Devleti’nde faaliyetlerde bulunmuştur. Bütün dönemlerde halkın nezdinde, bazı devirlerde de yönetim tarafından sırf Hz. Peygamber’in neslinden oldukları ve onlara hizmetin Hz. Peygamber’in rızasını kazanmaya vesile olacağı düşüncesi ile onlara gereken itibar, saygı ve hürmet gösterilmiştir. Üzülerek ifade edelim ki; “Şiiler ve Sünnîler arasında siyasal iktidarı ele geçirmek ve mevcut iktidarlarını meşrulaştırmak, insanlar arasında ayrıcalıklı bir statü elde etmek veya menfaat temin etmek için Ehl-i beyt’i kullanan pek çok kimse, grup, mezheb ve tarikat ortaya çıkmış, hâlâ da çıkmaya devam etmektedir.” Ayrıca seyyid ve şeriflerden veya seyyid ve şerif olmadıkları halde bu durumu istismar eden bazılarının Hz. Peygamber’in nesline yakışmayacak tutum ve davranışlar içerisine girdikleri de görülmüştür.

Sonradan “gerek Şia ve gerek Ehl-i sünnet âlimleri, içinde yaşadıkları toplumsal, siyasal ve ekonomik sebeplerden dolayı, tefsirlerde ilgili âyetin yorumunda veya yazdıkları müstakil eserlerde, âyetlere, Hz. Peygamber hadislerine, İslâm öncesi Arap geleneğine, mitolojik unsurlara ve linguistik/gramatik delillere başvurmak suretiyle kendi görüşlerini meşrulaştırmak için çok büyük çaba harcamışlardır.”

Günümüzde de tarihî süreç içinde Ehl-i beyt konusundaki farklı anlayışlar temsilcisini bulabilmekte, söz konusu tartışmalar güncelliğini korumaktadır. Geçmişte ve günümüzde Şiiler ve Sünnîler arasında itikadî ve amelî mezheb farklılıkları bulunmasına rağmen ülkemizde Ehl-i beyt sevgisi, Alevî ve Sünnîlerin ortak yönüdür. Tarihte siyasî olara başlayıp gittikçe dinî renge bürünen Sünnî- Şiî ihtilafının düğüm noktasını imamet anlayışı teşkil etmekte olup bu inancın yakınlaşmaya önemli bir engel olmadığı kanaatindeyiz. Zira onların sünnet olarak kabul ettikleri ve kitaplarına aldıkları rivayetleri ile Ehl-i sünnet’in kitaplarında toplanmış bulunan haberlerin taraf olmadan, hizip gütmeden, ilmin ve İslâmın ışığında değerlendirmeye tabi tutmamız gerekmektedir. Bu değerlendirme sonucunda gerek Şia’nın gerekse Ehl-i sünnet’in görevi, öncelikle kendi kaynaklarında bulunan haberlerin ilmi tahlilini ve tenkidini yapabilmek olmalıdır. Bu husus yapıldığı takdirde aradaki problemlerin çözümüne büyük ölçüde yardımcı olacaktır.”

Konuyu incelerken yazarın sadece klasik kaynaklarla yetinmediği, çağdaş yazar ve eserlerden de istifade ettiği, konuyla ilgili olarak, araştırmacılara önemli ve zengin bir literatür sunduğu görülmektedir. Çalışmanın, yoğun bir mesai ve gayretin ürünü olduğu da anlaşılmaktadır. Ayrıca bu çalışmayı yapmakla yazar, konuyla ilgili bilgi ve rivayetlerin nasıl okunması gerektiğini tahlil eden, ihtiyaç duyulan ve edinilmesi gereken anlayış ve sağlıklı bir bakış açısının oluşmasına yardımcı olduğu kanaatindeyiz. Geniş okuyucu kitlesinin istifadesi yönünden eserin yayımlanması önem arz etmektedir.

Azerbaycan'da Yapılan Bir Kur'an Tercümesi

Ziya Musa Bünyadov, Vasim Memmedeliyev, *Qur'ani Kerimin Azerbaycan Diline* Tercümesi*, Qismet Matbaası, Bakü, 2004.

Fethi Ahmet POLAT**

İslam topraklarına katılışı Hz. Ömer dönemine rastlayan (22/642)¹ Azerbaycan'da Kur'an'ın tercüme edilmeye başlanması, fetihlerden çok sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir; çünkü bu bölgenin İslamlaşması, diğer İslam ülkelerinin karışık dönemleriyle eş zamanlıdır ve bu sebeple Kur'an'ın öğretildiği merkezler daha sonraki tarihlerde açılmıştır.² Azerbaycan'daki tercüme faaliyetleri, temelde üç döneme ayrılır: İlk dönem, yirminci asır öncesinde yapılan tercümeleri içerir. İlk Kur'an tercümeleri Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan tarafından yaptırılmıştır.³ Uzun Hasan'ın dini meyli ve faaliyetleri hakkında bir çok bilgi bulunsa da, sohbet meclisleri için hazırlattığı ve okuttuğu bu tercüme hakkında detaylı malumatlar ya da incelemeler yoktur;⁴ ancak dokuzuncu hicri-kameri asırda yapılan bu tercümelelerden bir tanesinin, İran'ın Meşhed şehrindeki İmam Rıza müzesinde mevcut olduğu söylenmektedir.⁵ Orta asırlardan itibaren başlayan tercüme faaliyetlerinin ürünleri, maalesef basılmış değildir. El yazması halinde olanların bir çoğu da ilim adamları tarafından henüz gün yüzüne çıkartılamamıştır. İkinci dönem ise yirminci asırdan sonra yapılan tercümeleri kapsar. Doksanlı yılların başına kadar süren bu dönemde gerçekten ciddi anlamda çalışmalar yapılmıştır. Hatta

* Her ne kadar bu başlıkta "Azerbaycan Dili" ifadesi kullanılmakta ise de, bu kullanımın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Azerbaycan Dili olarak müstakil bir dil bulunmadığı bilinmektedir. Azerbaycan Dili denilen şey, bizatihi Türkçedir. Türkçenin nasıl ki Türkiye'de, Kerkük'te, Tebriz'de ve daha başka bölgelerde farklı ağızları varsa, aynı şekilde Azerbaycan'da da farklı ağız/ağızları bulunmaktadır.

** Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmetfethi@yahoo.com

¹ Ziya Musa Bünyadov (Bünyadov), "Azerbaycan", *DİA*, IV/318.

² Bünyadov, *Azerbaycan VII-IX. Asırlarda*, Bakü, 1989, s. 80.

³ Süleyman Eliyarlı, 'XIII-XV. Yüz Yılların Medeniyeti', *Azerbaycan Tarihi*, Editör: Süleyman Eliyarlı, Bakü, 1996, s. 333-334.

⁴ Ebu Bekr Tehrani, *Kitabı Diyarbekriyye*, Bakü, 1998, s. 176-196.

⁵ Resul İsmayılzade Düzal, *Ön söz yerine son söz*, (*Kur'an Kerim ve Azerbaycan Türkçesile Tercümesi*), Kum, 2000.

bağımsızlığını kazanan Azerbaycan'da yapılan tercümelerin dahi bu ikinci döneme ait tercümelerden etkilendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu dönemdeki tercüme, eski Türkçe dediğimiz Arap alfabesi ile kaleme alınmış eserlerden oluşur. Muhammed Kerim el-Bakûvî'nin, *Keşfu'l-Hakayık an Nüketi'l-Ayâti ve'd-Dekâyık* ve Şeyhulislam Muhammed Hasan Mevlazade eş-Şekevî'nin, *Kitabu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an* adlı matbu tercüme-tefsir çalışmaları ile Ahmed Haşımzâde'nin el yazması halindeki *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*'i, bu dönemin, Kur'an'ı baştan sona içeren ve eksik olmayan tercüme çalışmalarıdır. Üçüncü ve son dönem ise doksanlı yıllardan bugüne kadar geçen sürede yapılan tercüme çalışmaları kapsar. Tanıtımını yapacağımız tercüme de son döneme ait bir meal çalışmasıdır.

Dış kapaktaki ismiyle "*Qur'ani Kerim*"; iç kapaktaki ismiyle "*Qur'ani Kerimin Azerbaycan Diline Tercümesi*", daha ziyade bir meal-tefsir tarzında kaleme alınmıştır ve yedinci baskısını yapmış olması da Azerbaycanlı okurlar tarafından ne kadar çok tutulduğunu göstermektedir. Daha önce mezkur mealin baskıları Kiril alfabesinde yapılmış iken bu defa, Latin alfabesi ile neşredilmiştir. Türkçenin farklı bir lehçesini Türk okuyucusuna tanıtmak açısından, gerek bu tercümenin, gerekse Azerbaycan'da yapılmış olan diğer birkaç tercüme çalışmasının da gerekli açıklamalarla ülkemizde neşredilmesinin uygun olacağını düşünmekteyiz.

Söz konusu meal-tefsir, bağımsızlık sonrası Azerbaycan'da ilk defa basılmış olan Kur'an tercümesidir (1992). Aynı zamanda gerek üslûbu, gerekse tercümedeki başarısı ile mevcutlar içerisinde önemli bir yere sahiptir. Tercümenin önsözü Vasim Memmedeliyev'e, surelerle ilgili açıklamaların bulunduğu kısım ise Ziya Bünyadov'a aittir. Önsöz hem bir tefsir usulü hem de tercüme için doyurucu bilgiler veren bir giriş mahiyetindedir. Şeyhulislam Hacı Allahşükür Paşazade'nin baş redaktörlüğünü yürüttüğü mealin tanıtımını yaptığımız son baskısı Qismet Matbaasında gerçekleştirilmiştir. Önsözleri ile kitabın arka kısmında yer alan şerhleri 104 sayfa tutan kitabın meal kısmı, toplam 390 sayfadan oluşmaktadır. Orijinal Kur'an metnine yer verilmemiştir. Bunun sebebi de, mütercim Vasim Memmedeliyev'in beyanına göre, her yaşta ve gruptan okuyucunun, mealden istifade etmelerini kolaylaştırmak ve tedirgin olmadan üzerlerinde taşıyabilmelerine imkan tanımaktır. Şahsi ilişkilerimizden öğrendiğimiz kadarıyla, mealin, öncelikle Azerbaycan ordusunda askerler için kullanılacak olması da nazar-ı itibara alınmıştır. Mealın gün yüzü görmesinde Avrupa Türk İslam Birliği (ATİB) genel sekreteri Musa Serdar Çelebi'nin de katkıları olmuştur.

Daha önce mütedavil olan Bakûvî ve Şekevî'nin tefsir-tercüme çalışmaları, hem farklı alfabesi hem de ağır dili sebebiyle maalesef muasır okuyucuya hitap etmemekteydi. Bu gerçek, yeni bir tercümenin zorunluluğunu hissettirmekteydi. İşte bu meal, bu sahadaki açığı kapatma noktasında çok önemli bir işlev görmüştü. 1 Ağustos 2001 tarihinde alınan bir kararla Latin alfabesine dönen Azerbaycan'da, uzun bir zamandan beridir bu alfabe yapılmış bir Kur'an mealinin özlemi çekilmekteydi. Her ne kadar daha önce Memmedhesen Qanıoğlu -Tariyel Bilaloğlu tarafından "*Gurani Kerim (Azerbaycan Diline Tercümesi İle)*" adında yapılan ve Tayyar Altıkulaç'ın teşebbüsü ile Türkiye Diyanet Vakfı tarafından Bakü'de, yine bu vakfın idaresinde basım-yayım faaliyetine devam etmiş olan Göytürk matbaasında, 2000 yılında Latin alfabesi ile basılan bir Kur'an meali bulunsa da, söz konusu mealin çok kısa bir sürede tükenmesi ve tekrar ikinci baskısını yapamaması dolayısıyla, ciddi bir boşluk bu yeni baskı sayesinde doldurulmuş oldu. Ne var ki bu meal de, daha ziyade belli bir kesimin ihtiyacını karşılamaya yönelik olduğundan, yaptığı 20.000 adet baskıya rağmen, henüz geniş halk kesimine ve genç okuyucu kitlesine hitap edememektedir.

Takip etmiş olduğu yöntem itibarıyla Memmedeliyev'in rivayetçi geleneğe

daha yakın olduğu söylenebilir. Örneğin nüzul sebeplerinin vazgeçilmezliği,⁶ Kur'an'ı tefsir etmek için en az yirmi ana, altmış da fer' olmak üzere seksen ilmin bilinmesi gerektiği⁷ gibi görüşler bu konuda bize önemli ipuçları verir. Bazen rivayetler konusunda gerekli hassasiyetin gösterilmediği ve metin-senet tenkidine tabi tutulmadan kimi rivayetlerin kolaylıkla önsöze dahil edildiği de müşahede edilmektedir. Zahir-batın, ölmüşlere Yasin okunması vb hususlarda, halk dilinde dolaşan bazı haberlerin hadis olarak kaydedilmesi buna örnek olarak gösterilebilir.⁸

Memmedeliyev'e göre VI-VII. Asırlarda Arap yarım adasına egemen olan umumi halk ve edebiyat dili Kureyş lehçesidir. Dolayısıyla Kur'an bu umumi halk ve edebiyat dilini dikkate alarak inmiştir. Bu anlamda mütercim fesahat ve belağatin önemi ve özellikle de şiirin Arap toplumundaki yeri üzerinde uzun uzadıya durur.⁹ Kur'an'ın beyan yönü bu satırlarda çok daha fazla öne çıkmaktadır. Belki de mütercimin İslami ilimlerden ziyade Arap dili sahasında bir mütehassıs olmasının bunda rolü vardır.

Kur'an bilgileri hakkında mütercim şunları söyler: "İslam ehkâmına göre Qur'ani-Kerimdeki elm ve bilgiler üç qisimdir. Birinci qisme Allah-tealanın isimleri ve sıfatları daxildir ki, Ulu Tanrı onların mahiyetini heç bir bendesine bildirmemiştir. Onları Allahdan başka heçkes bilmez. İkinci qisme daxil olan bilgiler yalnız Muhammed aleyhisselama bildirilmiştir. Peyğemberimiz onları yakın eshaplarına, eshabeler özlerinden sonra gelen tabiine, tabiin de özlerinden sonra gelenlere öyretmişlerdir. Belelikle, bunlar Qur'ani-Kerimin muxtelif menalara gelen müteşabih ayeleridir ki, onları Peyğember aleyhisselam özü ve onun varisleri-ilmimde kuvvetli olan alimler, müçtehidler bilir. Üçüncü qisme daxil olan bilgileri Allah-teala Muhammed aleyhisselama öğretmiş ve ona hemin bilgileri öz ümmetine de öyretmeyi emr etmiştir. Bu bilgiler de öz növbesinde aşağıdaki iki qisme ayrılır: 1) Qedim insanların, geçmiş ümmetlerin heyat ve meişetine, tarixine ait olan hekayetler (qises); 2) Allah-tealanın dünyada, axirette yaratmış olduğu ve yaradacağı şeyler haqqındaki melumatlar (exbar). Bu bölgünün birinci gismine aid olan bilgilere ağılla, tecrübe ile deyil, Peyğember aleyhisselamın dedikleri, söyledikleri ile anlaşılabilir. İkinci qisme daxil olan bilgiler ise ağıl, tecrübe ve elmin gücü ile derk edilebilir."¹⁰ Dolayısıyla bu anlam zenginliğine sahip olan Kur'an'ın sadece anlaşılması değil aynı zamanda bir başka dile çevrilmesi de son derece güçtür. Hatta

⁶ Hatta kimi yerlerde nüzul sebepleri şerhler kısmında değil, ayetin tam orta yerinde, parantez açılarak verilir. Örneğin Saf suresi 1-3. ayetinde durum böyledir. "Göylerde ve yerde ne varsa, (*Hamısı, bütün mexluqat*) Allah'ı teqdis edip şe'nine te'rifler deyer. O, yenilmez küvvet sahibi, hikmet sahibidir! Ey iman getirenler! Etmeyeceğiniz bir şeyi niye deyirsiniz? [Ühud döyüşü zamanı yalan danışanlar nezerde tutulur. bk. Bünyadov, *Şerhler*, s. LIII.] (*Be'zi müselmanlar: "Hansı emellerin Allaha daha xoş gettiğini bilseydik, onları eder, malımızı ve canımızı onların yolunda qoyardık!" deyirdiler.*) Etmeyeceğiniz bir şeyi demek, Allahın yanında büyük bir gezebe sebep olar!" Mütercim aynı şekilde Münafiqun suresi 11. ayeti de bu şekilde açıklar: "Onlar (*mö'minler*) bir alış-veriş, yaxud bir eylence gördükleri zaman seni ayaq üste (*minberde xütbe oxuduğun halda*) qoyub ona teref cumdular. (*Ya Peyğember!*) De: "Allah dergahında olan savab eylenceden de, ticaretten de xeyirlidir. Allah ruzi verenlerin en yaxşısidir!" (*Bir defe Muhammed aleyhisselam minberde cüme namazı xütbesi oxuduğu zaman Şamdan erzaqla yüklenmiş bir karvanın geldiğini xeber veren tebil sesleri eşidilmişdi. O vaxt Medine ehalisi qıthqdan möhkem eziyyet çekirdi. Bunu eşiden cemaat Peyğemberi terk ederek karvanın qabağına qaçmışdı. Mescide cemi on iki adam qalmışdı. O zaman bu aye nazil olup cüme xütbesi ve namazı bitmemiş mescüdden çıxıp getmeyin meqbul hereket olmadığına işare edilmişdir.*)"

⁷ Memmedeliyev, *Ön söz*, s. XXVIII (Burada usül hakkında yapmış olduğumuz alıntılar, mealin I, II ve III. neşirlerine yazılan önsözdendir. Önsözler, Memmedeliyev tarafından kaleme alınmıştır).

⁸ Memmedeliyev, *Ön söz*, s. XXVII-XVIII.

⁹ Memmedeliyev, *Ön söz*, s. XX, XXIV-XXVIII.

¹⁰ Memmedeliyev, *Ön söz*, s. XXIX.

tam tercüme, özellikle Kur'an söz konusu olduğunda, imkansızdır. Mamafih İslam ulemasının bu işe cevaz vermesi önemli bir aşamadır ve hiçbir çeviri Kur'an'ın yerini tutamaz.¹¹

Önsözde mütercimim verdiği orijinal bilgilerden bir kısmı ise Rus diline yapılan Kur'an tercümelemleri hakkındadır. Buradan öğrendiğimiz kadarıyla çok erken dönemlerde Rus diline çevrilmiş olan Kur'an, ilk zamanlar daha ziyade Fransızca ya da İngilizce tercümelemlerden istifade edilerek hazırlanmıştır.¹²

Mütercimler yaptıkları tercümenin, özetle şu hususiyetlere sahip olduğunu söylerler: “*Qur’ani-Kerimin ifade üslubuna uygun olarak tekrarlar aynen muhafize edilerek tercüme edilmiştir. Bazı Qur’an ayelerinin orijinalinde cümle tam olarak verilmese de tercümede bu durum yan cümleciklerle açıklanarak verilmiştir. Bir kaç ayetin bir arada tek bir metin olarak verilmesi kolaylığına kaçılmamış, her ayet ayrı ayrı kendi numaraları ile tercüme edilmiştir. Bir kaç farklı anlama gelen ya da müfessirler tarafından farklı yorumlara tabi tutulan ayelerin bir kısmında, parantez açılarak bu anlamlara da bazen yer verilmiştir. Bazı kelimelerin sık sık tekrar edildiği durumlarda, okuyucuda bıkkınlık yaratmamak ve anlama zenginlik kazandırmak amacıyla yer yer aynı ifadenin Azerbaycan dilindeki sinonimleri kullanılmıştır. Tercüme her hangi bir dilden değil, doğrudan Kur’an metninden yapılmıştır.*”¹³

Mealın girişinde, ‘*Ümumi Münderecat*’ adı altında önce sure fihrisi verilmiş, ardından muhtelif baskılara yazılan önsözler yer almıştır. Sure isimleri verilirken harf-i tarifler kullanılmıştır. İçindekiler kısmında sure isimleri sadece orijinal adlarıyla verilirken içerideki meal kısmında orijinal adlarıyla birlikte önce parantez içinde, ki bir çok yerde bu parantezler unutulmuştur, bu adların Türkçe karşılıkları belirtilmiş, daha sonra burada bir referans numarası verilerek şerhler kısmında sure hakkında açıklamalar verilmiştir. Bazı sure isimleri sarahati sebebiyle açıklanmamışken, mesela Nuh suresi gibi, bazıları ise, Ali-İmran, el-Qeses ve et-Tekasur sureleri gibi, sehven ya da gafleten açıklanmamıştır. Hurûf-i mukattaa ise olduğu gibi verilmiştir. Bu izahların ardından yine parantez içerisinde surenin nerede indiği ve kaç ayetten müteşekkil olduğu belirtilmiştir. Sure isimlerinin bir başka dile çevrilmesinin doğru olup olmadığı tartışmasına girmesek de, verilen Türkçe karşılıklardan bazılarının uygun olmadığı kanaatini taşımaktayız. Bu isimlerden bazıları aşağıda verilmiştir: el-Beqere (*Inek*) suresi, el-Enam (*Davar*) suresi, el-Enfal (*Qenimet*) suresi, er-Re’d (*Göy gurultusu*) suresi, el-Hicr (*Daşlı sahe*) suresi, el-Furqan (*Ferqlendirme*) suresi, en-Neml (*Qarışqalar*) suresi, el-Ankebut (*Hörümçek*) suresi, er-Rum (*Rumlular*) suresi, Fussilet (*Müfessel izah edilmiş*) suresi, ez-Zuxruf (*Qızıl bezekler*) suresi, el-Casiye (*Diz çökmüş cemaat*) suresi, el-Ehqaf (*Qumsal tepeler*) suresi, ez-Zariyat (*Savurup dağıdan külekler*) suresi, el-Mümtehine (*İmtihana çekilen kadın*) suresi, et-Teğabün (*Qarşılıqlı aldanma*) suresi, et-Tehrim (*Qadağan*) suresi, el-Mearic (*Dereceler, yaxud Pilleler*) suresi, el-Müzzemmil (*Örtünüp bürünen*) suresi, el-Müddessir (*Bürünüp sarınan*) suresi, el-Murselat (*birbirinin ardınca gönderilenler*) suresi, Ebese (*Qaşqabağımı tökdü*) suresi, el-Muteffifin (*Çekide ve ölçüde aldadanlar*) suresi, el-İnşirah (*Açılma ve ya genişleme*) suresi, el-Eleq (*Laxtalanmış qan*) suresi, Ebu Leheb (*Alov atası*) suresi ve el-İxlas (*Yalnız Allaha mexsus olan sıfatlar*) suresi.

¹¹ Memmedeliyev, *Ön söz*, s. XXVIII-XXXI.

¹² Memmedeliyev, *Ön söz*, s. XXXII-XXXIII. (Rus diline yapılan Kur'an tercümelemleri hakkında detaylı bir malumat, İ. Y. Kraçovski'ye ait meale mukaddime yazan V. Belyayev ve P. Gryazneviç tarafından verilmiştir.)

¹³ Memmedeliyev, *Ön söz*, s. XXXV-XXXVII. (Referansta tasarrufa gidilmiştir. F. A.P.)

Her surenin başında bir referans numarası eşliğinde ve *Şerhler* başlığı altında verilen izahlar, önceki baskılarda meal kısmından önce verilmişken, bu baskıda mealin son kısmına alınmıştır. Buralarda muhtasar bir şekilde sureler hakkında bilgiler ve meal içerisinde dipnot rakamları verilen yerler hakkında kısa açıklamalar bulunmaktadır. Örneğin Bakara suresiyle ilgili olarak 140 maddeden ibaret açıklama verilmiştir. Ayrıca önceki baskılardan farklı olarak mealin son kısmına Azerbaycan Türkçesinde bir de hatim duası eklenmiştir. Bu kısımda verilen şerhler tefsir sahasındaki muhtelif eserlerden istifade edilerek hazırlandığı gibi, Tevrat ve İncil'den ve kimi zaman da Batı dillerine yapılmış olan Kur'an tercümelerinden faydalanılmıştır. Özellikle Kraçovski'nin¹⁴ kendi tercümesinde yaptığı izahlardan önemli derecede istifade edilmiştir.¹⁵ Taberî, Ebu Hayyân el-Endelüsi, İbn Kesir, Beydâvî, Zemahşerî, Sâbûnî, Tabersî, Celâleyn, Ebu Tâlib el-Mekki, Ömer Ferruh Efendi, Ömer Nasuhi Bilmen, İsmail Hakkı İzmirli, Bakûvî ve Şekevî'nin eserlerine de sık sık müracaat edilmiştir.¹⁶

Yine önceki neşirlerden farklı olarak bu neşirde, ayetin orijinal metninde olmayan ya da zımnın var olan anlamlar, parantez içinde, italik olarak kırmızı fontlarla gösterilmiştir. Mamafih bu izahlar, bazen kimi yerlerde oldukça isabetli seçilmişken, bazı yerlerde mealin orijinallliğini gölgelemiştir.¹⁷ Öte yandan mealin kenar kısmında Mushaf'ın sayfa numaralarına yer verilmiş; cüzler, hizipler ve secde ayetlerine orijinal metnin sayfalarına uygun olarak ilgili yerlerde hususen işaret edilmiştir.

Mütercimlerden Ziya Bünyadov hayatta değildir. Tercümenin önemli ölçüde yükünü çeken V. Memmedeliyev ise, halen Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanlığı yapmaktadır. Azerbaycan'ın en yüksek akademik organı olan Elmler Akademiyasının da uzvudur. Her iki mütercim de birbirinden habersiz olarak, biri 1984 diğeri ise 1989 yılında, bu işe başlamıştır. 1990-1991 yılları arasında karşılaştırmalı olarak tercüme kontrol etmiş ve 1992 yılında bastırmışlardır. Bağımsızlık döneminin bu ilk tercümesi gerçekten de halk kesimlerinden büyük ilgi görmüştür.

Yukarıda işaret edilen kimi hususların haricinde, Azerbaycan okuyucuları için takdire şayan bir meal-tefsir çalışmasının neşredilmiş olması, Bağımsızlık sonrasında muhtelif din mensuplarının propaganda bombardımanına maruz kalmış kardeş Azerbaycan halkı için oldukça sevindirici bir gelişmedir. Öte yandan baskı ve dizgi hatalarının asgariye indirilmiş olması, özellikle meal kısmında bu anlamda göze

¹⁴ Kur'an'ın Rus dilindeki bu tercümesi, ilk baskısını 1963 yılında yapan ve şu an için belki de Azerbaycan'da en yaygın olan tercümedir. Bkz. İ. Y. Kraçovski, *Koran, Pirivod Akademika*, Moskova, 1990.

¹⁵ Vasim Memmedeliyev, *Önsöz*, s. XXXII-XXXIII. Ayrıca pratik örnekler için bkz. Bünyadov, *Şerhler*, s. XX.

¹⁶ Memmedeliyev, *Ön söz*, s. 25.

¹⁷ İki örnek vererek konuya açıklık getirmek istiyoruz: "İnsanın ele bir dövrü olup keçmişdir ki, o, xatırlanmağa layiq bir şey olmamışdır! [Be'zileri bunu 40 gün cansız qalan Ademin bedenine, digerleri ise, ümumiyyetle, insana, onun rüşeym halında olan vaxtına aid edirlir. Bünyadov, *Şerhler*, s. LIII.] (Yaxud insanın ele bir dövrü olup keçmişdir ki, o hemin dövrdə xatırlanması bir şey olmasın?! Elbette, olmuşdur. İnsan evvelce mövcud deyildi. Sonra o, ye'ni ulu babamız Adem torpaqdan ve sudan yoğrulub insan şeklinde salınmış, ona ruh verilmiş ve o, heyat sürmeye başlamışdır. İnsanın ne üçün yaradıldığını evvelce ne göy ehli, ne de o özü bilmirdi. Tedricle melekler ve o özü ne üçün yaradıldığını anladı). (el-İnsan 76/1) "(Ya Peyğember!) Carçının yaxın bir yerden car çekeceyi gün (deyilen sözü, surun sesini) dinle! (O gün İsrafil uca sesle: "Ey köhnemiş sümükler [kemikler F. A. P.], ey bir-birinden ayrılmış oynaqlar, ey eprmiş etler, ey dağılmış saçlar! Allah size haqq-hesab gününe gelmek üçün yeniden birleşmeyi buyurur!" deyəcək ve suru ikinci defe üfürecekdir.)" (el-Kâf 50/41)

çarpan ciddi bir noksanlığın bulunmaması, son derece kullanışlı boyutlarda basılması ve kaliteli malzeme kullanılmış olması, bu neşrin diğer artıları olarak öne çıkmaktadır.

Caferi mezhebinden olan mütercimlerin yapmış oldukları bu meal-tefsirden, Ehl-i Beyt tartışmalarında gündeme gelen iki ayet ile yine farklı yorumlara sahne olmuş bir başka ayetin mealini vererek tanıtımı bitirmek istiyoruz:

“Ya Peyğember!¹⁸ (*Artıq xerclik ve pal-paltar isteyen*) zövcelerine bele de: “Eger siz dünya heyatını ve onun debdesini isteyirsinizse, gelin size talaq haqqınızı verim ve (*sonra da*) gözəl bir terzde (*Allahın buyurduğu qayda üzre*) boşayım! Yox, eger Allahı, Onun Resulunu ve axiret yurdunu isteyirsinizse, (*bilin ki*) Allah içerinizden, yaxşı işlər görenlər üçün böyük bir mükafat (*Cennet*) hazırlamışdır. (*Peyğember aleyhisselamın xanımları dünya ne'metlerinden vaz keçip axiret yurdunu daha üstün tutdular*). Ey Peyğemberin zövceleri! Sizden hansı biriniz açıq-aşkar bir çirkin (*günah*) iş görse, onun ezabı ikiqat olar. Bu, Allah üçün asandır! Sizden her kim Allaha ve Resuluna itaet edip yaxşı işlər görse, onun mükafatını ikiqat (*başqa qadınların mükafatından iki defe artıq*) vererik. Biz onun üçün (*Cennetde*) tükenmez (*gözəl, minnetsiz*) ruzi hazırlamışıq. Siz ey Peyğemberin zövceleri! Allahdan qorxacağımız teqdirdə siz (*başqa*) qadınların heç biri kimi deyilsiniz. (*Sizin qedir-qiymetiniz, meqamınız daha yüksektir. Allahdan qorxsanız, daha şərəfli olarsınız*). Buna görə de (*yad kişilərlə*)¹⁹ yumşaq (*ezile-ezile*) danışmayın, yoxsa qelbinde merez (*şekk, nifaq ve günah merezi*) olan tamaha (*özge temennaya*) düşər. (*Danışdığınız zaman*) gözəl danışın! (*Allahın buyurduğu kimi, yaxud gəbul olunmuş qayda üzre gözəl, ciddi bir söz deyın*). Evlərinizdə qerar tutun. İlk Cahiliyyət dövründəki kimi açıq-saçıq olmayın. (*Berberəyinizi taxaraq evdən çıxıp özünüzü, gözəlliyinizi yad kişilərə göstərməyin!*) Namaz qılın, zekat verin, Allaha ve Resuluna itaet edin. Heqiqəten, Allah siz ehli-beytdən (*her cur*) çirkinliyi (*pisliyi, günahı*) uzaq etmək və sizi pak-pakizə etmək ister!” (Ahzab 33/33).

“Allah iman getirib yaxşı aməllər edən bəndələrinə bununla müjdə verir. (*Ya Peyğember!*) De: “Mən sizdən bunun (*risaleti tebliğ etməyimin*) muqabilində qohumlara mehebbətdən (*ehli-beytə sevgiden*) başqa bir şey istəmirəm. Kim bir yaxşı iş görərsə, onun yaxşılığının savabını (*mükafatını*) arttırırıq!” heqiqəten, Allah bağışlayandır, qedir bilendir! (*Şükürün və itaətin, gözəl eməllərin əvezini verəndir!*)” (Şura 42/25).

“Ey iman getirenlər! Namaza durduğunuz zaman üzünüzü və dirseklerle birlikdə (*dirseklerden və ya dirseklərə qeder*) ellerinizi yuyun. (*Yaş əlinizlə*) başınızı və hər iki bəndə (*oynağa*) qeder ayaklarınızı mesh edin (*ve ya: başınızı mesh edin, ayaqlarınızı isə hər iki topuğa qeder yuyun*). Eger cünub (*murdar*) olmusunuzsa, güsl edin (*bedeninizi başdan ayağa qeder yuyub təmizləyin*). Xestələndiyiniz, səferdə olduğunuz, ayaq yolundan gəldiyiniz və ya qadınlarla yaxınlıq etdiyiniz zaman su tapmasanız, pak torpaqla təyemmüm edin, ondan üzünüze və ellerinize sürtün (*paklığı niyyət edip ellerinizi bir defe toprağa sürterek üzünüzü, bir defe de toprağa sürterek ellerinizi mesh edin*). Allah sizi çətinliyə salmaq istəməz, lakin O sizi pak, təmiz etmək və sizə olan ne'mətini tamamlamaq (*artırmaq*) ister ki, belkə, şükür edəsiniz!” (Mâide 5/6).

¹⁸ Mütercime görə 28-35. ayətlər, Peyğəmbər efəndimizin hanımları haqqındakı hüğümləri içərməkdir. Bünyadov, *Şərhler*, s. XLI.

¹⁹ Kişi, Azərbaycan Türkçesinde erkek anlamına gəlməkdir. F.A.P.

Ehl-i Beyt Sempozyumu*

Marife Bilimsel Birikim Dergisi ile Meram Belediyesi'nin düzenlediği Ehl-i Beyt Sempozyumu, 20 Şubat 2005 tarihinde Konya'da yapıldı. İki oturum halinde icra edilen programın Prof.Dr. Ahmet Önkal başkanlığında yapılan ilk oturumunda konuşan Prof.Dr. Hüseyin Hatemi, "Ehl-i Beyt Gerçeği" konulu tebliğinde özetle şunları dile getirdi:

"Bütün Konya'daki ve Anadolu'daki makamları olan ve Ehl-i Beyt sırrına vâkîf olan gerçek velilere, yakınında bulunduğumuz ve anne tarafından esasen Seyyid olan Hz. Mevlana'ya, Cenâb-ı Şemsi Tebrîzî'ye, bu salona da, bu kuruma da ismini veren yine Ehl-i Beyt sırrına vâkîf olanlardan Sadreddîn-i Konevî'ye, Hacı Bayram-ı Veli'ye, Hacı Bektaş-ı Veli'ye, bütün Ehl-i Beyt sırrına âgâh olanlara, bu yolun yolcularına buradan hürmetlerimizi, tâzimlerimizi gönderiyoruz. Ama maalesef içinde bulunduğumuz şartlar, Türkiye'nin, ülkemizin bugün içinde bulunduğu şartlar, bu büyüklerin sahip oldukları Ehl-i Beyt bilincinden uzak. Bir zamanlar erişilen bu bilince tekrar sahip olmalıyız ki meydanı yanlış inançlar sarmasın. Biz eğer Hz. Peygamber'e, Ehl-i Beyt'ine gereken saygıyla bağlı olmazsak, işi şekilleştirirsek, Hz. Peygamberi tenkit etme, eleştirme, bilimsel gözle bakma adı altında Hz. Peygamber'i, Ehl-i Beyt'i eleştirip kendimizi, bilinçsiz de olsa, onlardan yüksek tutarsak, böyle bir inanç gençleri tatmin etmez. O zaman da misyonerler, hiç olmazsa yanlış da olsa Mesih'e, Hz. İsa'ya, klasik Hıristiyanlığa davet ederler. Ortalığı iyice batıl şeytani inançlara kapılan kimseler sarar. Onların misyonerleri gençlerimizi kendilerine çeker. Biz bunun yerine Kuran-ı Kerim'de emredilen Hz. Peygamber sevgisini ve ondan ayrılmayan Ehl-i Beyt sevgisini koymadıkça kurtuluş yoktur. Bugün Alevi olsun, Sünni olsun Türkiye'de iki taraf eşkıya tarafından vurulmaktadır. Alevilerin İran devriminden sonra Sünnilere ve Ehl-i Beyt on iki imam mezhebinden olanlara yaklaşmasının önlenmesi için son zamanlarda İran devriminden sonra çıkan hemen hemen her kitapta (bir iki istisna hariç) Alevilik'in artık Ali ipoteğinden, on iki imam ipoteğinden kurtarılması gerektiği söylenmektedir. Alevilik materyalistleştirilmek istenmektedir. İslam'la alakası kesilmek istenmektedir. Sünnilerden de Ehl-i Beyt sevgisi kaldırılmak istenmektedir. Şeklen insan Müslüman olabilir ama iman-ı kamil sahibi olması için tek yol vardır, o da nedir? "De ki Allah'ı seviyorsanız bana tabi olun ki, Allah da sizi sevsin". Dikkat edin; "Bana itaat edin, bana boyun eğin" değil, "Bana tabi olun." Tabi olmak ancak sevmekle olur. Ve sonra yalnız Hz. Peygamber sevgisi iddiada kalır, eğer Ali'yi sevmiyorsa. Hz. Peygamber'in "benim nurumdan" dediği Ali'yi sevmiyorsa, "Benim bir parçamdır." dediği Fatıma'yı sevmiyorsa, "Kurretu'l-Ayn"ı olan Hasan ve Hüseyin'i sevmiyorsa bu sevgi lafta kalır, yani sözdür. Bunun gibi Alevi diye

* Sempozyum kayıtlarının çözümünde yardımları olan Yusuf Sami Samancı, Şükrü Işık, Mustafa Dağ, Yahya Dağ, Emine Çelik, Emine Danış, Nevin Altun ve Ayşegül Es'e teşekkür ederiz.

kendisini niteleyen kardeşlerimiz de eğer ben sadece Ali'yi seviyorum diyorsa, son zamanlarda bu yanlış yola saptırılmak istendiği gibi, Hz. Peygamber'in sevgisiyle ilgilenmiyorsa, bir yanlışlık var demektir. Ama Pir Sultan Abdâl'da mesela böyle bir inanç hiç yoktur. Pir Sultan Abdâl doğru yolda büyük bir velidir. O da; "Gel gönül ikardan şaşma sözüm sana nasihattir, Gafilem bacadan düşme evvel kapı şeriattır." diye buyurup ondan sonra şeriat, tarikat, marifet, hakikati izah eder ve hiç bir zaman da Resul-i Ekrem sevgisinden ayrılmaz. İşte onun için Alevi olsun, Sünni olsun Kur'an esaslarıyla hareket etmek zorundayız. Kuran-ı Kerim'in emrettiği gibi içimizde hiçbir kompleks olmadan tam bir sevgi bağıyla bu düstura tabi oluyorsak o zaman korkmayalım. Ölüm bizim için de "Şeb-i Arûs, Şeb-i Urs" olacak demektir. Ama Hz. Peygamber sevgisini içimizde hissedemiyorsak ve dolayısıyla Ehl-i Beyt sevgisini, on iki imam sevgisini, Fatma, Hasan, Hüseyin sevgisini içimizde hissedemiyorsak; o zaman "وَلَسْنَا لَكُمْ يَوْمَئِذٍ مِنَ النَّعِيمِ" den korkabiliriz. O sorgudan çekinebiliriz. Bir an önce Ehl-i Beyt sevgisine varalım. Bu kurtlar o zaman hiçbir şey yapamaz. Gerek Alevi gençler arasına, gerekse de Sünni gençler arasına sürülen, kuzu kapmaya çalışan kurtların hiçbir etkisi olmaz. Bizim onlardan da bir korkumuz olmaz. Ama biz adı İslam konulmuş bir şaşkınlık içinde olursak, Alevi olalım Sünni olalım gerçek o Allah'ın emrettiği peygamber sevgisinden mahrum kalırız. Bu anlamda Kuran-ı Kerim 'Hablul-metîn'dir. 'Urvetu'l-Vuskâ' da Ehl-i Beyt'tir, sağlam halka. Bizim hem Kuran-ı Kerim'e, hem de bu 'Hablul-metîn'e yapışmamız lazım ki, Kevser Havuzu başında, Ehl-i Beyt'le birlikte onların da şefaatine nail olarak Resul-i Ekrem'in yakınlığına erebilelim. Yoksa gideceğimiz yer bir tedavi yeri olur. Dünya'da erememişsek buna, bir tedavi geçirmemiz, bir ikmal sınıfı geçirmemiz kaçınılmaz olur.

Ehl-i Beyt kelimesi de, bir günlük kullanışta hakikaten "Hz. Peygamber'in hane halkı" manasına gelebilir, ama Kuran-ı Kerim'in hane halkını kastetmediği apaçık ortada. "Her türlü pislîği, kötülüğü sizden gidermeyi diler ve sizi tam bir temizlikle temizlemeyi diler yani masum kılmak diler" ayetini ancak Ehl-i Beyt'in masum üyeleri Hz. Peygamber başta olmak üzere Hz. Ali'nin, Ehl-i Beyt'in Hz. Peygamber'den sonra Ehl-i Beyt'in imamlarının babası ve Hz. Peygamber'in parçası olan Hz. Fatıma "seyyidetu nisâ'il-âlemîn" in eşi, zevci olduğunu göstermek için Allah zaten öyle tertip etti ki, dünyada tek kişi vardır, Kabe içinde yeryüzüne gelen, ayak basan; Hz. Ali'dir. 'Beyt' burada Kabe'dir. Ehl-i Beyt de Kabe ehlidir. Kabe nasıl yeryüzünde ilahi vahyin simgesiye, "Beytu'l-Atîk", onun ehli de Hz. İbrahim'in ailesi, o manada Ehl-i Beyt. Ama Kudüs'teki beytinden daha başka bir manada beytin de ehli tabi ki Hz. Musa ailesiydi, fakat Ehl-i Beyt'ten maksat Ehl-i Beyt imamları ve bu beş kişidir. Bu beş kişiden üçü zaten on iki imama dahildir. Ondan sonra gelen masum Ehl-i Beyt imamları da on iki tanedir. Hz. Peygamber buyurmuştur ki, bu hadis Sünni hadis kitaplarında da vardır; "Hulefâ-i Râşidîn'im in sayısı on ikidir." Burada Hulefâ-i Râşidîn'den maksat on iki imamdır. Ehl-i Beyt imamıdır.

Allah peygamberliği kime vereceğini bilir. İmameti de kime vereceğini bilir. Şimdi Müslümanlar arasında üç esasta birlik vardır. Birisi "tevhid" esası, bu birliği muhafaza etmeye çalışalım. Bunları da düşmanların oyununa alet ederek sulandırıp bozmayalım. Aramızda bunda birlik var elhamdulillah, hiç değilse sünni ve on iki imam mezhebine dahil olanlar arasında. İkincisi "nübüvvet" tir. Hz. Peygamber'in peygamberliğine ve bütün önceki peygamberlere iman ediyoruz ve onlara verilen kitapların aslına da iman ediyoruz. Üçüncüsü "meâd" dir yani ahiret hayatına, ölümle her şeyin bitmeyeceğine, berzah alemine, ahiret alemine inancımızdır. Bu üç şey usûlü dindir. Bunda müşterekiz, ondan sonra imamet konusu; imameti kabul

etmeyenler de Müslüman'dır. Çünkü imamet usûlü mezheptendir. Ama fikren kendisini Sünni bilen birçok Sünni Müslüman zaten tarikat yoluyla Ehl-i Beyt'in imamlarına sevgiyle bağlanırlar ve namazlarda zaten "Allahümme salli alâ Muhammed ve alâ âl-i Muhammed" diye her gün Ehl-i Beyt imamlarına zaten salavât getirilir. Hz. Peygamberle birlikte Hz. Ali'ye de salavât getirilir. Demek ki bunda da çok büyük bir ayrılık yok ama bizim inandığımız gibi, mesela on iki imam mezhebinden olan birisinin inandığı gibi, imameti kabul etmeyen biri de yine Müslüman sayılır. Bu, mezhebin esasıdır. Diğer bir esasta orada hemen hemen hiçbir fark yoktur, Hanefî mezhebinde bilhassa. Çünkü "İtikatte mezhebimiz imam Maturidi'dir" diyenler bu adı konusunda yani on iki imamın mezhebinin adı esası konusunda da hemen hemen görüşü paylaşır durumdadırlar. On iki imam mezhebinde olanlarla biz şu anda, bilhassa birlik ve sevgi konusunda konuşmamız gerekir. Halkın kafasını karıştıracak şeyler söylemeyelim. Ehl-i Beyt'i, Ehl-i Beyt olarak bilelim ama, bu demek değildir ki Hz. Peygamber'in hanımlarına müminlerin annesi olarak ayrı bir statü tanımayacağız, bu apayrı bir konu, yani bunlara tâbi bütün Müslümanlar onları da iffet sahibi bilmeye mecburdurlar. Birisi Hz. Ayşe, "İfk Hadisesi"nde şöyle olmuştur derse Kur'an'ı inkar ettiği için, ya cehaletten ya da kasten kafir olur. Ama bu demek değildir ki Peygamber hanımları dar anlamda Ehl-i Beyt'e dahildirler, masumdurlar, düşmesine mani olarak bunları, Ehl-i Beyt'i "ismet" anlamında alırsa peygamber değildir ama Hz. Peygamber'in usve-i hasenesini, ağaç olarak devam ettirecek masumlardır. Bu anlamda Ehl-i Beyt-i sulandırmayalım, yoksa çok uzak düşeriz. Hz. Peygamber'in tebliğ yolundan "el-Urvetu'l-vuskâ"ya erişemeyiz, "el-Urvetu'l-vuskâ"ya erişemeyince Kur'an-ı Nâtık'a erişemeyiz. Kur'an-ı Nâtık'a erişemeyince de Kuran'ı mızrağa takan tiplere erişiriz. Allah bizi bu sonuçtan saklasın."

Oturumun ikinci konuşmacısı olan Doç. Dr. M. Bahaüddin Varol, Ehl-i Beyt kavramının siyasallaşma sürecini işlediği tebliğinde şu noktalara vurgu yaptı: "Ehl-i Beyt gerek kişiler noktasında gerekse kavram olarak İslam'da, dolayısıyla İslam Tarihi'nde, önemli bir yere sahiptir. Hz. Peygamber'in yakın çevresi, yani ailesi, olan bu kişilerin ilk İslam toplumundaki dinî ve sosyal fonksiyonları tüm müslümanlar tarafından bilinen bir gerçektir. Müslümanlar her dönemde Hz. Peygamber'e karşı besledikleri sevgi ve saygının bir benzerini onun yakınları olan Ehl-i Beyt'ine karşı da beslemişlerdir. İlk dönemlerde müslümanlar İslam'ın yeni nazil olan prensiplerini Hz. Peygamber'in öğretim ve uygulamasından öğrendikleri gibi, ev ve aile hayatının özel konularının öğreniminde Ehl-i Beyt'ten istifade etmişlerdir. Ehl-i Beyt'in bu fonksiyonu Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra da devam etmiştir. Sosyal açıdan ise Ehl-i Beyt, ilk dönemlerden itibaren İslam toplumu içerisindeki konumunu ve ağırlığını her zaman hissettirmiştir. Devam eden süreçte Ehl-i Beyt'in siyâsî, iktisâdî ve fikhî boyutları da dikkate alınacak olursa, günümüze kadar uzanan İslam Tarihi sürecinde Ehl-i Beyt'in önemi daha iyi anlaşılabilir olacaktır."

Kelime anlamı yönüyle Arap dilinde "ev halkı" ve "aile" anlamına gelen tabir bu anlamıyla her dönemde kullanılmıştır. Hz. Peygamber döneminde bu anlamıyla kullanılmıştır. Gerek hadis gerekse İslam Tarihi rivayetlerindeki örneklerle baktığımız zaman tabirin hem Hz. Peygamber'in ailesi hem de diğer insanların aileleri ve ev halkları için kullanıldığını görürüz. Hulefâ-i Râşidîn dönemi için de aynı şeyi söylememiz mümkündür. Ancak bu dönemde az sayıda rivayetlerde de olsa kavramın farklı anlaşılmasına başladığının ipuçlarını görmekteyiz. Dolayısıyla bu dönemi yani Hulefâ-i Râşidîn dönemini tam manasıyla olmasa da Ehl-i Beyt'ten farklı şeylerin anlaşılıp farklı anlamların yüklenmeye başlandığı bir dönem olarak görebiliriz. Tabirin gerek kavram gerekse fonksiyon olarak ilk dönemden farklı bir görünüm arz edip istismar sürecinin başlama noktası ise Hz.

Hüseyin'in şehid edilmesidir. Bu olaydan sonra Ehl-i Beyt tabiri daha çok bir mefhum olarak kullanılmıştır. Müslümanların geneline şamil olmak üzere onlara saygı, sevgi ve hürmet gösterilmiş, gönüllerdeki bu yerleri her zaman muhafaza edilirken, Ehl-i Beyt'e karşı beslenen bu sevgi ve saygı, kimileri tarafından kişisel ve siyâsî çıkar amaçlı kullanımlar için bir malzeme olarak görülmüş ve bu durum amaçlarını gerçekleştirmede bir fırsat kabul edilmiştir. Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra ortaya çıkan Muhtar es-Sekafi hareketi bu sürecin en dikkat çekici hareketlerinden biridir. İstismar süreci olarak da adlandırabileceğimiz bu dönemdeki gelişme ve yorumlar bizzat Ehl-i Beyt nesli tarafından da eleştirilmiş, kavramın istismarı önlenmeye çalışılmıştır. Ancak ne yazık ki günümüze kadar uzanan süreçte bu istismarın bir çok örneklerini farklı coğrafyalarda da olsa görmek mümkündür."

Bu birinci oturumun son tebliğini ise "Tefsir Geleneğinde Ehl-i Beyt Anlayışı" başlığıyla Yrd. Doç. Dr. Mustafa Öztürk sundu. Öztürk genel olarak şu noktalara değindi: "Ehl-i Beyt, Arapça ehl ve beyt kelimelerinden müteşekkil bir terkip olup Kur'an'da üç kez geçer. Hûd 11/73 ve Kasas 28/12. ayetlerde "eş" (zevce) ve daha genel çerçevede "aile" anlamında kullanılan terkinin, Ahzâb 33/33. ayette kimleri kapsadığı meselesi Şii ve Sünnî müfessirlerce öteden beri tartışılmıştır. Şii müfessirlere göre "tathîr ayeti" (Ahzâb 33/33) "Âl-i Abâ" ve "Âl-i Kisâ" diye anılan beş kişi hakkında nâzil olmuştur. Bu beş kişi Hz. Peygamber, kızı Hz. Fâtıma, yeğeni ve damadı Hz. Ali, torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir. Şii tefsirlerde ayetin Peygamber hanımlarından Ümmü Seleme'nin evinde nâzil olduğuna dair birçok rivayet aktarılmıştır. İlgili rivayetlerin önemli bir kısmı Sünnî müfessirlerce de nakledilmiştir. Buna göre Ehl-i Beyt öncelikle Hz. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i kapsar. Bunun yanında, "imam" kabul edilen diğer dokuz kişi de Ehl-i Beyt'e dahildir. Hz. Peygamber'in hanımlarıyla Fâtıma dışındaki çocukları, Hasan ve Hüseyin dışında kalan torunları ise Ehl-i Beyt'in hâricindedir. Ehl-i Kisâ/Abâ diye anılan ilk beş kişinin Ehl-i Beyt'e mensubiyeti, tevatür düzeyine ulaşan hadislerle sabittir. Ayrıca tathîr ayetindeki innemâ edatı, Allah'ın Ehl-i Beyt'i günahlardan arındırmaya yönelik iradesinin tahakkuk ettiğini gösterir.

Sünnî tefsirlerde "Ehl-i Beyt" in delaleti hakkında farklı görüşlere yer verilmiş olmakla birlikte çoğunluk bu tabirin hem Hz. Peygamber'in eşlerini hem de Âl-i Abâ'yı içerdiği fikrini benimsemiştir. Masumiyet konusunda ise, Ehl-i Beyt mensuplarının Hz. Peygamber'in neslinden gelme gibi çok büyük bir şerefi haiz oldukları teslim edilmekle birlikte, onların da günah işleyebilecekleri belirtilmiştir. Kanaatimizce, tathîr ayetinin siyak-sibakı dikkate alındığında Ehl-i Beyt terkihi öncelikle ve özellikle Peygamber hanımlarına delâlet etmektedir. Ayetin sebebi nüzûlü olarak nakledilen rivayetler dikkate alındığında ise Ehl-i Beyt'in sadece Âl-i Abâ'dan ibaret olduğu görülmektedir. Ancak ayetin Ümmü Seleme rivayetinde anlatılan olaydan önce nâzil olması, söz konusu rivayetin gerçek sebep-i nüzûl olup olmadığı noktasında şüpheye yol açmaktadır. Bu bakımdan tathîr ayetinin öncelikle Peygamber hanımları hakkında nâzil olduğunu -ki siyak ve sibaktaki ayetler de bunu teyit etmektedir-, bunun üzerine Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'inden addettiği Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin için Allah'a dua ve niyazda bulunduğunu söylemek mümkündür. Şu halde Ehl-i Beyt hem Âl-i Abâ'yı, hem de Hz. Peygamber'in hanımlarını kapsamaktadır. Kaldı ki Ehl-i Beyt terkihi Hûd 11/73 ve Kasas 28/12. ayetlerde "evin hanımı" ve/veya "hane halkı" manâsında kullanılmıştır. Bu itibarla, Şia'nın Peygamber hanımlarını ısrarla Ehl-i Beyt'in dışında bırakmaya çalışması yanlıştır. Ayrıca Şia'nın "Ehl-i Beyt günahattan masumdur/masundur" iddiasının dayanağı da son derece zayıftır.

Sunulan bu üç tebliğin genel değerlendirmesi, Prof. Dr. Yusuf Işıciık ve Prof.

Dr. Adnan Demircan tarafından yapıldı.

Prof. Dr. Hayreddin Karaman'ın yönettiği öğleden sonraki ikinci oturumda da üç tebliğ tartışıldı. Hayreddin Karaman dinleyicilerden büyük ilgi gören konuşmasında özetle şunları söyledi:

“Çorum’da benim çocukluğumda, doğup büyüdüğüm mahallede Alevi kardeşlerimiz nüfus itibariyle bizden daha çok idiler. Bütün çocukluk arkadaşlarım da onlardandır. Hala onlarla, onlardan önemli bir kısmıyla samimi ilişkilerimiz vardır. Lakin zorunlu olan görüşmeler dışında sünniler ile alevilerin (tamamı değil ise de büyük çoğunluğu) kalplerinde birbirlerine karşı muhabbet yoktu. Kardeşlik duygusu yoktu, kesinlikle yoktu. Birisi diğere aynen kelimeyi kullanacağım “pis Kızılbaş” diye bakıyordu. Diğeri de “katil Yezid” diye bakıyordu, bakış buydu. Bundan ne çıkar bir düşünelim! Lakin bir mütareke vardı. İki taraflı bir takiyeye vardı, sonuçta kavga yoktu. Bir de konu-komşu ilişkisi nedeniyle, uzak köylerde oturanlar Aleviliğin, Sünni İslam’a dönük yüzü itibariyle biraz daha uzak görünüyordular. Şehirde oturanlar Alevi olarak farklı inançlarını korumak, törelerini ifa etmekle beraber –sünnilerden korktukları için değil, böyle inandıkları için- Cuma namazına, bayram namazına gelenler olduğu gibi, beş vakit namaz kılanlar da az değildi. Bu söylediğim ilişki çerçevesinde analarımız, babalarımız birbiriyle görüşür, yukarıda işaret ettiğim kötü duygular, fazlaca görüşen komşular arasında, komşuluk ilişkileri içerisinde git gide yumuşardı, yumuşamıştı. Ta ki hepinizin duyduğu o Kahramanmaraş, Çorum olayları olana kadar. Tabi onun da bir evveli var; Çorum olayı bir günde olmaz. Kahramanmaraş olayı da bir günde olmaz. Bu milletin üzerinde kötü emelleri olanlar, bu aziz milletin üzerinde Alevi’siyle Sünni’siyle bugün işte bu daralmış sınırlar içerisinde kalmış, varlığını muhafaza etmeye çalışan -adına ne dersiniz deyin, “ulus” deyin, “millet” deyin- ümmetin parçası bir millet var. Ama bu millet sıradan bir millet değil, kim ne derse desin, ekonomik, siyasi durumu ne olursa olsun onun farklı bir yeri var. İslam dünyasında görüştüğüm insanları anlayabiliyorsam, okuduğum kitapları anlayabiliyorsam hala bu milletin İslam dünyasının manevi, hiç değilse şüphesiz potansiyel lideri olduğunu görüyorum. Benim bundan maksadım Türkiye’nin gerçekleştirdiği şu siyasi oluşumla İslam dünyasına örnekliği değil, ben onu kastetmiyorum; o ayrı bir iddia bana ait olmayan bir iddia. Bizim onlara nasıl örnek olacağımız ayrı bir bahis, fakat bizi örnek görmek istediklerinde şüphe yok. Türkiye parçalandığında, Türkiye yok olduğunda, bu millet ecdadından devraldığı ve genlerine işlemiş olan davayı kaybettiğinde, böyle bir dava sahibi olmaktan uzaklaştığında, o zaman İslam alemini yemek, yutmak, sömürmek; bu âlemin, o doymaz hırslarıyla canavarlaşmış olan, adı büyük devletler, topluluklar tarafından istismar edilmesi daha kolay hale gelecektir. İşte bu millet üzerinde böyle hesapları kitapları olanlar her zaman kullanabilecekleri bir şeyler bulabiliyorlar. Her zaman aynı şeyi kullanmıyorlar; bir zaman bildiğiniz gibi sağcı solcuyu kullandılar, bir zaman etnik ayrışımı kullandılar, Kürt’tü Türk’tü diyerek. Onları da bırakmış değiller. Mesela şimdi biraz sağ sol zayıfladığı için etnik ayrımcılığı ve mezhebî ayrımcılığı kaşıyorlar. Onu ön palana çıkarmaya çalışıyorlar. Uzun lafın kisası ne yaptı, ne yaptılar bu milletin bir mahallede büyümüş, babaları babalarıyla, anaları analarıyla, çocukları çocuklarıyla görüşe görüşe, sözün başında işaret ettiğim o soğukluğu yumuşamış olan insanları birbirlerine düşürdüler. Mesela Çorum’da olanı söyleyeyim; âdeta harp oldu, iç savaşa benzer bir savaş oldu. Kolay kolay bu iki zümreyi birbiriyle kapıştırmak mümkün olmadığı için onu da şöyle tertipletiler. Diyebiliriz ki, İslam tarihinde geçen Cemal Vakası yeniden yaşandı. Hz. Aişe ve yanındakiler oraya barıştırmak için gelmişlerdi. Ertesi gün olsaydı, münafıkların gece baskını olmasaydı, bir müzakere olabilseydi, iki büyük zümre oradan sulh ile, barışla bütünleşmiş olarak döneceklerdi, işte bunun gibi. Camide

insanların toplanıp ibadet yaptıkları bir sırada birileri geldi, nerelerden türedikleri belli olmayan adamlar -hatta sonra o adamları tanıyan olmadığımı ve “bu adamlar nerden geldi? nereye kayboldu?” sorusunun da cevapsız kaldığını herkes bilir Çorum’da- “Ey ümmeti Muhammed yetişin! Çoluğunuz çocuğunuz, eviniz barkınız, aleviler tarafından yakılıyor yıkılıyor, ırza tecavüz ediliyor.” diye bağırdılar, Alevilerin bulunduğu yerde de Sünniler böyle yapıyor diye bağırdılar. Millet tabi namazı niyazı bırakarak camilerden fırladı. Kötü olaylar oldu ondan sonra, ne yazık ki benim o çocukluk arkadaşlarım, komşularım mahalle değiştirdiler, mahallede kalabalık/çoğunluk hangisi ise, azınlıkta olan, oradaki evlerini barklarını satıp kendilerinden kabul ettiklerinin mahallelerine, güvenli buldukları yerlere göçtüler. Hatta şehirde bir zaman -bunları üzülererek, inşallah geçmişte kalsın diye dua ederek söylüyorum- Doğu Berlin Batı Berlin adını da verdileri bölgeler oluşturdular. Arada da görünmeyen bir duvar vardı.

Şimdi, böyle bir girişi niçin yaptım? Bu toplantıların amacı ne? Konya’nın bir Alevilik- Sünnilik problemi yoktur. Bu mesele Konya meselesi değil. Bu mesele ülke meselesidir. Onun için işte Konya’da bir belediyenin, Konya’da bir ilim heyetinin, ilim mensuplarının bu memleket meselesine el atmış olmaları ve perspektifleri beni heyecanlandırıyor.

Çünkü kavga bize hiçbir şey kazandırmaz. Ama başkalarına çok şey kazandırır. Bize de çok şey kaybettirir. Bunun altını çizelim, levha yapıp önümüze koyalım. Ondan sonra da bütün konuşmalarımızı, tavırlarımızı, ilişkilerimizi buna göre ayarlayalım. Aklımız varsa, vicdanımız varsa, eskilerin deyişiyle “ilm-i siyaset” diye bir şeye inanıyorsak, o zaman tarihte “şu şöyle olmuş”, “hadis şöyle imiş”, “tefsiri şöyle” “bir tefsirde bu böyleymiş”, “şu şahıs şu şekilde tefsir etmiş” diyerek, detaylar içinde hikmeti kaybederek elin ekmeğine yağ sürmeyelim. Hatemi hocaya şurada hak veriyorum, bu gibi konular akademisyenleri ilgilendirir. On-on beş tane uzman, ilim adamı toplanır bu işi konuşur dururlar. Sonuca varırlar mı? Hayır varamazlar. Niye varamazlar? Çünkü iş döner dolaşır belgelerin değerlendirilmesine ve yoruma gelip dayanır. Katıyen sonuç alamazsınız. Beni de bu işten az çok anlayan, tecrübesi de olan bir adam diye kabul ediyorsanız, ben size söylüyorum; “asla tarafların aslında ve detayda ittifak etmeleri manasında bir sonuca varamazsınız”. O halde ne yapılacak, nasıl bir sonuç hedeflenecek? “İlle sen de benim gibi düşüneceksin, benim söylediğimi söyleyeceksin, benim gibi yorumlayacaksın” demekten vazgeçilecek. “Bizim ihtilaflarımız dinin neresinde yer alır?” sorusuna cevap arayacağız. İçinde yaşadığımız durumu görüşüyorsak, problemi görüşüyorsak, burada bunun için bir araya gelmişsek, o zaman temel sorumuz şu olacak; “bu iki zümrenin ortak noktası ne? İhtilaf noktası ne?” Şimdi ikinci soru; “Bu ihtilaf yani farklı oluşumuz, dinin neresinde yer alıyor? O farklılık, karşındakini öteki kılıyor mu? Ötekileştiriyor mu? Yani ben ona “Müslüman değil” diye bakabilir miyim?” İkinci soru budur. Bu iki soruyu sorup biraz önce söylediğim ilm-i siyaseti de unutmazsak bazı yapıcı, birleştirici sonuçlara ulaşabiliriz. Bu meseleleri halk huzurunda konuşurken de mutlaka -bence çok önemli bir vesile olan- Ehl-i Beyt sevgisini ve Ehl-i Beyt yolunu öne çıkarmalıyız. Dikkat buyurun sadece sevgi iş görmez. Yani “kuru kuru kurbanın olayım, takır takır önünde öleyim” derler. Kuru ve takır olmayacak. Yaş olacak, canlı ve meyvalı olacak. Onun için Ehl-i Beyt sevgisine bir şey daha ekleyelim; “Ehl-i Beyt yolu”. Şimdi Ehl-i Beyt sevgisi, Ehli Beyt yolu bizim ortak noktamız, ortak söylemi-miz olursa ve bu kitlelere bunu telkin edersek, o zaman kitleler birbirine şöyle bakar; “Bak bunlar, benim sevdiğlerimi seven ve kendince benim de benimsediğim yolda yürümeye çalışan kimselerdir”. Ve inşallah bu noktaya geleceğimizi düşünüyorum. Sözümlü uzatmayayım ama son bir tecrübemizi de söyleyeyim. Sabahleyin Hatemi Bey de biraz temas etti. Din farklı, usul-i mezheb farklı. Bu kelimeyi

kullandı kullanmadı, ama buna temas etti. Biz on yıl kadar önce, on beş gün kadar, İran'a bir gezi yaptık. On altı akademisyen, kendi otobüsümüzü tuttuk. İslam Araştırmaları Vakfı var, Ali Özek Hoca'nın başkanlığındaki bir vakıf (İSAV) geziyi ve sonra toplantıyı o düzenledi. İran'ı gezdik dolaştık. Orada Sünni, Şii, Alevi, muhalif, muvafık, Ayetullah, Hucetullah ne kadar görüşülmesi gerekli halk ve seçkin varsa hepsiyle görüşmeye çalıştık. Davetle gitmediğimiz için ekmeğimizi kendimiz yiyoruz, otelimizi kendimiz kiralyoruz. Otobüsümüz de altımızda, kimseye eyvallahımız yok. Serbest, hür dolaştık. İsteddiğimiz insanlarla, istediğimiz şartlarda görüştük. Sonra oradan Şia'nın ileri gelenlerini Türkiye'ye davet ettik. İstanbul'da seçkin bir muhitte (Tarabya'da) üç gün süren, bir sempozyum yaptık. Bu sempozyumun sonunda –şî'ayı da onun özel bir kolu olan alevîleri de ilgilendiren- sonuçlar elde ettik. “Şîî ayrıdır, Alevî ayrıdır diyenler var, ama birisi çıkar da “Alevîliğin Şîîlikle alakası yoktur” derse, yalan söyler. Bunu rahat söyleyebilirim. Onun için ben ikisine de şamil konuşuyorum. Şîî gurupların ve Sünnilerin arasında uçtakiler olabilir, onları istisna ediyorum. Ortadaki öbeği aldığımızda hepimizi ilgilendiren ve iyi bir sonuç için temel teşkil edecek olan kararlar aldık. Buna göre ihtilafı, yani mezhepler arasında tartışılan meseleleri ve mevzuları ikiye ayırmak lazım.

1. Usul-i Din
2. Usul-i Mezheb

Peki gençler için söyleyelim; dinin esasları, mezhebin esasları, peki bu ayırım ne işe yarar? Şu işe yarar; dinin esaslarında farklı yönlerde doğru gidiyorsanız farklı dinleriniz var demektir. Dikkat buyurun dinin esaslarında aynı şeylere inanıyorsunuz da, mezhebin esaslarında farklı yollara gidiyorsanız o zaman ayrı mezhebınız var demektir. Bu son derece önemlidir. Eğer dinimiz birse, mezhebimiz farklı ise ilişki biçimleri değişir. Farklı mezhepler yeni çıkmadı, eskiden beri var. O zaman mesele, mezhebi farklı olan müminlerin, Müslümanların bir arada nasıl kardeşçe yaşayacakları ve ortak noktalarda nasıl işbirliği yapabilecekleri noktasına gelir. Bütün bu toplantıların hedefi, bu olmalı. Akademik detayla alakalı, tarihi vak'alarla alakalı yapılan ilmi araştırmalarla alakalı, yorumlarla alakalı olup havassı (akademisyenleri) ilgilendiren mevzulara gelince, onları da lütfen ulema toplanıp aralarında konuşsunlar, tartışınlar.

Zaten Şia dünyası, Peygamber (sav) efendimize kendini nispet eder. Ben onun soyundan geliyorum diyen, böyle bir iddia içerisinde olan herkese büyük saygı gösterir. Yine o pâk soydan gelen on iki imamı masum, günahsız ve örnek bilir, böyle olduklarına inanır. Bir insan “Ben seyyidim” dese, ama Ehl-i Beyt yolundan sapmış bulunsa alevîler onun peşine düşmezler, düşmemeleri gerekir. Ehl-i Beyt yolu dediğimiz zaman, sağlıklı İslam yolu, kitap ve sünnete uygun İslam yolu, Rasulullah'ın (uşve-i hasenenin) örneğinde oluşmuş İslam yolunu kastediyoruz. Eğer bir insan o İslam yolundan ayrılmışsa aklı başında hiçbir Alevi dedesi, babası, müridi, onların yöneticisi, lideri çıkıp da “Bu da masumdur, örnektir, bunun da yolu hak yoldur.” demez, diyemez. Bunun bir kere altını çizelim. Zaten masum denilen, öyle inanılan imam sayısı on iki tanedir. On ikinci imam da (Mehdî) kayıptır. Şimdi büyük bir şans var bizim için, yani Sünni, Şîî, Alevi guruplar arasında, o da nedir? Bu on iki büyük insandır; bu on iki imamın hayatları, ne söyledikleri, ne yaptıkları belli. Bu on iki imamın belli olan, sağlıklı tarihi verilere dayalı hayatları, itikatları, ahlakları, söyledikleri ortada. Onların kitapları, onlardan rivayet edilen hadisler meydanda... Onlar masum dese, siz de buna yakın bir manada mahfuz deseniz önemli bir ortak nokta oluşur. Mesela sünnilerde erbab-ı tasavvuf müşşitleri için mahfuz tabirini kullanırlar, “ismet (günahsızlık) peygamberlere mahsustur ama bizim müşşidimiz de mahfuzdur (Allah tarafından lütfen korunmuştur)” derler; yani “Allah, onu da müşşit olduğu için, Kur'an'a yol gösterdiği için hıfz eder, korur”

demektir. Peki onlar masum desin, bunlar mahfuz desin. Sonuçta bu insanları örnek aldığınızda, yeni bir Ehl-i Beyt yolunu ya da orta yol İslam'ı, doğru anlaşılmalı İslam'ı, kitap, sünnet, on iki imamın da dahil olduğu müctehid imamlarımız ortaya koydukları delillere göre oluşturduğunuzda bir problem yok. Bunu size haber vereyim. Sünnî mezheplerde olduğu gibi ortak noktalarda icma, farklı icthadlarda – karşılıklı saygı gören- farklı mezhep ortaya çıkar. Şîîler ve Alevîler demiyorlar ki, Peygamberin soyundan kim gelirse gelsin onun soyundan ise o imamdır, masumdur, onun peşine düşmek lazımdır! Böyle bir iddia zaten mevcut değil. O on iki imamın yapıp ettikleri ve söyledikleri ortada, sabah da burada söylendi, on iki imamın önemli bir kısmı aynı zamanda İslam tasavvufunda, Sünnîlerin tarikat silsilelerinin (zincirlerinin) baş taraflarında yer almaktadırlar. İnsanı arındıran ve maneviyatını besleyen ilâhî akımın (feyzin) onlara uğrayarak geldiği kabul edilir. İnsanları tathir eden, tezkiye eden, insanları kemale erdiren, insanların ruhi ve ahlaki yücelişlerini sağlayan feyzin, ruhu olgunlaştıran gıdanın o kanallardan geldiği kabul edilir. Mesela İmam Ca'fer, cehrî ve hafî, (Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir) kanallarından gelen bütün tarikatları şahsında birleştiren bir zincir halkasıdır. Biraz da bu birleştiren noktaları ön plana çıkaralım.

'Akademisyenler bazı konuları kendi aralarında tartışmalılar.' demiştim. Böyle yapılmaz da detaylar, ihtilafı konular buraya getirilir ve tartışılırsa, mesela Ehl-i Beyt'i tanımlama, Hz. Peygamber'in eşleri olan annelerimizin Ehl-i Beyt'e girip girmediği gibi konular, akademik bir yaklaşım ve metotla buraya getirildiğinde, evet, ben de kabul ediyorum ki bu kafa karıştırır. Aksini söyleyenler de oldu, ama benim görüşüm budur. Niye kafa karıştırır? Bakın şöyle: Ben konuşmaları, Hayreddin Hoca olarak değil de, sizin sıranızda oturan bir Hayreddin olarak dinlemeye çalıştım ve şöyle bir gayret hissettim: Birileri annelerimizi zorla Ehl-i Beyt kavramının içerisine sokmak istiyor. Birileri de annelerimizi zorla onun dışına çıkarmak istiyor. İşte, kafayı karıştıran şey de bu. Ben bunu burada tartışma konusu yapmayı doğru bulmuyorum. Şimdi o "zorla" kelimesini açarsam söz uzar ama bir tek şey söyleyeceğim ve Şia'nın avukatlığını yaparak söyleyeceğim. Arkadaşlar diyorlar ki "İçinde Ehl-i Beyt geçen âyetten maksat budur, Hz. Peygamber'in hanesi kastedilmiştir, "kisâ" hadisi de bunu destekler...". Ama bakıyoruz olay şöyle cereyan etmiş: Efendimiz (s.a.) gelmiş örtmüş örtüyü, almış Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i içeri, ayete atıf yaparak dua etmiş; şimdi buraya kadar –olayın böyle cereyan ettiği konusunda- bir ihtilaf var mı, yok. Annelerden bir tanesi de "Beni niçin içine almadın, duaya dahil etmedin?" deyince, "Sen de dahilsin, sen de ehli beytimdensin, bu dua sana da şamildir" dememiş. Ya ne demiş, "Sen yerindesin, mekanındasın, sen hayır üzerindesin" demiş. Bu ne demek? Manası açık: "Sen benim eşimsin, senin de ümmü'l- müminîn olarak bir yerin var, mekanın var, değer var, şerefin var, benim sana muhabbetim var, bir kere sen benimle aynı haneyi paylaşıyorsun... bunlar sana yeter ama, şu beş tanesinin de bir farkı var, ben de bu ayetle bunlara dua ediyorum." İlgili âyet ve hadisleri böyle anlamak, uzlaştırmak da mümkündür. Ta başta söyledim bağnazca tavır almaktan vazgeçelim; "kesin olarak bu böyledir, bunun aksi iddia edilemez" demeyelim.. Ne kesin? Nerede kesin? Bunun yerine şu tabiri kullanalım; böyle de düşünülebilir. Ama ben öyle düşünmüyorum. Böyle diyelim lütfen, yumuşatalım şu işi, aslında yumuşak olanı sertleştirip kırmayalım, dökmeyelim vesselam."

İkinci oturumun ilk konuşmacısı olan Fermani Altun "Dünyada ve Türkiye'de Ehl-i Beyt Gerçeği" konusunda şunları söyledi: "Her şey konuşulsun, her şey tartışılsın ve insanlar birbirini daha iyi, yakından tanınsınlar. Alevilik için de öyledir, bugün birçok insanlar çıkmış Alevilik İslam dışıdır. Ali'siz Alevilik yok, yok diyor. Hepsi yanlış. Hepsi yanlış. Aleviliğin manası, kavram olarak Muhammed-Âli'nin

evine bağlı olan inanç kesimi demektir. Yani Ehl-i Beyt'e bağlı olan, Kuran'a bağlı olan. Sonra zikirlerinde Ehl-i Beyt diyor, 12 imamlar diyor, Hz. Rasulullah diyor, Kuran-ı Kerim'i okuyor. Allah, Muhammed, Ali üçlüsünü sürekli zikirlerinden, dillerinden eksik etmiyor. O zaman neye inanıyorsun? İslam'a inanıyorsun, İslam'ın değerlerine inanıyorsun İslamsın. Şimdi bunların hepsi, tabi eksik bırakılan ve yanlış uygulamalardan kaynaklanan bilgisizlikler, sorunlarımız. İşte Allah'ın izniyle bunlar, adım adım iyi bir gelişme içindedir, çözülecektir.

Önce birbirimizi seveceğiz. Birbirimizi sevmek mecburiyetindeyiz. Her ne hikmetse, son yıllarda bir moda çıktı; hoşgörü. Yalnız papazları kucaklamak, yalnız papazları sevmek. Önce biz, kendi içimizde birbirimizi sevmeliyiz. Papazları sevdi, sevdi. Şimdi papazlar her evin altında bir kilise açtılar. Halbuki Türkiye'de tüm gayr-ı Müslim'in tüm yekûnu 70.000 kişi. Belki Türkiye'de aşağı yukarı 400-500 tane kilise var, ama her mahallede bir-iki evin altında da birer tane kilise açıyorlar.

Demek ki bizler, Osmanlı'nın son dönemlerinde de aynı hatayı yaptık. Ebû Müslim Horasanî'nin dediği gibi, siz önce dostlarınızı, yakınlarınızı ihmal edeceksiniz, ondan sonra düşmanlarınızı dost gibi göreceksiniz ve dostlarınızı kaybediyor-muşuz, düşmanlarınız da sizlerle dost olmayacaktır. Şimdi bunları Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşadık zaten devlette. O yüzden, devlet çöktü. Şimdi aynıını yaşıyoruz, ama sarıldık azınlık, nerdeyse herkes azınlık durumuna düşecek. Çünkü azınlıklar rahat yaşıyor. Hiçbir sorunları yok, hiçbir baskı yok, hiçbir ekonomik sıkıntı yok, onun için herkes ne güzel azınlık olmak, diyor. O bakımdan bizler önce hoşgörüyle birbirimizi sevmeliyiz, bu böyle olmalıdır.”

“Hadis ve Sünnet Kültüründe Ehl-i Beyt” meselesini ele alan ikinci tebliğin sahibi Yrd.Doç.Dr.Adil Yavuz ana hatlarıyla şu noktalara değindi:

“Ehl-i Beyt'in kimlerden oluştuğu ile ilgili rivayetler, genel olarak Kisâ' hadisi olarak bilinmektedir. Bu rivayetler de, Ahzâb Suresinin 33. ayetiyle bağıntılıdır. Peygamber'in hanımlarına hitab eden bu ayet-i kerîme nazil olunca, Nebi (sav), Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin (ra)'in üzerlerine bir örtü örterek "Allahım! Bunlar benim Ehl-i Beyt'imdir, onlardan günahları gider ve onları tertemiz kıl" diye dua ediyor.

Bu ayette geçen (عنكم ليظهركم) kelimelerindeki zamirlerin cem'i müzekker olmasından hareketle, Peygamber hanımlarının Ehl-i Beyt'ten olamayacağına delil gösteren Şia, Kur'an'daki (أقيموا الصلاة و اتوا الزكاة) /namazı kılınız ve zekat veriniz) şeklindeki, kadın erkek tüm müslümanlara yönelik emirlerin de, cem'i müzekker sigasıyla gelmesini dikkate almamışlardır. Ancak Hz. Peygamber döneminden günümüze, hiçbir müslüman bu ayetlere bakarak namaz kılmak oruç tutmak sadece erkeklerin üzerine farzdır diye bir anlam çıkarmamıştır. Kaldı ki, söz konusu ayetin siyak ve sibakı, tümüyle Peygamber hanımlarına yönelik bir ifade olduğunu ortaya koymaktadır. Ayetteki, cemi müzekker hitab ile Hz. Peygamber ve hanımları ifade edilmiş olmalıdır.

Ömer b. Ebî Seleme, Ümmü Seleme, Hz. Aişe (ra) gibi sahabiler kanalıyla aktarılan Kısa hadisinin rivayetlerinin incelenmesi, Hz. Ali (ra), Hz. Fatıma (r.a.) ve onların oğulları Hasan (r.a.) ve Hüseyin (r.a.)'in de Ehl-i Beyt'e dahil olduklarını ortaya koymaktadır. Vasile b. Eska' ile Selmân-ı Farisî'nin Ehl-i Beyt'ten olduğunu ifade eden rivayetler, sıhhati açısından ihticâc olunamayacak zayıf hadislerdir. Onlarla ilgili bu zayıf rivayetlerin, onların faziletlerini ifade eden taltife yönelik sözler olarak görülebileceği yoksa onların gerçekten Ehl-i Beyt'e dahil olduklarını göstermeyeceği kanaatindeyiz.

Zeyd b. Erkam tarafından rivayet edilen Sekaleyn hadisinin sonunda, Zeyd'e nispetle nakledilen, Hz. Peygamber'in esas Ehl-i Beyt'inin, Âl-i Ali, Âl-i Akil, Âl-i

Ca'fer, ve Âl-i Abbas olduğunu belirten haber, mevkûf bir hadistir, sahâbi kavlidir. Hz. Peygamber'e nispetle aktarılmadığından, onun Zeyd'in bir ictihadı olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce nasslarla (ayet ve sahîh merfû' hadislerle) teyit edilmeyen bu rivayete dayanarak, (Hz. Ali ve oğulları Hasan ve Hüseyin hariç) yukarıda bahsedilenlerin Ehl-i Beyt olarak kabulü veya dahil edilmesi, ictihadi bir kanaat olup, isabetli değildir.

Meselenin sonraki dönemlerde, dinî, ictimâî ve siyasî istismara açık bir hâl aldığı gerçektir. Bu istismar veya yanlış algılama sonraki kuşaklarda da devam edegelmiştir. Ehl-i Beyt kavramına dahil olanlar ile onların soyundan gelenler, aynı kategoriye konulamaz. Ehl-i Beyt ile Ehl-i Beyt zürriyeti farklı kimselerdir. Bu gün için Ehl-i Beyt'in değil (tespiti bile oldukça zor olan) zürriyetinin varlığından söz edilebilir. İlgili rivayetler dile getirilirken ve değerlendirilirken bu asla göz ardı edilmemelidir. Mehdî ile ilgili rivayet de, sahîh olsa bile onu da Ehl-i Beyt değil, Ehl-i Beyt zürriyeti içinde değerlendirmek gerekecektir. İster Ehl-i Beyt zürriyetinden gelsin, ister gelmesin bu gün her Müslüman için samimi bir şekilde İslam'ı yaşamak esastır."

Sempozyumun son tebliği ise Ehl-i Beyt hukukunun yöntem ve özel hükümlerine dairdir. İslam hukuk tarihi içinde Ehl-i Beyt mensuplarınca belli bir yönetime göre oluşturulmuş "Ehl-i Beyt mezhebi" diye nitelendirilebilecek yeknesak bir fıkıh okulunun bulunmadığını vurgulayan Prof.Dr. Ahmet Yaman bu sunumunda Ehl-i Beyt'in merkez kişisi Hz. Ali'nin ictihat yönteminden hareketle bir Ehl-i Beyt hukuku profili çizdi. Buna göre:

"Hz. Ali, bütün Müslümanlar için geçerli ve mümkün olan nesnel bilgi kaynaklarına bağlı olarak hüküm tesis edilebileceği kanaatindedir. O, Hz. Peygamber'den (s.a.) özel sırlar ve bilgiler almamıştır. Hz. Ali, nesnellüğün bir gereği olarak, metinlerin zâhirine göre yorumlanacağını ve tevilden kaçınılması gerektiğini de belirtmiştir. Hz. Ali, Kur'ân'ın ve dolayısıyla İslam'ın standart anlam ve yorumunu, sünnetin taşıdığı görüşündedir. Daha açık bir ifadeyle, ona göre sünnete başvurulmadan Kur'ân/İslam tam olarak anlaşılamayacaktır. Hz. Ali'nin fıkıh yönteminde ele alınması gereken bir diğer husus, onun, kendisinden önceki uygulamalara sahip çıkması ve bunun bir devamı olarak icma yönünde karar vermesidir. Fıkıh yöntemi konusunda en dikkat çekici husus, onun kıyasçı bir çözümleme mantığına sahip oluşudur."

Bu oturumda takdim edilen üç tebliğ de, Prof.Dr. Zekeriya Güler ve Yrd.Doç.Dr. Seyit Bahçivan tarafından müzakere edildi.

Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri Sempozyumu

Adnan MEMDUHOĞLU*

TDV İslam Ansiklopedisi'nin (İSAM) organizesiyle 14-17 Nisan 2005 tarihleri arasında İstanbul'da yapılan sempozyumun ilk günündeki sabah oturumunda protokol konuşmaları yapıldı. İSAM adına konuşan M. Akif Aydın şu konulara değindi: Asırlardır her alandaki değişim, dini ilimlerde de, kurumlarında da etkisini göstermiştir. Bugün geçmişi ihmal etmeyen, ancak tarihsel olanı olmayandan ayırıp yeniden üreten dini ilimlere ihtiyaç vardır. Ürettiklerimizi de günün "Sosyal psikoloji" esaslarına dikkat ederek üretmeliyiz.

Arkasından söz alan M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanı Mustafa Fayda dini ilimlerin her birisinin bu gün için "Tarih Metodolojisi" üretmeye ihtiyacı olduğunu vurguladı.

Protokolün son konuşmacısı Diyanetten sorumlu Devlet Bakanı Mehmet S. Aydın da özetle şunları dile getirdi. "Bu gün bilgi bir eşya gibi üretiliyor ve pazarlanıyor... Değişme ve süreklilik her zaman eşit değil ama paralel gitmesi gereken unsurlardır... Dini ilimler deyince, dini ilimlerin ihyası deyince, Gazali ve ihyası aklımıza gelmektedir. Gazali döneminde bilgi yok değil, zayıf değil; ancak dağınık ve karışık. Bilgiyi derleyip toparlayamıyorsanız, problemlerinizi onunla çözemezsiniz, o bilgiyle "siz" olamıyorsanız, o bilgi "sizin" olamıyorsa, fazla olmasının pek bir kıymeti yok. İşte Gazali dini olan ile olmayanı ayırmaya; çok fazla ve karışık durumdaki bir bilgidense bizim olan bilgiyi ihya etmeye çalışması bu yüzdendir.

Öğleden sonraki birinci oturumun başkanlığını Hayrettin Karaman yaptı. Tebliğ "Batı Medeniyeti İçerisinde İslami İlimler Mümkün müdür? Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meselelerine Temelli Bir Bakış" başlığını taşıyordu. Tebliği sunan Tahsin Görgün şu soruların cevabını aramaya çalıştı: "İslam Medeniyetini terk ederek Müslüman kalmak mümkün müdür? Dini ilimleri terk etmeden Batılı olmak mümkün müdür? Dini ilimleri terk ederek Müslüman kalmak mümkün müdür? Batı medeniyeti içinde Müslüman olarak kalabilir miyiz?" Araştırmacı konuyu, Batıdan Descartes, İslam dünyasından Molla Fenari'ye ait seçili metinlerden hareketle ele aldı. Bu mukayeseye göre Descartes bilgi ve metodu, sadece bireyin yarattığı bir olguya ve tecrübeye indirgemektedir; oysa Fenari'ye göre bilgi ve Metod, insan tarafından üstlenilir, sürdürülür ve nihayet bu bilgi ve Metod insanı müktedir kılar. Araştırmacıya göre Batıcılık artık bitmiştir; çünkü hem Batılılaşabileceğimiz kadar bunu yapmışız, hem de Batının dünya insanına sunabileceği bir 'gelecek va'di' kalmamıştır. Ona göre bir yandan Batı medeniyeti ile hesaplaşmak,

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, amemduh@hotmail.com

diğer yandan dini ilimlerle uğraşmak durumunda olan ilim adamlarının vazifesi; “Kartezyen bir Vaz-ı Cedîd değil, Fenari’vari bir Keşf-i Kadimdir” (Bu söz Ahmet Naim Efendiye aittir). “Bu gün hatırlamamız gereken en önemli nokta, ilk elde dini ilimlerin meselelerinin “epistemolojik” ve dolayısıyla “metodolojik” olmadığı; belki “varoluşsal” bir mesele olduğudur. Dini ilimlerin gereği gibi yapılması da, Müslümanca varolmanın ancak dini ilimler üzerinden ve bunlar yoluyla olacağı fark edilmesiyle başlayacaktır. Bu da bizi son zamanlarda girdiğimiz yol olarak din hakkında konuşan ilahiyatçılar veya ilim adamı/araştırmacılar olmaktan çıkarak, tekrar dini bilgi üreten din alimleri olma yoluna sevk edecektir.”

Birinci tebliğin ilk müzakerecisi olan Yaşar Aydın, tebliğciye şu soruları sordu: “Tebliğde gelenek kavramı niçin kullanılmıyor? Kur-an ve Hadis’in dışında dini belirleyen kriterler nelerdir? Geçmiş olanı bilâ kaydu şart idealize mi ediyorsunuz?” İkinci müzakereci Burhaneddin Tatar ise Modernite ile yüzleştiğinde dini ilimlerin geleceğe yönelik projeler üretmede zayıf düştüklerini, dini anlamının geçmiş klasik metinleri anlamaya indirgenemeyeceğini, aksi takdirde gelecekte kopacağımızı; dini ilimlerin zaman içinde “geleceğe çağrı” boyutunu, mekan zemininde ise “siyasi” boyutunu göz ardı etmememiz gerektiğinin altını çizdi.

İkinci tebliğ “Bilim Bilimsel Yöntem ve İslam/İlahiyat Bilimlerinde (Ulûm-i Diniyye)Yöntem Sorunu” başlığını taşıyordu. Tebliğci Hasan Onat Müslümanların kendi gelecekleri açısından yeni bir bilim paradigmasına ihtiyaçları olduğunu, ilahiyat alanında dünya kadar bilgi olduğu halde “bilimsel bilgi”nin çok az olduğunu, disiplinler arası yardımlaşma diyebileceğimiz interdisipliner eğilime dini ilimlerde de ihtiyacımız olduğunu vurguladı. Tebliği müzakere eden İbrahim Kalın hermenötüğün, İzutsu’nun da dediği gibi, yöntem olmaktan çok yöntem üstü felsefi bir düşünce olduğunu hatırlattı. Tebliğde ifade edilen, yeni bir bilim paradigması üretmenin bizi 19.ve 20. asır tartışmalarına tekrar geri götüreceğini, “objektiflik, nesnellik, tarafsızlık” idealinin ise bilimsel ve akademik değil, ahlaki olduğunu ve gerçekleşmesinin mümkün olmadığını, bunların yerine “adil ve insafli” olmayı esas alabileceğimizi vurguladı. İkinci müzakereci Yasin Aktay ise tebliğciye yönelttiği eleştirilerinde tebliğde metnin içine sinmiş bir ideoloji olduğunu, tebliğin Protestanlıkta bilimselci görüşleri hatırlattığını ve adeta pozitivist düşünceye karşı, sosyal bilimleri yeniden bilimsel metod olarak önerdiğini ifade etti. Medeniyetin bir sonuç olduğunu, dolayısıyla bir hedef olamayacağını, Kuran’ın Müslüman’ın önüne koyduğu hedefin ise “iyi bir kul olmak” olduğunu söyledi.

Başkanlığını Bekir Topaloğlu’nun yaptığı 15 Nisan 2005’teki “AKAİD VE KELAM” oturumunun birinci tebliği İlyas Çelebi’ye ait olup, “Modern Dönem Kelam Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine” başlığını taşımaktaydı. Çelebi tebliğinde, kelam ilminin “kendini yenileyememe, yeni bir kelam sistemi ortaya koyamama ve bunun tabii sonucu olarak da misyonunu icra edememe gibi üç temel problemi bulunduğunu” söyleyerek, kelam ilminin geçirdiği yenileşme arayışlarının tarihini vermeye çalıştı. Sekiz maddede sıraladığı misyonu icra edebilecek kelamcı prototipinde; güçlü muhakeme, sağlam mantık, öğrenme aşkı, dil bilme, geleneği ve çağı bilme, taklidi reddetme, rahat imkanlara sahip olma, model oluşturma ve yöntem geliştirme gibi özelliklere sahip iyi yetişmiş insanla güzel hazırlanmış bir çerçeve programın meseleyi çözebileceğine işaret etti.

Tebliğ müzakere eden Yusuf Şevki Yavuz, tebliğde Kelam ilminin temel probleminin “yenileşme” gibi gözüküğünü ifade etti. Keza Kelamın bilgi kuramının tartışılması gerektiğini ortaya koyan tebliğdeki öneriye karşı, aslında Kelamın en sağlam ve güvenilir yönünün mevcut bilgi kuramı olduğunu, böylesi bir tartışma yerine modern, postmodern çalışmalardan buna ne katabileceğimizi, bu açıdan neler geliştirebileceğimizi tartışmamızın daha doğru olacağını söyledi.

İkinci müzakereci Adnan Aslan ise Kelami yenilik çabalarında ele alınan şahsiyetlerin görüşlerini sistematize eden tebliğdeki misyonu üstlenecek kelamcı prototipi için öne sürülen vasıflar yerine, mesela bir kelamcı örneği üzerinde (İzmirli İsmail Hakkı gibi), durulsaydı, idealin vakıya uygunluğu konusunda daha pratik fikir edinilebilirdi, dedi. Aslan, sunulan çerçeve programın, kelam ilminin bugün karşı karşıya olduğu krizi aşmaya yardımcı olacağı fikrini de çok parçacı bir yaklaşım olarak gördüğünü belirtti. Bundansa, evvela modernitenin Müslüman zihinlerde ve Müslüman toplumlarda ortaya çıkardığı problemleri, ardından bizzat bir problem olarak moderniteyi konu edinmemiz gerektiğini, diğer taraftan geri kalmışlığımızın, yaşadığımız tecrübe ve geleneğimizle ilgisi ya da ilgisizliğinin ortaya konulması gerektiğini vurguladı. İslami disiplinlerin yeniden inşası projesini sadece bir entelektüel mesele olarak göremeyeceğimizi, aksine bunun “varoluşsal” bir mesele olduğunu ifade etti.

İkinci tebliğ “Türkiye’de Son Dönem Kelam Çalışmaları: Gelenek ve Modernite Arasında Bir Arayış” başlığını taşıyordu. Tebliğci Mustafa SİNANOĞLU, öncü nesil (1950-1980 arası), ikinci nesil (1980’li yıllar), üçüncü nesil (1990’lı yıllardan günümüze) şeklinde üç dönemde incelediği belli başlı kelamcı şahsiyetlerle ilgili bilgilere yer verdi. Üçüncü dönemi ele alırken ilim adamlarını tek tek ele almak yerine bu eserleri çalışma konuları veya türlerine göre tasnif ederek her bir grup hakkında bir genel değerlendirme yoluna gitti: Kur-an’dan hareketle yapılan çalışmalar, bir kelamcı veya alim esas alınarak yapılan çalışmalar, tenkitli metin neşri veya klasik metin çevirileri... Sinanoğlu son olarak bazı tekliflerde bulundu: “Gelenegi kendi şartlarında tahlil etmek suretiyle iyi anlamamız, daha sonra da değişimi göz önünde bulundurarak varlık alanlarımızın her boyutuyla farkında olmamız...”

FIKIH VE FIKIH USULU Oturumunun başkanlığını M. Akif Aydın yaptı. “Modern dönemde fıkıh ilminin temel meseleleri” başlıklı tebliğde Eyüp Sait Kaya, modernleşme süreci içerisinde fıkıhın geçirdiği en önemli değişimin “fıkıhtan İslam hukuku”na dönüşmesi olduğunu, bu geçişin fıkıh ilminin modern dönemde karşılaştığı problemleri özetleyecek kadar derin ve önemli bir hadise olduğunu vurguladı ve şunu ilave etti: “Halbuki Batı medeniyeti sosyal bilimlere ortaya çıkarırken, İslam medeniyeti fıkıhı ortaya çıkarmıştır. Fıkıhı hukuka irca faaliyeti, ibâdât konularını ve fıkıhın diyani boyutunu hariçte bırakmıştır.”

Müzakereci Yunus Apaydın, bu sempozyumun bize üç imkanı sunabileceğine işaret etti: Geçmişin muhasebesi, akademik kimliğimizin araştırılması-tanımlanması, daha geniş anlamda kültürel ve varoluşsal kimliğe zemin hazırlayabilmesi. Tebliğciye de şu soruları yöneltti: “Bu güne kadar akademik fıkıh çalışmaları olarak fıkıhçılar ne yaptılar? Nasıl yaptılar? Ne yapmalıydılar? Nasıl yapmalıydılar? Fıkıh kendiliğinden hukuka dönüşmedi; biz dönüştürdük, neden?” Son olarak Yunus Apaydın, yöntem arayışını gözündeki gözlüğünü arayan ihtiyara benzeterek şunları söyledi: “Ya gözündeki gözlük yerinde duruyor, ya gözlük iyi görmüyor, yetersiz yahut bunun dışında başka sebepler olabilir.”

İkinci müzakereci İbrahim Kafi Dönmez, tebliğcinin “Modern dönemde Türkiye ve Osmanlı coğrafyasında yapılan akademik çalışmaları” konu edindiğini, böylece akademik dışı çalışmalar ile eğitime yönelik ve yasamaya yönelik çalışmaları dışarıda bıraktığını ifade ettikten, sonra fıkıhın Kıta Avrupası kavramlarıyla ifade edilerek hukuka dönüştürülmesinin kazanımlarından ziyade problemleri üzerinde duracağını söyleyen bir tebliğ ile karşı karşıya olduğumuza hatırlattı.

İkinci tebliğin başlığı “Günümüz Fıkıh İlminin Bir Problemi Olarak Fakihte Aranan Şartlar Bakımından Yeni Bir Değerlendirme” şeklindeydi. Tebliğ sahibi Hamza Aktan, müctehid ve fakihte aranan klasik ön şartların halen geçerliliğini

korumasına rağmen, bugün içinde yaşanan çağın da belli düzeyde bilinmesi ve pozitif hukuktan da yeterince haberdar olunması gerektiğinin üzerinde durdu. Şükrü Özen tebliği müzakeresinde fakihite arana şartlara özgün bir şart gibi eklenen “kendi zamanının sosyo-ekonomik durumunu bilmenin”, aslında klasik fukahanın da sahip oldukları ve kendi dönemlerinde uyguladıkları bir şey olduğunu belirtti. Diğer taraftan fıkhi çalışmalarda sosyal bilimlere dikkate alınmanın/esas alınmanın çok sayıda problemi beraberinde getireceğini hatırlattı. Özen; kendisine ait farklı bir öneride bulunarak; fakihin günümüzde dil, bilgi, bilim felsefesi öğrenmesinin, mevcut hakim dünyanın dışında, farklı dünyaların farkına varıp kendi dünyamızı kurmaya yardımcı olacağını da ifade etti.

Murtaza Bedir ise fikhın tarih boyunca değişim ve gelişim içerisinde olduğunun altını çizdi ve tebliğde kıyasa haksızlık yapıldığını düşündüğünü ifade etti.

16 Nisan 2005'teki “HADİS VE HADİS USULÜ” konulu oturumun başkanlığını ise Raşit Küçük yaptı. Küçük, İslam dünyası olarak içinde bulunduğumuz sıkıntıların, Batı ile hesaplaşmadan ve yenilgi psikolojisini yaşamaktan kaynaklandığını ifade etti. Birinci tebliğde Mehmet Görmez, ilk dönemlerde ilim deyince akla hadis geldiğini, hadisçilerin de sadece teknik anlamda hadis ilmiyle uğraşmayıp aynı zamanda fıkıh vs ile de ilgilendiklerini ifade ettikten sonra şu önerilerde bulundu: 1. Her ilmin hadis ile ilgili yaptığı çalışmalar hadisçilerce toplanmalı, hadisçilerin yaptıklarıyla cem’ edilmelidir. 2. Her ilmin hadis ile ilgili ortaya koyduğu prensipler ve kavramlar, disiplinlerce yapılmış birer ictihadi faaliyet olarak ele alınıp değerlendirilmelidir.

Tebliği müzakere eden İbrahim Hatipoğlu, modern dönemde “Batılılarca ihdas edilen sünnet” ile klasik anlayıştaki “geleneksel sünnet” arasında tezat olduğunu, M. Hamidullah, F. Sezgin gibi zevatın yaptığı isnat tetkikleri çalışmalarının maalesef devam ettirilemediğini hatırlattı. Mehmet Özşenel de müzakeresinde, meselemizin varoluşsal olduğuna vurgu yaparak şu soruları sordu: “Kimliğimizi kaybettiysek onu doğru yerde mi arayacağız? Yoksa kaybettik nasıl olsa, deyip, kimliksiz mi kalacağız? Ya da başkalarının kimliğine mi bürüneceğiz?”

“Modern Dönemde Hadis İlminin Temel Meseleleri” başlığını taşıyan ikinci tebliğde Selahattin Polat, modern dönemde dünyada ve Türkiye’de hadis ilminin durumu ve hadis ilminin sorunları üzerinde durdu. Tebliğinin sonunda sunduğu önerilerde; “hadiste metin tenkidi konusunun sadece söylemde kalmaması gerektiğinin, bu konuda teorik ve pratik çalışmaların artırılmasının, hadis ilminin hayatla irtibatının kurulması için her düzeydeki resmi ve özel, kurumsal ve gönüllü eğitim çalışması yapılmasının, yönteminden eğitim malzemesine kadar sorunların yeniden ele alınıp tartışılmasının” önemine işaret etti.

Tebliği müzakere eden Mustafa Ertürk, başlığın “Modern Dönemde Türkiye’deki Hadis Çalışmaları ve Bunların Bazı Meseleleri” şeklinde olmasının daha uygun düşeceğini ifade etti. Tebliğ metninin uzun ve detaylı olması, tebliğin ismi ile muhtevasının mutabık olmaması, kaynak gösterimindeki çeşitli problemler gibi tebliğe yönelik bazı eleştirilerde bulunan Ertürk, tebliğin, günümüz Türkiye’sindeki hadis çalışmalarını ve buna bağlı bazı problemleri dile getirme noktasında bizleri yeniden düşünmeye ve sorumluluğumuzu hatırlamaya vesile olduğunu da ifade etti.

Ayhan Tekineş ise müzakeresinde hadislerin anlaşılmasında tarih nosyonunun gerektiğini ama yeterli olmadığını ve tebliğdeki “tüm İslami ve sosyal bilimlerin dikkate alınarak arka planın anlaşılıp inşa etmeyi teklif eden” görüşe ihtiyatla yaklaştığını ifade etti. Tarihsel eleştiri ile hadislerin ele alınmasının pek çok problemlere yol açacağını, inşa edilen metnin de bizim tercihlerimizi yansıtacağını dile getirdi.

TEFSİR VE TEFSİR USULÜ oturumunu Mustafa Çağrı yönetti. “Din Bilim-

leri ve Çağdaş Sorunları Üzerine” başlığını taşıyan tebliğinde Mehmet Paçacı, “İslam dininin en başında belirlenmiş temel inanç ilkelerinin ve ibâdât gibi vazgeçilmez unsurlarının tartışmasız olarak kabulü ve güçlendirilmesinin, bunların sekülerizmin egemenliği ve oryantalizmin baskıları altında tartışmaya açılmaması ve yıpratılmaması gerektiğinin, dinin değişebilen tarafının ise yabancı bir iradenin yönlendirmesi ve yabancı öncüller ile değil, kendi dinamiklerimiz temelinde elde edilen öncüller ile oluşturulmasının” altını çizdi. “Böyle olduğu takdirde yöntem ve bilgi disiplinlerinin araçsal bir konumda olacağını ve öngörülen doğru hedeflere geleneksel alet ilimlerinin yanı sıra yeni araçsal disiplinleri kullanmak suretiyle de gidebileceğimizi; kaynakları yorumlamada usûl-i fıkhnın, ulûm-i Kur-an ve ulûm-i hadisın önerdiği yöntemlerin yanı sıra günümüz beşeri disiplinlerinin de kullanılması gerektiğinin” önemini belirtti.

Tebliğ müzakere eden M. Emin Maşalı, içe dayalı değişim talebinde bulunan tebliğde verilen “evlilikte esas olanın tek eşlilik olduğu” örneğinin bile Batılı seküler anlayıştan kaynaklandığına işaret etti. İkinci müzakereci Sadık Kılıç ise dini bilimlerin de doğrudan etkilendiği modern dönemdeki çağdaşlık kırılmasında, başta Kur-an bilimleri olmak üzere, dini bilimlerin asla vazgeçilemez rezervler olduğunu, geleneğin kurucu öğelerinin yeniden güncellenmesi, geleneğin red ya da kabulünde “İslami öz” ile “tarihi ve mahalli tanıklıklar konumunda olanlar”ın ayırt edilmesi ve yöntem olarak geleneğe ihtiyatlı ve eleştirel bir şekilde yaklaşılması gerektiğini belirtti.

İkinci tebliğ “Tefsir İlminden Tefsir Bilimine Geçiş Sürecinin Sorunları” başlığını taşıyordu. Tebliğci Halis Albayrak, tefsir çalışmaları dahil ilahiyat çalışmalarında bilimsel ve düşünsel olanla ilgili olarak alan ayırımına gidilmesi gerektiğini yöntemsel bir talep olarak ifade etti. Tebliğ müzakere eden Ömer Türker, bu gün sosyal bilimlerde “nesnellığın” sağlanamayacağı görüşüne varıldığını, ayrıca sosyal bilimlerin yalnız tasviri değil, aynı zamanda değer koyan bir konumda da olduğunu ifade etti. İkinci müzakereci Abdülhamit Birişik ise tebliğe yönelik tavdih, tenkit ve öneriler içeren müzakeresinde tebliğciye; “ilimden bilimselliğe geçiş neden gereklidir? Bundan kasıt nedir? Tefsirde hedef kitlesi kimlerdir? Yöntem olarak sosyal bilimler metoduyla elimizdeki Kur-an metnine sanki bir obje gibi nesnel yaklaşımla bakmamız nasıl önerebilmektedir?” sorularını yöneltti.

17 Nisan 2005'teki “TASAVVUF” oturumunu Mustafa Fayda yönetti. “Modern Dönemde Tasavvuf Tarihi Araştırmaları ve Problemleri” adlı tebliğ sahibi Mustafa Kara, “Modern dönemi ne zamandan başlatmak gerekir?” sorusunu sorarak tebliğine başladı. Daha sonra bunun miladını eserlere ve müesseselere göre tespit ederek eser ve müellifleri üzerinde durdu. Kara, tebliğinin sonunda; “Bugüne kadar neler yapıldı? Nasıl yapıldı? Seviye nasıl? Bundan sonra neler yapmak gerekir?” şeklinde sorular sorarak cevaplarını vermeye çalıştı. Tebliğ müzakere eden Ekrem Demir, ilk dönemlerde tasavvufun teoriden çok pratiğini gördüğümüzü söyledikten sonra tebliğde belirli ve sınırlı sayıda eserler ve müelliflerle yetinilerek daha nesnel ve eleştirel değerlendirmeler yapılabileceğini ifade etti. İkinci müzakereci Süleyman Uludağ ise tasavvuf disiplinindeki problemleri modern dönemlerden çok daha gerilere götürebileceğimizi ve bu problemleri de Türkiye’de, Türkiye dışındaki İslam Dünyasında ve müsteşriklerin çalışmalarındaki problemler olarak üç ana başlık altında ele alabileceğimizi söyledi.

İkinci tebliğin sahibi Mustafa Tahralı, “Din İlimleri ve Tasavvuf Araştırmalarında Göz Önünde Bulundurulması Gereken Bazı Esaslar Hakkındaki Düşünceler” başlıklı tebliğinde, dini ilimlerde her devirde karşılaşılabilen meseleleri ele alırken, “mümkün olduğunca objektif şekilde ölçüp-tartarak ve öncelikle eskiden söylenmiş olanları anlamaya ve mütevazı olmaya çalışarak hareket etmemiz gerektiğini” dile

getirdi. Müzakereci Kenan Gürsoy, Tasavvuf kültürümüzün önemi ve kazanımları üzerinde durdu. İkinci müzakereci Mehmet Demirci ise söz konusu tebliğ metni için bir tür tasavvuf düşüncesinin tanıtımı, hatta savunması denebileceğini, buna gerçekten ihtiyaç olup olmadığını sordu.

İSLÂM TARİHÇİLİĞİNDE TARAFSIZLIK PROBLEMİ*

Ahmet ÖNKAL**

AŞIRILIK VE SEBEPLERİ

İnsanoğlu genellikle aşırılığa meyyaldır. Bu aşırılık, övgüde ve yergide de karşımıza çıkar. Kendisine değer verdiğimiz, hakkında hüsn-ü zan beslediğimiz, kendisine ümitle bağlandığımız kişilerin kusurlarını görmez, hatalarını te'vil ederek onları savunuruz; sahip olmadıkları vasıflarla onları medheder, överiz. Görüş, düşünce, anlayış ve yaşayışını tasvip etmediğimiz kimseleri ise haddinden fazla tenkit eder, yapmadığı şeyleri, söylemediği sözleri ve sahip olmadığı düşünceleri onlara isnâd ederek kötüleyip, zemmederiz.

İnsanda mevcut bu za'f noktası tarih boyunca, diyebiliriz ki Hz. Âdem'den günümüze kadar mütemadiyen tezahür edegelmiştir. Özellikle dönemlerinde müsbet ya da menfi, ama önemli fonksiyonlar icra etmiş tarihî şahsiyetler, faaliyetleriyle temayüz etmiş idareciler bu aşın övgü ya da yergiden ziyadesiyle nasiplerini almışlardır.

Kabul etmek gerekir ki birer insan olmaları itibariyle tarihçiler de zaman zaman his ve duygularına kapılarak gerek geçmişteki olaylar ve şahsiyetler hakkında bilgi verirken, gerekse kendi zamanlarında vuku bulan hadiseleri aktarırken övgü veya yergide aşırı davranma za'fına düşmüşlerdir.

İnsan karakterinde mevcut bu za'f noktasına ilave olarak tarih yazımında İslâm tarihçilerini bazen aşırılığa sürükleyen başka etkenler de olmuştur:

Biliyoruz ki İslâm tarihinde sistemli tedvin faaliyeti H. II. asrın sonları ile H. III. asrın başlarında ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu asırlar İslâm tarihinde Şia ve Haricîler başta olmak üzere birçok itikadı ve siyasî fırkanın fikirlerini ortaya koyduğu devrelerdir. Mevcut idareler ile devamlı bir sürtüşme ve kıyasıya bir mücadele içerisinde olan bu fırkalar şüphesiz tarihî olayları ve şahsiyetleri kendi bakış açıları ile değerlendirmişler, özellikle kendilerinin içerisinde yer aldıkları hadiseleri tarafgir bir nazarla yansıtmışlardır. Böylece Şia'nın, Haricîlerin ve diğer fırkaların bir tarih anlayışı ve üslûbu ortaya çıkmış, bu zümre râvîlerinin ve tarihçilerinin yazdıkları eserler bu üsluba göre vücut bulmuştur. Bizzat Ehl-i

* İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt 6, sayı 2, sene 1992, s. 189-197; Yayına Hazırlayan: Arş.Gör. Ali Dadan, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. alidadan@hotmail.com

** Prof.Dr. Ahmet Önkâl; 1952 yılında Konya'da doğdu. 1974'de Konya Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun oldu. 1977'de asistanlık görevine başladı.1985'te doktor, 1987'de doçent, 1994'te profesör oldu. Yayımlanmış bazı çalışmaları: *Rasûlullah'ın İslam'a Davet Metodu* (15. Baskı) Konya 2000, *İbn Teymiyye Külliyyatı* (Cilt I-V Tahkikli Müşterek Çeviri) İstanbul 1986, 1989. Ayrıca çeşitli akademik dergilerde yayınlanmış çok sayıda makaleleri bulunmaktadır.

Sünnete mensup İslâm tarihçilerinin kitaplarında dahi bu fırkaların rivayetlerine rastlamak mümkündür. Meselâ Taberî'nin kendisinden sık sık rivayet aldığı râvîlerden birisi olan Ebû Mihnef Lût b. Yahya bir şiidir.¹ İbn Kuteybe'ye nispet edilen el-İmâme ve's-Siyase adlı eserde ilk dönem siyasî olaylarıyla ilgili Şîa görüşlerine bolca yer verilmiş olması dolayısıyla bu eserin aslında İbn Kuteybe'ye ait olmadığı, bilâkis Ehl-i Sünnet arasında itibar görsün diye kendi ismini vermeyip İbn Kuteybe'nin adını kullanmayı siyasetine daha uygun bulan ve daha sonraki dönemlerde yaşamış bir şiiye ait olduğu şeklinde bir görüş vardır ve bu husus, İslâm âlimleri arasında tartışmalı bir konu olmuştur.²

Öte taraftan yine İslâm tarihinde tedvin faaliyetinin başladığı devre, tarih sahnesinden Emevîlerin silindiği, Abbâsîlerin iş başına geldiği devredir. Yakın tarihimizdeki örnekleriyle biliyoruz ki eskiyi devirerek iş başına gelen bir idare, rejimini yerleştirebilmek ve meşruluğunu ispatlamak için çoğu zaman eskiyi alabildiğine karalama ve eskiye ait ne varsa tahrip etme kampanyasına girişir. Bu ameliyede de devletin resmî tarihçileri büyük bir rol üstlenirler. İşte Abbâsîlerde aynı şeyi yaptılar. Emevî sülalesinden büyük-küçük kim yakalanmışsa öldürüldüğü, pek çok zulüm işlendiği gibi sadece bununla kalınmamış, genellikle Ömer b. Abdülaziz hariç tüm Emevî idarecileri alabildiğine kötülenmiştir. Meşhur Mâlikî kadısı Ebûbekr İbnu'l-Arabî, el-Avâsım mine'l-Kavâsım adlı eserinde bazı saray tarihçilerinin sultanların hatırı için kitaplar yazdıklarını ve bunların verdiği bilgilerin birçoğunun yalan-yanlış şeyler olduğunu belirterek ikazda bulunur.³

Gerçi büyük İslâm âlimleri ve muteber tarihçilerimiz, sultanların gayr-ı meşru isteklerine boyun eğmemiş, -minnet altında bırakacak ve karşılığını bekleyecek şekilde- onların va'd, teklif ve ısrar ettikleri, hatta tehdit ve bilfiil tecziyelerle almaya zorladıkları mevki ve mansıplara itibar ve iltifat etmemişlerdir. Ama kabul etmek gerekir ki ulemâ sınıfından sayılan bazıları devlet ricalinin yanında yer almış ve onların politikası doğrultusunda kalem oynatmıştır. İşte buna bağlı olarak Emevî hilâfetini ve halifelerini aşırı bir şekilde kötileyen, buna mukabil Abbasî hilâfetini öven ve müjdeleyen rivayetler, bizzat Hz. Peygamber'e nispet edilen hadisler bile ortaya çıkmıştır.

İşte bunların halk üzerinde belli ölçüde tesir icra ettiği ve genel bir kültür oluşmasında etkili olduğunu inkâr etmemek gerekir. Nesilden nesile intikal eden bu kültürden daha sonraki devrede tabii olarak tarihçiler de etkilenmiş, eserlerinde ılımlılıkla bağdaşmayan bazı aşırılıklara yer verebilmişlerdir. Meselâ birçok alanda yüzlerce eser vermiş Süyûtî, tarih alanında yazdığı Târîhu'l-Hulefâ' adlı kitabının giriş kısmında şöyle bir başlık açar: "Emevî Halifeliğine karşı Uyarı Niteliğindeki Hadisler" ve burada Emevî hilâfetini kötileyen, bazı hadislerle yer verir.⁴ Arkasından: "Abbasî Halifeliğini Müjdeleyen Hadisler" başlığı altında Abbasî hilâfetini öven ve müjdeleyen hadisleri uzun uzadıya nakleder.⁵ Gerçi bu hadislerin bir kısmını râvîleri açısından cerhetmekte ve zayıf olduklarını belirtmektedir ama bir kısmının ardından: "Senedi zayıftır fakat bu rivayeti destekleyen başka benzerleri de

¹ Zehebi, *Mizânu'l-İtidâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî, 1. baskı, Mısır 1963, III, 419-420; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*. 2. baskı, Beyrut 1971 (1. baskı, Haydarabad 1330 H.'den ofset). IV, 492.

² Muhibbuddîn el-Hatib, Kâdî Ebûbekr İbnu'l-Arabî'nin *el-Avâsım mine'l-Kavâsım'ına ta'lîk*, 5. baskı, Kahire 1399 H., s. 245, dipnot 1, s. 248, dipnot 2; Enver el-Cundî, *el-İslâm alâ-Meşârîfi'l-Karni'l-Hâmise Aşer*. y.yok, tsz., s. 134, 204; C. Brockelmann, *İbn Kuteybe . İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1968, V2. 763; Zirikli, *el-A'lâm*. 5. baskı, Beyrut 1980, IV, 137.

³ İbnu'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, thk. Muhibbuddîn el-Hatib, Kahire 1399 H., s. 177.

⁴ Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ'*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, 4. baskı, Mısır 1969, s. 12-13.

⁵ Süyûtî, a.g.e., s. 13-18.

vardır...”,⁶ “... Ben derim ki: Bu ve bundan önceki hadis, bu konuyla ilgili rivayetlerin en uygunudur.”,⁷ “.. Andolsun ki hadisin manası -reddi gerekli- uzak bir mana değildir...”⁸ gibi lâfızlarla tasdikini ifade etmektedir. Bu konuda hiç değerlendirme yapmadan naklettiği rivayetler de vardır. Kaldı ki kitabında böyle bir bahis açması da Süyûtî’nin temelde bu hadisleri kabul ettiğinin bir ifadesidir.

Bu hadislerden birisi şu şekildedir: “Hz. Peygamber rüyasında minberi üzerine Ümeyye Oğulları’nın maymunun sıçradığı gibi sıçrayıp tırmandıklarını gördü ve bu O’nu çok üzdü. Ardından minberine Abbâs Oğulları’nın çıktıklarını gördü. Bu durum da O’nu sevindirdi.”⁹ Süyûtî’nin naklettiği bir diğer rivayete göre Hz. Peygamber, Ümeyye Oğulları’nı minberi üzerinde görünce buna çok üzülmüş, O’nu teselli etmek üzere Cenâb-ı Hak: “Biz sana Kevser’i verdik.”¹⁰ ve “Biz onu (Kur’ân’ı) Kadir gecesinde indirdik... Kadir gecesini bin aydan daha hayırlıdır...”¹¹ ayetlerini indirmiştir ki buradaki bin aydan kasıt Emevîlerin hâkim olduğu devredir. Râvî der ki: “Emevî dönemini saydık gördük ki ne eksik, ne fazla, tamtamına bin aydır.”¹²

Elbette bu hadislerin uydurma olduğu aşikârdır. Peki, Süyûtî niçin bu rivayetleri eserine almıştır. Süyûtî’nin Abbasî baskısı altında olduğunu ya da bu hususun Abbasî idarecilerine yaranmak gibi bir za’ftan kaynaklandığını söyleyemeyiz, şüphesiz. Çünkü Süyûtî’nin vefat tarihi 911/1505’tir; Abbasî Devleti’nin yıkılışı ise 656/1258... Yani Süyûtî’nin vefatından tam iki buçuk asır önce Abbasî sultanı sona ermişti. Bu durumda -bazıları Süyûtî’nin iyi bir hadisçi olduğunu iddia etse bile- asırlara mal olmuş bir kültürden ve İslâm literatürüne girmiş rivayetlerden onun da etkilenerek naklettiği hadislerle yeterince dikkat etmediği anlaşılıyor. Nitekim Süyûtî, hadis değerlendirmeleri ve naklinde “mütesâhil” (gevşek) davranmakla tenkit olunmuştur.¹³

İslâm tarihçiliğinde aşırılığı doğuran sebeplerden birisi de Taberî’de örneğini gördüğümüz üzere mukaddem İslâm tarihçilerinin derlemeci bir rivayet metodu izlemiş olmalarıdır. Bu metotta olaylarla ilgili doğru-yanlış tüm rivayetler nakdedilir ve bunların kritiği yapılmaz. Dolayısıyla bu tür eserlerde birbirleriyle tezat teşkil eden bilgilere, tamamen uydurma rivayetlere ve hatta İslâm esasları ve prensipleriyle asla bağdaşmayan bir takım malûmata rastlamak mümkündür. Tabi ki bu tür eserlerden istifade ederken hassasiyet ve titizlikle iyi bir seçimin yapılması, aşırılıklardan kaçınıp ılımlı ve makul bir üslûbun takip edilmesi gerekmektedir. Ancak her zaman bu işin sıhhatli bir şekilde yapılabildiğini söylemek mümkün değildir.

Söz konusu ettiğimiz sebepler dolayısıyla eski ve yeni pek çok İslâm tarihi kitabında birçok aşırılıklar mevcuttur. Şimdi bu aşırılıklara övgüde aşırılık ve yergide aşırılık olmak üzere iki yönden birer örnek vermek istiyoruz:

⁶ Süyûtî, a.g.e., s. 13.

⁷ Süyûtî, a.g.e., s. 14.

⁸ Süyûtî, a.g.e., s. 17.

⁹ Süyûtî, a.g.e., s. 14. Burada minbere çıkmaktan kasıt, iş başına gelip idareye sahip olmaktır. Çünkü İslâm idarelerinde merkezde halifeler, eyaletlerde ise onlar adına valiler namazı kıldırır, minbere çıkarak hutbe okurlardı

¹⁰ 108 Kevser: 1.

¹¹ 97 Kadir: 1-3.

¹² Süyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*; s. 13.

¹³ A. Ebû Ğudde, Abdulhayy el-Leknevi’nin *el-Ecvibetu’l-Fâdıla li’l-Es’îleti’l-Aşerati’l-Kâmile’sine ta’lik*. Halep 1964, s. 130.

ÖVGÜDE AŞIRILIK:

Elbette âlemlere rahmet olarak gönderilen Peygamber (S.A.V.) Efendimiz her türlü övgüye lâyıktır. Ancak bu övgünün Allah'ın ve Rasûlü'nün koyduğu ölçü ve çerçeveler içerisinde olması, tarihî olaylara, akla ve nakle uygun bulunması gerekir. Bizzat Peygamber Efendimiz: “Hıristiyanların Meryem oğlu İsa'yı aşırı bir şekilde övdükleri gibi beni aşırı övgü ile göklere çıkarmayın”¹⁴ buyurmuştur. Çünkü hakikatle ilgisi olmayan ve aşırılıklar taşıyan övgülerin Hz. Peygamber'e kazandıracığı bir şey olmadığı, O'nun şan ve şerefini artırmayacağı açıktır; üstelik bu durum bizim açımızdan bazı mahzurlar da getirebilir. Bilindiği gibi bir insanı beşer seviyesinin üzerine çıkarma her zaman sapmalara yol açmıştır. Bu husus Hz. Peygamber hakkında da söz konusudur. Zaman zaman bazı Müslümanlar Hz. Peygamber'e övgüde ve sevgide itidal ölçüsünü kaçırdıkları içindir ki O'na onda olmayan sıfat ve güçleri de vermiş, âdeta O'nu ilâhlaştırmışlardır. Bir örnek vermek gerekirse: İsmail Çetin, Gözyaşı Dergisi'ndeki bir yazısında şöyle demektedir: “Ya Rabbi, Rasûlü Ekrem'in kadir ve kıymeti için benim ihtiyacımı gider', Ya Rasûlallah, benim ihtiyacımı gider', Allah'ım, Onunla ihtiyacımı gider' sözleri arasında fark yoktur. Doğrusu, Peygamber'in zâtından istemek ile zâtıyla Allah'tan istemek arasında fark yoktur.”¹⁵ “... âbid veya suçlu dilerse ihtiyacının giderilmesini bizzat Peygamber'den ister, dilerse Onun zâtıyla Allah'tan ister.”¹⁶ Oysaki salimen düşünüldüğü zaman bu sözlerin İslam esaslarıyla hiç de bağdaşmadığı gayet açıktır. Bunun gibi Hz. Peygamber'e medhü sena için yazılmış birçok na't ve kaside vardır ki bunların bir kısmı tevhid akidesini zedeleyen, imanı tehlikeler taşıyan mısralar ihtiva etmektedir. Meselâ Doç. Dr. M. Yaşar Kandemir, Altınoluk Dergisi'nde Hz. Peygamber medhi ve sevgisine tahsis ettiği “Canım Arzular Seni” ser-levhali yazılarından birisinde Ahmed Sûzî (ö. 1850)'nin Divân-ı Sûzî'sinde yer alan na'ttan şu beyitleri nakleder:¹⁷

*Kapına geldi bu kemter, şefâat yâ Resûlallah
Ki sensin âleme rehber, şefâat yâ Resûlallah*

*Sana geldim boynum eğri, yoktur bir işim doğru
Ki sensin âlemin fahri, şefâat yâ Resûlallah*

*Eğer senden bana çare, olmaz ise düşem zâre
Günâhun çok yüzüm kara, şefa'at yâ Resûlallah*

*Varınca rûz-i mahşerde, kalınca halk hayrette
Beni sen koyma firkatte, şefâat yâ Resûlallah*

*Ki sensin cümleden ekrem, ki sensin dertlere merhem
Kamu mücrimlere erham, şefâat yâ Resûlallah.*

Sayın Kandemir, kaleme aldığı bu yazısında “... biz de Ahmed Sûzî ile birlikte Divân-ı Sûzî'deki o güzelim na'tını tekrarlayalım.” diyerek onayladığı bu mısraların ve hiç bir ilmî süzgeçten geçmediği için daha tehlikeli ifadeler taşıyan benzeri na'tların yorumunu okuyucuya bırakıyor ve konumuz bu tür na't ve kasideler olmadığı için bu nokta üzerinde daha fazla durmuyoruz.

¹⁴ Buhârî, *Enbiyâ'* 48; Dârimî, *Rikâk* 68.

¹⁵ İsmail Çetin, *Tevhid ve Tevessül-2 Gözyaşı Dergisi*, sayı: 14, Konya 1988, s. 4.

¹⁶ İsmail Çetin, a.g.m. s. 5.

¹⁷ M. Yaşar Kandemir, *Canım Arzular Seni - İlk Bahar Güllü*, *Altınoluk Dergisi*, sayı: 47, İstanbul 1990, s. 7.

Bizim burada üzerinde duracağımız husus, birçok siyer ve İslâm tarihi kaynağında yer alan, Peygamber Efendimizin beklenen son peygamber olduğunun kendisine peygamberlik verilmeden çok öncelerde, hatta çocukluğunda bile bizzat şahsı belirtilerek bazı müneccimler, kâhinler, rahipler ve hahamlar tarafından tespit ve ilân olduğuna dair rivayetlerdir. Bu rivayetlerden birisine göre, yahudi âlimleri gökte doğan bir yıldız delaletiyle Hz. Peygamber'in doğduğunu tespit etmişler; çünkü bu yıldız ancak bir peygamber doğduğu veya zuhur ettiği zaman görünürmüş.¹⁸ Hassan b. Sabit yedi-sekiz yaşlarında iken bir gün bir yahudi Yesrib'le bir kalenin üzerine çıkıp var gücüyle: "Ey Yahudi topluluğu!" diye haykırarak ahaliyi etrafına toplamış, halk merakla ne olduğunu sorunca da: "Bu gece ancak bir peygamberin doğumuyla görünen Ahmed yıldızı doğdu." demiş.¹⁹ Mekte'de ticaretle uğraşan bir yahudi varmış. Bir gün Kureyş eşrafından bir grupla bir mecliste otururken bu yahudi: "Bu gece sizden birinin bir çocuğu doğdu mu?" diye sormuş. Oradakiler: "Vallahi bilmiyoruz." demişler. Bunun üzerine yahudi: "Sözlerimi iyi dinleyin Bu gece bu ümmetin peygamberi doğdu..." deyip onun bazı özelliklerinden bahsetmiş. Yahudi'nin bu sözlerine hayret eden Kureyşliler evlerine geldikleri zaman hâne halkından Abdülmuttalib'in bir torununun olduğunu ve adının Muhammed konulduğunu öğrenmişler. Ertesi günü gelip o yahudiye: "Bahsettiğin çocuğun bizde doğduğunu duydun mu?" deyip olanları anlatmışlar. Bunun üzerine yahudi: "Beni o çocuğa götürünüz." demiş. Beraberce Âmine'nin evine gelip izin alarak çocuğu yahudiye göstermişler. Yahudi, Hz. Peygamberi süzüp incelerken birden fenalık geçirerek bayılıp düşmüş. Kendine gelince ne olduğunu soranlara şu cevabı vermiş: "Vallahi bu, o!... Artık peygamberlik İsrail Oğullarından gitti, ellerinden kitap da çıktı..."²⁰

Şüphesiz Hz. Peygamber'in doğumunun ve peygamberliğinin gökte görülen bir yıldızla tespit ve teşhis edildiğini kabul etmek ne aklen, ne de naklen mümkün değildir. Aklen mümkün değildir; çünkü bu ne-me-nem yıldızdır ki sadece bir peygamber doğduğu veya zuhur ettiği zaman doğacak ve binlercesi arasında hemen tanınıp bilinecektir. Kaldı ki o günün imkânlarıyla belli zaman aralıklarıyla muntazaman doğan yıldızlan bile tespit mümkün değildi. Naklen de mümkün değildir; çünkü İslâm, müneccimleri ve sözlerine inanmayı kesinlikle reddetmiştir. Hz. Peygamber: 'Yıldızlarla uğraşanlarla oturup kalkma!'²¹ buyurarak Hz. Ali'nin şahsında tüm müslümanlara müneccimlerle irtibatı yasaklamıştır.

İbn Hişâm'ın naklettiğine göre Ezd-i Şenûe kabilesinden bir kâhin zaman zaman Mekke'ye gelir, Mekkeliler çocuklarını ona getirerek fala baktırırlardı. Amcası Ebû Tâlib de Hz. Peygamber'i getirdi. Kâhin, Hz. Peygamber'in falına baktı; fakat bu sırada bir şeyler kendisini meşgul etmişti. Meşguliyeti bitince kâhin önemli bir şeyi unutmış gibi telaşla: "Hani az önce baktığım çocuk?! Onu bana getirin!.." diye bağırma ve çabalama başladı. Ebû Tâlib onun bu acayip hâlini ve ısrarını görünce Hz. Peygamber'i hemen oradan uzaklaştırdı. Kâhin hâlâ bağırıyor ve: "Onun gerçekten büyük bir durumu olacak!" diyordu.²²

Bu rivayete göre kâhin henüz çocuk iken Hz. Peygamber'i görür görmez O'nun peygamber olacağını bilmiş ve bunu ilân etmiştir. Oysaki İslâm'da kâhinlere müracaat etmek ve sözlerine inanmak yasaklanmıştır. Hz. Peygamber şöyle

¹⁸ İbn Sa'd *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut 1968, I, 160; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, 6. baskı, Beyrut 1985, II, 267.

¹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd., Kahire 1955, I-II, 159.

²⁰ İbn Sa'd *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I, 162-163; Ya'kûbi, *Târihu'l-Ya'kûbî*, Beyrut, tsz., II, 9.

²¹ İbn Hanbel, I, 78.

²² İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, I-II, 179-180.

buyurur: “Kim bir kâhine başvurursa kâfir olur.”²³

Öte taraftan Peygamber Efendimizin çocukluğunda amcası Ebû Tâlib ile birlikte Şam cihetine yaptıkları yolculuk dolayısıyla İslâm tarihi ve hadis kaynaklarında yer alan Bahîra olayı meşhurdur. Biz burada olayın tüm yönlerini bütün tafsilatıyla ele alacak değiliz.²⁴ Ancak konumuzu ilgilendirdiği kadarıyla bu hususla alâkalı bir kaç rivayete dikkat çekmek istiyoruz. Tirmizî'nin naklettiğine göre amcası Ebû Tâlib ile birlikte Şam yolculuğuna çıkan Hz. Peygamber'i taşıyan kabile, Bahîra adlı rahibin manastırı yanına konaklayınca rahip daha önce gelip geçen kabilelerle hiç ilgilenmezken bu defa gelip kervan arasında dolaşmış, sonra Hz. Peygamber'in elini tutarak: “İşte bu, âlemlerin efendisidir; işte bu, âlemlerin Rabbinin elçisidir; Allah'ın âlemlere rahmet olarak göndereceği peygamberdir!” demiş. Bunu duyan Kureyş büyükleri: “Bunu nereden bildin?!” diye sorunca; “Siz yokuşu aşınca ne kadar ağaç, taş varsa hepsi secdeye kapandı; bunlar ancak bir peygambere secde eder” demiş.²⁵

Süyûtî'nin Hasâis'inde yer alan bir rivayete göre ise Bahira, Hz. Peygamber'i, manastıra girince içerinin nurla dolması sebebiyle teşhis etmiş ve: “Bu, Allah'ın Araplar arasından bütün insanlara göndereceği Nebîsidir.” demiş.²⁶

Rivayetlere bakılırsa Hz. Peygamber'in bir ticaret kervanıyla Mekke'den Şam cihetine bu sıralarda geleceğini ayıyla günüyle tamtamına bilen hasedkâr bazı yahudiler (bazı rivayetlere göre genel ifadeyle ehl-i kitab veya Rum halkından bazıları) onu bulup öldürmek üzere bu bölgede her tarafa ve her yola müfrezeler çıkarmışlar. İşte bu müfrezelerden birisi tam görüşmeler sırasında Busra'da Bahîra'nın manastırına çıkagelmiş. Bunlar üç, yedi veya dokuz kişi imiş. Hz. Peygamber'i yakalayıp öldürmek istemişlerse de Bahîra buna mâni olmuş.²⁷ İşin ilginç tarafı, üç kişilik müfrezede bulunanların isimleri dahi belirlenip verilmiştir: Züreyr, Temmâm ve Deriş²⁸...

Bahîra olayıyla ilgili daha başka nakilleri de aktararak sözü daha fazla uzatmaya lüzum görmeksizin tenkide bu son rivayetten başlayacak olursak; ehl-i kitab'tan (yahudiler veya hıristiyanlardan bir müfrezenin, Hz. Peygamber'in Busra'ya gelişini günü gününe bilerek O'nu yakalayıp öldürmek üzere geldiklerini kabule imkân var mıdır? Hele hele künyeleri veya lâkapları ile mâruf olmuş bazı meşhur sahâbilerin dahi asıl isimleri tam tespit edilememiş olduğundan İslâm tarihçileri bu sahâbilerin adları üzerinde ihtilaf ederken,²⁹ Hz. Peygamber'in hayatının pek de öyle önem taşımadığı ve dikkat çekmediği bir devresinde sadece bir olayda görünüp kayboldukları iddia olunan bu yabancı insanların adlarının tespit edilmiş olması şaşılacak bir husus değil midir?..

²³ Ebû Dâvûd, *Tıb* 21; Tirmizî, *Tahâret* 102.

²⁴ *İslâm Tarihi Problemleri* adı altında yayına hazırlamakta olduğumuz bir çalışmada ilk dönem İslâm tarihinin başka bir takım meseleleri yanısıra Bahîra olayını da mufassal bir şekilde inceleyeceğiz, inşaallah.

²⁵ Tirmizî, *Menâkıb* 3. Tirmizî, rivayetin *hasen-ğarib* olduğunu ve ancak bu vecih ile bilindiğini belirtir. Bu rivayet İslâm tarihi kaynaklarında da aynıyla mevcuttur. Meselâ bkz. Süyûtî, *el-Hasâisu'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Halil Herras, Mısır 1967, I, 206-207.

²⁶ Süyûtî, *Hasâis*, I, 211.

²⁷ İbn Hişâm, *es-Sıratu'n-Nebeviyye* MI 183; Tirmizî, *Menâkıb*, 3; Süyûtî, *Hasâis*, I, 207.

²⁸ İbn Hişâm, a. g. e. I-II, 183 İbn Keşir, *Bidâye* II, 284 (burada isimler: Züreyr, *Semmâm* ve *Düreyşim* şeklinde verilmiştir); Süyûtî, *Hasâis* I, 210 (burada ise isimler *Zübeyr*, *Temâm* ve *Derîs* şeklinde tespit edilmiştir).

²⁹ Bu ihtilâfa küçük bir örnek verecek olursak; büyük sahâbî Ebû Hüreyre'nin ismi şu şekillerde verilmiştir: Abdurrahman b. Sahr-Abdurrahman b. Ğanm-Abduşems Abdullah-Sükeyn-Âmir-Berir-Abd b. Ğanm-Amr-Sald. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut, 3. baskı, Beyrut 1985, II, 578.

Öte taraftan Bahîra'nın, Hz. Peygamber'in bizzat şahsında O'nun peygamber olacağını teşhis ettiğini ve bunu Kureyş reislerinin merakını celbedecek şekilde ilân ettiğini kabul etmek de mümkün değildir. Çünkü bizzat Peygamber (s.) Efendimiz kendisine Cibril (a.s.) Hırâ'da ilk vahyi getirinceye kadar peygamber olacağını bilmiyordu; böyle bir bekleyişi yoktu. Cebrail ile karşılaşınca Onda hâsıl olan ürperti ve kendisine gerçekten Allah'ın görevlendirdiği meleğin mi geldiği konusunda beliren tereddütler bunun açık delilidir. Üstelik bir Kur'an âyetinde: "Sen bu Kitab'ın sana vahyolunacağını ummuyordun."³⁰ buyrulmaktadır. Hz. Peygamber'in vahye muhatap olarak peygamberlikle görevlendirileceğini bilmediği ve beklemediği açıkça belirtilmektedir. Yine bir âyette: "Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin."³¹ buyrulurken, O'nun önceden peygamberlikle ilgili konularda hiç bir bilgisinin olmadığı ifade edilmektedir.

Bizzat Peygamber Efendimiz kendisinin peygamber olacağını bilmediği gibi ayrıca çevresindeki insanlar da bunu bilmiyorlardı. Çünkü Hz. Peygamber'in gerek Ebû Tâlib gibi yakınlarını, gerekse muarızlarını müslüman olmaya çağırırken: "Bakın, şu hadiseler daha önceden şahit olmuştunuz; falanca filanca kimseler de vaktiyle size benim peygamber olacağımı bildirmişti; artık şimdi inkâr etmeyin!" kabilinden delillere başvurduğuna delâlet eden ne bir hâdise, ne de bir rivayet vardır. Şayet Hz. Muhammed'in ileride peygamber olacağını önceden çevredeki insanlara ilân eden bir vak'a olsaydı herhalde Hz. Peygamber bunu kuvvetli bir delil ve ilzam edici bir hüccet olarak kullanırdı.

Şu halde kendisine peygamberlik gelmezden evvel Hz. Peygamber'in ne bizzat kendisi, ne de çevresindeki insanlar O'nun bilahare peygamber olacağını bilmediklerine göre bu hususla ilgili rivayetleri doğru saymamız mümkün değildir. Bu rivayetler, Hz. Peygamber'in geleceğinin müneccimler, kâhinler, rahipler ve yahudi hahamları tarafından dahi bilindiği ve ilân edildiğini belirterek Rasûlüllâh'ın şanını yüceltmek ve O'nu reddedenleri ilzam etmek maksadına bağlı olarak sonradan vücut bulmuş rivayetlerdir. Hâlbuki Rasûlüllâh sevgisi ve O'nun peygamberliğini ispat düşüncesi, bizi ılımlı davranıştan uzaklaştırıp aşırılığa götürmemelidir.

YERGİDE AŞIRILIK:

İkinci Emevî halifesi Yezîd b. Muâviye, şüphe yok ki icraatları ile yerilmeyi hak etmiş bir kişidir. Ancak onu yererken ve döneminde vukû bulan olayları aktarırken bazı tarihçilerin itidal ölçüsünü kaçırdıkları görülmektedir. Şimdi bu olaylardan birisi olmak üzere "Harre" hadisesini ele almak istiyoruz. Önce olayla ilgili olarak kaynaklarda yer alan rivayetlerden bazı önemli olanlarını aktararak konuya bakalım:

Muâviye b. Ebî Süfyân'ın ölümünden sonra, onun tarafından veliahtlığa tayin edilen ve kendisi için önceden tebeadan biat alınan Yezîd b. Muâviye, Emevî idaresinin başına geçmiş ve muhalefet hareketlerini kırmak üzere şiddete başvurmuş, bunun neticesinde Hz. Hüseyin Kerbelâ'da şehit edilmişti. Bunun ardından Abdullah b. ez-Zübeyr, Mekke'de halifeliğini ilân ederken Medine halkı da 63/683 yılında kıyam edip Yezîd'in valisini şehirden kovdu. Mes'ûdî bu kıyamın sebebini zikrederken şu ifadelerle yer verir: 'Yezîd, Fir'avn'ca bir yaşayış ortaya koyunca Medine halkı onun valisini şehirden kovdu. Fir'avn'ca dedik ama aslında Fir'avn bile tebeasına karşı ondan daha adaletli, halka ve yakınlarına karşı ondan daha insafli

³⁰ 28 Kasas: 86.

³¹ 42 Şûra: 52.

idi...”³²

İşte bu kıyam üzerine Yezîd, komutanlarından Müslim b. Ukbe’yi önce Medine işini halledip sonra Mekke’ye yönelmek üzere büyük bir ordu ile gönderdi. Yezîd, Müslim’i gönderirken rivayetlere göre Medine halkına üç gün mühlet vererek tekrar bîat ve itaate çağırması, kabul etmezlerse harpten sonra şehre hâkim olunca orduya üç günlük serbestiyet tanınması, bu süre zarfında yakalanan herkesin öldürülmesi, yaralıların bile sağ bırakılmaması, ele geçirilip alınabilen tüm malların yağmalanması talimatını da vermişti.³³

Durumu öğrenen Medine halkı, vaktiyle Hendek Harbi’nin vuku bulduğu hendekleri yeniden açıp müdafaa vaziyeti aldı. Kaynaklarımız bu müdafaaaya katılan Medinelilerin sayısında müttefik değildir, İbn Sa’d, 2000 kişilik bir kuvvetten bahseder;³⁴ İbn Kuteybe, şehirde 10000’den fazla erkeğin olduğunu belirtir;³⁵ Taberî, Şam ordusunun gözünü korkutacak ve savaştan çekinmelerine sebep olacak büyük bir toplulukla ve benzeri görülmemiş bir şekilde onların harbe çıktıklarını nakleder.³⁶ Şam ordusunun sayısı ise 5000 ile 30000 arasında değişen rakamlarla verilmiştir.³⁷ Her hâlükârda Şam ordusunun daha kalabalık olduğu anlaşılmaktadır.

Bu vaziyette şehri muhasara eden Müslim b. Ukbe Medinelileri, teslim olup bîat ve itaat etmeye ve kuvvetlerini birleştirerek kendi ifadesiyle “mülhid” Abdullah b. ez-Zübeyr üzerine yürümeye çağırarak onlara üç günlük mühlet vermiş, ancak Medine halkı bu teklifi reddedince saldırmış ve şehrin doğu tarafındaki Harre mevkiinden şehre girerek hendeklerde mevzilenmiş Medine askerinden birçok kimseyi öldürmüştür.

Bu olaylar anlatılırken el-İmâme ve’s-Siyâse’de şu ifadeler yer verilir: “Müslim: ‘Kim bir adamın kellesini getirirse ona şu kadar şu kadar mükafat var.’ diyor ve dinsiz topluluğu harbe teşvik ediyordu.”³⁸

Rivayetin Kaynağı	Ashâb’dan	Muhâcirûn (Kureyş) ve Ensâr (soyun) dan	Diğer İnsanlar	Çocuklar ve Kadınlardan
İbn Kuteybe ³⁹		1700	10000	Çok
İbn Kuteybe ⁴⁰	80	700	10000	Çok

³² Mes’ûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, neşr. C. Barbier de Meynard, Paris 1869, V, 159-160

³³Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Beyrut 1967, I, 177, 179; Taberî, *Târihu’t-Taberi*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Beyrut 1967, V, 484; İbn Kesîr, *Bidâye VIII*, 222.

³⁴ İbn Sa’d, *Tabakât*, V, 146-147.

³⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse I*, 185.

³⁶ Taberî, *Târih*, V, 495.

³⁷ Şam ordusunun sayısı konusunda farklı rivayetler için bkz. İbn Kuteybe, *İmâme*, II, 7; Ya’kûbî, *Târih*, II, 251; Makdisî, *Kitâbu’l-Bed’ ve’t-Târih*, Bağdat tsz. (Paris 1919’dan ofset), VI, 14; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Târih*, Beyrut 1965, IV, 112; İbn Kesîr, *Bidâye VIII*, 218-219.

³⁸ İbn Kuteybe, *İmâme*, I, 181.

³⁹ İbn Kuteybe, a. g. e. I, 184.

⁴⁰ İbn Kuteybe, a. g. e. I, 185. Burada Medine’deki erkek sayısının 10000’in üzerinde olduğu belirtilir. Ayrıca I, 188’de ilave olarak çocukların ve kadınların da öldürüldüğü söylenir.

İbn Kuteybe ⁴¹		Kureyş'ten: 70 Kûsur Ensar'dan: 70 Kûsur	4000 (yaklaşık)	
Makdisî ⁴²		Ensar'dan : 70	4000	Kadınlara karnındaki çocuklar
Mes'ûdî ⁴³		Kureyş'ten: 90 Kûsur Ensar'dan: 90 Kûsur	4000 (Sayılmayanlar hariç)	
Mes'ûdî ⁴⁴		700	10000	
Beyhakî ⁴⁵	700 hafız, 3'ü ashâb'dan			
Yâkût el-Hamevî ⁴⁶		Kureyş'ten: 1300 Ensar'dan: 1400-1700	3500	
Zehebî ⁴⁷		700 hâfız		
Zehebî ⁴⁸		306		
İbn Kesir ⁴⁹				1000 bakire
Süyûtî ⁵⁰	700 hâfız, 300'ü ashâb'dan			

Harre'de öldürülenlerin sayılan ile ilgili rivayetleri gösterir tablodur.

Rivayetlere göre Müslim şehre hâkim olduktan sonra Yezîd'in kendisine verdiği talimat üzere askerlerine şehirde üç günlük serbestiyet tanımış, bu süre zarfında büyük bir katliam, eşi görülmemiş bir yağma ve iğrenç ve korkunç derecede ırza tecavüz hadiseleri cereyan etmiştir. Medine halkından öldürülenlerin sayısı ile ilgili rivayetler oldukça farklılık gösterir. Aşağıdaki tabloda görüleceği üzere bunların yekûnu binlerle belirtilmektedir:

Nakledilenlere bakılacak olursa bu facia sırasında 1000 bakirenin bekâreti bozulmuştur.⁵¹ Bazı rivayetlerde ise bu hadisenin ardından 1000 kadın kocası olmadığı halde dokuz ay kadar sonra babası belli olmayan çocuk doğurduğu belirtilir;⁵² Yâkût el-Hamevî bu sayıyı 800 olarak verir.⁵³

Rivayetlere göre bu katliamdan sonra Medine halkı kayıtsız-şartsız Yezîd'in köle ve cariyeleri olduklarını, haklarında onun dilediği gibi hükmetme yetkisinde olduğunu kabul etmeleri şartı ile bîata zorlanmış, Allah'ın Kitabı ve Rasûlü'nün Sünneti üzere bîat edeceğini söyleyen bir müslüman ile "Biz müslümanız; müslümanların lehinde olan şey bizim de lehimizdedir, onların aleyhinde olanlar bizim için de geçerlidir. Binaenaleyh müslümanın hak ve sorumlulukları üzere bîat

⁴¹ İbn Kuteybe, a. g. e., II, 8.

⁴² Makdisî, *Bed'*, VI, 14.

⁴³ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, V, 162-163.

⁴⁴ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-Işrâf*. Kahire 1357 H., s. 264. Mes'ûdî burada bu sayıların altında ve üstünde rakamlar veren rivayetlerin de mevcut olduğuna işaret eder.

⁴⁵ Beyhakî, *Delâilu'n-Nubuvve*, thk. Abdulmu'tî Kalaci, 1. baskı, Beyrut 1985, VI, 474. Beyhakî bu rivayeti İmam Mâlik b. Enes'e nispet etmektedir.

⁴⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut 1977. II, 249.

⁴⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'* III, 325. Bu rivayet, İmam Mâlik'e nispet edilmiştir.

⁴⁸ Zehebî, *el-Iber fi-Haberi Men Ğaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sa'îd Bisyrîni Zağfûl, 1. baskı, Beyrut 1985, 1, 50.

⁴⁹ İbn Kesir, *Bidâye* VI, 234.

⁵⁰ Süyûtî, *Hasâis* II, 499. Süyûtî bu rivayeti Beyhakî'den nakletmekte ve İmam Mâlik'e nispet etmektedir.

⁵¹ Beyhakî, *Delâil*, VI, 475; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'* III, 323; Süyûtî, *Târihu'l-Hutefâ*, s. 209, *Hasâis* II, 500.

⁵² İbn Kesir, *Bidâye* VIII, 221.

⁵³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* II, 249. Yâkût burada bu tecavüz dolayısıyla doğan çocuklara *Evlâdu'l-Harre* =Harre çocukları adı verildiğini söyler.

ediyorum.” diyen bir şahıs hemen oracıkta halkın gözü önünde, Müslim’in emri ile öldürülmüş, bu durumda halk söz konusu şartı kabul ederek bîata mecbur kalmıştır.⁵⁴

Bu işgal sırasında halkın korku içerisinde evlerine kapandıkları, namaz kılmak için Mescid-i Nebeviye bile çıkamadıkları ve bu süre zarfında Mescid-i Nebevi’den ezan okunmadığı, orada namaz kılınmadığı, sadece Mescid’den ayrılmayan Saîd b. el-Müseyyeb’in, Hz. Peygamber’in kabrinden gelen ezan sesiyle tek başına namaz kıldığı, komutan Müslim b. Ukbe’nin onu da öldürmek istediği, ancak Hz. Osman’ın oğlu Amr ile Mervân b. el-Hakem’in araya girip “deli” olduğunu söyleyerek güç bela onu ölümden kurtardıkları, ayrıca bu hadiseler sırasında Şam askerlerinin atlarıyla Mescid-i Nebevi’ye girdikleri ve hayvanların Ravza’ya bevlettikleri ve pisledikleri nakledilir.⁵⁵

İddia edildiğine göre halife Yezîd, Harre olayını öğrendiği zaman söylediği bir şiirle daha önce Bedr’de müşrikler safında öldürülen ana tarafından dedesi Utbe, amcası Şeybe ve dayısı Velid ile diğer akrabalarının intikamını aldığını söylemiştir.⁵⁶

İslâm tarihi kaynakları bütün bu hadiselerle sebebiyet veren Yezîd ve Harre olayı ile ilgili olarak vücut bulmuş bazı hadiseler de yer verirler. İbn Kuteybe’nin naklettiğine göre Hz. Peygamber bir seferinde Harre mevkiine uğradığında orada durmuş ve istircâ⁵⁷’da bulunmuştu. Ashâb-ı kiram bunun sebebinin sorunca: “Ashabımdan sonra bu ümmetin en hayırlıları bu Harre’de öldürülecektir.”⁵⁸ buyurdu.

Hatta bazıları Harre olayına Kur’an’dan bir âyetin delâlet ettiğini bile iddia etmişler ve İbn Abbâs’ın: “...Eğer Medine’nin etrafından üzerlerine varılmış olsa, sonra da kendilerinden fitne çıkarmaları istense mutlaka buna girip derhal yapmaktan geri kalmazlardı.”⁵⁹ âyetinin te’vili 60 senesinin başında ortaya çıktı.” deyip âyette geçen “...buna mutlaka girişirlerdi...” lafzını: ...bunu mutlaka kabul ederlerdi. Yani burada Harise Oğullarının Şam ordusunu Medine’ye sokması⁶⁰ kastediliyor.” şeklinde tefsir ettiğini nakletmişlerdir.⁶¹

İbn Kuteybe, Abdullah b. Selâm’a dayanarak daha garip bir rivayet nakleder. Buna göre Abdullah b. Selâm, Muâviye zamanında Harre mevkiinde durmuş ve şöyle demişti: ‘Yahudilerin değiştirilip tahrif edilmemiş Kitabında bulduğuma göre burada bir topluluk öldürülecek. Bunlar kıyamet günü haşrolundukları zaman kılıçlarını boyunlarına koyacak ve Rahmân’ın huzuruna gelip: Ya Rabbi, biz senin

⁵⁴ İbn Kuteybe, *İmâme* I, 183, II, 8; Ya’kûbî, *Târih*, II, 251; Taberi, *Târih*, V, 495; Mes’ûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, V, 165; *et-Tenbüh ve’l-İşrâf* s. 264.

⁵⁵ İbn Sa’d, *Tabakât*, V, 132; İbn Hazm, *Cevâmi’u’s-Sıra*, thk. İhsan Abbas vd., Mısır tsz., s. 357-358

⁵⁶ İbn Teymiye, *İbn Teymiye Külliyyatı*, çev. Ahmet Önkal vd., İstanbul 1988, IV, 388.

⁵⁷ *İstircâ*’ ölüm vs. gibi acı bir haber ya da durumla karşılaşınca “قَالُوا يَا لَئِذَا لَلَّ رَبُّنَا بِأَجْمُونَ” demektir.

⁵⁸ İbn Kuteybe, *İmâme*, I, 187. Ayrıca bkz. Beyhâkî, *Delâil*, VI, 473; İbn Kesîr, *Bidâye* VI, 233; Süyûtî, *Hasâis*, II, 498.

⁵⁹ 33 Ahzâb: 14.

⁶⁰ Rivayetlere göre Medine’de meskûn bulunan *Harise Oğulları*, bu hadisede Medine halkına ihanet etmiş ve Şam ordusunun Medine’nin zayıf yerinden şehre girmesini sağlamıştır. Bkz. Taberi, *Târih*, V, 495; Ebû Hanife ed-Dineveri, *el-Ahbârü’t-Tivâl* thk. Abdülmun’ım Âmir, Bağdat tsz. (1959’dan ofset), s. 265. Burada Ebû Hanife ed-Dineveri, Harre’de bu ihaneti yapan Harise Oğullarının vaktiyle Hendek Harbi sırasında da Hz. Peygamber’e “...Gerçekten evlerimiz düşmana açıktır.” diyerek harpten kaçmak için bahaneler arayan ve bu sebeple 33 Ahzâb: 13 âyetinde sözü edilen kimseler olduğunu belirtir.

⁶¹ Bkz. Beyhâkî, *Delâil*, VI, 473, 474; İbn Kesîr, *Bidâye*, VI, 233. İbn Kesîr burada rivayeti senediyle birlikte verdikten sonra: “Bu, İbn Abbâs’a nispeti sahih bir isnâd’dır. Sahabenin Kur’an âyetlerini tefsiri, bir çok ulemâya göre ‘merfû’ hükmündedir.” diyerek senedin sıhhatine ve bu tefsirin Hz. Peygamber’den menkûl olabileceğine işaret etmektedir.

uğrunda öldürüldük!..' diyecekler."⁶²

Bu arada hem belirtelim ki burada zikretme lüzumunu hissetmediğimiz, Yezîd'i zemmeden bir çok hadis de nakledilmiştir ki İbn Kesîr, bunların hepsinin mevzu olduğunu belirtir.⁶³

Harre olayı ile ilgili olarak aktardığımız bu rivayetlerde kanaatimiz odur ki sorgulanması gerekli bir takım noktalar vardır. Bizim Yezîd b. Muâviye'yi ve komutanı Müslim b. Ukbe'yi tamamen aklama ve Harre olayını haklı çıkarma gibi bir niyetimiz asla mevcut değildir. Ama olan her şeye rağmen acaba Yezîd'i "Fir'avn'dan daha insafsız ve daha zâlim", ordusunda bulunan herkesi dinsiz ilân edebilir miyiz?! İyi ya da kötü bir devlet başkanın âsî gördüğü tebaasından sırf intikam almak üzere üstelik duruma hakim olduktan sonra üç gün boyunca her türlü katliam, yağma ve şenâete izin verdiğini, yaralıların dahi sağ bırakılmamasını emrettiğini, müslüman bir komutanın ve müslüman bir ordunun da bu emri hunharca icra ettiğini düşünebilir miyiz?! Hadisede çocuklar ve kadınlar bir tarafa 10000'in üzerinde insanın öldürüldüğü kabul edilirse şehirde hemen hemen hiç erkek kalmaması gerekmeyecek midir?!

1000 bakirenin bu facia sırasında bekâretinin bozulduğu iddia ediliyor ama Muhammed Halîl Herrâs'ın haklı olarak itiraz ettiği gibi,⁶⁴ o tarihte Medine'de acaba toplam bakire kız sayısı 1000'i buluyor muydu?! Ayrıca 1000 veya 800 kadının kocası olmadığı halde dokuz ay sonra babası belli olmayan çocuk doğurduğu söyleniyor; iyi ama nüfusun fazla olmadığı bir dönemde üç gün içerisinde bu kadar çok kadının hemen hâmile kalması düşünülebilir mi?! Katliamdan sonra Medine halkının Yezîd'in köle ve cariyeleri olduklarını kabul ederek bîata zorlanmalarının ne anlamı ve ahalinin kin, nefret ve düşmanlığını çekmekten başka ne faydası olabilir?! Yezîd ve komutanı için bu yönünü acaba hiç düşünüp akletmemişler midir?! İşgal süresince Mescid-i Nebevî'den hiç ezan okunmadığı, namaz kılınmadığı, hele hele Mescid'den ayrılmayan Saîd b. el-Müseyyeb için bizzat Hz. Peygamber'in kabrinden gelen bir sesle ezan okunduğu rivayetlerine ne demeli?! -Diyelim ki sahte de olsa- İslâm birlik ve beraberliğinden dem vuran ordu komutanı ve askerlerinin Mescid-i Nebevî'ye atlarıyla girdikleri ve İslâm'ın en kutsal mahallerinden biri sayılan Hz. Peygamberin kabri ile minberi arasındaki Ravza'yı atlarının pislik ve idrarlarıyla kirletmesine sebebiyet verdikleri nasıl iddia olunabilir?! Şayet ileri sürüldüğü gibi Yezîd, Harre olayını öğrendiği zaman böylece Bedr'de müşrik olarak öldürülen akrabalarının intikamını aldığını bir şiirle ifade etmişse, bu İslâm'a karşı şirki tercih ve Bedr Harbini gerçekleştiren Hz. Peygamber ve ashabına karşı kin ve intikam duyguları beslemek dolayısıyla açık bir küfür, Yezîd zahiren müslüman olduğunu söylediği için de sinsi bir münafıklık olmuyor mu?! Ele aldığımız şahıs Yezîd de olsa bir şahsa kâfir ya da münafık demek az cesaret işi midir?! Bizzat Hz. Peygamber'i devreye sokarak O'nun ağzından Yezîd'i zemme çalışanlar, Rasûlüllah'a Harre'de ashâbtan sonra bu ümmetin en hayırlılarının öldürüleceğinden bahsettiler acaba hiç "Kim bile bile yalan bir sözü bana nispet ederse (benim söylemediğim bir sözü bana atfederse) Cehennem'den yerini hazırlasın!"⁶⁵ hadisini hatırlarından geçirmezler mi?! Tamamen Hendek Harbi sırasında münafıkların tutumlarıyla ilgili olan 33 Ahzâb: 14 âyetinin, nüzulünden 58 yıl sonra vuku bulan Harre olayına delâlet ettiğini İbn Abbâs'a nispet etmek ne

⁶² İbn Kuteybe, *İmâme*, I, 187.

⁶³ İbn Kesîr, *Bidâye*, VIII, 231.

⁶⁴ Bkz. Muhammed Halil Herrâs, *Süyûtî'nin Hasâis'ine ta'lik*, II, 500, dipnot 1.

⁶⁵ Buhârî, *İlm* 38; Müslim, *İman* 112

dereceye kadar doğrudur?!⁶⁶ Harre meselesinin Kitab-ı Mukaddes'te bile yer aldığını belirterek Yezîd'i kötüleme gayretkeşliği, Abdullah b. Selâm zamanına kadar "değiştirilip tahrif edilmemiş" Tevrat nüshalarının mevcut olduğunu iddia cüretkârlığını gösterirken acaba bu iddianın İslâm'la, hak ile, hakikat ile ne ölçüde bağdaştığı hiç hesaba katılmamakta mıdır?!

Cenâb-ı Hak Kur'an-ı Kerîm'de: "...Mescid-i Harâm'a girmenizi önledikleri için bir topluma karşı beslediğiniz kırgınlık sizi aşırılığa sevketmesin!..."⁶⁷ buyurarak haksızlığa bizzat uğrayan Peygamber Efendimiz ve ashabına, üstelik kendilerine bu zulmü yapanlar müşrik oldukları halde bile aşırılık göstermemelerini emrederken bazı İslâm tarihçilerinin ve râvîlerin itidal ölçüsünü muhafaza edemediklerini bu örnekleri de gördükten sonra kabul ve itiraf etmek mecburiyetindeyiz.

Yalnız burada işaret etmeliyiz ki -daha önce de bir kaç kez vurguladığımız gibi- hiç şüphesiz Harre'de gerçekten olan hadiseleri tasvip etmemiz mümkün değildir. Çünkü aşikârdır ki Medine halkının kıyâmı kanlı bir şekilde bastırılmıştır; bu sırada bazı taşkın ve kendini bilmez askerler -her dönemde bu nevi hadiselerde görüldüğü üzere- zulme varan bazı uygulamalar, yağmalamalar tecavüzlerde bulunmuş olabilirler. Ama elbette ki bu tabloyu sınırları içerisinde, olduğu gibi çizmek lâzım. Bu ve benzeri olaylar dolayısıyla Yezîd'i kâfir, zındık, münafık ilân etmek, imkân ve yetkimiz dâhilinde değildir. Şüphesiz onu âdil bir devlet başkanı, iyi bir halife, salih bir insan ve veli bir kul da kabul edecek değiliz. Yezîd, hatasıyla-savâbiyla tarihte yerini almış bir sultan, idareciliği döneminde tasvibi mümkün olmayan icraatlarda bulunmuştur.

Bu makale vesilesiyle şunu da belirtmek mecburiyetindeyiz ki geçmişte gördüğümüz sevgi ve yergideki aşırılıklar, günümüz araştırmalarında ve bazı çevrelerde yaygın bir takım anlayışlarda da aynıyla hatta belki de daha şiddetli bir şekilde devam etmektedir. Bir takım iç ve dış faktörlerin de tesiriyle bazı şahıslar ve devreler yüceltilip âdeta kudsileştirilmekte, bazı kişiler ve dönemler ise yerin dibine batırılmaktadır. Bugün Emevî dönemine eskisinden daha ziyade saldırıldığını ve hatta: "Muâviye'ye sahâbî diyecek miyiz?" şeklinde bir soru ortaya atılarak "sahabe" tanımının dahi değiştirilmek istendiğini görüyoruz.⁶⁸

Kabul etmek gerekir ki bu tavrın ve aşırılığın oluşmasında tarihçilerin olduğu gibi herkesin ve İslâm aydınlarının da sorumluluğu vardır. Çünkü "sahabe" deyince hatasız insan anlıyor ve öylece anlatıyoruz; "büyük âlim" deyince yanlıgsız kabul ediyoruz ve onlarda görülen, nakledilen bir takım kusurları bin bir te'ville örtmeye çalışıyoruz. Ya da bunun aksine küçük bir hatası sebebiyle bazı kimseleri çizip atıyoruz.

Oysaki tarihçiler ve İslâm aydınları, tarihi, toplumu ve olayları değerlendirirken aynen bir ayna gibi olmalıdırlar; ama tabîi bir ayna... Dev aynası da değil, cüce aynası değil!.. Şu halde tarihe ve tarihî şahsiyetlere ılımlı bir şekilde bakmak,

⁶⁶ Nitekim M. Halil Herrâs, İbn Abbâs'ın böyle bir tefsirde bulunmasının ve böyle bir nispetin ona yapılmasının mümkün ve doğru olamayacağını belirtir. Bkz. M. Halil Herrâs, Süyûtî'nin *Hasâis*'ine ta'lik, II, 499, dipnot 2.

⁶⁷ 5 Mâide: 2. Bu ikaz ayı sürenin 8. âyetinde: "Bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin; adaletli olun!" buyrulmaktadır.

⁶⁸ Esasen geçmişte de Hz. Muâviye hakkında farklı zümreler, ileri geri söz söylemiş ve hatta onun kâfir olarak öleceği ve Cehennemlik olduğunu ifade eden bizzat Hz. Peygambere nispet olunan hadisler de nakletmişlerdir (Muâviye yi aşırı bir şekilde öven ya da yeren görüşler ve nakiller konusunda geniş bilgi için bkz. Dr. İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyan*, 1. baskı, Ankara 1990, s. 48-62). Ancak geçmişte Şiiler, Hâriciler ve Abbasiler gibi Emevîlerin siyasi rakipleri tarafından böyle bir anlayış ve bu tür rivayetler üretilip yayılırken bugün ehl-i sünnet içerisinde İslamcılık adına çıkan kişi ve zümreler arasında böyle bir tavrın görülmesi gerçekten düşündürücüdür.

halledilmesi gerekli önemli bir problemi çözmek ve çevremize sıhhatli bir bakış açısı kazandırmak da hepimize düşen bir mecburiyet ve mes'uliyettir.

marife'nin temsilcileri

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Z. Salih Zengin	0.322. 338 69 72 /120	zsalih@cu.edu.tr
Ankara	İsmail Hacıahmetoğlu	0.312.212 68 00 /302	Haci_ismail@yahoo.com
Bursa	Cağfer Karadaş	0.535. 6919145 0.224. 243 19 32	caferkaradas@hotmail.com
Çanakkale	Ali Hakan Çavuşoğlu	0.286. 218 00 18 /1520	ahcavusoglu@hotmail.com
Çorum	A.Cahit Haksever	0.364.234 63 58	ahmetcahit@yahoo.com
Denizli	Kamil Emer	0.258.279 23 20-21	
Diyarbakır	Mehmet Azimli	0.505. 577 77 19 0.412. 248 80 45	mehmetazimli@hotmail.com
Elazığ	Enver Demirpolat	0.424 237 00 00 /5211	edemirpolat@firat.edu.tr
Erzurum	Tuncay İmamoğlu	0.442. 231 21 45	timamoglu@hotmail.com
Isparta	Adem Efe	0.246. 211 45 43	ademefe45@yahoo.com
İstanbul	Pehlül Düzenli	0.535. 307 83 24	erist67@yahoo.com
	Ali Ayten	0.216. 651 43 75 /239	aliayten@mynet.com
İzmir	Süleyman Genç	0.232. 285 53 86	suleyman.genc@deu.edu.tr
	Sabri Yılmaz	0.232. 285 53 86	Sayilmaz68@hotmail.com
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkış	0.334. 215 41 85	alpaslanalkis@hotmail.com
Kayseri	Mehmet Demirci	0.505. 387 24 78	mdemirci@erciyes.edu.tr
	Cuma Karan	0.352. 336 47 08	cumakaran@ mynet.com
Malatya	Hüseyin Aydın	0.422.341 00 10 /3516	haydin@inonu.edu.tr
Rize	Nebi Gümüş	0.464.214 11 20 /141	nebigumus@yahoo.com
Sakarya	H. Mehmet Günay	0.264.274 30 60 /127	hmgunay@hotmail.com
Samsun	Cenkşu Üçer	0.362. 457 60 00 /1263	hcenksuucer@hotmail.com
Sivas	Ömer Aslan	0.346. 219 10 10	oaslan@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Y.Ziya Keskin	0.414. 344 00 20 /1012	yzkeskin@harran.edu.tr
Van	Ahmet Öğke	0.432. 225 10 24 /2417	ahmetogke@hotmail.com
Dortmund	Ahmet Danışık	+49.231 31 63 55	h_danisik@hotmail.com
Köln	Mehmet Soyhun	+49.172 281 32 24	soyhun@hotmail.com
Münih	İlhan Tuncay	+49.89. 721 33 12	emrullahtuncay@hotmail.com