

marife

bilimsel birikim

yıl: 1 sayı: 3 kış 2001

marife

bilimsel birikim

editör

Ahmet Yaman

editör yardımcıları

Cem Zorlu ♦ Hidayet Işık

yayın kurulu

Mehmet Akgül ♦ Seyit Bahçivan ♦ Ahmet Çaycı ♦ Kamil Güneş
Dilaver Gürer ♦ Hidayet Işık ♦ Fikret Karapınar ♦ Muhiddin Okumuşlar
Fethi Ahmet Polat ♦ Adem Şahin ♦ Muhammed Tasa ♦ Cem Zorlu

danışma kurulu

Prof. Dr. H. Yunus Apaydın ♦ Prof. Dr. Mehmet Aydın ♦ Prof. Dr. Ahmet Davudoğlu
Prof. Dr. İzzet Er ♦ Prof. Dr. Mustafa Fayda ♦ Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük
Prof. Dr. Mehmet Ali Kapar ♦ Prof. Dr. Mahmut Kaya ♦ Prof. Dr. Bilal Kuşpınar

yazışma

Ahmet Yaman

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Meram - Konya
0. 332. 323 82 50 / 179

web

www.marife.org

e - posta

posta@marife.org

ISSN: 1303-0671

marife hakemli bir dergidir.

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

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

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

dizgi / iç düzen

marife

kapak

Muhiddin Okumuşlar

baskı & cilt

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

www.sebat.com / sebat@sebat.com

İçindekiler

editörden ♦ 5

makaleler

DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNE
MEŞRUIYET KAVRAMI ETRAFINDA BİR YAKLAŞIM
Ejder OKUMUŞ ♦ 7

TÂRIK B. ZİYÂD
ENDÜLÜS'ÜN FETHİ ÖNCESİNDE GEMİLERİ YAKTI MI?
İsmail Hakkı Atçeken ♦ 31

İBN ARABÎ'DE LÜGAT, İSTILAH VE BÂTİN
ANLAMLARIYLA DİN KAVRAMI
Dilâver Gürer ♦ 43

HİLAFET KARŞITI BİR KİŞİ OLARAK ALİ ABDURRAZİK
VE KİTABI "İSLÂM VE USÛLU'L-HUKM" ÜZERİNE BAZI MÛLAHAZALAR
Mehmet Azimli ♦ 55

DİN PSİKOLOJİSİ AÇISINDAN PSİKANALİZ VE DİN BAĞLAMINDA
S. FREUD'UN "TOTEM VE TABU" ADLI ESERİ
ÜZERİNE BAZI TESPİTLER
Mustafa Koç ♦ 67

MEÂL VE TEFSİRLERDE GÖRÜLEN BAZI SÖZCÜK VE DEYİM HATALARI İLE
BUNLARIN ÖNEMLİ NEDENLERİ
Abdulcelil Candan ♦ 85

TEFSİRDE DÜNYEVİLEŞME
Gıyasettin Arslan ♦ 107

FAHREDDİN RAZİ'NİN
"MÛNAZARA Fİ'R-REDDİ ALE'N-NASARA" ADLI ESERİ
Hidayet Işık ♦ 119

İSLÂM HUKUKU'NA GÖRE KISIRLAŞTIRMAYLA VE GEÇİCİ YOLLARLA DOĞUM KONTROLÜ

Yazan: el-Abd Halil Ebu İyd
Çeviren: Mustafa Akman ♦ 133

araştırma notları

HADİS METİNLERİNİ ANLAMADA
ÖZNELLİK SORUNU
Yusuf Acar ♦ 153

İMAM BUHÂRÎ'NİN TANINMAYAN BAZI KİTAPLARI
Ahmet Tahir DAYHAN ♦ 161

kitap / tez / toplantı

AYNÜ'L-A'YÂN
Zülfikar Durmuş ♦ 165

İslâm Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Kamu Malları
Halit Çalış ♦ 174

DIE ANFÄNGE DER ISLAMISCHEN JURISPRUDENZ
(İslam Hukuku'nun Dayanakları)
Fikret Karapınar ♦ 179

İSLAM FELSEFESİ TARİHİ DERSLERİ "NOTLARI"
Mevlüt Uyanık ♦ 183

İSLÂMDAN ÖNCE ARAPLAR ARASINDA KADININ DURUMU,
ÂİLE VE TÜRLÜ NİKÂH ŞEKİLLERİ
Şemseddin GÜNALTAY ♦ 188

editörden

Sosyal bilimler ve özellikle ilahiyat alanındaki bilimsel birikime kucak açan **marife**'nin üçüncü sayısı ile karşınızdayız.

Elinizdeki sayıyla birinci yılını dolduran derginize ilk günden beri gösterdiğiniz ilgiden dolayı teşekkür ediyoruz.

Şimdiye kadar dosyalı özel konulara değil de genel nitelikli karma araştırmalara yer veren **marife**, önümüzdeki yayın döneminde de bu özelliğini devam ettirmekle beraber, her yılın son/kış sayısını belli bir konuya ayırmayı planlamaktadır.

İster akademik ister popüler olsun, dergiler okuyucuları ile var oldukları ve yine onlarla büyüyecekleri için dosya konularının belirlenmesinde sizlerin fikrî, güncel, entelektüel ve akademik ihtiyaçlarını da dikkate almayı gerekli görüyoruz. Bu maksadı temin açısından okuyucularımızın, gerek internet adreslerimize (editor@marife.org ; posta@marife.org) gerek yazışma adresimize önerilerini iletmelerini bekliyoruz.

Bu üçüncü sayımızda da zengin bir içerik sunduğumuza inanıyoruz. Meşrûiyet ölçütünde din-devlet ilişkilerini, hilafet tartışmalarına göreceli de olsa farklı bir söylemle katılan bir kişi ve kitabını, Endülüs'ün fethi sırasında gemilerin yakılıp yakılmadığı meselesini, din psikolojisi açısından psikanalizi ve kurucusunun ünlü eseri Totem ve Tabu'yu, İbn Arabî ve Mevlana merkezli saptamaları, tefsirde dünyevîleşme sorununu ve fıkıh ilmi açısından doğum kontrolünü ele alan incelemeleri, yine ilginizi çekecek araştırma notları ve kitap tahlilleri izlemektedir. Nostalji sayfalarımızda ise hem bir bilim hem de bir devlet adamı (Türkiye Cumhuriyeti'nin on dördüncü başbakanı) olan Şemseddin Günaltay'ın, kıymetini korumaya devam eden bir makalesi yer almaktadır.

Değerli okuyucularımızı bu zengin içerikle başbaşa bırakıyor, yeni yayın döneminin bahar sayısında buluşabilmek ümidiyle saygılarımızı sunuyoruz.

Alîmet Yaman

DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNE MEŞRUIYET KAVRAMI ETRAFINDA BİR YAKLAŞIM

Ejder OKUMUŞ*

GİRİŞ

Şüphesiz bugün din-devlet ilişkilerini önemli kılan etkenlerin başında, dinin ve dinî hareketlerin, genel anlamda Dünya ölçeğinde, özel anlamda ise İslam Dünyası ve Türkiye coğrafyasında yeniden canlanması¹ ve apaçık bir biçimde kendini ortaya koymasıyla birlikte din-devlet ilişkileri olgusunun, en çok üzerinde durulan tarihî, sosyal, kültürel, siyasî vb. konular arasında bulunması gelmektedir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bütün dünyada dinin canlandığı, dindarlık eğilimlerinde büyük artışlar olduğu gözlenmeye başlamıştır.² Türkiye'de ise dinin, toplum hayatının önemli ve ayrılmaz bir realitesini meydana getirmekte olduğu vakıası, dinî ve sosyal bilimler ve özellikle din sosyolojisiyle meşgul olanların gözünden kaçmayan bir husus olduğu³ gibi, son dönemde de bir yeniden dinî canlanmadan ve dindarlık artışından söz edilmektedir.⁴ Doğal olarak bu canlanmalar, din-devlet ilişkileriyle ilgili meseleleri de beraberinde getirmektedir. Esasen bugün dinî unsurların siyasal ikti-

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

¹Bkz. Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 8. bs. , Ötüken Yay. , İstanbul 1991, ss. 17-66; Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış -Cumhuriyet Yurururken Laik Düşünce-*, Bağlam Yay. , İstanbul 1994, ss. 9-16; Zeki Arslantürk, *Kutsalın Dönüşü, Yeni Toplum Arayışları*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, ss. 11-40; Elisabeth Özdalga, "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", *İslami Araştırmalar*, C. 3, Sayı: 2, Nisan 1989, s. 30; Ünver Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", *Türk Yurdu*, Sayı: 462-463, Nisan-Mayıs 1997, s. 87

²P. Berger-T. Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociology of Religion*, Ed. Roland Robertson, Penguin Books, England 1971, s. 62 ("Bilgi Sosyolojisi ve Din sosyolojisi", Çev. M. Rami Ayas, AÜİFD. , c. XXX, Ankara 1988, ss. 375-385)

³Ünver Günay, "İktisadi Afılâk ve Din", AÜİFD. , Sayı: 7, Erzurum 1986, s. 110

⁴Ü. Cünay-H. Cüngör-A. V. Ecer, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yay. , Ankara 1997, ss. 3, 136-137; Uriel Heyd, "Modern Türkiye'de İslâm'ın Yeniden Dirilişi", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik*, Çev. D. Dursun, İnsan Yay. , İstanbul 1995, ss. 165-183; M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset*, Vadi Yay. , Ankara 1997, ss. 7-8; Z. Arslantürk, "Tanrı'nın Dönüşü", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 4, Yıl: 1997, ss. 119-128; Mehmet Aydın, "Değişim Sürecinde İslam", *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, (Jean-Paul Charney), Çev. A. B. Baloğlu-O. Bilen, TDVY. , Ankara 1997, ss. 135-147

darla ilişkisinin boyutları ne olursa olsun, din tüm sosyal yapı üzerindeki nüfuzunu ve toplumun siyasî hayatında görmezlikten gelinemeyecek denli etkin olma niteliğini sürdürmektedir. Dün olduğu gibi bugün de din ile siyasî iktidar arasındaki ilişkiler, toplumların hayatında önemli ve dinamik bir yer tutmaktadır.⁵ Hemen hemen her şeyin kısmen siyasal olduğu⁶, insan psikolojisiyle siyaset arasında yakın ilişkiler bulunduğu⁷ veya insanın doğuştan siyasî bir takım özelliklere sahip bulunduğu⁸ düşünülürken, din-devlet ilişkisi olgusunun sosyal hayatta ne kadar önemli bir yere sahip olduğu daha net görülebilecektir.

Kökeni tarihin derinliklerine uzanan ve tarih boyunca değişik boyutlarda kendini gösteren din-devlet ilişkileri olgusu, din sosyolojisinin önemli ilgi alanlarından birini oluşturmaktadır.⁹ Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren din sosyolojisi alanında, din-siyaset, din-hükümetler, din ve devletler arasındaki kompleks ilişkiler önemli ve başlıca inceleme konuları olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern zamanlarda her ne kadar ulus devletler, dini belli alanlara hasretmeye özel bir çaba harcamışlarsa da modern toplumlarda, modern halk katmanları arasında dinin ve dinî değerlerin yönlendiriciliği devam etmiş ve giderek de artmıştır. İslam Dünyası'nda meydana gelen bazı olaylar ise, bütün bir dünyanın dikkatlerini üzerine çekerek din-devlet ilişkileri olgusunu çok hızlı ve etkin bir biçimde gündeme sokmuştur.¹⁰ Bu durum, din sosyolojisinde de din-devlet ilişkileriyle ilgili alanlara yönelimi arttırmıştır. Denilebilir ki bugün din-devlet ilişkileri olgusu, genel olarak sosyal bilimlerin, özelde ise din sosyolojisinin en önemli ilgi alanlarından birini oluşturmaktadır.¹¹ Din ile toplum ilişkilerinin tam bir sosyolojik incelemeye tabi tutulabilmesi, dinî faktör ve düşüncenin, grup ve toplumların hayatları açısından ne denli önem taşıdığına anlaşılması için, belki de toplumsal ünitelerin en karmaşığını teşkil eden, nicelik ve nitelik bakımından diğer sosyal teşkilatların önünde yer alan devletin,¹² din ile nasıl bir ilişki içerisinde bulunduğu tetkik edilmesi şarttır.¹³ Kaldı ki pratik dünyamızda da dinin en çok söz konusu edildiği, en çok tartışıldığı, en çok problemleri olduğu yerlerden biri, devlettir. Dolayısıyla din sosyolojisi, din ile belli ilişkileri olan ve sosyolojik ehemmiyet taşıyan bir olgu olarak görülebildiği ölçüde devletle ilişkilidir. Esasen bunun nedeni, önemli sosyal düzen biçimi olarak devletle, önemli sosyal bir olgu olarak din arasındaki ilişkilerin tarihî ve sosyolojik açıdan ayrı bir önem taşımalarıdır.¹⁴

İşte bu çalışmada din sosyolojisinin önemli ilgi alanlarından olan din-devlet ilişkileri olgusu, meşrûyet kavramı etrafında tipolojik verilerden de yararlanarak ele alınmaya ve anlaşılmasına çalışılmaktadır.

⁵M. E. Köktaş, a. g. e. , ss. 7-8; Çetin Özek, *Devlet ve Din*, Ada Yay. , İstanbul ty. , ss. 7, 9

⁶Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Şirin Tekeli, Varlık Yay. , İstanbul ty. , s. 18

⁷Gilles Deleuze-Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 1*, Çev. Ali Akay, Bağlam Yay. , İstanbul 1990, s. 11

⁸Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, 3. bs. , Remzi Kit. , İstanbul 1990, ss. 9, 10, 79 vd.

⁹Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, İFAV Yay. , İstanbul 1995, s. 353

¹⁰Bkz. Olivier Roy, *Siyasal İslam'ın İflosu*, Çev. Cüneyt Akalın, Metis Yay. , İstanbul 1994

¹¹Bkz. James A. Beckford, "1945-1989 Yılları Arasında Din Sosyolojisi", Çev. Nuri Tınaz, Dokuz Eylül Ü. İlahiyat F. Dergisi, Sayı: VIII, İzmir 1994, s. 483

¹²J. Wach, a. g. e. , s. 353

¹³Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı, AÜİFY. , Ankara 1987, s. 16

¹⁴A. e. , s. 5

I. MEŞRÛİYET

Siyaset bazında çoklukla üzerinde durulan, ancak sadece siyasî alana özgü olmayıp hayatın çoğu, belki de bütün alanlarıyla ilgili olabilen¹⁵ ve çeşitli tiplerde ortaya çıkan meşrûiyet (legitimacy), genel olarak konuşmak gerekirse, sübjektif yada objektif alanlarda ortaya çıkan veya var olan bir durumun gerçekliğinin, verili bir bilgi vasıtasıyla birey veya toplum katında geçerliliğini (validity¹⁶), izah olunmuşluğunu (explanation¹⁷) ve haklılığını (justifiability) ifade eden bir mekanizma veya kurumdur.

Siyasî bağlamda sosyal sistemin, mevcut siyasî mekanizma ve kurumlarının, topluma, en uygun mekanizma ve kurumlar oldukları inancını oluşturup-yaşatmak yeteneğiyle ilgili olan meşrûiyet¹⁸, egemenliğin sükûnet içerisinde elde edilmesini sağlayan sosyal-siyasal bir mekanizma¹⁹ olarak tanımlanabilir. Daha geniş anlamda ifade etmek istenirse, siyasî bağlamda meşrûiyet, yönetimi altındaki insanlar üzerinde yönetme hakkına sahip olduğu bilinciyle otoritesini kuran yönetimin (otorite, hükümdar veya devlet), yönettiği toplum tarafından onaylanması ve tanınması (recognition) şeklinde kendini gösteren yönetsel güç kurumu olarak tarif edilebilir.²⁰

Bu anlamlara göre meşrûiyet elde ederek geçerlilik kazanmış olan düzen veya otoriteye meşrû (legitimate) düzen veya meşrû otorite diyebiliriz. Meşru düzen, toplumsal etkinlik veya toplumsal ilişkinin şekillenip yönlendirilmesinde merkezî öneme sahiptir. Zira toplumsal etkinlik veya ilişki, kendisine katılanlar tarafından meşrû bir düzenin (legitimate ordre-legitime ordnung) varlığı tasarımına göre yönlendirilir. Düzenin meşrû olarak görülmesi, düzenin geçerliliğini (geltung) sağlar.²¹

Meşrû düzen, meşrulaştırım yoluyla geçerlilik kazanır. Meşrûiyet kazandırma anlamında izah etme (expaining-explanation), haklılaştırma (justifying-justification) ve tasdik edip geçerli kılma (validating-validation) süreci (process) olarak meşrulaştırım (legitimation), kurumsal düzeni, objektifleşmiş anlamlarına kognitif onay vererek "izah eder (explain); pratik zorunluluklarına normatif bir değer atfederek haklılaştırır (justificate-justification) ve geçerli kılar (validate).

Bu bilgiler ışığında denilebilir ki otoritenin iktidarını ve tabiatıyla otoritesini sürdürebilmesi, kendini yönetilenler katında bir şekilde meşrulaştırmasına bağlıdır.²² Başka bir ifadeyle siyasî sistemin varlığını sürdürebilmesi için meşrûiyete ve meşrulaştırıcı desteğe ihtiyacı bulunmaktadır.²³ Devletin, meşrûiyet ve destek olmadan otoritesini ve iktidarını

¹⁵James Luther Adams-Thomas Mikelson "Legitimation", The Encyclopedia of Religion, Ed. Mircea Eliade, c. 8, Macmillan Publishing Company, New York 1987, ss. 499-500

¹⁶Bkz. Ernest Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, Routledge - Kegan Paul, London and Boston 1974, ss. 91, 94, 97, 102, vd.; P. L. Berger-T. Luckmann, a. g. e., s. 111 vd.

¹⁷Bkz. a. e., s. 111 vd.

¹⁸S. M. Lipset, *Siyasal İnsan*, Çev. Mete Tunçay, Teori Yay., Ankara 1986, s. 59

¹⁹E. Gellner, *Legitimation of Belief*, s. 24

²⁰Dolf Sternberger, "Legitimacy", International Encyclopedia of the Social Sciences, Ed. David L. Sills, c. 9, The Macmillan Company, byy. 1968, s. 244. Bkz. Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, Dergah Yay., İstanbul 1991, ss. 69-71

²¹Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özer Ozankaya, İmge Yay., Ankara 1995, s. 56

²²Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 10. bs., Beta Basım Yayım Dağ. İstanbul 1990, s. 377; Hayati Hazır, *Anayasa Hukuku (Genel Esaslar ve Siyasal Rejimler)*, Selçuk Ü. Yay., Konya 1990, ss. 70-71; V. Akyüz, a. g. e., s. 69

²³Bkz. S. Dönmezer, a. g. e., ss. 378-379

yürütmesi zordur. İşte bu meşrûiyet ve desteği siyasî sistem, çeşitli meşrûlaştırıcılarla çeşitli vasitalardan, sözelimi bir kurum, örgüt veya grup gibi meşrûlaştırıcılarla, gelenek, inanç, din, yasa, hukuk, ideoloji, rasyonel bir gerekçe, karizma,²⁴ herhangi bir kültürel öge gibi meşrûiyet vasıtalarından alabilir.²⁵ Devlet, meşrûiyetini sağladığı kaynak, faktör veya unsurlar vasıtasıyla toplumun, siyasî grup ve kurumların desteğini alarak meşrû bir iktidara sahip olur. Devlet meşrûiyetini söz konusu unsurların bir kaçıyla, hepsiyle veya temelde birini öne çıkararak sağlayabilir. Meşrûiyet aracı toplum katında ne kadar bağlayıcı ise devlet de varlığını o kadar uzun sürdürür. Meşrûiyet ve meşrûlaştırım konusunda bu bilgileri verdikten sonra meşrûiyete ilişkin tipolojimize geçebiliriz. Meşrûiyet ve meşrûlaştırım ilişkin çeşitli tipolojilerden²⁶ bahsetmek mümkünse de burada sadece kendi tipolojimizi vermekle yetineceğiz.

Meşrûiyete ilişkin kendi tipolojimiz, iki tip meşrûiyet veya meşrûlaştırım ihtiva etmektedir: Dinî meşrûiyet/meşrûlaştırım ve dinî olmayan meşrûiyet/meşrûlaştırım.

Weber'in geleneksel meşrûiyet tiplemesini de kapsayacak şekilde dinî meşrûiyet, meşrûluğun dinden ve dinî kaynaklardan, üstten, aşkın olandan, dinin renk verdiği gelenekten elde edildiği meşrûiyettir. Bu durumda T. Luckmann'ın "üst"ten geleneksel meşrûlaştırım (The traditional legitimation from "above")²⁷ tiplemesini de kapsamına alan dinî meşrûlaştırım (religious legitimation) din ve dinî kaynaklar yoluyla haklılaştırma, açıklama ve geçerlilik kazandırma demektir.

İnsanlık tarihini, iktidar mücadelelerini, devletleri, siyasî olayları vb. anlayabilmede, dinî meşrûiyet ve meşrûlaştırımı kavramak, büyük önem taşımaktadır.

Bilindiği üzere fonksiyonlarına indirgenemeyecek olan ve fakat pek çok toplumsal fonksiyonu bulanan dinin,²⁸ en önemli fonksiyonlarından biri meşrûlaştırım, yani meşrûiyet kazandırmadır. Berger'in deyişiyle din, meşrûlaştırımın tarihî bakımdan en yaygın, en derinlikli ve en etkin aracı olagelmıştır.²⁹

²⁴Bkz. M. Weber, a. g. e. , ss. 65-68, 315-381

²⁵Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context*, 2. bs. , Wads Worth Publishing Company, California 1987, ss. 25-26; Michael Hill, *A Sociology of Religion*, 3. bs. , Heinemann Educational Books, London 1973, ss. 140-147

²⁶Bkz. D. Sternberger, "a. g. m. ", ss. 244-245, 247; E. Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, ss. 22-23; Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, 2. bs. , The Macmillan Company, New York 1972, s. 10!; Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, 2. bs. , Sage Publication, London 1991, s. 187; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, (Haz. H. H. Gerth-C. Wrights Mills), Çev. Taha Parla, 3. bs. , Hürriyet Vakfı Yay. , İstanbul 1993, ss. 81, 217-221; M. Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, ss. 315-394; M. Weber, *Sociology of Religion*, Çev. Ephraim Fischhoff, Beacon Press, Boston 1964, ss. 2-3, 25, 46-47, 77-79 vd. ; Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 5. bs. , İletişim Yay. , İstanbul 1992, ss. 103-104; M. B. McGuire, a. g. e. , ss. 202-203 vd. ; M. Hill, e. g. e. , ss. 140-180; Harnid Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, Çev. Süleyman E. Gündüz, İnsan Yay. , İstanbul 1995; Talcott Parsons, "Introduction", *Sociology of Religion*, Çev. Ephraim Fischhoff, Beacon Press, Boston 1964, ss. xxxiii-xxv; William Tucker, "Charismatic Leadership and Shi'ite Sectarianism", *Islamic and Middle Eastern Societies*, Edited by Robert Olson, Aman Books, Brattleboro 1987, ss. 29-40; E. A. S. , "Authority: Legitimation of Authority", A Dictionary of Sociology, Ed. G. Duncan Mitchell, Routledge-Kegan Paul, London 1968, s. 15; Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, 2. bs. , Bilgi Yay. , İstanbul 1989, ss. 361-362, 385-389; Niyazi Öktem, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, Der Yay. , İstanbul 1993, ss. 285-286; Richard A. Appelbaum, *Toplumsal Değişim Kuramları*, Çev. Türker Alkan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. , Ankara ty. , ss. 81-86

²⁷T. Luckmann, a. g. e. , s. 101

²⁸Ü. Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", ss. 82-87

²⁹P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 65

Din, bireyin iç dünyasında olup bitenleri, bireyin inanç ve bilinçlerini, bilgi ve tezlerini, toplumsal kurumları, siyasal ve toplumsal düzeni, onlara nihaî olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmekle, yani onları kutsal ve kozmik referanslar çerçevesine yerleştirmek suretiyle meşrûlaştırır; başka bir ifadeyle beşerî açıdan tanımlanan realiteyi, nihaî, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlayarak³⁰ sübjektif ve objektif düzlemlerde haklılaştırır. Bu nedenle dinî meşrûlaştırım, toplumların düzenleri için çok önemli görülmüştür. Din, marjinal durumları dahi her şeyi kuşatan kutsal ve aşkın realiteye uygun olarak meşrûlaştırmak suretiyle toplumsal olarak tanımlanan gerçekliği muhafaza eder. ³¹ Dinî meşrûlaştırımla meşrûiyet kazanan bir toplum düzenine karşı gelmek ise büyük tehlikeleri göze almak demektir. Bunu yapmak, karanlığın ilkel güçleriyle sözleşme yapmakla eşdeğer görülür.³²

Dinin ve tabiatıyla dinî meşrûlaştırımın etkin işlevleri nedeniyle tümüyle büyük oranda veya belirli bir miktarda dinî meşrûlaştırıma başvurmamayan -isteyerek veya istemeyerek- bir sosyal ve siyasal düzen ya da devlet düşünmek imkansız gibi görünmektedir. Dine en uzak duran güç, iktidar, düzen veya devletler dahi dinî meşrûlaştırıma başvurmak zorunda kalmışlardır.³³

Dinî meşrûlaştırımı devlet bazında düşündüğümüzde, diyebiliriz ki devletler, varlıklarını sürdürebilmek için dinî meşrûlaştırıma şu veya bu şekilde başvurmuşlardır. Din, temelde toplumsal düzenin entegrasyonu ve status quo'nun meşrûlaştırımına hizmet eder. ³⁴ Bu bütün devletler için geçerlidir. Ama dinî meşrûlaştırım, dindar Hıristiyan, Yahudi, Budist, Hindu, İslam vb. toplumlarında devlet veya toplum düzeni için adeta bir zorunluluk olduğundan o toplumlarda meşrûiyet temelde dinden sağlanırken, dinin geri plana itildiği, laikliğin etkin olduğu devletlerde ve sekülerleşmenin yaygın olduğu toplum düzenlerinde meşrûiyet temelde dinden sağlanamamakla birlikte yine de az ya da çok dinî meşrûlaştırıma başvurmak durumunda kalmışlardır. Bu durum, dinî meşrûlaştırımın rolünün muğlaklaştığı, meşrûiyet krizlerinin yaşandığı ve tartışıldığı modern laik devlet düzenleri³⁵ için dahi geçerlidir.

Tipolojimizin ikinci türü dinî olmayan meşrûiyet/meşrûlaştırımdır. Bu, bir bakıma Gellner'in "iç", Luckmann'ın "içten" meşrûlaştırımı anlamındadır. Bu tip meşrûiyet ve meşrûlaştırımda, esas olan din değil, din-dışı seküler bir faktördür. Dinî olmayan meşrûiyet, meşrûluğun dinin dışında başka bir etken tarafından sağlandığı bir meşrûiyettir. Bu durumda dinî olmayan meşrûlaştırım, gerçekliği din-dışı faktörlerle veya kaynaklarla haklılaştırma sürecidir.

Bu meşrûiyet/meşrûlaştırımın daha ziyade modern toplum ve devlet düzenleri için geçerli olduğu söylenebilir. Ancak birinci tipi izah ederken de söylemeye çalıştığımız gibi dinî olmayan meşrûiyetin geçerli olduğu toplumlarda esas itibarıyla din-dışı meşrûluk/meşrûlaştırıma sözkonusu olsa bile, yine de belli alanlarda, belli zaman, mekan ve durumlarda dinî meşrûlaştırıma başvurulmaktadır.

³⁰A. e. , ss. 66-67, 69, 70

³¹A. e. , 79

³²A. e. , 73

³³J. L. Adams-T. Mikelson, "a. g. m. ", tamamı

³⁴T. Luckmann, a. g. e. , ss. 67. 61

³⁵J. L. Adams-T. Mikelson, "a. g. m. ", s. 507

Esasen her iki tip meşrûiyet/meşrûlaştırım da saflıktan söz etmek güçtür. Ancak dinî meşrûiyette meşrûiyet kaynağı temelde din iken, dinî olmayan meşrûiyette temelde meşrûiyet kaynağı din-dışı kaynaktır. Fakat özellikle siyasî düzlemde konuya yaklaştığımızda belirtmeliyiz ki ikinci tipte de dinî meşrûiyet/meşrûlaştırım, geri plana itilmekle birlikte, başvurulan bir yol olmuştur.

2. DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ

Din ve yöneten-yönetilen ilişkisine dayalı siyaset, ister ayrı ayrı, isterse birlikte ele alınsınlar insanlık tarihiyle birlikte ortaya çıkan olgulardır. ³⁶ Hemen hemen bütün sosyo-kültürel sistemlerde en basitinden en karmaşığına, en eskisinden en modernine kadar din veya siyaset/devlet adını taşıyan kurum ve kavramlara rastlanır.³⁷ İnsanın, tabiatı gereği hem birey hem de toplum bazında dinden ve yönetim olgusundan bağımsız olarak ele alınamayacağı³⁸ söylenebilir.

İnsan, bireysel ve toplumsal yönleri olan bir varlıktır. İnsanın özel alana ilişkin özellikleri olduğu gibi kamusal alana özgü hususiyetleri de bulunmaktadır. ³⁹ İnsan tabiatı gereği dinle çok sıkı bir ilişki içerisinde olduğu gibi yine tabiatı gereği toplu halde yaşamak zorundadır.⁴⁰

İnsanın bireysel ve sosyal özellikleri bulunduğu gibi, insanla sıkı yakınlığı olan, daha doğrusu insanın hayatını yönlendirmek için var olan ve insanın mutluluğunu hedef edinen dinin de, doğal olarak insanla hem bireysel hem sosyal ve hem özel hem de kamusal yönleri itibarıyla ilişkileri olacaktır. Bu demektir ki din, sadece bireysel değil aynı zamanda sosyal bir olgudur. ⁴¹ Daha geniş anlamda din, hem kitabî (teorik-akidevî), hem davranışsal (pratik-ibâdî); hem psikolojik, hem sosyolojik; hem sübjektif, hem de objektif yönü itibarıyla bir bütün olarak kendini ortaya koymaktadır.⁴² G. Y. Glock'a göre dinî yaşayış, dinî inanç, ibadet, dinî tecrübe, dinî bilgi, dinî etkileme boyutlarına sahiptir.⁴³ Bütün bu yönleriyle dünyaya karşı geliştirdiği tavır çerçevesinde bir dünya görüşü ve hayat tarzına sahip olan din,⁴⁴

³⁶Bertrand Russel, *İktidar*, Çev. Mete Ergin, Cem Yay. , İstanbul 1990, s. 50; Yümnî Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, İFAV Yay. , İstanbul 1988, ss. 131-145; Muhammed Abid Cabirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay. , İstanbul 1997; Bertrand de Jouvenel, *İktidarın Temelleri*, Çev. Nejat Muallimoğlu, Birleşik Yay. , İstanbul 1997, ss. 89- 418. Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 4. bs. , Remzi Kit. , İstanbul 1984, s. 111. Dinlerin doğuşu konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, Oxford 1982; Emile Durkheim, *Din Hayatının İktidârî Şekilleri*, c. 1-2, Çev. Hüseyin Câhid, Tanin Matbaası, İstanbul 1924; Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İÜEFY. , İstanbul 1981, ss. 29-83; David Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, KBY. , Ankara 1979

³⁷B. Güvenç, a. g. e. , s. 111

³⁸Bkz. Y. Sezen, a. g. e. , ss. 131-145

³⁹Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, Çev. B. Sina Şener, İletişim Yay. , İstanbul 1994, ss. 39-112

⁴⁰Bkz. T. Luckmann, a. g. e. , ss. 44-45

⁴¹Dinin sosyal boyutları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, ss. 29-259; O. Pazarlı, a. g. e. , ss. 31-42, 52-59; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDVY. , Ankara 1993, ss. 73-78 vd.

⁴²J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 61; Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 3. bs. , AÜİFY. , Ankara 1983, ss. 176-192; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniversitesi Yay. , Kayseri 1993, ss. 167-183; Y. Sezen, a. g. e. , ss. 27-47; Bertrand Russel, *Din ile Bilim*, Çev. Akşit Göktürk, 6. bs. , Say Yay. , İstanbul 1994, s. 12; O. Pazarlı, a. g. e. , ss. 31-33; J. Wach, *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, New York 1958, ss. 27-143 vd. ; T. Luckmann, a. g. e. , ss. 40-49, 50, 76 vd.

⁴³Bkz. Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, TDVY. , Ankara 1995, ss. 12-14

⁴⁴Bkz. Ü. Günay, a. g. e. , ss. 182-183

insanla salt birey düzleminde değil, ayrıca grup, kurum, kamu ve geniş anlamıyla toplum düzleminde de ilişki içerisine girer.⁴⁵

Sosyolojik anlamda din-toplum ilişkileri genel olarak karşılıklı etki esasına dayanır. Din, toplumu başta zihniyet olmak üzere çok çeşitli veçhelerden etkisi altına alarak yönlendirir ve şekillendirir.⁴⁶ Teoride toplum hayatını düzenleyici esaslar getiren din, uygulamada ise toplumun içine nüfuz etmek suretiyle ona yeni bir düzen ve biçim verir.⁴⁷ Toplumun da dini ve dinî anlayışları çeşitli açılardan ve muhtelif düzlemlerde etkilediği muhakkak.⁴⁸ Belirtelim ki dinin toplum üzerindeki etkisi veya din-toplum ilişkileri, F. de Goulanges'den Weber'e,⁴⁹ Weber'den Berger'e kadar pek çok sosyolog tarafından ele alınacak kadar önem arz eden bir konudur.⁵⁰

Din-devlet ilişkilerinin anlaşılmasına katkıda bulunması açısından birey ve toplumun devletle ilişkileri bağlamında da denilebilir ki bilinen en eski topluluklarda, bir organizasyon olarak devletten,⁵¹ bürokratik ve rasyonel bir siyasî örgütlenmeden söz etmek mümkün değilse bile karizmatik, geleneksel veya bir tür yumuşak iktidar yahut yönetim olgusundan ve de siyasal davranıştan söz edilebilir.⁵² Elbette bu, modern anlamda farklılaşmış, uzmanlaşmış, fonksiyonları belirlenmiş, büyük bürokratik ağla örülmüş bağımsız bir siyasî alan, kurum veya organizasyon değildir.⁵³ Bilindiği gibi modern anlamda devletin kökleri çok gerilere gitmez.

Modern anlamda büyük siyasal bir topluluk türü olarak devlet⁵⁴ denen olgu, toplum hayatının içinde yerini almış ve topluma o kadar nüfuz etmiştir ki devleti birey ve toplumdaki ayrı düşünmek mümkün görünmemektedir. Esasen toplum (society-societas) ve toplumsal (social) kelimelerinin anlamsal muhtevasında devlet kavramı gizli olarak mevcuttur.⁵⁵ Bu cümleden olarak toplum içinde bireyin, bireyle sıkı ilişkileri bulunduğu gibi devletle de sıkı ilişkileri bulunmaktadır.⁵⁶ Nevi şahsına münhasır zümrevî bir varlık olan devlet⁵⁷ topluma adeta yapışmış gibi gözükmemektedir.⁵⁸ Modern ulus devletler söz konusu olduğunda bu durum daha da net olarak karşımıza çıkmaktadır. Halk, ülke ve egemenlik gibi unsurlardan

⁴⁵Bkz. Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, İFAV Yay., İstanbul 1996, ss. 4-10, 15, 20

⁴⁶J. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, ss. 17--30

⁴⁷A. e. , s. 7

⁴⁸A. e. , ss. 31-47

⁴⁹Bkz. Pitirim A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. M. M. Raşit Öymen, KBY., Ankara 1994, c. 2, ss. 185-222

⁵⁰Bkz. J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 29; E. Durkheim, a. g. e. , c. 2, ss. 338-339, 351-354, 367-384 vd. ; Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, s. xi; P. A. Sorokin, a. g. e. , c. 2, ss. 19, 188-190, 194-197; Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul 1985; M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, tamamı; M. Weber, *Sociology of Religion*, Çev. E. Fischhoff, Beacon Press, Boston 1964; P. A. Sorokin, a. g. e. , c. 2, ss. 197-207

⁵¹A. Vierkandt, "Zamanımızda Devlet ve Cemiyet'ten", Çev. Beyhan Ergene-Nezihe Üçer, İstanbul Ü. Edebiyat F. Sosyoloji Dergisi, Sayı: 3, 1945-46, ss. 158, 159

⁵²Bkz. G. Deleuze-F. Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni I*, ss. 35-36, 41; Ma'ruf Devalibi, *İslam'da Devlet ve İktidar*, Çev. Mehmed S. Hatiboğlu, Dergah Yay., İstanbul 1985, s. 30

⁵³S. Dönmezer, a. g. e. , s. 369

⁵⁴Aristoteles, *Politika*, s. 7

⁵⁵H. Arendt, a. g. e. , s. 41. Ayrıca bkz. W. G. Runciman, *Toplumsal Bilim ve Siyaset Kuramı*, Çev. Erol Mutlu, Teori Yay., Ankara 1986, s. 21-27 vd.

⁵⁶Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1990, s. 140

⁵⁷Tahir Çağatay, *Günnün Sosyolojisine Giriş*, 2. bs., AÜDTCF. Yay., Ankara 1968, s. 147

⁵⁸S. Dönmezer, a. g. e. , s. 366

oluşan devlet,⁵⁹ belli bir toprak parçası üzerinde meşrû egemenlik iddiasıyla o toprak parçası üzerinde yaşayan insanların, yani halkın hak, görev, sorumluluk ve davranışlarının kontrolünü elinde tutan siyasî bir kurum⁶⁰ olarak insanın psikolojik ve sosyolojik yönleriyle yakın ilişkiler içinde bulunmaktadır. Modern dönemlerde en büyük örgütlenme biçimi olarak devlet, insanların neredeyse bütün ilişkilerinde çok etkili bir koordinatördür; bireylerin hayatına ve sosyal süreçlere sürekli karışmakta,⁶¹ kişilerin doğumlarından ölüp gömülmelelerine kadar her şeyle ilgilenmektedir.⁶²

Görüldüğü gibi din ile birey ve toplum arasında sıkı ilişkiler bulunduğu gibi sosyal bir örgütlenme olan devletle birey ve toplum arasında da çok yakın ve karmaşık ilişkiler ağı bulunmaktadır. Bu durumda toplumda etkin bir sosyal kurum ve olgu olan din ile yine toplum içinde karmaşık ve güçlü bir yapılanma olan, Aristo'nun ifadesiyle cemaatler cemaati olan,⁶³ toplumun üst kurumunu teşkil eden devlet arasında yakın ve sıkı ilişkilerin bulunması doğaldır. İnananlar, dinden aldıkları emir ve tavsiyeler doğrultusunda hareket ederek bir davranış kuralı olarak inançlarını⁶⁴ ve buna bağlı olarak pratiklerini, toplumun bütün alanlarında ortaya koymak isterler. Böyle olduğu zaman psikolojik, sosyal psikolojik ve sosyolojik kazanımları da olacaktır ki o da kendilerini dünyevî hayatta, içinde yaşadıkları sosyal grup, cemaat ve toplum veya toplumlarla ilişkilerinde güvende hissetmeleridir. Kanaatimizce bu, din-devlet ilişkisini anlamada küçümsenemeyecek bir unsurdur. Öte yandan kendi başına var olan bir nesne düzeni⁶⁵ konumuyla devletin de psikolojik açıdan rahatlaması, kendini güvende hissetmesi, devlet ve siyaset psikolojisi açısından önemlidir ve bu da toplumda etkin olan dinle bir şekilde ilişkiye girmesini zorunlu kılmaktadır. Bu noktada din, toplum içindeki pek çok fonksiyonunun yanı sıra toplum katında devlete meşrûiyet kazandırıcı bir olgu olarak da karşımıza çıkmaktadır. Din-devlet ilişkilerinin ele alınmasında esasen dinî meşrûlaştırım ayrı bir önem taşımaktadır. Şu halde devletin veya siyasetin dinden ayrı olarak değerlendirilemeyeşinin hem sosyal hem de psikolojik sebepleri bulunmaktadır. İnsanın siyasal boyutlu bir varlık olduğu kabul edilirse⁶⁶ din-devlet ilişkisi daha da netleşecektir. Mahatma Gandhi'nin şu sözü ifade etmeye çalıştığımız sosyal gerçekliği izah etmesi bakımından önem arz etmektedir: "Dinin siyasetle ilgisi bulunmadığını söyleyenler dinin ne demek olduğunu bilmeyenlerdir."⁶⁷

Gerçekten de siyasal iktidar ile din arasındaki ilişkiler, insanlık tarihi boyunca sosyal ve siyasî hayat içerisinde güçlü bir etken olan; tarihin değişik dönemlerinde değişik biçim ve tiplerde meydana gelen bir nitelik taşımaktadır. Bu nedenle din ile siyasî iktidar arasındaki ilişkiler, toplumların hayatında çok önemli ve çok dinamik bir yer işgal etmektedir.⁶⁸

⁵⁹Bkz. Bülent Dâver, *Siyaset Bilimine Giriş*, 5. bs., Siyasal Kitabevi, Ankara 1993, ss. 176-183

⁶⁰Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 2. bs., Ağaç Yay., İstanbul 1993, s. 90

⁶¹Michel Foucault, *Ben'in Yapımı*, Çev. Levent Kavas, Ara Yay., İstanbul 1992, ss. 63-68

⁶²S. Dönmezer, a. g. e., s. 369

⁶³Bkz. Aristoteles, a. g. e., ss. 7-29; H. Ziya Ülken, *İktimai Doktrinler Tarihi*, İstanbul Ü. Yay., İstanbul 1941, s. 23, 25

⁶⁴Jürgen Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, Çev. Celal A. Kanat, Küyerel Yay., İstanbul 1997, ss. 27-29

⁶⁵M. Foucault, a. g. e., s. 57

⁶⁶Aristoteles, a. g. e., 9, 10; M. Duverger, a. g. e., s. 18; M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 79-80; H. Arendt, a. g. e., ss. 40-46 vd.

⁶⁷C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, Çev. Mehmet Harmancı, 2. bs., Remzi Kit., İstanbul 1984, s. 179

⁶⁸Ç. Özek, a. g. e., s. 7

Bilimsel çalışmaların ortaya koyduğu veriler ışığında toplumların ilk biçimlenişleri sırasında siyasal iktidarın net olarak belirgin olmamasına, müstakil siyasî bir teşkilat olarak ortaya çıkmamasına rağmen, dinî iktidarın kesinlikle var olduğu, bu iktidarın toplum hayatında başat ve yönetici rol oynadığı söylenebilir. Çünkü ilk toplumlarda felsefe, bilim, eğitim, hukuk, ahlak, sanat vb. faaliyet alanları gibi yönetim veya siyasî sistem de dinin içinde mütalaa edilmişlerdir. Bu toplumlarda kutsal ve profan ayrımının geçerli olmadığı, yapılan araştırmalarla ortaya konmuştur.⁶⁹ Çok tanrılı toplumlarda ise rahiplerin siyasî yapının en üstün iktidarını sembolize ettiği, tüm sosyal yapının dinî kurallara göre belirlendiği,⁷⁰ eski dünyanın imparatorluklarının, aynı zamanda tanrılık iddiasında bulunan krallar tarafından yönetildiği bilinen bir gerçektir.⁷¹

Esasen iktidar veya devletin semavî kökeni genellikle kabul edilmiş gibidir. Çünkü bir sosyal örgüt olan devletin oluşmasında dinin büyük rolü bulunmaktadır. Tarihte bütün devletlerin dini olduğu söylenebilir.⁷² Devletin semavî veya dinî kökeninin bulunduğu ilkesi, modern dönemin başlangıcında olduğu gibi şimdi de aslında siyasetle ilgilenenlerin ve yöneticilerin bilinç altında ve pratiklerinde, devleti ve devletin yönetim biçimlerini izah etmede sanki hala canlılığını korumaktadır. Dünyevî gücün bağımsızlık ve egemenliğinin en kuvvetli savunucuları dahi bu ilkeyi yadsımak yığıtlığını gösterememiş, daha yerinde bir ifadeyle dinî sembol, argüman ve söylemleri bir kenara atamamışlardır. Machiavelli (1469-1527) dahi bu konuda dini reddeden bir üslup benimsememiştir.⁷³

Batı'da, bir dönem Protestanlığın da katkılarıyla ortaya çıkan laik siyasî sistemlerin varlığına ve kilise-devlet ayrılığına rağmen öteden beri ileri sürülen siyaset felsefelerinde din yokmuş gibi devlet nazariyeleri geliştirilmemiştir. Yukarıda dinle ilgili görüşlerini zikrettiğimiz Machiavelli örneğinin yanında siyaset veya devlet karşısında dinin daha az etkin olmasını savunan Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Locke, Tocqueville gibi düşünürler dahi dinin önemini yadsımamış ve dinle ilgili felsefe geliştirmişlerdir. Geleneksel dini ortadan kaldırmayı teklif eden Pozitivizm İlmihali'nin yazarı dahi dinin önemini bildiği için pozitivizm gibi yeni bir din kurarak modern toplum ve devleti dinsiz bırakmak istememiştir.⁷⁴

Siyasal topluluğu ya da devleti sosyolojik açıdan ele alan Max Weber'in (1864-1920) konuya yaklaşımında da dinin önemi yadsınmamakta, tersine dinin belli noktalarda önemi-ne işaret edilmektedir. Weber'e göre modern devlet, tüm siyasal birlikler gibi sosyolojik

⁶⁹E. Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*; Mircea Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kit. , Ankara 1994, ss. 41-46; M. Duverger, a. g. e. , s. 279; J. Wach, *Din Sosyolojisi*, ss. 21, 356-364; Ü. Günay, a. g. e. , ss. 334-335; Ü. Günay-H. Cüngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 9-10

⁷⁰Ç. Özek, a. g. e. , s. 19

⁷¹C. N. Parkinson, a. g. e. , s. 113, 29-39, 52 vd.

⁷²Y. Sezen, a. g. e. , s. 136

⁷³Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, Çev. Necla Arat, Remzi Kit. , İstanbul 1984, ss. 140-143; William Ebenstein, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev. İsmet Özel, Şule Yay. , İstanbul 1996, s. 141; H. Z. Ülken, a. g. e. , s. 50. Machiavelli'nin siyasî düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Niccolò Machiavelli, *Hükümdar*, Çev. Mehmet Özyay, Şule Yay. , İstanbul 1997; W. Ebenstein, a. g. e. , 134-145; E. Cassirer, a. g. e. , 134-164; J. R. Hale, "Machiavelli ve Bağımsız Devlet", *Siyasî Düşünce Tarihi*, Çev. A. Y. Aydoğan, Cengiz Şişman vd. , Şule Yay. , İstanbul 1996, ss. 22-39; Hüseyin Hatemi, *Hukuk Devleti Öğretisi*, İşaret Yay. , İstanbul 1989, ss. 178-180; H. Z. Ülken, a. g. e. , ss. 46-51; Ervin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İz Yay. , İstanbul 1996, ss. 157-159

⁷⁴Nur Vergin, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin "Bitmeyen Senfoni'si", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, Temmuz-Ağustos 1994, ss. 6-12

olarak ancak kendine özgü somut araçları bakımından tanımlanabilir. O da fizikî güç ve şiddet kullanımınıdır. Şu halde Weber'in sosyolojisinde "devlet, belli bir arazi içinde fiziksel şiddetin meşrû kullanımını tekelinde (başarıyla) bulunduran insan topluluğudur" ⁷⁵ Weber'in devlet görüşünde devletin var olmasının şartı, egemenlik altındakilerin, egemen güçlerin sahip olduklarını iddia ettikleri otoriteye itaat etmeleri gerektiğidir. Devletin, söz konusu itaati sağlamasında ise egemenliğin üç içsel gerekçesi, yani temel meşrûlaştırımı zorunlu olmaktadır. ⁷⁶ Weber'in izah etmeye çalıştığı egemenliğin meşrûlaştırımı konusunda aslında dinin fonksiyonu açıkça kendini göstermektedir. ⁷⁷ Tarih boyunca yönetici seçkinlerin veya devletin itaat edenler katında meşrûiyet kazanmasında din, küçümsenemeyecek bir işlev görmüştür.

Denilebilir ki dinî meşrûlaştırım, dinin devleti etkilemesi ve de devletin dini etkilemesi noktasında en önemli olgulardan biridir. Siyasî alanda yapılan çeşitli düzenlemelerin niçin öyle yapıldıkları hakkında ortaya çıkan bütün sorular için dinî cevap oluşturan dinî meşrûlaştırım, ⁷⁸ bizzat din veya din bilginleri, Ulema ve diğer dinî önderler aracılığıyla gerçekleştirildiği gibi, devlet ve yönetici seçkinler vasıtasıyla da gerçekleştirilebilir. Siyasî iktidar özellikle insanların kendisine itaatini sağlamada dinî meşrûlaştırıma başvurur. Bu anlamda dinî meşrûlaştırım, devletin psikolojik otoritesini oluşturur. ⁷⁹ Özetle din ve devletin birbirleriyle çeşitli sebeplerle çeşitli şekil ve boyutlarda ilişki içerisine girdikleri söylenebilir.

Gerçi M. Weber ve Durkheim (1858-1917) gibi bazı sosyologların çalışmalarında egemen olan bakış, modern toplumda dinin çöküşünü beraberinde getiren bir sekülerleşmenin varlığı düşüncesidir. ⁸⁰ Dolayısıyla bu bakış açısında devletin dinî meşrûlaştırıma başvurma ihtiyacı ortadan kalkmış gibi görünse ve sekülerleşme modern topluma damgasını vuran bir olgu olarak dinin toplumdaki nüfuzunu olumsuz yönde etkilemişse de haddizatında bu nüfuzu ortadan kaldıramamış ve devletlerin bir şekilde dinle ilgilenmeleri olgusunu da yok edememiştir. Modern toplumda sekülerleşme veya siyasî boyutuyla modern devlette laiklik hakim paradigmayı oluştursa da, dinin toplum ve devletle

⁷⁵Krş. G. Deleuze-F. Guattari, a. g. e. , s. 26

⁷⁶M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 80-81

⁷⁷M. E. Köktaş, a. g. e. , ss. 39-40

⁷⁸P. L. Berger, a. g. e. , s. 61-93; Günter Kehr, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1992, s. 75

⁷⁹B. Russell, a. g. e. , s. 121

⁸⁰Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam, Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev. Yasin Aktay, Vadi Yay. , Ankara 1991, ss. 201-225; N. Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, s. 30. Sözelimi Durkheim, adeta toplum hayatında bulunan her şeyin, sosyal ilişkilerin, akrabalığın, biçimsel plastik sanatlarla vancaya kadar bir çok sinai değişimin, hukukun ve kısaca medeniyetin kökeninde hep din olduğunu ileri sürmekte, fakat dinin yeni dönemde yerini yeni sosyal biçimlere bırakması gerektiğini söylemektedir: "... Din ile ilgili sosyolojiye verdiğimiz önem, dinin bugünkü toplumlarda eski rolünü oynamasını gerektirmez. Bir anlama göre bunun tersi sonuç, daha geçerli olur. Gerçekte din, ilkel bir olay olduğu için, doğurduğu yeni sosyal biçimlere yerini giderek bırakmalıdır. Bu yeni biçimleri anlamak için onları gerçek dinsel olaylara karıştırmaksızın, dinsel köklerine bağlamak gerekir". Emile Durkheim, "Uygurluğun Dinsel Kökenleri", *Sosyoloji'nin Unsurları*, Der. C. B. - J. R. Çev. Kâzım Nami Duru, 3. bs. , MEBY. , İstanbul 1975, ss. 344-345. Ayrıca bkz. E. Durkheim, a. g. e. , tüm kitap; M. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizminin Ruhu*; P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, ss. 157-259; H. Ezber Bodur, "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü (Kapitalizmin Ruhu ile Protestan Ahlakı Arasındaki İlişki)", *AÜİFD*, Sayı: 10, Erzurum 1991, ss. 87-95; S. Nakib Attas, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, Çev. M. Erol Kılıç, 2. bs. , İnsan Yay. , İstanbul 1995, ss. 44-45

ilişkileri belirli şekiller altında sürmüştür. Kaldı ki dinin canlı bir şekilde sahneye çıktığını gösteren olay ve gelişmeler, bir çok araştırmanın konusu olmaktadır.⁸¹

Bugün iktidarla kutsal, devletle din arasındaki ilişkiler gevşek olmakla, din-devlet ilişkilerinde dinî meşrûlaştırım etkinliğini azaltmakla birlikte tamamen kesilmiş değildir ve devlet bağlamında din olgusu hala canlılığını korumaktadır. Bu nedenle "siyasal bilim, karşılaştırmalı dinler tarihidir" tezini ortaya atanlar olmuştur.⁸²

Klan veya kabile tipi toplumlarda felsefe, hukuk, bilim, eğitim, hukuk vb. faaliyet alanlarının din kadrosu içinde yer aldıklarını yukarıda belirtmiştik. Sosyal farklılaşma ve uzmanlaşmanın çok az hissedildiği bu toplumlarda kutsal ve kutsal dışı ayrımı yapılmadığı ve dinin merkezî bir yerde durduğu vurgulanmıştır. Aile, klan ve kabilenin daha geniş sosyal ve siyasî birlik oluşturmaları olayı da dünyanın bir çok yerinde bir mabedin etrafında müşterek bir ibadet grubunun oluşturulması şeklinde gerçekleşmiştir. Örneğin Eski Yunan'da Atina site devletinin bu şekilde oluştuğunu biliyoruz.⁸³

Toplumsal farklılaşma ve fonksiyonel uzmanlaşmanın biraz daha belirginleştiği ve o oranda da karmaşıklaşmaya başladığı toplumlarda Tanrı tarafından irade olunan krâliyet tipi ortaya çıkmıştır. Örnek olarak Yahudilik'te başlangıçta dinle devletin bir ve özdeş olduğunu, Yahudiliğin devlete özel bir ilgi gösterdiğini, İsrail'de kralların ilahî krallıkla kral olduklarını görüyoruz.⁸⁴ Daha sonraları değişen şartlarla birlikte Yahudilikte din-devlet ayrılığı baş göstermiş olsa da⁸⁵ dinin devletle çeşitli şekillerde ilişkili olduğu bilinmektedir. Esasen Yahudilikte devlet ve dinî işler, birbirinden ayrılmaz olup ruhanî bir sınıf mevcut değildir.⁸⁶ Eski Roma'da kralın tahta çıkışı benzer bir şekilde olmuştur. Yine Çin'de kralın krallık görevini yüklenmesi ve kral sıfatıyla yaptığı tüm işler ilahî bir görevlendirmenin sonucu olarak değerlendirilmiştir. Çin sisteminde hangi hükümdar iktidarı ele geçirmişse onda Tanrı fermanı bulunduğu kabul edilmiştir.⁸⁷ Japonya'da krallığın meşrûiyeti de benzer bir mantığa dayandırılmıştır.⁸⁸ İlk Doğu medeniyetlerinde yönetici kadro ile rahipler ve din adamları aynı kişilerdi. Gerçekte de din ve devlet, Doğu toplumlarında aynı faaliyetin değişik görüntüleri olmaktadır.⁸⁹

Mısır tarihinin değişik dönemlerinde de toplumların dinî kural ve kaidelere göre biçimlendiğini gözlemek mümkündür. Mısır tarihinin değişen dönemlerinde değişmeyen en önemli olgu, siyasî yapının dine dayanmasıdır. Bir yandan rahiplerin çok büyük bir gücü varken, öte yandan da krallar Tanrıların yeryüzündeki temsilcileri sayılmıştır.⁹⁰ Mısır Firavunları da kendilerini Tanrı-kral olarak addetmişlerdir.⁹¹

⁸¹N. Mert, a. g. e. , ss. 9-17, 22-28

⁸²M. Duverger, a. g. e. , s. 279

⁸³J. Wach, a. g. e. , ss. 366-367; Ü. Günay, a. g. e. , ss. 334-335; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer; a. g. e. , ss. 9-10

⁸⁴Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, 2. BS. , YKY. , İstanbul 1995, ss. 286-292; B. Sezer, a. g. e. , ss. 92-113; Ömer Faruk Harman, "Katolik Kilisesi ve Teokrasi", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Beyan Yay. , İstanbul 1996, s. 60

⁸⁵Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 42-43

⁸⁶İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihi Giriş*, Turhan Kit. , Ankara 1996, s. 45

⁸⁷C. N. Parkinson, a. g. e. , ss. 267-269

⁸⁸Ü. Günay, a. g. e. , ss. 336-337; J. Wach, a. g. e. , ss. 367-370

⁸⁹B. Sezer, a. g. e. , ss. 43

⁹⁰Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, Çev. Semih Tiryakioğlu, 3. bs. , Varlık Yay. , İstanbul 1994, ss. 33-47; C. N. Parkinson, a. g. e. , ss. 32, 57; Ç. Özek, a. g. e. , s. 21

⁹¹Ö. F. Harman, "a. g. m. ", s. 60

Feodal yapıya sahip eski siyasî toplumlarda da gerek feodal beyler, gerek monark, ellerinde tuttukları konumlarını tabiatüstü bir güce dayandırmış ve tabiatüstü güçlerin ürünü olduklarına bağlanan bir inançla iktidarlarının meşrûyetini sağlamaya çalışmışlardır.⁹²

Kabile düzeninin egemen olduğu Arabistan'da⁹³ da Hz. Muhammed zamanına kadar her Arab kabilesinin kendi Tanrı'sı vardı.⁹⁴

Sasanî dönemi İran'ının hakim dini olan Zerdüştlük, Hıristiyanlığın dışında Kilise teşkilatı ve bünyesine sahip ender dinlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü yüzyıldan yedinci yüzyıla kadar hüküm süren Sasaniler döneminde İran'da Zerdüştlük, bir devlet dini ve kilisesi şekli altında kendini göstermektedir.⁹⁵

Çoğu zaman "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya vermek"⁹⁶ şeklinde tanımlanan Hıristiyanlık'ta da din-devlet ilişkileri çok yakın mesafeden gerçekleşmiş,⁹⁷ çeşitli dönemlerde devleti din adamları sahiplenmiş ve çeşitli biçimlerde toplumu yönetmişlerdir. Hıristiyanlar devleti ele geçir(e)mediği dönemlerde ise devletten vazgeçmemişler, devleti yakın takibe alarak dinî amaçları üstün tutmasını sağlamaya çalışmışlardır.⁹⁸ Hıristiyanlığın devletin resmi dini olduğu durumlar, teokrazi, bizantizm, sezaropapizm vb. gibi kavramlarla isimlendirilmiştir.⁹⁹ St. Augustinus'a göre Hıristiyanlık, devleti ıslah edebilir ve devlet Kilise'yle yakın ilişki kurmalıdır. Augustinus, dünyevî devletin nasıl yönetileceği konusunda bile ilkeler koyar ve laik devlet düzeninin iyi kullanılması durumunda Tanrı Devleti'nde yaşayanlara yararlı olabileceğini söyler.¹⁰⁰ St. Thomas da dinin devletle ilişkileri meselesiyle yakından ilgilenecek kralın yönetiminin Tanrı'nın doğayı yönetmesine öykünmesi gerektiğini açıklamış,¹⁰¹ din adamları devletin kurulmasına öncülük etmiştir. Esasen Martin Luther de Reform Hareketi'ni başlatmakla birlikte dini devletin dışında düşünmemiştir. Protestanlık¹⁰² dahi devletle yakın mesafeli ilişkilere girmiş, devleti tanrısal bir kurum, dolayısıyla şiddeti de bir araç olarak tam bir meşrûluğa kavuşturmuş; özellikle otoriter devleti meşrûlaştırmıştır.¹⁰³ Weber, modern devletin doğuşu ve gelişiminde Protestanlığın etki ve katkısı hakkında şöyle demektedir: "Protestanlık, devleti tanrısal bir kurum, dolayısıyla şiddeti de bir araç olarak tam bir meşrûluğa kavuşturmuştur. Protestanlık özellikle otoriter devleti meşrûlaştırmıştır. Luther, bireyi savaşın ahlakî sorumluluğundan kurtarmış ve bu sorumluluğu yetkililere devretmiştir. İnanç sorunları dışındaki tüm konularda otoriteye itaatin asla suç olamayacağı anlayışını getirmiştir." Weber, bu sözlerinin hemen akabinde Kalvinizm ve İslamiyet hakkında da

⁹²A. Özek, a. g. e. , s. 20

⁹³Ü. Günay, a. g. e. . s. 343

⁹⁴C. N. Parkinson, a. g. e. , s. 120

⁹⁵J. Wach, a. g. e. , s. 370; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 37-38

⁹⁶Matta, 22/21; Markos, 12/17; Luca, 20/25

⁹⁷T. Hobbes, a. g. e. , ss. 263-276, 373-375, 378 vd. ; Sadri Maksûdi Arsal, "Teokratik Devlet ve Laik Devlet", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, ss. 63-67; Günay Tümer, "Bizans'ta Din-Devlet İlişkisi". Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu, Beyan Yay. , İstanbul 1996, ss. 53-55; Ö. F. Harman, "a. g. m. ", ss. 57-69

⁹⁸A. Özek, a. g. e. , ss. 34-38; Ü. Günay, a. g. e. , ss. 339-342; Altan Ünalay, "Türkiye'de Din-Devlet İlişkisinin Tarihsel Boyutu", Kitap Dergisi, Sayı: 33, Kasım 1989, ss. 12-16

⁹⁹Bkz. Ö. F. Harman, "a. g. m. ", ss. 58-62, 64, 65 vd.

¹⁰⁰C. N. Parkinson, a. g. e. , ss. 131-136

¹⁰¹Michel Foucault, *Ben'in Yapımı*, Çev. Levent Kavas, Ara Yay. , İstanbul 1992, s. 55

¹⁰²Bkz. John Kent, "Christianity: Protestantism", The Concise Encyclopedia of Living Faiths, Edited by R. C. Zaehner, 2. bs. , Hutchinson of London 1964, ss. 117-149; W. Ebenstein, a. g. e. , ss. 146-154

¹⁰³M. Weber, a. g. e. , s. 122; J. Wach, a. g. e. , ss. 394-400

Kalvinizm ve İslamiyet hakkında da şunları söylemektedir: "Kalvinizm de ilkeli şiddeti inancın korunmasında bir araç kabul etmiş, böylece İslamiyet'in baştan beri yaşamın bir parçası kabul ettiği din savaşını anlayabilmiştir".¹⁰⁴ Protestanlığın, modern kapitalizm, modern hayat biçimi, sekülerleşme ve laikliğin meydana çıkmasında büyük bir etkisinin olduğu şeklindeki düşünce¹⁰⁵ iyi tahlil edilmeli ve bu etkinin ne bizzat Hıristiyanlığın ne de diğer dinlerin bütün zamanlarına teşmil edilemeyeceği hususu göz ardı edilmemelidir.¹⁰⁶ Laikliğin Batı ülkelerinde geçirdiği oluşum sürecinde¹⁰⁷ Hıristiyanlık'la devletler arasındaki ilişkilerde Hıristiyanlığın aldığı tavır ve tutumları o döneme özgü olarak değerlendirmek daha tutarlı gibi gözükmektedir.¹⁰⁸ Gerçi Weber'in kendisi de sözgelimi kapitalizmin oluşmasında gerekli ortamı sağlayıcı etken olarak Protestanlığı zikrederken bu yargının İslam için geçerli olmadığını, İslam'ın, İslam toplumlarında kapitalizmin doğmasını engelleyici bir etken olduğunu ileri sürerek¹⁰⁹ aslında genellemeye karşı olduğunu göstermiştir.

Hıristiyanlığın dışında Şintoizm,¹¹⁰ Hinduizm,¹¹¹ Brahmanizm,¹¹² Budizm, Konfüçyanizm¹¹³ dinleri de devletle çeşitli biçimlerde ilgilenmişlerdir.

Evensel bir din olarak İslam'ın da siyasetle ve devletle sıkı ilişkileri olmuştur.¹¹⁴ Gerek Hz. Muhammed'in Medine toplum düzeninde,¹¹⁵ gerek Halifeler devletinde¹¹⁶ ve gerekse

¹⁰⁴M. Weber, a. g. e. , s. 122. Weber'in devlet görüşüyle ilgili olarak bkz. İsmail Coşkun, *Modern Devletin Doğuşu*, Der Yay. , İstanbul 1997, ss. 69-77

¹⁰⁵M. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*; H. Ezber Bodur, "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü (Kapitalizmin Ruhu ile Protestan Ahlakı Arasındaki İlişki)", AÜİFD. , Sayı: 9, Erzurum 1990, ss. 80-108; Orhan Türkdöğen, *İslam Ekonomik Sistemi ve Weberci Görüşler*, Turan Yay. , İstanbul 1996; Oral Sander, *Siyasi Tarih. İlkçağlardan 1918'e*, 3. bs. , İmge Kitabevi, Ankara 1993, s. 64; Ralph Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yay. , Ankara 1996, ss. 141-161

¹⁰⁶Esasen Weber, modern kapitalizmin doğuşuyla protestan ahlakı arasında bir anlam ilişkisinin olduğunu savunmuşsa da, dini sırf bu çerçeveye indirgememiş, dinin kendi içinde bir gerçeği, bir gücü temsil ettiğini; kesinlikle ekonomik, politik veya ideolojik çıkarlara indirgenemeyeceğini de belirtmiştir: "Bir dinin özünün, onu ayakta tutan tabakanın toplumsal durumunun basit bir "işlevi" olduğu ya da o tabakanın "ideolojisini" temsil ettiği, ya da o tabakanın maddi ya da manevi çıkar konumunu "yansıttığı" bizim tezimiz değildir. Öyle olduğunu düşünmek, burada söylemek istediklerimizin tamamen ve temelden yanlış anlaşılması demektir. Ekonomik ve politik nedenlere dayanan toplumsal baskıların dini ahlak üzerinde belli koşullardaki etkisi ne kadar ağır olursa olsun, asıl baskı yine dinsel kaynaklardan, en başta da o dinin açıklanan amaçlarından ve vaad ettiklerinden gelir. . . .". M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, ss. 229-230. Yorum için bkz. E. Özdalga, "a. g. m. ", ss. 35-36

¹⁰⁷Laikliğin ortaya çıkışı konusunda bkz. Durmuş Hocaoğlu, "Sekülerizmi, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, Temmuz-Ağustos 1994, ss. 35-76

¹⁰⁸Weber'in bu konudaki görüşlerine farklı bir yaklaşım olarak bkz. B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, ss. 136-142; E. Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, s. 63; Krş. Ahmet Yücekök, *Dinin Siyasallaşması, Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi*, Afa Yay. , İstanbul 1997, ss. 13; H. Ezber Bodur, "a. g. m. ", ss. 87, 93-95

¹⁰⁹A. Yücekök, a. g. e. , ss. 12-13; B. S. Turner, a. g. e. , ss. 13, 150-152, 165 vd.

¹¹⁰Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , s. 36; J. Wach, a. g. e. , ss. 371-372; F. Challaye, a. g. e. , ss. 90-97

¹¹¹M. Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, s. 43; Louis Renou, *Hinduizm*, Çev. Maide Selen, İletişim Yay. , İstanbul 1993, s. 35

¹¹²B. Sezer, a. g. e. , ss. 47-49

¹¹³Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 38-39; J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 386

¹¹⁴Bkz. E. Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, s. 23; Hayreddin Karaman, "Kitap Hakkında", *Hilafetin Salatanata Dönüşmesi*, (Vecdi Akyüz), Dergah Yay. , İstanbul 1991, s. 5

¹¹⁵Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Hukuku Etüdleri*, Çev. K. Kuşçu-vd. , Bir Yay. , İstanbul 1984, ss. 16, 23-48 vd. ; M. Hamidullah, "İslam Anayasa Hukuku (Anayasa Tarihi-Abbâsiler)", Çev. Vecdi Akyüz, *İslam Anayasa Hukuku*, (Ed. Vecdi Akyüz), Beyan Yay. , İstanbul 1995, ss. 18-26; M. Hamidullah, "Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidin Döneminde İslam Devlet Başkansı", Çev. Abdülaziz Hatip, *İslam Anayasa Hukuku*, (Ed. Vecdi Akyüz), Beyan Yay. , İstanbul 1995, ss. 151-166; Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburg 1998, ss. 3-6, 20-30; İhtar Tarhanlı, "Hz. Peygamber'in İmamet Tasarrufu (Devlet Başkansı Olarak Hz. Peygamber'in Tasarrufları)", *Din-Devlet*

Halife-sultanların devletlerinde bu açıkça görülmektedir.¹¹⁷ İslam dini ile devlet arasındaki ilişkiler, gerek kitabî ve gerekse tarihî argümanlarla çeşitli biçimlerde izah edilmekle¹¹⁸ birlikte bu aşamada bizim için önemli olan tarihî bağlamda İslam'ın devletle, siyasî gelişmelerle yakından ilgilenmesi¹¹⁹ İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in Medine'de kurulan toplum düzeninin başına geçmesi¹²⁰ ve daha sonraki dönemlerde şu ya da bu şekilde Halifelerin, İslam otoritelerinin ve Halife-sultanların devletle din arasındaki ilişkilerin merkezinde yer aldıkları hususunu vurgulamaktır.¹²¹

Verilen örneklerden açıkça görüleceği üzere dinler, değişik yer ve zamanlarda devletlerle çok yakın ilişki kurmakla kalmamış, aynı zamanda devletlerin sahibi olmuşlardır. Gerçekte bu, sadece tarihî bir durum değil bütün zamanları kuşatacak bir olgudur. Modern ulus devletlerin yaygın olduğu ve hayata din-dünya, din-devlet ayrımından hareketle bakılan günümüz modern dünyasında da başta İslam ve Hıristiyanlık olmak üzere dinlerin, genel olarak dünya ve toplum, özel olarak ise siyaset ve devletle çok yakından ilgili ve etkin olduklarını söyleyebiliriz. Batı'da Hıristiyanlık'ın tek tek ulus devletlerin dini olduğu söyleyemeyiz de çeşitli Hıristiyan mezhep ve akımların, Hıristiyan kiliselerinin, Batı devletleriyle özel olarak ilgilendikleri, siyasetin içinde oldukları, parti ve dernek gibi çeşitli isimler altında örgütlenerek siyaset yaptıkları, Batılı devletleri yakın takibe aldıkları ve dahası Vatikan devleti görülebilmektedir.¹²²

İlişkileri Sempozyumu, Beyan Yay. . İstanbul 1996, ss. 99-110; S. M. Arsal, "a. g. m. ", s. 76; Akif Köten, "Asr-ı Saadette İdarî Hayata Bakış", Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu, Beyan Yay. . İstanbul 1996, ss. 83-98

¹¹⁶Bkz. M. Hamidullah, *İlk İslâm Devleti*, Çev. İ. Süreyya Sırma, Beyan Yay. . İstanbul 1992, ss. 36-37, 39-44; M. Hamidullah, "Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidin Döneminde İslam Devlet Başkanlığı", Çev. Abdülaziz Hatip, *İslâm Anayasa Hukuku*, (Ed. Vecdi Akyüz), Beyan Yay. . İstanbul 1995, ss. 166-172

¹¹⁷V. Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*; C. N. Parkinson, a. g. e. . ss. 120-128, 270

¹¹⁸Bkz. Ma'rûf Devâlibî, *İslamda Devlet ve İktidar*, Çev. Mehmed S. Hatiboğlu, Dergah Yay. . İstanbul 1985, ss. 13-78; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. . tüm kitap; Ü. Günay, a. g. e. . ss. 342-350; B. Sezer, a. g. e. . ss. 179-184; Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kit. . Konya 1994, s. 84; C. N. Parkinson, a. g. e. . s. 131; Abdülkerim Zeydan, *İslam Hukukunda Fert ve Devlet*, Çev. Cemâl Arzu, 2. bs. . Düşünce Basım Yayım, İstanbul 1978, ss. 18-62 vd.

¹¹⁹B. Sezer, a. g. e. . ss. 162-169, 177, 178, 184 vd.

¹²⁰Bkz. Bernard Lewis, *Ortadoğu*, Çev. Mehmed Harmancı, Sabah Kitapları, İstanbul 1996, ss. 42-43, 109 vd. ; M. Ziyauddin Rayyis, *İslam'da Siyasî Düşünce Tarihi*, Çev. Ahmed Sankaya, Nehir Yay. . İstanbul 1990, ss. 43-58 vd.

¹²¹İslamî bağlamda din-devlet ilişkileriyle ilgili çeşitli izah tarzları ve bakış açıları hakkında bkz. N. Vergin, "a. g. m. ", tamamı; Ahmet Arslan, "İslam, Laiklik ve Çağdaşlaşma", *Türkiye Günlüğü*, Temmuz-Ağustos 1994, ss. 121-131; Hayreddin Karaman, "Osmanlı ve İslâm", İzlenim, Sayı: 35-36, Temmuz-Ağustos 1996, ss. 4-5; Ömer Dinçer, "21. Yüzyıla Girerken Dünya ve Türkiye Gündeminde İslâm", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 12, Güz 1995, ss. 3-7; W. Montgomery Watt, "Din-Siyaset Bağlantısı", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 12, Güz 1995, ss. 76-100; a. y. . *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburg 1998; a. y. . *Muhammed-Prophet and Statement*-, Oxford University Press, London, Oxford, New York 1974; Muhammed Esed, *İslam'da Yönetim Biçimi*, Çev. Beşir Eryarsoy, Yöneliş Yay. . İstanbul 1988; Ebu'l-A'la Mevdudi, "İslam'da Siyaset Anlayışı", *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, (Erol Güngör), 8. bs. . Ötügen Yay. . İstanbul 1991, ss. 281-302; a. y. . *İslam'da Hükümet*, Çev. Ali Genceli, Hilâl Yay. . Ankara ty. ; el-Mâverdî, a. g. e. . tamamı; Muhammed Ammâra, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti*, Çev. A. Karababa-S. Barlak, Endülüs Yay. . İstanbul 1991; Ali Abdurrazzık, "el-İslâm ve Usûlü'l-Hukm", *Dirâse ve Vesâikun* (Haz. Muhammed Ammâra), 1. bs. . el-Müessesetü'l-Arabiyye . Beyrut 1972 (Türkçesi: *İslamda İktidarın Temelleri*, Çev. Ö. Rıza Doğrul, Birleşik Yay. . İstanbul 1995); Lüey Safi, "İslâmî Devlet Anlayışı", *İslâmî Devlet ve Hakimiyyet*, Çev. Abdullah Yönsel -F. Mehveş Kayanî, İnkılab Yay. . İstanbul 1998, ss. 7-32; Sâlim Ali el-Behnesâvi, *Tehâfütü'l-Almaniyye fi's-Sahâfeti'l-Arabiyye*, 2. bs. . Dârü'l-Vefâ, byy. . 1992; Zekeriyâ Fâyid, *el-Almaniyye, en-Neş'e ve'l-Eser fi's-Şark ve'l-Çarb*, Kahire 1988; Ebu'-Necîb Sühreverdî, *Nehcü's-Sülûk fi Siyâseti'l-Mülûk-Yönetenlerin Yönetimi*, Çev. Nahi-fi Mehmed Efendi, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty. ; M. Z. Rayyis, a. g. e. . tüm kitap

¹²²M. E. Köktaş, a. g. e. . tüm kitap

Bu çerçevede belirtilmelidir ki dinlerin özünde de dünyevilik ve dünyevileşme yoktur; sözgeliimi Hıristiyanlık ve İslam'ın özünde din-devlet ayrılığı ya da daha genel anlamda sekülerizm olduğunu söylemek, mümkün görünmemektedir. "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" sözüne dayanarak Hıristiyanlığın özünde dünyevileşmeyi ve laikliği görmek imkansız gibi bir şeydir. İncil'de belirtildiğine göre bu sözü Hz. İsa, kışkırtmacıların oyununa gelmemek için söylemiştir.¹²³ Dahası Hz. İsa'nın bu konudaki görüşü, iki efendiye birden gereğince hizmet edilemeyeceğidir.¹²⁴ Dolayısıyla sekülerizmin kökünün Hıristiyan itikadında veya İncil'de yattığı, dünyevileşmenin bizatihi İncil'in bir ürünü olduğu iddialarının tarihî hakikatten payları yok gibidir.¹²⁵ Aynı şekilde İslam'ın Kur'an'ı, Peygamberî ve tarihî bütün boyutlarında laikliğin ve dünyevileşmenin kökleri de kendisi de söz konusu edilmemiştir. Özetle dinler, sadece bireyleri değil, toplumları da dikkate alırlar ve toplum bilinci olarak da karşımıza çıkarlar.¹²⁶

Esasen din-devlet ilişkisine, devlet ve dünya tarafını baz alarak belirli bir evrimsel süreç sonunda laik devlete erişildiğine, evrensel dinlerin, evrensellik özelliğine bağlı olarak bireysellik özelliği taşıdığına ve evrensel dinlerin tabiatında din-dünya ayrımının olduğuna dair yapılan tahlil ve izah tarzları, belirli bir tarihî süreç sonucu modern laik-ulus devlete kavuşan Batı¹²⁷ esas alınarak; dini ve toplum olaylarını laiklik veya sekülerizasyon gözlüğüyle değerlendiren,¹²⁸ toplumu ve endüstriyi merkeze alarak dini çok gerilere atan, dinin aşılmasında vesile olarak görülen "Batı'ya özgü sosyoloji" baz alınarak ve de Asya, Afrika gibi Batı'nın sömürgeleştirdiği toplumları tanımlayabilmek için girilen din incelemelerinde yapılan din izahları ile din sosyolojisi esas alınarak ortaya konulmuştur. Max Weber'in, Durkheim'in ve Karl Marx'ın dinle ilgilenmelerinin temelinde sanayi izah etmenin, sanayi ülkeleriyle öbür ülkelerin ilişkilerini tanımlamanın yattığı bilinmektedir.¹²⁹ Dine ve din-devlet ilişkisine dair bu bakış açısının, dini indirgediğini, kutsal olanı kutsal olmayana tabi kıldığını ve din-devlet ilişkilerini izah etmede nesnel ve tarafsız olmadığını düşünüyorum.

Kısaca din-devlet ilişkisi toplum yaşamının olmazsa olmaz şartlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Olgusal olarak dinlerle devletler az ya da çok, sıkı ya da seyrek mutlaka birbirleriyle ilgili olmuşlardır.

3. MEŞRÛİYET BAĞLAMINDA DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNİN TİPOLOJİSİ

Din-devlet ilişkileri bağlamında muhtelif tipolojilerden söz etmek mümkündür. Bu noktada İbn Haldun,¹³⁰ Jacques Robert,¹³¹ A. P. Stokes,¹³² Mehmet Taplamacioğlu,¹³³ Gustav

¹²³Matta, Bab: 22

¹²⁴Matta, Bab:6

¹²⁵S. Nakib Attas, a. g. e. , ss. 48-78; M. Nakib el-Attas, *İslâm ve Laizm*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay. , İstanbul 1994, ss. 34-37 vd.

¹²⁶B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, ss. 222-223

¹²⁷Batı'da modern devletin nasıl doğduğuna dair ayrıntılı bilgi için bkz. İ. Coşkun, a. g. e. tamamı; Ali Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, İz Yay. , İstanbul 1995, ss. 11-65; A. Vierandt, "Zamanımızda Devlet ve Cemiyet'ten". Çev. Beyhan Erge-Nezihe Üçer, *Sosyoloji Dergisi*, İÜEFY. , Sayı: 3, 1945-46, s. 176

¹²⁸Bkz. N. Mert, a. g. e. , ss. 29, 107, 110; F. Schwarz, a. g. e. , ss. 261-262; E. Gellner, a. g. e. , ss. 17-18

¹²⁹Bkz. B. Sezer, a. g. e. , ss. 11-17

¹³⁰Bkz. İ. Haldun, a. g. e. , c. 1, ss. 541-543, 739-740. Yorum için bkz. Erwin I. J. Rosenthal, a. g. e. , ss. 123-159; Mustafa Naîmâ, *Târîh-i Nâimâ (Ravzatü'l-Hüseynî fî Hulâsati'l-Afâbari'l-Hafîkeyn)*, Matbaa-i Amire, 3. bs. , İstanbul 1283, c. 1, s. 33

¹³¹J. Robert, a. g. e. , ss. 18-40

Mensching,¹³⁴ Yümnî Sezen¹³⁵ Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer¹³⁶ gibi sosyal bilimcilerin tiplendirmelerinin olduğu zikredilebilir.

Ayrıca batı siyaset felsefelerine dayanarak yapılan bir din-devlet ilişkileri tipolojisinden bahsedilebilir. Bu çerçevede din-devlet ilişkilerini dört tipte ele almak mümkündür. Birincisi, Calvin, Luther, Bossuet gibi ilahiyatçı düşünürlerin görüşlerinde ifadesini bulan Kilise devleti; ikincisi, bir nevi devlet dini diyebileceğimiz, dinin, devlet ve siyasetin hizmetinde olduğu, Machiavelli, Hobbes ve Rousseau'nun dahil bulunduğu model; üçüncü tip, J. Locke ve Tocqueville'in dahil oldukları, din ile siyasetin, Kilise ile devletin birbirinden bağımsız kaldığı model; dördüncüsü ise A. Comte'a ait olup Pozitivizmde ifadesini bulan, insanlık dinine göre şekillenmiş bir devlettir.¹³⁷

Son olarak yaygın olan üçlü bir tasnif denemesinden söz edilebilir. Bu üçlü tiplendirme; dine bağlı yönetim sistemi olarak teokrazi, yönetime bağlı dinî sistem olarak nîm teokrazi (yarı dinî sistem) ve din ile yönetimin birbirinden ayrıldığı devlet biçimi olarak laik sistem olmak üzere üç tipi ihtiva etmektedir.¹³⁸

Bu kısa tipoloji örneklerinden sonra kendi tipolojimize geçebiliriz. Bize göre, din-devlet ilişkilerinin ortaya çıkardığı tipler öncelikle iki ana sınıfta tasnif edilebilir: Birincisi, meşrûyetini temelde dinden alan devlet, ikincisi ise meşrûyetini temelde dinden almayan devlet. Birinci devlet tipini kendi içinde dinle yönetimin bir olduğu devlet, dine tâbi devlet, dinin yönetime bağlı olduğu devlet ve şibih-laik (quasi-laik) devlet şeklinde dört kısımda tasnif edebiliriz. İkinci tipi ise siyasetin din işlerinden ayrıldığı devlet (laik devlet) şeklinde tek isim altında ele alabiliriz.

3. 1. MEŞRÛYETİNİ TEMELDE DİNDEN ALAN DEVLET

Meşrûyetini temelde dinden alan devletten kastımız, toplumda egemen olan devletin toplum katındaki meşrûyetini temelde dinden almasıdır. Bu tip devlet, varlığını esas itibarıyla dinî meşrûlaştırıma borçludur. Dinî meşrûlaştırım, onun varlığının teminatıdır.

Meşrûyetini temelde dinden alan devlet, dört tipte ortaya çıkmaktadır: Bunlardan din ile yönetimin bir olduğu devlet, devlet anlayışında din ve din-dışı, din ve dünya işleri gibi bir ayrımın olmadığı siyasi sistemdir. Tevhid esasına dayanan bu devlet tipinde din ve siyaset diye iki özerk alan mevcut olmadığı gibi yöneten ve yönetilen kesimler de birbirinden bağımsız olarak düşünülmezler. Bu sistemde ruhanî ve cismanî diye iki ayrı sınıf veya otorite mevcut değildir.¹³⁹ Din ile devletin, din ile siyasetin iki ayrı kurum olarak düşünülmediği bu tip devlete örnek olarak bazı ilk ve eski dönem toplumlarının devletini,¹⁴⁰ Hz.

¹³²Ronald Robertson, *Einführung in die Religionssoziologie*, Almancaya Çev. S. Strehlke, München 1973, ss. 237-242'den naklen M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset*, ss. 50-51

¹³³M. Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, ss. 299-301

¹³⁴Millî din hakkında bkz. G. Mensching, a. g. e. , ss. 12-54, 116-130

¹³⁵Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 138

¹³⁶Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 12-108 vd.

¹³⁷N. Vergin, "a. g. m. ", ss. 6-12

¹³⁸Bkz. S. M. Arsal, "a. g. m. ", ss. 59-95; A. F. Başgil, A. Fuat Başgil, *Din ve Lâiklik*, 6. bs. , Yağmur Yay. , İstanbul 1985; Davut Dursun, *Yönetim -Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, 2. bs. , İşaret Yay. , İstanbul 1989, ss. 36-43

¹³⁹Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Matbaa-i Osmâniyye, Dersaadet 1309, c. 8, s. 19-20; Haydar Bammat, *İslâm'ın Manevi ve Kültürel Değerleri*, Çığır Yay. , İstanbul 1977, s. 44

¹⁴⁰Bkz. Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , s. 9-10, 16

Muhammed'in kurduğu Medine Toplum Düzeni'ni¹⁴¹ ve daha sonra tarih sahnesinde yerini alan Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Yönetimlerini (Râşid Halifeler Hilâfeti)¹⁴² verebiliriz.¹⁴³ Bunlardan karizmatik lider olarak Hz. Muhammed'in başında yer aldığı karizmatik toplum düzenine Nebevî (Peygamberî) model, ikincisine ise Hilâfet modeli¹⁴⁴ denebilir.¹⁴⁵ Burada toplum düzeni veya devlet, meşruiyetini temelde İslâm'dan ve İslâmî değerlerden sağlamıştır.¹⁴⁶

Meşruiyetini temelde dinden alan devlet tiplerinden ikincisi olan dine tâbi devlet ("din devleti"), teokrazi¹⁴⁷ sistemi ve Hilâfet-saltanat devleti diye iki kısımda ele alınabilir. Teokratik sistemde devlet büsbütün dine bağlıdır. Teokratik devlette hiç şüphesiz din ve devlet iç içedir; ancak din ve dünya diye iki ayrı gücün, yani din ve devlet, ruhanî ve cismanî, Tanrı ve Sezar diye iki ayrı kurumun mevcut olduğu bu devlette ruhanî olan cismanî olana üstün gelmiş ve cismanîyi temsil eden devleti kendisine tabi kılmıştır. Bu özelliği bu devlet modelini din ile devletin bir olduğu devlet modelinden ayırır. Teokrasinin geçerli olduğu devlet sistemine örnek olarak Tibet Lamaizmi'ni¹⁴⁸, Batı Roma Kilise Devletini,¹⁴⁹ Konfüçyanizm'i,¹⁵⁰ Vatikan Site Devleti'ni¹⁵¹ vb. verebiliriz.

¹⁴¹Bkz. H. A. R. Gibb, "İslam", The Concise Encyclopedia of Living Faiths, Edited by R. C. Zaehner, 2. bs. ; Hutchinson of London 1964 ss. 178-179, 180; P. K. Hitti, c. 1, ss. 173, 178, 209; Hasan İbrahim H. , *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, Çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yay. , İstanbul 1985, c. 1/1, ss. 134-139 vd.

¹⁴²Bkz. Abdülhâlık Mustafa Nevin, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay. , İstanbul 1990, ss. 77-78

¹⁴³Bkz. Muhammed Abid Cabirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay. , İstanbul, 1997, ss. 105-451

¹⁴⁴Ziya Gökalp'e göre İslam tarihinde hilâfet dört biçimde tecelli etmiştir. Mukayese yapmak bakımından bunları vermek istiyoruz: 1. Halife-sultan (Hulefâ-i Râşidîn): Bunların asıl vazifeleri halifelikti. Saltanatı da asıl memuriyetleri olan halifelğe eklemişlerdir. 2. Sultan-halife (Emevî, Abbâsî, Osmanlı halifeleri): Bunların asıl görevleri sultanlık olmakla birlikte halifelği sultanlıklarına ilâve etmişlerdir. 3. Teşkilatsız halifeler (Selçuklular zamanında Bağdat'ta, Kölemenler zamanında Mısır'da hilafete sahip halifeler): Bunlar saltanata ve dini teşkilata sahip değildi. 4. Müstakil ve teşkilatlı halifeler (Türkiye'de saltanatın kaldırılmasından itibaren gelen ve gelecek halifeler). Bkz. Ziya Gökalp, "Hilâfetin Vazifeleri", *Hilâfet ve Millî Hakimiyet*, Matbuat ve İstihbarât Müdiriyet-i Umûmiyyesi Neşriyatından: 22, Ankara 1339, ss. 58-62

¹⁴⁵Nebevî model ve Hilafet modeli konusunda bkz. A. Bulaç, a. g. e. , ss. 136-138. Hilafet modeli hakkında bkz. İ. Haldun, a. g. e. , ss. 541-546, 594-596. Hilâfet ve hilâfet modeli konusunda bkz. Huriye Tefik Mücahid, *Fârâbî'den Abdül'a Siyasî Düşünce*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay. , İstanbul 1995, ss. 59-66; el-Mâverdi, a. g. e. , 5-25; H. İbrahim H. , a. g. e. . c. 1/2, ss. 121-139

¹⁴⁶Meşrulaştırıcı bir etken olarak İslam hakkında bkz. Bassam Tibi, *İslam and The Cultural Accommodation of Social Change*, Translated by Clare Krojzl, 2. bs. , Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford 1991, ss. 160-179. İslam toplumunda meşruiyet-devlete itaat ilişkisi hakkında bkz. Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, Rey Yay. , İstanbul 1992, s. 10

¹⁴⁷Aslen İlah/Tanrı anlamına gelen "Théos" kelimesiyle kuvvet ve hakimiyet anlamlarına gelen "Kratos" kelimesinden oluşan Teokrazi kavramı Tanrı hakimiyeti veya "Tanrı tarafından yönetilme" anlamına gelmektedir. Teokrazi ve teokratik devlet konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ö. F. Harman, "a. g. m. ", tamamı; D. Dursun, a. g. e. , ss. 46-47; İ. Er, "a. g. m. ", ss. 132-133; Şükrü Karatepe, *Osmanlı Siyasî Kurumları (Klasik Dönem)*, İşaret Yay. , İstanbul 1989, ss. 142-143; C. N. Parkinson, a. g. e. , ss. 12, 113 vd.

¹⁴⁸Bkz. Ü. Günay, a. g. e. , ss. 338-339; Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , s. 13-14, 40-41; J. Wach, a. g. e. , ss. 386-394; M. Taplamacıoğlu, a. g. e. , s. 299; C. N. Parkinson, a. g. e. , s. 114; Ö. F. Harman, "a. g. m. ", ss. 58, 59

¹⁴⁹Bkz. A. Bulaç, a. g. e. , ss. 130-132; İ. Er, "a. g. m. ", s. 132; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev. Fikret İşıltan, 3. bs. , TTKY. , Ankara 1991, ss. 42-45 vd. ; S. M. Arsal, "a. g. m. ", s. 63; Ö. F. Harman, "a. g. m. ", s. 59

¹⁵⁰Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 38-39

¹⁵¹Bkz. J. Robert, a. g. e. , ss. 18-19

Hilafet-saltanat tipi devlete gelince; bu devlet tipi İslam'ın tarihi tecrübesinde kendini gösteren Emevî, Abbâsî,¹⁵² Selçuklu ve Klasik Osmanlı¹⁵³ gibi devletleri ifade için uygun düşmektedir. Çünkü bu devletlerde hem mülk (saltanat) hem de hilâfet kurumlarının bileşimi söz konusudur.¹⁵⁴ Hulefâ-i Râşidîn, Peygamber'in halifesi unvanını kabul ederken,¹⁵⁵ Halife sultanlar, Emevîlerden itibaren Halifetullah kavramını kullanmışlardır.¹⁵⁶

Meşrûyetini temelde dinden alan devlet tiplerinden dinin yönetime bağlı olduğu devlet, bir başka ifadeyle devlet dini veya devlet kilisesi¹⁵⁷ adını verdiğimiz devlet tipi de, din-devlet ilişkilerini ifade eden tipolojik bir çerçevenin kapsamına girmektedir. Bu devlet tipi Bizantinizm veya Sezaro-papizm (césaro-papisme) modeli olarak da ifade edilebilir. Bu model, Doğu Roma Kilisesi'nin Ortodox mezhebi çerçevesinde kendini göstermiştir.¹⁵⁸ Bu tipte din-devlet ilişkisini düzenleyen şekil, Katolikliğin tam aksi bir yönde dini devlete tabi kılma ve böylece devlet dini veya devlet kilisesi ortaya çıkmıştır. Bizans pratiğinde Miladî 313'de ortaya çıkan ve bir bakıma Sezar'ın Tanrı'ya egemen olduğu bu modelde din resmen devlete bağlıdır. Patrik, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi kabul edilen ve hem dinin hem de devletin başkanı olan imparatorun iktidarını ve siyasî kararlarını destekler. İmparator da dini sahiplenir ve Kiliseyi korur.¹⁵⁹ Bu devlet tipine ayrıca Şasaniler döneminde Zerdüştlüğün devlet dini veya kilisesi olmasını ve MÖ. 272-232'de Hindistan'da saltanat sürmüş olan Kral Asoka'nın Budizm'i devlet dini haline getirmesini,¹⁶⁰ Eski Mezopotamya krallıklarını, geleneksel Japon Devleti'ni, Mısır Firavunlarının yönetimlerini, gerçek kralın Tanrı Yahve kabul edildiği İsrail monarşisini¹⁶¹ de örnek verebiliriz.

Meşrûyetini temelde dinden alan devlet tiplerinden dördüncüsü, siyasetin dinden ayrıldığı devlete (laik devlete) geçiş devleti olan şibih-laik (quasi-laik) siyasal sistemdir. Biz bu devlet modeline, laik bir sisteme zemin hazırlayacak şekilde ortaya çıkarak laikliğe benzer özellikler taşıdığı için bu adı veriyoruz. Bu devlet modelinin diğerlerinden farkı, bir sistem olarak laiklik uygulaması olmasa da, laikliğe benzer bir takım kurumların oluşturulduğu, ileri bir tarihte sistem olarak laikliği doğuracak uygulamaların yapıldığı, siyasî bir sistem olarak laikliğe zemin hazırlandığı devlet türü olmasıdır. Bu modelde devlet yine meşrûyetini temelde dinden almakta, ancak dünyevîleşmenin başlamasıyla birlikte dinin ve "dini bürokrasi"nin etkinlik alanları sınırlandırılmakta, din sahip olduğu merkezi ağırlığını kaybetmeye başlamakta, laik bir takım kurumlar tesis edilmekte, dinin karşısında yavaş yavaş laik siyasal alan ve soyut bir devlet anlayışı oluşmaktadır. Biz bu tip devlete, en uygun örneğin, din-devlet ilişkisi bağlamında üzerinde çalıştığımız Tanzimat Dönemi'ni de içine alan 1839-

¹⁵²Krş. M. A. Cabiri, a. g. e. , ss. 455-713 730

¹⁵³Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nin dine bağlı devlet sistemi olduğu hususunda bkz. A. Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, 6. bs. , Yağmur Yay., İstanbul 1985, ss. 178-190. Krş. N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yay., İstanbul 1971, s. 15

¹⁵⁴Krş. İbn Haldun, a. g. e. , s. 546; A. Ünalay, "a. g. m. ", ss. 20-21

¹⁵⁵H. İ. Hasan, a. g. e. . c. 1/2, s: 134

¹⁵⁶A. M. Nevin, a. g. e. , s. 164; V. Akyüz, a. g. e. , s. 74

¹⁵⁷Bkz. René Guénon, *Maddî İktidar Ruhânî Otorite*, Çev. Birsal Uzma, Ağaç Yay. , İstanbul 1992, ss. 63-64

¹⁵⁸Bkz. Arnold J. Toynbee, *Tarihi Bilinci*, c. 1, Bateş Yay. , İstanbul 1978, ss. 202-203 vd. ; Ö. F. Harman, "a. g. m. ", s. 60

¹⁵⁹Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 13-14, 47, 49-50; A. Bulaç, a. g. e. , ss. 132-133; G. Ostrogorsky, a. g. e. , ss. 27-28, 51-56 vd.

¹⁶⁰Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , s. 13-14, 38, 40-41; C. N. Parkinson, a. g. e. , s. 114

¹⁶¹Bkz. Ö. F. Harman, "a. g. m. ", s. 60

1924 yılları arasında hüküm süren Osmanlı Devleti olduğunu düşünüyoruz. Bizim kanaatimize göre sosyolojik bakış açısıyla Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği 1839'dan Hilafet'in kaldırıldığı 1924'e kadar geçen süre, çeşitli dönemlere ayrılarak incelenebilecekse de genel olarak bu süre zarfında hakim olan devlete genel karakteristiğini veren özellik şibih-laikliklerdir. Ali Fuat Başgil, bu dönemdeki devlet modeline yarı dinî devlet ve laikliğe doğru gidiş demektedir¹⁶² ki laikliğe doğru gidiş ifadesi, bizim kastettiğimiz manaya çok yakındır.

Şibih-laik dönemde Osmanlı Devleti, her işini ya da teamülünü nihayetinde belli bir merkezi inanca, yani dine veya İslam hukukuna izafe ettiği süreci sona erdirmiş¹⁶³ değildir; ancak bu sona erişme zemin hazırlamıştır. Denilebilir ki bu dönemde din-devlet ilişkisinde nispi bir gevşeme olmuştur.

3. 2. MEŞRÛİYETİNİ TEMELDE DİNDEN ALMAYAN DEVLET

Meşruiyetini temelde dinden almayan devlet modeli, laik devlet olarak kendini göstermektedir. Laik, yani siyasetin dine karıştırılmadığı devlet, modern ve postmodern devletlerin önemli bir özelliğini ifade eden laiklik olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Çok çeşitli şekillerde tanımlansa da biz, olgusal dünyada var olan uygulamalarına fenomenolojik bir zaviyeden bakarak laikliği, dinin siyasete ve devlet işlerine karıştırılmadığı toplum düzeni, yani devletin, dini kendi işleyişine karıştırmadığı ve dine belirli alanlar tahsis ederek müdahalede bulunduğu, dini siyasetin dışında tutmaya çalıştığı siyasi sistem olarak tarif edebiliriz. Bu tanımda sözü edilen müdahalenin dozu, devletten devlete değişebilir; kiminde çok az, kiminde çok fazla olabilir. Ama laiklikte mutlaka devletin dine bir müdahalesi söz konusudur.¹⁶⁴ İlber Ortaylı'nın laik devlet tanımı, bu söylediğimizi, bir başka açıdan ifade ediyor olabilir. İ. Ortaylı'ya göre laik devlet, ülkenin her yanında her cins, her dinî grup, kısaca her vatandaş için aynı mevzuatın uygulandığı, yönetsel ve hukukî kuralların standardize edildiği merkeziyetçi bir devlettir.¹⁶⁵

Esasen bir zihniyet olarak tüm çağlarda var olabilen ve fakat bir sistem olarak Batı'nın öncülüğünde modern zamanlara özgü bir devlet sistemi olarak karşımıza çıkan laiklik,¹⁶⁶ yaptığımız tanımdan da anlaşılacağı üzere -yerine göre- bir devlet dinini ya da devle-

¹⁶² A. F. Başgil Türkiye'de din-devlet ilişkilerini üç kısımda ele almaktadır: Birincisi Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan, daha doğrusu, Hilafetin Osmanlı'ya geçmesinden itibaren 1839 Gülhane Hattı'nın ilanına kadar geçen sürede egemen olan dine bağlı devlet sistemi; ikincisi 1839'dan 1924 yılına kadar sürede egemen olan yarı-dinî sistem ve laikliğe geçiş devleti; üçüncüsü ise 1924'ten beri egemen olan devlete bağlı din sistemidir. Bkz. A. F. Başgil, a. g. e. , ss. 178-190

¹⁶³David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde İslahat Hareketleri*, Çev. S. Ayaz, Yöneliş Yay. , İstanbul 1993, s. 39

¹⁶⁴Bkz. Y. Sezen, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, Ayışığı kitapları, İstanbul 1997, ss. 151-155

¹⁶⁵İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 3. bs. , Hil Yay. , İstanbul 1983, s. 156. Laiklik konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , tüm kitap; D. Dursun, a. g. e. , ss. 49-52; Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, YKY. , İstanbul 1996, ss. 258-277; A. F. Başgil, a. g. e. , s. 152, 161-162; Ç. Özek, a. g. e. , ss. 13, 14, 15, 17, 67, 86 vd. ; N. Berkes, a. g. e. , ss. 16-17; M. Taplamacıoğlu, a. g. e. , ss. 252-281; Hulusi Yazıcıoğlu, *Bir Din Politikası Laiklik*, İFAV Yay. , İstanbul 1993; Y. Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, İFAV Yay. , İstanbul 1993, ss. 15-35; Y. Sezen, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, ss. 142-169, 273-308; A. Bulaç, a. g. e. , ss. 71-125; İlber Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*, Haz. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Der Yay. , İstanbul ty. , ss. 173-184; Aytunç Altındal, *Laiklik*, Süreç Yay. , İstanbul 1986; Olivier Abel, "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, Metis Yay. , İstanbul 1995, ss. 27-40; Durmuş Hocaoglu, "Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, Temmuz-Ağustos 1994, ss. 35-76; S. A. el-Behnesâvi, a. g. e. , tüm kitap; Z. Fâйд, a. g. e. , tüm kitap

¹⁶⁶Bkz. Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 71-79

tin Kilisenin yerine geçtiği bir kilise yönetimi veya bir devlet kilisesini çağrıştıracak nitelikler taşıyabilir. Nitekim bazen laiklik adı altında yürütülen politikaların devlet dini özelliği taşıdığı belirtilmiştir.¹⁶⁷ Bunun nedeni, laik devletin merkezîyetçi özelliğinin de etkisiyle dinle mutlak anlamda ayrılmayıp, yani ilişkileri büsbütün kesmeyip -ki bu devletin varlığı açısından mümkün de gözükmemektedir- dinin de üzerinde egemenlik kurması, dinin alanlarını daraltması, dinin bazı uygulamalarına müdahalede bulunmasıdır. Bu müdahale bazı yerlerde çok açık ve etkili hale geldiğinde laiklik adı altında yapılan uygulama devlet dini olarak adlandırılmıştır. Ancak bu müdahale olsa da bir devlet dininden söz etmek mümkün değildir. Çünkü bu modelde devlet, dinin tamamını almamakta, kendine göre bazı yönlerini almakta, bazı kurumlarıyla yakın ilişkiye girmekte, ama bazı yönlerini de almamaktadır. Laik devletin egemen olduğu toplum kurumlarında evrensel dinin etkisinde bir azalma söz konusudur.¹⁶⁸

Laiklik adı altında yapılan uygulamaların egemen olduğu sistemlerde bazen dinle, müdahale bazında çok ilgilenilmiş, hatta toplumun benimsediği dine karşı çeşitli hareketlerle bulunularak, din üzerinde tasarrufta bulunma yoluna gidilmiş, bazen toplumun yaşamaya çalıştığı din reddedilerek, ama o dinden de belli ölçülerde yararlanarak laikliğin kendisi laisizm şeklinde bir din haline sokulmak istenmiş olduğundan söz edilmektedir.¹⁶⁹

Bu noktada üzerinde durulan ilginç hususlardan biri de İslam toplumlarında egemen olan devletlerin laiklik uygulamalarının, din ile devletin kesin ve bağımsız olarak birbirlerinden ayrılmaları şeklinde olmaması gerektiğine dairdir. İslam toplumlarında egemen otoritelerin, İslam'ın siyaseti de kapsamı hususunu dikkate alarak dinle yakın ilişki kurmaları, dini düzenlemeler yapmaları, toplumun din işlerine müdahalede bulunmaları gerektiği belirtilmektedir.¹⁷⁰

Bugün var olan uygulamaları itibarıyla laiklik, dine karşı genel bir ilgisizlik, dinden düşmanca ayrılış ve dine karşı sempaticanca müsamaha gibi çeşitli tiplerde ortaya çıkabilmektedir. Mesela Amerika'da devletin kilise ve diğer dini kurumlara ilgisiz olması anlamında bir laiklik uygulaması vardır.¹⁷¹ Ancak bunun, Amerika'da devletin dine karşı ilgisiz olduğu anlamında olmadığını unutmamak gerek.¹⁷² Bu bağlamda A. B. D. 'de devlet dinden fonksiyonel olarak yararlandığı gibi bazı siyaset bilimciler A. B. D. 'nin çok yönlü fonksiyonlara sahip olan dinden yararlanması gerektiği yönünde tavsiyelerde bulunmuşlardır.¹⁷³ Kaldı ki devlet direkt olarak kendi adına ve kendi katında dinle ilgilenmek

¹⁶⁷Bkz. A. F. Başgil, a. g. e. , ss. 178-190; Olivier Abel, "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, Metis Yay. , İstanbul 1995, ss. 29-30; Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, Çev. Olcay Kunay, YKY. , İstanbul 1997, s. 59

¹⁶⁸Y. Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, s. 28

¹⁶⁹Laikliğin bir din haline getirildiği hususu konusunda bkz. Olivier Abel, "a. g. m". , ss. 29-30; E. Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, ss. 128; Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernizm, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yay. , İstanbul 1994, s. 47; Y. Sezen, a. g. e. , ss. 43-44

¹⁷⁰Bkz. Ç. Özek, a. g. e. , ss. 15 vd.

¹⁷¹Bkz. İ. Er, "a. g. m. ", ss. 135-137; Ç. Özek, a. g. e. , s. 86; R. C. Macridis, "Amerika Birleşik Devletlerinde Laiklik-Din ve Devlet Münasebetleri", Çev. Münir Koştaş, ANÜİFD. , c. XXX, Ankara 1988, s. 244

¹⁷²Bkz. "aynı m. ", ss. 245-251; B. E. Browne, "Amerika Birleşik Devletlerinde Laiklik-A. B. D. 'de Dini Gruplar ve Siyasi Partiler", Çev. Münir Koştaş, AÜİFD. , c. XXX, Ankara 1988, 251-259; J. P. Roche, "Amerika Birleşik Devletlerinde Laiklik-A. B. D. 'de Din ve Politika", Çev. Münir Koştaş, AÜİFD. , c. XXX, Ankara 1988, ss. 259-264; M. E. Köktaş, *Din ve Siyaset*, ss. 110-121, 124-138

¹⁷³J. P. Roche, "a. g. m. ", ss. 259-264; Peter L Berger. -Thomas Luckmann "Bilgi Sosyolojisi ve Din sosyolojisi", Çev. M. Rami Ayas, AÜİFD. , c. XXX, Ankara 1988, s. 375

devlet direkt olarak kendi adına ve kendi katında dinle ilgilenmek istemese de toplumun dinle devlet arasında ilişki kurmak istemesi devleti ister istemez böyle bir ilişkiye sevk etmektedir. Yine örneğin A. B. D. 'de Protestan ve Katolik Hıristiyan gruplarla Yahudi grupların siyaset, siyasî partiler, devlet, dış politika vb. alanlarda etkili oldukları bilinmektedir.¹⁷⁴ Bugün yapılan araştırmalar da, seçmenin partilere oy vermesinde dinin veya dinî anlayışın önemli bir etken olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁷⁵ Din-devlet ilişkilerini ele alırken din ile devletin karşılıklı tavır alışlarını hesaba katmak gerektiğini daha önce vurgulamıştık.

Bu noktada Almanya'da din-devlet ilişkisi başka bir örnektir. Alman anayasasında din ve devletin örgütsel olarak birbirinden ayrılması söz konusu ise de bu ülkede inanç ve dünya görüşünün, dinin ve Kilisenin siyasetle ilişkili olduğu, siyaseti etkilediği bilinmektedir.¹⁷⁶

Laiklik uygulamasının görünülerinden biri ise devletin mevcut toplum dinine karşı sert olduğu ve ateizmi egemen kılmaya çalıştığı sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu modelde devlet, ateizmi resmi bir politika ve bir ideoloji haline dönüştürmüştür. Kısa bir zaman öncesine kadar Sovyet Rusya'yu, günümüzde Küba ve Çin'i buna örnek olarak verebiliriz.¹⁷⁷ Fakat burada her ne kadar toplumun benimsediği dine karşı düşmanca bir tavır alış söz konusu ise de devlet, gerek kendisinin sahip olduğu inancı, ideolojiyi, hatta ateizm vb. dinini topluma dayatması, gerekse toplumun din adına kendisiyle yaptığı mücadelesi nedeniyle din ile ilgili olmak durumundadır. Bu devlet tipinde yönetimin dinlerden düşmanca ayrıldığını varsaysak dahi -ki bize göre bu mümkün değildir- bu geçici bir durumdur ve kalıcılığı yoktur. Kaldı ki örneğin komünist bir devlet planında da söz konusu komünist ideoloji bir din konumunda kendini gösterebilir.¹⁷⁸ Orada da devlet, meşruiyetini sağlamada komünizm dinine başvurduğu gibi, toplumun önemli dinî inanç ve sistemlerine de başvurmak zorundadır.

Laiklik uygulaması, bunların dışında Fransa örneğinde olduğu gibi de ortaya çıkmaktadır. Fransa anayasasında Fransa Devleti'nin laik olduğu resmen yazılıdır ve bu şekilde Batı'da laikliği anayasasında belirleyen tek ülke Fransa'dır.¹⁷⁹ Yukarıda A. B. D. için söylenen şeylerin hemen hemen, Fransa için de geçerli olduğu söylenebilir.¹⁸⁰

Laiklikle ilgili örnekler çoğaltılabilirse de konumuzun sınırları çerçevesinde bu kadarının yeterli olduğunu düşünüyoruz. Bu noktada önemli olan laiklik uygulamalarının dine karşı en katı olanının dahi dinle şu ya da bu şekilde bir ilişkiye girmesidir. Elbette laikliğin egemen olduğu devletlerde dinî meşrulaştırım, diğerlerine oranla daha azdır; ancak bu modelde de dinî meşruiyetten nispeten az olsa da yararlanılmaktadır. Bu, dinin toplumsal

¹⁷⁴B. E. Browne, "a. g. m. ", ss. 251-259; J. P. Roche, "a. g. m. ", ss. 259-264

¹⁷⁵Bkz. M. E. Köktaş, a. g. e. , ss. 45-273

¹⁷⁶M. Emin Köktaş, "Çağdaş Batı'da Kilise-Siyaset İlişkileri: Almanya'da Katolik Kilisesinin Seçim Bildirileri", Bilgi ve Hikmet, Sayı: 12, Güz 1995, ss. 20-30

¹⁷⁷Bkz. Ü. Günay-H. Güngör-A. V. Ecer, a. g. e. , ss. 138-139; İ. Er, "a. g. m. ", ss. 135-137; Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 138

¹⁷⁸Bkz. P. L. Berger-T. Luckmann, "a. g. m. ", ss. 381-382; Eduard Baumgarten, Max Weber, *Werk und Person*, Tübingen 1964, p. 607'den naklen Anthony Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yay. , Ankara 1992, s. 30; Vilfredo Pareto, *Sosyalist Meslekleri*, Çev. Hüseyin Câhid, Tanin Matbaası, İstanbul 1923, c. I, s. 82

¹⁷⁹M. E. Köktaş, a. g. e. , s. 45; İ. Er, "a. g. m. ", ss. 135-137

¹⁸⁰Bkz. B. E. Browne, "a. g. m. ", ss. 258-259; R. C. Macridis, "a. g. m. ", ss. 250-251

açıdan sahip olduğu güçten kaynaklanmaktadır. Toplumun dini inanç ve kabullerini ortadan kaldırmaya çalışan devletin bile mutlaka onun yerine bir din ikame etmek gibi bir zorunluluğu bulunmaktadır.¹⁸¹ Öyle ise devletin dine karşı ilgisiz olması mümkün olmadığı¹⁸² gibi dinin de tabiatı gereği bir dünyevî olgu olan devlete karşı ilgisiz olması gibi bir durum mümkün görünmemektedir.

SONUÇ

Kökeni tarihin derinliklerine uzanan, tarih boyunca değişik boyutlarda kendini gösteren ve din sosyolojisinin önemli araştırma alanlarından birini oluşturan din-devlet ilişkileri fenomeni, bu çalışmada tipolojik bakış açısından yararlanarak meşrûiyet etrafında anlaşılmasına, izah edilmeye ve yorumlanmaya girişilmiştir.

1. Din ile, tabiatı gereği bir varlık olarak insan ve bu arada bir insanî ürün olarak devlet arasında sıkı ilişkiler olduğu bilinmektedir. Dinin, toplum içindeki pek çok fonksiyonunun yanı sıra toplum katında devlete meşrûiyet kazandırıcı bir olgu olarak da karşımıza çıkması, din-devlet ilişkilerinin ele alınmasında ayrı bir önem taşımaktadır. Şu halde devlet veya siyasetin dinle olan ilişkilerinin yok sayılmayışının hem sosyal hem de psikolojik sebepleri bulunmaktadır. İnsanın siyasal boyutlu bir varlık olduğu hatırlandığında, din-devlet ilişkileri daha da net olarak anlaşılacaktır. İnsanın siyasal boyutlu olması, toplumun da siyasal boyutlu olması demektir. Toplum siyasal boyutlu ise, aynı zamanda dinî boyuta da sahip olduğundan toplum-düzleminde din ve siyaset arasında sıkı bir ilişkinin var olduğu görülür.

2. Genelde meşrûiyet, özelde ise dinî meşrûiyet, sosyal ve siyasal ilişki ve etkileşimlerde etkin bir biçimde kendini gösteren olgulardır.

Tarihsel olarak çeşitli tiplerde ortaya çıkan meşrûiyet, siyasal bağlamda sosyal sistemin, mevcut siyasî mekanizma ve kurumlarının, topluma, en uygun mekanizma ve kurumlar olduğu inancını oluşturup-idame ettirme yeteneğiyle ilgili olup kısaca egemenliğin rıza ve sükunet içerisinde elde edilmesini sağlayan sosyal-siyasal bir güç kurumu olarak tanımlanabilir. Meşrûiyet, siyasal ve toplumsal düzenin, yöneticilerin yönetilenler katında geçerliliğini, haklılığını ve yasallığını ifade eder. Bu çerçevede denilebilir ki meşrûiyet kazandırma anlamında izah etme, haklılaştırma ve tasdik edip geçerli kılmaya süreci olarak meşrûlaştırım, kurumsal düzeni, objektifleşmiş anlamlarına kognitif onay vererek "izah eder; pratik zorunluluklarına normatif bir değer atfederek haklılaştırır ve geçerli kılar.

Dinî meşrûiyet ise meşrûluğun, geçerliliğin, haklılığın, yasallığın dinden ve dinî kaynaklardan sağlandığı bir durumu ifade etmektedir. Siyasal bağlamda yönetimin, devletin veya yöneticilerin toplum katındaki geçerliliklerini, haklılıklarını dinden almaları, dinî meşrûiyetin siyasî yönünü dillendirmektedir.

Pek çok sosyal fonksiyonu bulunan ve fakat fonksiyonlarına indirgenemeyecek olan dinin, en önemli sosyal fonksiyonlarından biri meşrûiyet kazandırma, yani meşrûlaştırımdır. Dinî meşrûlaştırım, siyasal çerçevede, siyasal düzenin veya yöneticilerin kendilerini din aracılığıyla meşrû hale getirmelerini ifade etmektedir.

¹⁸¹Bkz. E. Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, s. 56; P. L. Berger-T. Luckmann, "a. g. m.", s. 382

¹⁸²Y. Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 138

3. Meşruiyet etrafında din-devlet ilişkileri tipleştirilmek istendiğinde, denilebilir ki meşruiyetini temelde dinden sağlayan devlet ve meşruiyetini temelde dinden sağlamayan devlet olmak üzere başlıca iki tip devlet söz konusudur.

Burada meşruiyet açısından vurgulanması gereken o ki meşruiyetini temelde dinden alan devlet veya siyasal düzen, toplum katında geçerliliğini sağlamak için temel olarak dine başvururken, meşruiyetini temelde dinden almayan devlet veya yönetim, toplum katında geçerlilik kazanabilmek için dine merkezî bir yer vermemektedir.

4. Meşruiyetini temelde dinden almayan devlet, yani laik devlet, dinin siyasete karıştırılmadığı bir devlet biçimidir ve çağdaş devletlerin çoğunun bu anlamda laik oldukları söylenebilir.

5. Bu çalışma açısından bu noktada önemli olan hususlardan biri, laiklik uygulamaları çeşitli şekillerde kendini göstermekle birlikte laik devletlerin de her halükârda bir şekilde dine başvurdukları, meşruiyetlerini sağlamak için dini araçsallaştırdıkları, istedikleri ve ihtiyaç duyduklarında dinî meşrulaştırma müracaat ettikleri hususudur. Denilebilir ki dinin etkin işlevleri sebebiyle belirli miktarda veya büyük oranda dinî meşrulaştırma başvurmayan -isteyerek veya istemeyerek; benimseyerek veya benimsemeden- bir yönetim düşünmek, hemen hemen imkansız gibi görünmektedir. dine en uzak duran güç, iktidar, düzen veya devletler dahi dinî meşrulaştırma başvurmak durumunda kalmışlardır.

TÂRIK B. ZİYÂD ENDÜLÜS'ÜN FETHİ ÖNCESİNDE GEMİLERİ YAKTI MI?

İsmail Hakkı Atçeken*

İslâm dininin çeşitli ırk ve milletlere ulaştırılması ve İslâm coğrafyasının genişletilmesi amacıyla Müslümanlar ilk dönemlerden itibaren çeşitli bölgelerde fetih hareketleri gerçekleştirmişlerdir. Hz. Peygamber (S.) döneminde başlayan, Râşid halifeler zamanında Sûriye, Irak, İran ve Mısır'da devam eden fetihler, Emevîler döneminde de en geniş şekliyle sürmüştü ve bu dönemin en karakteristik özelliklerinden birisi olmuştur. İstisnalar dışında Emevî halifelerinin önemli bir kısmı, bir yandan kendi dönemlerinde meydana gelen iç isyanlar ve ayaklanmalarla uğraşırken diğer yandan dış siyasetle de ilgilenerek fetihleri devam ettirmeye çalışmışlardır. Bunun doğal sonucu olarak özellikle Velîd b. Abdülmelik döneminde (86-96/705-715) Emevî devletinin sınırları doğuda Çin'e, batıda İspanya'ya, kuzeyde Kafkasya'ya dayanacak ve güneyde ise Yemen'i içine alacak derecede geniş bir alana ulaşmıştır.

İlk dönem İslâm tarihinde gerçekleştirilen fetihler dinî, siyâsî, askerî, sosyal ve iktisâdî açılardan birçok etkiler ve sonuçlar bırakmıştır. Emevîler döneminde gerçekleştirilen önemli fetihlerden birisi de Endülüs'ün (İspanya, İberya yarımadası) fethidir.¹ Bu fetih sayesinde hem Müslümanların Avrupa'ya geçiş noktasındaki stratejik ve jeopolitik açıdan büyük önem taşıyan İberya yarımadası ele geçirilmiş, hem de yaklaşık sekiz asır devam edecek olan Endülüs'teki İslâm varlığının ve Endülüs medeniyetinin temeli atılmıştır. Endülüs'ün fethiyle ilgili olarak bazı kaynaklarda detaylı bilgiler bulunmasına rağmen bir kısım temel kaynakta yeterli bilgi bulunmaması dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra fetih esna-

* Yrd. Doç. Dr. , Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ihatceken@hotmail.com

¹ Endülüs'ün fethiyle ilgili detaylı bilgi için bkz: İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır ve Afîbâruhá*, thk: Charles Torrey, Kahire, 1991, s. 204-213; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân (Ülkelerin Fethi)*, çev: Mustafa Fayda, Ankara, 1987, s. 330-331; Müellifi meçhûl, *Albâru Mecmû'a fî Fethi'l-Endelüs ve Zikri Ümerâihâ*, thk: İbrâhim el- Ebyârî, Beyrut, 1981, s. 16-27; Makkarî, *Nefsu't-Tîb min Ğusni'l-Endelüs'r-Ratîb*, thk: Yusuf eş-Şeyh el-Bukâî, Beyrut, 1986, I. 219-263, Muhammed Abdullah 'Inân, *Devletü'l-İslâm fî'l-Endelüs*, 2. baskı, Kahire, 1988, I, 33-53; W. Montgomery Watt - Pierre Cachia, *A History of Muslim Spain*, New York, 1967, s. 8-10; S. Muhammed İmâmüddin, *Endülüs Siyâsî Tarihî*, çev: Yusuf Yazar, Ankara, 1990, s. 29-43; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-1*, Ankara, 1994, s. 7-27.

sında meydana geldiği öne sürülen bazı olaylar hakkında tartışmalar bulunmaktadır. Üzerinde farklı yorumlar bulunan ve meydana gelip-gelmediği hususunda tartışmaların bulunduğu konulardan birisi de Târik b. Ziyâd'ın İspanya kıyılarına ulaştıktan sonra tüm gemileri yakması olayıdır. Bu makalemizde Târik b. Ziyâd'ın gemileri yakması olayıyla alakalı rivayetler ve bu husustaki farklı yorumlar ele alınarak bu tartışmalı konu incelenip değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Yapmış olduğumuz araştırmalar sonucunda tespitlerimize göre bu ihtilafli konuyla alakalı olarak tarihçilerin ve araştırmacıların yaklaşımları farklı olmuştur. Bu yaklaşımları 3 ana grupta toplamak mümkündür:

- 1-) Târik b. Ziyâd'ın gemileri yakması olayını zikredenler.
- 2-) Bu olaya hiç temas etmeyenler.
- 3-) Bu olayı kabul etmeyip, tenkît edenler.

Araştırmamızda objektif olmanın bir gereği olarak her üç grupta bulunan tarihçi ve araştırmacıların görüşleri ayrı ayrı incelenecektir. Her grubun yaklaşımını incelerken öncelikli olarak temel kaynaklarda bulunan bilgiler ele alınacaktır. Daha sonra ise bu hususta yorum yapan çağdaş tarihçi ve araştırmacıların değerlendirmelerine göz atıp bu tartışmalı konu yorumlanacak ve bir sonuca ulaşılmaya gayret edilecektir.

Konuya girerken Endülüs'ün fethi öncesinde Emevî devletinin Kuzey Afrika'daki konumuna ve bu bölgede gerçekleştirilen fetihlere kısaca temas etmenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Hz. Ömer döneminde Mısır'ın ve Hz. Osman döneminde İfrîkiyye'deki bazı bölgelerin fethedilmesinden sonra Emevîler döneminde de bu bölgedeki fetihler devam etmiştir. Emevîler döneminde İfrîkiyye ve Mağrib valiliğine tayin edilen komutanlar arasında özellikle Ukbe b. Nâfi (V. H. 63/682-683), Hassân b. Nu'man el-Ğassânî (V. H. 85/704) ve Mûsâ b. Nusayr (V. H. 97/716)'ın yıllarca süren başarılı fetih hareketleri sonucu İfrîkiyye ve Mağrib bölgesinin tamamı fethedilmiş ve Emevî devletinin sınırları Atlas okyanusu kıyılarına kadar uzanmıştır.² 90/709 yılına ulaşıldığında günümüzdeki Libya, Cezâyir, Fas ve Tunus gibi ülkelerin topraklarını içine alan İfrîkiyye ve Mağrib bölgesinin tamamı Müslümanların eline geçmiştir. Sadece kara fetihleriyle yetinilmemiş, Tunus'ta kurulan tersanede yapılan gemilerle Akdeniz'deki çeşitli adalara seferler düzenlenerek Akdeniz'deki Bizans hâkimiyetine karşı mücadele edilmiştir. Emevîler döneminde yapılan başarılı deniz seferleri sonucu Akdeniz'deki Kıbrıs, Rodos, Sardunya, Mayorka, Minorka vb. adalar fethedilmiş, farklı halifeler döneminde yapılan bir kaç akın sonucu Akdeniz'deki en büyük adalardan birisi olan Sicilya adasının önemli bir kısmı ele geçirilmiştir.³ Tüm bu fetihler Emevîler döneminde yeni tersaneler kurulmasına ve dolayısıyla İslâm denizciliğinin gelişmesine yol açmıştır. Bu fetihlerden sonra Müslümanların hedefi hem stratejik bakımdan çok önemli bir konumda olan, hem de verimli topraklara sahip bir ülke olan İspanya'yı fethetmekti.

² İfrîkiyye ve Mağrib fetihleri hakkında detaylı bilgi için bkz: İbn Abdülhakem, s. 192-204; Belâzurî, s. 324-330; Hüseyin Mu'nis, *Târihu'l-Müslimin fi'l-Bahri'l-Mütevessit*, 2. baskı, Kahire, 1993, s. 34; S. Abdülaziz Sâlim, *el-Mağribu'l-Kebîr*, Beyrut, 1981, II, 240-258; Nadir Özkuyumcu, *Fetihinden Emevîler'in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika* (Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1993), s. 177-178; İsmail Hakkı Atçeken, *Endülüs Fâtihlerinden Mûsâ b. Nusayr ve Faaliyetleri* (Basılmamış araştırma, Konya, 2001), s. 19-32 vd.

³ Emevîler döneminde Akdeniz'deki deniz seferleri için bkz: *el-İmâme ve's-Siyâse* (İbn Kuteybe'ye nisbet edilmektedir), thk: Halil el-Mansûr, Beyrut, 1997, s. 234-235; Belâzurî, s. 220-226, 337-339; S. Abdülaziz Sâlim-A. Muhtar el-Abbâdî, *Târihu'l-Bahriyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelîs*, Beyrut, 1969, s. 26-31; Hüseyin Mu'nis, s. 44-55.

Endülüs'ün fethedilmesi için şartların uygun olduğu kanaatine ulaşan İfrîkiyye ve Mağrib valisi Mûsâ b. Nusayr, halife Velîd b. Abdülmelik'in iznini alarak 91/710 yılında Tarîf b. Mâlik komutasında bir deneme seriyesini İspanya kıyılarına gönderdi. 500 kişilik bu birlik herhangi bir problemle karşılaşmadan Kuzey Afrika'ya geri döndü. Tarîf b. Mâlik'in bu ilk seferi hem Müslümanların girişecekleri büyük fetih hareketi öncesi moral kazanmalarına, hem de bu bölge hakkında daha detaylı bilgi edinmelerine yol açtı. Mûsâ b. Nusayr, azatlısı ve Tanca valisi olan, Berberî asıllı olduğu kabul edilen Tânk b. Ziyâd'ı⁴ Endülüs'e gidecek İslâm ordusunun komutanlığına tayin ederek ilk planda 7. 000 kişilik bir ordu hazırladı.

Tânk b. Ziyâd, 92/711 yılında tercih edilen görüşe göre Septe (Ceuta) limanından gemilerle yola çıkarak İspanya'nın en güneyinde bulunan ve daha sonra Cebel-i Tânk diye isimlendirilecek olan Calpe (Gibraltar) adlı bölgeye ulaştı. Tânk, burada karargahını kurdu ve ordusunun tamamının İspanya kıyılarına ulaşmasını bekledi. Daha sonra İspanya'nın kuzey bölgelerine sefere çıkmak için ordusunu düzene koydu. O sırada İspanya Vizigot kralı Rodrigo kuzey İspanya'da bir seferde bulunuyordu. Müslümanların İspanya'nın güney bölgelerine ulaştıkları haberini öğrenen Rodrigo büyük bir ordu hazırlayıp güneye doğru harekete geçti. Bu ordunun sayısı hakkında tarihçiler 40. 000⁵, 70. 000⁶ ve 100. 000⁷ rakamlarını verirler. Ancak daha çok kabul edilen görüşe göre Vizigot ordusu 40. 000 kişiydi. Bu durumu öğrenen Tânk b. Ziyâd'ın yardımcı kuvvet istemesi üzerine Mûsâ b. Nusayr 5. 000 kişilik bir birlik daha gönderdi. Böylece Tânk'in ordusundaki Müslüman askerlerinin sayısı 12. 000'e ulaştı.⁸ İslâm tarihinde "Lekke (Guadalete) Vadisi Savaşı" olarak bilinen savaş sonunda Rodrigo ve ordusu mağlup oldu. Bu zafer Endülüs'ün kapılarını Müslümanlara açtı. Gerek Tânk b. Ziyâd, gerekse bir yıl sonra fetihleri tamamlamak için 18. 000 kişilik bir orduyla Endülüs'e gelen Mûsâ b. Nusayr'ın gerçekleştirdiği önemli fetihler sonunda 3 yıl gibi kısa süre içinde İspanya'nın tamamı fethedildi.

Endülüs'ün fetih süreciyle ilgili verdiğimiz bu kısa bilgilerden sonra Tânk b. Ziyâd'ın, kendilerini İspanya'ya taşıyan gemileri yakması olayına geçmek uygun olacaktır. Tânk b. Ziyâd'ın gemileri yaktığını öne süren tarihçi ve çağdaş araştırmacılara karşılık böyle bir olaydan hiç bahsetmeyen tarihçi ve araştırmacılar da vardır. Bazı çağdaş araştırmacılar ise gemilerin yakılması olayını kabul etmeyip, bununla alakalı rivâyetleri tenkît etmektedirler. Makalemizin girişinde de ifade ettiğimiz gibi biz her üç grubun yaklaşımını ayrı başlıklar altında ele alıp inceleyeceğiz.

I. GEMİLERİN YAKILMASI OLAYINI ZİKREDEDEN TARİHÇİLER VE KONUyla İLGİLİ RİVÂYETLER:

Tânk b. Ziyâd'ın Endülüs'ün fethi için İspanya kıyılarına ulaştıktan sonra gemileri yakması olayı hakkında araştırdığımız ilk dönem kaynaklarının bir çoğunda herhangi bir

⁴ Tânk b. Ziyâd'ın soyu, kişiliği ve faaliyetleri hakkında bkz: İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk: İhsan Abbas, Beyrut, 1977, V, 320-323; Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'tar fî Haberi'l-Aktâr*, Lübnan, 1975, s. 35; Makkarî, I, 243, 254.

⁵ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, thk: Halil Şehâde, 2. baskı, Beyrut, 1988, IV, 150.

⁶ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 237.

⁷ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, thk: Hüseyin Nassâr, Kahire, 1983, XXIV, 47; Makkarî, I, 221.

⁸ İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, thk: Abdullah Enis et-Tabba'- Ömer Faruk et-Tabba', Beyrut, 1994, s. 76-77; *Ahbâru Mecmû'a*, s. 16-17; Makkarî, I, 219-221.

bilgi yoktur. Tespitlerimize göre Tânk'in gemileri yakması konusunda bilgi veren ilk bilgin, H. VI/ M. XII. yüzyılda yaşamış İslâm coğrafyacılarından birisi olan Şerîf el-İdrîsî (V. 560/ 1165)'dir. Şerîf el-İdrîsî, "Nüzhetül-Müştâk fi'htirâki'l-Âfâk" adlı coğrafya kitabında bu olayla ilgili kısa bir bilgi vermektedir. Şerîf el-İdrîsî, Tânk b. Abdullah ez-Zenâtî olarak isimlendirildiği Tânk b. Ziyâd'ın yanında bulunan Berberîlerle birlikte Cebel-i Tânk diye isimlendirilen dağ aşıklarını ifade etmektedir. el-İdrîsî'ye göre, bu sırada Târik ile ordusunda bulunan Araplar arasında bir ihtilaf çıktı ve Târik, Arapların kendisine güvenmediklerini hissetti. Bunun üzerine Tânk, Arapların kendisi hakkındaki güvensizlik duygularını ortadan kaldırmak için karşıya geçtikleri gemilerin yakılmasını emretti.⁹

Gemilerin yakılması olayı hakkında diğer bir bilgi de, H. VI. /M. XII. yüzyıl sonlarında vefat eden İbnü'l-Kerdebûs adlı tarihçiye aittir. O'na göre; Tânk b. Ziyâd, Cebel-i Tânk'i aştıktan sonra gemileri yaktı ve Kurtuba'ya doğru yola çıktı. Bu sırada arkadaşlarına: "Haydi savaşın veya ölün!" dedi. ¹⁰ İbnü'l-Kerdebûs, bu olayla ilgili olarak kısaca bu bilgiyi vermekte ve herhangi bir yorum yapmamaktadır. Bu rivâyetten anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Kerdebûs, Şerîf el-İdrîsî'nin aksine Tânk b. Ziyâd'ın gemileri yakma sebebi olarak askerlerini savaşa teşvik etme gerekçesini öne sürmektedir.

İslâm coğrafyacılarından Himyerî (V. 727/1327 veya 749/1348), el-İdrîsî'nin eserinde naklettiği bilgiye benzer bir rivâyet nakletmektedir. Ona göre Cezîretü'l-Hadrâ, Endülüs'te fethedilen şehirlerin ilkidir. Tânk b. Ziyâd ordusundaki Arapların kendisine güvenmediklerini hissedince kendilerini karşıya geçiren gemilerin yakılmasını emretti.¹¹

Endülüs tarihçilerinden Makkarî (V. 1041/1631) de, Tânk b. Ziyâd'ın Vizigot kralı Rodrigo ile yapmış olduğu Lekke vadisi savaşı öncesinde kral Rodrigo'ya Müslümanların gemileri yaktığının haber verildiğini ifade etmektedir.¹² Makkarî, bu kısa bilgiyi vermekte, gemilerin niçin ve ne şekilde yakıldığı konusunda herhangi bir şey söylemeden başka bir konuya geçmektedir.

Tânk b. Ziyâd'ın gemileri yakması olayının meydana geldiğini kabul eden bazı son dönem araştırmacıları da mevcuttur. Bu olayı kabul etmeyen ve bununla alakalı nakilleri tenkit eden çağdaş tarihçi ve araştırmacılara göre daha az sayıda olan bu araştırmacılar, bu hususta herhangi bir detaya ve değerlendirmeye girmeden sadece Tânk'in gemileri yaktığını söylemektedirler. İşin daha da ilginç olan tarafı, bazı çağdaş yazarlar bu konuda verdikleri bilginin kaynağını dahi vermemektedir.

A. Zeki Safvet, Tânk b. Ziyâd'ın Endülüs'te savaşa girmeden önce İslâm ordusunun sayısının düşmana göre az olmasından dolayı çekindiğini, askerlerinin geri dönüş ümitlerini kırmak için gemileri yaktığını, daha sonra ise uzunca bir konuşma yaptığını belirtmekte ve bu konuşmayı nakletmektedir.¹³ Abdülazîz es-Seâlibî de aynı gerekçelerle Tânk b. Ziyâd'ın gemilerin batırılmasını emrettiğini ve daha sonra şöyle dediğini nakletmektedir: "Allah'ın bereketine yürüyün!...Düşman önünüzde, deniz arkanızdadır. Ya zafer, ya da yanarak veya

⁹ Şerîf el-İdrîsî, *Nüzhetül-Müştâk fi'htirâki'l-Âfâk*, Beyrut, 1989, II, 539-540.

¹⁰ İbnü'l-Kerdebûs, *Kitâbu'l-İktifâ fi Ahbâri'l-Hulefâ*, nşr: A. Muhtar el-Abbâdî, Madrid, 1965, 46-47. (A. Muhtar el-Abbâdî, *fi'l-Târîhi'l-Abbâsi ve'l-Endelîsi*, Beyrut, tsz, s. 271'den naklen.)

¹¹ Himyerî, s. 224.

¹² Makkarî, I, 258.

¹³ A. Zeki Safvet, *Cemheratu Hutabi'l-Arab*, 2. baskı, Kahire, 1962, II, 314-315.

boğularak ölüm. Kendiniz için dilediğinizi seçin."¹⁴ Abdülhamîd Cûde es-Sehhâr¹⁵ ise Tânk'ın gemileri yakarak askerlerin geri dönüş ümitlerini kırdığını belirtmekte, ancak bu bilginin kaynağını zikretmemektedir. en-Nedvî, Tânk'ın askerlerine yaptığı konuşmasını naklederken söylediği: "Ey insanlar! Kaçış nereye! Deniz arkanızda..." ifadesinden yola çıkarak Tânk'ın gemileri yaktığını öne sürmektedir.¹⁶

Endülüs tarihi hakkında Batı'da yapılmış çalışmaların birkaç tanesinde Tânk b. Ziyâd'ın gemileri yaktığı zikredilmiştir. Örnek vermek gerekirse, Corci Zeydân¹⁷, Tânk'ın gemileri yaktığı görüşündedir. Anwar G. Chejne¹⁸, Tânk'ın karşıya geçtikten sonra Septe kontu Julianus tarafından tedarik edilen gemileri yaktığını öne sürmektedir. Ahmad Thomson ile Muhammad Ata'ur-Rahim'in birlikte hazırladıkları bir eserde¹⁹ ise Tânk b. Ziyâd'ın boğazı geçtikten sonra tüm gemileri yaktığı ve daha sonra Tânk'ın askerlerinden ya Endülüs'ü fethetmelerini, ya da Allah (C. C) yolunda ölmelerini istediği ifade edilmektedir.

Ülkemizde yapılan bazı çalışmalarda da gemilerin yakılmasına işarette bulunulmuştur. Ali Rıza Sağman, Tânk'ın İspanya'ya sadece dört tane gemiyle geçtiğini, elindeki küçük keşif ordusunun kalabalık düşman ordusu tarafından ihata edilmeye başladığını görünce dağdan aşağıya inerek gerektiğinde kendilerini geri götürecek olan dört gemisini ateşe verdiğini ifade etmektedir.²⁰ Bir ansiklopedinin "Tânk b. Ziyâd" maddesinde Tânk'ın, askerlerinin geri dönüş ümitlerini kırmak için bütün gemileri yaktığı belirtilir.²¹ Her iki eserde de bu bilginin kaynağı verilmemektedir. Bir diğer çalışmada²² ise Tânk'ın ordusunu savaş ortamına motive edebilmek için kendilerini İspanya'ya taşıyan gemileri yaktığı ifade edilmektedir.

2. GEMİLERİN YAKILMASI OLAYINA TEMAS ETMEYEN TARİHÇİ VE ARAŞTIRMACILAR:

Tânk b. Ziyâd'ın gemileri yakması hadisesini zikreden tarihçilerin yanısıra bu olaydan hiç bahsetmeyen tarihçi ve araştırmacılar da mevcuttur. Üstelik bu olay hakkında bilgi vermeyenler ve böyle bir hadisenin meydana gelmediğini öne sürenler bu olayı zikredenlere göre daha fazla sayıdadır. Özellikle Endülüs'ün fethiyle ilgili detaylı bilgiler veren bir çok temel kaynakta bu hususla ilgili herhangi bir bilgi verilmemesi dikkat çekmektedir.

Kuzey Afrika ve Endülüs tarihi konusunda bilgi veren ilk devir tarihçilerinden birisi olan İbn Abdülhakem (V. 257/871), Endülüs'ün fethi hakkında bilgi verirken²³ gemilerin yakılması olayıyla ilgili herhangi bir rivâyet zikretmemektedir. İbn Kuteybe (V. 276/889)'ye nisbet edilen "el-İmâme ve's-Siyâse" adlı eserde de Tânk b. Ziyâd'ın Endülüs'teki fetihleri

¹⁴ Abdülazîz es-Seâlibî, *Târîhu Şimâli İfrîkiyye*, thk: Ahmet b. Mîlâd-Muhammed İdris, Beyrut, 1987, s. 99.

¹⁵ Abdülhamîd Cûde es-Sehhâr, *Tânk b. Ziyâd*, Mısır, tsz, s. 5.

¹⁶ Ebu'l-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî, *Muhtârât min Edebi'l-Arabî*, Lübnan, 1975, s. 67. dipnot 2.

¹⁷ Corci Zeydân, *Rivâyâtü Târîhi'l-İslâm*, s. 354. (Şevkî Ebû Halil, *Corci Zeydân fi'l-Mîzân*, Dimeşk, 1983, s. 124'den naklen)

¹⁸ Anwar G. Chejne, *Muslim Spain its History and Culture*, Minneapolis, 1974, s. 8.

¹⁹ Ahmad Thomson-Muhammad Ata'ur-Rahim, *Islam in Andalus*, London, 1996, s. 13.

²⁰ Ali Rıza Sağman, *Atlas Okyanusundan Çin Seddine Kadar İslâm Fîtûhiati*, İstanbul, 1965, s. 176.

²¹ *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, "Tânk b. Ziyâd", İstanbul, 1983, X, 5243.

²² İrfan Aycan-İbrahim Sarıçam, *Eneviler*, Ankara, 1993, s. 66.

²³ İbn Abdülhakem, s. 204-213.

ve faaliyetlerinden bahsedilmesine rağmen gemilerin yakılması olayına hiç değinilmemiştir.²⁴

İlk dönem İslâm tarihindeki fetihler hakkında önemli bilgiler veren tarihçilerden birisi olan el-Belâzurî (V. 279/892), Endülüs'ün fethiyle ilgili bilgi verirken gemilerin yakılması konusunda hiçbir şey nakletmemiştir.²⁵ Aynı şekilde Endülüs'ün fethiyle alakalı detaylı bilgiler veren İbnü'l-Kûtiyye (V. 367/977)²⁶ gemilerin yakılması olayına temas etmemektedir. Önemli Endülüs tarihi kaynaklarından birisi olan müellifi meçhul "Ahbâru Mecmû'a" adlı eserde, Tânk b. Ziyâd'ın Endülüs'e geçişi ve fetihleri hakkında detaylı bilgiler verilmesine karşılık gemilerin yakılması konusunda herhangi bir şey söylenmemektedir.²⁷

Bu kaynakların dışında Endülüs'ün fethi konusunda az ya da çok miktarda bilgi veren Halife b. Hayyât (V. 240/ 854)²⁸, Taberî (V. 310/922)²⁹, İbnü'l-Faradî (V. 403/1012)³⁰, İbnü'l-Esîr (V. 630/1232)³¹, Merrakuşî (V. 647/1249)³², İbnü'l-Abbâr (V. 659/1260)³³, İbn İzârî (V. 695/1295)³⁴, Nüveyrî (V. 733/1332)³⁵, Zehebî (V. 748/1347)³⁶, İbn Kesîr (V. 774/1372)³⁷, İbn Haldûn (V. 808/1405)³⁸ vb. tarihçiler gemilerin yakılması olayına temas etmemişlerdir. İsimleri verilen bu tarihçilerin gerek Tânk b. Ziyâd'ın Endülüs'e geçişi, gerekse burada gerçekleştirdiği fetihler hakkında bazen çok detaylı bilgiler vermelerine rağmen gemilerin yakılması konusunda hiçbir bilgi nakletmedikleri görülmekte ve bu durum özellikle dikkat çekmektedir.

Araştırmalarımız sonucunda sadece temel kaynaklar değil, son dönem araştırmalarının bir çoğunda da Tânk b. Ziyâd'ın gemileri yakması olayı hakkında hiçbir bilgi verilmediği tespit edilmiştir. Örnek vermek gerekirse Ziya Paşa, Hüseyin Mu'nis, S. Muhammed İmâmuddin, M. Seyyid el-Vekîl, Nebih Âkil, İbrahim Beydûn, Sa'dun Nasrullah, H. İbrahim Hasan, Ömer Ferrûh, M. Mâhir Hammâde vb. yazarlar bu olay hakkında herhangi bir nakil zikretmemişlerdir. Bunların yanısıra İspanya'nın fethi konusunda bilgiler veren Batılı tarihçi ve araştırmacılarından E. Levi Provençal, Reinhart Dozy, Carl Brockelmann, W. Montgomery Watt, Pierre Cachia, Philip K. Hitti, Robert Mantran, Claude Cahen, Berthold Spuler, G. S. Colan ve Bernard Lewis'in gemilerin yakılması olayına hiç değinmedikleri dikkat çekmektedir. Bu isimleri çoğaltmak mümkünse de, makalemizin hacmini artırmamak için bu kadarla yetiniyoruz.

²⁴ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 237-239.

²⁵ Belâzurî, s. 330-332.

²⁶ İbnü'l-Kûtiyye, s. 71-76.

²⁷ Müellifi meçhul, *Ahbâru Mecmû'a*, s. 16-19.

²⁸ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk: Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1993, s. 236.

²⁹ Taberî, *Târîhu'l-Ümeme ve'l-Mulûk*, Beyrut, 1987, VII, 369.

³⁰ İbnü'l-Faradî, *Târîhu'l-Ulemâi ve'r-Ruvât li'l-Âlem bi'l-Endelüs*, 2. baskı, Kahire, 1988, II, 144.

³¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîhi*, Beyrut, 1965, IV, 56561-563.

³² Merrakuşî, *el-Mu'cib fi Tellîsi Ahbâri'l-Mağrib*, thk: M. Saîd el-Uryân, Kahire, tsz, s. 32-33.

³³ İbnü'l-Abbâr, *el-Hulletü's-Siyerâ*, thk: Hüseyin Mu'nis, 2. baskı, Kahire, 1985, II, 334-335.

³⁴ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk: G. S. Colin-E. Levi Provençal, Beyrut, 1983, I, 43 vd.

³⁵ Nüveyrî, XXIV, 45-47.

³⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 3. baskı, Beyrut, 1985, IV, 500-501.

³⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 2. baskı, Beyrut, 1990, IX, 86-87.

³⁸ İbn Haldûn, IV, 150.

3. GEMİLERİN YAKILMASI OLAYINI KABUL ETMEYİP, TENKİT EDENLER:

Târik b. Ziyâd'ın gemileri yakması olayı hakkındaki nakilleri kabul etmeyip tenkit eden bir çok çağdaş tarihçi ve araştırmacı mevcuttur. Bu tartışmalı konuyla ilgili çeşitli tenkitler yapan araştırmacıların görüşleri ve yorumlarına kısaca göz atmak istiyoruz. Endülüs tarihi uzmanlarından M. Abdullah İnân'a göre, Endülüs'ün fethiyle alakalı İslâmî rivâyetlerin bir kısmında efsane ve kıssalar mevcuttur. Ona göre, Târik b. Ziyâd'ın askerlerine yaptığı nakledilen meşhur hutbesi ve gemilerin yakılması olayı buna örnektir. İbn Abdülhakem ve Belâzurî gibi ilk devir tarihçilerinin Târik'in bu hutbesini zikretmediklerini öne süren M. Abdullah İnân, gemilerin yakılması olayıyla ilgili bizim daha önce zikrettiğimiz Şerîf el-İdrîsî'nin verdiği bilginin dışında İslâmî kaynaklarda herhangi bir bilgi olmadığını söylemektedir. Ona göre bir takım son dönem Hristiyan kaynakları bu rivâyeti Şerîf el-İdrîsî'den nakletmekte ve bazı çağdaş yazarlar da gemilerin yakılması ile Târik'in hutbesi olayı arasında irtibat kurmaktadır.³⁹

Abdullah Enîs et-Tabba', Endülüs'ün fethi hakkında bazı problemleri rivâyetler bulunduğu, Târik b. Ziyâd'ın boğazı geçtikten sonra gemileri yakmasıyla alakalı nakillerin buna örnek olduğunu öne sürmekte ve özetle şöyle demektedir: "Şerîf el-İdrîsî'nin, Târik'in gemileri yaktığına dâir sözü doğru ve mantıklı değildir. İlk dönem güvenilir Arapça kaynaklarda bu hadiseye işaret eden rivâyetler yoktur. Bu hadise meydana gelseydi, Endülüs'ün fethi konusundaki bu önemli hadisede Şerîf el-İdrîsî tek kalmazdı.⁴⁰ Belki de bu rivâyet el-İdrîsî'nin yaşadığı asırda (H. VI/M. XII. y. y) meydana gelen siyasî olayların etkisiyle ortaya çıkmıştır. Çünkü o dönemde Endülüs Emevî devletinin siyasî otoritesi azalmış ve İspanya'nın bazı bölgeleri Müslümanların elinden çıkmıştı. Nitekim tarihçi Coppe de Târik'in gemileri yakmadığı görüşündedir. Gemilerin yakılması olayından sonra Târik b. Ziyâd'ın askerlerine yaptığı öne sürülen hutbeyle ilgili de tartışmalar mevcuttur."⁴¹

A. Muhtar el-Abbâdî ise, bu olayı zikreden ve bizim de daha önce naklettiğimiz tarihçilerin nakillerini verdikten sonra, Târik'in gemileri yakma sebebi hakkında bu rivâyetler arasındaki farklılıklara dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: "İbnü'l-Kerdebûs'un rivâyetine göre Târik, askerlerini savaşa teşvik etmek amacıyla gemileri yakmak istedi. Buna karşılık Şerîf el-İdrîsî ve Himyerî ise, Târik ile emri altındaki Arap askerler arasında bir ihtilaf ve güvensizlik durumu ortaya çıkması üzerine Târik'in bunu giderebilmek amacıyla gemileri yaktığı görüşündedirler. Tarihçiler ve hadisçilerin çoğunluğu bu rivâyetin sıhhatini kabul etmiyorlar. Ancak biz gerçekte bu olayın olduğunu veya olmadığını ispat etmeye güç yetirmiyoruz. İlk dönem tarih kitaplarında bu rivâyete benzer nakiller mevcuttur. Mesela; Sicilya adasının fâtihi Esed b. Furat, bazı komutan ve askerlerin tepkisine rağmen 212/827 yılında gemileri yakmak istemişti. Yine İspanya tarihçilerinin naklettiklerine göre Hernan Cortes, 925/1519 yılında Meksika'yı fethettiği sırada bazı komutanlarının gemilere binerek İspanya'ya geri kaçacağını hissedince gemilerin yakılmasını emretmişti."⁴² A. Muhtar el-

³⁹ M. Abdullah İnân, I, 46-49.

⁴⁰ Gemilerin yakılması olayını Şerîf el-İdrîsî'nin yanısıra ondan sonra yaşamış olan İbnü'l-Kerdebûs, Himyerî ve Makkarî'nin de zikrettiğini daha önce belirtmiştik. (Bkz: Makalemizin "Gemilerin Yakılması Olayını Zikreden Tarihçi ve Araştırmacılar" kısmı)

⁴¹ Abdullah Enîs et-Tabba', *İbnü'l-Kâtıyye'nin Târîhu İftitâhi'l-Endeliis* (Beyrut, 1994) adlı eserinin Medhal kısmı, s. 13-17.

⁴² A. Muhtar el-Abbâdî, s. 270-273.

Abbâdî, gemilerin yakılması olayı hakkındaki nakillerin sıhhatinin zayıflığı konusuna dikkat çekmekle birlikte bu konuda kesin bir şey söylemenin zor olduğunu ifade etmektedir.

Bir başka çağdaş araştırmacı Hâlid es-Sûfî, bazılarının Tânk b. Ziyâd'ın: "Düşman önünüzde, deniz arkanızda..." sözünden yola çıkarak Arapların gemileri yaktığını öne sürdüklerini belirtmektedir. Ona göre bir çok Arap ve Batılı tarihçi bu olayı kabul etmemişlerdir. Hâlid es-Sûfî, kendisinin de gemilerin yakılması olayının meydana geldiğini kabul etmediğini, çünkü bu gemilerin Müslümanların bir kıyıda başka bir kıyıya ulaşmaları için yegâne vasıta olduğunu söylemekte ve özetle şöyle devam etmektedir: "Tânk gemileri yaksaydı, merkezdeki Mûsâ b. Nusayr ile haberleşmeyi ve irtibatı nasıl sağlayacaktı? İberya yarımadası (İspanya, Endülüs), Kuzey Afrika'dan tamamen ayrıdır ve ancak deniz yoluyla oraya ulaşılır. O halde gemilerin yakılması demek Tânk ile Mûsâ arasında haberleşmenin tamamen kopması demektir. Ayrıca Tânk, Mûsâ'dan yardımcı kuvvet istemişti. Bu yardım kuvvetleri de muhtemelen Tânk'ın kullandığı gemilerle İspanya'ya geçti. Mûsâ b. Nusayr, bir yıl sonra (93/712) 18. 000 kişilik ordusuyla Endülüs'e geçti. Mûsâ bu büyük ordusunu karşıya geçirmek için kendi yaptırdığı gemilerin yanı sıra Tânk'ın kullandığı gemilerden de istifade etmiştir. Öte yandan Tânk'ın askerlerine yapmış olduğu konuşmadaki: 'Deniz arkanızdadır' sözünden orada gemilerin olmadığı anlaşılır. Tânk arkalarında deniz olduğunu, gemilerin azlığı sebebiyle geriye dönüşün süratli ve kolay olmayacağını kastetmiş olabilir."⁴³

Ali Abdurrahman el-Haccî ise konuya değişik bir noktadan yaklaşarak, Tânk'ın İspanya'ya geçiş için kullandığı gemilerinin kime ait olduğunu tartışmalı olduğunu ve kendi kanaatine göre bunların Müslümanlara ait gemiler olduğunu ifade etmektedir. Müslümanların denizcilğe verdiği önem ve yapmış oldukları tersanelerle ilgili bilgiler veren yazar, Endülüs'ün fethi gibi çok önemli olayların ödünç gemilerle gerçekleştirilemeyeceğini öne sürmektedir. Gemilerin ister Müslümanlara, isterse Septe kontu Julianus'a ait olsun Tânk'ın Endülüs'e cihad amacıyla ve şehit olmaya hazır olarak geldiğini söyleyen el-Haccî, gemilerin yakılması için bir sebep olmadığı görüşündedir. Ona göre, şayet gemiler Julianus'a ait ise, Tânk'ın onlar üzerinde tasarruf yetkisi yoktur. Şayet gemiler Müslümanlara ait ise, onların yakılması askerî açıdan doğru ve mantıklı bir iş değildir. Çünkü hem Mağrib'le irtibatı sağlamak, hem de yardım birliklerinin ulaşması için bu gemilere ihtiyaç bulunmaktadır.⁴⁴

S. Abdülazîz Sâlim ve A. Muhtar el-Abbâdî'nin birlikte hazırladıkları İslâm denizcilik tarihiyle ilgili çalışmada söz konusu iki yazar, Tânk b. Ziyâd'ın İspanya'ya Julianus'a ait dört gemiyle geçtiklerine ilişkin nakilleri kabul etmemekte, Tunus tersanesinde bir çok gemi yapıldığını ve Bizanslılar'a karşı yapılan deniz savaşlarında bu gemilerden istifade edildiğini söylemektedirler. Bu iki tarihçiye göre, İspanya'ya geçiş sırasında her gemiye 200 kişi binse bile 7. 000 kişilik ordunun karşı tarafa geçebilmesi için en az 35 tane gemiye ihtiyaç bulunmaktadır. Tânk'ın askerlerini savaşa teşvik amacıyla bu gemilerin bir kısmını yaktığı söyleniyorsa da, bu olayda bir çok ihtilaf mevcuttur. Üstelik Tânk'ın böyle bir işe girişmesi tasdik edilecek bir iş değildir.⁴⁵

Abdüşşâfi Muhammed Abdüllatîf, Tânk b. Ziyâd'ın İspanya'ya fetih için geçerken Julianus'a ait gemileri kullanmasının doğal olduğunu, ancak sadece bu dört gemiye güvenilecek büyük bir sefere kalkışmanın tarihî gerçeklere ve Emevî devletinin bu bölgedeki genel

⁴³ Bkz: Hâlid es-Sûfî, *Târîhu'l-Arab fi'l-Endelüs*, Bingazi, 1980, s. 93-95.

⁴⁴ Ali Abdurrahman el-Haccî, *et-Târîhu'l-Endelüsî*, 5. baskı, Dimeşk, 1997, s. 47-49, 62.

⁴⁵ S. Abdülazîz Sâlim-A. Muhtar el-Abbâdî, s. 34-37.

fetih siyâsetine uygun olmadığı görüşündedir. Aynı araştırmacı, Târik b. Ziyâd gibi bir komutanın gemileri yakmak gibi bir işe girişmesinin akıllı bir hareket olmadığını, Müslümanların sadece Endülüs'ü fethetmek için değil, Kuzey Afrika ve Mağrib kıyılarını Bizans donanmasının hücumlarına karşı koruyabilmek için bu gemilere ihtiyaç duyduklarını ifade etmektedir. Ayrıca o, Kuzey Afrika'dan Endülüs'e gelecek olan yardım kuvvetlerinin yine bu gemilerden yararlanacaklarını da ilave etmektedir.⁴⁶

Abdülvâhid Zünnûn Tâhâ, Târik'in gemileri yakması ve daha sonra ordusuna yaptığı meşhur konuşmasıyla ilgili tartışmalar bulunduğunu ve gemilerin yakılması efsanesinin H. V/ M. XI. asırda telif edilen bazı eserlerde yer alması sebebiyle bir çok şüphenin mevcut olduğunu öne sürmektedir.⁴⁷ Abdülmecîd Na'naî de, Müslümanların 92/711 yılında Endülüs'e müttefikleri olan Julianus'un temin ettiği dört gemiyle geçtiklerini, belki de bu geçiş işine Akdeniz'in batısında bulunan Emevî donanmasına ait bazı gemilerin yardımcı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bazı son dönem İspanya kaynaklarında Târik'in gemileri boşalttıktan sonra yaktığı nakledilir. Bu kahramanlık gösterisinin efsane olma ihtimali vardır. Çünkü ilk dönem tarihçiler bu olaya işaret etmemişlerdir ve gemiler Müslümanlara ait olmadığı için onlar hakkında doğrudan tasarruf yetkisine sahip değillerdir.⁴⁸ Yusuf el-İşş'a göre Târik'in gemileri yakması olayı muhtemelen sahîh değildir. Ona göre doğru olan husus; Târik'in bu gemileri Mûsâ b. Nusayr'a geri yollaması ve Mûsâ'nın da Endülüs'e yardım birliğini bu gemilerle göndermesidir.⁴⁹

Ülkemizde Endülüs tarihi hakkında yaptığı çalışmalarıyla tanınan Mehmet Özdemir, harp tarihinde bu tip uygulamaların mevcut olmasına rağmen gerek bu gemilerin Kuzey Afrika ile irtibatı sağlayacak yegâne vasıtalar olması, gerekse İslâm donanmasının o günkü durumu dikkate alındığında Târik'in böyle bir icraatta bulunmasının pek mümkün gözükmediği kanaatinde. Ona göre Endülüs tarihinin ilk kaynaklarında böyle bir habere hiç yer verilmemiştir.⁵⁰ Bunun dışında Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi adlı eserde "Gemilerin Yakılması Meselesi" başlığı altında bu konuyla ilgili kısa bir bilgi verilmiştir. Burada bizim daha önce görüşlerini kendi eserinden naklettiğimiz Hâlid es-Sûfi'nin gemilerin yakılmasıyla alakalı tenkitlerinin verildiği anlaşılmaktadır.⁵¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Târik b. Ziyâd'ın gemileri yakması olayını kabul etmeyip, tenkit eden tarihçi ve araştırmacılar bunlardır.

SONUÇ:

Endülüs'ün fethi, ilk dönem İslâm tarihindeki en önemli fetihlerden birisidir. Bu önemli hadise sırasında meydana geldiği nakledilen bazı olaylar hakkında çeşitli tartışmalar mevcuttur. Emevîler dönemindeki İfrikiyye ve Mağrib bölgesi valilerinden Mûsâ b. Nusayr tarafından görevlendirilen Târik b. Ziyâd'ın İspanya kıyılarına ulaştıktan sonra gemileri yakması olayı da ihtilafli konulardan birisidir. Bu makalemizde tarihçiler ve araştırmacıların farklı yaklaşım gösterdikleri gemilerin yakılması olayı hakkında ulaşılabildiğimiz tüm farklı

⁴⁶ Abdüşşâfi Muhammed Abdüllatîf, *el-Âlemü'l-İslâmi fi'l-Asri'l-Ümevî*, Kahire, 1984, 308-310.

⁴⁷ Abdülvâhid Zünnûn Tâhâ, *Dirâsât fi't-Târîhi'l-Endelüsî*, Bağdat, 1987, s. 21-22.

⁴⁸ Abdülmecîd Na'naî, *Târîhu'd-Devleti'l-Ümeviyye fi'l-Endelüs*, Beyrut, tsz. s. 51-52.

⁴⁹ Yusuf el-İşş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 3. baskı, Dimeşk, 1984, s. 249.

⁵⁰ Mehmet Özdemir, s. 17.

⁵¹ Bkz: *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Redaktör: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1988, IV, 34-35.

nakil, görüş ve yorumları ele almaya gayret ettik. Araştırmamızın sonunda gemilerin yakılması olayıyla ilgili şahsî değerlendirmemizi ve ulaştığımız sonuçları ifade etmek istiyoruz.

Tespitlerimize göre, Tânk b. Ziyâd'ın gemileri yakması olayı hakkındaki ilk rivâyetler, H. VI/M. XII. yüzyılda yaşamış olan İslâm coğrafyacısı Şerîf el-İdrîsî (V. 560/1165)'ye aittir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, yaptığımız araştırmalar sonucunda ilk dönem kaynaklarında bu olayla ilgili bir bilgiye rastlamadık. Böylesine meşhur bir olay hakkında Şerîf el-İdrîsî'den daha önce yaşamış olan Endülüs tarihçilerinin herhangi bir rivâyet nakletmemeleri dikkat çekmektedir. Sonraki dönemlerdeki bazı araştırmalarda bu olayla ilgili referans olarak Şerîf el-İdrîsî verilmekte, ondan önceki tarihçilerden herhangi bir alıntı yapılmamaktadır. Öte yandan el-İdrîsî ve ondan sonra gemilerin yakılmasını zikreden az sayıdaki tarihçi, bu olayın sebebi noktasında da farklı gerekçeler öne sürmektedir. Bu hususta el-İdrîsî ve Himyerî, İslâm ordusundaki Arapların Berberî olan Tânk'a güvenmediklerini ve Tânk'ın bu güvensizliği ortadan kaldırmak için gemileri yaktığını ifade ederken, İbnü'l-Kerdebûs ise Tânk'ın askerlerini savaşa teşvik etmek için böyle bir işe giriştiği görüşündedir. Bu olay hakkında bilgi veren en eski kaynağın Endülüs'ün fethinden dört asırdan daha fazla bir süre sonra yaşamış el-İdrîsî'ye ait olması ve ondan daha önce yaşamış olan Halîfe b. Hayyât, İbn Abdülhakem, Belâzurî, Taberî, İbnü'l-Kûtiyye, İbnü'-Faradî gibi ilk devir tarihçilerinin eserlerinde bu hususta herhangi bir bilgi olmaması gemilerin yakılması olayının meydana gelip-gelmediği noktasında tartışmalara yol açmış, bazı çağdaş tarihçiler bu olayı bir kışsa ve efsane olarak nitelendirmişlerdir.

Konuya askerî ve siyâsî açıdan bakılacak olursa, yakıldığı öne sürülen gemiler hem muhtemel bir yenilgi halinde Kuzey Afrika'ya geri dönmek, hem de Mûsâ b. Nusayr'la iletişim kurmak için yegâne ulaşım vasıtalarıdır. Nitekim kısa bir süre sonra Mûsâ b. Nusayr'ın gönderdiği 5. 000 kişilik yardımcı kuvvetin Endülüs'e gelmeleri sırasında bu gemilerden de istifade ettikleri ifade edilmektedir. Deniz ulaşımı, Akdeniz'deki çeşitli deniz seferleri ve Kuzey Afrika sahillerinin Bizans hücumlarından korunabilmesi için bu gemilere ihtiyaç vardı. Dolayısıyla Tânk b. Ziyâd gibi meşhur bir komutanın tüm gemileri yakması olayı daha ilk bakışta mantıklı gözükmemektedir. Bu sebeple birçok çağdaş tarihçi ve araştırmacı gemilerin yakılması olayıyla ilgili rivâyetleri tenkit ederek kabul etmemiştir. Bazı tarihçiler Tânk b. Ziyâd'ın askerlerini cesaretlendirmek için gemileri ateşe verdiğini ifade etmektedirler. Bu hususun bir gerekçe olarak düşünülmesi ihtimal dahilinde olmakla birlikte, Müslüman askerlerin gerek Kuzey Afrika'daki çeşitli kara zaferleri, gerekse Akdeniz'deki ele geçirilen adalar ve deniz zaferleri sonucu zaten İspanya'yı fethetmek azminde oldukları gerçeği de gözden uzak tutulmamalıdır.

Tânk b. Ziyâd'ın Endülüs'e geçerken kullandığı gemilerin kime ait olduğu hususu da tartışmalıdır. Bu gemilerin, Müslümanların müttefiki olan ve İspanya kralı Rodrigo'ya kızgın olduğu bildirilen Septe (Ceuta) kontu Julianus'a ait olduğunu öne sürenlerin yanı sıra, buna karşı çıkıp gemilerin Tunus tersanesinde yapıldığı ve İslâm donanmasına ait olduğu görüşünde olan tarihçiler de vardır. Biz bu hususta Tânk'ın, Julianus'un gemileriyle birlikte İslâm donanmasına bağlı gemileri de kullandığı kanaatindeyiz. Çünkü Tânk'ın ilk geçişinde 7. 000 asker ve savaş malzemeleri mevcuttu. Bu kadar sayıda asker ve bunlara ait malzemelerin sadece Julianus'a ait dört adet ticarî gemiyle İspanya kıyılarına kısa sürede geçmesi çok zordur. Endülüs'ün fethinden önce Akdeniz'deki adalara deniz seferleri yapmak ve kıyıları korumak için Tunus'taki tersanede çok sayıda gemi yaptırılmıştır. Öte yandan gemilerin

Julianus'a ait olması durumunda Târik'in üzerlerinde tasarruf yetkisi olmayan bu gemileri yakmasının uygun olmayacağı da ayrı bir noktadır.

Dünya tarihinde gemilerin yakılması olayının örnekleri mevcuttur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, 212/827 yılında Sicilya adasının tamamının fethedilmesi olayı sırasında ve 925/1519 yılında Meksika'nın ele geçirilmesinde bu uygulamaya rastlanmaktadır. Şayet Târik b. Ziyâd'ın gemileri yakması olayı gerçekten meydana gelmişse, onun bu girişiminden sonra da bu âdetin devam ettiği anlaşılmaktadır. Kanaatimizce bu olayın olup-olmadığı noktasında kesin hüküm vermek kolay değildir. Gemilerin yakılmasıyla ilgili nakillerde ifade ettiğimiz bir takım şüpheli noktalar ve tenkitler mevcuttur. Bu hususlar, İslâm tarihindeki bu meşhur olay hakkındaki rivâyetlerin güvenilirliği noktasında bazı tartışmalar doğurmuştur. Târik b. Ziyâd'ın elindeki tüm gemileri yakması, o dönemdeki şartlar ve imkanlar göz önüne alındığında hem askerî açıdan, hem de mantıken oldukça zor gözükmektedir. Belki düşman karşısında askerlerini savaşa teşvik etmek, motivasyonlarını sağlamak ve geri dönüş ümitlerini kırmak amacıyla sembolik olarak bir iki gemiyi ateşe vermiş olabileceği ihtimali düşünülebilir. Ancak Târik'in tüm gemileri yaktığını kabul etmek mümkün görünmemektedir. İlk dönemde yazılmış güvenilir kaynaklarda bu olay hakkında bilgi bulunmaması, ancak H. VI/M. XII. yüzyılda yazılmış bir coğrafya kitabında ve bundan sonraki birkaç eserde bazı bilgiler verilmesi gemilerin yakılması olayı hakkındaki şüphelerin ve tenkitlerin haklılığını desteklemektedir.

İBN ARABÎ'DE LÜGAT, İSTILAH VE BÂTİN ANLAMLARIYLA DİN KAVRAMI

Dilâver Güner*

İbn Arabî (v. 638/1240), dînî ilimlerin pek çoğunda kendisinden sonrakilerin düşünce dünyasına yön vermiş ve derinden tesir etmiş bir sûfidir. Onun tesiri en fazla Tasavvuf alanında hissedildiği gibi, bilhassa Tefsîr, Hadîs, Kelâm ve Felsefe gibi ilimlerde de, bir çok konuda yaptığı yeni yorumlar ve getirdiği yeni bakış açıları ile kendinden söz ettirmiştir.

Bize göre İbn Arabî'nin "din" kavramına ve dinlere bakışı da oldukça dikkat çekici ve güncelliğini dâimâ koruyan bir konudur. Bu makalemizde biz onun dine ve dinlere/inançlara bakışını sâdece yukarıdaki başlıkta belirttiğimiz yönlerden işleyeceğiz, İbn Arabî'nin "dîn" kelimesine ve kavramına yüklediği anlamları ortaya koymaya çalışacağız. Ancak, öncelikle genel anlamıyla din kavramı hakkında kısa bir hatırlatma yapmanın gerekli ve faydalı olacağı kanaatindeyiz.

GENEL ANLAMIYLA DİN

Din olgusunun insanlık târihinin çok gerilerine gittiği, onun insan hayatı ile birlikte başladığı¹ noktasında bilginler hem-fikir görünmelerine karşın, dînin târifi noktasında tam bir çeşitlilik hâkimdir. Kitaplarda onun yüzlerce, hattâ binlerce târifini bulmak mümkündür. Zîrâ, hemen hemen herkesin kendine mahsus bir "din" târifi vardır. Bu açıdan tanımı en zor kavramların başına dîni koymakta bir sakınca yoktur.² Târiflerin çokluğu dînin alanının genişliğinden kaynaklanmaktadır. Herkes din olgusunu belli bir noktadan yakalamakta ve ona göre târif etmektedir. Bu yüzden de çok sayıda târif ortaya çıkmaktadır.³ Ancak, her dînî kültürün din kavramını ifade etmek için seçtiği kelimelere âit anlamların ortak noktasının "yol, inanç, âdet, bağ, kulluk" olduğunu söylemek mümkündür. Bütün bu kelimelerin, kökleri insanın iç hayatında bulunan ve çeşitli davranış biçimleriyle tezâhür eden köklü ve evrensel bir fenomeni ifade etmeyi amaçladığını görürüz.⁴

* Yrd. Doç., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. dgurer@selcuk.edu.tr

¹ Bk. : Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1993, s. 27 v. d. ; Harman, Ömer Fâruk, "Din ve Mâfiyeti" (D. İ. A. İlmihâl içerisinde), İstanbul, (1998), 1/6

² Harman, "Din ve Mâfiyeti" 1/3.

³ Tümer-Küçük, a. g. e. s. 5.

⁴ Tümer, Günay, "Din" D. İ. A. İstanbul, 1994, IX/314.

Batılı araştırmacılar dîni, genellikle, târihî, kültürel ve sosyolojik şartların oluşturduğu târihî bir olgu olarak kabul ederler. Bunun yanında ferdî boyuttan yaklaşılarak onu târif etmeye çalışanlar da vardır. Meselâ, ünlü yazar Tolstoy; "Hakikî din, insan ile onu kuşatan sonsuz hayat arasında ilişkinin kurulmasıdır ve insanın hayatını bu sonsuzlukla birleştirerek, ona hareketlerinde yol göstermektir"⁵ diyerek, dînin hem dünyevî, hem de ölümden sonraki hayattaki yerine işâret eder. Bunun yanında son devir Dinler Târihi araştırmacılarından Chevalier dîni; "insanla Yüce kudret arasında yaşanmış, düşünülmüş bir ilişkiler sistemi"⁶ şeklinde târif ederek, dikkati insan-yaratıcı ilişkisine çeker.

İslâm âlimlerinin din târiflerinde ise Kur'ân-ı Kerîm ve hadîslerin esas alındığı hemen göze çarpar. Tâbiri câizse, İslâm âlimlerinin din târiflerinin "vahyî" olduğunu, başka bir deyişle biraz daha "resmî" olduğunu söyleyebiliriz. Ünlü İslâm bilgini Seyyid Şerîf el-Cürçânî ise meşhur eseri *Tâ'rîfât*'ında, dîn kelimesinin Allâh', millet kelimesinin peygambere ve mezhep kelimesinin de müçtehide nisbet edildiğini hatırlattıktan sonra, dîni; "akıl sâhiple-rini peygamberlerin getirdiklerini kabûle çağıran ilâhî bir kânun"⁷ şeklinde târif eder.

Aslında üzerinde durulması gereken husus, dînin târifinden ziyâde muhtevâsı olmasıdır. Çünkü bir fenomeni, vâkıayı din yapan onun unsurlarıdır. Dolayısıyla Din Bilimleri araştırmacılarına göre, bir olguyu "din" yapan hususlar arasında şunlar sıralanabilir: 1- İnsanüstü yüce varlıklara inanma, 2-Kutsal kabul edilen maddî ve mânevi unsurlar, 3- İbâdet, âyin ve törenler, 4-İlâhî bir kaynağa dayandırılan kutsal kitaplar/metinler, şifâhî gelenekler, ahlâkî kânunlar, 5-Kutsal varlıklarla ilgili duygular (sevgi, korku, güven, günah-kârlık, sevap kazanma v. b.), 6-İnsanüstü ile irtibat (vahiy, ilham, peygamber, dua, keşf, kerâmet, v.b.).⁸ Bugün yeryüzündeki dinlere baktığımızda bu unsurları üç ana başlık altında toplamak da mümkündür: 1-İnanç esasları (îtikat), 2-İbâdet ve muâmelât (amel), 3-Ahlâk. Elmalılı, bunlara sırasıyla: îtikâdiyât, ameliyât ve vicdâniyât, der.⁹ Hemen hemen, yeryüzündeki bütün dinler bu üç unsuru bünyesinde ihtivâ eder.

Şu da var ki, bir dînin ortodoks (tam, doğru, sağlam) olabilmesi için, evvelâ, tamâmen yeterli ve münâsîp bir "mutlak" öğretisini (doktrin) temel almalıdır. İkinci olarak, bu öğretiye denk olan ve hem kavram, hem de gerçeklik olarak kendinde kutsallığı barındıran bir mânevîyâta teorik ve pratik yönlerden sâhip olmalıdır.¹⁰

İslâm Dininde dîni hayat üç aşamalı olarak belirlenmiş ve bu durum peygamberinin lisâniyle "İslâm-îmân-ihsân" üçlüsüyle¹¹ açıklanmıştır.

Din kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de doksan iki yerde geçer ve başlıca; zül, yönet-me/yönetilme, itâat, hüküm, tapınma (ibâdet), tevhit, İslâm (teslimiyet), şeriat, hudud.

⁵ Tolstoy, Leo Nikolayevîç, *Din Nedir?* terc. : Murat Çiftkaya, İstanbul, 1993, s. 98.

⁶ Chevalier, Jean, *Din Fenomeni* terc. : Mehmet Aydın, (Din Fenomeni içerisinde), Konya, 1993, s. 21.

⁷ El-Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerîf, et-Ta'rîfât, tah. : Abdülmün'im el-Hîfenî, Kâhire, ts. . s. 117-118.

⁸ Tümer-Küçük, a. g. e. . s. 7.

⁹ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, İstanbul, 1982, VI/XII.

¹⁰ Schuon, Frithjof, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, terc. : Şehâbeddin Yalçın, İstanbul, 1998, s. 25.

¹¹ Meşhur "Cibrîl Hadîsi"ni kastediyoruz. Buna göre, bir defâsında Cebrâil (a. s.) Hz. Peygamber (a. s. v.)'in meclisine gelerek ümmeti bilgilendirmek maksadıyla üç soru sordu: "Yâ Rasûlallah, İslâm nedir?" Hz. Peygamber: "İslâm beş şey üzerine kurulmuştur: Allâh'a şehâdet etmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekat vermek ve hacca gitmek. " "Yâ Rasûlallah, İmân nedir?" "İmân Allâh'a, âhirete, meleklerle, kitaplara, peygamberlere ve kadere inanmaktır. " "Yâ Rasûlallah, İhsân nedir?" "İhsân Allâh'ı görüyormuşsun gibi ona kulluk etmendir. Zîrâ her ne kadar sen O'nu görmeden de O seni görmektedir. " Buhârî. İmân/37, Lokmân Süresi Tefsiri/2; Müslim, İmân/5, 7.)

âdet, cezâ, hesap, millet gibi anlamlara gelir. Anlam birliğinden hareket eden müslüman müellifler ise bunları dört grup altında toplamışlardır: 1-Cezâ, mükâfât, hüküm, hesap, 2-Üstün gelme, hâkim olma, zelil kılma, zorlama, 3- İtâat, teslimiyet, hizmet, ibâdet, 4-Âdet, yol, kânun, şerîat, millet, mezhep.¹²

İBN ARABÎ'YE GÖRE "DİN" KAVRAMI

GİRİŞ: İBN ARABÎ ÜZERİNDE ÇALIŞMANIN ZORLUKLARI

Burada her şeyden önce İbn Arabî üzerinde çalışmanın zorluklarına çok kısa bir şekilde temas etmenin gerekli olduğuna inanıyoruz. Gerçekten de bu sâhada çalışan hemen herkesin ittifak edeceği gibi, İbn Arabî üzerinde araştırma yapmanın, onda bir konuyu incelemenin kendine mahsus bir takım zorlukları vardır. Bunları; 1-Konunun zorluğu 2-Dil, 3-Üslûp şeklinde sıralayabiliriz.

Öncelikle, İbn Arabî'nin, insanlık târihinde yetişen en büyük, en derin mütefekkirlerden biri olduğunu îtiraf etmek gerekir. O, düşüncesini "varlık" üzerine yoğunlaştırmış, varlığın ne olduğunu tasavvufî bir metotla¹³ anlamaya ve îzah etmeye çalışmıştır. Varlığın ne olduğu meselesi ise, bilindiği gibi, insanoğlunun târih boyunca üzerinde en fazla "kafa yorduğu" ve bir türlü -en azından net bir şekilde- halledemediği hususların başında gelir.

İbn Arabî'nin dili de kendi başına bir problemdir. Meselâ Affî, doktora çalışmalarının başlarında, kendisinin bir Arap olmasına, *Fusûsu'l-hikem*'in de Arapça bir eser olmasına ve kelimeleri tek tek aldığı anda anlamasına rağmen cümleye mânâ vermeye kalkıştığı anda hiçbir anlamın ortaya çıkmadığından şikâyet eder.¹⁴ Yine, onun cümle içerisinde isimlerin yerine çok sayıda işâret zamiri kullanması da cümleyi ve dolayısıyla verilmek istenen mesajı anlamayı zorlaştıran bir diğer etkidir. Ayrıca, âdetâ, İbn Arabî'nin kendine has bir literatürü, kelimelere yüklediği özel anlamlar vardır. O, kelimelere "özel" diyebileceğimiz anlamlar yükler, kendi ifadesiyle "mücmel" lafızlar kullanır.¹⁵ Onun cümlelerinin bir istihlâhlar yığını olduğunu söylemek, hiç de abartılı bir iddiâ değildir. Bu sebeple, onun bu literatürünü iyi tanımadan cümlelerini anlamının ve fikirlerini doğru tespit etmenin zor olacağı meydandadır. Onun eserlerinin tercüme edilmesinde karşılaşılan en büyük zorlukların başında da bu durum gelir. Zîrâ, tercüme edildiğinde, kelimelerin pek çoğu ya orijinal hâliyle kalacaktır -ki, bu durumda eserin tercümesini okumanın hiçbir anlamı kalmayacaktır- ya da kelimeler (istihlâhlar) anlamlarıyla birlikte verilecektir ki, bu durumda da mânâ kaymaları meydana gelebilecek, tercümenin hacmi genişleyecek ve okuyucu büyük bir ağırlık hissedecektir.

Bu konudaki bir diğer zorluk da İbn Arabî'nin üslûbudur. Zaman zaman onun fikirlerinin "işâret" derecesinde kapalılık arz ettiği göze çarpar.¹⁶ Kaldı ki, zaman zaman birbirine

¹² Fazla bilgi için bk. : Tümer, a. g. m. . IX/312-314.

¹³ Pek çok kimse tarafından İbn Arabî bir "felsefeci" olarak kabul ve taqdim edilir. Oysa İbn Arabî eserlerinin pek çok yerinde kendisinin bir filozof olmadığına, aksine tasavvuf yolunu benimsemiş birisi olduğuna defâlarca işâret eder. Bize göre onun "felsefeci" olarak addedilmesindeki başlıca yanlışlık, felsefe ile tasavvuf arasındaki konu, metot ve gâye farklılıklarını gözardı etmekten kaynaklanmaktadır.

¹⁴ Bk. : Affî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Analitik*, terc. : Ekrem Demirli, İstanbul, 2000, s. 43-44.

¹⁵ Tahralı, Mustafa, "*Fusûsu'l-hikem, Şerhi ve Valâdet-i Viücûd ile Alâkâlı Bâzi Mes'eleler*" (Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, I. cildinin Takdimi), İstanbul, 1987, s. XXXVI.

¹⁶ A. y.

tezatlı -gibi görünen- ifadeler kullanır.¹⁷ Aslına bakılırsa, onun bütün eserlerindeki temel fikrinin vahdet-i vücûd¹⁸ yani "tevhîd" anlayışı¹⁹ olduğu görülecektir. O ele aldığı konuları, ya vahdet-i vücûddan hareketle işlemekle veya neticede mutlakâ vahdet-i vücûda bağlamaktadır. Bu sebeple onun fikirleri zaman zaman dağınık, birbirinden kopuk gibi görünse de, aslında birbiriyile doğrudan doğruya bağlantılı ve insicamlıdır. Dolayısıyla onda tek bir konuyu çalışmak, çalışılan konuyu diğer fikirlerinden ayırmak ve özellikle de vahdet-i vücûd fikrinden müstakil bir şekilde ele almak imkansız gibidir.²⁰ Dolayısıyla, bütün bu sebeplere dayanarak hemen belirtmemiz gerekir ki, İbn Arabî'de "din" konusunu da vahdet-i vücûd temel fikri etrafında değerlendirmek gerekir.

A. DİNİN SÖZLÜK ANLAMI

İbn Arabî, din kelimesine sözlük açısından dört anlam yüklemektedir: 1-Cezâ (karşılık verme), 2-İnkıyâd (bağlılık, itâat), 3-Âdet (gelenek, geri dönme), 4-Din, cehâletin zıddıdır.

1-DİN CEZÂDIR: İbn Arabî'ye göre dinin sözlük anlamlarından birisi cezâdır, yani hoşça giden veya gitmeyen şeylerin karşılığını vermektir. Meselâ "Allah onlardan, onlar da Allah'tan râzı oldular"²¹ âyeti hoşça giden, sevinilecek bir karşılığa örnek iken; "Sizden zulüm edenlere büyük azâbı tattırırız"²² âyetinde de hoşça gitmeyecek bir cezâ belirtilmiştir. Yine "Onların günahlarını bağışlarız"²³ âyetinde de sevindirici bir karşılık, yani cezâ söz konusudur.²⁴

Burada dikkat edilmesi gereken bir hususun olduğunu belirtmeliyiz. O da şirkin bir inanç/din olup olmadığı meselesidir. İbn Arabî'ye göre şirk bir din değildir. Onun bu husustaki delili de Hz. Peygamber'in "Kim ki, dînini değiştirirse..."²⁵ diye devam eden hadîsidir. Ona göre Hz. Peygamber bu sözüyle şirki din olarak anmamıştır. Çünkü din, karşılıktır; oysa müşrik için şirkine mukâbil hayırlı bir karşılık aslâ yoktur. Onun gideceği yer (ne yaparsa yapsın) sâdece ve sâdece, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Bu ise onun fiillerinin karşılığı değildir. Belki, bu duruma onun kâbiliyetinin, tabîatinin gereği (ihtisâs) demek daha doğ-

¹⁷ Meselâ bk. : A. g. m. . s. XL-XLV; (aynı müellif). "Fusûsu'l-hikem'de Tezadı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd" (*Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhü, II. cildinin Takdimi*), İstanbul, 1989, s. 9-36.

¹⁸ Vahdet-i vücûdu, İbn Arabî üzerindeki çalışmaları ile meşhur olan araştırmacılarından Afifi şöyle açıklar: "Vahdet-i vücûd ekolüne göre âlem, Hakk'ın (kendisinden ayrı olmayan -D. G. -) gölgesinden ibârettir. Allah ise tek gerçek varlıktır. O, olan, olmuş ve olacak her şeyin yegâne esâsıdır. Gerçekte Allah ile âlem arasında ikilik yoktur; ilâhî yardım ile desteklenmemiş ve bütün varlıkların zâtî birliğini anlama yeteneği olmayan akıl, zâhirî bir ikiliğin bulunduğu hükümünü verir. Bu ikilik, bağımsız iki varlık değil, "tek" olan varlığın iki yönüdür. Hakîkatin bu iki yönüne birlikte baktığımızda gerçek, Hak-âlem (halk), bir-çok, müteâl (aşkın)-içkin (mündemiç), bâtin-zâhirdir. Genellikle yaptığımız gibi, düalist terimlerle düşündüğümüzde ise, gerçeği zıt sıfatları ile idrâk ederiz. Fakat tasavvufî tecrübe, Allâh'ın bütün sıfat ve tanımlamaların ötesinde, "Gerçek Varlık" olduğunda ısrar eder. Bu tecrübeye göre âlem, sâdece bir vehim ve hayalden ibârettir." (Afifi, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesini Üzerine Makaleler*, terc. : Ekrem Demirli, İstanbul, 2000, s. 59.)

¹⁹ İbn Arabî'nin önemli tâkipçilerinden İ. Hakkî Bursevî'ye göre vahdet-i vücûd hakikî tevhîddir. (A. g. m. , s. 9.)

²⁰ İbn Arabî'nin üslûbu hakkında fazla bilgi için bk. : Afifi, *Fusûsu'l-hikem Okumaları*, s. 29-42; Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, Ankara, 1995, s. 61-67.

²¹ Mâide, 5/119.

²² Furkân, 25/19.

²³ Ahkâf, 46/16.

²⁴ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, tah. : Ebu'l-Alâ Afifi, Bağdat, 1989, ikinci baskı, s. 96.

²⁵ Buhârî, Cihâd/149; Tirmizî, Hudûd/25.

ru olur. Bu durumda Hz. Peygamber'in "din" ile hayırda veya şerde cezâyı kastettiği ortaya çıkmaktadır.²⁶

İbn Arabî'ye göre, bir müşrik sâlih ameller işlemiş, güzel fiiller icrâ etmiş olsa da, onlardan âhirette bir fayda temin edemeyecektir. Çünkü müşrik hesâba çekilmeyecektir. Aksine doğruca cehennemi boylayacaktır.²⁷ İslâmî inanca göre, kendisine şirk koşulmaması, kendisinden başka ilah tanınmaması, Allâh'ın kulları üzerindeki en başta gelen hakkıdır. Dolayısıyla, Allâh'ı inkâr ederek ya da ısrarlı bir şekilde ve bile bile şirk koşarak âhiret gününe de inanmayan kimselerin hesâba çekilmeden cehenneme gönderilmeleri tabîidir. Zîrâ cennete girmenin en başta gelen şartı -zerre mikdârınca da olsa- îmandır. İmansız kişi aslâ cennete giremeyecektir.²⁸

2-Din inkıyâddır: İbn Arabî, dînin inkıyâd (bağlılık, teslimiyet) olduğunu "Allah katında din İslâm'dır"²⁹ âyetinden hareket ederek açıklar. Bunun sebebi de buradaki din (الدين) kelimesinin mârife (artıkıl) olarak kullanılmış olmasıdır. Din mârife olarak kullanıldığına göre, bununla belli bir husus kastedilmiştir ki, o da inkıyâddır. Yani din kulun inkıyâdından, Allâh'a teslimiyetinden ibârettir. Kim ki, Allâh'ın, kendisine şerîat olarak vaz' ettiği hususlara sıkı sıkıya bağlı (münkâd) olursa dîni ikâme etmiş, dîni kurmuş olur. Meselâ, namaz kılmak dîni inşâ etmektir. Kul, dîni inşâ eden, onu icrâ edendir; Hâk, kulun yerine getirmekle teslimiyetini gösterdiği hükümleri belirleyendir; inkıyâd ise kulun fiilinin ta kendisidir. Dolayısıyla din, kuldan zuhur eden fiildir.³⁰

O halde İbn Arabî'nin dîni inkıyâd olarak vasıflandırmasından kasdının, şerîatin ortaya koyduğu hususları, hayır umarak yerine getirmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu mânâda din, şerîate ittibâ etmek demektir.³¹ Bir âyette "De ki: Eğer Allâh'ı seviyorsanız, bana ittibâ edin ki, Allah da sizi sevsin..."³² İbn Arabî de bir şiirinde: "Muhabbet dînini din edinirim. Kervanı nereye yönelirse yönelsin; muhabbet benim dînim ve îmanımdır"³³ diyerek, ittibânın muhabbet ile alâkasına işâret eder. Dolayısıyla ittibâ resûl vâsıtasıyla gelen şerîate³⁴ muhabbet ile olacaktır. İbn Arabî'ye göre muhabbet, en geniş ve en evrensel niteliğiyle dindir, ³⁵ meşreptir.

Şerîate yani dîne ittibâ ve inkıyâdın alâmeti onu candan kabul ve gereklerini tam bir teslimiyetle yerine getirmektir. Zîrâ insan, Allâh'ın koyduğu hükümleri zâhiren ve bâtinen

²⁶ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut, ts. , (Dârü Sâdır), IV/131'. Biz çalışmamızda Beyrut'ta târihsiz olarak basılmış olan nüshayı kullandık. Bu vesîle ile Konya'daki kütüphanelerden birinde bulunan bir nüshadan da (Konya Hayra Hizmet Vakfı Kütüphânesi, nr. : 17211) ilgililenlere bahsetmek istiyoruz. Bu nüsha Kâhire'de 1269-1274 basılmış. Fakat, kitabın birinci cildinin hemen iç kapağında belirtildiğine göre, bu nüsha Konya'daki orijinal müellif nüshası ile 1289 yılında mukâbele edilmiş ve eş-Şeyh Muhammed (Mehmed?) Efendi Tantavî-zâde isimli bir zâtın kalemîyle sayfa kenarlarına kırmızı kalemle düzeltmeler kaydedilmiştir. Gerçekten de yaptığımız incelemede her sayfada kenara pek çok değişiklik kaydedildiğini gördük. Dolayısıyla, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye üzerinde çalışanlara bu nüshayı görmelerini tavsiye ederiz.

²⁷ el-Hakîm, Suâd, *el-Mu'cemü's-süfi el-hikme fi hudûdi'l-kelime*, Beyrut, 1981, s. 476.

²⁸ Bk. : Harman, a. g. m. , 1/77-78.

²⁹ Âl-i İmrân, 3/19.

³⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 94-95.

³¹ El-Hakîm, a. g. e. , s. 477.

³² Âl-i İmrân, 3/31.

³³ İbn Arabî, *Tercümânü'l-eşvâk*, Beyrut, 1966, s. 44.

³⁴ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tah. : Osmân Yahyâ-İbrâhîm Medkûr, Kâhire, 1992, XI/266.

³⁵ Afîfî, İslâm Düşüncesi, s. 60.

yerine getirmediği, emrettiklerini tutup, nehyettiklerinden kaçınmadığı, hesap günü iyilik sâhiplerini mükâfâtlandırıp, kâfirleri ve âsîleri cezâlandıracağına inanmadığı müddetçe Hakk'a ve onun Nebîsine îman etmiş olmaz.³⁶

Kulun inkıyâdı iki türlü olur: 1-Zâhirî, 2-Bâtınî. Kulun bâtını ile inkıyâdı, Hakk'ın gönderdiği peygamberleri ve onların getirdiği haber ve hükümleri şüphe ve tereddüt etmeksizin tasdik ve îman etmesidir. Zahirî ile inkıyâdı ise, emir ve nehiyleri cân ü gönülden yerine getirmesidir. Dolayısıyla kul, hem zâhirî, hem de bâtını ile münkâd olmadıkça, inkıyâd ve ittibâ etmiş sayılmaz.³⁷

3-Din âdettir: İbn Arabî'ye göre dînin âdet (geri dönme, tekrar) anlamına geldiğinin alâmeti onun "âdet" kavramı ile de isimlendirilmiş ve şerhedilmiş olmasıdır. Çünkü kulun üzerine ancak hâlinin gerektirdiği şey geri döner. Dolayısıyla din aynı zamanda âdettir. Âdet ise aslında bir şeyin aynısının tekrârından başka bir şey değildir. Şu kadar ki, bu tekrar aklendir; tecellîde bir şeyin aynısının tekrârı mümkün değildir. ³⁸ Dînin âdet ve tekrar mânâlarına gelmesi şu şekilde de îzah edilebilir: Din, insanın hâlinin gerektirdiğini insana döndürür, yani onun hâlinin karşılığı din ile verilir.³⁹ İnsan iyi amellerinin karşılığını sevap, kötü davranışlarının karşılığını ise ıkâb/cezâ olarak görecektir. Amelleri insana bu şekilde geri dönecektir. Bu açıdan din, hadîste "hayırda ve şerde cezâ" olarak açıklanmıştır.⁴⁰

4-Din, cehâletin zıddıdır: İbn Arabî, dîni cehâletin zıddı olarak da tanımlar. Ona göre din cehâletin zıddıdır. ⁴¹ Başka bir ifadeyle, bu ikisi birbirlerinin zıddıdır.⁴² Onun bu fikirindeki hareket noktası Hz. Peygamber'in de tebliğ ettiği din olan İslâm'ın Arap câhiliyesine zıt, mukâbil olarak gelmiş olmasıdır. Gerçekten de, Kur'an'da, bir tarafta câhiliyye (insanları/kâfirleri) kibir, gurur, küstahlık gibi kötü sıfatlar ile zikredilirken, buna karşılık tevâzu, teslîmiyet ve hilim gibi sıfatlar mü'minlerin vasıfları olarak belirtilmiştir. Dolayısıyla, cehâlet, câhiliyye kâfirlerinin küfürlerinin temelini oluşturmaktadır. ⁴³ İslâm'ın gönderiliş gayelerinden biri de toplumda yerleşmiş olan bu türlü cehâlet unsurlarını ortadan kaldırmaktır.

Dînin bu dört anlamı din kelimesinin açılımından ortaya çıkmaktadır ve İbn Arabî bu fikirlerinde gelenekle uyumludur. Başka bir deyişle, dînin bu anlamları gelenekte de aynen bu şekilde îzah edilmiştir.⁴⁴

Ne var ki, İbn Arabî'nin bütün düşünce sistemi vahdet-i vücûd üzerine kurulmuştur. Bu sebeple onun, dîni vahdet-i vücûd merkezli îzah etmesi de kaçınılmazdır. Bu konuya biraz ileride temas edeceğiz.

B. DİNİN İSTİLAH ANLAMI

İbn Arabî, dîni istilâhî anlamda iki kısma ayırır: 1-Allah katındaki din, 2-Halk katındaki din.

³⁶ Dâvûd-ı Kayserî, *Matlau Fusûs'l-kehim fî maânî Fusûs'l-hikem*, (?), 1416. (tah. ve neşr. : Dârü'l-İ'tisâm), I/330.

³⁷ Konuk, A.: Avnî, *Fusûs'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. : Mustafa Tahrallı-Selçuk Eraydın, İstanbul, 1989, II/171.

³⁸ İbn Arabî, *Fusûs'l-hikem*, s. 96-97.

³⁹ El-Hakîm, a. g. e. . s. 477.

⁴⁰ Buhârî, *Tefsîru Sûre I/1*.

⁴¹ İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, (tahkik), I/36.

⁴² A. g. e. . I/148.

⁴³ İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, terc. : Süleyman Ateş, Ankara, ts. . s. 192-193.

⁴⁴ Bk. : Tümer, a. g. m. . IX/313-314.

I-Allah katındaki din: İbn Arabî, dînin bu anlamında da yukarıda geçen "Allah katında din İslâm'dır"⁴⁵ âyetini kullanır. Ona göre gerçek din, ya da başka bir ifadeyle, dînin gerçeği Allah katındaki bu dindir. Bu, Allâh'ın seçtiği, kendisine en yüksek rütbeyi verdiği ve şerîat olarak belirleyerek, peygamberler vâsıtasıyla insanlara ilettiği dindir.⁴⁶ Allah katındaki bu ilâhî şerîat aslında tektir, tek dindir. Fakat, her peygamberin zamânına göre değişik sûretlerde zuhur etmiştir. Dolayısıyla şerîatlerin tamâmı tek olan ilâhî şerîatin sûretlerinden başka bir şey değildir. Hz. Âdem ile başlayan bu zuhur, Hâtemü'l-enbiyâ ile tamamlanmış ve son bulmuştur.⁴⁷ Yani, Hakk'ın bütün peygamberlere ve onların da ümmetlerine bildirdikleri din, İslâm dînidir ki, bu dînin özü teslimiyettir, inkıyâddır. Teslimiyet ve inkıyâd ise bâtinî olarak düşüncede, zâhirî olarak da fiillerde ortaya çıkar.⁴⁸ Şu da var ki, bu ilâhî şerîatin farklı şekillerde zuhûrunda, o şerîatin hitap ettiği toplumun seviyesi en önemli rolü oynamıştır. Zîrâ dînin çoğu halkın anlayışına, seviyesine göre gelmiştir.⁴⁹

Bu din için "Allâh'ın dîni" "hidâyet dîni" "hâlis din" "Nebî'nin dîni" gibi isimler de veren⁵⁰ İbn Arabî'nin bu ilâhî din, yani Hz. Peygamber tarafından son kez tebliğ edilen İslâm hakkındaki, yukarıdaki genellemenin yanında, uygulamaya dönük, teferruâtta kalan düşüncelerine de *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de rastlıyoruz. Her şeyden önce "din" kemâle ermiştir. Ona herhangi bir şey ilâve etmek doğru olmadığı gibi, ondan bir şey eksiltmek de doğru değildir.⁵¹ İşte bu noktada İbn Arabî'nin mukallit âlimlerden bir hayli serzenişte bulunduğu dikkati çeker. Allâhü Teâlâ, müslüman mükellefin üzerinden zorluğu kaldırmış ve ona gücünün yettiği kadarıyla takvâ sâhibi olmasını buyurmuştur.⁵² Bizzat, Allâhü Teâlâ'nın kendisinin Kur'ân-ı Kerîm'inde: "O size dinde herhangi bir zorluk kılmamıştır"⁵³ beyânına ve Hz. Peygamber'in de "Allâh'ın dîni kolaylıktır"⁵⁴ hadîsine rağmen⁵⁵ mukallit âlimler ve zamâne fakihleri dinde, insanlar için oldukça zorlaştırıcı yorumlarda bulunmuşlar ve hükümler vermişlerdir.⁵⁶ Bu ise dîne bir şeyler ilâve etmekten başka bir şey değildir.

Allâh'ın dîninde bir başka dikkat edilmesi gereken husus da, onu yorumlamada, onu anlamaya çalışmada şahsî görüşten, düşünceden ziyâde, Hz. Peygamber'in uygulamasının esas alınmasıdır. Zîrâ şerîatte asıl olan Hz. Peygamber'in uygulamasıdır. Başka bir ifadeyle dinde re'y (şahsî görüş) değil, nakil esastır. Hz. Ali'nin ifadesiyle: "Din re'y ile olsaydı, meshin altını meshetmek, üstüne nazaran daha mantıklı olurdu."⁵⁷ Halbuki Rasûlullâh meshin üst tarafını meshetmiştir.⁵⁸

⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/19.

⁴⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-İtikem*, s. 94.

⁴⁷ El-Hakîm, a. g. e. , s. 348.

⁴⁸ Konuk, a. g. e. , II/170.

⁴⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (tahkik), II/95.

⁵⁰ Bu tâbirler *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin pek çok yerinde geçmektedir.

⁵¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (tahkik), VI/419.

⁵² A. g. e. , VII/160.

⁵³ Hac, 22/78. Dinde zorluk olmadığına dolaylı ve doğrudan işaret eden âyetler Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok yerde geçmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: Nisâ, 4/65; Mâide, 5/6; A'râf, 7/2; Nûr, 24/61; Ahzâb, 33/37-38, 50.

⁵⁴ Buhârî, İman/29; Nesâî, İman/28.

⁵⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (tahkik), VII/143.

⁵⁶ A. g. e. , VI/79.

⁵⁷ Ebû Dâvûd, Tahâret/63.

⁵⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (tahkik), VI/242.

Dini yaşamada en önemli unsur ihlâstır. İhlâs ise niyet ile ilgilidir.⁵⁹ Kul, yapacağı dîni faaliyetlerde her şeyden önce sağlam ve tertemiz bir niyete, ihlâsa, samîmiyete sâhip olmalıdır. Bu dînin temelidir. Bu temele her dindâr sâhip olamaz. Çünkü "hâlis, sırf Allah için olan dîn"i ancak, "Müftüler sana fetvâ verseler de, sen kalbine danış"⁶⁰ hadîs-i şerîfinin sırrına vâkif olabilen, murâkabe makâmına ulaşmış kimseler yaşayabilir.⁶¹ Bu kişilerin kaynağı, onlara Hak tarafından gelen "nûr-ı mahz"dir. ⁶² Kaldı ki, her dinde iyi veya kötü bir müşâreket, yani kul ile Rabbi arasında bir ilişki sözkonusudur. "Hâlis din Allah içindir"⁶³ sözü ise sâdece ve sâdece memduh bir ilişkiyi ifade eder. ⁶⁴ İnsan, Rabbi ile bu ortaklığını iyi yönde geliştirmeli ve kazançlı çıkmaya çalışmalıdır. Aksi halde bu ortaklıktan zararlı da çıkabilir. Hâlis din, ancak kul Rabbi ile ilişkisini güzel bir seviyede tutabildiği zaman gerçekleşir.

2-Halk katındaki dîn: Aslında bu din değildir; herhangi bir peygamber vâsıtasıyla bildirilmediği halde, fetret (peygamber olmadığı) devirlerinde halkın kendi kendine ortaya koyduğu, hâlis niyetlerle yerine getirmeye çalıştığı ve ilâhî şerîate de uygun olan, ters düşmeyen örfî uygulamalardan oluşan ibâdet ve inanç şekilleridir. İbn Arabî bunlara "hikmetli nâmûslar (النواميس الحكيمة)"⁶⁵ adını verir ve ilâhî hükümlere uygun olduğu müddetçe Allâh'ın bunlara kendi katındaki şerîat gibi îtibar edeceğini, onları makbul sayacağını söyler. ⁶⁶ İbn Arabî "uzman"larından Suâd el-Hakîm'e göre "Kim ki, bir güzel gelenek (sünnet) başlatır ve onunla amel ederse, onun karşılığı kendisine verilir. Ayrıca, o geleneği devam ettirenlerin sevapları da, onlarınkinden bir şey eksilmemek kaydıyla ona verilir. Kim de kötü bir gelenek başlatır ve onunla amel ederse onun cezâsı ve onu işleyenlerin de cezâsı onlarınki eksiltilmeksizin o kötü geleneği başlatana verilir"⁶⁷ hadîsi Allâh'ın, halkın din olarak kabul edip yerine getirdiği güzel uygulamaları kabul edeceğine işârettir. ⁶⁸

Kur'ân-ı Kerîm'in bir âyetinde şöyle buyrulur: "Sonra bunların peşinden ardarda peygamberlerimizi gönderdik. Arkalarından Meryem oğlu İsâ'yı da gönderdik; ona İncil'i verdik ve ona uyanların kalplerine şefkat ve rahmet koyduk. Onların sâdece Allah rızâsını umarak ortaya koydukları ruhbanlığı biz onlara farz kılmamıştık. (Onu kendileri îcat ettiler.) Fakat ona gereği gibi riâyet etmediler. Onlardan (ruhbanlığa) inananlara ücretlerini, karşılıklarını verdik. Ancak, onların çoğu fâsıktır. "⁶⁹ Dînin tamâmen Allah için, ancak yine tamâmen kuldân zuhur ettiğini vurgulayan İbn Arabî, halk katındaki dîne/dîni uygulamalara örnek olarak "ruhbanîyet"i (ruhbanlık)⁷⁰ gösterir. Buna göre Allâh, ruhbanlığı Hz. İsâ'ya tâbi olduklarını söyleyenlere (Hıristiyanlar) farz kılmamıştır. Fakat onlar sırf Allah rızâsını uma-

⁵⁹ A. g. e. , VI/431; VI/323.

⁶⁰ Dârimî, Büyü'/2; Ahmed b. Hanbel, IV/228.

⁶¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (tahkik), IV/79.

⁶² A. g. e. , I/210.

⁶³ Zümer, 39/3.

⁶⁴ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (tahkik), IV/80.

⁶⁵ Bu ibâreyi Dâvûd-ı Kayserî "hikmet ve mârifet gerektiren şer'î kurallar" şeklinde açıklar. (Kayserî, a. g. e. , I/443.

⁶⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 94-95.

⁶⁷ Müslim, İlim/15; Zekât/69; Nesâî, Zekât/64; İbn Mâce, Mukaddime/14.

⁶⁸ El-Hakîm, a. g. e. , s. 483.

⁶⁹ Hadîd, 57/27.

⁷⁰ Elmalılı, "ruhbanîyyet (ruhbanlık)", "büyük bir korku hissiyle bir köşeye çekilip, dünyevî lezzetleri terkederek, aşırı bir zühd, riyâzât ve ibâdet hayatını tercih etmek" şeklinde açıklar. (Yazır, a. g. e. , VI/4766.) Başka bir ifâdeyle râhiplerin evlenmeden, manastır hayatı yaşamalarına ruhbanîyyet denir.

rak, kendi kendilerine böyle bir hayat tarzı/ibâdet ortaya atmışlar, icat etmişlerdir. Allah kendisi tarafından konulan hükümlere (dîne) itibar ettiği gibi onların bu ibâdet olarak addettikleri ruhbanlığı da, bu âyete göre indinde makbul saymış ve ruhbanlığın gereklerini yerine getirenlere hak ettikleri mükâfâtı vermiştir. Ne var ki, din adına kendilerinin koydukları hükümlere yine kendilerinden pek çok kimse riâyet etmemiş ve fâsık olmuştur. İbn Arabî'nin deyişiyle onlar inkıyâdın dışına çıkmışlardır.⁷¹

İbn Arabî'nin ruhbanlık anlayışıyla ilgili olarak bir kaç durum ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birisi şudur: İbn Arabî'ye göre ruhbanlığın gereklerini yerine getirenlere Allâhü Teâlâ hak ettikleri mükâfâtı vermiştir. Her ne kadar âyetten böyle bir mânâ anlaşılrsa da, başta Zemahşerî olmak üzere, müfessirlerin çoğu⁷² bu görüşü benimsemezler. Onlara göre ruhbanlık bir bid'attir ve dolayısıyla, Allâh'ın farz kılmadığı bir ibâdet şekli, ne olursa olsun Allah katında merduttur.

İkinci husus onların bu icâdının altında yatan sebep, âyette belirtildiği üzere İncil'e uyanların kalplerine konmuş olan yumuşaklık ve rahmet duygularıdır. Bu duygular onlar ile Allah arasındaki rahmet ve inâyet kapısını açmış, böylece onların kalplerinde kendilerini Allâh'a yakınlaştıracak her şeye karşı bir tâzim hissi uyanmıştır. Dolayısıyla, ister peygamber vâsıtasıyla bildirilsin, isterse başka şekilde yerleşsin, her türlü dînî uygulamayı benimseyen ve gereklerini hakkıyla yerine getirenlere Allah hak ettikleri mükâfâtı vermiştir/verecektir.⁷³

Fusûsu'l-hikem'in önemli şârihlerinden A. Konuk'a göre, Hakk'ın müteber saydığı din iki türdür: Birisi, fetret zamânında, Hakk'ın vücûdunu (varlığını) idrâk eden akıllı, âlim ve hikmet sâhibi kimseler tarafından, akıllarına vâkî olan "tecellî-i hâs" sebebiyle, vaz'ına lüzum görülen güzel kânunlardır. Diğeri ise, peygamberlerin getirdikleri dînî hükümlere sıkı sıkıya bağlı olmakla birlikte, nefis tezkiyesi için, bu hükümlere mugâyir olmamak kaydıyla, mü'minlerin önde gelenleri tarafından vaz' edilen mücâhede ve riyâzât metotları gibi zor işlerdir; büyük mutasavvıfların ahkâm-ı şer'iyye üzerine fazladan, fakat şer'atin maksadına muvâfık olarak vaz' ettikleri âdâb ve usûl gibi...⁷⁴ Zîrâ, ilâhî şer'atin gereği olan ilâhî hükümün maksadı, nâkıs nefislerin tezkiyesi ve ikmâlidir. Bir peygamberin dînine tâbi olan ulemâ ve sulehânın ve fetret zamânındaki ukalâ ve hukemânın vaz' ettikleri usûl ve kuralların hedefi dahi, nâkıs nefislerin tezkiyesi ve ikmâlidir. Dolayısıyla, beşerin bu yönlü ortaya koyduğu ve ilâhî hükme ve kânuna uygun kurallara, Hak Teâlâ, kendi tarafından inzâl edilen dînî hükümlere itibar ettiği gibi itibar eder.⁷⁵

C. DİNİN BÂTİN ANLAMI

İbn Arabî'ye göre yukarıda din hakkında söylenenlerin tamâmı konunun zâhirî lisanla ifadesidir. Oysa dînin bir de bâtinî anlamı, "sırr"ı vardır. O, din kavramının yukarıdaki

⁷¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 95.

⁷² Afîfî, *Fusûsu'l-hikem Okumaları*, s. 195.

⁷³ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 95.

⁷⁴ Konuk, a. g. e. , II/171.

⁷⁵ A. g. e. , II/177. Avni Konuk, Eflâton ve Sokrat gibi filozofların tezkiye-i nefis maksadıyla ortaya koydukları kuralların ilâhî hükme uygun ilhamlardan neş'et ettiğini söyler. (A. g. e. , II/171.) Buna karşılık ona göre, Çin'de tenâsüh fikri kendisinden intişar eden Konfüçyüs, Hindistan'da putperestliği vaz' eden Buda ve (İran'da) Mecûsilîği ihdas eden Zerdüş't'e vâkî olan ilhamlar birer "ilkâât-ı şeytânî"den başka bir şey değildir. (A. g. e. , II/178.) Fakat, A. Konuk'un suçlamalarının çok ağır ithamlar olduğunu söylemeliyiz.

anlamlarından hareketle mes'eleyi "varlık/vücûd"a getirir. Zîrâ ona göre her mes'elenin temelinde ve çözümünde vücûdu anlamak esastır. Onu anlamadan hiçbir şeyi anlamak mümkün görünmemektedir. Hakîkati bulmaya çalışan bir düşünür, bütün fenomenlere bu açıdan yaklaşmak ve varlığa külli bir bakışla bakmak zorundadır. Dînin bâtinî anlamını o şu cümleleriyle ifade eder:

"O (dînin cezâ ve karşılık anlamı) Hakk'ın vücûdunun aynasında bir tecellîdir. Hak'tan mümkün varlıklar üzerine dönen (yansımalar, tecellîler) ancak o mümkünlerin kendi zâtlarından Hakk'a kendi hallerinde verdikleri (bilgilerdir). Onların her hallerinde bir sûreti vardır. Sûretler ise hallerinin değişikliğine göre değişir. Dolayısıyla tecellî de hâle göre değişir. Kulda meydana gelen eser/tesir de olup bitene göre farklılık gösterir. Ona "hayır"ı veren ondan (nefsinden) başkası olmadığı gibi, ona hayırın zıddını veren de ondan başkası değildir. Bilakis, kendisini nîmetlendiren de, kendisine azap eden de odur. Bu sebeple, insan kötülecekse de kendi nefsini kötümeli; övecekse de kendi nefsinin övmelidir. Onları bilmesinde "Allah için yeterli huccet mevcuttur." ⁷⁶ Zîrâ ilim mâlûma tâbidir. ⁷⁷"

Bu cümleler ile din arasındaki alâkayı tespit ilk bakışta zor görünebilir. Oysa, dînin cezâ ve karşılık anlamı ile Hakk'ın sıfatlarından birisi olan "Deyyân" sıfatı arasında yakın ilişki vardır. Aynı zamanda "Deyyân" sıfatı kul için de "mütedeyyin, dindar" anlamında kullanılması mümkün olan bir sıfattır. Şöyle ki: Hak, isimleriyle A'yân-ı sâbite ⁷⁸ aynalarında zuhur eder. A'yân-ı sâbite de Hakk'ın vücûdunun aynasında zuhûr eder. Buna göre bunlar birbirlerinin aynasıdır. Cezâ ise Hakk'ın tecellisinden ibârettir. Hakk'ın kulu inkiyâd ile mükellef kılması ve onun amellerine karşılık vermesi, kulun A'yânının gereğidir. Hak onlara A'yânlarına göre teklifte bulunur ve hallerine göre de onlara cezâ (karşılık) verir. Mümkün varlıklara Hak'tan dönen, tecellî eden şey, ancak onların zâtlarının hallerinin gerektirdiğidir. Haller ise sûretleri gibi muhtelifdir. Dolayısıyla, ilâhî tecellîler de, tecellî edilen varlığın hallerine göre muhtelif olur. İşte, Allâhü Teâlâ varlıkları oldukları gibi bilir ve onlara gerektiği şekilde tecellî eder. ⁷⁹ O halde kulun amelleri için Hak'tan aldığı karşılık, ayn-ı sâbitinin Hakk'ın vücûdunun aynasında, "Deyyân" isminden zâhir olan bir tecellîdir.

Bunu şu şekilde de örneklendirebiliriz: Meselâ, mütedeyyin bir kula Hakk'ın inkiyâdı, onun, yaratılışına uygun olarak Hak'tan talep ettiği "Deyyân" isminin ona tecellisinden

⁷⁶ En'âm, 6/149.

⁷⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 96.

⁷⁸ İlmin mâlûma tâbi olması" konusu İbn Arabî'nin düşünce sisteminin önemli bir bölümünü oluşturur. Bunun için bk. : Bâli Efendi, *Şerh-i Fusûsu'l-hikem*, İstanbul, 1309, s. 108-109, 233-235.

⁷⁹ Ayn-ı sâbite tâbirî (ç. : A'yân-ı sâbite) kaynak, öz anlamına gelen "ayn" ile "sâbit" kelimelerinden mürekkep olup ilk defa İbn Arabî tarafından kullanılmıştır. Vahdet-i vücûd erbâbına göre varlık "zuhûr (ortaya çıkış) nazariyesi" ile izah edilir. Zuhûr nazariyesine göre âlem çeşitli mertebelerden geçerek var olmuştur. (Bu mertebeler için bk. : Tahraî, Mustafa, "Vahdet-i Vücûd ve Cölge Varlık" *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III. cildinin Takdîmi, İstanbul, 1990, III/15-25; Kılıç, M. Erol, *İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Varlık Mertebeleri (Vücud ve Merâtibü'l-vücud)*, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995. (basılmamış doktora tezi); (aynı müellif), "İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn D. İ. A. , İstanbul, 1999, XX/501-504) İşte ayn-ı sâbite, "mâlumun varlık mertebelerinden ilim mertebesindeki hakîkati" anlamına gelir. Molla Fenârî'ye göre A'yân-ı sâbite, Allâh'ın ilmindeki ezeli ve gayr-i mec'ûl (yaratılmamış) hakikatlerdir. (Aşkar, Mustafa, "Osmanlı Devletinde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak; İlk Şeyhü'l-İslâm Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı" A. Ü. İ. F. D. , Ankara, 1997, XXXVII/399). Fazla bilgi için bk. : el-Hakîm, a. g. e. , s. 831-839; el-Kâşânî, Abdürrezzâk, *Letâifü'l-İlâm ve İşârâtü ehli'l-ilhâm*, tah. : Saîd Abdülfettâh, Kâhire, 1996, I-1/167; İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, terc. : Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul, 1998, s. 229-253; Kılıç, a. g. m. , XX/505-508.

⁷⁹ Kayserî, a. g. e. , I/447-448.

başka bir şey değildir. Yani, mütedeyyin kulun A'yân-ı sâbitesinde mütedeyyinlik vardır. O, bu isti'dâd-ı ezelfisi mücebince Hak'tan dindar olmayı talep eder. Hak da, bu talebini onun A'yân-ı sâbitesinden bilir ve o kula "Deyyân" ismi ile tecellî eder. Mütedeyyin kul bu tecellînin gereği olarak, güzel amellerde bulunur. Sonuçta, Hak o kula amellerinin karşılığını güzel bir şekilde verir, güzel bir şekilde ona tecellî eder.⁸⁰ Bütün bunlar ise Hakk'ın, ilm-i ezelfisi ile, mümkünler hakkındaki bilgisini onlardan, varlıklardan alması demektir. Başka bir deyişle, Hakk'ın varlıklar hakkındaki bilgisi, varlıkların, A'yân-ı sâbitelerinin hallerinden Hakk'a verdikleri bilgiye dayanır. Onlar, Hakk'ın vücûdunun aynasında o bilgilerle tecellî eder. Hak dahi, onlara yine onlardan aldığı bilginin gereğince tecellî ettiği için, o varlıklar bu defa Hakk'ın tecellîgâhı, Hakk'ın aynası olurlar.

Burada âdetâ, biri Hakk'a, diğeri de varlıklara (halk) âit olmak üzere iki vücuttan (varlık) bahsediliyormuş intibâi uyanabilir. Oysa bu vahdet-i vücûda ters bir durumdur. Zîrâ Hakk'ın vücûdundan başka bir vücut kabul etmek, bu düşünceye göre şıktır. Aslında yukarıdaki ifadelerde de "iki varlık" sözkonusu değildir. Bu da, bu mes'eleda bâtin lisânıyla ifade edilmesi gereken "ikinci bir sır"dır. Bu ikinci sırrı İbn Arabî, mümkünlerin asıllarının yokluk olduğunu belirterek açıklar. Ona göre, "mümkün varlıkların üzerinde sâbit olduğu asılları ademden (yokluk) ibârettir. Hakk'ın vücûdundan (varlığından) başka bir vücûd yoktur. Mümkün varlıkların nefislerinde/benliklerinde ve "ayn"larında (ayn-ı sâbitelerinde) sâhip oldukları hallerin sûretlerine bürünen Hak'tır. Şu halde, zevk alanın da, acı duyanın da kim, ve hallerden her bir hâli tâkip edenin ne olduğunu anlamış oldun. Ukûbet ve ikâb denmesinin sebebi budur. Bu hayırda da şerde de geçerlidir. Şu kadar var ki, gelenekte hayır işlerde sevap, şer işlerde de ikâb (cezâ) kavramları kullanılmıştır."⁸¹

Görüldüğü gibi, İbn Arabî, din meselesinin hakikatini "Hakk'ın vücûdundan başka bir vücûdun olmadığı" neticesine bağlamıştır. Aslında bu üslûp İbn Arabî'nin genel üslûbudur. O her meseleyi, her konuyu "varlığın birliği" daha doğru bir ifadeyle, Hakk'ın hâricinde hiçbir varlığın olmadığı, onun hâricindeki varlıkların varlıklarının izâfî olduğu, onların sûretlerinin gölge sûret olduğu, onların aslında yokluk üzerine var oldukları noktasına bağlar. Kulun vücûdu, Hakk'ın, kulun A'yân-ı sâbitesinden aldığı bilgiye göre ortaya çıkan vücuttan başkası değildir.⁸² Burada yine ince bir husus dikkatimizi çekmektedir: Mümkün varlıklar ile Hak arasındaki bağlantı. Mümkünler ancak, Hak onlarda tecellî ettiği sûret ve sürece vardır. Hak ise bütün isim ve sıfatlarıyla mümkünlerde tecellî eder. Bu ince husûsu, varlığın ne kadar Hak, Hakk'ın da ne kadar varlık olduğunu anlamada önemli bir unsur olarak telakkî ediyoruz.

Bu konuyu bitirirken, Dâvûd-ı Kayserî'nin bu meselede dikkat çektiği bir noktaya da temas etmek istiyoruz. Biraz önce geçtiği üzere, İbn Arabî "lezzet alanın da, elem duyanın da Hak olduğuna" işâret etmektedir. Oysa lezzet almak ve elem duymak beşerî sıfatlardır. Daha doğrusu bunlar "kevn"ın sıfatlarındandır. Bunların Hakk'a isnâdı ise iki yolla olur: 1-Hakk'ın tenezzül (varlıklar seviyesine inme) makâmında kevnî sıfatlarla sıfatlanması, 2-Kevn'in sıfatlarının Hakk'a rucûu ile. Şu da var ki, Hakk'ın "Ehadiyyet (birtek)" mertebesinde her şey müstehlektir. Bu mertebede hiçbir hâriçte varlık sözkonusu değildir. İbn Arabî'ye göre "vücûd"un bu sırrı, kader sırrının da üzerinde bir sırdır. Çünkü, bu sırdan ancak

⁸⁰ Konuk, a. g. e. , II/186.

⁸¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 96.

⁸² El-Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, s. 174.

"Ehadiyyet" lisânıyla bahsedilebilir. O lisan ise kesretin ve diğer lisanların hepsinin üzerindedir.⁸³ Dolayısıyla, Dâvûd-ı Kayserî, İbn Arabî'nin görüşlerini anlamak için, çok yüksek seviyeden bir hal, makam ve düşünce yapısına sâhip olmak gerektiğini vurgulamaktadır.

Makâlemizi kısaca özetleyecek olursak; İbn Arabî'nin "din" kavramına lûgat ve ıstılah boyutunda yüklediği anlamların hemen hemen geleneksel birikimle aynı paralellikte olduğunu söyleyebiliriz. Fakat o dine ıstılah anlamında "vahdet-i vücûd" sistemine göre bir mânâ vermekte, dîni de vahdet-i vücûd merkezli olarak açıklamaktadır.

⁸³ Kayserî, a. g. e. , I/448.

HİLAFET KARŞITI BİR KİŞİ OLARAK ALİ ABDURRAZİK VE KİTABI “eİ-İSLÂM VE USÛLU’L-HUKM” ÜZERİNE BAZI MÛLAHAZALAR

Mehmet Azimli

GİRİŞ

Ali Abdurrazık'ın 1925 yılında yayınladığı "İslâm ve Usulu'l-Hukm" isimli kitabı İslam dünyasında özellikle de Mısır'da büyük bir tartışma meydana getirmiştir. Halifeliğin kaldırılmasının hemen akabinde meydana gelen bu tartışma sonraki yıllarda da uzun süre devam etmiştir. Ezher uleması, kendisi de bir Ezher'li olan Ali Abdurrazık ve kitabına sert bir şekilde cevap verip, yazarı Ezher'den atarak, alimlik yetkisini elinden almıştır. Bu da tartışmaların daha da alevlenmesine ve uluslararası boyut kazanmasına sebep olmuştur. Çalışmamızda yazarın hayatı ve kitabı hakkındaki tartışmalardan bahsettikten sonra kitabını kısaca değerlendirmeye çalışacağız.

A. ALİ ABDURRAZİK:

Mısır'ın Said bölgesindeki Minye kasabasında köklü bir ailenin çocuğu olarak H.1300/M. 1888 yılında doğan Ali Abdurrazık, Kur'an-ı ezberledikten sonra 10 yaşındayken Ezher Üniversitesi'ne intisab etmiş ve ilk öğrenimine başlamıştır. O dönemde Abduh Ezher'de ders veriyordu. Abduh aynı zamanda Ali Abdurrazık'ın babasının da arkadaşlarındandı. Bu durum Ali Abdurrazık'ın daha sonra Mısır'ın bir çok tanınmış alimiyle tanışmasına vesile olacaktı. Orta ve yüksek öğrenimini de Ezher'de tamamlayan Abdurrazık, bunun yanında batı tarzı bir eğitim almak için yeni kurulan Mısır(Kahire) üniversitesine de devam etmiştir. Buradaki yabancı hocaların derslerine, bu cümleden olarak Nallino'un edebiyat derslerine, Santillana'nın tarih derslerine katılmıştır.²

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

¹ Ali Abdurrazık, *İslam ve Usulu'l-Hukm*, Beyrut. 1972

² İnyet Hamit, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev:Hicabi Kırılancık, İst. 1991, 202

Abdurrâzık öğrenimini tamamladıktan ve Ezher'de bir müddet tarih dersleri okuttuktan sonra 1912 yılında İngiltere'ye gitti ve Oxford Üniversitesi'nde iktisat ve siyaset bilimleri alanında çalıştı. Fakat I. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine öğrenimini yarıda bırakarak Mısır'a dönmek zorunda kaldı. 1915 yılında Mansura mahkemesi kadılığına getirildi. Kitabının yayınlanmasına kadar da bu görevde kaldı. ³Bu görev sırasında İslam'da yargı tarihi konusunda yoğun düşünme fırsatı bulan yazarın kitabı bir ölçüde bu araştırmanın bir ürünüdür.

Yazarın "İslam ve Usulu'l-Hukm" adlı kitabını yayınladığı 1920'li yıllarda I. Dünya Savaşı'nın bitimiyle İslam dünyasının büyük bölümü batılı sömürgeciler tarafından ele geçirilmiş ve İslam dünyasının her tarafına kan, gözyaşı, ihanet hakim olmuştu.

İşte tam bu dönemde 3 mart 1924 tarihinde hilafetin de ilga edilmesiyle İslam dünyası tamamen başsız kalmış, bu da Müslümanları hilafet konusunda tamamen duygusallığa itmmişti. 1920'lerde Mısır'da ve Ebu'l-Kelam Azad başkanlığında Hindistan'da başlayan hilafet tartışmaları, hilafetin kaldırılmasıyla birlikte hilafet kurumunun yapılanmaya başladığı dönemden bu tarafa en yüksek seviyeye çıkmıştı. Hindistan'daki Hilafet hareketi, hilafetin yeniden tesisi için sesini yükseltirken, Mısır'da el-Menar dergisi çerçevesinde hararetli tartışmalar oluyordu.⁴

Bu arada İslam dünyasında siyasî, sosyal, iktisadî ve düşünce planında yoğun bir çöküş ve çözülme yaşıyordu. Savaşta mağlup olan Müslümanlar, bütün teknolojisi ve siyasî ideolojisi ile İslam dünyasını sömürgeleştirmeye başlayan Avrupa ile karşı karşıya kalmışlardı. Benzer olumsuzluklara rağmen bu kötü şartlardan kurtulmayı düşünen Müslümanlar, yoğun çabalar sarfediyorlardı. İslam'ın kendisi kadar eski sayılan hilafet müessesesini tekrar başka topraklarda diriltmek adına çeşitli çalışmalar ve kongreler tertip etmeye çalışıyorlar, İslam dünyasını bu karışıklıktan kurtarmanın yollarına kafa yoruyorlardı.

Bu yoğun çabaların somut bir sonuç vermemesi, Batı'nın İslam dünyasındaki baskılarının ve sömürgeleştirmesinin artması, İslam dünyasında her alanda çöküşün ilerlemesi, Müslümanların gözünde hilafeti iyice kutsallaştırmış ve ulaşılmaması gereken ideal bir konum noktasına getirmişti. Birkaç istisna dışında İslam dünyası bu konuda adeta bir fikir birliğindeydi ve Hilafet konusunda iyice duygusal hale gelmişti.

İşte tam bu duygusal ortamda Abdurrâzık'ın yazdığı kitap İslam dünyası üzerinde büyük bir sarsıntı meydana getirmiştir. Bunu yapan da klasik bir gelenekten gelen Ezher'li bir alimdir. Bu olay hilafetin kaldırılmasından sonra, çok cüretkarca olan ilk radikal yönelimdir.⁵ Yazarın kitabındaki hilafetin İslamî uygulamada hiçbir mesnedinin olmadığı iddiası, özellikle dinî çevrelerde büyük bir fırtına kopardı. Yazar, kitabını özetle iki temel teze dayandırıyordu. Birincisi geleneksel hilafet sistemi ne zorunludur, ne de şeriate dayalıdır. İkincisi İslam her ne şekilde olursa olsun hiçbir siyasi ilke ortaya koymamıştır.⁶

Kitabın yayınlanmasıyla birlikte yazar, İslam dünyasında belki de o zamana kadar hiçbir müellifin karşılaşmadığı bir tepkiyle karşılaştı. Klasik Ehl-i sünnet ulemasının hakare-

³ Görmez Mehmet, *İslam Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencamı, İslami Araştırmalar*, sayı 3-4 c. 8 Ank. 1995, 224

⁴ el-Efendi, Abdülvehhab, *Nasıl Bir Devlet*, çev. Hasan T. Kösebalaban İst. 1994, 61

⁵ Ced'an Fehmi, *İslami Yönetim Tartışmaları*, çev. Mehmet Yolcu İst. 1989, 11

⁶ el-Efendi, 63

te varan saldırıları sonucu birkaç ay geçmeden Ezher diploması iptal edilerek, alimlik sıfatı elinden alındı.

Karşılaştığı sert tepkiler sonucu Abdurrazık, susmayı yeğlemek zorunda kalmıştır. Kendisi yerine, fikirlerini reddedenlerle, onu savunanlar tartışmışlardır. 1967 yılındaki ölümüne kadar da bu tartışmaların içine fiilen girmemiştir.

Ezher'den atılmasından sonra İngiltere'ye dönüp yarıda kalan tahsilini tamamlayan Abdurrazık, birkaç yıl sonra hukuk diplomasıyla Mısır'a dönmüştür. Bir müddet avukatlık yaptıktan sonra seçimlere girerek milletvekili olmuştur. Tarihin bir cilvesi sonucu 1948-1949 yıllarında kendisini kadılık görevinden ihraç eden Ezher'den sorumlu Evkaf bakanlığına getirilmiş ve Ezher onun idaresine verilmiştir. Bu dönemde Ezher şeyhi Meraği, bazı alimlerin isteği üzerine Abdurrazık'a iade-i itibar sağlamıştır.

Bazı görüşlere göre ise yazarın son günlerinde, kitabında yazdığı fikirlerden pişmanlık duyduğu belirtilmektedir.⁷

Abdurrazık için, İslam dünyasında bir buhran döneminde ortaya çıkmış en tartışmacı teorisyendi diyebiliriz. İlginç olan onun Ezher mezunu ve klasik bir gelenekten gelmesine karşın, gerek Ezher ve gerekse Reşid Rıza gibi reformcu kabul edilen ulema tarafından eleştirilmesiydi.

Abdurrazık'ın kitabı küçük bir risale olmasına rağmen İslam tarihinin en büyük tartışmalarına sebep olmuştur. Kitap muhtevastan çok, serüveni ile meşhur olmuştur. Şimdi bu kitap sebebiyle ortaya çıkan tepkiler ve sonuçlarını incelemeye çalışalım.

B. ALİ ABDURRAZİK'İN KİTABININ SERÜVENİ

Abdurrazık'ın kitabına tepkiler öyle yoğun olmuştur ki bunu anlatmak için M. Ammara şöyle demektedir: "Matbaa ülkelere girdiğinden bu yana basılan hiçbir kitap böylesine bir tartışma, kargaşa ve saldırı çıkarmamıştır."⁸

O dönemdeki kargaşayı göstermesi açısından kitap ve yazarı hakkındaki manşetlere göz attığımızda şunları görüyoruz: "Yangın çıkaran bir kitap.", "Yaktığı ateş şimdiki kadar sönmemiş bir kitap.", "Büyük kriz başlıyor!", "Alim sultana karşı.", "Küfürle suçlanan alime büyük sorgulama."⁹

Abdurrazık'ın kitabı yayınlanır yayınlanmaz, Mısır alimleri ona sertçe saldırdılar, onu Tanrı tanımaz ve İslam düşmanı olarak nitelediler. Bu eski geleneğin bekçileri ona ve kitabına, Maverdi, Gazali ve İbn Cema'a gibi büyüklerin sunnî mezhebinin rükünleri haline getirdikleri inançların temelini alt üst ettiği için çok gürültülü, fakat ilmi açıdan pek içeriği olmayan bir üslupla saldırdılar. Ona karşı gösterilen tepki çok şiddetliydi.¹⁰

Şeyh Muhammed Bahî (bu alim Abdurrazık'ı Ezher'den ihraç eden alimler arasında bulunuyordu)¹¹ Abdurrazık'ın görüşlerine karşı yazdığı reddiyesinde, onun Dört Raşit Halife'nin sistemlerinin eskimiş olduğunu ve şu anda insanın kafasından ürettiklerinin ondan

⁷ Görmez, 226

⁸ Muhammed Ammara, *el-İslam ve Usulu'l-Hukm li Ali Abdurrazık*, Beyrut 1972, 5

⁹ Muhammed Mescidi Camii, *Ef'li Sünnet ve Şiada Siyasi Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter, İst. 1995, 205

¹⁰ Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalafet* çev. Vecdi Akyüz, İst. 1990, 324

¹¹ Ced'an, 22

daha iyi olduğu iddiasında bulunduğunu halbuki Peygamberin kurumlarının ilahi nurdan feyiz aldığı için olumsuzlanamayacağını belirtmiştir.¹²

řeyh Bahit, yazdığı sert reddiyelerinde Abdurrazık'ın dűřüncelerini tam bir şekilde reddedememiş; nitekim halifenin gücünü ümmetten alması konusunda ayrıca özgürlükçü istişareye dayalı bir yönetim biçimi konusunda Abdurrazık'tan farklı şeyler söyleyememiş,¹³ üstelik yazarın bütün referanslarını da görmezden gelerek yukarıdaki paragrafta aktardığımız görüşleriyle kitabın muhtevasını basite indirgemiştir.

Menar dergisi çerçevesinde kitaba reddiyeler yazan Reşid Rıza ise, kitaba ağır eleştirmeler yöneltmiştir. Bu görüşlerin İslam'ın binasını yıkmaya, nesillerini saptırmaya yönelik olduğunu belirtmiştir. Reşit Rıza bununla da yetinmeyerek Ezher'i göreve çağırıp, Ezher'in susmaması gerektiğini, aksi taktirde bunun acizlik sayılacağını belirtmiştir.¹⁴

Zaten Abdurrazık da eserinin ilk bölümünde Reşit Rıza'nın el-Hilafe kitabındaki görüşlerini eleştirmişti.¹⁵ Reşid Rıza, Abdurrazık'ın tersine daha çok klasik sünni görüşü ortaya koyan fikirleri kitabında serdetmişti.¹⁶

Abdurrazık'ın kitabının yayınlanmasından sonra birkaç ay geçmeden Ezher harekete geçti. Kitap, 1925 Nisanında yayınlanmıştı. Ezher'de yapılan 29 Haziran 1925'teki ilk mahkemede 7 maddelik şu karar alındı:

"Yazar kitabında;

1. İslam şeriatının sadece ruhani olduğu, dünya işleri ve hükümlerinin uygulamasına yönelik bir özelliğe sahip olmadığı,
2. Hz. Peygamber'in dine davet için değil, krallık için mücadeleye ettiği,
3. Hz. Peygamber dönemi idari sisteminin kopuk, karışık, anlaşılmaz ve hayrete mucib olduğu,
4. Hz. Peygamber'in görevinin hüküm ve icra olmadığı, sadece tebliğ olduğu,
5. Din ve dünya işlerini idare edecek bir devlet başkanının gerekliliği konusunda sa-habe icma'sının inkar edildiği,
6. Yargı kurumunun şerf bir görevi olmadığı,
7. Hz. Ebubekir ve Raşit halifelerin devletlerinin, dinî bir devlet olmadığı, iddialarında bulunmaktadır.¹⁷"

Yazara yapılan bu suçlamalardan sonra 5 Ağustos'ta düzenlenen ikinci celsede Abdurrazık'ın savunması istenmiş, 12 Ağustos'taki celsede ise savunması dinlenilip, karara varılmıştır. Daha sonra kitaplaştırılan bu celselerdeki konuşma ve tartişmalar çok ilginçtir. Mesela; Abdurrazık kendini savunmak için Ezher şeyhlerinin önüne geldiğinde selam verdiği zaman selamı alınmamış, savunmasını bile tam yapamadan, yazara çok sert karşılıklar verilerek sonuç ilan edilmiştir.¹⁸

Ezher uleması biraz da Reşit Rıza gibi alimlerin kışkırtmalarıyla kitaba ve yazara karşı çok önyargılı bir şekilde davranmıştır. Misal olarak yukarıdaki 7 maddede ithamların açılımı

¹²Ammara, 17

¹³Bkz. Ammara, 123

¹⁴Reřit Rıza, *el-Hilafe*, Kahire 1988, 10

¹⁵Abdurrazık, 28

¹⁶Reřit Rıza, 15

¹⁷Ammara, 73

¹⁸Ammara, 56, 57

sadedinde yayınladıkları reddiyede; Abdurrazık'ın kitabına Bolşevizm'e yaptığı nötr bir göndermeyi¹⁹ onun komünist inançlarını savunduğuna delil olarak gösterecek kadar önyargılı davranmışlardır²⁰. Ayrıca kitabını la-dini, bir ilhad ve zındıklık kitabı olarak değerlendirmişlerdir.²¹

Bu ithamlara ve savunma sırasındaki terslemelere rağmen Abdurrazık, konuların en güzel ilmi münakaşa ve tartışma ile halledilebileceğini, hiçbir kanun, adalet ve din özgürlüğünün bu hakkı insanın elinden alamayacağını belirtmiştir.²²

Nihayet Ezher uleması 12 Ağustos 1925'te verdiği kararla Ezher'i, ulemanın saygınlığına yönelik hareketleri cezalandırmaya yetkili kılan 1911 tarih ve 10 sayılı kanuna dayanarak; Abdurrazık'ın Ezher diplomasını, yargı görevini elinden almış ve ulema zümresinden ihraç etmiştir.²³

İşte tam bu noktada işler daha da karışmıştır. Olayın bundan sonraki safhası Mısır'da siyasi buhrana sebep olmuştur. Ezher, alimler zümresinden ihraç edilen Abdurrazık'ın durumunu Adalet Bakanlığı'na bildirmiş, bunun üzerine Adalet Bakanlığı Abdurrazık'ı Mansura kadılığından almıştır. Fakat bu azledilme bakanlar kuruluna geldiğinde problem olmuştur. Çünkü o zamanki Mısır hükümetinin üyeleri arasında üç liberal bakan bulunmaktadır. Bunlar bu azledilme kararını imzalamamışlardır. Bu da Mısır'da siyasi buhran meydana getirmiştir. Nihayet Başvekil Ziver Paşa, Kral Fuad'la da görüşerek, karara itiraz eden Adalet Bakanı Abdülaziz Paşa'yı görevden aldırınca kararı imzalamayan diğer bakanlar da istifa edeceklerdir. Böylece Abdurrazık'ın görevden azli gerçekleşmiş olacaktır.²⁴

1925'lerdeki sünni dünyanın son derece gergin atmosferi ertesinde ve sömürgeciliğin İslam aleminin her tarafını ele geçirdiği, büyük bir zilletin içine düştüğü, ihanet ve entrikaların birbirini izlediği ve bütün Müslümanların birleştirici bir sembol olarak gördükleri hilafetin ilgası üzerine bütün Müslümanların tesbih taneleri gibi dağıldıkları bir dönemde bu tepkiler belki anlaşılabilir şeylerdi.

Acı olan şudur ki, daha sonraları ihtirasların sakinleştiği dönemde daha ölçülü kararlara imkan verecek açılımlar bir türlü sağlanamadı ve kitabı boykot devam etti. Aslında İslam dünyasında kitaba cevap verecek insanlar yok değildi. Sadece tarihteki uygulamaları göstererek bile Abdurrazık'ın fikirleri reddedilebilirdi. Fakat geleneksel sünni tepkinin, yazarı işinden edecek boyutlara kadar uzanması bütün bunları engelledi.

Daha da acısı bu gelenekçi tepkinin, ilk dönemlerde ve sonraları kitabın içeriğinden çok, yazarın şahsiyetine saldırmaya kadar gitmesidir.

Komple teorilere düşkün olanlara göre yazar bu kitabı Osmanlıya saldırmak ve sömürgecilere hizmet için yazmıştır.²⁵ Yine yazar Thomas Arnold ve L. Massignon'un yetiştirdiği bir misyoner maşası olarak onlara vekaleten bunu yapmıştır.²⁶ Yahut Kral Fuad'ın hali-

¹⁹ Abdurrazık , 135

²⁰ Ammara ,89

²¹ Ammara , 17

²² Ammara, 60

²³ Ammara, 22

²⁴ Abdurrazık, *İslamda İktidarın Temelleri*, Çev. Ö. Rıza Doğrul, İst. 1995, 18

²⁵ Z. Rayyis, *en-Nezeriyyutu-Siyasiyyeti'l-İslamiyye*, Kahire 1979, 7

²⁶ İslamoğlu Mustafa, *İslami Hareket Anadolu*, İst. 1991, II, 137, 183, 379

felik ilanını engellemek için yazmıştır.²⁷ Ya da Türkiye'deki devrimleri desteklemek için bu kitabı kaleme almıştır.²⁸

Kitabın içeriğini incelemeyen yazarına yapılan bu büyük tepkinin gayet doğal karşılanabileceğini, çünkü yazarın icma'ın tersine hareket ettiğini ve bu fikirleri ilk defa iddia eden biri olduğunu söylemek²⁹ tepkiselcilerin nasıl bir zihin yapısı içinde olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Kaldı ki tarihte bu fikirleri ilk defa Abdurrazık söylemediği gibi,³⁰ hiçbir zaman da (varolduğu şüpheli olan) icma'a uymamanın büyük bir cürüm gibi aktarılması da yanlıştır.

Abdurrazık'ın, İslam düşmanı ve İslam'ın değerlerine saldıran misyonerlerin propaganda yazarı olduğunu iddia etmekle³¹ve kitabındaki iddiaların saçma olduğunu söylemekle³² ne kitaptaki bilgiler çürütülebilir ne de bu ilmi bir yoldur. Zaten bu duygularla fevri hareketler içine giren tepkiselcilerin yapmaya çalıştıkları Hilafet Kongresi de hiç bir şey ortaya koymadan dağılmıştır.³³

Abdurrazık'a cevap vermek adına yola çıkan Ziyâuddin er-Rayyis³⁴, kitaba reddiyeler yazdığı eserinde, yazar hakkında "edepsiz" gibi sözler sarfederek ne kadar önyargılı olduğunu ortaya koymuştur.³⁵ Üstelik ona cevap vermek isterken mübalağalı yaklaşımlarıyla 1924'e kadarki hilafeti de meşrulaştırmaktadır.³⁶ Bir örnekle açıklarsak; Abdurrazık'ın yönetim sistemlerini nötr bir gönderme ile sıralamasına³⁷ "İslam da bunların hepsi nasıl olabilir" gibi konuyu hiç de anlamadan önyargıyla tenkide girişmesi³⁸ yazara yöneltilen görünürdeki en ciddi tenkitlerin bile, ne kadar tarafgir olduğunu ortaya koymaktadır. Zaten yalan yanlış bilgiler aktararak bu tenkitleri yapan söz konusu tenkitçi, komplocu bir tavır takınmış, ayrıca kendi kitabını ilk siyaset-bilim kitabı diye ileri sürerek ne kadar bilimsel (!) olduğunu ortaya koymuştur.³⁹

Bu arada bir kısım bilginler onu savunmaya çalışsalar da⁴⁰ bu konudaki tepkinin büyük gürültüsü arasında bunlar kayboldu. Kitaba daha bir çok reddiyeler yazıldığı gibi kitabın bir çok yaptırımlara maruz kaldı.⁴¹ Yazılan reddiyeler Mısır'ın sınırlarını aştı⁴² Aktardığımız

²⁷Görmez, 224

²⁸Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifi'l- Aklı ve'l-İlim ve'l-İlim*, Beyrut Trz. IV, 360

²⁹İslamoğlu II, 18. Rayyis . 152

³⁰Bkz. İnan Ahmet, *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kuran Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, Ank. 1999, 210

³¹ Mustafa Sabri Efendi . IV, 376

³²Rayyis . 159

³³İslamoğlu , II, 184

³⁴ Z. Rayyis'in, Abdurrazık'a reddiye için yazdığı bir diğer eseri; *İslam ve'l- Hilafet fi'l- Asri'l-Hadis*, Kahire 1977

³⁵ Rayyis, 159

³⁶ Binder Leonid, *Liberal İslam*, çev. Yusuf Kaplan, Kayseri, 1996, 248

³⁷ Abdurrazık, 135

³⁸ Rayyis, 371

³⁹ Binder, 241

⁴⁰ Ced'an, 67, Muhammed Mescidi Camii, 206

⁴¹ Ammara, 196

⁴² Ced'an, 9

tenkitlerin dışında, Ezher şeyhi Muhammed Hıdr Hüseyin⁴³, Tunus müftüsü Tahir b. Âşûr⁴⁴, Mustafa Hilmi⁴⁵ gibi alimlerin de kitaba reddiyeler yazdığını biliyoruz.⁴⁶

Her ne kadar kitap ve yazarı boykot edilerek dışlansa da İslam dünyasında başlattıkları etki ve tartışma hala devam etmektedir. O dönemde Kuzey Afrika da etkili bir düşünür olan İbn Badis'in bu etkiyle buna benzer fikirleri dile getirdiğini görüyoruz.⁴⁷

Mısır açısından kitap o günlerdeki Mısır kralı Fuat'ın halifelik hayallerini bitirmekle birlikte⁴⁸ Abdurrazık'a yapılan sert tepkiden dolayı bir çok fikir adamının korkmasına, fikri hareketin ölmesine, ilim adamlarının yeni fikirler ortaya atmaktan korkmalarına sebep oldu. Böylece fikri açıdan bir durgunluk dönemi başladı.⁴⁹ Artık ilmî düşünceye korku egemen oldu.

Kitabın Türkçe'ye çevirisi, Mısır'da yayınlanmasından hemen iki yıl sonra 1927'de Ö. Rıza Doğrul tarafından yapılmış ve "İslamiyet ve Hükümet" adıyla basılmıştır. Bu tarihten yaklaşık 70 yıl sonra 1995'te aynı çeviri tekrar "İslamda İktidarın Temelleri" adı altında yayınlanmıştır. Fakat maalesef mütercim çeviride orijinale sadık kalmamış, kitap üzerinde bir çok tasarruf da bulunmuş, bir çok yerleri de atlamıştır. Misal verecek olursak; Abdurrazık modern sistemleri sayarken Bolşeviklikten bahsetmektedir. Fakat mütercim belki de o dönemdeki Komünizme olan tepkiden çekindiğinden çeviride bu ifadeler bulunmamaktadır. Yine Abdurrazık aynı bölümdeki 14 numaralı paragrafta Zuhuf ve Maide surelerinden 4 tane ayet nakletmektedir.⁵⁰ Mütercim bunları çevirisine almamıştır.⁵¹

Abdurrazık'ın pek de akademik özelliği olmayan bu küçük kitabını bu kadar kavgâ ve gürültülü bir ortamda tartışmak ve meseleyi siyasi buhranlara kadar götürmektense, kitabın içerdiği fikirler, ilmi delillerle, bilimsel verilerle çürütülebilirdi. Yazarın düşünse! derinliği o kadar olmasa da tanınmışlığı çok ilerdedir.⁵² Bu da ona yapılan aşırı fanatik saldırılardan ileri gelmektedir. Halbuki Abdurrazık yerine bu görüşleri bir müsteşrik bile ileri sürseydi ona da karşı çıkmak gerekiyorsa sakın bir üslupla karşı çıkmak gerekirdi. Bilimsel ahlak ve edeb bunu gerektirmektedir.

Meselenin bu boyutlara gelmesinde Abdurrazık'ın tezlerini karışık ve bir o kadar da kışkırtıcı bir dille sunmasının da etkisi büyüktür.⁵³ Belki de kitap bu üslupla sunulmasaydı İslam dünyası tarafından farklı bir şekilde algılanabilir ve görüşleri etkili sonuçlara dönüşebilirdi.

Fakat o yönetim tartışmasında en yüksek noktayı işaret etmekle birlikte tartışmanın bir sonuca ya da karşıt görüşlerin senteze ulaşması yolundaki bütün ümitleri boşa çıkaran gürültülü bir geleneksel tepkiye neden olmuştur.

⁴³ M. Hıdr Hüseyin, *Nakdii Kitabî'l İslam ve Usulî'l-Hukm*, Kahire, 1925

⁴⁴ Tahir b. Aşur, *Nakdu'l-İlm li Kitabî'l- İslam veUsulî'l-Hukm*, Kahire, 1925

⁴⁵ Mustafa Hilmi, *Nizamü'l-Hilafe fi Fikri'l-İslami*, Kahire, 1977

⁴⁶ Görmez, 226

⁴⁷ Ced'an, 196

⁴⁸ Ammara, 41

⁴⁹ el-Efendi, 64

⁵⁰ Abdurrazık, 134, 135

⁵¹ Abdurrazık, *İslamda İktidarın Temelleri*, 52

⁵² M. Mescidi Camii, 161

⁵³ el-Efendi, 64

Yazara yapılan haksız eleştirilere katılmadığımızı belirttikten sonra şunu da ifade edelim ki yazarın yaşadığı belde krallıkla idare edilirken, üstelik İngiliz sömürgesi iken, bu iki İslam dışı güce ait bir tek cümle yazmayan yazarın, o dönemde konjektür gereği İslam birliğinin sembolü haline gelen bir kuruma birilerinin yaptığı yanlışlardan dolayı suçlu bularak yüklenmesi ibretamiz olmakla birlikte bu sonuçların meydana geleceğinin ön habercisiydi.

Yazarın kitabının aynı dönemde Türkiye’de yayınlanan Seyit Beyin "Hilafetin Mahiyeti Şeriyesi" adlı kitaptan-ki bu kitabın Arapça çevirisi Abdurrazık’ın baş kaynakları arasındadır-daha fazla şöhret bulması Seyit Beyin saltanata dönüşen hilafeti eleştirip Dört Halife dönemindeki hilafetin gerçek bir yönetim tarzı olduğunu savunurken⁵⁴ Abdurrazık’ın ise daha çok İslam’ın sekülerleşmesi gerektiğini dile getirmesinden dolayıdır.

Bu noktadan sonra kitabın içeriğinin incelenmesine geçebiliriz . Burada kitabın içeriğini tamamen teker teker ele almak istemiyoruz. Bu bir tez konusu olacak kadar büyük bir tartışmayı gerektirir. Biz burada öne çıkan bazı önemli anekdotları verip kitabın bir anlamda olumlu olumsuz yönlerini tanıtmaya çalışacağız.

C. el-İSLAM VE USULU’L-HUKM:

Yazar kitabını üç ana bölümde incelemiştir. Bu bölümler kendi ifadesi ile "Hilafet ve İslam" "Hükümet ve İslam" "Tarihte Hükümet ve Hilafet" adlı bölümlerden oluşmaktadır. Bölümlere her ne kadar bu başlıklar atılmışsa da yazar kitapta bu başlıklara riayet etmemiştir. Örneğin;son bölümdeki başlığın içeriği adeta ilk bölümde anlatılmıştır.⁵⁵

Kitabı dikkatle okuyan bir okuyucu çok düzensiz, hangi bilginin nerede geleceği belli olmayan, neyin anlatıldığı tam anlaşılamayan bir kitap üslubuyla karşılaşır. Yazar kitabında hiçbir şekilde akademik bir teknik kullanmamış, hemen hemen hiçbir referansı tam olarak vermemiştir. Kitap adeta bir gazeteci üslubuyla çala kalem yazılmış, düzensiz fikirler yığını şeklinde oluşturulmuştur. Belki de kitabın en büyük problemi anlaşılma sorunudur diyebiliriz. Bundan dolayı ortaya koyduğu bir fikir, vardığı bir sonuç belli olmamaktadır. Bir de bunlara yazarın kışkırtıcı bir üslup kullanması eklenince kitap için "problem yumağı bir kitap" diyebiliriz.

Yazar kitabına hilafeti tanımlamakla başlar ve hilafetin güç dayanaklarını sorgular. Halifenin güç kaynaklarını sorgularken verdiği örnekleri genelde saltanat döneminin kötü örneklerinden seçmiştir⁵⁶ Yazarın eser boyunca yaptığı en büyük yanlışlardan biri saltanatın kötü örneklerinden yola çıkarak hilafeti suçlamasıdır. Yani saltanat dönemlerinin kötü örneklerini vererek suçunu hilafet kurumuna çıkartmaktadır. Tarihteki saltanatın zulmünü anlatarak İslam’ın yönetim konusundaki hükmünün bu olduğunu savunmak kadar yanlış bir şey olamaz.

Halbuki yazarın halifenin güç dayanaklarını sorgulaması kadar doğal bir şey yoktur. Elbette güç dayanakları sorgulanmalı ki hilafet mi yoksa zorba bir yönetim sistemi mi olduğuna karar verilmelidir.

Yazar halifenin atanması konusunda haklı olarak şunu iddia eder: "Kur’an’da Fatiha’dan Nas’a kadar dinle ilgili her şey izah edilmiştir fakat hilafet kesinlikle söz konusu

⁵⁴ Seyit bey, *Hilafetin Mahiyeti Şeriyesi*, TBMM. mat. Ank. 1340, 1. 26

⁵⁵ Abdurrazık, 113vd

⁵⁶ Abdurrazık, 118

edilmemiştir.⁵⁷ Bu doğrudur. Fakat buradan hareketle İslam'da bir yönetim biçimi olmadığını çıkarmak yazarın bir diğer hatasıdır. Bir kurumun İslamî olup olmaması için bu kurumun dayandığı temellerin İslamî olup olmadığına bakmak gerekir. İslam'ın koyduğu ana ilkeler çerçevesinde ortaya konulan bir kurum, İslam'ı referans alarak ortaya konulmuş demektir. Yoksa böyle bir kurum için mutlaka nass aramanın bir anlamı yoktur.

Yazar, yönetim konusundaki hadislerin de içeriğinin boşaltılarak anlamlarının değiştirildiğini belirttikten sonra bu konuda getirilen delillere karşı çok anlaşılabilir bir yorumla: "Fakirlere yardım etmeyi İslam'ın emretmiştir fakat bunun için mutlaka fakir aramak mı gerekir?"⁵⁸ diye sorar. Buradan da yola çıkarak yönetimden söz eden nasslar'dan mutlaka bir yönetim kurmak gerekmez sonucuna varır. Benzer akıl yürütmeleri Kur'anda ki boşanma, borçlar konusundaki emirler için de geçerli olduğunu belirterek yapar.⁵⁹ Öncelikle şunu belirtelim ki gerek fakirlik gerek boşanma ve borçlanma konuları, tarihsel bir gerçektir. Tarihin her döneminde bu konular olmuştur. İslam'da bu olaylarla ilgili hükümler koymuştur. Bu anlamda yazarın böyle bir akıl yürütmesini anlamak mümkün değildir.

Yazar sultanların zulmünden dolayı siyaset ilminin gelişmediği, her dönemde halifelerin katledildiği gibi doğru önermelerden yola çıkarak, tarihte hilafet konusunda İcma'nın olmadığını savunur. Hilafette İcma'nın olmadığı konusunda bir kısım Haricileri ve Şia'yı delil alarak İcma'nın gerçekleşmediğini belirtirken, şu nüansı gözünden kaçırmaktadır; tarihte hilafete muhalefet edenlerin çoğu hilafet kurumunu inkar etmemişlerdir. Mevcuda itiraz ile hilafeti ele geçirmeye çalışmışlardır. Bu anlamda mevcut halifeye isyan edenleri hilafeti inkar edenler olarak tanıtmak yanlıştır.

Bu anlamda hilafete karşı ayaklanmaları delil olarak yapılan bir itiraz tutarsızdır. Aynı tutarsızlık yazarın tarih boyunca Sükutî İcma'nın oluştuğunu, kan ve kafatasları üzerinde zorla biat alındığını, biat etmeyenlerin kılıçla tehdit edildiğini, bunun Irak'ın başına İngilizler'in geçirdiği kukla lider Faysal'ın liderliğine benzediğini belirterek Muaviye'nin oğlu Yezid'e aldığı biati bu konuda misal verir.⁶⁰

Şunu hemen belirtelim ki Abdurrazık'ın verdiği misaller doğrudur. Hatta biz tarihimizden daha acı, daha kötü örnekler verebiliriz. Ama buradan yola çıkarak bu kurumu inkar etmek, yönetim konusunda icma oluşmadığını iddia etmek kanaatimizce mümkün değildir. Şunu belirtmek gerekir: Bu suskunluk içinde olanları, hilafeti inkar edenler şeklinde algılamak oldukça yanlış bir düşünce olduğu kanaatindeyiz.

Yazar gerçekten İslam'da bir yönetim biçimi olmadığı konusunda, bütün delilleri kendine göre adeta çarpıtmıştır. Satırları arasında tenakuzlara düşmüştür. Bir örnek versek Yazar kitabını genelde İslam da yönetim biçimi yoktur tezi üzerine kurarken bir yerde Müslümanların başına işlerini görececek bir başkanın gerekliliğinden bahsetmektedir.⁶¹ Zaten İslam siyaset bilimcileri, genelde hilafetle saltanat dönemini birbirinden ayırmışlardır. Yazar bu sözlerinden hemen sonraki paragrafta ise hilafet adı verilen bu müesseseyi reddetmektedir. Zaten yazarın Ezher'deki savunması dikkatle takip edildiğinde nasıl bir zihni karmaşa içinde olduğu görülmektedir.⁶²

⁵⁷ Abdurrazık, 117

⁵⁸ Abdurrazık, 125

⁵⁹ Abdurrazık, 126

⁶⁰ Abdurrazık, 131

⁶¹ Abdurrazık, 135

⁶² Bkz. Ammara, 57vd

Yazar hilafet kurumunun dinsel açıdan değil, siyaset açısından da faydasız olduğunu ileri sürerek bütün dünyanın bir hükümete tabi olmasının mümkün olmadığını ve İslam'ın yaşaması için ne halifeye nede hilafete ihtiyaç olmadığını, zaten zorunlu olmayan bu müesseseye yüzünden Müslümanların başına gelmedik belalar kalmadığını, bu kurumun hep felaket ve şer kaynağı olduğunu⁶³ belirterek alimlerin özenle birbirinden ayırdıkları hilafet ve saltanatı, özenle birbirinin aynı olduğunu ortaya koyup saltanatın yaptığı zulümleri gündeme getirerek hilafete bütün bu suçları yüklemiştir. Adeta İslam'ın siyasi yönü denilince Abdurrazık'ın aklına hep saltanat gelmiştir denilebilir. Yazar gerçi hilafeti ilk başından itibaren suçlasa da, ilk üç halifenin güç kullanmadığını istemeye istemeye kabul ettiği satır aralardan sezilmektedir.⁶⁴

Yazar kitabının daha sonraki bölümlerinde peygamberin ancak bir peygamber olduğunu hükümdar olmadığını, devlet kurmadığını, tebliğci olduğunu belirterek eğer devlet kurduysa niçin bu devletin kurumlarının oluşmadığını, yargı sisteminin olmadığını, eğer bunlar varsa bu kadar kapalılık, muğlaklık ve belirsizlik niyedir? şeklinde sormaktadır⁶⁵ Yazar bu sorusuyla o zamana kadar devlet tecrübesi geçirmemiş bir milletten yeni kurulan siyasi birliği için bütün kurumlarıyla oturmuş bir devlet yapısı beklemektedir.

Ayrıca Kuran'dan bazı ayetleri delil getirerek Hz. Peygamber'in bir devletin olmadığını ispatlamaya çalışır. Peygamber hakkındaki "sen onların üzerlerinde zorlayıcı(cebbar) değilsin" "sen onların üzerlerinde bekçi(hafız) değilsin, "sen onlara vekil değilsin" gibi sıfatlardan ve "sen tebliğcisin" "sen müjdecisin ve uyarıcısın, apaçık tebliğcisin" gibi ayetlerde geçen peygamberin görevlerinden yola çıkarak onun devlet başkanı olarak görevlendirilmediğini belirtir.⁶⁶ Bu ifadelerden yazarın ya ayetleri tam algılayamadığını ya da önyargılı olduğunu insan düşünmeden edemiyor. Eğer yazar sözlerinde samimi ise aktardığı ayetlerden böyle bir sonuca varması, onun Kuran bilgisinin çok ama çok eksik olduğu kanaatindeyiz. Bu ayetlerde her okuyanın anlayacağı üzere onun tebliğ metodlarıyla ilgili bazı yönlendirmeler ve teselliler bulunmaktadır.

Yazarın peygamberin devlet başkanı olmadığını ispat için getirdiği peygamberin önünde titreyen bir adama "rahat ol ben ne kralım ne zorbayım. Mekke'de kurutulmuş ekmek yiyen bir kadının oğluyum." diye seslenmesi olayından yola çıkarak böyle bir sonuca varması çok garip bir çıkarımdır. Peygamberin burada krallar ve zorbalar gibi olmadığını anlatması izaha gerek duyulmayacak şekilde apaçık ortadadır.

Yazar "eğer peygamber devlet başkanı olsaydı kendinden sonrası için muhakkak ki yerine birini bırakır ve sahabenin boğaz boğaza gelmelerine imkan vermezdi"⁶⁷ demektedir. Sahabe boğaz boğaza girmediği gibi Hz. Peygamberin yerine kimseyi bırakmamasının da bir çok gerekçeleri vardır. En başta bu işin bir kural olmaması ve halkın seçtiği bir kimsenin başa geçmesini istediğinden böyle bir kişiyi yerine bırakıp dayatmada bulunmamıştır.⁶⁸

⁶³ Abdurrazık, 129

⁶⁴ Binder, 223

⁶⁵ Abdurrazık, 150

⁶⁶ Bkz. Enam; 107, Kaf; 45, İsrâ; 105, Çâşiye; 21, 22.

⁶⁷ Abdurrazık, 172

⁶⁸ Bkz. Azimli Mehmet, *Halifeliğin Kurumsallaşması (Halifenin Belirlenmesi Böl.)* . basılmamış dok. tezi. , Konya 1999.

Yazarın düştüğü çelişkiler den birisi de Hz. Ebu Bekir dönemi ridde hareketlerinin dini bir savaştan öte, siyasi bir savaş olduğunu belirtirken, kitabının başka bir yerinde Arapların çoğunun dinden dönmesi üzerine savaşın gerçekleştiğini belirtmektedir.⁶⁹

Abdurrazık, Hz. Peygamberin Medine 'deki başta Medine sözleşmesi olmak üzere yaptığı antlaşmaları, savaşları, ittifakları göz ardı ederek peygamber dönemindeki oluşumun sadece dini bir birlik olduğunu, ne hükümet ne devlet ne de siyasi birlik olabileceğini belirterek peygamberinde ancak bir dini lider olduğunu aktarmaktadır⁷⁰ Yazar bu iddialarda bulunmakla beraber kitabının başka bir yerinde bu iddiaları çürüterek peygamberin cihadı İslam devletini kurmak için yaptığını belirtmektedir.⁷¹

Peygamberin siyasi bir otoriteye sahip olmadığı ve peygamber zamanında kurulan birliğin siyasi değil, dini bir birlik olduğu iddiası pek gerçekçi olmayan bir iddia görünümündedir.⁷² Bu iddia o dönem Din-Siyaset ilişkileri tam düşünülmeden varılan bir sonuç olsa gerektir.⁷³ Benzer iddialarla yaşayan sünnet diyebileceğimiz bu dönemi göz ardı etmiştir.⁷⁴ Hz. Peygamber on yıl Medine de nasıl bir düzenin başındaydı? Bu realite ne ile açıklanabilir? Onu takip eden Ebu Bekir ne yaptı? Ömer'in dönemindeki başkanlığa ne demeli? Bu sorular tamamen muğlak bırakılmıştır.

Zaten yazar diğer bölümlerde olduğu gibi bu bölümde de çelişkiler içerisindedir. Kitap ne kadar dikkatle okunursa okunsun yazarın ne demek istediğini net bir şekilde anlamak hayli zordur.

Yazar mahkemede de "Allah için devlet gibi dünyevi işlerin ehven olduğunu belirterek bu işler için peygamber göndermeye değmez. "diyerek işin içinden sıyrılmaktadır.⁷⁵ Buna ilave olarak peygamberin konuyla hiç ilgisi olmayan hurma aşılması meselesindeki "siz dünya işlerini benden iyi bilirsiniz"⁷⁶ hadisini de kendine göre yorumlayarak onun ancak ruhani bir lider olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Nihayet yazar özetle hilafet yönetiminin dinin temelleriyle hiçbir ilgisinin bulunmadığını, Müslümanların dinin emirlerini uygulamak için hiçbir siyasal ve iktisadi sistem oluşturmalarının amaçlanmadığını, İslam'ın Müslümanları bu sistemin niteliğini belirlemede serbest bıraktığını ve onlara bu konuda tartışma ve görüş bildirme özgürlüğü verdiğini söylemeye çalışmaktadır.

Biz bu konudaki kanaatimizi bildirerek sözü noktalamak istiyoruz;İslam, yönetim biçimi konusunda bir nas ortaya koymamıştır. İslam bu konuda sadece ana ilkeler ortaya koyarak bu ilkeler çerçevesinde insanların istedikleri yönetim tarzını seçebileceklerini belirtmiştir. Bu anlamda hilafet düzeni denilen bir yönetim de İslam'da emredilmemiştir. Hilafet sahabenin dini referans olarak ortaya koymaya çalıştıkları, fakat tam kurumsallaşamadan saltanatçı güçler tarafından ortadan kaldırılmış bir kurumdur.

Bu anlamda Müslümanları bağlayıcı bir yönü de yoktur. Çünkü dini bir kurum değil, fakat dinî referanslara dayalı o döneme uygun sahabenin uyguladığı bir kurumdur. Böyle bir

⁶⁹ Abdurrazık, 171, 172

⁷⁰ Abdurrazık, 171

⁷¹ Abdurrazık, 148

⁷² Kurtoğlu Zerrin, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, ist. 1999, 69.

⁷³ Okumuş Ejder, *Türkiyenin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İst. 1999, 77, 89.

⁷⁴ Ammara, 46

⁷⁵ Ammara, 99

⁷⁶ Müslim, sahih, ist. 1989, fedail, 141

kurum ve yapı Hz. Peygamber ve Dört halife döneminde realite olarak ortaya konulmuş ve bir çok eksiği ile tarihteki yerini almıştır. Bu anlamda eksiklerden yola çıkarak böyle bir yapıyı inkar etmek bilimsel olarak yanlıştır.⁷⁷

Yazar, kanaatimizce Hz Alinin şu sözündeki gibi bir davranışta bulunmuştur: "Doğru sözle yanlışa vardılar"⁷⁸. Aslında bir çok yerde doğru ifadeler kullanmışken ve bu görüşler tarihi ve dini gerçeklere dayanıyorken⁷⁹ bu ifadelerden yola çıkarak vardığı bir kısım sonuçlar açısından hatalı olduğu görüşündeyiz.

SONUÇ

Kitabını incelemeye çalıştığımız Ali Abdurrazık bir dönem İslam dünyasında halifeliğin kaldırılmasının hemen akabinde yayınladığı kitapla, hakkında en fazla konuşulan kişilerden birisidir. Yazarın kitabı büyük tartışma yaratmıştır. O dönemde İslam dünyası halifelik konusunda çok duyarlı iken yazarın, hilafetin gereksizliği, peygamberin ancak bir dini lider olduğu iddiaları ile çok büyük bir tartışma başlamıştır. Yazarın o dönem İslam dünyasının en duyarlı konusu hakkındaki iddiaları çok sert karşılıklar bulmuştur. Klasik gelenekçi kesim işi yazarın Ezher'den atılmasına kadar götürmüştür. Ona karşı yapılan saldırılar o kadar yoğun olmuştur ki o ve onun dışındaki yazarlar artık bir fikir ifade etmekten çekinir olmuşlardır. Fikri düşünce zayıflamış, bilimsel çevrelere bir korku hakim olmuştur.

Kitap aslında gazeteci üslubuyla yazılmış, ifadeleri muğlak, bilimsel referansları verilmeyen ve kendi içerisinde tenakuzlar taşıyan bir küçük risaledir. Yazar kitapta düzensiz bilgileri arka arkaya yığmaktadır ve konular arasında bir irtibat bulunmamaktadır. Konudan konuya atlamaktadır. Kitabın bu anlaşılabilirliği yanı sıra yazarın konuyu kışkırtıcı bir üslupla sunması tartışmaları alevlendirmiştir. Zaten onun bu üslubu bir çok tenakuzlarının da örtülmesine sebep olmuştur. Sonuçta bu kargaşa ve kavga ortamında kitap tam bir şekilde değerlendirilememiş ve yazarın kadılıktan da atılması üzerine Mısır'da siyasi buhran başlamıştır.

Yazarın en büyük çıkmazı saltanatla hilafeti bir birine karıştırarak saltanatın yaptığı bütün kötülükleri hilafete yüklemesidir. Ayrıca peygamber ve Dört halife dönemindeki uygulamaları da görmezden gelerek iddialarını dayanaksız hale getirmiştir.

Garip bir şekilde Kur'an'daki ayetleri de ileri sürdüğü tezine göre yorumlayarak hiç de bilimsel olmayan bir yol çizmiştir. Bu anlamda o maalesef doğru verilerden yola çıkarak isabetli olmayan sonuçlara varmıştır. Fakat ona yapılan saldırıların aşırılığı yüzünden yazarın tezleri tam anlaşılammış ve iddiaları net bir şekilde bu kargaşadan dolayı çürütülemediği görülmüştür.

Kitabın belki de en büyük faydası din-devlet ilişkileri konusunda İslam tarihinin en büyük literatürüne kavuşmasına sebep olmasıdır. Çünkü kitabın yayınlanmasının hemen akabinde yirmi beş tane reddiye yazılmıştır. Hâlâ da günümüzde yazarın iddiaları konusunda olumlu olumsuz telifler yapılmaktadır.

⁷⁷ Bkz. Azimli Mehmet, *Halifeliğin Kurumsallaşması*, Konya, 1999

⁷⁸ Nehcü'l-Belağa, 73

⁷⁹ Uludağ, Süleyman, *İslam-Devlet İlişkileri*, Türkiye Günlüğü, sayı. 13, Ank, 1990, 33

DİN PSİKOLOJİSİ AÇISINDAN PSİKANALİZ VE DİN BAĞLAMINDA S. FREUD'UN "TOTEM VE TABU" ADLI ESERİ ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

Mustafa KOÇ*

GİRİŞ

Her bilim dalının mutlaka kurucu metinleri vardır. Bilim dallarının konuları ve problemleri büyük ölçüde bu kurucu metinler sayesinde şekillenmektedir. Din Psikolojisi biliminin de 'Psikanaliz ve Din' bağlamında, kurucu metinleri arasında değerlendirilmesi gereken eserlerden biri Freud, 'un, antropoloji, etnoloji, dinler tarihi, ve sosyoloji muhtevelik psikolojik bir karaktere sahip olan "Totem ve Tabu" adlı eseridir.

Sigmund Freud (1856-1939)¹, kurucusu olduğu psikanaliz ekolü ve kaleme aldığı temel eserleriyle, çağdaş düşünceyi derinden etkilemiş bir bilim adamı ve psikiyatrdır. O,

* Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü kocmustafa@mynet.com

¹ Sigmund Freud (1856-1938): Avustralyalı bir psikiyatrdır olan Freud, önce nöroloji uzmanı sıfatıyla, insanın sinir sistemi üzerinde anatomik çalışmalarda bulunmuş olup, kokainin ağır kesici özelliğini keşfetmiştir. 1885 yılında Paris'te ünlü bir Fransız nörolog olan Charcot'un hipnotizmle ilgili derslerini takip etmiş olup, bu aşamadan sonra psikopatoloji alanına yönelmiştir. Tekrar Viyana'ya döndüğünde ise psikiyatrdır Josehp Breuer'le çalışmaya başlamıştır. Freud, nevrozların her türlü örgenel zedelenmeden ayrı olduğunu kabul ederek, bu ruhsal şoku bilinç düzeyine çıkarabilmek için "serbest çağrışım" yöntemini kullanmıştır. Bu anlamdaki çalışmalarına ilk olarak kendini inceleyerek başlamış ve 'Ben, İçben, Üstben' gibi insanın ruhsal yapısının katmanlarını birbirinden ayırarak "haz ve gerçeklik ilkeleri"ni tespit etmiştir. "Rüyaların çözümlenmesinde simgelerin rolü üzerinde duran Freud, sansür, geriye itme, libido, transfer ve özellikle de bilinç dışı kavramlarıyla psikanaliz adıyla bilinen bir psikoloji metodunun temellerini" atmakla yeni bir psikoloji ekolü kurmuştur. Çocuğun psikolojik yaşamının erişkin yaşamını kökten etkilediğini savunan Freud, çocukluk dönemindeki yaşam izlerinin bilinç dışına yerleştiğini ve bireyin bundan sonraki hayatını etkilediğini ifade etmiştir. O'nun görüşlerinde, insana ait cinsellik ve saldırganlık olmak üzere iki temel güdü vardır. Freud, 1936 yılında 80 yaşındayken Goethe armağanını kazanmıştır. 1938 yılında İngiltere'ye yerleşmiş olup; kendine ve ekolüne yönelik bir çok tartışmaları arkasında bırakarak 1938 yılında Londra'da ölmüştür. " (Bkz. Gürün, A. O. . Psikoloji Sözlüğü, İnkılap Kitabevi, İstanbul-(tarihsiz), sh. 52-55); S. Freud ve görüşleri hakkında daha geniş bilgi edinmek için aşağıda ismi verilen diğer eserlerine bkz; Rüyalar Bilimi; Günlük Yaşamın Psikopatolojisi; Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme; Psikanalize Giriş; Beş Psikanaliz; Psikanaliz Tekniği; Kitleme, Hastalık Belirtisi ve Bunalım; Metapsikoloji; Espri Sözcüğü ve Bilinçaltıyla Olan İlişkileri; Uygar-

"Totem ve Tabu" adlı, incelemeye çalışacağımız bu ünlü eserinde, psikanaliz ekolünü, sosyal bilimler kapsamına girebilecek sosyoloji, antropoloji ve etnoloji gibi bilim dallarıyla ilişkilendirmektedir. Freud burada, günümüzdeki nevrozlu hastalarla, ilkel insanlar arasında abartılmış denebilecek bir analogi kurmaktadır. Buna rağmen bu eser, psikanaliz ekolünün temel yaklaşımlarının sentezinin yapıldığı güzel bir örnek olarak değerlendirilmektedir.

Bu eseri meydana getiren dört bölüm, Freud'un, kolektif psikolojinin henüz karanlık olan bazı fenomenlerine, psikanalize ait görüş ve verileri uygulamak amacıyla yaptığı ilk girişimidir. Böyle bir amaçla yazılan bu eserin, bir yandan, aynı konuya analitik psikoloji varsayımı ve metotlarını kullanmak isteyen W. Wundt'un büyük eserine; diğer yandan tam tersi olarak, bireysel psikolojiyi, kolektif psikolojiden alınma verilerle açıklamaya çalışan Zürih psikanalitik ekolünün bu çalışmalarına karşı kaleme alındığını görmekteyiz. Bu sebeple Freud'un bu eserinin çıkış noktasını bu iki ayrı yöndeki çalışmalar oluşturmaktadır.

Totem ve Tabu, uzman olmayan bir okuyucu kitlesine hitap etmekle birlikte, yine psikanalizle az çok ilgilenen okuyucularca da tam olarak anlaşılıp değerlendirilebilecek bir eserdir. Aynı zamanda bu eserin, -önsözünde de belirtildiği gibi-, etnologlar, lingüistler, folkloristler, vb. ile, psikanalistler arasında bir iletişim sağlama amacını gütmekte olduğu görülmektedir.

Bu eserin başlığına konu olan iki kavram; 'totem ve tabu', farklı tarzda ele alınıp işlenmiştir. Freud, burada tabu problemini, kendi fikirleri doğrultusunda aşağı yukarı kesin bir çözüme kavuşturmuştur; ancak, totemizm için aynı şey söylenemez. Bu konuda Onun, amaçladığı çözümün yalnızca, psikanalizin günümüzdeki verilerinin doğrular ve destekler görüldüğü çözümden ibaret olduğunu görmekteyiz. Elde edilen sonuçlar arasında kesinlik derecesi açısından böyle bir fark bulunmasının nedeni ise, tabunun, günümüzde modern toplumlarda da hâlâ, varlığını sürdürmüş olmasıdır. Freud'a göre, negatif bir anlam taşımasına ve tamamen farklı konularla ilgili olmasına rağmen tabu, psikolojik bakımdan, her türlü bilinçli motivasyonu bir yana iterek, hükmünü sırf zorbacı bir tarzda yürütmeye çalıştığı için Kant'ın kategorik emrine benzemektedir. Totemizm ise tersine, bizim bugünkü anladığımız biçimde bir kavram değildir. Totemizm bu eserde, uzun zamandan beri kaybolmuş ve yerini yeni dinsel ve sosyal şekillere bırakmış; modern ve uygar kavimlerin din, ahlak ve adetlerinde bazı belirsiz izlerine rastlanan, ve hâlâ onu muhafaza edenlerde bile derin değişikliklere uğramış bulunan bir inanç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Freud bu eserinde, totemizmin ilkel anlamını, çocuksu izlerden, kalıntılardan ve özellikle de Onun, kendi dönemindeki çocukların gelişme seyri içinde kendini ortaya koyduğu şekillerden çıkarmaya çalışmaktadır. Esere konu olan totemle tabu arasında var olan sıkı ilişkiler, totemizmin ilkel kaynağı bağlamında sonuçta yanlış çıkacak olsa bile, görünüşe göre bu varsayıma yeni temeller de sağlamaktadır. Sonuç itibarıyla bu eser, muhtevası her zaman tartışmaya açık olsa bile, kaybolmuş bulunan ve zihinlerde yeniden canlandırılması çok güç olan bir realiteyi daha net bir biçimde kavramamıza belli ölçülerde yardım etmektedir.²

.....
İktaki Huzursuzluk; Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası; Benlik ve İlkel Benlik; Hayatım ve Psikanaliz; Toplu Yapıtlar; Kitle Psikolojisi; Amatör Psikanalizi; Freudyen Psikolojiye Giriş (A Primer of Freudian Psychology) - Calvin S. Hall

² Bkz. Freud, Sigmund, *Totem ve Tabu (Totem and Taboo)*, 1913. (Çeviren: K. Sahir SEL), Sosyal Yayınlar, 2. Baskı, İstanbul-1996, sh. 7-9

I. ESERİN MUHTEVÂ ANALİZİ

A. ENSEST KORKUSUNUN BİREYDE MEYDANA GETİRDİĞİ PSİKOLOJİK GERGİNLİK

Freud, "Totem ve Tabu"³ adlı bu eserin ilk bölümüne, kurmuş olduğu kendi Psikanalizinde "ensest tabusu"⁴ olarak bilinen ensest korkusunun birey üzerindeki etkilerinden bahsederek giriş yapmaktadır.⁵ Bu bağlamda Freud; insana ait ortak psikolojik gerçekliklerin açıklanması için, ilkel insanların psişik hayatının, modern insanın öz gelişmesinin iyi korunmuş olan eski bir aşamasını oluşturmakta olduğu kanıtlanırsa, bu psişik hayatın modern insan için özel bir önemini olacağını vurgulamakta ve bu kanıtlamanın yapılmış olduğunu varsayarak hareket etmektedir. Bu taktirde, etnolojinin bilgileriyle oluşan 'ilkel kavimlerin psikolojisi' ile psikanaliz araştırmaları sonucu ortaya çıkan 'nevrozlar psikolojisi' arasında bir karşılaştırma yapmanın, insana ait bir çok ortak çizgilerin bulunmasında ve her iki alanda da önceden bilinmekte olan bazı olayların yeni bir gözlem altında daha iyi görülmesinde önemli bir aşama olduğunu ifade etmektedir. Freud, bu karşılaştırmanın yapılması için çalışmalarında, modern insanın en vahşi ve geri olarak tanımladığı ilkel kabileleri seçtiğini söylemektedir. Bu örneği ise, Avustralya'nın ilkel yerlileri oluşturmaktadır.

Freud'a göre, bu ilkel insanlarda üstün varlıklara tapınma şeklinde bir dinin izlerine kesinlikle rastlanmamaktadır. Ancak, modern insanın cinsel ahlak konusundaki kısıtlamaları kadar olmasa da, bunların yakın akrabalar arasında cinsel ilişkilere karşı şiddetle bir yasak koyduklarını ve sosyal organizasyonlarını da bu tutum eksenli oluşturduklarını ifade etmektedir. O, Avustralya yerlilerinde, kendilerinde olmayan bütün dinsel ve toplumsal kurumların yerini totemizmin⁶ aldığını söylemektedir. O'na göre, toteme mensubiyet, gerek ana

³ Makalenin hazırlanışında, temel alınan eserin kimlik bilgileri bu dipnotta verilmektedir. Eserin muhteva analizi zaten makalemizin ana konusunu oluşturduğu için dipnotta bu konuyla ilgili bir şey söylenmesi gereksizdir; ancak çeviriyle ilgili belki birkaç söz söylenebilir. Eserin bu çevirisi, İngilizcesiyle karşılaştırıldığında mütercimim, asıl metne sadık kalma kaygısından olmuş olacak ki, çeviri metinlerinde devrik cümlelerin olduğunu söylemek mümkündür. Ancak eserin S. Sel tarafından yapılan bu çevirisi, anlamın orijinaline uygunluğu açısından oldukça başarılı bir çeviridir, denilebilir. [Totem ve Tabu, Orijinal Adı: *Totem and Taboo* (1913), Sigmund Freud, (Çeviren: K. Sahir SEL), Sosyal Yayınlar, 2. Baskı, İstanbul-1996, 223 sh.]

⁴ ensest tabusu (incest taboo): Bir kültürde, yakın akraba olarak tanımlanan insanlar arasındaki cinsel ilişki yasağı. Bu yasağı açıklamak için bazıları genetik, bazıları sosyolojik, bazıları da psikanalitik olmak üzere çeşitli teoriler ortaya atmıştır. Örneğin biyolojik yaklaşım bu tabunun, uyumsuz, hastaçıklı genlerin toplumda çoğalmasını, yani türsel yozlaşmayı önlemeyi hedeflediğini savunmaktadır. Sosyolojik yaklaşıma göre ensest, çocuğu hazır olmadığı bir çağda bir erişkin statüsüne sokarak sosyalleşme sürecinde sapma yaratmaktadır. Ayrıca erişkinin ebeveynlik statüsünde yapısal olan toplumsal gücü kendi amaçları için kötüye kullanması ve ensestin aile içindeki otorite ilişkilerinde çarpıklığa yol açması söz konusudur. Son olarak, örneğin Freud'a göre ensest tabusu, köken olarak ilk babanın katline karşı bir tepkidir, yani babalarını katlederek ailedeki kadınlara el koyan erkeklerin, aynı şeyin bir gün kendi başlarına da geleceği korkusuyla koydukları bir yasaktır. [Bkz. BUDAK, Selçuk, Psikoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara-2000, sh. 264; Ayrıca krş. a. g. e. , ensest, ensest bağları, ensest engeli, ensest fantazisi md. ; Erkuş, Adnan, Psikoloji Terimleri Sözlüğü, Doruk Yayınları, 2. Baskı, Ankara-(tarihsiz), ensest md. ; Bunlara ilaveten ensest ilişkisiyle ilgili Türkiye'de yapılan bir çalışmaya da bakılabilir: TUNCA, Zeliha, "Baba-Kız Ensest: Çok Yönlü Bir Sorun ve Terapötik Yaklaşım", Psikoloji Dergisi, Ankara-1988, C. IV, S. 22, sh. 31-36

⁵ Bkz. Freud, Totem ve Tabu, sh. 11-34

⁶ Totemizm (totemizm): Doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılan totemlere dayalı bir tür dini inanç. Bu inanca göre insanlar, inandıkları totemle aynı kökten gelmektedirler ve örneğin kabile üyeleri ile inandıkları totem hayvanı birbirleriyle akrabadırlar; totem (totem): Antropolojide, ilkel kabilenin, kabile atası olarak değerlendirdiği ve doğaüstü güçler atfettiği, kabileyi koruduğuna inandığı kutsal bir hayvan, bitki, sembol, nesne veya doğa olayı.

gerekse baba tarafından gelecek kuşaklara miras olarak geçmektedir. O, Avustralya yerlilerindeki bu durumu, kabile bağlılığı ve kan akrabalığının da ötesinde bir psikolojik inanç olarak değerlendirmektedir.⁷

Daha sonra Freud, totem sisteminin psikanalizi ilgilendiren özelliğini şöyle ifade etmektedir: Tek ve aynı bir totem grubunun üyeleri, aralarında cinsel ilişkide bulunamaz ve dolayısıyla birbirleriyle evlenemezler.⁸ Bu anlamda dış evlilik⁹in, totem sisteminin ayrılmaz bir parçası olduğunu belirtmektedir. Freud, eserinin devamında, bu yasağın anlamlarını, bazı örnek olay ve gözlemlerle anlatmaya çalıştıktan sonra, ilkel insanların bu katı kuraldan dolayı son derece belirgin bir ensest korkusu içinde yaşadıklarını ve bu sebeple ensest tarzı ilişkilere karşı oldukça duyarlı olduklarını ifade etmektedir.

Avustralya yerlilerinin kullandıkları dilin, sözü edilen totem inancıyla paralel bir özellik taşıdığını ifade eden Freud, bu insanların karşılıklı olarak kullandıkları akrabalık adları (baba, anne, kardeş vb.) bugün kullandığımız gibi mutlaka bir kan akrabalığını göstermediğini ilave etmektedir.

Ensest korkusuyla ilgili olan birinci bölümde Freud, son olarak şu tespitlerde bulunmaktadı: Ensest korkusu esas itibarıyla çocukluğa ait bir özellik olup, nevrozların psişik hayatı hakkında bilinenlerle şaşılacak derecede bir paralellik göstermektedir. Psikanaliz verilerine göre küçük oğlan çocuğunun, cinsel seçiminin yöneldiği ilk nesne ensest karakterli olup iğrençtir; çünkü bu objeyi, onun annesi veya kız kardeşi temsil etmektedir. Bir nevrozluda da, psişik çocukluğa ait kalıntılar mevcuttur. çünkü o, ya psiko-seksüel şartlarını aşacak gücü kendinde bulamamakta, yada mevcut hale geri dönmektedir. Bu sebeple, libido'nun¹⁰ ensest karakterli saplantıları, nevrozlunun bilinç dışı psişik hayatında sürekli önemli bir rol oynamaktadır. Konuya psikanalizin¹¹ bu görüşleriyle yaklaşıldığında,

.....
Totem olarak kabul edilen şeyi öldürmek, yok etmek, yemek, onunla cinsel ilişki kurmak genellikle yasaktır. Freud, totemi ilk baba; ihlalini ensest; yasağı ise ensest yasağı olarak yorumlamıştır. Freud'a göre, totemizmin kökeninde ilk babanın öldürülmesi ve daha sonra onu öldüren oğullarının kendilerini de aynı akıbetten korumak için baba katlini yasaklaması yatmaktadır. (Bkz. Budak, a. g. e. , sh. 764; Ayrıca, "totem" hakkında bkz. Sharpe, Eric, J. , Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram, (Çev. Ahmet Güç), Arasta Yayınları, Bursa-2000, totem md. , sh. 92)

⁷ Freud, totem ve tabu ile ilgili bilim çevrelerinde bir çok çalışmalar yapıldığını, kendisinin ise bu eserde, daha çok J. G. Frazer (1910)'in dört ciltlik "Totemism and Exogamy": (Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society, London, 1935) adlı eseri ile Andrew Lang (1905)'in "The Secret of the Totem" adlı eserinden yararlandığını ifade etmektedir. " Bkz. Freud, Totem ve Tabu, sh. 14

⁸ Bkz. Freud, Totem ve Tabu, sh. 15

⁹ Dış evlilik (exogamy): Kendi sınıf, klan, kabile v. b. dışından birisiyle evlenmeyi gerektiren evlilik kuralı. (Bkz. Budak, a. g. e. , sh. 208; Ayrıca krş. a. g. e. , iç evlilik md.)

¹⁰ Libido (libido): Psikanaliz ekolde, kaynağını id'den alan psişik bir enerjidir. Freud'un ilk eserlerinde, cinsel ağırlıklı bir anlam yüklenmesine karşılık, daha sonraki eserlerinde içgüdü teorisinde yaptığı değişikliklere paralel olarak, her türlü psişik enerjiyi ihtiva eden ve hem yaşam (eros) hem de ölüm (tantos) içgüdülerini kapsayan bir psikanaliz kavramı olarak kullanılmıştır. (Bkz. Budak, a. g. e. , sh. 490)

¹¹ Psikanaliz (psychoanalysis): 1.)Bir insan gelişimi ve davranışı teorisi. Başlangıçta Freud tarafından ortaya atılan psikanalitik teorinin daha sonra farklı birçok versiyonunun ortaya çıkması olmasına rağmen, hepsinin ortak noktası kişiliğe, kişiliğin gelişimine ve davranışlara dinamik bir bakış açısından bakmalarıdır. Hepsinde de çocukluk döneminin ve bu dönemde yaşanan deneyimler ile bilinçdışı etkenlerinin, hem kişiliğin hem de patolojinin gelişmesinde belirleyici bir rol oynadığını savunur. Buna karşılık çocuk cinselliğinin önemi, Oedipus kompleksi, içgüdüsel yaşam, tekrarlama zorlanması, haz ve gerçeklik ilkelerinin işleyişi, yüceltme, saldırganlık, vb. konularda Freud ile onu izleyenler arasında ciddi görüş ayrılıkları vardır. 2.) İlk tanımda verilen teoriye dayalı bir psikoterapi tekniği. Bu teknik de temel özellikleri açısından birçok ortak noktayı paylaşır, ancak ayrıntılardaki farklılıklara bağlı olarak teknik de değişir. Örneğin bazıları bilinçdışı dinamiklerini gözlemeyi öne çıkarırken, bazıları da dışardan gözlene-

.....

ilkel kavimlerin ensest konusundaki korkuları ve buna karşı tedbir amaçlı uygulamalarını anlamlandırmak mümkün olmaktadır.¹²

B. TABU VE BİREYİN TABUYA KARŞI SAHİP OLDUĞU AMBİVALENT DUYGULARAR

Freud, eserinin ikinci bölümünde ise, tabu¹³ ve iki karşıt değerli (ambivalent) duyguların¹⁴ özellikleri hakkında bilgiler vermektedir. O'na göre, tabunun birbirine karşıt olan iki anlamı vardır. Birincisi; kutsal anlamı, ikincisi; tehlikeli ve yasak anlamıdır. Buradan hareketle Freud, insanların "kutsal korku" dediği şeyin tabu olduğunu iddia etmektedir. Eserin bu bölümündeki ilerleyen sayfalarında ise, tabu yasaklarının özelliklerine değinerek¹⁵ tabu kelimesinin onun savunduğu sistemde, insanlar için anlaşılabilir bir psikişik hayat olayları bütününe ifade ettiğini, ilk bakışta bu olayların ilkel kültürler için son derece karakteristik tinsel inançlarla ilgisinin var olduğunun söylenebileceğini vurgulamakta, ancak gerçekte ilkel insanın tabu inancının, modern insanın ahlak ve adetlerce emredilen yasaklarının ana çizgilerine önemli ölçüde benzediğine; dolayısıyla tabunun gerçek mahiyetinin açıklanmasının, modern insanın kategorik emirlerinin karanlık kaynağını belli ölçüde aydınlatacağına inanmaktadır.

Öte yandan Freud, tabu problemini, psikanaliz metodundaki psikişik hayatın bilinç dışı kısmının incelenmesi sonucu sağlanan verileri dikkate alarak değerlendiren bir kimse-nin, kısa bir düşünme sonunda, bu fenomenlerin kendine hiç de yabancı gelmediğini fark edeceğini söylemekte, psikanalitik araştırmalarını klinik deneyimleriyle de destekleyerek tabu ile obsesyonel nevroz arasındaki ilişkilere ait ulaştığı verileri aktarmaktadır.¹⁶ Hemen

.....
bilir kişilik özelliklerini vurgular. Özgür çağrışım yoluyla rüyaların ve direnmelerin analiz edilmesi, çocukluk travmalarının ve çatışmalarının su yüzüne çıkarılması, hastanın bu çatışmaların bilincine vararak olumsuz sonuçlarından kurtulması ve böylece yaşamla daha iyi başa çıkabilecek bir donanım kazanması, psikanalitik tedavilerin ortak tekniği ve amacıdır. (Bkz. BUDAK, a. g. e. , sh. 619); Ayrıca krş. David, M. Wulff, "The Psychology of Religion: An Overview (Din Psikolojisi'ne Genel Bir Bakış)", [Edward, P. Shafranske'nin Religion and the Clinical Practice of Psychology, (Din ve Psikoloji'nin Kliniksel Pratiği)", içinde], Washington-1996, sh. 50-52

¹² Bkz. Freud, *Totem ve Tabu*, sh. 33-34

¹³ Tabu (taboo): l.) (Polonez dilinde kutsal anlamındaki tabu kelimesinden) özgün anlamıyla aynı anda hem kutsal, hem tehlikeli, tekin olmayan ve dini yasaklarla örülen bir nesne, kişi, eylem, yer, hayvan veya bitki. 2.) Bir yerin, kişinin, eylemin, vb. sosyo-kültürel olarak yasaklanması; bu şekilde konulan yasaklar. (Bkz. BUDAK, a. g. e. , sh. 720; Ayrıca bkz. a. g. e. , Ensest Tabusu, Bekaret Tabusu. md. ; SHARPÉ, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, totem md. . sh. 92-94)

¹⁴ İki karşıt değerli duygular –ikirciklilik- (ambivalence): Aynı nesneyle ilişkili olarak karşıt eğilimlerin düşüncelerin, tutumların veya duyguların aynı anda varılması; özelliği de, aynı kişiye karşı aynı anda hem sevgi hem de nefret duyulması. Normalde ikirciklik tamamen bilinçli değildir ve sadece aşırı ölçülerdeyse patolojik olabilir. Aynı anda hem otorite hem sevgi kaynağı olmaları nedeniyle ebeveynlere yönelik çatışan duygular özellikle güçlüdür. Bir işe girme, evlenme, vb. durumlarda gözlenen kararsızlıklar, sıklıkla en azından kısmen bilinçsiz olan ikircikli duygulardan kaynaklanır, ikircikliğin aynı nesneye yönelik karışıklık besleme olgusundan ayrı edilmesi gerekir, ikirciklik, karşıt veya duyguların ortak bir kaynaktan geldiği ve birbirine bağlı olduğu bir duygusal tutum anlamına gelir, oysa karışık duygular nesnenin kusurlu yapısına ilişkin gerçekçi bir değerlendirmeye dayanıyor olabilir. Her türlü nevroitik çatışmanın ikirciklik yaratabilmesine karşılık, en belirgin haliyle, ikircikliğin iki yanını da, bilinç düzeyinde dengelemeye çalışan saplantı nevrozlarında gözlenebilir; buna karşılık diğer nevrozlarda ikircikliğin şu veya bu yanı genellikle bastırılır. (Bkz. BUDAK, a. g. e. , sh. 390-391)

¹⁵ Bkz. Freud, *Totem ve Tabu* , sh. 36-38

¹⁶ Bkz. a. g. e. . sh. 45-56

akabinde, tabu ile nevroz¹⁷ arasındaki ilişkinin ve bu ilişkiden çıkan tabu anlayışının nasıl bir değer taşıdığını tartışmaktadır. Daha sonra eserin ilerleyen sayfalarında, ilkel toplumlardaki tabu ile ilgili inceleme konuları arasına soktuğu a) düşmanlarla b) şeflerle c) ölümlle ilgili tabuları, J. G. Frazer'in "The Golden Bough"¹⁸ adlı eserinden yer yer alıntılar yaparak anlatmaya ve bu insanların inançlarındaki yanlışlıkları, kendi nevrotik hastalarının vakalarıyla kıyaslayıp, bu duruma ambivalent bir yaklaşım getirerek psikanalitik bakış açısıyla çözüm bulmaya çalışmaktadır.¹⁹ Burada özellikle, ölü tabusu konusundaki problemlerin çözümünde psikanalizde özel bir psikik mekanizma olarak bilinen projeksiyon²⁰ yönteminin kullanılmasının yarar sağlayacağı inancındadır.

Bu bölümün sonunda Freud, baştan beri tabuyu, nevrozlu hastaların davranışlarıyla açıklamaya çalışmaktaysa da, tabu ile nevroz arasındaki ayrımı belirtme ihtiyacını duymaktadır. Bu farkla ilgili olarak şunları söylemektedir: Tabu bir nevroz değil, toplumsal bir oluşumdur.²¹ Şu halde nevroz ile tabuyu birbirinden ayıran ilke farkı vardır. Yani nevrozlu insan korkuyu kendi dışında arayıp dış merkezli davranırken; tabu inancına sahip ilkel insan ise, davranışlarında bencil bir tutum sergilemektedir. Nevrozun ikinci temel karakteristiği dokunma fobisi ile ilgilidir. Nevrozda bulunan dokunma fobisindeki yasak, genellikle cinsel içerikli olmakla birlikte, tabudaki dokunma yasağı sadece cinsel bir anlam taşımamaktadır. Demek ki, cinsel eğilimlerin toplumsal eğilimlere üstün gelmesi nevrozun karakteristik özelliğini oluşturmaktadır.

C. ANİMİZM, BÜYÜ VE FİKİRLERİN MUTLAK GÜCÜNE OLAN İNANÇ

Freud, eserinin üçüncü bölümüne, "animizm²², büyü²³ ve fikirlerin mutlak gücü" başlığıyla giriş yapmaktadır. Animizmin kavramsal açıklamalarına değinerek başladığı bu bölü-

¹⁷ Nevroz (neurosis): Freud'un özgün tanımıyla organik veya nörolojik kökenli olmayan, gerçeklikle ilişkinin, bir miktar çarpıtmaya uğrasa da, henüz kaybolmadığı ruhsal kökenli rahatsızlıkların ortak adı. Bunlar arasında kaygı, fobiler, saplantılı düşünceler, zorlanımlı edimler, bedensel tepkiler, çözülmeli durumlar, depresif tepkiler, histerik dönüşümler, vb. sayılabilir. Özgün tanımı gereği bu rahatsızlıklarda, psikozlardaki gibi tam bir iç gözlem yokluğu veya gerçeklikle ilişkinin tamamen kaybedilmesi söz konusu değildir; kişi içinde yaşadığı topluma, çevresine, iş ve aile yaşamına şu veya bu ölçüde uyum sağlamıştır. Dışardan bakıldığında herhangi bir rahatsızlık belirtisi gözlenmeyebilir, rahatsızlık daha çok kişinin kendisiyle ilişkilidir, öznel olarak hissedilir. Bu tür rahatsızlıklar genellikle ruhsal çatışmalarla ve bu çatışmaların yarattığı kaygıyla başa çıkmanın abartılı, bilinçsiz yöntemleri olarak değerlendirilir. Ancak bugün bu terim DSM gibi standart teşhis sınıflandırmalarında pek kullanılmamaktadır. Bunun yerine daha özel terimler tercih edilmektedir. (Bkz. Budak, a. g. e. , sh. 535-536; Ayrıca özel nevroz türleri konusunda daha ayrıntılı bilgi için a. g. e. , deki ilgili maddelere bkz.)

¹⁸ Frazer, J. , *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Hertfordshire, 1993

¹⁹ Bkz. Freud, *Totem ve Tabu*, sh. 58-106

²⁰ Yansıtma (projection): I.) Klasik psikanalizde, kişinin bilincini zorlayan kendi yasak, kabul edilemez itkilerini, duygularını, eğilimlerini, vb. başkalarına yansıttığı bir savunma mekanizmasıdır. Bu mekanizma özellikle bastırmaya ve inkara hizmet eder. Freud'un klasik örneğini verecek olursak, aslında kendisi evlilik dışı ilişkiler arzulayan ama bunu göze alamayan kısıncık koca, karısını sadakatsizlikle suçlar. Yani kendi arzusunu bastırır ve bunu karısınınmış gibi algılar. 2.) Aynı şekilde, kişinin kendi kusurlarını, hatalarını, vb. başkalarına yüklemesi. Bu savunma mekanizmasının amacı da, önyargıları haklı çıkarmak veya sorumluluktan kaçmaktır. Her iki durumda da kişi bu yolla kaygıdan, suçluluk duygusundan ve öz-suçlamadan kaçınmaya çalışır ve yansıtma, örneğin ilkinde kısıncık kuruntusu, ikincisinde ise zulüm kuruntusu boyutlarına ulaşabilir. (Bkz. Budak, a. g. e. , sh. 825)

²¹ Bkz. Freud, *Totem ve Tabu*, sh. 102

²² Animizm (animism): I.) Bitkilerin, hayvanların, ya da doğadaki diğer şeylerin, toplumdaki olayları etkileyen ruhlarla veya yaşam güçleriyle donatılmış olduğu inancı. Bu inanç, işlem öncesi evredeki çocuklarda da sıkça görülür. Freud, ilkel insanın dünyaya ilişkin bu tabloyu kendi ruhuna dayanarak çizdiğini ve ruhların yaratılmasının, insa-

me, animist teorinin doğa felsefesiyle ilişkisini anlatarak devam etmektedir. Daha sonra, animist sistemin dayandığı, dikkat çekici dūalist görüşlerin; "acaba nasıl oluyor da ilkel insanların düşüncelerinde yer edebiliyor?"un cevabını bulmaya çalışmakta ve buna bir çıkış noktası olarak ölüm problemini göstermektedir.²⁴ Freud genel görüşe göre, insanlığın çağlar boyunca art arda üç entelektüel sistem tanıdığını, bunlardan birincisinin animist (mitolojik) görüş; ikincisinin dinsel görüş, üçüncüsünün de bilimsel görüş olduğunu ifade ederek, animizmin bütün sistemler içinde en mantıklı sistem olduğunu vurguladığını belirtmektedir.

Daha sonra eserine ilke bazında sihir ile büyü arasında fark olup olmadığının cevabını vermeye çalışarak devam etmektedir. Bu cümleden olarak, büyüün animist tekniğinin en ilkel ve en önemli kısmını oluşturduğunu ifade ederek, büyü tekniğinin özel düşmanlıkların tatminin yanı sıra, dinsel amaçlarla da kullanılabileceğini söylemektedir. Ayrıca Freud, ilkel toplumlardaki büyüye etkinliğini veren unsurun; yapılan işle meydana gelmesi istenen olay arasındaki "benzerlik"in olduğunu ifade etmektedir. Bunların akabinde, büyüün psikolojik izahı ve ilkel insanlar üzerindeki etkilerini yine psikolojik tahlillerle yapmaya çalışmakta²⁵ ve bu konuyla ilgili olarak özetle; büyüün yani animist tekniğinin yönlendirici ilkesinin "fikirlere mutlak gücü" ilkesi olduğunu iddia etmektedir.

Bölümün ilerleyen sayfalarında Freud, büyü ile nevrozlu bireylerin obsesyonel eylemleri arasında ilişkiler kurmaktadır. Buradan hareketle, obsesyonel nevrozun savunma formüllerinin, sihir ve büyü formülleriyle benzer şeyler olduğunu ileri sürmekte ve büyüün, fikirlerin mutlak gücünü tümüyle hizmetinde kullanırken, animizmin bu mutlak gücün bir kısmını tinsel alana bırakarak, dine giden yolu açtığını söylemektedir. Freud, üçüncü bölümü, animizm sistemi hakkında psikanalitik görüşlerini anlatırken, rüya konusuna yer vererek ve rüya yorumunun²⁶ psikotik rahatsızlıklarla ilişkilerine değinerek bitirmektedir²⁷

.....
nın ilk teorik başansı olduğunu savunmuştur. (Bkz. Budak, a. g. e. , sh. 71; Ayrıca bkz. a. g. e. , animistik düşünce md.)

²³ Büyü (magic): I.) İnsanca amaçlara ulaşmak için sözde ruhları veya doğaüstü güçleri kullanma; bu amaçla yapılan törenler; ya da bu tür güçlere sahip olma. Topluların çoğunda büyü, din dışında ve dinle bir tür çatışma içinde, şaman veya büyücüler tarafından bireysel bir etkinlik olarak yürütülür. 2.) Saplantılı-zorlanımlı nevrozların, bazı sayılan telaffuz ederek, bazı törenler yaparak, ya da korkulan kişi veya nesnelere isimlerini tekrarlayarak kaygılarını dindirme çabaları. (Bkz. Budak, a. g. e. , sh. 162; Ayrıca bkz. a. g. e. , Beyaz Büyü, Kara Büyü md. ; Krş. Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çeviren: O. Akınbay; D. Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara-1999, büyü md. , sh. 87-89; Güney, Salih, *Davranış Bilimleri ve Yönetim Psikolojisi Terimler Sözlüğü*, Ocak Yayınları, Ankara-1998, Büyü md. , sh. 50; Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, büyü md. , sh. 7-9)

²⁴ Bkz. Freud, *Totem ve Tabu*, sh. 109

²⁵ Bkz. Freud, *Totem ve Tabu*, sh. 115-121

²⁶ Rüya yorumu (dream interpretation): Freud'un, rüyaların hasta tarafından hatırlanan açık içeriğinde bulunan sembollere dayanarak hastanın bilinçdışı arzularını, çatışmalarını, dürtülerini, vb. su yüzüne çıkarmakta kullandığı bir teknik. "Aç tavuk düşünde darı görür" özdeyişinden yola çıkan Freud, rüyaların kişinin en derin ihtiyaçlarını, arzularını ve bunların doyumunu dile getirdiğini varsaymıştır. Ancak bu arzu ve dürtüler kaygı uyandırıcı (yasak) oluşlarından ötürü bastırıldığı için, rüyalarda gerçek halleriyle gözlenmez; daha çok yoğunlaşma, yer değiştirme, dönüştürme, vb. süreçlerle tanınmaz bir kılığa sokulmuştur. Dolayısıyla rüya yorumunun temel amacı, rüyanın açık içeriğindeki sembollerin gerçek anlamlarını deşifre etmektir. Bu amaçla kişi rüyasını olabildiğince eksiksiz anlatır ve rüyadaki öğeler konusunda özgür çağrışım yapar. Analist de bu çağrışımlara ve rüya sembolizmi konusundaki bilgilerine dayanarak rüyayı yorumlar. (Bkz. BUDAK, a. g. e. , sh. 649; Ayrıca bkz. a. g. e. , gizli içerik, açık içerik md.)

²⁷ Bkz. Freud, *Totem ve Tabu*, sh. 132-139

D. TOTEM İNANCININ ÇOCUKTA GERİ DÖNÜŞÜ

Freud, eserinin son bölümü olan dördüncü bölümde "totemizmin çocukta geri dönüşü" başlığıyla, öncelikle dinin kaynağıyla ilgili olarak; psişik eylemlerin ve formasyonların en uzak ve derin determinizmini bulup çıkarmış olan psikanalizin, din gibi son derece karmaşık bir fenomeni tek bir kaynağa bağlamaya kalkışmasında endişe edecek bir durumun olmadığını belirtmektedir. Ona göre, eğer psikanaliz, görevinin gereği olarak ya da zorunlulukla, tek yanlı görünmek ve bu kurumların yalnız bir tek kaynağını belirtmek durumunda kalırsa bu, onun, ne bu kaynağın biricik kaynak olduğunu iddia ettiği, ne de bütün öteki kaynaklar arasında ona ilk sırada yer verdiği anlamına gelmektedir. Dinlerin doğuşunda, anlatmaya çalışacağı mekanizmaya nasıl bir rölâtif önem atfedebileceğini belirterek, bu önemi ancak çeşitli araştırma dallarının sağladığı sonuçların bir sentezinin açığa çıkarabileceğini iddia etmektedir. Ancak böyle bir çalışmanın, psikanalizin hem, sahip olduğu araçlarını, hem de izlediği amacını aşan bir iş olduğunu da ifade edemeden geçememiştir.²⁸

Daha sonra Freud bu bölümde, S. Reinach'ın, totemist dinin katşizmi sayılabilecek formüllerine yer vermektedir.²⁹ Bunun yanı sıra üç çeşit totem (kabile totemi, cinsiyet totemi ve bireysel totem) olduğunu, bunların içinden kabile toteminin, diğer totemlere oranla daha önemli olduğunu ifade etmektedir. Bölümün ilerleyen sayfalarında ise, totem inancının kurallar bazında ilkel kabileler üzerindeki yaptırımlarını örneklerle açıklamaktadır.³⁰ Hemen akabinde, totemizmin kaynağıyla ilgili açıklamalar yapmak üzere, totemist görüşün kaynakları hakkındaki teorileri; a) nominalist b) sosyolojik c) psikolojik teoriler olmak üzere üç gruba ayırarak incelemektedir. Bu tasniften hareketle nominalist teorilerde³¹, A. Lang; sosyolojik teorilerde, E. Durkheim; psikolojik teorilerde ise Frazer, G. A. Wilken ve W. Wundt'un görüşleri üzerinde durmaktadır.

Freud, bölümün ilerleyen sayfalarında bir alt başlık olarak Egzogaminin kaynağı ve totemizmle ilişkileri hakkında bilgiler vermektedir. Öncelikle, kronolojik anlamda değerlendirildiğinde, totemizmin egzogamiden önce geldiği düşüncesinin altını çizmekte ve daha sonra da, egzogamik cinsel kısıtlamalarla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Egzogamik cinsel kısıtlamaları, yasa koyucu niyetlere bağlamakla, bu kurumların hangi nedenlerle kurulmuş oldukları açıklanamaz. Bizzat egzogaminin kökü olarak düşünülmesi gereken ensest korkusu, son tahlilde, nereden gelmektedir? Ensest fobisini, çok yakın akrabalar arasında cinsel ilişkilere karşı duyulan içgüdüsel bir nefretle açıklamak elbette yeterli olmaz; çünkü bu, neden olarak yine ensest korkusunu ileri sürmek demektir. Kaldı ki, deneyimin de gösterdiği gibi; bu içgüdüye rağmen, ensest, modern toplumlarımızda bile, seyrek rastlanır bir olay olmaktan uzaktır ve de tarihsel deneyim, vaktiyle ensest evlenmelerin bazı ayrıcalıklı kimseler için bir zorunluluk olduğunu bize öğretmektedir".³²

²⁸ Bkz. Freud, a. g. e. . sh. 140

²⁹ Bkz. Freud, a. g. e. . sh. 141-142

³⁰ Bkz. Freud, a. g. e. . sh. 145-152

³¹ Adçılık –nominalizm- (nominalizm): Felsefede, evrensellerin, genel veya soyut kavramların ya da fikirlerin, nesnel bir gerçekliğe sahip olmadığı, doğadaki ve toplumdaki nesnelere verilen adların, sadece bir atfî kolaylığı sağlamanın ötesinde anlam taşımadığı ve dolayısıyla bilimsel incelemenin konusu olmayacağı görüşü. (Bkz. Budak, a. g. e. . sh. 538; Ayrıca bkz. Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara-1996, nominalizm md. . sh. 384)

³² Bkz. Freud, *Totem ve Tabu*, sh. 169-170

Ensest ilişkiyle ilgili olarak Freud, psikanaliz deneylerin tespitine göre, insanoğlunda ensest cinsinden ilişkilere karşı doğuştan bir nefretin olmadığını; tam tersine, ergin insanın ilk cinsel isteklerinin daima ensest niteliğinde olduğunu ve bastırılan bu arzularının, ileride nevroz olaylarının belirleyici nedenleri olarak çok önemli bir rol oynadıklarını ifade ederek bu duruma, ensest korkusuna doğuştan varolan bir iç güdü olarak bakılmayacağını da eklemektedir.

Öte yandan, klinik deneylerine dayanarak, çocuklardaki hayvan fobisinin³³ sebebinin, babasının çocuğa koyduğu yasaklarla ilgili olduğunu söylemekte ve klinik tecrübesine göre çocuğun, ilk cinsel eğilimlerinin belirsiz itişiyile yöneldiği annesinin sevgisini kendisiyle paylaşmaya kalkışan babasını bir rakip olarak gördüğünü söylemektedir. Bu durumu, kendi psikanaliz literatüründe "Oedipus Kompleksi"³⁴ olarak adlandırmakta ve genel anlamda nevrozların merkezi olarak görmektedir. Söz konusu durumdan hareketle, totemizmin açıklamasında, çocuğun babası için beslediği duyguların bir kısmının hayvan üzerine kaydırmasının önemine vurgu yapmaktadır.³⁵ Oedipus kompleksinde olsun, iğdiş kompleksinde³⁶

³³ Fobi (phobia): Belli bir nesnenin, durumun veya etkinliğin yarattığı ve kişinin kendisi tarafından da yersiz veya aşırı kabul edilen akıldışı, yoğun, inatçı bir korku. Bu korku, kişide korkulan söz konusu şeyden (fobik uyarıcıdan) kaçınmaya yönelik neredeyse karşı konulmaz bir arzu da yaratır. Kaçınmanın mümkün olmaması halinde yoğun bir kaygı ve panik tepkisi alevlenir. Bir fobi önemli bir bunaltı kaynağı olduğu veya toplumsal işleyişi engellediği zaman ruhsal bir rahatsızlık, fobik rahatsızlık (veya nevroz) olarak değerlendirilir. (örn. agorafobi). Bazı fobiler, hemen herkeste görülür ve evrensel olarak değerlendirilir (yükseklik, yılan, örümcek, vb. fobileri). Özel fobiler ise normalde korku yaratmaz, sadece kişiye özgüdür ve bazen sembolik olarak, bazen de klasik şartlandırmanın bir sonucu olarak açıklanır (kedi, mikrop, araba, su, vb. fobisi). (Bkz. BUDAK, a. g. e. , sh. 304; Ayrıca bkz a. g. e. , kaygı bozukluğu, kaygı histerisi, fobik rahatsızlık, basit fobi, sosyal fobi md. ; Ayrıca krş. ERKUŞ, *Psikoloji Terimleri Sözlüğü*, fobi md. , sh. 150)

³⁴ Oedipus kompleksi (Oedipus complex): Psikanalitik teoride, karşı cinsten ebeveyni sahiplenmesi ve kendi cinsinden ebeveyni "saf dışı" etmesi konusunda çocuğun beslediği duygu, düşünce, dürtü ve tantezilerin toplamı. 3 ile 5 yaşları arasında kapsayan fallik evrede karşı cinsten ebeveynine sahiplenmeyi arzulayan çocuk, rakip olarak gördüğü kendi cinsinden ebeveyninden nefret eder. Genelde erkek çocuklar için kullanılsa da, bu terim bazen kız çocuklarda buna karşılık gelen Elektra kompleksi için de kullanılır. Freud, kız ve erkek çocukların Oedipus kompleksine farklı yollardan geçerek, savunmalarını savunmuştur. Ona göre, erkek çocuğun Oedipus kompleksine girmesi, dolaysız bir süreçtir: fallik dürtülerin baskısıyla annesini arzular, onunla evlenmek ister. Ama kız çocuklarda durum daha dolambaçlıdır; komplekse yol açan şey iğdiş kaygısıdır; yani bir penis olmadığını gören (iğdiş edildiğine inanan) kız çocuğu bu nedenle annesinden nefret eder ve ona bir penis (çocuk) vermesi için babasına yönelir. Aynı şekilde Oedipus kompleksinin çözülmesi de farklıdır. Erkek çocuk, cezalandırılma (iğdiş) korkusuyla annesinden vazgeçmek zorunda kalır; bu vazgeçiş sırasında cinsel dürtülerini yoğun bir şekilde bastırarak gizlilik evresine girer. Kız çocuğu ise babasına sahiplenmek için bir kadın olmaya, annesi gibi davranmaya çalışır; annesiyle özdeşleşir, yani bir anlamda bu kompleksten hiç kurtulmaz. Freud, bu adı Sopotichies'in "Oedipus Rex" adlı tragedyasından almıştır. Söz konusu Yunan mitinde Oedipus, kendi babasını bilmeyerek öldürüp annesiyle evlenir. Freud, bu mitteki sembollerden yola çıkarak Oedipus kompleksinin evrensel olduğunu öne sürmüştü ve bu kompleks çekişim kompleks olarak değerlendirmiştir. Ona göre; baba otoriteyi, erkek çocuk ise ensest arzulan temsil eder. Hatta ilk babanın katledilmesini de bu çerçevede yorumlayarak, süperego'nun gelişimini bu ilişki ekseninde değerlendirir. Ancak gerek antropologlar, gerekse Freud'dan sonra gelen psikanalistler (örneğin Horney) bu kompleksin evrenselliğini sorgulamış, kompleksin ortaya çıkmasında kültürel ve ailesel etkenlerin önemini vurgulamıştır. (Bkz. Budak, a. g. e. , sh. 544-545; Ayrıca bkz a. g. e. , negatif oedipus kompleksi. md. ; Krş. Gürün, *Psikoloji Sözlüğü*, a. g. md. , sh. 103-104)

³⁵ Bkz. Freud, *Totem ve Tabu*, sh. 179

³⁶ İğdiş kompleksi (castration complex): Çocuğun, cinsler arasındaki anatomik farkı (penisin varlığını veya yokluğunu) keşfetmesi karşısında duyduğu şaşkınlıktan kaynaklanan fanteziler çevresinde dönen düşünce, duygu ve arzularının oluşturduğu bir komplekstir. Çocuk, kız çocuklarında penis olmamasını, kızların iğdiş edilmiş olmasına bağlar. Kız ve erkek çocuklarda farklı gelişir. Erkek çocuk, cinsel etkinliklerinden veya arzularından ötürü annesi tarafından cezalandırılmaktan (iğdiş edilmekten) korkar (iğdiş kaygısı). Kız çocuk ise, zaten iğdiş edilmiş olduğuna

olsun, babanın hep aynı rolü, -çocuksu cinsel ilgilerin korkulan hasmı rolünü- oynadığını söylemektedir. Bunun akabinde Freud, ilkel kabilelerdeki totem inancına bağlı olarak yapılan kurban ayinlerinden bahsetmektedir.³⁷ Daha sonra psikanalizin, totem hayvanının gerçekte babanın yerini alan bir ikame objesi olduğunu tespit ettiğini, bu durumda totem hayvanını öldürmek yasak olurken; öbür yandan, onun ölümünü bir keder sürecinden sonra, neşeli bir bayramın izlemesinin izahını yapmaktadır. Daha da ileri giderek, bu gün bile çocuklarımızdaki baba kompleksini karakterize eden ve bazen yetişkin insanın hayatı boyunca devam eden ambivalent duygusal tavrın, baba için bir ikame objesi işi gören totem hayvanını da kapsadığını ifade etmektedir. Akabinde Freud, babanın öldürülüşüyle ilgili teoriyi açıklamakta ve insanlığın ilk bayramı olan totem geleneğinin, sosyal düzenler, ahlakî kısıtlamalar ve dinler gibi birçok şeyin başlangıç noktası olan bu unutulmaz ve caniyâne işin bir tekrarı ve anma bayramı olabileceğini iddia etmektedir.

Öte yandan, totem hayvanına duyulan saygıyı, oğulların babanın yerini tutan totemin öldürülmesini yasaklayarak kendi yaptıkları işi lanetlemeleri olarak göstermekte ve oğlun suçluluk duygusunun böylece totemizmin iki temel tabusunu doğurmuş olduğunu ve bu iki temel tabunun, bu sebeple Oedipus kompleksinin içe bastırılmış iki arzusu ile karıştığını iddia etmektedir. Daha sonra O, insanoğlunun ahlakî oluşumuna başlangıç olan totemizmin bu tabuları hakkında, başlangıçtan beri oluşturduğu kendi teorisinin detaylarını anlatarak, ileride nasıl olursa olsun her dinin özelliğini oluşturacak olan bazı niteliklerin bu şekilde ortaya çıktığını iddia etmektedir.

Freud, eserinin son sayfalarına doğru, dinlerin totemizmden başlayarak bu günkü durumlarına gelinceye kadar ki geçirdikleri tarihsel süreçte özellikle iki unsuru -bunlar; totem kurbanı motifi ile oğlun babaya karşı aldığı tavidir- detaylarıyla anlatmaktadır.³⁸ Eserinde sonuç olarak; dinin, ahlakın, toplumun ve sanatın başlangıçlarının Oedipus kompleksinde bulunduğunu ve bu durumun, bütün nevrozların çekirdeğini bu komplekste gören psikanalizin verileriyle tamamen uygunluk sağladığını ifade etmektedir.

B. DEĞERLENDİRME VE ELEŞTİRİLER

Freud'un "Totem ve Tabu" adlı bu eserinde, bir din psikoloğu olarak bizi ilgilendiren ve dolayısıyla eleştireceğimiz ve tartışacağımız konu, öncelikle O'nun psikanaliz metodu ve bu metotla dine bakış açısı olmaktadır. Bu bağlamda Freud'un genel hatlarıyla kendi kurduğu psikanaliz metodu çerçevesinde insana ve dine bakış açısını değerlendirmeye çalışalım.

Freud'un görüşlerine göre insan Tanrı'nın yer yüzündeki halifesi olan ve gerektiğinde kendi kendini kontrol altına alabilen bir varlık değil; tam tersine cinsel dürtüleri tamamen kontrol altına alınamaz yapıda bir yaratıktır. Ayrıca insanın zihinsel dünyasında bilinçli gibi

inanır; buna bir haksızlık olarak içerler; bu eksikliği inkar etmeye ya da dengelemeye çalışır; bir penise imrenme veya penise sahip olma arzusu geliştirebilir. İğdiş Kompleksi, Oedipus kompleksi ile, özellikle de bunun yasaklayıcı ve normatif işlevleriyle yakından ilişkilidir. İğdiş kompleksi normal şartlarda kızlarda Oedipus kompleksine yol açarken (bir penis sahibi olmanın sembolik biçimi olarak babadan çocuk sahibi olma arzusuyla), erkek çocuklarda Oedipus kompleksinin çözülmesiyle (misillemeden, iğdiş edilmekten korktuğu için cinsel arzu nesnesi olarak anneden vazgeçmeyle) sonuçlanır. (Bkz. Budak, a. g. e. , sh. 384-385)

³⁷ Bkz. Freud, *Totem ve Tabu*, sh. 184-194

³⁸ Bkz. Freud, a. g. e. , sh. 203-217

görünen oluşumlar, aslında bilincinde olunmayan bir alanın, yani bilinçaltının³⁹ etkisiyle şekillenmektedirler.

Psikanaliz ekolünün kurucusu olan Freud, din ile ilgili görüşlerinde de diğer görüşlerinde olduğu gibi psikanaliz metodunu kullanmaktadır. Bunun sonucunda ise, tarihsel süreçte Darwin gibi Oda, din ile ilgili alışılmışın dışında ve aykırı görüşler öne sürmektedir. O, düşünceleriyle bir anlamda, kutsal kitapların "Tanrı insanı kendi imajından yarattı" tarzındaki ilkesini, "insan Tanrı'yı kendi imajından yarattı" şeklinde değiştirmekte ve bu bakış açısı da, Tanrı'yı yaratıcı konumda olan bir güçten, insan zihninin bir ürünü olan zavallı bir varlık haline getirerek psikolojik bağlamda bireyin tabiatüstü Aşkın bir varlığa inanmasını ve O'nunla birey arasında kurulması gereken tabiatüstü ilişkiyi engellemektedir.

Freud'un temelde dikkate alınması gereken ana ilkelerinden biri de, insanın bilincinin yanında bir de bilinçaltı gibi psikolojik yanının olması, ilkesidir. Her ne kadar ilk kez bu kavramı O kullanmadıysa da, psikoloji literatürüne sokup sistemli hale getiren O'dur. Buradan hareketle, O'na göre, insanın bilincindeki düşünce ve davranışları, çoğu zaman onun gerçek psikolojisini yansıtmamaktadır. İnsanın davranışlarını anlamlandırabilmek için, bu bilincin arka planında (bilinçaltında) yer alan bastırılmış bir takım güdülerin ve bireyin yaşamına ait tecrübelerin dikkate alınması zorunludur. Bu görüşüyle -yani, insanı anlamak için sadece görünen yanının yetersiz olduğu görüşü- Freud'un, pozitivizme ve rasyonalizme karşı çıkan bir yönünün olduğu görülmektedir. Ancak, ekolünü kurduğu ilk yıllarda psikanaliz sistemi içinde, mevcut olan bu yapıya, cinsellik ve saldırganlık gibi iki temel fizyolojik güdüyü esas alarak tıpkı fizik gibi, bilinçaltının ve psikolojinin de kurallarının olabileceğini savunmasıyla aynı zamanda materyalist bir eğilim de sergilemektedir. Fakat yaşamının son yıllarına doğru kaleme aldığı "Musa ve Tektanrıçılık"⁴⁰ adlı eserinde, yukarıdaki gibi somut kuralları olduğuna inandığı zihinsel sürecin dinamik yapısını tam olarak deşifre edemediğini de itiraf etmektedir.

Öte yandan Freud'a göre, bilincin ve bilinçaltının bireyin zihinsel dünyasında, birbirleriyle uyum sağlayamamalarından dolayı yanlışlamalar⁴¹ meydana gelmekte ve bu iki alana ait çatışmaların giderilmesi için bireyin savunma mekanizmalarına başvurması gerekmektedir. Buradan hareketle özelde Tanrı'nın, genelde ise dinin tipik bir savunma mekanizması olan bir yanlışlama ürünü olduğunu iddia etmektedir. O'na göre, insanda diğer bir savunma

³⁹ Bilinçaltı (Subconscious) -Bilinçdışı (Unconscious): S. Freud'un psikodinamik kuramında zihinsel süreçlerin (topoğrafik açıdan), farkına varılmayan, bastırılmış çatışmaların, arzuların, isteklerin, bilince çıkması durumunda kişiyi rahatsız edecek istenmeyen durumların bulunduğu bölüm. Psikanalitik kurama göre; bilinçteki duygu, düşünce ve davranışlar sanki kendinden önceki etkinliklerden kaynaklanmıyor gibi görünür; öysa bunların kişinin farkına varmadığı bilinçaltı kaynakları vardır (bilinçdışı yerine bilinçaltı-subconscious kavramı da kullanılmaktadır.) Bilinçaltında (en üstten alta doğru); kaygı, bastırılmış çatışmalar, kişilik tabakası, normallik-anormallik, psiko-seksüel gelişim tabakaları, genetik özellikler ve en alta da içgüdüler bulunur. Bilinçaltına itilmekle bu malzemeler kaybolmazlar; ortaya çıkmaları bizim hatırlanmalarına izin verdiğimiz zaman olur. Bilinçaltı malzemelerin bilince çıkması, rüyalarda, psikanalizde ve uyuşturucu alındığında gerçekleşir. (Bkz. Erkuş, Psikoloji Terimleri Sözlüğü, "bilinçdışı" md. , sh. 199; Ayrıca bkş. Budak, Psikoloji Sözlüğü, bilinçaltı md. , sh. 133)

⁴⁰ Bkz. Freud, Sigmund, *Moses and Monotheism*, (Musa ve Tektanrıçılık), Penguin Freud Library, 1990, C. 13, sh. 342; Bu makalede kullanılan Freud'a ait tüm orijinal eserlerinin isimleri ve kaynakları için; "Köse, Ali, *Freud ve Din*, İz Yayıncılık: 322. İnceleme-Araştırma Dizisi: 76, İstanbul-2000" künyeli eser referans alınmıştır.

⁴¹ Yanlışlama (illusion): Halüsinasyondan farklı olarak, yanlışlamalarda bir uyarıcı kaynak vardır ve bireyin, bu kaynağı çarpıtması ve yanlış algılaması söz konusudur. Dolayısıyla yanlışlama, bireyin duyu organlarının o uyarıcı nesneyi (kaynağı), olduğundan farklı bir biçimde algılamasıdır. (Bkz. Erkuş, Psikoloji Terimleri Sözlüğü, sh. 87)

mekanizmalarından bastırma⁴² mekanizması kullanılarak, temel içgüdü olan cinsellik de bastırılmamalıdır. Bu anlamda insana ait birçok şeyin bastırılmasını ön gören din de insan için olumsuz bir unsur olmaktadır.

Freud, "Obsessive Actions and Religious Practices"⁴³ isimli makalesinde dini psikolojik bir rahatsızlık olan nevroz niteliğinde bir olgu olarak değerlendirmektedir. "Totem ve Tabu" adlı eserinde Tanrı'yı, ilkel insanın babanın yerine koyduğu bir güç unsuru olarak işlemekte, "Bir Yanılsamanın Geleceği"⁴⁴ adlı eserinde ise, yüceltilmiş bir baba olarak görmektedir. "Musa ve Tektarıncılık" ta da, din kavramı içerisinde değerlendirilen Yahudiliği ve Hıristiyanlığı, tarihsel bir psikanalizle harmanlayıp dini, ilkel insanın tecrübelerinin devamı olarak görmektedir.

Freud'un eserleriyle ilgili genel anlamda, son olarak şunları söyleyebiliriz. O, sadece künyesini vermekle yetindiğimiz diğer eserlerinde de, din hakkındaki düşüncelerini, psikanaliz teorilerinden hareket ederek açıklamaya çalışmaktadır.⁴⁵ Freud'un görüşlerini değerlendirirken, onun kendi ifadesiyle "Tanrısız Yahudi" şeklinde tanımlanan bir materyalist olduğunu göz önünde bulundurmalıyız.⁴⁶

Şimdi, makalemizin asıl inceleme konusunu oluşturan "Totem ve Tabu" ile ilgili değerlendirmemize geçebiliriz. Freud kendisinin, yazdıkları arasında en iyisi olarak kabul ettiği ve daha sonraki eserlerinde de sürekli referans olarak kullandığı "Totem ve Tabu" adlı bu eserinde, ilkel insanın Totem ve Tabu ile ilişkisini, dolayısıyla insanlığın ilk din tecrübesinin muhtevasını ortaya koyan antropolojik verileri psikanaliz metoduyla yorumlamaktadır. Antropolojinin ilkel insanlar hakkında elde ettiği verilerle, psikanalizin ortaya koyduğu nevrotik karakterli hastaların psikolojisi arasında benzerlikler kurarak insanlığın ortak bir

⁴² Bastırma (repression): I.) Dinamik psikolojide, bilinç düzeyinde algılanması halinde kaygı ve suçluluk duyguları yaratabilecek veya kişiyi tehlikeli bir duruma sokabilecek olan düşünceleri, fantezileri, dürtüleri, vb. bilinç dışında tutmayı hedefleyen ve kendisi de bilinç dışında gelişen bir süreç. Ancak bastırma, söz konusu dürtülerin ve arzuların ortadan kalktığı anlamına gelmez; tersine, bunlar dinamik bir şekilde varlığını korur ve rüyalarda, nevrotik semptomlarda, çeşitli sapmalarda, vb. sembolik doyumlar arar. Klasik psikanalizde dürtü ve arzular, verili davranış standartlarıyla, ahlak normlarıyla çatıştığı durumlarda haz ilkesi ile gerçeklik ilkesi arasında yaşanan çatışmadan kaynaklandığı düşünülen bastırma, ego'nun temel, bilinçsiz işlevlerinden birisidir ve bireyi kabul edilemez cinsellik dürtülerinin, ego'yu tehdit eden yaşantıların, düşmanlık duygularının, vb. yaratacağı kaygıya karşı koruyan temel bir savunma mekanizmasıdır. Toplumsal yaşamda tehlikeli veya yersiz dürtü ve düşünceleri bastırmak hayatı bir önem taşır. Örneğin bir an alevlenen karışımızdaki öldürme dürtüsünün, bastırılmaması halinde nele-re yol açabileceğini düşünmek, bastırmanın ne kadar hayatı olduğunu göstermeye yeter. Freud, nihai anlamda evrimleşme sonucu biyolojik (genetik) bir temel kazandığına inandığı bastırmayı, kültürün, sosyalleşmenin, dolayısıyla her türlü insan toplumunun kökeni olarak değerlendirir. Freud'a göre bastırma olmasaydı kültür de olmazdı (bastırma artı değeri, ketleme, baskılama.) Ayrıca bkz. birincil bastırma, ikincil bastırma, yüceltme. 2.) Sosyal psikolojide, bir grubun veya bireyin kendini ifade etme özgürlüğünün egemen gruplar veya bireyler tarafından kısıtlanması. Bu, egemen grup tarafından kabul edilemez olarak değerlendirilen görüşlerin ve eylemlerin, yasa, din, ahlak ve sosyalleşme gibi kurum ve süreçlerin yardımıyla toplumsal yaşamdan dışlanmasıyla gerçekleşir. (Bkz. Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, sh. 111-112)

⁴³ Bkz. Freud, Sigmund, "Obsessive Actions and Religious Practices (Saplantılı Fiiller ve Dinî Pratikler)", *The Origins of Religion*, (Dinin Kökenleri), [çinde], Penguin Freud Library, 1990, C. 13

⁴⁴ Bkz. Freud, Sigmund, *The Future of an Illusion*, (Bir Yanılsamanın Geleceği), *Civilization, Society and Religion* [çinde], Penguin Freud Library, 1991, C. 12, sh. 183-241; Freud'un bu eserinin Türkçesi için bkz. Freud, Sigmund, *Uygarslık, Din ve Toplum*, (Çeviren: Selçuk Budak), Öteki Yayınevi, 4. Baskı, İstanbul-1999

⁴⁵ Ayrıca bkz. Yavuz, Kerim, *Psikanalizde İlk Dinî Gelişmelerin Değeri*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum-1987, sh. 6-26; 42-60

⁴⁶ Bkz. Köse, *Freud ve Din*, sh. 8-14.

totemik süreç yaşadığını iddia etmektedir. Totem, babanın yerine geçen ve sonuçta Tanrı'ya dönüşecek olan bir sembol olarak değerlendirilmekte yani Tanrı, yüceltilmiş bir baba profili çizmektedir.

Freud, "Totem ve Tabu"daki iddialarını üç şahıstan elde ettiği varsayımlar üzerine kurmaktadır. Bunlardan birincisi, Darwin'dir. O'nun, maymunların alışkanlıklarıyla gelen, insanların ilk zamanlarında despot bir babanın idaresinde, bu babanın oğulları da dahil olmak üzere genç erkekleri kendi isteğine göre idare ettiğine ve tüm kadınlara sahip olduğu küçük gruplar halinde yaşadığına dayanan varsayımdır. İkincisi, R. Smith'in geliştirdiği ve Darwin'in varsayımını biraz daha ileri götürerek bu ataerkil yapının, oğulların babaya başkaldırmak suretiyle onu öldürüp etinden yemeleri -totem yemeği- ile sona erdiğini öne süren varsayımdır. Sonuncusu da J. Atkinson'un, yine bu varsayımların devamı niteliğini taşıyan ve babayı öldüren kardeşler tarafından ayrı klanlar kurulduğu; barış içinde yaşamak için babaları gibi kadın edinmekten vazgeçerek dış evlilik kuralının getirildiği ve içevliliğin yasaklandığı totem kuramıdır. Bu varsayımlardan bir kısmı, Freud'un "Totem ve Tabu" adlı eserini yazdıktan sonra etnologlar tarafından reddedilmesine rağmen O, bu eleştirileri dikkate almayarak fikirlerinde ısrar etmiştir.

Birçok araştırmacı, totemizmi evrensel bir olgu olarak görmekte ve insan gelişiminin zorunlu bir safhası olarak nitelendirmektedir. Ancak totemizmin dine öncülük ettiği, onun orijinal şekli olduğu savı, farklı kategoride yer almakta ve dogmatik bir iddia niteliği taşımaktadır. Bu sebeptendir ki, evrimci anlayışın dine uyarlanması demek olan bu sav hemen eleştirilmiştir. Örneğin, antropolog W. Schmidt, Almanca orijinalini 1912'de yayımladığı "The Origin and Growth of Religion (London 1931)" isimli eserinde en eski din anlayışının, animizm veya totemizm değil, primitif monoteizm olduğunu ortaya koymaktadır.

"Totem ve Tabu" adlı bu eserde Freud'un, ilkel grup yapısı ve primal baba hakkındaki temel iddiası şudur: Tarihin bilinemediği devirlerde ilkel insanlar güçlü ve gücünü istediği gibi kullanan bir erkeğin (baba) hakim olduğu gruplar halinde yaşamaktaydılar. Bu grupta, tüm kadınlar primal babanın malı olmakta ve baba bu konuda oğullarına karşı bu kadınları kıskanmaktadır. Eğer oğullar babanın kıskançlık duygusunu tahrik ederlerse öldürülme, hadım edilme veya gruptan atılma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu oğullar ancak küçük bir klan oluşturup başka bir klandan kadın çalabilmekte ve içlerinden güçlü olan aynen babası gibi hakimiyet kurmaktadır. Oğulların babayı öldürüşü ile ilgili olarak, primal babanın oğullar üzerindeki bu hakimiyeti bir süre sonra sona ermekte ve oğullar birleşerek, kendileri için hem bir rakip hem de bir ideal olan babalarını öldürmektedirler. O zamanki geleneklere göre de onun etini yemekteydiler. Primal babanın etinden bir parça yiyerek gerçekleştirilen bu "yamyamlık" eylemi, Freud'un psikanalizinde önemli bir yeri olan Oedipus kompleksi kavramına temel oluşturacak olan çatışmalı -iki zıt kutuplu- duygunun sembolik bir tezahürü olmakta ve bu eylem, oğulların babaya karşı nefretlerini, fakat aynı zamanda da ona benzeme arzusunu içlerinde taşıdıklarını sembolize etmektedir.

Ensest tabusu hakkında da, Freud için totemik sistemin en önemli özelliklerinden biri olan iç evlilik yasağı ve dış evlilik kuralının totemik sisteme girip onun nasıl ayrılmaz bir parçası olduğu önemli bir durum olmaktadır. O, dış evlilik kuralının ancak ensest korkusundan kaynaklanmış olabileceğini ve bunun da kan akrabasıyla ilişkiye karşı duyulan sıradan bir tiksinti ve bir iç güdü olamayacağını, J. Frazer'in tespitlerinden hareket ederek savunmaktadır. Ona göre, insanlardaki ensest korkusu içgüdüsel bir psikolojik unsur değil, yasaklanan bir unsur durumundadır. Bunun mantığını da kendine göre gayet kolay tespit

etmiştir. Şayet ensest yapmama içgüdüsel bir psikolojik yapı olsaydı, onu yasaklamaya gerek kalmayacaktı. Çünkü iç güdüsel bir durum, tıpkı insanların yemeleri, içmeleri, veya ellerini ateşe sokmamaları gibi emretmeyi ya da yasaklamayı gerektirmemektedir. İnsanlar bunları bir emirle veya yasakla yapmamaktadırlar. Dolayısıyla ensest korkusu, doğuştan gelen bir iç güdü niteliği taşımamakta ve insanlar tarafından bu yasak sonradan benimsenmiş olmaktadır. Freud'un ilk planda anlamlı gibi görünen bu izah tarzı, rahatlıkla sorgulanabilmektedir. Çünkü yasaklar, insanlardaki iç güdüye ters olarak yapılabilecek unsurları da kapsayabilmektedirler. Örneğin; Onun "insan zaten içgüdüsel olarak elini ateşe sokmaz, onun için bunu yasaklamaya gerek yoktur" şeklindeki açıklama biçimi bu açıdan bakıldığında çok düz bir mantık kapsamında değerlendirilebilir. Çünkü insan kendini cezalandırmak istediği zaman, mesela intihar etme teşebbüsünde bulunduğu anda kendisini yakabilmektedir. Bu sebeple din, insanın kendini bu tarzda cezalandırmasını, yani Freud'un görüşünün tersine olarak elini ateşe sokmasını yasaklamaktadır.

Öte yandan totemin, babanın yerini almasıyla alâkalı olarak oğulların, klanların oluştuğu dönemde babayı öldürme ile ilgili anıları tekrar canlanmakta, güçlü veya korkulan bir hayvan seçilerek totem şeklinde babanın yerine konulmaktadır. Freud bunun, bugün tuhaf karşılanabileceğini ancak ilkel insanın, hayvanla kendini ayıramadığını iddia etmektedir. Dış evlilik kuralında, klandaki bir erkek sadece kan akrabalarıyla değil, klanın diğer kadınlarıyla da ilişki kuramamaktadır. Elbette ki, bu kadar geniş çaplı bir yasaklamanın psikolojik nedenleri olmaktadır. Freud, buradan hareketle totemin, tüm klanın atası olduğunu ve aynı totem üyeleri arasında bir kan bağına bulunduğunu savunmaktadır. Zaten O'na göre, iç evlilik yasağının altında yatan temel sebep de bu olmaktadır. Bu durumun sonucu olarak ise, klandaki insanlar aşırı bir ensest korkusuna kapılmakta ve bunun için de kan akrabalığı yerine totem akrabalığı sistemini kurarak, enseste karşı ciddi bir önlem almaktadırlar. Sonuçta iki kural ortaya çıkmaktadır, bunlar; aynı klandan bir kadınla evlenmemek ve totem hayvanını öldürmemektir. Çünkü o, primal babanın yerini almakta ve onu temsil etmektedir. Freud bu kuramının, aynı zamanda Hıristiyanlığın psikolojik temelini ortaya çıkardığını ve bunun kanıtının da totem yemeğinin çok az bir değişikliğe uğrayarak kan ve beden unsurlarıyla sembolize edilerek evharistiya ayininde yer alması olduğunu ifade etmektedir.

Sonuç itibarıyla bütün bunların dinle alakası nedir? sorusuna Freud'un cevabı şu olmaktadır: Babanın yerine ikame edilen bir toteme tapmak, korku ve sevgi motiflerine dayalı hislerle totem yemeği yemek, anma merasimlerini ve bunların ihlali durumunda ölümlü cezalandırılacak olan kuralları kendi içinde barındıran totemizm, insanlığın ilk din şekli olmaktadır. Buradan hareketle ilkel insanlar için totemizm, sosyal kuralları ve ahlakî sorumlulukları belirleyen ilk sistem olma özelliğini taşımaktadır.

Eserinde son olarak yer verdiği, totemizmin çocuklukta geri dönüşü konusu ile ilgili olarak ise şunlar söylenebilir; Freud, çocukların hayvan korkusuyla baba korkusunu algılayış şekillerinin aynı olduğunu, bunun da totem hayvanının, babanın yerine geçirildiğini göstermesi gerektiğini ifade etmektedir. Elbette ki, bu görüşlerini savunurken de yine en büyük delili psikanalizin gözlemleri olmaktadır. Bu verilere göre, çocukların hayvanlarla olan ilişkileriyle; ilkel insanların hayvanlarla olan ilişkileri arasında önemli bir benzerlik bulunmaktadır. Burada vurgulanmak istenen ana tema şu olmaktadır: İlkel insanın kolektif bilinçaltısında ilkel devirlerden kalma bir çocuğun babasının belli bir hayvan türüyle özdeşleştirilmesi sağlanmaktadır. Bu hayvan, aslında ilkel devirlerdeki kardeşler tarafından öldürülen primal babanın yerine geçirilen totem hayvanı olmaktadır. Freud'un, çocuktaki fobinin, en

canlı ilişkiyi gösterdiği hayvana karşı geliştiğini belirtmesi de zaten buna işaret etmektedir. Çocukta, hem sevgi hem de korku tarzında beliren bu ifade de, sonuçta ilkel devirlerden kalan ve babaya karşı geliştirilen ambivalent duygulardan kaynaklanmaktadır. Neticede bu da, Oedipus kompleksin ortaya çıktığını ve oğulların babalarına olan düşmanlığını hayvana aktardıklarını göstermektedir. Bu tespitler doğrultusunda olayı sade bir şekilde değerlendirdiğimizde Freud'un, ilkel insana ait bir tecrübenin günümüze kadar kolektif bir tarzda insanı etkilediğini iddia ettiği görülmektedir. Bu iddia karşısında doğal olarak dindar insan da, kendisinin yaşadığı dinî tecrübenin veya hissettiği Tanrı inancının, ruhlar aleminde elde ettiği tecrübelerden kaynaklandığını iddia edebilir. Ancak burada, Freud'un iddiası ne kadar göreceliyse dindar insanın iddiası da o kadar göreceli olmaktadır.

Eserinin ikinci bölümünü oluşturan tabu kavramı ve tabuya karşı bireyin geliştirdiği çatışmalı duygular için de şu değerlendirmeler yapılabilir; Freud, insan zihninin bilinçte olmayan bölümüyle ilgilenen psikanaliz ekolünün tabu olgusuna aşına olduğunu, tıpkı ilkel insanların klanın ortak tabularına uymaları gibi nevrotik hastaların da kendi kendilerine tabu yasakları uydurduklarını vurgulamaktadır. Hatta aradaki benzerliği ifade etmek için psikanalizin, saplantı nevrozu ismini verdiği psikolojik rahatsızlıklara "tabu hastalığı" isminin verilebileceğini bile söylemektedir. Çünkü saplantı nevrozlarıyla tabular arasında ara sıra anlamsız ve törensel olması, uymadıkları takdirde cezalandırılma korkusu ve dokunmaya karşı temel bir yasak olması gibi birçok benzerlik söz konusudur. İlkel insanlar, tabulara karşı ambivalent bir duygu beslemekte ve bilinçaltılarında bu tabuları çiğnemeyi şiddetle arzu etmektedirler. Çünkü tabu, bilinçaltının arzuladığı bir şeyi yasaklamaktadır. Ancak insanın sahip olduğu korku, arzudan daha şiddetli olduğu için bunu yapamamaktadırlar. Dolayısıyla tabunun varlık sebebini, "arzu" unsuru ve onun karşısında bulunan "korğu" unsuru oluşturmaktadır. Bu arzu ve korku unsurları nevrotik hastalarda bilinçsiz bir şekilde varlığını korumaktadır. Hatta Freud, burada iki temel totemik tabu olan; "totemi öldürme ve aynı klandan kadınla evlenme" tabularıyla, psikanaliz ekolünde nevrozun çekirdeği olarak görülen erkek çocuğun babayı öldürme ve anneye sahip olma arzularını yani Oedipus kompleksini özdeş olarak değerlendirmektedir.⁴⁷

Totem ile Oedipus kompleksi arasındaki ilişkide, totem hayvanının babayı temsil etmesi, Freud'u totemizmle Oedipus kompleksi arasında bir münasebet kurmaya götürmektedir. O'na göre, totemizmin en önemli iki tabusu olan; totemi öldürmeme ve aynı klandan kadınla ilişki kurmama tabuları, Oedipus'un işlediği iki suça, yani babayı yok edip anneyi elde etme tarzındaki iki oedipal arzuya tekabül etmektedir. Bunun en büyük delili olarak da, ilkel insanın totem hayvanını atası olarak benimsemesini göstermektedir. Freud bu tekabülün, totemizmin geçmişini ve oluşum şeklini aydınlattığını düşünmektedir.

Totem hayvanının kurban edilmesi ile ilgili olarak burada önemli bir nokta daha vardır. Çünkü klan üyeleri hem öldürülmesi yasak olan şeyi kurban ederek bir sevinç yaşamakta hem de ona yas tutmaktadırlar. Freud'a göre, elbette ki bununda bir anlamı vardır. Klan üyeleri totemi yiyerek onun ihtiva ettiği güç ve kutsallığı elde etmektedirler. Bu kutsallığı istemeleri totemin, primal babanın yerini tutması sebebiyle olmaktadır. Zaten ilkel insan, tıpkı totem hayvanına karşı babayı olduğu gibi ambivalent duyguyu da bu sebeple beslemektedir. Çünkü oğullar cinsel arzulana engel teşkil ettiğine inandıkları babadan nefret

⁴⁷ Bkz. Köse, a. g. e., sh. 83-97

etmekte, fakat aynı zamanda ona hayranlık da beslemekte ve onun gibi olmak istemektedirler. Oğullar, babayı öldürmekle nefretlerini fazlasıyla tatmin etmekte, ancak bu defa da onunla özdeşleşmeyi, onun gibi olmayı arzulamakta ve bir pişmanlık duygusu hissetmektedirler. Bu durumda öldürülen baba yaşadığı zamankinden çok daha g c l  hale gelmektedir. Neticede oğullar babalarının yerine totemi koyarak onu öldürmeyi yasaklamakta ve babaları hayattayken istedikleri kadınlardan da vazgeçmektedirler. Böylece babaya yaptıklarından kaynaklanan suçluluk psikolojisiyle, Oedipus kompleksinin iki bastırılmış arzusuna karşılık gelen iki temel totem tabusunu oluşturmaktadır.

Bütün bunlardan insan zihninde oluşan Tanrı imajının, baba imajına benzer bir şekilde meydana geldiği anlamı çıkmaktadır. Tanrı'yla ilişki babayla olan ilişkiye bağlı olarak biçimlenmektedir. Sonuçta, Tanrı'nın y celtiilmiş bir baba olduğu fikri ortaya çıkmaktadır. Elbette ki, totem hayvanının, klanın babası olduğu kabul edilirse bu, totem hayvanıyla Tanrı arasında bir ilişkinin varlığı anlamına gelmektedir. Bunun da ötesinde totemizm devrinden çok sonra ilkel insanlar tarafından Tanrı bir hayvan şeklinde algılandığı için tarihi mitolojik metinlerde Tanrı, hayvan şeklinde tasvir edilmiştir. Bu bilgiler de, Freud için Tanrı'nın totem hayvanı olduğunu desteklemektedir. Buna göre artık totem, primal babanın yerini almış bir obje olmaktadır. Tanrı da, babanın tekrar insan şeklini aldığı daha sonraki bir objesi durumundadır. Hatt  Freud öldürülen babanın, Tanrı seviyesine çıkarılmasının daha önce totemle yapılan anlaşmadan daha önemli bir kefarete girişimi olduğunu ifade etmektedir. Totem hayvanının, bu konumundan nasıl sıyrıldığının ve insanların onu bu şekilde algılamaktan nasıl vazgeçtikleri sorusunun cevabını ise Freud şöyle vermektedir: Zamanla hayvanlara böyle bir özellik atfedilmekten vazgeçilmiş ve evcilleştirme ile birlikte totemizm sona ermiştir. Bu bağlamda hayvan kutsal özelliğini, kurban da totem yemeğiyle olan ilişkisini kaybetmiş ve kendisine ancak bir aracıyla ulaşılabilen y celtiilmiş bir varlık haline gelen Tanrı'ya sunulan bir adak halini almıştır. Sonuç olarak, onun adına gerçekleştiren sıradan bir vazgeçişi ve bir fedakarlığı sembolize etmektedir.

Freud, totemizmle Hıristiyanlık arasında ilginç benzerlikler kurarak Hıristiyanlığın, primal babayı öldürme eyleminden kaynaklanan suçluluk duygusu ile başa çıkma yollarından birisi olduğunu iddia etmektedir. Buna göre İsa kendisini feda etmekle, babayı öldürme sonucu meydana gelen suçluluk duygusunu yatıştırmakta ve kardeşlerini bu ilk g nahtan kurtarmaktadır. O, insanda var olan kisas veya misilleme duygusunun ışığında İsa'nın kendisini feda etmesiyle ilgili olarak farklı bir yorumda bulunmaktadır. Buna göre; bir öldürmenin kefareti ancak karşılığında bir başka öldürme ile mümkün olmaktadır. Dolayısıyla eğer öldürme, baba Tanrı'ya bir kefarete sağlamakta ve onunla bir uzlaşma getirmekteyse, kefarete edilmeye çalışılan suç ancak bir kan suçu, yani babanın katli olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla İsa'nın kendini feda ederek insanlığı ilk günahın ağırlığından kurtarması, ilk günahın bir öldürme olduğunu göstermekte ve bu Hıristiyan doktrini ile insanlar, kefareti bir oğulla ödeyerek primal babanın öldürülmesi suçunu en açık bir şekilde itiraf etmektedirler.

"Totem ve Tabu" adlı esere, bu konuya ilgi duyan o dönemin bir çok araştırmacıları tarafından da eleştiri yapılmıştır. Bunların başında Malinowski⁴⁵ gelmektedir. Malinowski, "Sex and Repression in Savage Society (1927)" adlı eserinde, Freud'u hem metot açısından

⁴⁵ Bkz. Malinowski, Bronislaw, *Sex and Repression in Savage Society*, London-1927, sh. 143; İlkelerin psikolojisiyle ilgili olarak ayrıca, Türkçe'ye  evrilmif olan diğer eserine de bakılabilir: Malinowski, Bronislaw, *Büyü, Bilim ve Din*, ( eviren: Saadet  zkan), Kabalıcı Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul-2000, sh. 93-147

hem de, Oedipus kompleksini kültürün bir kaynağı olarak görmesi ve teori üretmede Darwin'le olan ilişkisi açısından eleştirerek "Totem ve Tabu"daki tezleri reddetmektedir. Öte yandan Fransız antropolog Claude Levi-Strauss⁴⁹ da, "The Elementary Structures of Kinship (1949)" adlı eserinde psikanaliz yöntemini ve ensest teorisini tenkit ederek "Totem ve Tabu"yu başarısız bir çalışma olarak nitelemektedir. Freud'un bu eserini yöntem ve teori açısından tenkit eden bir diğer araştırmacı ise Schmidt⁵⁰tir.⁵¹

SONUÇ

Antropologlar tarafından ilkel kabilelerin incelenmesi ve ilk devir tarihçileri tarafından da bu devirle ilgili yapılan araştırmaların elde edilmesi sonucunda, Freud'un tezlerini destekleyecek mahiyette net bir bulgu ortaya çıkarılmamıştır. Zaten Freud, kendisi de, bu primal toplum yapısının hiçbir yerde gözlemlenmediğini itiraf etmiştir. Fakat diğer taraftan da, bu olasılığın tarihî bir gerçek olsa da olmasa da dinin, primal babanın kompleksi içerisinde yer aldığını ve bunun kompleksteki ambivalent duyguya dayandığını iddia etmektedir. Görüldüğü gibi Freud'un bu eserinde yapmaya çalıştığı, tarihsel faraziyelerden bir teori oluşturarak dinin, tarihsel süreç anlamında ilkel kaynaklarını tespiti çalışmasıdır. O, bunları yaparken hiçbir toplumun ilk elden bilgisine ulaşamamıştır. Ancak, J. Frazer, R. Smith ve J. Atkinson gibi isimlerin çalışmalarından yararlanmakta, hattâ bunları değerlendirirken de sadece Oedipus kuramı için kullanabileceği verileri alarak seçici davranmakta ve insan türünün kaynağı konusunda da, Darwin'in teorisine sanki kesin bir iddiaymış gibi tutunmaktadır. Artık birçok antropolog orijin konusunda kesin bir sonuca ulaşmanın mümkün olmadığına kanaat getirmekte ve bu sebeple, konuyu araştırmayı gereksiz görmektedirler. "Totem ve Tabu" adlı eserde ortaya çıkarılan tabloda, ilkel kabilelerdeki totem kurumu ile Hıristiyanlık arasında bazı benzerlikler ifade edilmektedir. Örneğin; ilkel babayı öldüren oğulların işlediği katletme suçundan dolayı suçluluk psikolojisine düşmeleri, Hıristiyanlığın temel doktrinlerinden biri olan "aslî günah" inancını hatırlatmaktadır; öte yandan totem yemeğiyle temsil edilen semboller, Hıristiyanlığın evharistiya ayinindeki sembollerle benzeşmektedir; ilkel babaya karşı işlenen suçun sebebi olan cinsel dürtüyü engelleme, ruhban sınıfının oluşumuyla tekrar canlanmaktadır; son bir benzerlik olarak da, Hıristiyanlıkta yine önemli bir inanç olan "teslis"te, ilkelerin de kutsal saydığı baba unsuruna yer verilmektedir. Ortaya çıkan bu tablodan hareketle Freud, aslında "Totem ve Tabu" adlı eseriyle doğrudan dinin değil, Hıristiyanlığın temellerini sarsmakta ve sadece -şayet gerçekleşmişse- ilkel insanın tecrübelerini yeniden canlandırdığını göstermeye çalışmaktadır. Yahut da en azından O, Hıristiyanlık içinde kabullenemediği bazı unsurları, geçmişte dine dayanmayan tecrübelerden kaynaklandığını ispatlama çabası içerisinde girmektedir. ⁵² Genel anlamda son olarak şu söylenebilir: Ekolüyle Psikoloji biliminde bir çok konunun muhtevasının şekillenmesinde etkili olan Freud, önceden belirlenmiş bir takım kalıp yargılarını (saplantılarını) haklı çıkarmak için bilimsel iddialı bir teori üretmeye çalışmış ancak, bilim çevrelerinden teorisini temelinden sarsabilecek tenkitler almıştır.

⁴⁹ Bkz. Levi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, 1949

⁵⁰ Bkz. Schmidt, W. . *The Origins and the Growth of Religion*, London, 1935, sh. 103

⁵¹ Bkz. Köse, *Freud ve Din*, sh. 106-116

⁵² Bkz. . a. g. e. , sh. 116-117

MEÂL VE TEFSİRLERDE GÖRÜLEN BAZI SÖZCÜK VE DEYİM HATALARI İLE BUNLARIN ÖNEMLİ NEDENLERİ

Abdulcelil CANDAN*

GİRİŞ

Dil, birey ile dış dünya arasında iletişimi sağlayan bir vasıta dır. Birey onun sayesinde, duygu ve düşüncelerini dışa yansıtır. Düşünce hangi seviyede olursa olsun, dil kullanılmadan dışa yansımaz. Eskiler bunu güzel formüle etmişler: *Söz var iş bitirir, söz var baş götürür.*

Her konuda dili doğru kullanmak önemli ve gerekli, ancak onu ilahî mesaj olan Kur'an'ı Allah'ın iradesi çerçevesinde doğru anlamak için kullanmak daha da önemlidir. İslâm dinini sağlıklı bir biçimde anlamak Kur'an'ı doğru anlamaya bağlıdır. Meâl ve tefsirler Kur'an'la özdeşleştirildiği için, bu sahada yapılacak hatalar olduğu gibi İslâm dinine yansıtacaktır. Bunu günlük yaşantımızda görmekteyiz. Örneğin; *"Ey cin ve insan topluluğu! Gökler ve yerin çevresinden aşır geçmeye gücünüz yeterse geçin gidin (ama) bir güce sahip olmadan geçemezsiniz."*¹ âyetinde, nüfuz etmekten gelen "tenfüzü" fiilini. "füze" anlamına alanlar olduğu gibi, *"İki kız kardeşi birlikte nikahlayıp almanız (size) haram kılındı."*² âyetiyle eşleriyle baldızlarını bir arada tutmayanlar olmuştur.

Öbür taraftan da Türkçe'de eşanlamlı sözcüklerin eşit anlamlı sayılmasından doğan hataları örnek verebiliriz. Şöyle ki; "ölmek" maddesi, vefat etmek, hakkın rahmetine kavuşmak, dünyadan göç etmek, hayata gözlerini yummak, telef olmak, şehit olmak, can vermek ve nalları dikmek anlamlarına gelmektedir. Diyelim Türkçe'yi yeni öğrenen bir yabancı eşanlamlılık olgusunu ciddiye aldı ve şöyle cümleler kurdu;

Zavallı eşeğim vefat etti.

Dedesı 1988'de nalları dikti.

Son üç ayda AIDS'li pek çok hasta şehit oldu.

* Yrd.Doç.Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Meslek Yüksek Okulu

¹ Rahman, 55/33.

² Nisâ, 4/23.

Bu örnekler bile dili yerinde kullanmamanın ne fahiş hataları ortaya çıkaracağını gösterir.³

Zaman zaman benzer hataları yazılı basında da görmekteyiz. Bir gazetede yer alan bir tekzip yazısı şöyle son bulmaktaydı: "Neşriyatın tamamen hilaf-ı hakikat bulunduğu tekzip olunur." Aslında hilaf-ı hakikat ile tekzip ifadeleri birbirine yakın, hatta eşanlamli olduğundan, gazetede yayının hakikate aykırı oluşu tekzip olunca o yayın aynen kabul edilmiş demektir.⁴

Bu makalemizde meâl ve tefsirlerde görülen bazı sözcük ve deyim yanlışları ile önemli nedenlerini zengin örneklerle belirtmeye çalışacağız.

KUR'AN'I DOĞRU ANLAMININ ÖNEMİ

Kur'an'ın her konuda İslâm'ın ilk ve en önemli temel kaynağı olduğunda herhangi bir ihtilaf bilmiyoruz. O, İslâmî her mezhep ve ekol için başvurulacak ilk kaynaktır. Müslüman'ın Kur'an'ı anlamasından daha olağan ve elzem bir uğraşı bilmiyoruz. Onu öğrenmek, insanın önce Rabbini, sonra kâinatı, kendisini, hayrı, güzelliği, erdemliği, şerrin, çirkinliğin kaynağını ve onlardan kurtuluş yöntemlerini öğrenmektir.

"Önünüzde Allah'ın âyetleri okunurken ve aranızda O'nun elçisi var iken nasıl olur da inkâra dönersiniz? Oysa her kim Allah'a sıkıca tutunursa o kesinlikle bir doğru yola çıkmıştır."⁵ âyeti, Kur'an'ı ve Onu yaşayan ve öğreten Hz. Peygamberin öğretilerinin bulunduğu bir toplumun yanlış seçmesini garipsemiştir.

Kur'an, müslümanların hayatlarını aydınlatan kaynaktır. O, hayatı bütün olarak ele alır. İnsanların yaşamlarında karşılaştıkları problemleri çözmek ister Bu nedenle birçok yerde 'nur' ve 'münir/aydınlatan' sıfatlarıyla anılmıştır.⁶ Bunu iyi bilen İslâm muarızları Kur'an ile müslümanlar arasında bazı engeller koymaya uğraşmışlardır. Zira hırsızlar girmek istedikleri yerin ışıkla olan irtibatını kesmeye çalışırlar. Bu nedenle Kur'an muarızları, Onu inkâr yerine müslüman kamuoyunun zihnini meşgul edecek şüphe ve tereddütler ortaya koymayı yeğlemişlerdir. Kur'an'ın orta çağda bedevî bir topluma nazil olduğunu, Onu modern bir hayatta uygulamanın imkansız olduğunu, anlaşılmaz bir dil ile indiğini, yaşayanlardan çok ölümlere hitap ettiğini, ancak belirli kesimlerin Onu anlayabileceklerini, onların da asırlar önce gelip geçtiklerini iddia ederler.

Bunlar, onların ortaya attıkları engel ve şüphelerden bazılarıdır.

Sahabeden günümüze, en çok üzerinde çalışılan konu Kur'an'ı anlama çerçevesinde olmuştur. Bazen bir âyeti anlamak bile yıllar almıştır. Kur'an Mütercimi ve Hibru'l Ümme/ümme'tin Üstad'ı olarak bilinen İbn Abbas'ın "Eğer ikiniz Allah'a tövbe ederseniz ne iyi. Çünkü ikinizin de kalpleri eğildi. Yok eğer Peygambere karşı birbirinize arka çıkmaya kalkışırsanız haberiniz olsun ki Onun yardımcısı Allah'tır, Cebrail'dir ve dürüst müminlerdir. Bunların ardından melekler de ona arka

³ Krş. Ayhan Sezer, Hüseyin İçen, *İngilizce Eşanlamlılar Sözlüğü*, Ank, 1995, s.8.

⁴ Bkz. Danışmend İsmail Hakkı, *Tarîhi Hakikatler*, İst, 1978, 2/85.

⁵ Âl-İ İmrân,3/105.

⁶ Maide,5/15,Fatır,35/25.

*çıkır.*⁷ âyetinde, Hz. Peygamber aleyhinde yardımlaşan kadınların kim olduğunu Hz. Ömer'den sormak için bir veya iki sene uğraş verdiği,⁸ keza, sahabeden İkrime "Kim Allah yolunda hicret ederse yeryüzünde gidilecek çok yer ve çok genişlik bulur ve kim evinden Allah ve Rasûlüne hicret etmek üzere çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse muhakkak ki onun mükâfatı Allah'a aittir. Allah çok başıslayan, çok merhamet edendir."⁹ âyetinde söz konusu edilen zatın kim olduğunu öğrenmek için dört sene çalışmış, sonunda Onun Cündup b. Damre olduğunu öğrenmiştir.¹⁰

Kur'an'ın doğru anlaşılması İslâm toplumunda görülen birçok problemin çözümüne demektir. Zira söz konusu problemlerin büyük çoğunluğu Kur'an'ı yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır. İslâm tarihinin ilk ifrat hareketi olan "Haricî Çıkış" Kur'an'ı yanlış anlama ve bu yanlışlığa bina edilen yaşantıdan kaynaklandığı gibi, günümüzde de birçok sapma Kur'an'ın yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

Haricîler, "Hüküm ancak Allah'ındır."¹¹ âyetinden hareketle Hz. Ali gibi bir şahsiyeti tekfir etmişler ve masum canlara kıyabilmişlerdir. Günümüzde de bunun uzantılarını görmek mümkündür. Sözelimi bazı çevreler, "İyilik ve takva üzerinde yardımlaşın kötülük ve azgınlık üzerine yardımlaşmayın."¹² âyetinden hareketle dini esaslara riayet etmeseler de her türlü cemiyet ve örgütlere yardım etmeyi Kur'an'ın emri olarak değerlendirmişlerdir. Kuran, açık, fasih Arap lisanıyla nazil olmuştur. "Anlayasınız diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik."¹³ "Onu, Cebrâil uyarıcılardan olasın diye apaçık Arap diliyle serin kalbine indirmiştir."¹⁴

İlk âyet, Kur'an'ın Arapça inişinin gayesini insanların anlaması olarak belirtmektedir. Diğerleri de, Kur'an'ın açık ve anlaşılır bir dil ile gönderildiğini vurgulamaktadır. İmam Malik, (v.179/795) Arapça'yı bilmeden Kur'an'ı tefsir edenlerin cezalandırılmalarını savunmaktadır.¹⁵ Şatibî de (v.790/1388), Kur'an'ı anlamının yolu Arapça'dan geçer, onu bilmeden kişinin Kur'an'ı tam anlamıyla bilmesinin mümkün olamayacağını savunur.¹⁶ Ashab da Kur'an'ı anlamada ilk adım olarak Arapça'ya başvururlardı. Bunun için de cahiliye dönemi Arap şiirine başvurmayı da, gerekli görürlerdi. Bu bağlamda "Yoksa Allah'ın kendilerini yavaş yavaş tüketerek cezalandırmayacağından emin mi oldular."¹⁷ âyetinde geçen 'et-tehavvuf' kelimesi misâl verilebilir. Hz. Ömer hutbe irad ettiği bir sırada biri kalkıp mezkur âyetin anlamını sorunca, Huzeyl kabilesinden biri kalkıp kendi kabilesinin şiirinden örnek vererek 'tahavvufun', 'tedricen azalma' anlamında olduğunu söylemiştir.¹⁸

⁷ Tahrir, 66/4.

⁸ es-Suyuti, *Muflimatu'l Kur'an fi Mubfemati'l Kur'an*, Beyrut, 1985, s.34.

⁹ Nisa, 4/100.

¹⁰ es-Suyuti, a.g.e, s.76.

¹¹ En'âm, 6/57.

¹² Mâide, 5/2.

¹³ Yûsuf, 12/2.

¹⁴ Şuarâ, 26/193-194-195.

¹⁵ Abdurrahman el-Akk, *Usulu't-Tefsir*, Beyrut, 1994, s.137.

¹⁶ Şatibî, *el-Muwaşafât*, Beyrut, 1991, 1/179.

¹⁷ Nahl, 14/47.

¹⁸ Şatibî, a.g.e, 2/88.

Kur'an tefsirinde görülen hataların önemli bir nedeni, Kur'an dili olan Arapça'ya vakıf olmamaktan kaynaklanmaktadır. Allah Teala, Kur'an için Arapça dilini seçmiş ve Onu açık ve fasih bir dille göndermiştir.

Ulema arasında görülen ihtilafların bir çoğu, dilden kaynaklanmaktadır. Bunun nedeni de, aynı kelimenin birçok anlama gelmesi, bir çok biçimde okunabilmesidir. Arapça'dan uzak kalındıkça hataların da artacağı muhakkaktır.¹⁹ İslamî ilimlerde söz sahibi olmak, -özellikle tefsir, hadis ve fıkıh gibi önemli konular- Arapça bilmeye bağlıdır. Çünkü Kur'an ve hadis Arapçadır. İkisinde *amın, hâss, hakikat, mecaz, mutlak, mukayyed* gibi konular mevcuttur. Dilde aslolan hakiki (zahiri) manadır, ondan sarf-ı nazar etmek ilhattır. *Batiniye*'nin yaptığı gibi, böyle bir yöntem, dini tamamen ortadan kaldırır.²⁰

Kur'an'ı anlamada Arapça'nın önemini fark eden birçok oryantalist bile Arapça'yı öğrenmiştir.²¹ Herhangi bir kitabı hakkında öğrenmenin yolu, o kitabın yazıldığı dili bilmekle mümkündür. Kasıtlı yapıldığı takdirde Kur'an'da bir hareke hatası bile insanı küfre kadar götürebilir. Bu bağlamda, "*Allah ve elçisi müşriklerden uzaktır*"²² âyetinde geçen 'Resûlüfî' kelimesi misal verilebilir. Kelime, 'esre' okununca, "*Allah, müşrikler ve Elçisinden uzaktır.*" anlamı çıkar ki o da küfürdür.²³ Geçen âyetin yanlış okunduğunu yani "Resûl" kelimesinin "*mecrür*" okuduğunu duyan *Ebu'l Eved ed-Düeli*, Kur'an'ı harekeleme ihtiyacını hissetmiş ve Hz. Ali'nin muvafakatıyla onu harekelemiştir.²⁴

Kur'an'ı doğru okuyup anlamak için içinde geçen sözcüklerin *kelime ve deyimsel* yapıları da önemlidir. Örneğin '*vecd*' mastarının türevlerini incelersek, aynı kelimeden geldikleri halde hareke ve yapı farkından dolayı, anlam farklılığının nasıl meydana geldiğini görmek zor olmayacaktır.

Vicdan : Kayıp şeyi bulmak için kullanılır,

Vucüd : İstenilen şeyin meydana gelmesi için kullanılır,

Mevcede: Kızmak anlamında kullanılır,

Vücd : Zenginliği ifade için kullanılır,

Vecd : Sezgiyi ifade için kullanılır.²⁵

Arap olmaları ve Hz.Resûlullah (s.a.v.) ile birlikte bulunmuş olmalarına rağmen Kur'an'dan bazı lafızlar, ashaptan bazı şahsiyetlere kapalı kalmıştır.

Muaviye, bir gün *İbn Abbas*'a gider ve "Nerdeyse Kur'an deryasının dalgaları arasında boğulacaktım ki çareyi sana gelmekte buldum" der. *İbn Abbas*: Ne oldu Ya *Muaviye*? -Ben şu âyetin anlamını anlayamadım. "*Zünnun'u da/Yunus'u da zikret*" O öfkeli bir halde geçip gitmişti bizim kendisini asla sıkıştırmayacağımızı zannetmişti.²⁶ Nasıl olur da bir elçi Allah'ın kudretinden

¹⁹ Bkz. Es. Sebt, *el-Kavâid*, Beyrut.199,1/222.

²⁰ Suyutî, *el-İtkân*, Beyrut,1993, 2/521.

²¹ M. Gazalî, *Keyfe Netaâmelu Maal Kuran*, A.B.D.1991 s.191.

²² Tevbe, 9/3

²³Bkz. Âlûsî, *Ruhu'l Meâni*, Beyrut.ts, 10/47.

²⁴ Zerkânî, *Menâhîtu'l-İrfan*, Beyrut,1996, 1/400.

²⁵ Ebu Şehbe, *el-İsrâiliyât*, Beyrut, 1985,s.32.

²⁶ Enbiyâ. 21/87.

şüpheyeye düşer demiş. İbn Abbas: Âyette geçen 'nakdir' güç yetirme anlamında olmayıp, "miktar" anlamındadır der.²⁷ Bunun yanında Kuran Tercümanı İbn Abbas'a 'fatır' kelimesi, Ebu Bekir'e de hadiste geçen "müdaleke (erteleme)" ile "müflie (fakir)" kelimeleri kapalı kalmıştır. Şatibi'nin de dediği gibi Arapça o denli geniş bir dildir ki peygamberler dışında tümüne vakif olan kimseyi bilmiyoruz.²⁸

Şimdi de yapılan hataların önemli nedenlerini örneklendirerek inceleyelim.

TEFSİR VE MEÂLLERDE YAPILAN HATALARIN BELLİ BAŞLI ÖNEMLİ NEDENLERİ

I. ART NİYET

Tefsir ve meâllerde görülen en korkunç ve tehlikeli olan nedendir. Hatta buna 'sapma' demek daha uygun olur. Birçok mezhep ve ekol Kur'an'ı emellerine alet etmek veya onunla mücadele etmek için bile Kur'an'ı tahrif etmeye çalışmışlardır. Çağdaş Müfessir İzzet Derveze bu konuda şunları der: "Birçok hatanın siyasal, mezhepsel, etnik, fikhî, ve kelamî bölünmelerden kaynaklandığı, birçoğunun kötü niyetten dolayı çarpıtıldığı, değiştirildiği ve hatta tahrif edildiği bir gerçektir. Bunun nedeni zihinleri karıştırmak, yanlış bilgilendirmek, muhalifler hakkında olumlu propaganda yapmaktır."²⁹

Şu örnek konuyu daha da açıklar kanaatindeyiz: Son yıllarda İslâm'a yaptığı eleştirileriyle dikkat çeken Yazar İlhan Arsel, bile bile (Nisâ, 4/128) âyetini şöyle tahrif eder: "Eğer kadın kocasının serkeşliğinden endişe edecek olursa bu endişesine hakim olup kocasıyla anlaşmalıdır." Âyet hakkındaki maksatlı yorumu da şöyledir: Görülüyor ki Tanrı burada sadece kadını "hitap edilmez yaratık" saymakla kalmamış, aynı zamanda onu her daim eşitsiz kıldığı için bir kanıtını daha sergilemiştir.³⁰

Tahlil ve Düzeltme: Yazarın referans olarak sunduğu âyetin doğru meâli şöyledir: "Eğer bir kadın kocasının huysuzluğundan yahut kendisinden yüz çevirmesinden endişe duyarsa anlaşma ile aralarını düzeltmelerinde ikisine de günah yoktur." Görüldüğü gibi âyette kadının mağdur edilmesi söz konusu değildir. Bilakis, kadın-erkek eşitliği ifade edilmiş ve kadının hiçbir surette zarar görmesine müsaade edilmemiştir. Kadının İslâm'da 'hitap edilmez bir yaratık' olarak tanımlanması ise, yazarın İslâm hakkındaki önyargısından kaynaklanmaktadır. Çalışmamız, İslâm'da kadının konumunu tartışmaya uygun olmadığından Kur'an'da kadınlara yapılmış birkaç hitabın yerini göstermekle yetineceğiz: Bakara, 2/43, Kasas, 28/7, Ahzab, 33/30,32.

²⁷ Nesefî, *Tefsir*, İst.1986,3/87

²⁸ Bkz. Şatibi, *el-l'tisâm*, Beyrut,1991,2/474.

²⁹ Bkz. Derveze, İzzet, *Kur'an'ul-Mecid*, ter. Vahdettin İnce, İstanbul, 1997, s.192 (marife)

³⁰ Arsel İlhan, *Şeriat ve Kadın*, İst, 1996, s.121.

2. TAKLİT (KOPYALAMA)

Delilsiz ve dayanaksız olarak başkalarını takip etme görüş ve düşüncelerini alma³¹ anlamına gelen taklit kadar, inanç ve düşünsel bağlamda insanları olumsuz yönden etkileyen başka bir olgu bilmiyoruz. Zira taklit, insanın akıl ve düşüncesine pranga vurup körü körüne başkalarının peşine düşmekten ibarettir. Birçok ekol ve düşünce sistemi başta Kur'an olmak üzere dinî metinleri kendi görüş ve prensipleri doğrultusunda anlamaya ve başkalarına dayatmaya çalışmışlardır.³² Günümüzde yazılan meâl ve tefsirlerin büyük ekseriyeti *kopyalama* usulü yapılmıştır. Önüne birkaç meâlî alan herkes, Kur'an'ın metnine başvurmadan her meâlden birkaç âyetin anlamını kopyalamak suretiyle meâl yazım eylemini gerçekleştirmeye girişmiştir.

Şu örnek konuya ışık tutmaktadır: "Oku, yaratan Rabbinin adına. İnsanı bir yumurta hücrelerinden yarattı."³³ Elimizde mevcut meâllerin tamamına yakını birbirlerini taklit ederek, âyetteki "adeta tohumun kökleriyle yapıştığı gibi rahmin cidarına yapıştığı için 'alaka'"³⁴ olarak adlandırılan 'yumurta hücrelerini', 'kan pıhtısı' olarak tercüme etmişlerdir. Oysa bilimsel çalışmalar, ceninin rahimde gelişme aşamalarında 'kan pıhtısı' aşamasının bulunmadığını ortaya koymaktadır.

3. EHLİYETSİZLİK

Buna *cehalet*, *vukufiyetsizlik*, veya *acelecilik* de diyebiliriz. Tefsir veya meâl yazarlar Allah'ın muradını, insanlara aktardıkları için Kur'an ilimleri alanında ehliyetli olmaları, özellikle Arapça yanında, meâl ve tefsiri aktaracakları dili çok iyi manada bilmeleri gerekir. Birçok sahabe Arap olmalarına rağmen tefsir konusunda çok titiz davranırlardı. Bu bağlamda Hz. Peygamberin en yakın arkadaşı Hz. *Ebubekir* misal verilebilir. Şöyle der: "Bilmeden Kur'an'a anlam vermeye çalışırsam, hangi toprak beni üzerinde taşır ve hangi sema beni gölgelendirir?"³⁵

Meâl veya tefsir yapmak için, Arapça belagatını, metinde geçen sözcüklerin *kelime* ve *deyim*sel anlamlarını, Kur'an'ın indiği dönemde konuşulan ve kullanılan dili bütün kurallarıyla bilmek gerekir. Hukuk, edebiyat vs. ilimler için özel anlamda diller bulunduğu gibi, meâl ve tefsir ilimlerinin de kendilerine has dilleri bulunmaktadır, dolayısıyla onların kullanılması gerekir.

Sağlıklı bir Türkçe meâl veya tefsir yazmak için Arapça ve Türkçe dil kuralları yanında,

- a) Kıraat ilmini,
- b) İslâm'ın inanç esaslarını,
- c) Fıkıh metodolojisini,
- d) Âyetlerin iniş sebeplerini,

³¹ Bkz. Cürçânî, *es-Seyyid, et-Ta'rifât*, Beyrut, 1991, s.78.

³² İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Nşr: Abdurrahman Umeyre Beyrut, ts. 1/222.

³³ Alak, 96/1-2.

³⁴ Bkz. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, *alâk* mad., Beyrut, 1985, 9/361.

³⁵ Bkz. ez-Zerkanî, a.g.e, 2/45.

- e) Nasih, mensuh ilmini,
- f) Hadis ilmini,
- g) Siyer ilmini,
- h) Biyografi ilmini,
- i) Kur'an'da açıkça veya dolaylı olarak işaret edilen sosyoloji, biyoloji, coğrafya, tarih, ilimlerini,
- j) Oryantalistlerin faaliyet ve yöntemlerinden meâl veya tefsirde yardımcı olacak kâdarını bilmek gerekir.³⁶

TEFSİR VE MEÂLLERDE YAPILAN SÖZCÜK VE DEYİM HATALARI ÖRNEKLERİ

Örnek 1: "O gün insanlardan bir bölük cennette, bir bölük ateştedir."³⁷ Kimileri âyeti delil göstererek bir ülkede ikiden fazla siyasî partiye müsaade edilmeyeceğini söylemiştir.³⁸

Tahlil ve Düzeltme: Bu yorumun cehaletten kaynaklandığı açıktır. Zira, âyet, kıyamet gününde insanların durumlarını ortaya koymaktadır. Yani, iman edip, salih amel işleyenler cennette, inkârcılar ve ameli eksik olanlar da cehennemde olacaklardır. Dolayısıyla âyette, siyasî partiler veya onların âdedi hakkında açık veya imâli olarak işaret bulunmamaktadır.

Örnek 2: "O da Rabb'im şöyle buyuruyor: O, ne koşulup toprağı süren, ne de ekin sulayan, fakat salma gezen ve hiç alacağı olmayan bir inektir." dedi. Onlar da: "İşte tam böyle. Gerçeğı ortaya koydun." dediler. Bunun üzerine o ineğı (bulup) boğazladılar. Neredeyse yapmayacaklardı."³⁹ Bir çok meâl yazan, "el-ân" kelimesi üzerindeki vurguya dikkat etmediğı için âyete eksik meâl vermiştir.⁴⁰

Tahlil ve Düzeltme: Âyette geçen "el-ân" kelimesi üzerindeki vurgudan sarf-ı nazar edilirse âyetin anlamı şöyle olur: "Ey Musa! Şimdi gerçeğı söyledin." Bu demek oluyor ki Hz.Musa'nın o ana kadar söyledikleri gerçek değildi. Bu da Onun konumuyla bağdaşmaz. O halde "el-ân" kelimesi üzerindeki vurguya dikkat edip anlam vermek gerekir. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: "İşte tam böyle! Gerçeğı ortaya koydun."

Örnek 3: "Yaratan Rabbinin adına oku."⁴¹ Muhammed Esed'in "yorumlu meâli" hariç ulaşabildiğim meâllerin tamamı âyete "yaratan Rabbinin adıyla oku" şeklinde mana vermişlerdir.

Tahlil ve Düzeltme: Yazılı bir metin olmadığı hâlde sanki Hz. Peygamberin elinde yazılı bir metin verilmiş de okunması istenmiştir. Oysa Hz. Peygamberin elinde herhangi yazılı bir metnin bulunmadığı, özellikle de vahyin ilk devresinde okuma yazma bilmediğı bilinen bir husustur.⁴² İkra/oku fiilinin kökünde "tebliğ etme", "götürme" anlamlarının da oldu-

³⁶ El-Halidi Salah Abdulfetah, *Tasvibat ün fi Fehm*, Badi'l Â'yât, Şam, 1987, s.23-25.

³⁷ Şûrâ, 42/7.

³⁸ Bkz.el- Karadâvi, Yûsuf, *el-Mercî'iyetü'l Ülya fi'l-İslâm*, Mısır, 1996, s.285.

³⁹ Bakara, 2/71.

⁴⁰ Bkz.TDV'nin Hazırladığı *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâli*, Öztürk,Yaşar Nuri, *Kur'an Meâli*, aynı âyet.

⁴¹ Alak, 96/3.

⁴² Krş. Cündioğlu Düccane, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, İst, 1999, s.131.

ğunu hatırlarsak âyetin, "Rabbînin adına oku, tebliğ et, insanlara götür,bu Kitap senden değil her şeyi Yaratan Zat'tan sana gelmiştir. Sen de geldiği gibi ve O'nun adına insanlara götür ve tebliğ et."⁴³ anlamına geldiğini göreceğiz. Muhammed Esed de Âyet'e buna yakın bir mana vererek şunları der: "Bu ilahî kelâmı, oku veya telaffuz et." Bu anlam, Âyet'e daha uygundur. Zira, telaffuz etmek, dile getirmek kavramı, yalnızca o esnada yazılı olan veya hafızada bulunan bir şeyi anlayarak veya dil ile söylemeyi ifade eder. Oysa okumak bir dış kaynaktan, burada Kur'an mesajından alınan sözleri veya düşünceleri yüksek sesle olsun veya olmasın ama anlamak niyetiyle bilinçli olarak zihnine naksetmeyi ifade eder."⁴⁴

Çağdaş araştırmacı A.Yûsuf Ali de "oku" emrini, İngilizce'de 'ilân etmek', 'beyan etmek', 'açığa vurmak', 'ferman okuma' anlamına elen 'proclaim' fiiliyle tercüme etmiştir.⁴⁵

Örnek 4: "...Bir de demiri size ihsanda bulunduk ki; onda hem çetin bir sertlik hem de insanlar için birçok faydalar vardır." ⁴⁶ "...Yumuşak başlı hayvanlardan sekiz çifti hizmetinize verdi."⁴⁷

Meâllerin çoğu, iki âyette de geçen 'inzâl' mastarını 'indirmek' anlamında kullanmışlardır⁴⁸.

Tahlil ve Düzeltme: 'Demir' veya 'davalar'ın gökten inmeleri söz konusu değildir. 'inzâl' mastarını etimolojik olarak incelendiğinde, 'yaratma', 'istifadeye sunma', 'ihsan etme' anlamlarını da içerdiği görülecektir.⁴⁹ Benzer âyetlerde görülen hata, kopyalama ve acelecilikten öteye geçmez, zira kelimenin aslına inilmeden meâl verildiği için, meâl doğru olmamıştır.

Örnek 5: "Bir zaman Musa kavmine 'Ey kavmim! Allah'ın size verdiği nimeti düşünün. Çünkü O, içinizden peygamberler gönderdi, sizi tam anlamıyla hür şahıslar kıldı."⁵⁰ Bir çok meâl sahibi, taklit eseri âyeti "Sizi krallar yaptı" şeklinde tercüme etmişlerdir.⁵¹

Tahlil ve Düzeltme: Allah Teala'nın hepsini "kral" yapması düşünülemez. Melik, kelimesi etimolojik olarak ele alındığı takdirde, "ahırar" yani tam anlamıyla "hürler" anlamına da geldiği görülecektir. Muhammed Hamdi Yazır şunları der: Ekâbiri Müfessirinden Süddî (v.127/745) ve sâire burada "mulûk"ün, "ehrar" demek olduğunu göstermişler ve hürriyetten murat da tam manasıyla hürriyet, yani hürriyet-i şahsiye ve siyasiyeye şamil olduğunu anlatmışlar.⁵² Müllûk, melik'in çoğuludur. Melik, nefis ve hevâsına hakim olan ve onlara boyun eğmeyen hür insan demektir.⁵³

Örnek 6: "Onlar ki ırzlarını/iffetlerini korurlar."⁵⁴

Kimileri âyette geçen "furûc" kelimesini "cinsiyet organı" olarak tercüme etmiştir.⁵⁵

⁴³ Krş. İbn Manzur, a.g.e., 11/80 Yakın anlam için bkz İbn Aşur, et-Talîrîr ve't-Tenvîr, Libya, ts, 30/436.

⁴⁴ Krş. Esed Muhammed, Kur'an Mesajı, İst, 1999, 3/1287.

⁴⁵ Ali, A. Yûsuf, The Holy Quran, Suudî Arabistan, 1983, s.1761.

⁴⁶ Hadîd, 57/25.

⁴⁷ Zümer, 39/6.

⁴⁸ Bkz.a.g. meâller.

⁴⁹ Krş. İbn Aşur,a.g.e, 27/416; Râğîb, el-Müfredât, Beyrut, 1997, s.799.

⁵⁰ Mâide, 5/20.

⁵¹ Bkz.a.g.meâller aynı âyet.

⁵² Yazır, Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İst, 1979, 3/1640, Rıza, Muhammed Reşid, Menâr, Beyrut,ts, 6/323.

⁵³ Bkz. Kuşeyrî, Abdulkerim, Hevezan Letâifu'l-İşârât, Mısır, 1981, 1/415.

⁵⁴ Mû'minun, 23/5.

⁵⁵ Bkz. Öztürk Yaşar Nuri, Kur'an'ı Kerim Meâli, aynı âyetlerin anlamı.

Tahlil ve Düzeltme: Âyette geçen "fûrûc" kelimesi cinsiyet organlarıyla sınırlandırılmaz. Fûrûc, fercin çoğuludur. Sözlükte yarılmış ve çukur yerler için kullanılır.⁵⁶ Âyette ise kinâye olarak korunması gereken değerler için kullanılmıştır. Yani, onlar, ruh, kalp, aile ve içinde yaşadıkları toplumları her türlü pislik ve meşru olmayan ilişkilerden korurlar.⁵⁷

Örnek 7: "Dik kafalılık, şirretlik etmelerinden korktuğunuz kadınlara öğüt verin yataklarından ayrılın."⁵⁸

Müfessirlerin Şeyfi olarak bilinen Taberî,(v.310/922) âyette geçen "Vehcürühünne/ onlardan ayrılın" fiilini, "develeri bağladığınız gibi onları bağlayın." biçiminde tefsir etmiştir.⁵⁹ Zemahşerî (v.538/1143) de aynı görüşe katılmaktadır.⁶⁰

Tahlil ve Düzeltme: Kitap ve Sünnette hicret, visalin zıttı, yani ayrılmak ve uzak durmak anlamlarında kullanılmıştır.⁶¹ Resûlullah'ın uygulamaları onları bağlama şeklinde değil, onlardan uzak durma biçiminde gerçekleşmişti. Nitekim kaynaklar, Resûlullah'ın bazı hanımları dik kafalılık ve şirretlik gösterince onlardan bir ay uzak durduğunu kaydetmektedirler.⁶² Taberî ve Zemahşerî'nin iddia ettikleri bağlama görüşleri, Kur'an, sünnet ve İslam tarihinin kadınlara göstermiş oldukları saygınlıkla da bağdaşmamaktadır.

Örnek 8: "Her insan topluluğunu önderleriyle birlikte çağıracağımız o günde kimlerin amel defterleri sağından verilirse onlar en küçük bir haksızlığa uğramamış olarak amel defterlerini okuyacaklardır."⁶³

Zemahşerî ve Suyutî,(v.911/1505) âyette geçen 'imam' kelimesinin birçok kişi tarafından 'el-ümm/anne'nin çoğulu şeklinde tefsir edildiğini nakletmektedirler. Dolayısıyla herkes kıyamet gününde annesinin ismiyle çağırılacaktır.^{64,65}

Tahlil ve Düzeltme: Zemahşerî, bu yaklaşımı 'tefsir bidati' olarak niteler. Suyutî de bu hatanın kelimenin yapısını bilmemekten kaynaklandığını vurgulamaktadır.⁶⁶ Zira 'ümm'ün çoğulu "imam" değil "ümmeñât"tır.⁶⁷

Süleyman Ateş de âyetin meâlîni, "Her milletin önderini çağırduğumuz gün....."⁶⁸ biçiminde vermiştir. Buna göre 'imam' kelimesi meful olarak gösterilmiş. Oysa 'küll' kelimesi mefuldur. Bu meâlî göre çağrılacak olanlar yalnız önderlerdir. Millet ve cemaatlardan söz edilmemektedir. Oysa âyet, imamlarla beraber topluluklarının da çağrılacağını beyan etmektedir. Âyetin tam meâlî, "Her insan topluluğunu önderleriyle birlikte çağıracağımız günde....." şeklinde olmalıydı.

⁵⁶ Rağib, a.g.e, s.628.

⁵⁷ Bkz. Kutub Seyyid, a.g.e, 4/2454.

⁵⁸ Nisâ, 4/34.

⁵⁹ Bkz. Taberî, Camiu'l Beyân, Beyrut, 1995,4/68.

⁶⁰ Zemahşerî, Keşşâf, I,525.

⁶¹ Bkz. İbn Manzur, Lisânu'l Arab, 15/31.

⁶² Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/235.

⁶³ İsrâ, 17/71.

⁶⁴ Bkz. Zemahşerî, Keşşâf ,Tahran,ts. 1/71. Suyutî, el-İtkân, Beyrut,TS, 2/511.

⁶⁵ Zemahşerî,a.g.y.

⁶⁶ Suyutî,a.g.y.

⁶⁷ İbn Manzur, . a.g.e,1/216.

⁶⁸ Ateş Meâl ,Kılıç Kitabevi Yayın ve Dağıtım 1988.

Örnek 9: "İbrahim babası Âzer'e "bir takım putları tanrılar mı ediniyorsunuz? Doğrusu ben seni de kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorsunuz" dedi."⁶⁹

Birçok müfessir âyette geçen 'Azer'in İbrahim(a.s.)'in babası olmayıp amcası olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁰ Âlûsî gibi otoriter bir şahsiyet bile 'Azer'in İbrahim'in babası olmadığını Ehl-i sünnetin cumhuruna nispet etmektedir.⁷¹

Tahlil ve Düzeltme: Âyette geçen 'Âzer'i İbrahim'in babası olarak tefsir edenler, peygamberlerin, pâk bir nesilden olduklarını ve onların manen necis olan müşriklerin sulbünden gelemeceklerini öne sürmüşlerdir. Oysa Kur'an hiç kimsenin diğerinin günahını taşımayacağını,⁷² kıyamet gününde soy-sop bağlarının kesileceğini,⁷³ Hz.Nuh'un oğlu ve karısının kendisine iman etmediklerini,⁷⁴ Firavun'un küfrünün karısına bulaşmadığını,⁷⁵ insan hidâyete erdikten sonra haktan sapanların kendilerine zarar veremeyeceğini haber vermektedir.⁷⁶

İbrahim(a.s.)'in babasının isminin 'Âzer' olduğu Kur'an'da açıkça beyan edildiği gibi, sağlam hadisler de bunu doğrulamaktadır. Herhangi bir karine olmadan kelimeleri hakiki anlamlarından başka anlamlara yönlendirmek tahrif olup, *Batiniyye*'nin yöntemidir.⁷⁷ Bazı tefsirlerde geçen 'Taruh' kelimesi ise muharref olan *Tevrat*'tan kaynaklanmaktadır.⁷⁸

Buharî'nin rivayet ettiği şu hadis de İbrahim (a.s.)'in babasının dalalet üzerinde olduğunu ve isminin 'Azer' olduğunu ortaya koymaktadır: "Kıyamet gününde İbrahim, babası 'Âzer' ile (Âzer'in yüzü simsiyah toz, toprak içinde olduğu halde) karşılaşacaktır. Hz.İbrahim babasına 'ben sana (dünyada) asi olma demedim mi?' diyecek. Babası da ona, 'bugün sana asi olmayacağım' diye cevap verecektir. Bunun üzerine İbrahim 'Ya Rabbi sen bana kıyamet gününde ben seni zelil ve rüsva etmeyeceğim diye va'detmiştin. Şimdi Allah'ın rahmetinden çok uzak olan babamın vaziyetinden daha çok âr ve hayayı mucip hangi rüsvalık olabilir?' diyecektir. Allah da 'ya İbrahim ben cennetimi kâfirlere haram kıldım' diyecek. Hadis, İbrahim'in babasının sırtlan şekline meshedilip ayaklar altında ezildikten sonra Cehenneme atılacağını belirterek bitmektedir."⁷⁹

Peygamberlerin yakınlarından bazılarının iman etmemeleri, hidâyetin onların elinde olmadığı, sadece Allah'a ait olduğunu gösterdiği gibi, iman ve amel olmadan yakınların birbirlerine herhangi bir yararın olmayacağını da gösterir.

Örnek 10: "Elbette onların hikayelerinde akıl sahipleri için ibret vardır. Bu (Kur'an) uydurulacak bir söz değildir."⁸⁰

⁶⁹ En'am, 6/74.

⁷⁰ Alusî, Beydâvî, Şevkânî Tefsirleri, aynı âyet tefsiri.

⁷¹ Alusî,a.g.e.7/194, R. Rıza.a.g.e7/552.

⁷² En'am, 6/164.

⁷³ Mu'minun, 23/101.

⁷⁴ Tahrîm, 66/10.

⁷⁵ Tahrîm, 66/11.

⁷⁶ Maide, 5/105.

⁷⁷ Suyutî,a.g.e. 2/521.

⁷⁸ Şevkânî, *Fethul Kadir*,Beyrut 1990 Muhakkikin Notu./2192.

⁷⁹ Buharî, Enbiyâ, 1.

⁸⁰ Yûsuf, 12/111.

Âyette geçen 'hadis' kelimesi hakkında İlahiyatçı Yaşar Nuri Öztürk şunları der: "Görüldüğü gibi Kur'an kendisini uydurma bir hadis olmamakla yüceltmekte ve böylece sonraki zamanlarda getirdiği dine bir yığın problem çıkaracak uydurma hadislerle mucizevî bir biçimde dikkat çekmektedir. İkinci mucize beyansa yine uydurma hadislerle sığınan zihniyetin temel dayanaklarından birini yıkmaktadır. Kur'an, müphem ve muğlaktır onu anlamak ancak hadislerin verdiği tafsilatla mümkündür, diyenlere Kur'an'ın cevabı şudur: Ben gerekli her şeyin detayını veren bir kitabım."⁸¹

Tahlil ve Düzeltme: Kur'an'ın hiçbir yerinde, 'hadis' kavramı Resûlullah'ın sözleri anlamında geçmemektedir. Yukarıdaki âyete benzer âyetleri hadislerin güvensizliğini ortaya koymak için ileri sürenler, iddiaları için şu âyetleri sıralamaktadırlar. (Âyetleri Öztürk'ün meâlinden veriyoruz.) " *Allah'ın hadisin en güzelini indirmiştir.*"⁸² " *Eğer doğru sözlü iseler O Kur'an'ın benzeri bir hadis getirsinler.*"⁸³ " *Hadis söyleme bakımından Allah'tan doğru sözlü kim olabilir.*"⁸⁴ Önceden belirttiğimiz gibi lügat olarak *hadis*, ortaya çıkan şey, uyku ve ayık iken kulağa gelen sözdür. Olgunlaşmamış taze meyveye de 'hadis' denilmiştir.⁸⁵ İstılahta ise Resûlullah'ın söz ve fiillerini bildiren ilimdir.⁸⁶ Görüldüğü gibi 'hadis' kavramını Kur'an ile sınırlandırmak ne lügat yönünden ne de *terim* olarak mümkündür. Âyetlerde *hadis*, Kur'an anlamında kullanıldığı gibi *söz*, *laf* ve *vahiy* anlamında da kullanılmıştır.⁸⁷ Kur'an'la istihza edenlerin konuştuıkları sözlere de 'hadis' denilmiştir. Kur'an onların bile bazı sözlerinin dinlenebileceğinden söz etmiştir. Görüldüğü gibi âyetlerde Resûlullah'ın hadisleri söz konusu değildir. " *İnkâr edip (Allah'ın) elçisine karşı gelenler o gün yerin dibine geçirilmeyi isterler ve Allah'tan hiçbir söz gizleyemezler.*"⁸⁸ âyetinde geçen 'hadis' kelimesi de Kur'an anlamında olmayıp 'söz' anlamındadır.⁸⁹ " *Peygamber, eşlerinden birine gizli bir söz söylemişti. O bunu peygamberin diğer bir eşine haber verip Allah da bunu Peygambere açıklayınca O, bunun bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti. Peygamber, eşine bu gizli sözü başkasına söylediğini bildirince eşi, "bunu sana kim haber verdi?" demişti. Peygamber de "Her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan haber verdi bana" demişti.*"⁹⁰ Âyet, Resûlullah'ın hanımlarından birine gizli bir söz söylediğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla âyette geçen 'hadis' Kur'an değil Resûlullah'ın sarf ettiği bir sözdür. Yazarın iddiasının aksine *hadis* ilmi olmadan Resûlullah'ın ne söylediğini tam anlamıyla anlamak mümkün olmaktadır. " *O orduların haberi sana geldi mi?*"⁹¹ Bu âyette geçen 'hadis' kelimesi acaba hadis ilmini ret mi etmektedir?

Yazar, Kuran'ın gerekli olan her şeyin detayını verdiği savunmaktadır. Bu iddiaya da mutlak anlamda katılmak mümkün görülmemektedir. Şöyle ki; İslam'ın iki önemli rüknü

⁸¹ Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, İst.1995,s.214.

⁸² Zümer, 39/23.

⁸³ Tur, 52/34.

⁸⁴ Nisa, 4/87.

⁸⁵ Râğib, a.g.e. s.110.

⁸⁶ Ahmed. Naim. *Sahihü Buhari Mahtasar ve Tecrid Sarifü Tercemisi ve Şerhi*, Ank.1973, 1/5.

⁸⁷ Râğib a.g.y.

⁸⁸ Bkz. Nisâ, 4/140.

⁸⁹ Nisa, 4/42.

⁹⁰ Tahrim, 66/3.

⁹¹ Burûc, 85/17.

mesabesinde olan *namaz* ve *zekatı* ele alırsak sünnete müracaat etmeden bunları uygulamak mümkün olabilecek midir? Kur'an, muhtelif yerlerinde "*namaz kılın*" demektedir. Günde kaç namaz olacak, kaç rek'at olacak, namazda neler okunacak, kendisine Kur'an nâzil olan Resûlullah (s.a.v.) namazı nasıl kılmıştır? Keza Kur'an, "*cuma günü namaza çağrıldığımız zaman Allah'ı anmaya koşun*,"⁹² buyurmaktadır. Bu namaz nasıl olacak, nerede kılınacak, kimler kılacak, namazda neler okunacaktır. Ayrıca Resûlullah bu emri nasıl uygulamıştır? Kur'an bu soruların hiçbirine cevap vermemiş ve sünnete havale etmiştir.⁹³ Zekat konusu da öyledir. Kur'an, zekat veya sadaka namı altında mal alınmasını⁹⁴ ve bunun belirlenmiş bir miktar olduğunu haber vermektedir.⁹⁵ Âyette bilinen, miktar ne kadardır? En basiti insanın temel ihtiyaçları buna dahil midir, değil midir? Bu miktarı belirleyecek olan kimdir?

Kur'an'ı anlamada sünnetin önemi, konumuz dışında ve çok geniş olduğundan bu konuya girmek istemiyoruz. Ancak iddia edilen âyetlerin sahih veya mevzu hadislerle herhangi bir ilgilerinin bulunmadığını, Kur'an'ın doğru anlaşılmasının sahih sünnetten geçtiğini ifade etmek isteriz.

Örnek 11: "*Dediler ki "ey Musa onlar orada olduğu sûrece biz oraya asla girmeyiz. Sen ve Rabbin gidin savaşın. Biz burada oturuyoruz."*⁹⁶ İbn Abbas, âyette geçen 'Rab' kelimesinden kastın 'Harun' olduğunu belirtmiştir.⁹⁷

Tahlil ve Düzeltme: Müfessir İbn Atiyye, bu yanlış görüşü şöyle tenkit etmektedir: "Bu gerçekten uzak bir varsayımdır. Çünkü Harun (a.s), Musa (a.s)'ın hem veziri hem de ona tabi idi. Olsa olsa böyle bir yorum onları küfürden korumak için söylenmiştir."⁹⁸ Dil yönünden de peygambere 'Rab' denilemeyeceği gibi, Musa (a.s)'a tabi ve onun veziri olan bir zata 'Rab' denilmesi düşünülemez.

Örnek 12: "*Zina eden erkek, zina eden kadın veya ortak koşan kadından başkasıyla evlenemez. Zina eden kadın da zina eden erkek veya ortak koşan erkekten başkasıyla evlenemez. Öyleleriyle evlenmek mü'minlere haram kılınmıştır.*"⁹⁹ Çağdaş Alimlerden M. Abdullatif, âyette geçen 'Hurrime/haram kılını' fiilinin 'vecebe' yani 'vacip oldu,' anlamına geldiğini belirtmektedir.¹⁰⁰

Tahlil ve Düzeltme: Bu anlam iki yönden mümkün değildir.

I-) Buna göre âyette zikredilen nikahta mü'minler, müşrikler ve zina edenler bir tutulmuştur. Oysa âyet bu kesimlerin bir olmadıklarını ortaya koymak üzere nazil olmuştur.

⁹² Cuma, 62/9.

⁹³ Haşr, 59/90.

⁹⁴ Tevbe, 9/103.

⁹⁵ Zâriyât, 51/19.

⁹⁶ Mâide, 5/24.

⁹⁷ Firuzabâdi, *Tenviru'l-Mikbâs Min Tefsiri İbn Abbas*, Beyrut, 1975, s.70.

⁹⁸ İbn Atiyye, *el-Mufiharretu'l-Veciz*, Beyrut 1993,2/175.

⁹⁹ Nur, 24/3.

¹⁰⁰ M. Abdullatif, *el-Furkân*, Beyrut 1975, s.212

2-) Bu yaklaşıma göre âyetin baş tarafı ile sonu birbirleriyle çelişmektedir ki bu da Kur'an'ın mucize oluşuyla bağdaşmamaktadır.¹⁰¹ Âyette geçen "nikah", "cinsel münasebette bulunmak" anlamında kullanılmıştır.¹⁰²

Örnek 13: "And olsun ki zikirden sonra Zebur'da da yeryüzüne iyi kulların varis olacaklardır diye yazmıştık."¹⁰³ Bazı müfessirler âyette geçen 'yeryüzü'nü 'Cennet' ve 'Şam' benzeri yerlerle tefsir etmişlerdir.¹⁰⁴

Tahlil ve Düzeltme: Âyette geçen "el-arz" kelimesinin Cennet veya belirli bir toprak parçası olmayıp tüm yeryüzü olduğu birçok nas ile desteklenmektedir. Yukarıdaki âyet, iman edip salih amel işleyenlerin yeryüzüne hakim olacaklarını haber vermektedir.¹⁰⁵

Bu yaklaşımı destekleyen nasları şöyle özetlemek mümkündür.

1-Âyetler

a)"Allah, sizlerden iman edip iyi davranışlarda bulunanlara kendilerinden öncekileri sahip ve hakim kıldığı gibi, onları da yeryüzüne sahip ve hakim kılacağını, onlar için beğenip seçtiği dini (İslam'ı) onların iyiliğine yerleştirip koruyacağını ve (geçirdikleri) korku döneminden sonra bunun yerine onlara güven sağlayacağını vad'etti"¹⁰⁶.

b)"O, müşrikler hoşlanmasalar da dinini bütün dinlere üstün kılmak için Resûlun'e hidâyet ve hak din ile gönderendir."¹⁰⁷ Bu âyet, istikbalin İslam'ın olacağını ve bütün dinlere üstünlük sağlayacağını müjdelemektedir. Bazıların iddia ettiği gibi, bu üstünlük Asr-ı Saadet veya ondan sonra gelen belirli bir döneme ait değildir. Bu dönemler olsa olsa Kur'an'ın verdiği müjdenin sadece bir bölümüdür.¹⁰⁸

c)"Hor görülüp ezilmekte olan o kavmi de içini bereketle doldurduğumuz yerin doğu ve batı taraflarına mirasçı kıldık."¹⁰⁹ İbn Abbas yukarıda geçen âyeti de delil göstermek suretiyle Enbiyâ (21/105) de geçen 'el-arz' kelimesinin genel olduğunu belirtmiştir.¹¹⁰ Merhum Seyyid Kutub da bu konuda şunları söylemiştir: "Adem, (a.s) yeryüzünü onarmak, ıslah etmek, geliştirmek, içindeki servet ve hazineleri değerlendirmek için gönderildi. Allah, insanlara yeryüzünü onarmaları için iman ve salih amellerden oluşan bir nizam emretmiştir. Resûlullah'a gönderilen son mesajda bu nizam detayla açıklanmıştır. Bu, yalnızca yeryüzünün imarı, ıslahı, içindeki servet ve zenginlikleri işlemekten ibaret değildir. Bununla beraber asıl gaye, insanın layık olduğu makama ulaşması ve vicdanen olgunlaşmasıdır. İnsan ancak bu sayede saldırgan bir vahşi olmaktan kurtulabilecektir. Yeryüzündeki dengeyi sağlamak için zaman zaman kuvvetler çatışması olmuş, zalim ve adil olmayanlar yeryüzünün idaresini

¹⁰¹ Bkz A. Cemal, *el-Kur'an'ul Kerim Kitabı Ulûkimet Âyâtühü*, Beyrut, 1991, 1/337.

¹⁰² Krş. Taberi, a.g.e. 10/98.

¹⁰³ Enbiyâ, 21/105

¹⁰⁴ Bkz. Celâleyn ve Nesefi tefsirleri aynı âyetin(21/105) tefsiri.

¹⁰⁵ Bkz. İbn Âşûr, a.g.e. 18/162.

¹⁰⁶ Nûr, 24/55.

¹⁰⁷ Tevbe, 9/33.

¹⁰⁸ Elbânî, M.Nasiruddin, *Silsiletu Ahâdisi's-Sahîfa*, Beyrut 1990, 1/6.

¹⁰⁹ A'raf, 7/137.

¹¹⁰ Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, ts.9/349, Âlûsî, a.g.e. 12/104.

ellerine geçirmişlerdir. Bu da sünnetullah gereği gerçekleşmiştir. Son değişiklik ve veraset ise iman ve iyi amelleri bir arada bulunduracak salih kulların olacaktır."¹¹¹

2-Hadisler

a) "Allah yeryüzünü bana dürdü. Doğusuyla, batısını gördüm. Ümmetimin hükümlerini her tarafa ulaştacaktır."¹¹²

b) "İslam Dini gece ve gündüzün hüküm sürdüğü her yere ulaşacak ve köy, kent, çadır, tüm yerleşim alanlarına girecektir. Bu sayede İslam ve mü'minler izzet bulacak, inkâr edenler de zelil olacaklardır."¹¹³

Netice olarak bazı müfessirlerin âyette geçen "el-arz" kelimesini Cennet veya belirli yerlerle tefsir etmeleri, birçok âyet ve sağlam hadislerle ters düşmektedir. "el-Arz" kelimesi genel olup tüm yeryüzü anlamına gelmektedir.

Örnek 14: "Allah size leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilene haram kıldı."¹¹⁴ *Zahiriyye*, âyette 'domuz eti' ifadesinden yola çıkarak domuzun yalnız etinin haram olduğunu, yağ, kuyruk, beyin, cilt ve sinirlerinin haram olmadığını söylemişlerdir.¹¹⁵

Tahlil ve Düzeltme: Arap dilinde yukarda adı geçen şeylerin tamamı 'lehim/et' ile ifade edilir. Bundan dolayı hepsine şamil 'et' kelimesi kullanılmıştır.¹¹⁶

Örnek 15: "Hüküm Allah'ındır."¹¹⁷ *Havaric*, bu ve benzer âyetleri öne sürerek insanların hüküm vermelerini haram görmüşlerdir.¹¹⁸

Tahlil ve Düzeltme: Âyette *unum/genelleme* ve *husus/sınırlama* söz konusudur. Allah'ın hüküm ve takdiri olmadan hiç kimsenin herhangi bir eylem yapmasının mümkün olmayacağı belirtilmiştir.¹¹⁹ Nitekim gelecek âyetlerde Allah Teâla hükmü kullarına nispet etmiştir. "Eğer (karı-kocanın) aralarının açılmasından endişe ediyorsanız erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin."¹²⁰

"Aralarında Allah'ın indirdikleriyle hükmet."¹²¹ Görüldüğü gibi Kur'an, mutlak olarak hüküm sahibinin Allah olduğunu, bunun yanında insanların da iradeleriyle Allah'ın muradı istikametinde hüküm verebileceklerini ifade etmiştir.

Örnek 16: "Faiz yiyenler ancak şeytanın dokunup çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar."¹²² Merhum Muhammed Abduh âyette geçen 'şeytan' kelimesinin 'mikrop' anlamına da gelebileceğini savunmuştur.¹²³

¹¹¹ S.Kutub, a.g.e.4/2400, Mağniyye Cevad, *et-Tefsiru'l-Kâşif*, Beyrut.1990.5/302.

¹¹² Müslim, Fiten, 19, Ebu Davut, Fiten, 1, Tirmizi, Fiten, 14.

¹¹³ İbn Hibban, Sahih bir senedle rivayet etmiştir. H. No: 1632.

¹¹⁴ Bakara, 2/173.

¹¹⁵ Şâtibi, *İ'tisâm*, Beyrut 1991.s.173.

¹¹⁶ a.g.y.

¹¹⁷ En'am, 6/57.

¹¹⁸ Şâtibi, a.g.y.

¹¹⁹ Bkz. Râzî, *Mejâtilu'l-Çayb*, Tahran ts. 5/9.

¹²⁰ Nisâ, 4/35.

¹²¹ Mâide, 5/48.

¹²² Bakara, 2/275.

¹²³ Bkz. Rıza, a.g.e. 3/96.

Örnek 17: Keza Abduh, "Üzerlerine sürü sürü kuşlar gönderdi, onlara çamurdan sertleşmiş taşlar atıyorlardı."¹²⁴ âyetinde geçen kuşları 'mikrop' ile tefsir etmiştir.¹²⁵

Tahlil ve Düzeltme: Kur'an, daha ilk âyetlerinde bile mü'minlerin önemli özellikleri arasında "Onlar gaybe inanırlar"¹²⁶ ı sayar. Allah'ın zâtı, cennet, cehennem, melekler, cin, vahiy, sırat, haşır, kabir v.s. esasların hepsi de gaybî konulardır. Âyette geçen 'şeytan' da bu konulardan bir tanesidir. Kur'an'ın tasvir ettiği 'şeytan' Allah'a karşı nankörlük eden,¹²⁷ Âdem ve Havvâ'nın cennetten çıkarılmalarna neden olan,¹²⁸ insanlar arasına düşmanlık ve kini yerleştirmeye çalışan,¹²⁹ insana vesvese veren,¹³⁰ dostlarını korkutan,¹³¹ insanı küfre davet edendir.¹³² Bu ve benzer âyetleri 'mikrop' ile tefsir etmeye çalışmak ne dil, ne sibak-siyak, ne de sağlam sünnetle mümkündür.

Ebâbil kuşlarına gelince, Allah'ın *Ebrehe* ordusunu salgın hastalık ile veya sertleşmiş taşlarla helak etmesi Allah'ın kudreti açısından herhangi bir fark göstermez. İki de mucizedir. Konumuzu ilgilendiren Kur'an'da açıkça "*Ebâbil kuşlarının attığı taşlar*" şeklinde geçtiği halde, onları 'mikrop' veya 'salgın hastalık'larla tefsir edip Kur'an'ın zahiriye ters düşülmesidir. Bu yaklaşımın sahipleri de meseleyi Allah'ın kudretine bağlamışlar ise de Arapça ile bunu izah etmek zor görülmektedir. Zira Kur'an, Arapların anlayacağı bir dili kullanmıştır. O asırda 'tayr' ile 'fiacer' in hangi anlamlara geldiği gâyet açık biliniyordu. Keza aynı asırda Kur'an'ın bu lafızlarla belli bir mikrobu kastetmesi uzak bir ihtimaldir. Bu lafızların günümüze kadar kapalı kalması ve müfessirler tarafından bilinmemesi de diğer bir zorlamadır. Kur'an'ın sunduğu kıssaların temel hedefi, bunlardan ibret ve ders vermektir. Olay esnasında *çiçek* veya *kızamık* mikroplarının rüzgar tarafından ordu arasında yayıldığını belirten haber, güvenilir bir tarihçi tarafından desteklenmemiştir. *Kurtubî*(v.671/1272) ve *Taberî* tefsirlerinde geçen garip rivâyetler de sağlam tarih kaynaklarıyla desteklenmemiştir. İbn Esir onlar için 'güvenilmez' ifadesini kullanır.¹³³

Örnek 18: "Yahudiler Allah'ın eli bağlıdır" dediler. Kendi elleri bağlandı ve söylediklerinden dolayı lanetlendiler. Hayır Allah'ın iki eli de açıktır."¹³⁴ "(Allah O'na) Ey İblis iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?"¹³⁵ Bazı müfessirler Kur'an'da geçen bu ve benzer âyetlerde 'yed' ve benzer kelimeleri 'kudret' 'cömertlik' vb. ile te'vil etmişlerdir.¹³⁶

Tahlil ve Düzeltme: İmam Şafî'nin de ifade ettiği gibi İslamî konularda insanların ihtilafa düşmelerinin büyük nedeni, Arapça'dan sarf-ı nazar edip Alah'ın zat ve sıfatları

¹²⁴ Fil, 105/3-4.

¹²⁵ M. Abduh, *Tefsiri Cüz'î Amme*, Beyrut, 1989 s.181.

¹²⁶ Bakara, 2/3.

¹²⁷ İsrâ, 16/27.

¹²⁸ Bakara, 2/36.

¹²⁹ Mâide, 5/91.

¹³⁰ A'raf, 7/30.

¹³¹ Al-i İmrân, 3/175.

¹³² Haşr, 59/16.

¹³³ Bkz. M. Sadık Arcun, *Muhammedun Resûlullahı*, Beyrut, 1/96-97.

¹³⁴ Maide, 5/64

¹³⁵ Sâd, 38/75

¹³⁶ Bkz. Beydâvî, *Tefsir*, Beyrut, 1990. 1/443; İbn Atiyye, a.g.e, 2/215.

konusunda yabancı kültürlerin etkisinde kalmalarıdır."¹³⁷ Kur'an'ın anlaşılmasında Arapça esastır. Arapça iyice bilinmediği zamanlarda veya tahrif edildiği çağlar başta inanç olmak üzere, birçok konuda ihtilafların baş gösterdiği bir gerçektir. Yukarıdaki âyetlerde geçen '*iki yed*' ifadesi bu bağlamda zikredilebilir. 'Yed'e nimet veya kudret anlamı verilmiştir. Bu önemli konuda herhangi bir görüş belirtmeden sözü, Ehl-i sünnet ekolünün önemli şahsiyetlerinden *Ebu'l-Hasan el-Eşâri'ye*(v.342/936) bırakalım. O şöyle der: "Ne Arapça'da ne de herhangi bir hitapta birisinin '*iki elimle yaptım*' ifadesiyle, '*nimetle yaptım*' anlamı anlaşılır. Allah Teâla, Araplara kendi dilleriyle hitap etmiştir. Bu hitapta da Arapça'nın kural ve özellikleri uygulanmıştır. Hitap dilinde birinin '*iki elimle yarattım*' ifadesinde 'iki nimetle yarattım' anlamı çıkmaz. Bundan dolayı âyetlerdeki '*yed*' nimet anlamında değildir. Nitekim '*üzerinde elim var*' cümlesinde, '*üzerinde nimetim var*' anlamı anlaşılır." *Eş'ari*, tevile açık olmayan '*yed*' ve *benzer* kelimeleri tevil etmeyi '*bid'at*' olarak değerlendirir.¹³⁸ Gazzalî de, özellikle avâm için selefin bu görüşünü tercih etmiş ve onu daha sağlam bir yöntem olarak kabul etmiştir.¹³⁹ Kur'an'da geçen '*yed*', '*vech*' ve benzeri lafızlar ile ilgili olarak son asır müfessirlerinden M. Emin Şenkitî'nin mütalaasını özet olarak vermeyi uygun gördük: "Sıfatlar, mevsufa yani, vasfedilene göre değişmektedir. Allah'a yakışan sıfatlar olduğu gibi, yaratıklara layık vasıflar da vardır. Başta İmam Malîk olmak üzere Allah'ın sıfatlarını ondan başkası bilmez. Nitekim Kur'an "*Onlar bilgice onu kavrayamazlar.*"¹⁴⁰ demektedir.

Sıfatlar konusunda şu iki nokta önemlidir:

a-)Kur'an ve sünnette zikredilen sıfatlara olduğu gibi inanmak ve onları te'vil etmemek,

b-)Teşbîhî ve *tecsim* gibi saplantılara girmeden Kur'an ve sağlam sünnetle gelen sıfatlara olduğu gibi inanmak.

Kur'an ve sünnetle gelen sıfatları inkar etmek, *Muattıla* ekolünün yöntemidir. Allah'ı insanların vasıflarıyla vasıflandıran kimse mulhid ve müşebbihe zümresindedir. Allah'ı kendisi kadar tanıyan var mı? "*De ki siz mi daha iyi biliyorsunuz yoksa Allah mı?*"¹⁴¹ "*Allah biliyor siz ise bilmiyorsunuz.*"¹⁴² "*O'nun benzeri gibi bir şey yoktur.*"¹⁴³

Allah'ın zatı tüm mahlukattan ayrı ve onlara benzemediği gibi onun sıfatları da mahlukatın sıfatlarına benzemez. Allah ilim sahibidir. İnsanlar da ilim sahibidirler. Allah'ın ilmi ile insanların ilmi hiçbir surette birbirleriyle kıyaslanamaz. Durum Allah'ın diğer sıfatları için de geçerlidir.¹⁴⁴

¹³⁷ es-Sebt, a.g.e. 1/222.

¹³⁸ *Eş'ari, el-İbâne fi Usulî'd- Diyâne*, Suudi Arabistan, h.1405,s.132-133.

¹³⁹ Bkz. Zebidî, *İthâfu Sadâti'l-Müttekîn*, Beyrut,1989, 1/71.

¹⁴⁰ Tâ-Hâ, 20/110.

¹⁴¹ Bakara, 2/140.

¹⁴² Bakara, 2/232.

¹⁴³ Şûrâ, 42/11.

¹⁴⁴ Şenkitî, *Men'ü Cevâzi'l-Mecâz fi'l-Münezzeli li't-Teaccubi ve'l-İ'caz*, (*Advau'l Beyan Tefsiri ile beraber*), Beyrut,1984,10/262.

Örnek 19: "Kâfirler yaptıklarının cezasını buldular mı?"¹⁴⁵

Merhum Seyyid Kutub, belağatına rağmen "Meşâhidu'l Kıyama fi'l-Kur'an" isimli eserinde, âyetin tefsiri bağlamında "elbette buldular" diyeceği yerde "hayır bulmadılar," demektedir.¹⁴⁶

Tahlil ve Düzeltme: Bu cevap, Arapça kurallarına göre yanlıştır. Zira, âyette geçen sual inkârî olmayıp takrirîdir. Âyette geçen "sevap" da hakiki anlamda değil, mecazîdir. "İşte o gün (ahiret)de iman edenler kâfirlere gülerler"¹⁴⁷ âyetinde mü'minlerin de kavuştukları mükâfattan bahsedilmişken, söz konusu âyette de kâfirlerin başına gelecek cezadan bahsedilmiştir. Âyette geçen "cezalarını buldular mı" kısmı, kâfirlerin mutlak olarak cezalandırılacaklarını bildirmektedir. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur. "Kâfirler, dünyada iken mü'minlerle alay etmelerinin cezasını buldular mı?" "Elbette buldular," biçimindeki cevap en uygun olanıdır.¹⁴⁸

Örnek 20: "İlkin mahlukunu yaratıp (ölümden) sonra bunu (yaratması) tekrarlayan Odur ki bu Onun için pek kolaydır."¹⁴⁹ Arapça'da ism-i tafdil/ üstünlük kipi bir nesnenin diğerine olan üstünlüğünü ifade etmek için kullanılır.¹⁵⁰ Buna rağmen, bazı müfessirler, âyette geçen "ehven" ifadesine, ' Bu Onun için daha kolaydır.' şeklinde meâl vermişlerdir.¹⁵¹

Tahlil ve Düzeltme: "Ef'âl", veznine gelen her kalıp üstünlük belirtmek için değildir. Bazen de sıfat belirtir. Yani 'ehven' daha kolay anlamında olmayıp, 'heyyin' yani 'pek kolay' anlamındadır. Zira böyle olmazsa bazı fiillerin Allah için kolay bazılarının da zor olduğu ortaya çıkar ki bu da Allah hakkında caiz değildir.¹⁵²

Örnek 21: "Süleyman'ın hükümdarlığı hakkında onlar şeytanların uydurdukları sözlere uydular. Oysa Süleyman küfre gitmemişti. Fakat o şeytanlar küfre gittiler. İnsanlara büyü ve Babil'de Harut ve Marut adlı iki Melek (kılığında) şahıslara gelen kuruntuları öğretiyorlardı."¹⁵³ Birçok tefsir ve meâl âyetin "ve mâ üz-zile" nazmında geçen "mâ" kelimesini, 'mâ-i nefiy'/olumsuz kılan edat olarak almış ve "Babil'de melek denilen Hârut ve Mârut'a birşey indirilmemişti." şeklinde anlam vermişlerdir.¹⁵⁴

Tahlil ve Düzeltme: Âyet, müfessirlerin en çok uğraş verdikleri âyetlerden birisidir. Örneğin Razi, (v.606/1209) âyeti yaklaşık yirmi sayfada tefsir etmeye çalışmıştır. Çağdaş müfessirlerden M. Cevad Mağniyye de âyeti 'Kur'an'ın en müşkül âyetlerinden birisi' olarak nitelmiştir.¹⁵⁵

Âyette geçen iki melek, akidevî anlamdaki melekler olmayıp, kendilerine ilham ve vahiy geldiğini savunan melekler görünümündeki ruhani iki şahsiyet olarak ele alınabilir.

¹⁴⁵ Muttafifin, 84/36

¹⁴⁶ S. Kutub, Meşâhidu'l Kıyama fi'l-Kur'an, Beyru, ts.200

¹⁴⁷ Muttafifin 84/34

¹⁴⁸ Ahmed Cemal, a.g.e, 1/29-298.

¹⁴⁹ Rûm, 30/27.

¹⁵⁰ es-Sebt a.g.e, 1/ 258.

¹⁵¹ Örnek için Bkz. Ateş, K.Kerim ve Yüce Meâlî ilgili âyet.

¹⁵² Es-Sebt, Kavâid, 1.258; İsm-i tafdil sığasının sıfat anlamında kullanıldığı örnekler için bkz. el-Cami, Abdurrahman, Şerhu'l- Kâfiye, Beyrut, 1986, 2/219.

¹⁵³ Bakara 2/102

¹⁵⁴ Örnek için bkz. Kurtubî, a.g.e, 2/50.

¹⁵⁵ el-Mağniyye, a.g.e, 1/161.

Buna göre meâlde geçtiği gibi "mâ" kelimesi, 'ma-i nefiy/olumsuzluk edatı olmayıp, 'mevsul yani 'şey' anlamındadır. Buna göre âyetin anlamı, "Babil'e inen iki melek....." olur¹⁵⁶

Örnek 22: "Rahîman arşa istiva etti."¹⁵⁷ Kimileri, âyette geçen 'alâ' cer harfini fiil olarak almış ve "Errahîmanu alâ" yani "Rahîman yüceldi," anlamını vermiştir. Âyetin geri kalan kısmına da "el-Arşu'stevâ" olarak, yani "Arş oturdu" mealini vermiştir.¹⁵⁸

Tahlil ve Düzeltme: Hiç bir kıraatte böyle bir okuyuş biçimi söz konusu değildir. Eğer fiil olsaydı 'alâ' harfinin 'ye' harfiyle değil 'elif' ile bitmesi gerekecekti. Zaten bu haliyle âyete doğru anlam vermek de mümkün görünmemektedir. Nitekim 'alâ' sözcüğü "Yeryüzünde iyice azan Firavn halkını çeşitli gruplara ayırmıştı."¹⁵⁹ âyetinde fiil olduğu için 'elif' ile yazılmıştır.

Örnek 23: "Ey iman edenler ellerinizin altında bulunan (hizmetçi)ler ve henüz erginliğe ermemiş çocuklar üç vakitte (odalarınıza girebilmek için) izin istesinler. Sabah namazından önce, öğle vakiti elbiselerini çıkaracağınız zaman ve yatsı namazından sonra. Bunlar sizin üstünüzün açılabilceği üç vakittir."¹⁶⁰ Âyetin anlamı bazı meâllerde, ".... Sabah namazından önce öğle sıcağında soyunduğunuzda ve yatsı namazından sonra yanınıza gireceklerinde üç defa izin istesinler." biçiminde verilmiştir.¹⁶¹

Tahlil ve Düzeltme: Âyetin anlamı hakkında Prof. Salih Akdemir şu mütalaada bulunmaktadır. Âyetin metnine döndüğümüzde üç defa izin istenmesi gibi bir ifadenin bulunmadığını görmekteyiz. Âyetteki (Avrât) ifadesinden hemen sonra(min)cer hafi gelmektedir ki açıklama manasına gelen 'beyaniyye" makamındadır."¹⁶²

Örnek 24: "İbrahim de bir zaman Rabbim ölülerini nasıl dirilttiğini bana göster" demişti. (Allah inanmadın mı? dedi. (İbrahim) hayır (inandım) fakat kalbim kuvvet bulsun diye, dedi."¹⁶³ Kimileri âyette geçen 'kalb' için, Hz.İbrahim'in 'Kalb' adında bir arkadaşı vardı. Onun inanmasını istemişti, 'şeklinde tefsir etmişlerdir. ¹⁶⁴ (Bu ve gelecek 5 örneğin tahlil ve yorumu aşağıda gelecektir.)

Örnek 25: "Âdem Rabbinin buyruğuna karşı geldi ve şaşırıldı."¹⁶⁵ Mutezile, âyette geçen 'ğevâ' fiilini 'fazla süt içme' anlamında kullanmış ve âyete "Âdem, fazla yemek ve içmekten bitkin hale düştü." anlamını vermiştir.¹⁶⁶

Örnek 26: "Ey iman edenler şarap, kumar, dikili taşlar şansı okları şeytan işi birer pisliktir."¹⁶⁷

¹⁵⁶ İbn Âşûr, a.g.e. 1/639.

¹⁵⁷ Tâhâ, 20/5.

¹⁵⁸ Hatib, el-Mufîkenu ve'l-Mülteşâbih fi'l-Kur'an, (Makale) S.Arabistan.H.1396. s.222.

¹⁵⁹ Kasas, 20/4

¹⁶⁰ Nûr, 24/58.

¹⁶¹ Örnek için Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığın hazırlanmış olduğu meâl, İst. 1970, s.358

¹⁶² Akdemir,Salih, Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercemeleri, s.183

¹⁶³ Bakara, 2/260

¹⁶⁴ Bkz. Ebu Şehbe, el-İsrâiliyyât, s.76

¹⁶⁵ Tâhâ, 20/121

¹⁶⁶ Bkz. İbn Kuteybe, Te'vilu Mufitefî'l-Hadis, s.48

¹⁶⁷ Maide, 5/90

Gulat-i Şia, âyette geçen 'hamr' ve 'meysir' den kastın (hâşâ) Hz.Ebubekir ve Hz.Ömer olduğunu söylemişlerdir.¹⁶⁸

Örnek 27: "Gökten bir parçanın düştüğünü görseler üst üste yığılmış bulutlardır, derler."¹⁶⁹ Bazı ekoller âyette geçen 'kisef' kelimesinin imamları olduğunu ve gökten nazil olduğunu söylemiştir.¹⁷⁰

Örnek 28: "Allah Musa ile konuşmuştu."¹⁷¹ *Cehmiyye Ekolu*, Allah'ın *kelâm* sıfatını reddettiği için âyette geçen 'kelleme' fiilini yaralama anlamına gelen 'kilm' kelimesinden almış ve âyete, "Allah Musa'yı hikmet oklarıyla yaraladı," anlamını vermiştir.¹⁷²

Örnek 29: "Pabuçlarını çıkar"¹⁷³ âyetinde geçen iki 'pabuçlar'ı "dünya ve ahiret" ile tefsir edenler olmuştur.¹⁷⁴

Tahlil ve Düzeltme: Yukarıda geçen 6 örnekte yapılan tefsir, hiçbir surette Arapça kurallarına uymadığı için kabulü mümkün olmayan tefsir konumundadır. Bunların yanlış ve hatta ilhada kadar götüren yorumlar oldukları gayet açık olduğu için detayına inmeye lüzum görmedik.

Örnek 30: "Ey peygamber! Allah sana ve sana tabi olan mü'minlere yeter."¹⁷⁵ Kimi müfessirler, âyeti "Allah ve sana tabi olan mü'minler sana yeter" şeklinde tefsir etmiştir.¹⁷⁶

Tahlil ve Düzeltme: "De ki Allah bana yeter."¹⁷⁷ "Allah kuluna yetmiyor mu?"¹⁷⁸ Görüldüğü gibi Allah'ın hem peygambere hem de müminlere yetmesi Kur'an tevhid anlayışına daha uygun görülmektedir.

Örnek 31: Çağdaş düşünür, M. Hüseyin Behiştî, ismini vermediği bir dostunun tefsirinden şu örneği verir: "Yeryüzünü bir toplanma yeri yapmadık mı?"¹⁷⁹ Bu âyetten Kur'an'ın dünyayı hızlı uçan güvercin olarak isimlendirdiğini anlamış ve bu ayeti dünyanın hızlı dönüşüne delil olarak göstermişti. Bu dost lügate başvurmuş ve lüğatin "*kifât*" kelimesini '*hızlı uçan güvercin*' olarak açıkladığını görünce de, Kur'an dünyanın döndüğünü belirtiyor, diye istidlalde bulunmuştu. *Behiştî*, dostuna âyeti şöyle izah eder: Bu kişinin Arapça lügate baktığına ve '*kifât*' kelimesinin 'hızlı uçan güvercin' anlamına geldiğini görmüş olduğuna dikkat edin. Kendisine dedim ki, önce '*kifât*' kelimesinin Kur'an asrında ve Kur'an'ın nazil olduğu bölgede de '*hızlı uçan güvercin*' anlamında mı kullanıldığına, yoksa daha sonraki devirlerde mi bu anlamı kazandığına bakmak gerekir. İkincisi, bu âyetin sonraki âyetle bağlı olduğuna da dikkat etmek gerekir. "Biz yeryüzünü dirilere ve ölümlere '*kifât*' yapmadık mı?" Şimdi diriler ve ölümlerle ilgili olarak *hızlı uçan güvercin*'in ne anlamı ifade ettiğine bakalım. Sözlüklere başvuru-

¹⁶⁸ İbn Kuteybe, a.g.y.

¹⁶⁹ Tur, 52/44

¹⁷⁰ İbn Âşûr, a.g.y.

¹⁷¹ Nisa, 4/164

¹⁷² el-Lümeyliz, *Munâzaratü, İbn Teymiyye Maa Fukâhâi Asrihi*, Beyrut ts. s.62

¹⁷³ Tâhâ, 20/12.

¹⁷⁴ Kardavî, *el-Merceiyyetu'l-Ulyâ*, Mısır.1996, s.62

¹⁷⁵ Enfal, 8/64.

¹⁷⁶ Bkz.Celâleyn, aynı ayetin tefsiri.

¹⁷⁷ Tevbe, 9/129.

¹⁷⁸ Zümer, 39/36.

¹⁷⁹ Mürselât, 77/25.

rulduğunda görülecek ki 'kifat' kelimesi başka şeyleri kapsayan içinde bulunduran zemin anlamındadır.¹⁸⁰

Örnek 32: "Namazı İkame et"¹⁸¹: Behiştî, şu örneği de vermektedir. Kimileri, "Namazı ikame et," ayetine "İnkılâb ateşini devam ettirin." anlamını vermişlerdir. Delillerini de şöyle getirmektedirler: Salat, hayasızlıktan, fenalıktan, hırsızlıktan ve zulümden alı koyar. Dünyada yüz milyonlarca müslüman var. Bunların en azından üç yüz milyonu düzenli bir şekilde namaz kılmaktadır. Fakat acaba bunların kıldığı namaz kendilerini fenalık ve hayasızlıktan alıkoymakta mıdır? Hayır. Bunların arasında namaz var, cami var, ama azgınlık, fenalık ve hayasızlık da var. Öyleyse bu gördüğümüz namaz hayasızlıktan alıkoymamaktadır. Eğer 'salat'ın anlamı 'namaz' olsaydı, bu âyet yerinde bir âyet olmamış olur ve Kur'an da yanlış bir iddiada bulunmuş olurdu. İşte Kur'an'ı yanlış olma vasfından uzak tutmak için 'salat'ı başka anlamda tutmak gerekir. O da ateştir. Yani, *inkılâb ateşini devam ettir*.¹⁸²

Tahlil ve Düzeltme: Böyle bir yorum ilk insandan günümüze kadar tüm peygamber ve müslümanların namazı yanlış anladıklarını iddia etmekten başka bir şey değildir. Yani, müezzin efendi "*kad kâmeti's-sala*" dediği zaman "Ey camaat kalkın inkılâb ateşi başladı" mı demektedir ki o da Kur'an'ı tahrif etmenin ta kendisidir. Zira yazarın söylemiş olduğu anlamı hiçbir biçimde ispatlamak mümkün değildir

Örnek 33: "O'nun hükümrânlığı gökleri ve yeri kaplamıştır; onların gözetilmesi O'na ağır gelmez. O yücedir, büyüktür."¹⁸³ Mu'tezile, âyette geçen 'el-Kürsi'yi 'ilim' anlamında kullanmıştır. Nedeni de Allah'a 'el-Kürsi' veya 'el-Arş'ı nispet etmekten çekinmeleridir.¹⁸⁴

Tahlil ve Düzeltme: Arapça'da 'el-kürsi' ile 'el-ilm'in aynı manada kullanılmaz. 'El-Arş' ve 'el-Kürsi'nin keyfiyeti Allah'ın ilmindedir.

Örnek 34: "Ey insanlar sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan eşini yaratıp ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üreten Rabbinizden korkun."¹⁸⁵ M. Abdülâh âyette geçen 'nefis' kelimesinden Darwin Nazariyesinde olduğu gibi herhangi bir hayvanın kastedilebilmiş olacağını ve insanlığın tek bir asıldan değil birçok atadan gelmiş olabileceğini, Kur'an'ın "Ey Ademoğulları" diye hitap ettiği kesimin Kur'an'ın indiği dönemdeki insanlar olduğunu savunmuştur.¹⁸⁶

Tahlil ve Düzeltme: Kur'an'ın birçok yerinde "Ey Âdemoğulları" diye hitap edilmiş,¹⁸⁷ Âdem'in topraktan yaratıldığı¹⁸⁸ ifade edilmiştir. Resûlullah'tan gelen sağlam rivâyetler de herhangi bir ayrım yapmadan tüm insanların Âdem'in çocukları olduğunu belirtmiştir. "İnsanlar Âdem'in çocuklarıdır, Âdem de topraktandır."¹⁸⁹ Bu naslar 'nefs' kelimesinden 'Adem'in' kastedildiğini açıklamaktadır.

¹⁸⁰ Behiştî, Muhammed. *Bilmek*, Çev. İbrahim Keskin İst. 1998, s. 119

¹⁸¹ Hud, 11/114

¹⁸² Behiştî, a.g.e s. 126.

¹⁸³ Bakara, 2/255

¹⁸⁴ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İttihâtu'l-Munherife fi Tefsiri'l- Kur'an*, Mısır, 1986, s. 44

¹⁸⁵ Nisâ, 4/1.

¹⁸⁶ Rıza, a.g.e, 4/327.

¹⁸⁷ Âl-i İmrân.

¹⁸⁸ A'raf, 7/26, 31, 35, 172; Yâsin 36, /60.

¹⁸⁹ Tirmizi, Tefsir, 49, 5, Ebu Davud, Edeb, 111, Ahmed b. Hanbel, 261.

Kur'an'ın insanlığın ilk atasının kim olduğu insanların kimden çoğaldığı gibi önemli bir konuya değinmemesi onun "herşeyi açıklayan"¹⁹⁰ vasfıyla bağdaşmamaktadır. Kur'an'daki hitapları sadece belli bir zamanki insanlara hasretmek de oldukça güçtür.

Netice, görüldüğü gibi, çeşitli ekoller, anlamları açık olan *sözcük* ve *deyimleri* kendi görüş ve düşünceleri istikametinde değerlendirmeye çalıştıkları, tefsir ve meâllerinde itina ve tahkik yerine aceleci ve kopyalama yöntemine baş vurdukları için meâl ve tefsirlerde bir çok *sözcük* ve *deyim* hatası ortaya çıkmıştır. Kur'an'ı, uyulan kural çıkarılan bir rehber olarak ele almadıklarından, Onu kendi kaide ve düşüncelerine uydurmaya çalışmış ve kabul edilemez te'vil ve tahriflerde bulunmuşlardır

Bunun önüne geçmek için, meâl ve tefsir yazılırken, iyi niyetle beraber, Arapça ve tefsir kurallarına riayet etmek, taklit, taassup ve her türlü peşin hükümden uzak durmak gerekmektedir.

¹⁹⁰En'am,6/114.

TEFSİRDE DÜNYEVİLEŞME

Gıyasettin ARSLAN*

*H*z. Peygamber ve raşit halifeler döneminde Müslümanlar, inanç ve samimiyet açısından daha güçlü idiler. Ayrıca onlar, Kur'an'ı anlamada sonradan sistematize edilen tefsir ve te'vil kurallarına da pek ihtiyaç duymuyorlardı. Bu nedenle onu anlamada zorlanmıyorlardı. Fakat zamanla bu dengeli tablo bozuldu.

Dünyevileşmenin en tehlikeli türü tefsir alanında oldu. İlahi kutsal kitapların karşı karşıya kaldıkları en büyük tehlike, onların, dünyalık endişeler sonucu tefsir ve te'vil marifetiyle yanlış yorumlanarak saptırılması ve tahrif edilmesidir. Burada dünyevileşmekten kastımız, ayetin, yüklendiği anlamları itibarıyla ilâhi muradın ihmal edilerek dünyevi bir takım mülâhazalar ile maksadının dışına taşınarak yorumlanmasıdır.

Bu açıdan bakıldığında bilinen tefsir kuralları dışlanarak, çeşitli gayelere yönelik olarak yapılan tefsirlerden bahsetmek mümkündür. Hatta tefsirden önce Mushaf'ın bizatihi kendisine aynı doğrultuda yaklaşmıştır. Örneğin Kur'an'ın dünya şan ve şöhreti için okunması, çeşitli hastalıklara karşı deva için okunması, muska ve mezarlıklarda okunarak geçim kaynağı kılınması, gerek tarihte, gerekse günümüzde siyasi firkaların, ayetleri birbirlerine karşı susturucu argüman olarak kullanması, vs.

Halbuki Kur'an bir hidayet' kitabıdır; dünyada insanların doğru yolu bulmaları, üstün ahlakla bezenmeleri ve onu yaşamaları için gönderilmiştir. Dolayısıyla onun okunması da aynı amaca yönelik olmalıdır. Bu yüzden İmam Şafii'ye göre "Kur'an'ı anlamak da bir cihaddır."²

Hakikaten Kur'an'ı anlamak, İslam tarihinin ve günümüzün en önemli meselesidir. Hatta bu mesele, Kur'an'dan önce nazil olan ilahi kitapların tefsirinin aynı derecede önemli olduğunun da bir kanıtıdır. Kur'an'ı Kerim, bu noktaya özellikle dikkat çekmektedir. Buna göre tefsirin dünyevileşmesini üç ana başlık altında ele almak mümkündür: Hz. Peygamberden önce, onun devrinde ve ondan sonra.

* Dr. . Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. garslan@firat.edu.tr

¹ Reşid Rıza, *Tefsiri'l-Menar*, Daru'l-Menar, Mısır, 1954, I, 5.

² İmam Şafii, *Risale*, Daru't-Turas, Kahire, 1979, 22.

A. KUR'AN'DAN ÖNCE TEFSİRİN DÜNYEVİLEŞMESİ

Kur'an'ın en büyük ve ikinci suresi olarak Bakara suresinin ele aldığı ana konulardan biri, bu vahyin ve onun yorumunun dünyevileşmesidir. Bu temel olguyu anlatırken Kur'an'ı Kerim bunun tipik örneklerini Beni İsrail'den (Yahudi) vermektedir. Kur'an, onların vahiy ve onun yorumu hakkında nasıl dünyevileştiklerini açık açık anlatmaktadır. Bu surede dikkat çeken en önemli nokta, bu olgunun (*tefsir yoluyla tahrif edilme*) surenin hem başında hem ortasında hem de sonunda benzer üslup ve ifadelerle anlatılmasıdır.

Bu bağlamda Kur'an'ın sözün başında *tefsir* ve *tahrif* üzerinde yoğunlaşması son derece dikkat çekicidir. Bunu görmek isteyenlerin bu sureyi (bahsi geçen bu iki kavramı göz önünde bulundurarak) tekrar okumaları yeterlidir. Şimdi bu sure çerçevesinde onların *tahrif* ve *iptal* şeklinde oluşturdukları bu tefsir olgusuna bakalım:

Bakara suresi söze, Kur'an'ın farklı tefsir edilemeyecek kadar net; bu açıklık ve netliğinde de hiçbir şüphe bulunmayan bir kitap olarak başlar. Ve onun gerçekten *sakımanlar* için bir hidayet rehberi³ olduğunu hatırlatır. Daha sonra gelen 41-42. ayetlerde bu özelliklere bağlı olarak "Elinizdeki (Tevrat'ın) aslını tasdik edici olarak indirdiğime (Kur'an'a) iman edin; sakın onu inkar edenlerin ilki olmayın. Ayetlerimi az bir karşılık ile satmayın⁴.... Hakkı batıl ile karıştırmayın, bilerek hakkı gizlemeyin" buyrulmaktadır. Bu iki ayette vurgulanan şey tamamen ayetlerin *tahrif* ve *tebdili* ile ilgilidir; yoksa Tevrat ayetleri, tedavüldeki mal ve eşya gibi satılmamıştır. Bilindiği gibi (*semenen kalilen*) "*ucuza satma/ma*" tabiri, onu dünya menfaatlerinize karşılık değiştirerek⁵ inkar ve tahrif etmeyin; yanlış yorumlamayın demektir.

Bunlar, Kur'an'da "*tefsir*"e temas eden ilk ayetlerdir. Bu ayetlerde de altı çizilen nokta, doğrudan doğruya dünyevileşme arzusu ve olgusudur. Bu bağlamda Kur'an; "fakat zalimler kendilerine söylenenleri başka sözlerle değiştirdiler. Bunun üzerine biz azimüşşan, yapmakta oldukları kötülükler sebebiyle zalimlerin üzerine gökten bir pislik (murdar bir azap) indirdik"⁶ ayetiyle, tahrifin zalimce bir eylem olduğunu bildirmektedir.

Bir kaç ayet sonra ise şöyle denilmektedir. "Gerçek şu ki, onlardan vaktiyle bir zümre vardı. Allah'ın kelamını işitirler, sonra onu iyice anlamalarını müteakip bile bile tahrif ederlerdi. "⁷ Vay haline o kimselerin ki kitabı (Tevrat) elleriyle yazarlar, sonra o yazdıkları şeyi az bir para karşılığında satmak için bu Allah katındandır derler ellerinin yazdıklarından ötürü vay haline onların, yine kazandıklarından ötürü vay haline onların. "⁸ Tefsirlerde,⁹ "ellerinin yazdıkları" tabiri açıkça onların, Tevrat'ı tahrifleri olarak yorumlanmaktadır.

Bakara suresi 82. ayette de, onların yaptıkları söz konusu tefsirlerinde dünyevileşmelerinin *salifi amel* sayılmayacağı vurgulanmaktadır. 83. ayette ise "*güzel söz*"e

³ Bakara, 2-3.

⁴ İbn Abbas, "İl yeşteru bihi" fiilini Tevratın değiştirilerek ve yanlış yazılması, "semenen kalilen" tabirini ise "basit yemek" ve "az bir meta" olarak yorumlar. Bkz İbn Abbas, *Tefsiri İbn Abbas*, Çağrı Yay., İstanbul, 1979, (Mecmau't-Tefasir içinde), I, 150; Beydavi, Nesefi ve Hazin'in benzer yorumları için bkz. aynı eser aynı yer.

⁵ Sabuni, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefasir*, Daru'l-Kur'an'ı'l-Kerim, Beyrut, 1981, I, 53.

⁶ Bakara, 59.

⁷ Bakara, 75.

⁸ Bakara, 79.

⁹ İbn Abbas, Kadi Beydavi, Hazin ve Nesefi'nin yorumları için bkz. *Mecmau't-Tefasir*, I, 150; Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, I, 391-394; Sabuni, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefasir*, I, 72.

dikkat çekilmiştir. 85. ayette kitabın bir kısmına inanıp bir kısmına inanmama, 86. Ayette, ahirete karşılık dünyayı tercih etme, 87. ayette, vahyi, arzularına tabi kılma istekleri, 88. ayette, yine anlama ile doğrudan alakalı olarak "*kalplerinin perdeli*" olduğunu söylemeleri, 89. 90. ve 101. ayette, "*dünyalık ihtirası*"nın, onları hem Tevrat'ı hem de Kur'an'ı inkara yöneltmesi anlatılmaktadır.

Hatta nesh ayetini belki olgusunu da *yahudi tefsir anlayışı* ile ilişkilendirmek mümkündür. Çünkü ayetlerin sibakında¹⁰ onların "*kıskançlık*"larından dolayı Kur'an'ı inkar ettikleri anlatılmaktadır. 105. ayette ise, bu kıskançlık durumu tekrar anlatılmaktadır: "Ey müminler, kafirler de putperestler de Rabbinizden size bir hayır indirilmesini istemezler. Halbuki Allah, rahmetini dilediğine tahsis eder. Allah büyük lütf sahibidir. "

Bundan hemen sonra *nesh* olayına geçilmektedir. Onların, dünyevi gaye ve ihtiraslarına yönelik kıskançlıkları onları: "Bakınız, Muhammed bugün bir şey emrediyor, yarın onu değiştiriyor, hiç böyle olur mu?" demeye sürükledi. Bunun üzerine 106. ayet nazil oldu: "Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) herhalde daha iyisini veya benzerini getiririz... " Bu ayet, bir yerde onların tefsirdeki lakaytlıklarına bir cevap mahiyetindedir.

Onlar, ayetin inmesine neden olan yukarıdaki mülâhazalarında her ne kadar zahirde kitaba karşı dürüst bir tavır sergilemek istiyorlarsa da, daha önce geçen ayetlerden de hatırlanacağı gibi Kuran, onların Kitaba karşı dürüst ve samimi davranmadıklarını anlatır. Dolayısıyla onların burada *neshi*, gayr-i ciddi bir şey olarak göstermeye çalışmaları samimiyetten uzak kalmaktadır. Fakat yaptıkları şey, sadece Hz. Peygamberi ve müminleri üzme ve diğer muhtemel mühtedilerin kafalarını karıştırmaktır. Onların bu itirazı, ilk anda masumane bir talep gibi gözükebilir; ancak gerçekte bu nesh olayını dillerine dolamalarında etken olan tek şey, yine de dünyevileşmedir. Kitabın ve tefsirin dünya menfaatlerine alet edilmesinden başka bir şey değildir.

Nitekim biz, takip eden ayetlerde bu realiteyi rahatlıkla görebiliriz. 120. ayette¹¹ onların salt doğrular peşinde olmadıkları ve hakikati arama gibi bir dertlerinin bulunmadığı; fakat gerçekte onların heva ve arzularına tabi olanlar olduğu belirtilerek, onların nesh ve diğer tefsir meselelerinde samimi olmadıkları görülecektir. Bununla birlikte, ehl-i kitabın (Hiristiyan ve Yahudiler) tümünün böyle olmadığı, onlardan bir kısmının Kitabı doğru okudukları¹² ve tefsirinde dünyevileşmediklerinin de altı çizilmektedir.

Bir sonraki ayette¹³ bu durum, *ittika* kavramı ile ilişkilendirilmektedir. Buradan da tefsirde dünyevileşenlerin Allah'tan korkmadıkları zımnen ifade edilmektedir. 129. ayette, Kitap ve hikmeti öğreterek onları temizleyen elçiden bahsedilmiş, bunun vahyin genel karakteri¹⁴ olduğu, ancak bütün bunlara rağmen kıskançlık ve dünyevi bir takım çıkarlar¹⁵ için tefsirde farklı ve ihtilafli yorumlara gidildiği vurgulanmıştır. Aynı surenin 219. ve 221. ayetlerinde, ayetlerin *iyice açıklanması* ve üzerinde *iyiden iyiye düşünülmesi* gereğine işaret

¹⁰ Bakara, 90.

¹¹ "Sen onların dinine uyuncaya kadar ne Yahudiler, ne de Hiristiyanlar senden razı olurlar. De ki, " doğru yol ancak Allah'ın yoludur. " Sana gelen ilimden sonra eğer onların arzularına uyacak olursan; and olsun ki, Allah'tan sana ne bir dost, ne de yardımcı vardır. "

¹² Bakara, 121; "... hakka tilavetihî..."

¹³ Bakara, 122.

¹⁴ Bakara, 136.

¹⁵ Bakara, 174, 175, 176, 180, 204-213.

edilmiş, buna bağlı olarak hâlâ hakkı göremeyip tefsiri dünyevileştirmek isteyenler olabileceği vurgulanarak artık 220. ayette *müfsid* ve *muslîfi* kavramları öne çıkmıştır.

Görüldüğü gibi Bakara suresinin ana konularından ve nirengi noktalarından biri de, tefsir olgusu ve buna bağlı olarak dünyevileşmedir.

Kur'an-ı Kerimde aynı noktaya parmak basan başka ayetler de vardır; örneğin Al-i İmran suresi 78. Ayette; "Onlardan bir grup Kitapta olmadığı halde Kitaptan zannedesiniz diye dillerini eğip bükerler; halbuki o, Kitaptan değildir. O, Allah katından gelmediği halde onun Allah katından geldiğini söylerler. Bildikleri halde Allah'a bühtanda bulunuyorlar" denilmektedir.

B. KUR'AN'IN NÜZUL SÜRECİNDE

Hiz. Peygamber döneminde vahiy, kesintiye uğramadan devam etmişti. Vahiy, aralıksız sürdüğünden dünyevileşme alanında meydana gelebilecek (arzu, heva ve eğilimden kaynaklanan) olgulara fırsat vermemiştir. Vahiy, anında ve realiteye uygun olarak sözlerin, olayların iç yüzünü ve hakikatte hangi amaçlara yönelik olduğunu da haber vererek bireysel ve toplumsal hayata müdahil olmuştur. Buna Kur'an'ın, Hiz. Peygamberi¹⁶ ve sahabeyi eleştiren pasajları ile ehli kitap, müşrik ve münafıkların çeşitli taleplerine karşılık inen mekki ve medeni ayetler örnek olarak verilebilir.

Böylece Kur'an'ın nüzul sürecinde dünyevileşme tehlikesi, bizzat vahiy tarafından anında bertaraf ediliyordu. Hiz. Peygamberin ahlakı Kur'an olduğuna göre, geriye kalan diğer dünyalık talepler de onun tarafından etkisiz hale getiriliyordu.

C. VAHYİN KESİLMESİNDEN SONRA

Hiz. Peygamberin vefatından; bir başka ifade ile vahyin sona ermesinden sonra, tefsirin hızla dünyevileştiği İslam tarihinin bir realitesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tefsirde dünyevileşmenin ilk adımları siyasi okumalarda tezahür etti. Zamanla bunu tarihsel, fikhî, felsefî, bilimsel, konulu ve akademik okumalar takip etti.

I. SİYASİ OKUMA

Hiz. Peygamberden hemen sonra pek örgütlü olmasa bile bireysel siyasi okumalara rastlamak mümkündür: Örneğin, "müfessirler, "ana-babasına öf diyen kimse..."¹⁷ ayetinin tefsirinde şöyle naklederler: Muaviye Mervan'a, Yezid için insanlardan biat alması talimatını yazdığında, Abdurrahman b. Ebi Bekr: "Herakliyus adetini getirdiniz ! Demek oğullarınıza biat ediyorsunuz" (öyle mi!) deyince Mervan şöyle dedi: "Ey insanlar, işte Yüce Allah'ın 'ana-babasına öf ! diyen kimse diye söz ettiği kişi budur !" Hiz. Ayşe, bunu duyunca kızdı ve şöyle dedi: "Vallahi bu, o kimse değildir; ama eğer istersem, onun kim olduğunu ismiyle verebilirim. Fakat Allah, senin babanı lanetlediğinde sen onun sulbündeydin ve dolayısıyla sen (Mervan) Allah'ın lanetinden bir parçasın! Lafız Nesai'nin rivayetine aittir."¹⁸

¹⁶ Yunus, 15. . "De ki : onu kendiliğimden getirmem benim için olacak şey değildir. Ben bana vahyolunandan başkasına uymam. " Hakka, 44-45-46. . "Eğer (Peygamber) bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı", "Elbette onu kuvvetle yakalardık" "Sonra onun can damarını koparırdık. "

¹⁷ Ahkaf, 17.

¹⁸ ez-Zerkeşi, Bedrüddin. Hiz. Ayşe'nin Sahabeye Yöneltiği Eleştiriler. (el-İcabe li İradî ma'stedrekethu Aişe ala's-Sahabe) çev. . Bünyamin Erul. Kitabiyat, Ankara, 2000, 155. Hakim, İbn Ebi Heyseme, İbn Mirdeveyh varyantları için bkz. ae. ay.

Fakat Kur'an-ı Kerimi ilk defa bir grup olarak siyasi okumaya tabi tutanların başında şüphesiz Hariciler gelmektedir. Onların Hz. Ali'yi tekfir etmeleri¹⁹ tamamen siyasi ve dünyevi olduğu halde, şu "...hüküm ancak Allah'ındır..."²⁰ ayeti âdeta slogan yaparak kendilerine dayanak aramaları, tefsir tarihinde ayetin siyasete alet edilmesinin prototipini oluşturmaktadır. Gerçekte Hariciler, bu ayeti okumalarında (tefsirinde) dünyevi bir takım endişeleri içinde idiler ki bunları şöyle izah etmek mümkündür: Her şeyden evvel Hariciler, Kureyş otoritesini kabul etmeyen bedevi Araplardan meydan gelmekteydi. "Haricilerden özellikle Temim kabilesi, ²¹ İslami fetihlerden önce fakr-u zaruret içinde yaşadılar. İslami fetihlerden sonra da, lüks ve refah içinde yaşayan diğer Arap kabilelerinin aksine bu kabileler, ekonomik sıkıntılar içinde yaşamaya devam ettiler. Bunların gönülleri kin ve öfke ile doldu. Bedevilikleri ile, hükümetlere karşı tavır aldılar. Onların ihtilali, devlet egemenliğine karşı bedevi ayaklanmasıdır. Temim bedevilerine bu fikir güzel göründü ve Kureyş egemenliğine karşı çıkma fikri, onlar tarafından benimsenmiş oldu."²²

Onların bu dışlanmışlık kompleksleri ve ekonomik geriliği, Hz. Ali döneminde örgütlenmiş olarak, aslında ekonomik/siyasi fakat görünürde ise "*ayet hükmü*"nün tatbiki şeklinde açığa çıkacaktır. Nitekim o gün geldi ve şu tablo ortaya çıktı: "Hz. Ali, bir gün sohbet ediyordu, birden, mescit tarafından bir slogan atıldı. '*la hukme illa lillah*' "Allah'tan başka hüküm sahibi yoktur" Hz. Ali dedi ki; "bu hak bir sözdür, ancak bununla ulaşmak istedikleri şey batıldır. Daha sonra onlara hitaben, sizin, üzerimizde üç hakkınız vardır; mescitlerimizi kullanabilirsiniz, bizimle beraber olduğunuz sürece ganimetten payınızı veririz. Üçüncü olarak da, siz başlamadıkça biz size karşı kılıç çekenlerin ilki olmayız"²³ demiştir. İşte onların Hz. Ali'ye karşı Kur'an okumalarındaki dünyevi ve siyasi arka plan böyle açığa çıkmaktadır.

İbn Teymiye, Haricilerin siyasi ve ideolojik fikirlerini Kur'an tefsirine aynı şiddet ve ruhla uyguladıklarını, söyler.²⁴

Diğer mezheplerin hemen hemen tümünde aynı yaklaşımları görmek mümkündür. Örneğin Şiianın en büyük teorisi "*imamet*" teorisi. Mehdilik inancı, İmamların masumiyeti, ricat vb. diğer görüşleri, *imamet* nazariyesi etrafında şekillenmiştir. Şia nazariyesinde, "*imam*"ın nebi ve resulter gibi Allah'la ruhi bir ilişkisi²⁵ vardır. O vahiy alır; şu farkla ki vahiy esnasında meleği görmez. Yeryüzü imamsız kalmaz. İmama iman etmek imanın bir cüzüdür. Bir imamı olmayan, küfür ve nifak üzere ölmüştür.²⁶ Kur'an ve hadis metinlerinin zahirinde görülen bir problemin çözümü, imama havale edilmelidir.²⁷

Gerçekte ise, "nassların tefsiri, çoğu kez arzu ve istekler, kişisel çıkarlar ve ideolojilerle asıl amaçları dışında yorumlanmıştır. Örneğin 'imamet'in tespiti, nass ile

¹⁹ Eşari, Ebul Hasan b. Ali. *Makalat*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1990, I, 167.

²⁰ Enam, 57, Mümin, 12.

²¹ Watt, Kharijite Thought In The Umayyad Period, Der İslam, Berlin, 1961, Vol. 36, S. III, 215-231.

²² Mahmud İsmail Abdurrazzak, "Hevaric ve Kadıyyetu't-Tahkim", Macalla Tarihiyye Mısıriyye, Mısır, 1973, XX, 47-69.

²³ İmam Şafii, *el-Unun*, Daru Kuteybe, Beyrut, 1996, IX: 199.

²⁴ Henry Lavoust, *Nazariyatü Şeyhu'l-İslam İbn Teymiye*, Arapçaya çev. M. Abdülazim Ali, Kahire, 1976, I, 57-59.

²⁵ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Mektebet Nahdeti'l-Mısıriyye, Kahire, Ts. III, 213-214. Bkz. Hanefi, Hasan, *Mine'l-Akide ila's-Savre*, Mektebet Medbuli, B. . Ts. . 94.

²⁶ Harputi, Abdullatif, *Tenkihu'l-Kelam*, Necmi İstikbal Matbaası, Dersaadet, 1330, 364. Bkz. Duha'l-İslam, III, 214.

²⁷ Avn, Faysal Bedir, *İlmü'l-Kelam ve Medarisulu*, Mısır, 1982, 113.

yapılmıştır²⁸ görüşü tamamen *siyasi ideolojinin* nassı yorumundan ibarettir. Nass, iki ucu sivri kılıç gibidir. Nass, onu duyurmak isteyene karşı da kullanılabilir. Her *ideoloji*, kendisine uygun bir nass bulabilir. Hakikatte *nass*, tamamen *sosyal ve siyasal tercihlere* boyun eğmektedir. ²⁹ Buna göre bütün fırkacı ve grupçu anlayışların temelinde siyaset, dolayısıyla dünyevileşme vardır.

İslam tarihi boyunca yönetim ve erk hakkını kendi siyasal gruplarına layık görenler, çeşitli Kur'an ayetlerini yanlış yorumlamaya çalışmışlardır. Şianın, bu hakkı masum imamların nass tarafından atanmışlıkları ile tefsir etmeleri buna bir örnek sayılabilir. Halbuki Kuran-ı Kerim, yönetim hakkını hiç kimseye bir imtiyaz veya doğal hak olarak vermez; adil ve ehil olmak şartıyla herkes yönetime katılabilir.

Hz. Peygamberin kendinden sonra İslam devletinin başına birini tayin etmemesi de devlet başkanını seçme görevinin ümmete ait olduğuna işaret etmektedir. Şianın iddia ettiği gibi imamet meselesi, ümmete bırakılamayacak kadar önemli idiyse Kur'an-ı Kerim niçin tanzim etmemiştir? Kaldı ki imamet ve hilafet hususunda Hz. Peygambere isnat edilen ve birbirine karşıt görüşleri yansıtan rivayetler³⁰ incelendiğinde Hz. Peygamberin de bu meseleyi ümmete bıraktığı görülecektir. ³¹

En mutedil grup olarak Ehl-i Sünnetin bazı alimlerinin de zaman zaman kimi ayetleri bağlam ve maksatları dışında yorumlayabildikleri görülmektedir. Sözelimi Eşari'nin aşağıdaki yorumu bunlardan bir tanesidir. Eşari, Nur, 55; Hacc, 41 ve Fetih suresinin 18. ayetlerini zikrettikten sonra, Allah'ın övüp methettiği bu kişiler; Ebu Bekir Sıddık'ın imametinde icma etmişlerdir. Ve onu Allah'ın elçisinin halifesi olarak isimlendirmişlerdir³² demektedir. Bu yorum makul karşılanabilir ancak bu kez de o, "Kur'an, Sıddık ve Faruk'un imametine işaret etmektedir"³³ der.

Eşari, Şianın vasiyet görüşünü andıran bir mantıkla tayin ve nass yoluyla Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından imam tayin edildiğini iddia eden Şiayı bu görüşünden dolayı eleştirirken, aynı sahifede ayetlerin ve icmanın Hz. Ebu Bekir'i halife tayin ettiğini ileri sürmesini, bir çelişki olarak görmek mümkündür³⁴.

Bakillani, Şianın Hz. Ali hakkındaki rivayetlerden Ali'nin halife tayin edildiğini çıkarmasını tenkit ederek; "nasıl oluyor da Ebu Bekir ve Ömer'in halife olmasına dair nassı söylemiyorsunuz?"³⁵ sorusunu sormaktadır. Halbuki Hz. Ali'nin nass ve tayin yoluyla imam tayin edildiğini iddia etmekle Hz. Ebu Bekir'in aynı yolla halife olduğunu ileri sürmek arasında ne fark vardır³⁶ diye sormak aklın zorunlu olarak insana hatırlattığı bir tezdır.

²⁸ Cuveyni, Ebu'l-Meali Abdülmelik, *İrşad*, Muessesetu'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut, 1985, 340.

²⁹ Hanefi, Hasan, *Mine'l-Akide*, By. , Ts. , 400. Siyasi amaçlı tefsir hakkında bkz. Goldziher, İgnaz, *Mezahibu't-Tefsir*, Kahire, 1955, 81. Geniş bilgi için bkz. Fevde, Mahmud Besyuni, *Neşetu'-Tefsir ve Menahicuhu fi Davi'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, Matbaatu'l-Emane, Mısır, 1986, Şia tefsiri; 276-282, Mutezile tefsiri; 238- 275, Sufi tefsir; 383- 402.

³⁰ Hariciler de, Kureyş egemenliğine karşı siyasi görüşlerini hadis perdesi altında kitlelere sundular. Mesela; "Başınıza geçen kim olursa olsun itaat edin" (Ebu Davud 5/13, 14, İbn Mace 2/955 den naklen) hadisi bunlardandır. krş. Akbulut, Ahmet, age, 109.

³¹ Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelani Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1992, 105.

³² Eşari, Ebu'l-Hasan, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Dimaşk, 1993, 252, krş. Akbulut, Ahmet, age, 115.

³³ Eşari, el-İbane, 255, krş. Akbulut, Ahmet, age, 115.

³⁴ Eşari, el-İbane, 255, krş. Akbulut, Ahmet, age, 115.

³⁵ Bakillani, *et-Temhid*, Beyrut, 1987, 177; krş. Akbulut, Ahmet, age, . 116.

³⁶ Akbulut, Ahmet, age, . 116. Geniş bilgi için bkz. age, . 117-126.

Fakat Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğunluğuna göre raşit halifelerin bilinen kronolojik sırası (haklı olarak) vahye değil; Müslüman toplumun seçimine dayalı olarak gerçekleşmiştir.

Buna benzer siyasi tefsir çeşitlemeleri sahabe, tabiin ve daha sonraki nesillerde de devam etmiştir. Örneğin hicri III. Yüzyılın meşhur müfessirlerinden İbn Cerir et-Taberi'de de bunları görmek mümkündür. Mesela Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Taberi'nin istiva kavramını*³⁷ tefsiri hakkında şunları der: "Taberi ise, sorunsal görmezlikten gelerek ve şunları söylemekle yetinerek geçiştirmektedir: "İstivayı daha önce açıklamıştık; burada tekrar etmeye gerek yok. " Acaba Taberi'nin bugüne kadar süregelen bir sorunsal görmezlikten gelmesinin anlamı ne olabilir? Halbuki ileride Cehmiye ve Muattıla konularında kitaplar yazılacaktı. Taberi hicri III. Yüzyılda bu ayetleri tefsir ederken nasıl hiç bir şey yokmuş gibi davranıyordu?"³⁸ Nasr, buna şöyle cevap verir. "Bu durum, Taberi'nin Mutezile ile aynı düşünüp düşünmediği alanına kaydırılarak izah edilemez; bu suskunluğunun mutlaka bir anlamı olmalıdır; "Taberi, Hanbelilerin Bağdat'taki siyasi otorite ile işbirliği sayesinde gelişip egemen oldukları bir dönemde yaşamıştır. " Onun Ahmet b. Hanbel'e ilişkin kanaati Hanbelileri onu öldürecek derece kızdırmıştı. Bu yüzden ölünceye kadar evinden dışarı çıkmadı. Nasr Hamid, "bütün bunlardan net bir yargıya ulaşmak mümkün değildir" desè de, şu soruyu sormaktan da geri durmamaktadır: "Onun (Taberi) bu hassas konulara girmekten kaçınmasında bu durumun (Hanbeli iktidar) bir etkisi olmuş olamaz mı?"³⁹

Kanaatimize göre tefsirde bu tip yorumsu/zların olması tarihte en çok vuku bulmuş olgulardır. Taberi'nin bundan istisna edilmesi için elde hiçbir gerekçemiz de bulunmamaktadır.

2. FIKHİ OKUMA

İslam'ın ilk günlerindeki fikhî okuma, doğru bir okuma olarak kabul edilebilir. Çünkü o zaman henüz fıkıh, anlam, tefekkür ve idrak etme anlamında kullanılıyordu. Bizim itiraz ettiğimiz nokta ise, taklit döneminde bazı müfessirler, sayıları birkaç yüzü geçmeyen ahkam ayetlerini okur gibi diğer tüm ayetlere de bir "kanun metni", bir "hukuki belge" nazarıyla bakmaları ve çoğu zaman ahlak, nefis terbiyesi, âdâb-ı muaşeretle ilgili ayetlerin de hukuki okumaya tabi kılınmasıdır. Bunun sonucunda ise, ayetler bağlamlarından koparılmış; zorlama yöntemlerle hukuki hükümlerin istinbatına mehz kılınmıştır. Hakikatte Kur'an'ın büyük bir kısmı, iman, nübüvvet, ahiret, haşir, güzel ahlak ve erdemlilik ilkeleri ile doludur. Ancak bazı fıkıhçılar ve müfessirler, kitabın söz konusu özelliklerini hakkıyla göremediler. Nitekim tasavvufun ortaya çıkış nedenlerinden biri de budur.

Daha tehlikeli olanı ise cumud dönemi taklitçiliğidir. "Zamanla mezhep, tarikat, felsefe ve siyaset, dini hükümler ve ilkelerin tanımlanmasına ve yorumlanmasına etki etti. Daha önceleri alimler, Kitap ve sünnet öğrenir, anlar ve ondan hüküm çıkarırken sonraları belli bir imamın veya fakihin kitabını okuyup onunla uğraşmaya başladılar. İmamların ve fakihlerin sözleri veya fetvaları artık Allah ve Resulünün sözleri mertebesinde sayılır oldu. Hatta imamların sözlerine aykırı bir ayet ve hadis ile karşılaşıldığında o nass tevil edilmiş

³⁷ Bakara, 29.

³⁸ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Tarîhte ve Günümüzde Kur'an Tev'ili Sorunsalı*, çev. . Ömer Özsoy, İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara, 1996, IX, S. 1-2-3-4. . 28-29.

³⁹ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Tarîhte ve Günümüzde Kur'an Tev'ili Sorunsalı*, 29.

veya nesh olunmuş addedilerek, imamın söylediğinin kabul olunduğu da olurdu. ⁴⁰ Şüphesiz taklitçi anlayışla Kur'an okumanın dünyevileşme boyutunda, taklitçinin, taklit ettiği kişiye karşı siyasi, ideolojik, mezhebi veya başka dünyevi eğilimler taşıması ihtimali oldukça yüksektir. Dolayısıyla birilerinin Kur'an okumalarını taklit etmek de bir yerde dünyevileşmektir.

3. FELSEFİ OKUMA

Tefsirin en fazla dünyevileşme riski aldığı bir diğer alan da felsefi tefsirlerdir. Farabi, İbn Sina, Fahreddin Razi vb. lerinin kitaplarında felsefi tefsirlere rastlamak mümkündür. Ancak felsefe, (tabiatı gereği) dine boyun eğmek zorunda olan bir alan değildir; din de, felsefeye muhtaç değildir. Esasen felsefe ile din, bu noktada birbirlerinden ayrılırlar. Çünkü din, alanı, kaynak, yöntem ve müdahil olduğu konuları itibarıyla felsefeden çok ayrı bir alandır. Dinin kendi alanı dışında kalan her şeyle çatışmak gibi bir misyonu olmadığı gibi, kimi arzu ve temenniler sonucu örneğin, Yunan mantık ilkelerine veya batı ve doğu felsefelerine boyun eğmek veya teslim olmak zorunda da değildir.

İslam tarihinde bu gerçeğin altını çizen başta Şafii, Gazali, İbn Teymiye vb yorumcuları biliyoruz. Batıda da aynı tavrı sergileyenler vardır. Spinoza bunların başında gelir. Spinoza da din ve felsefeyi alan ve gayeleri itibarıyla birbirinden ayırır. O, kutsal kitabı tefsir ederken felsefi argümanlar kullanan kilise otoritelerine karşı çıkar ve "onların, kutsal kitapla felsefeyi birbirine karıştırdıklarını"⁴¹ söyler.

4. BİLİMSEL OKUMA

Kur'an'ın amacı, insanı olgusal alana ait bilgiyle donatmak değildir. Empirik hipotezlere dayanarak Kur'an'ın anlamlandırılmaya çalışılması abesle iştigaldir. ⁴² Örneğin bazı yeni yorumlarda Müddessir suresi 26. ayetteki "sekar" kelimesi elektrik (işaret yoluyla) ve bilgisayar⁴³ olarak izah edilmiştir. Böylece bol bilgisayarlı bir dünyaya sahip batı, Kur'an gerçeğine ulaşamazken, ülkeleri birer bilgisayar hurdalığına dönüşen doğuların, ellerine ulaşan bu modern oyuncakla Kur'an metnini yeniden keşfetmeye (!) çalışmaları, tefsir ilmi açısından acınacak bir tablo ortaya çıkarır.⁴⁴

Yine on dokuz rakamının Kur'an'ın matematiksel parametresi olarak izahı, "levhi mahfuz"un bilgisayar olarak yorumlanması, kimyadaki elementlerin adlandırılmasının ve bunların periyodik cetvelinin ve atom numaralarının Kur'an tarafından bildirildiği, ayın yarılmasının ay taşlarının dünyaya getirilmesi, meleklerin hızının, ışık hızı cinsinden hesaplanması" vs. yorumların⁴⁵ "bilimsel okuma" ile dünyevileşmeden öte bir anlam ifade etmediği söylenebilir.

Bütün bu tür yorumlama ve tefsir faaliyetlerini "modern okuma" kavramı ile ifade edebiliriz. Modern okumanın, amaç ve gayeleri bakımından henüz sağlıklı bir zemine oturduğu söylenemez. Ancak durum ne olursa olsun bu, bir yöntem olarak dünyevileşme

⁴⁰ Hizmetli, Sabri, *Tarifi Süreç İçerisinde İnanç-Bilim İlişkisi*, İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara, 1998, XI, S. , 1-2, 43.

⁴¹ Fehim Aziz, *İlmü't-Tefsir*, Daru's-Sekafe, Kahire, Ts. , 94.

⁴² Halil Rahman Açar, *Değişim Sürecinde İnanç-Bilim İlişkisi*, İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara, 1998, XI, S. , 1-2, 15.

⁴³ Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'andaki İslam*, Yeni Boyut Yay. . İstanbul, 1997, 21; krş. Halil Rahman Açar, agm. . 16.

⁴⁴ Halil Rahman Açar, agm. . 16.

⁴⁵ Halil Rahman Açar, agm. . 16-17.

riskini bolca taşıyan bir araç olmaya devam etmektedir. Kanaatimizce, gelecekte de tefsir ve te'vil alanında en fazla tartışmalar modern okumalar üzerinde yapılacaktır. Çünkü bilim, çok hızlı ve çok geniş alanlarda yayıldığı sürece bu yeni teori, deney ve hipotezler, Müslüman yorumcular tarafından mutlaka tefsir ve te'vil ameliyesine tabi tutulacaktır. Dolayısıyla bu tartışmaların ve bilimsel/modern okumaların "tefsirde dünyevileşme"de oldukça büyük bir paya sahip olduğu/olacağı söylenebilir.

Kur'an ve sünnetin beşeri bilgilerle böylesine iç içe girmesi ve renksizleşmesi, geriye isminden başka bir şey kalmamasına yol açmaktadır.⁴⁶ el-Muvafakat yazarı Şatıbi'ye göre, eski ve yeni tüm ilimlerin ve bilimsel gelişmelerin Kur'an'da yer aldığı savunmak, makul sınırı tecavüz etmektir. Kur'an'ı çok iyi anlayanlar olmalarına rağmen selef-i salih, sahabe ve tabiin neslinden kimse bu yola girmedi. Şayet Kur'an'ın içinde ilme ait her şeyden bahsedilseydi onlar, bunları bulmaya çalışırlardı.

Ona göre, Arapların anlayamadıkları şeyler Kur'an'da mevcut değildir. Her ne kadar onlar "Biz sana bu Kitabı her şeyi açıklayıcı olarak indirdik"⁴⁷ ile "Biz bu Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık"⁴⁸ ayetlerini delil getiriyorlarsa da bu doğru değildir. Çünkü müfessirlerin çoğuna göre bu iki ayette murad edilen, teklif ve ibadetlerle ilgili ahkam-ı ilahidir veya buradaki Kitaptan kasıt levh-i mahfuzdur. Onda da akli ve nakli ilimlere ait olduğuna dair müfessirler bilgi vermemektedirler. Dolayısıyla Kur'an'a gereksiz ve onun tabiatına aykırı şeyler izafe etmek, ek yapmak caiz değildir. Nitekim onun tabiatında bulunan ve açık hükümlerini inkar etmek de doğru değildir. Bu durumda, ona eklenmek istenen ilimlerde ve onların anlamlandırılmalarında tevakkuf etmek gerekir. Onun ahkamı, ancak bu yöntemle bilinir. Kur'an ayetlerine sahih olmayan yöntemlerle ulaşmak isteyenler, onu yanlış anlamaya mahkumdur. Allah ve Resulüne iftira etme (onlar adına söz söyleme) durumuna düşebilirler.⁴⁹

Hüseyin Zehebi de ilmi tefsiri şöyle tefsir eder: "O, Kur'an ifadelerini ilmin (bilimin) kavramları ve terminolojisi ile açıklar. Ayrıca o, çeşitli bilimsel teori veya verileri ve felsefi görüşleri Kur'an'dan çıkarmaya çalışan bir tefsir türüdür. Zehebi, ilmi tefsire karşı çıkarken şu üç noktada yoğunlaşır:

a) Dil açısından: Kur'an'ın nüzul döneminde onun yüklü olduğu anlamlar, ilk muhataplarının anlayacağı anlamlardı. Bu kelimeleri, bugünkü ilmi ve bilimsel genişlikte yorumlarsak bu kelimelerin bu kadar elastikiyete sahip oluşu ve genişleyip şişmeleri doğru olur mu?

b) Belâgat açısından: Belâgat, mukteza-i hale göre hareket ise bir başka ifade ile duruma, vakıya/realiteye uygun hareket etmek ise, bu durumda Kur'an'ın ilmi tefsir yöntemi ile yorumlanması belâgata zarar verir. İlk muhatapın durumu ortada ve bilinen bir şeyken Kur'an'ın onları dikkate almaması ve bilimsel dil veya anlamlarla yüklü olması hiç de belâğ düşmez; realiteye uygun olmaz. Çünkü bu durumda Kur'an, muhatapları dikkate

⁴⁶ Laricani, Sadık, *İslam Kaynaklarının Modernist Bakış Açısıyla Okunmasına Eleştiri, İslam ve Modernizm, Fazlurrahman Tecrübesi*, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı Yay. , İstanbul, 1997, 308. (Tebliğin tamamı, 299- 309)

⁴⁷ Nahl, 89.

⁴⁸ En'am, 38.

⁴⁹ Şatıbi, Ebu İshak, *el-Muvafakat*, By. Ts. II, 80-81, krş. Yıldırım, Suat, *Te'silu'l-İ'cazi'l-İlmi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, Birinci Dünya Kur'an ve Sünnette İlmî İ'caz (İ'cazu'l-İlmi) Kongresi, İslamabad, Pakistan, 18-21 Ekim, 1987, 37-38 (Tebliğin tam metni, 38-65)

almamış olur. Eğer ilk Arap muhataplar, bu (bilimsel) anlamları anlıyordusalar ve Kur'an'da da evvelkilerin ve sonrakilerin ilmi var idiye. neden "Arap bilimsel uyanışı" ve kalkınması, Kur'an'ın indiği andan itibaren başlamadı?

c) İtikadi açıdan: "Kur'an, kıyamete kadar son kitap ise ve biz onu ilmi tefsire tabi tutarsak Müslümanların Kur'an'a olan itikatlarına şüphe sokmuş oluruz. Çünkü ilmi gelişmeler, çoğu kez teorilere bina edilmekte olup aynı zamanda kesin ve ebedi doğrular da değildirler. Şayet biz, bu teorileri Kur'an'ın kasdı gibi algılasak bu ilmi teoriler çürütüldüğünde Müslümanların kitaba olan itikatları sarsılmış olur. Çünkü Kur'an dün doğruladığını bugün yalanlayamaz."⁵⁰

Tam da burada Kur'an'ın okunma yöntemi ne olmalıdır? sorusunun sorulması gerekir. "Kur'an metnini anlama ve hayata taşıma sorunu, Müslümanların, yorumlamada muhafazakâr veya liberal yaklaşımları benimsemekten veya çağın kültürünü metne taşımaktan öte ancak ve ancak Kur'an ışığında, hikmetle, tefekkürle, tefekkuhle, tutarlı ve sağlıklı bir şekilde geliştirecekleri açık uçlu bir tefsirde yatıyor."⁵¹

Buna göre Zehebi'nin bir takım endişelerine katılmamak mümkün değildir. Ancak Arap dilinin zenginliği ve ihtimallere açık⁵² olması onu tamamen haklı kılmamaktadır. Kanaatimizce en doğrusu, orta yolu benimsemektir; yani ne ilk muhatabın anlayışına çakılıp kalmak, ne de köksüz, türedi ve Kitabın bünyesine uyum sağlayamayan yorumlara uymaktır.

Burada ilmi tefsirin, tefsir ilminde bir yöntem olup olamayacağı konusundan ziyade biz onun dünyevileşmenin neresinde bulunduğunu irdeledik. Bu kısa mülahazalarda da görüldüğü gibi ilmi tefsir de, ilahî muradın dünyevileşmesinde bir hayli kaygan bir zemine sahiptir. Şatibi, Zehebi vb. nin kaygılarının yanı sıra, "ilmi tefsir"e sıcak bakan pek çok alim de vardır. Gazali, Meraği, Tantavi, Elmalılı vb. bunlardandır. İlmî tefsir, Kitabın tabiatını, vahyin maksadını ve bilinen sabit tefsir kurallarını zorlamayacaksa onun dünyevileşmediğini söylemek mümkündür; aksi durumda o da, dünyevileşmeye en müsait bir yöntem olmaktadır.

5. KONULU OKUMA

Konulu tefsir de de dünyevileşme riski vardır. Çünkü, sadece bir konu ile ilgili ayetler peş peşe sıralanarak bir mesaj verilmek istendiğinden çoğu kez okuyucu veya dinleyici, vahyin tabiatının sekteye uğradığını görebilir. Örneğin sadece *emekle* ilgili ayetlere vurgu yapmada bir nevi dünyevileşme hissedilmektedir. Halbuki miras olgusu, mülkiyet olgusu da bir gerçektir. Bunlara dikkat edilmediği zaman yapılacak yorum, işçi sınıfı lehine dünyevileşmektedir. Evet Allah'ın muradında emeğe saygı da vardır; ancak bu, tek taraflı yorumlanınca ilahî murada uygun hareket edilmiş olmaz. Bunların laiklikle de alakası yoktur; laikliğin karşı çıktığı nokta "*din adamlarının egemenliği*" yani teokratik yapıdır.⁵³

Her yorumcu kendi düşüncelerini teyit edebilecek tefsir türlerine ilgi duymuştur. Örneğin Mutezilenin, felsefi tefsirlere yönelmesi ile onların "*akılcı*" düşünce yöntemleri

⁵⁰ ez-Zehebi, Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Daru'l-Erkam, Beyrut, Ts. II. 343-344; ayrıca bkz. Yıldırım, Suat. *Tesilü'l-İ'caz'ü'l-İlmi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, 39-40.

⁵¹ Halil Rahman Açar, agm. . 18.

⁵² İmam Şafii, el-Ümm. X. 481.

⁵³ Hanefi, Hasan. *el-Yemin ve'l-Yesar fi'l fikri'd-Dini*, Mısır, Ts. . 112.

arasında bir ilişki kurmak mümkündür. Aynı durum, diğer hizip ve tefsir anlayışları için de geçerlidir. Dolayısıyla Hasan Hanefi'nin dediği gibi "kıyamete kadar geçerli bir yorum yapmak mümkün değildir." Bu aynı zamanda şu anlama da gelir; dünyevileşme ve öznelleşme riski taşıyan disiplinlerin başında tefsir gelmektedir.

Hasan Hanefi, bu endişesini konulu tefsirle ilgili yorumunda da dile getirmektedir: Ona göre; "Konulu tefsir, Kur'an metnine izafi bir yaklaşım olup, bütün herkes için, her zaman ve her yerde, kıyamete kadar söz konusu olan gerçek tefsiri inkar etmek demektir. Her yorumcu veya her nesil, Kur'an'ı kendi çıkarına göre yorumlayınca Kur'an'ın ebedi anlamı kaybolacaktır. İnsanın tutkuları ve arzuları, anlamın tarafsızlığını bozar...Yorumcu, beşerî ortamda yaşayan, bir takım arzu ve çıkarları olan bir insandır. İnsan ölümlüdür. Böyle bir varlığın, Kur'an'a ebedi bir anlam vereceğini iddia etmesi, onun aşırı bir iddiası olabilir. Yorumun geçerliliği, kendi gücü içerisinde. Teorik olarak geçerlilik yoktur, sadece bir iktidar mücadelesi vardır."⁵⁴

Bütün bunların yanında, tarihte ve günümüzde ayetleri, kendi ideolojik tezlerine destek kılmak için dilde aşırı kıyasçı (Aristo mantığı) kurallar geliştirerek, bu kurallara dayalı tefsir tahlilleri yapan linguistik, anlam kaymalarını günün sosyo-politik kültürlerini teyit etmede son derece uygun bir yöntem olarak semantik, inciller için icat edilen ve tamamen kilise, incil, katipler ve batı kültürüne dayalı hermönetik okumalarda da tefsirin dünyevileşme ihtimali oldukça yüksektir. Örneğin hermönetikte özne, (yorumcu) bir başkasının ruh halini yaşayabilme cüretini gösterebilmek zorundadır. Kur'an'ı okuyan hangimiz kendimizi onu "vahyedenin ruh hali"nde olma cesaretini gösterebiliriz? Kaldı ki bu, hem aklen hem de naklen mümkün olmayan bir şeydir. Bununla birlikte hermönetik okumada ısrar edenler -bilerek veya bilmeyerek- gerçekte dünyevileşmeye devam etmektedirler.

6. AKADEMİK VE ACİL-AKTÜEL OKUMA

Günümüzde oldukça aktüel olan bir okuma çeşidi daha vardır; o da "akademik ve acil-aktüel Kur'an okumaları"dır. Burada en tehlikeli durum, salt öznel akademik okumalarda cereyan etmektedir. Nesnel akademik okumalar, belki daha az bir sapma gösterebilir. Fakat yine de yüklendikleri temel amaç ve gaye, bu her iki yöntemin sahilik kriterini oluşturur. Eğer Kur'an araştırmaları, projeyi finans edenler veya danışman hocanın veya kurum ve kuruluşların kendi paradigmaları doğrultusunda yapılıyorsa; o takdirde Kur'an araştırılmamış ancak, söz konusu kişi veya kurumların paradigmasını teyid edici veya ulaşmak istedikleri sonuçların ortaya çıkarılması ya da desteklenmesi amacıyla yönelik bir çaba olmaktan öteye geçmeyecektir. Şüphesiz bu haliyle yapılan araştırmalar, dünyevileşmenin tam ortasında yer almaktadırlar.

Bu ve benzeri endişeler, Muhammet Arkoun tarafından entelektüel Müslümanların Kur'an okumaları boyutunda: "...Çiderek Müslüman ülkelerde çok yaygın olarak yapılan ideolojik amaçlı kullanımlarda bir din olarak İslamı ve düşüncesini kurtarmak için kendi ön kabullerimizden vazgeçmeye hazır olmamız gerekir..." şeklinde dile getirilmektedir. Ona

⁵⁴ Hanefi, Hasan, *Konulu Kur'an Tefsiri Metodu*, çev. Sönmez Kutlu, İslami Araştırmalar Dergisi, IX, S. 1-2-3-4, 166.

göre, İslam ülkelerindeki baskıcı yapılanmalar da, Kur'an'a doğru yaklaşımı engelleyen en büyük nedendir.⁵⁵

Arkoun'a göre Kur'an, günümüz Müslüman toplumlarının gündelik hayatlarındaki tüm problemlere karışmıştır. O (Kur'an), harekete geçirici toplumsal söylemin siyasal sorumlusu, parti militanı, okul öğretmeni, lise ve üniversite hocası, yazar, denemeci, konferansçı amatör, yeni din değiştirmiş, öğrenci ve gazeteci gibi farklı canlandırıcılarının ona verdiği dolaysız anlama sahip bulunmaktadır. ⁵⁶

"Gerçekten de günümüz dünyasında siyasal ve ekonomik egemenlik, stratejilerinin dönüşünden ayrı olarak, her ülkede, yöneticiler için ideolojik bir destek, muhalifler için siyasal bir mecra, egemenlik altında olanlar için moral bir sığınak, toplumun yeni kadroları için de bir yükselme aracı olarak gitgide artan ısrarla dine başvuruya zorladı. ⁵⁷ Bu gidişatın İslamiliğinden emin olmayan Arkoun, bu düşünce ve yöntem kargaşalarının Kur'an okumalarına da yansıtıldığını belirtir.

Arkoun'a göre çözüm, hem modernitenin hem de geleneğin eleştirilebilmesinde yatmaktadır. Ona göre, "Kur'an nassı, tüm sorunlar için kesin ve açık çözümler sunmamıştır" bu durumda da dünyevi ve ideolojik durumlar içinde Kur'an yorumları Kur'ani söylemlere galip gelmeye devam etmektedir.⁵⁸

Görüldüğü gibi, bütün bu yorumlama yöntem ve anlayışlarında egemen olan okuma, *dünyevi, siyasi ve özne okumalarıdır*. Genelde yorum sapması da bunlara bağlı olunca en güvenilir ve *dünyevileşme* riski en az olan yöntem olarak elimizde "*nesnel okuma*" kalmaktadır; yani samimi ve dürüst olarak "*ilahi vahyin tabiatı*"nın esas alındığı bir okuma.

⁵⁵ Subaşı, Necdet, *Arkoun'un Okumalarında Tarihsellik ve Kutsallık*, İslami Araştırmalar Dergisi, IX. , S. 1-2-3-4, 206-207.

⁵⁶ Subaşı, Necdet, agm. , 220.

⁵⁷ Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev. . Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yay. . İstanbul, 1995, 33-34; ayrıca bkz. . Subaşı, Necdet, agm. , 220.

⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. . Subaşı, Necdet, agm. , 221.

FAHREDDİN RAZİ'NİN “MÜNAZARA Fİ'R-REDDİ ALE'N-NASARA” ADLI ESERİ ÜZERİNDE BİR İNCELEME

Hidayet IŞIK*

GİRİŞ

Müslüman bilginlerin Hıristiyanlığa karşı yazdığı reddiyeler, İslam İlahiyatının Hıristiyan Teolojisine bakış açısını yansıttığı gibi, bir yandan Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin/polemiğinin tarihi seyrinin tespit edilmesine katkıda bulunmakta, diğer yandan da günümüzde gündemde olan Dinlerarası Diyaloğu nasıl anlamamız gerektiğinin tarihi ipuçlarını vermektedir.

İslam düşünce tarihinde diğer dinlere karşı yazılan reddiye geleneği, hicri ilk yüzyıllara kadar geriye gitmektedir. Hıristiyanlık, tarih boyunca Müslümanların birinci dereceden ilişki içinde buldukları dinlerin başında geldiği için, bu dine karşı Müslüman bilginlerin yazdığı reddiyeler öncelikli önem taşımaktadır¹.

Hıristiyanlık karşıtı reddiyeler arasında, ünlü Müslüman bilgin Fahreddin Razi (ö. 606/1209)'nin “Münazara fi'r-Reddi ale'n-Nasara”² adlı eseri ayrı bir yer tutmaktadır. Razi ile Harezmi'ye gelen bir Hıristiyan bilgin arasında cereyan eden tartışmanın yazıya geçirilmiş şekli olan bu reddiyeden, o devirde Orta Asya Türk bölgelerinin bazı kesimlerinde yayılmış olan Hıristiyanlık hakkında özlü bilgiler edinmekteyiz.

Münazaranın yazarı Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Razi, 543/1148 yılında Rey şehrinde doğmuş, 606/1209 yılında Herat şehrinde dünyaya gözlerini yummuştur. Hemen bütün kaynaklar onun, Mürcie fırkalarından biri olan Kerramiye mensupları tarafından zehirlendiğini söyler.

Babası Ziyaüddin Ömer (ö. 559/1164)'den sonra Kemal es-Simnani ve Mecdüddin el-Cili elinde öğrenimine devam eden Razi, tahsilini tamamladıktan sonra yeni şeyler öğrenmek ve tartışmalar yapmak üzere seyahate çıkmıştır. Razi Harezmi, Serahs, Buhara,

* Yrd. Doç. Dr. , Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. isikhidayet@hotmail.com

¹ Reddiyeler hakkında geniş bilgi için bkz. , Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989

² F. Razi, *Münazara fi'r-Reddi ale'n-Nasara*, Tak. ve Tah. Abdulmecid en-Neccar, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut 1986

Gazne gibi Maverâünnehr ve Horasan bölgelerinde dolaşmış ve buralarda hemen her fikir ve mezhep mensubuyla tartışmalarda bulunduğu gibi³, Harezme gelen bir Hıristiyan bilginiyle de tartışmalar yapmıştır.

Devrindeki hemen bütün ilimler hakkında eser vermiş olan Razi'nin eserlerinin sayısının 200 kadar olduğu söylenmektedir. Onun, Dinler Tarihi ile ilgili bilgilerin yer aldığı eserleri, "Münazara fi'r-Reddi ale'n-Nasara"dan başka *İtikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn (el-Milel ve'n-Nisfal)*, *Mefâtîhu'l-Ğayb (Tefsîr-i Kebîr)*, *Hadâiku'l-Envâr fî Hakâiki'l-Esrâr (Câmi'u'l-Ulâm)*'dur. Bununla birlikte *el-Metalibu'l-Aliyye*, *el-Mebahisu'l-Maşrûkiyye*, *el-Muhassal*, *el-Erbain*, *Me'âlim Usulî'd-Din* ve *Münazarat* gibi diğer bazı eserlerinde de Dinler Tarihi ile ilgili kısmi bilgiler bulunmaktadır⁴.

MÜNAZARA Fİ'R-REDDİ ALE'N-NASARA

I. ESER HAKKINDA GENEL BİLGİLER

A. ESERİN RAZİ'YE NİSBETİ

Eser, Razi ile Maverâünnehr'e gelen bir Hıristiyan bilgin arasında geçen münazaradır. Fahreddin Razi'nin, hemen bütün kaynaklarda zikredilen ve Maverâünnehr beldelerinde yaptığı tartışmalarını anlattığı "Münazaratu Fahri'r-Razi"⁵ adlı ayrı bir eseri de bulunmaktadır. Razi'nin, *Münazara fi'r-Reddi ale'n-Nasara* adlı bu eseri, adı geçen *Münazaratu Fahri'r-Razi* adlı eserde söz konusu edilmemiştir. Yine Razi'nin kendi eserlerinde, bibliyografik kaynaklarda, tabakat kitaplarında ve Razi hakkında son yıllarda yapılan çalışmalarda, Razi'nin eserleri arasında, zikredilen *Münazara* bulunmamaktadır.

Bununla beraber, tefsirinin iki yerinde; En'am suresinin 101. ve Meryem suresinin 30-33. ayetlerinin tefsirinde *Münazara*'dan bazı bölümler bulunmaktadır⁶. Birincisinin başlangıcı şudur: "Harezme'de bulunduğum zaman, kendi dininde araştırması ve derinliği olduğunu iddia eden bir Hıristiyanın geldiğini haber verdiler, bunun üzerine yanına gittim ve konuşmaya başladık..."⁷. İkincisinin başlangıcı da şudur: "Benimle bir Hıristiyan arasında bir tartışma geçti. Ona şöyle dedim: Delilin yokluğunun medlulün yokluğuna delalet etmediğini kabul ediyor musun, etmiyor musun? Eğer kabul etmezsen, Allah'ın kadim olduğunu da kabul etmemen gerekir..."⁸.

Aynı şekilde bu *Münazara*'nın Razi'ye mensup olduğunu Ebu Ömer es-Sükuni (ö. 717/1317) de "*Uyunu'l-Münazara*" (el-Camiatü't-Tunusiyye, Tunus 1976) adlı eserinde zikretmiş ve ondan bir bölüm aktarmıştır; bu bölümün başı şudur: " *Nihayetu'l-Ukul* sahibi

³ Adı geçen tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. , Fahreddin Razi, *Münazaratu F. Razi fi Biladi Maverâünnehr*, Tah. Fethullah Huleyf, Daru'l-Maşrûk, Beyrut 1967

⁴ Razi'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. , Hidayet Işık, *Dinler Tarihi Açısından Fahreddin Razi ve Eserleri*, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış doktora tezi, Konya 1998, S. 14-62. Fahreddin Razi'nin hayatı ve eserleri ile ilgili çok geniş bir literatür bulunmaktadır. Biz, hacmi genişletmemek için ilgili çalışmamıza referans vermekle yetinmeyi uygun gördük.

⁵ Bkz. , 3 no. lu dipnot

⁶ F. Razi, *Tefsîr-i Kebîr*, el-Matbaatu'l-Behiyye, Kahire trz. /Trc. S. Yıldırım-L. Cebeci-S. Kılıç-S. Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara 1988-1995, mtn. VIII. 117-120 / trc. X. 76-78, mtn. XXI. 209-215 / trc. XV. 330-336

⁷ Râzî, *Tefsîr*, mtn. , VIII. 83 / trc. , VI. 367

⁸ Râzî, *Tefsîr*, mtn. , XXI. 214 / trc. , XV. 334

Tefsir-ı Kebir'inde şöyle demiştir: "Harezmi'de bulunduğum zaman, kendi dininde araştırması ve derinliği olduğunu iddia eden bir Hıristiyanın geldiğini haber verdiler, bunun üzerine yanına gittim ve konuşmaya başladık"⁹.

Yine, Münazara'nın Arapça metnini yayınlayan Abdülmecid en-Neccâr, kendi elinde, Necm Abdurrahman Halef'in verdiği yazma nüshanın bir suretinin bulunduğunu, bunu *Mefatihü'l-Çayb* ve *Uyunu'l-Münazara*'daki ilgili kısımlar ile karşılaştırdığında, aynı eser olduğunu gördüğünü söylemektedir¹⁰. Yazmanın ilk sayfasında başlık olarak, "Bir Hıristiyanın Razi'ye Sorusu" ifadesi yer almaktadır. Başında besmeleden sonra şöyle yazmaktadır: "Şeyh, İmam, Biricik Allame Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Razi Kaddesallahu Ruhahu şöyle dedi: 'Hıristiyan alimlerinin büyüklerinden ve kendi dininde araştırması ve incelemesi olduğunu söyleyen birisi geldi, hemen yanına gittim ve konuşmaya başladık'¹¹.

En-Neccar, Razi ve Hıristiyan arasındaki bu diyalog ile "*Tefsir-ı Kebir*"de zikri geçen ve Sükuni'nin "*Uyunu'l-Münazara*"sında bulunan kısımları karşılaştırdığında, metinlerin birbirine uygun olduğunu ve bu yazmanın, Razi ile Hıristiyan arasında geçen ve *Tefsir-i Kebir* ile *Uyunu'l-Münazara*'da bulunan metnin tamamını içerdiğini gördüğünü söylemektedir¹². Bunun üzerine en-Neccâr, eserin tahkikini yaparak, güzel bir mukaddime ile beraber yayınlamıştır.

Gerçekten de Münazara metni ile tefsirinde söz konusu edilen bölümler arasında neredeyse aynıyet kesbedecek şekilde büyük benzerlikler vardır.

B. ESERİN BİLİMSEL DEĞERİ

Münazara, İslam ve Hıristiyanlığın iki bilginini arasında cereyan etmektedir. Münazaranın seyrinden, her iki bilginin de karşılıklı olarak her iki dini çok iyi bildiği anlaşılıyor. Bu yönüyle eser, her şeyden önce İslam ve Hıristiyanlık hakkında VII. /XIII. yy. a ait bilgilerimizin tespitinde faydalanacağımız bir kaynaktır. Razi'nin bu eseri, onun Hıristiyanlık üzerindeki derin vukufiyetine de bir örnek sayılabilir.

Münazara, Orta Asya Türk bölgelerinde yayılan Hıristiyanlık hakkında da bilgi vermektedir. Türklerin İslam Dininden önce girdiği dinler arasında Hıristiyanlığın da olduğunu biliyoruz. Açıkça ismi belirtilmese de münazaranın seyrinden eserde söz konusu edilen Hıristiyanlığın ipuçlarını da tespit edebiliyoruz. Aşağıdaki bölümlerde bu konu üzerinde ayrıntılı durmaya çalışacağız.

Bunun yanında eser, o devirde Türk bölgelerinde bulunduğu anlaşılacak fikir özgürlüğünü göstermesi bakımından da önemlidir. Çünkü; Hıristiyan bir bilgin Harezmi'e geliyor, devrin en büyük İslam bilgininin karşısında kendi dinini özgürce savunabiliyor, hatta İslam Dini hakkında doğru olmayan ithamlarda da bulunabiliyor ve bütün bunların cevabını Razi'den bilimsel üslupla alıyor.

Münazara yine, İslam ile Hıristiyanlık arasındaki bazı ihtilafli meseleleri gündeme getirmesi bakımından da bir değer taşımaktadır. Münazarada bunların en başta geleni Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispat edilmesi ve Hz. İsa'nın tanrılığının çürütülmesidir.

⁹ Razi, *Münazara*, en-Neccar'ın takdimi, S. 9 (es-Sükuni, *Uyunu'l-Münazara*, S. 484'den)

¹⁰ Razi, *Münazara*, en-Neccar'ın takdimi, S. 10-11

¹¹ Razi, *Münazara*, en-Neccar'ın takdimi, S. 10-11

¹² Razi, *Münazara*, en-Neccar'ın takdimi, S. 11

Eser ayrıca Hıristiyan bilginin ithamlarına karşı İslam Dininin savunmasını içeren apolojetik (savunmacı) bir özellik de arz etmektedir. Eseri yayımlayan en-Neccar da eserin bu yönüne işaret ederek; Hıristiyanların İslam'a yönelttikleri şüphelerin reddinde ve İslam inancının savunulmasında zamanın geçmesiyle ilmi kıymetinden bir şeyin eksilmediğini belirtmektedir. Aksine Hıristiyanların dün inançlarını desteklemek ve İslam'ın eksikliğini iddia etmek için ileri sürdükleri hususların, üslup değişse ve metod gelişse bile günümüzde de devam ettiğini ve Razi'nin bu eserin bütün bunların reddinde bugün de kullanılabilir bir kaynak olduğunu belirtmektedir. İfadesine göre münazarayı tahkik ve neşretmesinin sebebi de budur¹³.

C. ESERDE TAKİP EDİLEN METOD

Eser, Razi ile Hıristiyan bilgin arasında karşılıklı tartışma içerisinde, soru cevap şeklinde geçmektedir. Yalnız bunlar düzenli ve planlı bir şekilde değildir. Tartışmanın gereği olarak karşı tarafa üstün gelmek gayesiyle bir konudan diğerine geçmek ve bazen başa, bazen de sona dönmek şeklinde cereyan eder.

Eserde, İslam ve Hıristiyanlık arasındaki belirli hususların karşılaştırılması yapılarak mukayeseli metod kullanılmıştır. Konular yer yer tasvirî metoda uygun olarak ortaya konulmuştur. Günümüzdeki fenomenolojik anlayışa uygun olarak Hz. İsa'nın tanrılığı ve Hz. Muhammed'in peygamberliği gibi temel ve öz noktalar tartışılmıştır.

Razi, muhatabına İslam inancını sunma ve buna inanmasını isteme yerine, önce onun şüphe ve itirazlarını ortadan kaldırma şeklinde bir yol takip etmiştir. Ona, özellikle Mesih'in tanrılığı hakkındaki inancını ve İslam Dini ile ilgili şüphelerini açıklaması için tedrici olarak yaklaşmış, sonra bunların hepsini iptal etmiştir. İslam inancını ispat etmekteki delillerin beyanında yoğunlaşmamış, buna ancak Hıristiyanın iddialarındaki ve şüphelerindeki çelişki oranında değinmiştir.

Eseri yayınlayan Abdülmecid en-Neccar, Razi'nin, münazarada takip ettiği bu yolu çok beğendiğini söyleyerek onun Hz. Peygamber A. S. in cahiliye halkını İslam Dini'ne davet etmekte kullandığı yol olduğunu belirtmektedir. Buna göre Hz. Peygamber önce onları, inançlarında şüpheye düşürür ve sonra İslam inancını arz ederdi. Yine Neccar, bu metodu sahabeden birinin şu sözleriyle açıkladığını söylemektedir: "Rasulullah A. S. bizi boşalttırdı ve doldururdu". Bununla onları cahiliye inancından boşaltmasını ve İslam inancıyla doldurmasını kastetmiştir. Razi'nin münazarada takip ettiği bu yol, ona göre Müslüman bilginlerin her zaman ve mekanda çeşitli dinler ve mezhep sahipleri karşısında takip edecekleri en doğru yoldur¹⁴.

D. ESERİN MUHTEVASI

Razi ve Harezmi'li bir Hıristiyan arasında geçmekte olan Münazara, kısaca aşağıdaki tartışmaları içermektedir:

1. Hz. İsa'nın tanrılığı ve İslam açısından bunun çürütülmesi,
2. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin gerçek olduğu,
3. Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'e karşı üstün olduğu iddiasının çürütülmesi,

¹³ Razi, *Münazara*, en-Neccar'ın takdimi, S. 11-12

¹⁴ Razi, *Münazara*, en-Neccar'ın takdimi, S. 13-15

4. Ehl-i Sünnet inancına mensup Müslümanlar arasında teşbih ve teccim inançlarının bulunduğu reddedilmesi,
5. İslamî eğitimin kapalı olmasından ve Sahabe-i Kiramın bunu açıklamamasından dolayı itham edilmesi ve bunun çürütülmesi,
6. İslam'ın kılıç zoru ile yayıldığı iddiasının çürütülmesi,
7. Müslümanların, İslam'ı anlamakta ayrılığa düşerek birbirlerini tekfir ettikleri görüşünün çürütülmesi¹⁵.

Bu sorunlar arasında bunlarla ilintili birtakım cüzi meseleler de geçer. Bunlar, bazen delil-medlül meselesi gibi usülle alakalı, bazen de İsrâ-Mirac ve Hz. Muhammed'in Hz. İsa gibi gökyüzüne çıkarılmayıp yeryüzüne defnedilmesinin faydası ve hükmü gibi ayrıntılı meseleler olur.

Tartışma Hıristiyan bilginin Razi'ye, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin delilini sormasıyla başlar. Razi bunun delilinin, diğer peygamberler gibi onun elinde de birçok mucizelerin görülmesi ve bunlar hakkında tevatürün bulunması olduğunu söyler¹⁶. Hıristiyan, Hz. İsa'nın mucizelerinin, onun peygamber değil, Tanrı olduğunu gösterdiğini söyler¹⁷.

Bundan sonraki kısımlar, Razi'nin, Hz. İsa'nın tanrılığı iddiasını reddetmesiyle ilgilidir¹⁸. Razi, Tanrının cisim ve araz olmadığını ve yer kaplamadığını, Hz. İsa'nın ise bütün insani özellikleri bünyesinde barındırdığını söyler¹⁹. Razi'ye göre Hz. İsa'nın Tanrı olabilmesi üç ihtimalden biri ile söz konusudur: İsa, ya görünen cismani şahıs olarak Tanrıdır, ya da Tanrı bütünüyle veya bir cüzüyle ona hulul etmiştir²⁰.

Bundan sonra Razi, bu üç ihtimali de iptal etmeye geçer: Razi'ye göre İsa, şahıs olarak bütünüyle Tanrı olamaz, o takdirde çarşıta öldüğü zaman alemin bütünüyle Tanrısız kalması gerekirdi. Tanrının İsa'ya hulul etmiş olması da Razi'ye göre imkansızdır. Çünkü; Tanrının bir cisme hulul etmesi için cisim ve araz olması gerekir. Eğer araz ise bir mahalle muhtaç demektir. Cisim ise bir cisme hululü, cüzlerinin bu cismin cüzlerine karışmasını gerektirir, bu da Tanrının cüzlerinden ayrılığı demektir. Bu ise mümkün değildir²¹. Tanrının bir cüzünün İsa'ya hululü de mümkün değildir, çünkü bu cüz Tanrıdan ayrılınca Tanrının Tanrılığının kalmaması gerekir²². Ayrıca Hz. İsa'nın Tanrıya ibadete son derece rağbet ettiği bilinmektedir. Oysa Tanrı başkasına ibadet etmez²³.

Bundan sonra tekrar Razi, Hıristiyan, Hz. İsa'nın tanrılığının delilinin ne olduğunu sorar, o da elinde çok büyük mucizelerin zuhuru olduğunu söyler²⁴.

Burada Razi, usul ilmi açısından bir tartışma açarak delilin yokluğunun medlülün yokluğunu gerektirdiğini kabul edip etmediğini sorar. Çünkü eğer, delilin yokluğunun medlülün yokluğunu gerektirdiği kabul edilirse, ezelde alemin yokluğundan Tanrının da

¹⁵ Razi, *Münazara*, S. 12, 21-77

¹⁶ Razi, *Münazara*, S. 21

¹⁷ Razi, *Münazara*, S. 22

¹⁸ Razi, *Münazara*, S. 22-25

¹⁹ Razi, *Münazara*, S. 22

²⁰ Razi, *Münazara*, S. 23

²¹ Razi, *Münazara*, S. 24

²² Razi, *Münazara*, S. 24-25

²³ Razi, *Münazara*, S. 25

²⁴ Razi, *Münazara*, S. 25

yokluğunun kabul edilmesi gerekir. Eğer delilin yokluğunun medlülün yokluğunu gerektirmediği söylenirse, Tanrının İsa'nın bedenine hulul ettiğini caiz gördüğümüz takdirde, diğer varlıklara hulul etmediğini nasıl bileceğiz?²⁵.

Hıristiyan burada, Tanrının İsa'nın bedenine hulul ettiğine inandığını, çünkü; tanrısal mucizelerin başkalarında değil, onda görüldüğünü söyler²⁶.

Razi bunun üzerine, muhatabının delil-medlül meselesini anlamadığını söyler. Çünkü; delilin yokluğunun, medlülün yokluğunu gerektirmediğini ortaya koyduğumuzda, bundan, Hz. İsa'dan başkasında bu harikaların görülmemesi, Tanrının ondan başkasına hulul etmediğini göstermez²⁷.

Razi ayrıca, İsa'nın mucizelerinin Tanrılığına değil, peygamberliğine delalet ettiğini söyler. Çünkü; örneğin Hz. Musa'nın mucizesi olan yılanın asaya çevrilmesi, ölünün diriltilmesinden daha zordur. Çünkü; arada cins farkı vardır. Bu ise Musa'nın Tanrılığını gerektirmez²⁸.

Hıristiyan, Razi'nin buraya kadar olan sözlerini cevaplamaya, Hz. Muhammed'in peygamberliği hakkındaki tevatürü kabul etmediğini belirterek başlar²⁹. Müslümanların, cismani İsa'nın Tanrı olmadığı şeklindeki inançlarına katıldığını söyler. Ancak Hıristiyanlar arasındaki bu görüşün benzer şekline, Hz. Muhammed hakkında Müslümanların arasında da rastlandığını söyleyerek İslami bidat fırkalarından örnekler verir³⁰.

Hıristiyan rahip çarmıh konusunda; İsa'nın cesedinin asıldığını, ruhunun ise asılmadığını söyleyerek İsa'daki tabiat ayrılığına ve insanî ve ilahî iki tabiatın varlığına işaret eder³¹. Tanrının bütünüyle veya bir cüzüyle İsa'ya hulul ettiği şeklindeki görüşü ise kabul etmez. Sadece Hıristiyanlardan bir gurubun İsa'nın suretinin, Tanrının suretinin kendisinde tecelli ettiği bir suret olduğunu söylediklerini kaydeder³². Hz. Muhammed hakkında da benzer şekilde hadisler olduğunu iddia eder ve *Buhari-Müslim* hakkındaki şüphelerini dile getirir³³.

Hıristiyan bilgin, Mesih'i Tanrının oğlu olarak kabul etmelerinin gerçek manada değil, mecazi olarak, büyüklük ve yücelik anlamında olduğunu söyler. Müslümanların Hz. İbrahim'e Allah'ın dostu, Hz. Muhammed'e de Allah'ın sevgilisi demelerinin aynı yaklaşım olduğunu belirtir³⁴. Aynı şekilde, İsa'nın gerçekten Tanrının oğlu olmadığını, ancak Tanrı karşısındaki durumunun, büyüklük ve şeref bakımından oğulun babası karşısındaki durumu gibi olduğunu söyler³⁵.

²⁵ Razi, *Münazara*, S. 26

²⁶ Razi, *Münazara*, S. 26

²⁷ Razi, *Münazara*, S. 27

²⁸ Razi, *Münazara*, S. 27

²⁹ Razi, *Münazara*, S. 28-29

³⁰ Razi, *Münazara*, S. 31-36

³¹ Razi, *Münazara*, S. 36

³² Razi, *Münazara*, S. 37

³³ Razi, *Münazara*, S. 37-38

³⁴ Razi, *Münazara*, S. 38

³⁵ Razi, *Münazara*, S. 39

Hıristiyan daha sonra Kur'an'ın, "Yahudilerin Hz. Üzeyir'i", "Hıristiyanların da Hz. İsa'yı" "Allah'ın oğlu" olarak kabul ettiklerini belirttiğini ve bunu bütün Yahudi ve Hıristiyanlara teşmil ettiğini söyleyerek buna karşı çıkar³⁶.

Hıristiyanın bu uzun izahlarından sonra Razi, önce tevatür konusundaki şüphelerini izale eder³⁷. Hz. Muhammed'in teşbih ve teccimi çağrıştıran hadislerinin mecazi manada ele alınması gerektiğini söyler. Hadis usulü açısından bazı meseleleri açıklar³⁸.

Kur'an'ın, Yahudilerin Hz. Üzeyir'i, Hıristiyanların da Mesih'i Allah'ın oğlu olarak kabul ettiklerini söylediğini belirten Razi, Müslümanların bu konuda sadece Kur'an ayetlerini naklettiklerini söyler. Bu, onların bu durumundan haber vermektir, bütün zamanlarda hepsinin buna inandıkları anlamında değildir³⁹.

Razi bundan sonra "Allah'ın Oğlu", "Dostu", "Sevgilisi" tabirleri üzerinde yorumlarda bulunur. Mecazi anlamlarına rağmen, "Allah'ın Oğlu" ile diğerleri arasında fark bulunduğunu belirtir. Diğerlerini kullanmanın caiz olmasına rağmen "Allah'ın Oğlu" tabirinin, yol açtığı sakıncalar göz önünde bulundurularak kullanılmasının caiz olmadığını söyler⁴⁰.

Razi, Hıristiyanların, İsa'nın ruhunun değil de cesedinin asıldığını söylemelerinin bilinen bir şey (tahsilu'l-hasıl) olduğunu, tahsilu'l-hasılın da gereksiz olduğunu bildirir⁴¹.

Hıristiyan bilgin, Razi'nin başlangıçtan buraya kadar olan açıklamaları ile kendi delillerini çürüttüğünü söyler. Ancak ona göre, kendi din bilginleri arasında Razi'den daha bilgili olanlar vardır. İslam Dinini kabul etmesini engelleyen hususun bu olduğunu açıklar⁴².

Tartışmanın bu noktasında Razi, muhatabına Hıristiyanlığın temel kurallarının ne olduğunu sorar⁴³. Hıristiyan, Hıristiyanlığın başta Hz. Muhammed'in peygamberliğine karşı çıkmayı gerektirdiğini söyleyerek, Hz. Muhammed ve İslam Dini hakkında açık düşmanlık ifade eden sözler söyler⁴⁴. Tartışma bu şekilde devam eder⁴⁵.

Hıristiyan rahip, son olarak bazı sorularının kaldığını, bunlara da cevap verirse hak üzere olduğunu anlayacağını söyler. Buna göre Hz. İsa gökyüzündedir, mucizevi bir doğumla dünyaya gelmiştir. Dünyevi zevklerden sıyrılarak ruhani bir hayat yaşamıştır. O, "Allah'ın Ruhü" ve "Kelimesi"dir. Bütün bunlar, Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu gösterir. Yine ona göre Hz. Muhammed kılıç ve zorlama ile insanları dine sokmuştur. Halbuki Hz. İsa ve İsrail peygamberlerinin yaptığı gibi ilim, hikmet, mucize ve delil ile insanları dine çağırarak gerekmektedir⁴⁶.

Hıristiyan rahip, Hz. Muhammed'den teşbihî çağrıştıran hadislerin rivayet edildiğini, Kur'an'da da teşbih ayetlerinin bulunduğunu söyler⁴⁷. Aynı şekilde bazı Kur'an surelerinin

³⁶ Razi, *Münazara*, S. 39-40

³⁷ Razi, *Münazara*, S. 41-42

³⁸ Razi, *Münazara*, S. 45-46

³⁹ Razi, *Münazara*, S. 47

⁴⁰ Razi, *Münazara*, S. 47-48

⁴¹ Razi, *Münazara*, S. 48-49

⁴² Razi, *Münazara*, S. 50-51

⁴³ Razi, *Münazara*, S. 51

⁴⁴ Razi, *Münazara*, S. 52

⁴⁵ Razi, *Münazara*, S. 53

⁴⁶ Razi, *Münazara*, S. 54-56

⁴⁷ Razi, *Münazara*, S. 56-58

başında mânası anlaşılmayan mukattaa harfleri vardır. Halbuki kutsal kitaplar anlaşılacak içindir⁴⁸.

Yine râhip, 72 fırka hadisine işaret eder. Bunlardan hak olanın Ehl-i Sünnet olduğunun söylenmesine rağmen Ehl-i Sünnet'in de kendi arasında itikadi ve ameli birçok fırkalara ayrıldığını ve her birinin diğerini bazen küfür bazen de sapıklıkla itham ettiğini iddia eder⁴⁹.

Razî, Hıristiyanın şüphelerine, Hz. İsa'nın gökyüzüne yükseltilmesi, mucizevi doğumu ve ruhani yaşayışına verdiği cevapla başlar. Bütün bunlar İsa'nın faziletine delalet eder, ancak Tanrılığına delalet etmez⁵⁰.

Razî'ye göre Hz. İsa'nın gökyüzünde diri, Hz. Muhammed'in ise yeryüzünde medfun olması bir yönden Hz. İsa'nın üstünlüğüne delil ise de, bir çok yönden Hz. Muhammed'in üstünlüğüne delil teşkil eder. Çünkü; bu yüzden Hıristiyanlar, İsa'ya Tanrı diyerek küfre girmişlerdir. Müslümanlar ise Hz. Muhammed'in kabrini her zaman ziyaret ederek imanları tazelenmektedir. Kaldı ki bedeni her ne kadar yerde medfun ise de ruhu Hz. İsa gibi göklerde⁵¹.

Razî, İsa'nın "Allah'ın Ruhu ve Kelimesi" olmasının da mecazi anlamda olduğunu belirtir. "Allah'ın Ruhu" kavramı, "Allah'ın Evi", "Allah'ın Devesi" gibi teşrif içindir. "Allah'ın kelimesi" de kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i bildiği içindir⁵². İsa'nın mucizevi doğumla nutfesiz olarak yaratılmasına gelince, önemli olan manadır, ceset değildir. Kaldı ki insanlığın atası Adem topraktandır. Önemli olan ruh ve mana olunca, cesedin nutfeden veya nutfesiz yaratılması o kadar önemli değildir⁵³. İsa'nın dünyevi zevklerden yüz çevirerek ruhani hayat yaşaması da üstünlüğüne delil teşkil etmez. Çünkü bu da, Hıristiyanların onu tanrılaştırarak küfre girmelerinin sebebidir. Hz. Muhammed ise beşeri yaşayışıyla insanlara örnek olmuş ve hidayetlerine sebep olmuştur⁵⁴.

Razî, Hz. Muhammed'in insanları kılıç zoru ile İslam Dini'ne soktuğu fikrinin yanlışlığına da değinir. Ancak gösterdiği mucizeleri ve açık delilleri kabul etmeyip düşmanlık gösterenlere karşı kılıçla savunmaktan başka çare yoktur⁵⁵.

Bundan sonra Razî, teşbih fikrini çağrıştıran ayet ve hadislerin izahına geçer. Bütün bunların zahiri ve hakiki değil de, mecazi anlamda olduğunu örnekleriyle uzun uzun anlatır⁵⁶. Bazı Kur'an surelerinin başında mukattaa harflerinin bulunmasını da, insan zihninin devamlı bunlarla meşgul olması suretiyle Allah'ın azametinin kalplerde yerleşmesi için olduğunu belirtir⁵⁷.

Razî, Muhammed ümmetinin fırkalara ayrılması üzerinde de durarak, hak olan Ehl-i Sünnet'in birbirini tekfir ettiğinin doğru olmadığını, tekfir etseler bile bunun gerçek değil.

⁴⁸ Razî, *Münazara*, S. 58-60

⁴⁹ Razî, *Münazara*, S. 60-62

⁵⁰ Razî, *Münazara*, S. 63-64

⁵¹ Razî, *Münazara*, S. 64-66

⁵² Razî, *Münazara*, S. 66-67

⁵³ Razî, *Münazara*, S. 67-68

⁵⁴ Razî, *Münazara*, S. 68

⁵⁵ Razî, *Münazara*, S. 68-69

⁵⁶ Razî, *Münazara*, S. 69-73

⁵⁷ Razî, *Münazara*, S. 73

bidat anlamında olduğunu söyler. İtikadi ve ameli ayrılıkların da rey ve içtihadattan ve fikir özgürlüğünden kaynaklandığını ilave eder⁵⁸.

Bundan sonrası diğer bazı itirazlara cevap mahiyetindedir. Bunlar Hz. Muhammed'in peygamberliği, *Buhari-Müslim* gibi hadis kitaplarının mahiyeti, İslam Dininin hak oluşu, sihir ve mucize gibi meselelerdir⁵⁹.

Tartışmanın sonunda Hıristiyan rahip, İslam Dini'ni kabul ettiğini açıklar⁶⁰.

Görüldüğü gibi eserde söz konusu edilen tartışmalar, İslamiyet ile Hıristiyanlık arasındaki bazı teolojik problemler etrafında cereyan etmiştir ve Münazara, daha çok Hıristiyanların İslamiyet'e itiraz ettiği çeşitli noktalara cevap veren apolojetik bir eser olma özelliği taşımaktadır. Hıristiyanlık açısından da tartışma Hz. İsa'nın Tanrı olup olmadığı fikri etrafında dönmektedir.

II. ESERİN HIRİSTİYANLIK AÇISINDAN İNCELENMESİ

A. ESERDE SÖZ KONUSU EDİLEN HIRİSTİYANLIK

Münazara'da, Hıristiyan bilginin hangi Hıristiyan mezhebine veya grubuna bağlı olduğuna dair ismen açık bir bilgi yoktur. Bu durumda eserde söz konusu edilen Hıristiyanlığı tespit etmek için elimizde iki yol kalmaktadır. Birincisi; Hıristiyan bilginin Hıristiyanlık hakkında verdiği bilgilerden yola çıkarak bağlı olduğu mezhebi tespit etmek, ikincisi de; o bölgede yayılmış bulunan Hıristiyanlık çeşidini belirlemek.

Münazara'yı incelediğimizde Hıristiyanlık açısından tartışmanın sadece Hz. İsa'nın tanrılığı ihtimali/ımkansızlığı odaklı bir tartışma içinde cereyan ettiğini görüyoruz. Buna göre Hıristiyanın Hz. İsa ile ilgili görüşlerini tespit etmemiz gerekiyor.

Razi, peygamberlerin mucizelerinden söz ederken Hıristiyan, mucizelere bu yaklaşıma itirazla Hz. İsa'nın mucizelerinin, onun peygamber değil, Tanrı olduğunu gösterdiğini söylemiştir⁶¹. Nitekim Razi, İsa'nın Tanrı oluşuna delalet eden şeyin ne olduğunu sorduğunda Hıristiyan, Onun elinden ölüyü diriltme, anadan doğma körleri ve alaca hastaları iyileştirme şeklindeki mucizelerin zuhur etmesi olduğunu söylemiştir. Bunun husulü ona göre, ancak Tanrı olanın kudreti ile mümkün olmaktadır⁶². Hıristiyan burada, Tanrının İsa'nın bedenine hulul ettiğine inandığını, çünkü; tanrısal mucizelerin başkalarında değil, onda görüldüğünü söylemiştir⁶³. Ancak daha sonraki sayfalarda, Tanrının bütünüyle veya bir cüzüyle İsa'ya hulul ettiği şeklindeki görüşü kesinlikle reddetmiştir. Daha sonraki ifadeleri de, Hıristiyanın aynı görüşte olduğunu desteklemektedir. Sadece Hıristiyanlardan bir gurubun İsa'nın suretinin, Tanrının suretinin kendisinde tecelli ettiği bir suret olduğunu söylediklerini kaydeder ve kendi inancının bunun dışında olduğunu belirtir⁶⁴. Hıristiyanın reddettiği bu görüşün Yakubi fırkasının inancına uygun olduğu anlaşılıyor⁶⁵.

⁵⁸ Razi, *Münazara*, S. 74

⁵⁹ Razi, *Münazara*, S. 75-76

⁶⁰ Razi, *Münazara*, S. 77

⁶¹ Razi, *Münazara*, S. 22

⁶² Razi, *Münazara*, S. 25

⁶³ Razi, *Münazara*, S. 26

⁶⁴ Razi, *Münazara*, S. 37

⁶⁵ Razi, bu inançtan Tefsir'inde şöyle söz etmektedir: "Hıristiyanlardan bir gurup, 'Allah, Mesih oğlu Meryem'in kendisidir' ("Meryem oğlu Mesih gerçekten Allah'ın kendisidir diyenler kafir olmuşlardır". Kur'an, Maide, 4/72)

Böylece hulul ve ittihadı ve dolayısıyla tek tabiatı reddeden rahibin bundan sonraki ifadelerinden, Hz. İsa hakkındaki görüşlerini daha net olarak anlayabiliyoruz. Hıristiyan bilgin, Mesih'i Tanrının oğlu olarak kabul etmesinin gerçek manada değil de mecazi olarak, büyüklük ve yücelik anlamında olduğunu söyler. Müslümanların Hz. İbrahim'e "Allah'ın Dostu", Hz. Muhammed'e de "Allah'ın Sevgilisi" demelerinin aynı yaklaşım olduğunu belirtir⁶⁶. Aynı şekilde İsa'nın gerçekten Tanrının oğlu olmadığını, ancak büyüklük ve şeref bakımından Tanrı karşısındaki durumunun oğulun babası karşısındaki durumu gibi olduğunu ifade eder⁶⁷. Müslümanların, İsa'nın Tanrı olmadığı, yiyip içen, konuşan, bu cismani-beşeri şahıstan ibaret olduğu şeklindeki görüşlerine katıldığını söyler⁶⁸. Dahası, İsa'nın, "Allah'ın ruhu ve kelimesi" olduğunu, mucizevi bir doğumla dünyaya geldiğini, dünyevi zevklerden arınarak ruhani bir hayat yaşadığını ve şu anda gökyüzünde olduğunu ekler. Çarmıh konusunda; İsa'nın cesedinin asıldığını, ruhunun ise asılmadığını söyleyerek İsa'daki tabiat ayrılığına ve insani ve ilahi tabiatın varlığına işaret eder⁶⁹.

Bütün bunların yanında Hıristiyan rahip, Hz. İsa'nın nutfesiz olarak mahz-ı kudretle ve bu düşük cisminden yaratıldığını; kadri yüce, mûmine, siddika bir kadından doğduğunu söyler⁷⁰. Hz. Meryem hakkında bundan fazla bir açıklamada bulunmaz, ancak İsa'nın yaratılmış olduğunu söyleyen bu ifadelerinden, Meryem'i, "Tanrı Annesi" değil de "İnsan Annesi" olarak kabul ettiğini rahatlıkla anlayabiliyoruz. Alemin yaratıcısının kadim ve ezeli olduğunu, keyfiyetinin bilinmediğini, bir şeye benzemediğini belirtir⁷¹. Kur'an'ın, Yahudilerin Hz. Üzeyir'i, Hıristiyanların da Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu olarak kabul ettiklerini söylediğini⁷² ve bunu bütün Yahudi ve Hıristiyanlara teşmil ettiğini söyleyerek buna karşı çıkar⁷³.

Hıristiyanın, Hz. İsa hakkındaki bu sözlerinin, o bölgede yayılmış olan Nesturiye⁷⁴ fırkasının görüşlerine uygun olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İstanbul Patriği Nestorius (428-

.....
demıştır. Bu, Yakubiyye fırkasının sözüdür. Çünkü onlar, 'Meryem bir ilah doğurdu' diyorlardı. Belki bu mezhebin görüşü. onların, 'Allah, İsa'nın zatına hulul etti ve İsa'nın zatı ile birleşti' demeleridir". Razi, Tefsir, mtn. XII. 59 / trc. IX. 172. Yakubiyye fırkası hakkında geniş bilgi için bkz. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Tah. M. Seyyid Geylani, Kahire 1386/1976, I. 225-226; İbn Hazm, *el-Fasl, Daru'l-Marife*, Beyrut 1395/1975, I. 49-53; A. Abdulvahid Vafi, *el-Esfaru'l-Mukaddese fi'l-Edyani's-Sabika li'l-İslam*, Kahire trz. , S. 132-133; M. Aydın, *Reddiyeler*, S. 17, 104-106; Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi*, Ayraç Yayınevi, Ankara 1996, S. 296 vd. ; M. Ebu Zehre, *Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar*, Ter. Akif Nuri, Fikir Yayınları, İstanbul 1978, S. 267-267; E. R. Pike, "Jacobites", *Encyclopaedia of Religion and Religions*, London 1951, S. 203; Matthew Spinka, "Jacobites", *An Encyclopaedia of Religion*, Ed. V. Firm, Patterson New Jersey 1959, S. 384;

⁶⁶ Razi, *Münazara*, S. 38

⁶⁷ Razi, *Münazara*, S. 39

⁶⁸ Razi, *Münazara*, S. 30

⁶⁹ Razi, *Münazara*, S. 36

⁷⁰ Razi, *Münazara*, S. 54

⁷¹ Razi, *Münazara*, S. 30

⁷² Kur'an, Tevbe, 9/30

⁷³ Razi, *Münazara*, S. 39-40

⁷⁴ Nesturiye/Nesturilik, İsa Mesih'in tabiatıyla ilgili tartışmalarda, İsa'da ilahi ve insani iki ayrı tabiatın yan yana, birbirine kaşmaksızın varlığını sürdürdüğü görüşüne dayalı diyofizit akideyi savunan İstanbul patriği Nestorius'un görüşünü takip eden akımdır. Nestorius, 380(382) yılında Roma İmparatorluğunun Commagene eyaletinin Germanikeia (Maraş) kentinde doğmuştur. Küçük yaşta Antakya'ya büyük bilgin Theodor'un yanına gitmiş, burada yetiştikten sonra Antakya Piskoposu olmuştur. İmparator II. Theodose tarafından 428 yılında İstanbul Patriğine atanmıştır. İsa'da iki ayrı tabiatın bulunduğu ve Meryem'in Tanrı Annesi değil de İnsan Annesi olduğu şeklindeki görüşlerinden dolayı İskenderiyeli Cyrill'in sert muhalefeti ile karşılaşmış ve onun.

431) Hz. İsanın tannısal tabiatı üzerinde ısrar eden İskenderiye Piskoposu Cyrill karşısında onun insani yönü üzerinde ısrar etmiştir. Nestorius'a göre Meryem'in dünyaya getirdiği, Tanrı değil yalnızca insandır. Doğumdan sonra bu insan Teslisin ikinci unsuruyla mecazi anlamda birleşmiştir. Çünkü Tanrı ona sevgi duymuş ve nimette bulunmuştur, böylece Tanrı karşısında oğul menzilesinde olmuştur. İsa'da uknum ve tabiat bakımından farklılık bulunmaktadır. Uluhiyet uknumu babadan doğmuştur ve ona nispet edilir, insani olarak ise insandan doğmuştur ve insana nispet edilir. Bu durumda Meryem'in doğurduğunun Tanrı olamayacağı ve Meryem'in de "Tanrı Annesi" olamayacağı bellidir. Mesih sevgi sayesinde Baba ile birleşmiştir. İsa'nın Allah veya Allah'ın oğlu olması bu suretle gerçek anlamda değil mecazi anlamda ve bağış iledir. Çünkü Tanrı, İsa'ya sevgiyi lütfetmiş ve nimet vererek onu Oğul makamına yükseltmiştir. Bu durumda İsa'da tannısal bir unsur yoktur. O, gerçek anlamda ne Tanrı, ne de Tanrının oğludur⁷⁵.

Görülüyor ki Hz. İsa'nın tabiatı konusunda mevcut kaynaklar ile Hıristiyanın verdiği bilgiler uyuşmakta ve Hıristiyan rahibinin Nesturi Hıristiyanlığa mensup olduğu anlaşılmaktadır. Rahibin, çarmıh konusundaki fikirleri de Nesturi mezhebinin görüşleridir. Çarmıh konusunda; İsa'nın cesedinin asıldığını, ruhunun ise asılmadığını söylemiştir⁷⁶. Nestorius'a göre Mesih'in çarmıha gerilmesi ve öldürülmesi olayında ölüm fiili, onun ilahi yönünde değil de cesedinde, yani insani yönünde gerçekleşmiştir. Tanrı doğmadığına göre, onun çarmıha gerilip acı çektiğini, öldüğünü ve dirildiğini söyleyemeyiz. İsa çarmıha gerilirken tannısal güç onun insanlığından ayrılmıştır. Bu yüzden çarmıha gerilen saf bir insandır⁷⁷.

Münazara'da Hz. İsa hakkında verilen bilgilerden hareketle eserde söz konusu edilen Hıristiyanlığın Nesturi Hıristiyanlık olduğunu anlıyoruz. Bunun yanında, tartışmanın cereyan ettiği Harezm şehrinin bulunduğu Orta Asya Türk bölgelerinde yayılan Hıristiyanlığın da aynı Hıristiyanlık olduğunu görüyoruz.

Nestorius, 431 Efes Konsilinde aforoz edildikten sonra öğretisi Roma topraklarında yasaklanmış ve takibata uğramıştır. Urfa'daki Nesturi Din Okulu kapanmış ve Nusaybin dini merkez olmuştur. İşte Nesturilik buradan bütün Mezopotamya ve İran'daki Hıristiyanlar arasında yayılmıştır. Roma İmparatorlarının rakibi Pers İmparatorları Nesturileri

İstanbul'un Antakya'nın etkisi altına girdiği şeklindeki propagandası üzerine İmparator tarafından 431'de Efes'te toplanan konsilde azledilmiştir. 436'da Mısır'a sürgüne gönderilmiş ve orada ölmüştür. Nesturilik VI. yy. dan itibaren Suriye İran, Arabistan, Orta Asya, Çin ve Hindistan'da yayılmıştır. Nesturiler daha sonra Asurliler ve Keldaniler diye ikiye ayrılmışlardır. Keldaniler Roma'nın otoritesini kabul etmişler, Asurliler eski bağımsız kilise geleneklerini sürdüren Nesturiler olarak devam etmişlerdir. Günümüzde, Hindistan, Suriye ve Kıbrıs'ta Nesturilere rastlanmaktadır. Bkz. , Kadir Albayrak, *Keldaniler ve Nesturiler*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, S. 67-78; M. Çelik, *Süryani Tarihi*, S. 145-166; M. Aydın, *Reddiyeler*, S. 17-123; M. Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, S. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya 1991, S. 16-17; E. Royston Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, S. 273; F. W. Buckler, "Nestorianism", "Nestorians", *An Encyclopaedia of Religion*, S. 526-527; Şinasi Gündüz, "Nestoryus", "Nasturilik", *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998; S. 283, 279; Vafi, *el-Esfarı'l-Mukaddese*, S. 133; eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I. 224-225; Mustafa Ünal, "Nesturilik ve Türkler", 2000. Yılında Hıristiyanlık Sempozyumu, Ankara 9-10/6/2001, S. 1-2

⁷⁵ E. R. Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, S. 273; Vafi, *el-Esfarı'l-Mukaddese*, S. 133; Ebu Zehra, *Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar*, S. 241-242, 265-267; M. Aydın, *Reddiyeler*, S. 123; M. Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri*, S. 16; M. Çelik, *Süryani Tarihi*, S. 151; K. Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, S. 72, 74

⁷⁶ Razi, *Münazara*, S. 36

⁷⁷ M. Çelik, *Süryani Tarihi*, S. 151; K. Albayrak, *Süryaniler ve Nasturiler*, S. 74; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I. 224; Razi, *Tefsir*, mtn. XI. 101/trc. VIII. 405-406

korumuşlar ve bu suretle Nesturilik İran'da güçlenmiştir. Buradan misyonerlik faaliyetleri ile Hindistan, Türkistan ve Çin'e kadar yayılmıştır. Nesturiliğin Orta Asya'da Türkler arasında asıl yayılması Sasani Devletinin yıkılarak VIII. yy. da Asya'da İslam hakimiyetinin yerleştiği zaman olmuştur. Aynı bölgede Monofizit ve Melkit Hıristiyanlığı da görülmüştür ancak, asıl faaliyet ve yayılma imkanını Nesturi Hıristiyanlık elde etmiştir. Bu mezhebin Türkler arasında yayılmasında Katalikos I. Timothe çok fazla çaba göstermiştir. Karait Türklerinin bir Hanının Hıristiyan olmasıyla XI. yy. da Nesturilik Orta Asya'da yeniden yayılma imkanı yakalamış, XIII. yy. da da bölge halkının büyük çoğunluğu Hıristiyanlığı kabul etmiştir. Bu zaman dilimi aynı zamanda Razi'nin yaşadığı yıllardır (1148-1209). Daha sonra Timur'un Hıristiyanların çoğunlukta olduğu yerleri fethi ile Nesturiler Türkistan'da güç kaybetmişler ve Anadolu'ya göç başlamıştır. Uluğ Bey zamanında (XV. yy.) Nesturilik Orta Asya'da tamamen ortadan kalkmış ve Nesturiler büyük ihtimalle Müslümanlaşmışlardır⁷⁸.

Görüldüğü gibi münazaranın cereyan ettiği topraklarda yayılan Hıristiyanlık özellikle Nesturiliktir. Bu hususu, Hıristiyan rahibin Hz. İsa ile ilgili verdiği bilgilerle birleştirerek, münazarada söz konusu olan Hıristiyanlığın Nesturi Hıristiyanlık olduğu sonucuna ulaşabiliyoruz.

B. ESERDE HIRİSTİYANLIK HAKKINDA VERİLEN BİLGİLERİN DOĞRULUK DERECESESİ

Münazarada söz konusu edilen Hıristiyanlığın Nesturilik olduğunu tespit ettikten sonra, eserdeki bu mezheple ilgili bilgilerin ne derece doğru ve tutarlı olduğuna da bakmamız gerekiyor. Eserde Hz. İsa'nın peygamber değil de Tanrı olduğu söylendikten sonra insani yönüne çok şiddetle vurguda bulunulduğunu, böylelikle çift tabiatına işaret edildiğini görüyoruz. Tanrılığının da gerçek anlamda değil, Babanın başışı olarak büyüklük ve şeref anlamında, mecazi manada kabul edildiğini anlıyoruz⁷⁹.

Tartışma Hıristiyanlık açısından tamamıyla Hz. İsa üzerinde cereyan etmesine rağmen Meryem konusunun ayrıntılı işlendiğine rastlamıyoruz. Yalnızca bir yerde, "İsa nutfesiz olarak mahz-ı kudretle ve bu düşük cismin gayrısından yaratılmıştır; kadri yüce, mümine, sırdıka bir kadından doğmuştur" denilmektedir⁸⁰. Bu ifadelerde Hz. İsa'nın insani yönü göz önünde bulundurulmakta, Allah'ın mahluku olduğu ifade edilmekte, Hz. Meryem'in de insan olarak faziletine işaret edilmektedir. Ya'nız sarıh ifadelerle "İnsan Annesi" (Christotokos) denilmeden bu hususa yalnızca işaret edilmiştir. Bunun yanında çarmıhta ölenin İsa'nın cesedi olduğu söylenerek ruhunun asılmadığı ifade edilmiştir⁸¹.

Bütün bu sebeplerden, eserde Hz. İsa'nın tabiatı, çarmıh ve Hz. Meryem hakkındaki bilgiler Nesturi Hıristiyanlığa uymaktadır. Zaten yukarıda görüldüğü üzere Nesturiliğin temelleri de bu esaslar üzerine bina edilmiştir.

⁷⁸ Bkz. . Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1977, S. 141-143, 147; M. Ünal, "Nasturilik ve Türkler", S. 1-6; M. Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri*, S. 17; K. Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, S. 69-77; E. R. Pike, S. 273; F. W. Buckler, "Nestorians", S. 526-527. Ayrıca bkz. . Abdülvahap Taştan, *Nesturi Misyonerlerin Orta Asya ve Çevresindeki Faaliyetleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1986

⁷⁹ Razi, *Münazara*, S. 25, 30, 36, 38, 39, 54

⁸⁰ Razi, *Münazara*, S. 54

⁸¹ Razi, *Münazara*, S. 36

Yalnız, Hıristiyanın hulul hakkındaki ifadeleri çelişkilidir. Zira bir yerde tanrının İsa'nın bedenine hulul etmesini, dolayısıyla iki tabiatın birleşerek tek tabiat olmasını kabul etmediğini, hatta bunu söyleyenleri küfürle suçladıklarını belirtir⁸². Ancak Hıristiyanlardan bir gurubun bunu söylediklerini belirterek Monofizitlere atıfta bulunur. Diğer bir yerde ise İsa'nın Tanrının bedenine hulul ettiğine inandığını, çünkü tanrısal mucizelerin başkalarında değil, onda görüldüğünü söyler⁸³. Bu yönüyle sanki bir yandan İsa'nın insani yönüne ve iki tabiatına vurguda bulunan ve ilahi tabiatını öne çıkaranları rafizilikle suçlayan Nestorius'un görüşlerine sıkı sıkıya bağlı görünürken, diğer yandan da Monofizitlikten etkilenmiş görünmektedir. Nitekim kaynaklar Nesturilerin başlangıçta İsa'da beşeri ve ilahi iki tabiatın varlığını ileri sürmekle beraber, daha sonra Nestorius'un görüşlerinden saparak İsa'daki iki tabiatın birleştiği fikrini savunduklarına da atıfta bulunmaktadır⁸⁴.

C. ESERDE İŞLENEN İSLAM VE HİRİSTİYANLIK ARASINDAKİ İHTİLAFLI KONULAR

İslam ve Hıristiyanlık arasında ihtilafli meseleler çok çeşitli olmakla birlikte bunlar temelde dört ana başlık etrafında toplanmaktadır: 1. Teslis doktrini, 2. Kefaret problemi ve çarmıh olayı, 3. Tahrif problemi, 4. Hz. Muhammed'in İncil'de haber verilmesi yani Tebşirat problemi⁸⁵.

Münazarada bunlardan tahrif ve tebşirat problemi üzerinde hiç durulmamıştır. Teslisle ilgili de yalnızca Oğul unsuru ve İsa'nın tabiatı üzerinde durulmuştur⁸⁶. Eserde çarmıhtan da bahsedilmiş⁸⁷, ancak bunun insanlığın günahlarına kefarete olması ile ilgisinden söz edilmemiştir.

Bunun yanında Hz. Muhammed'in peygamberliği, Hz. İsa'dan üstün olduğu, Hz. İsa'nın tanrılığının reddedilmesi ve iptali üzerinde epey tartışma yapılmıştır. Kitabın büyük bölümü bu tartışmalarla ilgilidir. İtikadi ve ameli mezheplerin durumu, teşbih ve tecsimle ilgili meseleler ve İslam'ın yayılması gibi eserde geçen diğer problemler, İslam'ın kendi içindeki meseleleridir.

SONUÇ

Önde gelen bir Müslüman bilgin olan Fahreddin Razi ile Harezmi'ye gelen bir Hıristiyan bilgin arasında geçen münazaranın, İslam ve Hıristiyanlık açısından önemli bir yer işgal ettiği anlaşılmaktadır. İki bilginin de her iki dini çok iyi şekilde bildikleri görülmektedir.

Eserde, Nesturi Hıristiyanlık ve XIII. yy. da Nesturiliğin Orta Asya'daki durumu hakkında kısmen çıkarımda bulunabiliyoruz. İslam ile Hıristiyanlık arasındaki tartışma konusu olan meselelerin ve bunların karşılıklı anlayış içerisinde güzel bir üslupla tartışılmasının da Müslüman-Hıristiyan diyalogunun günümüzdeki seyrine katkıda bulunacağı düşünüyoruz.

⁸² Razi, *Münazarâ*, S. 36-37

⁸³ Razi, *Münazarâ*, S. 26

⁸⁴ M. Aydın, *Reddiyeler*, S. 104; Vafi, *el-Eşfaru'l-Mukaddese*, S. 134; Ebu Zehra, *Hıristiyanlık Hakkında Konferanslar*, S. 267

⁸⁵ M. Aydın, *Reddiyeler*, S. 95-195, 197-198

⁸⁶ F. Razi, *Münazarâ*, S. 22, 25, 26, 30, 37-40, 54

⁸⁷ F. Razi, *Münazarâ*, S. 36

Münazara, Dinler Tarihi'nin Razi devrindeki durumu ile günümüzdeki durumunu mukayese ve tarihi seyrini tespit açısından da örnek teşkil etmektedir.

Bunun yanında Münazara, İslam dinindeki çeşitli konuları açıklayan apolojetik bir eser olma hüviyetini de bünyesinde barındırmaktadır.

İSLÂM HUKUKU'NA GÖRE KISIRLAŞTIRMAYLA VE GEÇİCİ YOLLARLA DOĞUM KONTROLÜ*

Yazan: el-Abd Halil Ebu İyd**

Çeviren: Mustafa Akman***

GİRİŞ

Bu makale iki konuyu ele alacaktır: 1. Kısırlaştırmak suretiyle doğum kontrolü. 2. Süreye bağlı (geçici yollarla) doğum kontrolü.

Birinci bölüm kısırlaştırma ve kısırlaştırma yöntemleri ile bunun İslâm Hukuku'ndaki yerini ele almaktadır. Okuyucu burada naslar ve ileri gelen fakih ve muhaddislerin görüşleri ışığında kısırlaştırmanın İslâm Hukuku'na göre haram olduğunu, bunun İslâm'ın gaye ve temel ilkelerine muhalif olduğunu görecektir.

İkinci bölüm ise öncelikle doğal ve bilimsel yollarla yapılan doğum kontrolü tekniklerini izah etmekte ve sonra da alimlerin geçici olarak yapılan doğum kontrolünün hükmü hakkındaki ihtilaflarını ele almaktadır. Bana göre, bunun caiz olduğuna hükmeden görüş daha isabetlidir. Ancak bu cevazın mutlaka İslâm Hukuku'na göre geçerli bir takım sebepleri olmalıdır.

Makale son olarak insanları doğum kontrolü vasıtalarını kullanmaya sevk eden amilleri ve bu amillerin İslâm Hukuku'ndaki hükmünü ele alacaktır.

A. KISIRLAŞTIRMA YÖNTEMİYLE DOĞUM KONTROLÜ

Kısırlaştırma ne demektir?

Kelime olarak kısırlık¹ rahimde oluşan bir durumdur. Bu durum rahimde ceninin oluşmasına engel olur. Nitekim çocuğu olmayan kadına kısır kadın denilir. Buna göre kısırlık

* Dirâsât Dergisi, cilt: 14, sy: 7, Amman 1987. . 187-210, (Not.: Başına -ya da konulduğu yerden itibaren- * işareti konulmuş dipnotlar 'çeviren' tarafından eklenmiştir. Yabancılara ait özel isimlerin orijinal biçimleri makalenin aslında verilmediği için, en yakın şekilleri telaffuz edilmeye çalışılmıştır.)

** Ürdün Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Hukuk ve Yasama Bölümü hocası olup doktorasını 1975'de Ezher Üniversitesi'nde vermiştir.

*** Van İmam Hatip Lisesi

¹ İbni Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mukrim (711/1311), *Lisan'ul-Arab*, Akm mad. ; bkz. el-Firuzabadi, Mecduddin Muhammed b. Yakub (817/1415), *el-Kamus'ul-Muhit*, Beyrut 1913. . Akm mad.

ister erkek isterse kadından kaynaklansın birleşmede sperma ile yumurtanın çiftleşememesidir. İşte kısırlaştırma da bilimsel yollarla bunu (kısırlığı) sağlamaktır.

Kavram olarak kısırlaştırmak ise çocuk yapma özelliklerini yok etmek amacıyla erkek veya kadının üreme organlarına müdahale etmektir. Başka bir ifade ile herhangi bir şekilde erkeğin çocuk yapma özelliğini yok etmek ve kadının hamile kalmasına engel olmaktır.

Kısırlaştırma kocaya da kadına da yapılabilmektedir. Ancak pratikte genelde kadına uygulanmaktadır. Çeşitli inceleme ve araştırmalardan sonra kadın veya erkeğin kalıcı bir şekilde kısırlaştırılması için bir çok değişik metot geliştirilmiştir. Aşağıda bunlardan önemli olanlarından kısaca bahsedilecektir.

Kısırlaştırma Yöntemleri

Kadın veya erkeğin kısırlaştırılması için bilinen ve uygulanmakta olan çeşitli yöntemler vardır. Bunların en meşhur olanı çocuk yapma özelliğini yok eden tıbbi ilaçların kullanılmasıdır. Bu ilaçlar vücudun hormon dengesini bozar ve böylece ya yumurtalıktan yumurtanın çıkmasına veya canlı spermaların üremesine engel olur. Öte yandan bu ilaçlar bazen rahim duvarının yumurtayı kabul etmesinin imkansız hale gelmesini sağlar.

Kısırlaştırmanın bir yolu da doktorlarca bilinen çeşitli cerrahi müdahale şekilleridir. Cerrahi müdahale ile erkekler, husyelerden erkeklik organına spermleri taşıyan meni kanalları kesilmek ya da slikonik tıkaç diye bilinen bir iğne ile kapatmak suretiyle kısırlaştırılmaktadır.

Kadınların kısırlaştırılmasının ise çeşitli yolları vardır. Bunların en meşhuru tüplerin kesilmesi veya döl yolu boşluğundan bağlanması, kimyasal maddelerle kapatılması ya da elektrik akımı yardımıyla kanallarda kan pıhtısı oluşturulması şeklinde olanlarıdır.

Ayrıca kadınların yumurtalıklarının veya erkeklerin husyelerinin ışınlanması suretiyle kısırlaştırılması yolu da meşhurdur. ²

Kısırlaştırmanın Hükümü

İslâm Hukukçuları çocuk yapma özelliğini yok eden kısırlaştırmanın haram olduğunda hemfikirdirler. Fakihler, bunu yazdıkları fıkıh kitaplarında açıkça belirtmişlerdir.

Şâfiî fıkıh kitabı Nihayet'ul-Muhtac yazarı, Zerkeşi'nin bunu haram saydığını nakletmektedir:

Şâfiîlerden Zerkeşi dedi ki: Erkek veya kadının hamileliği önleyici ilaç kullanmasına gelince; bu, Şeyh İzzuddin'e sorulduğunda şöyle dedi: Kadın için bu caiz değildir. Dahası bu haramdır. Nitekim İmad b. Yunus da bu yönde fetva vermiştir. Ona, iki hür eşin hamile kalmamakta anlaşmaları yani hayızdan temizlendikten sonra hamileliğe mani olmak için tedavi olmalarının caiz olup olmadığı sorulduğunda bunun caiz olmadığını söylemiştir. ³

Tuhfet'ul-Muhtac'ta şöyle deniyor: Kişi, kâfûr gibi bir şeyle şehvetini yok edemez. Bu mekruhtur. Dahası, bu şayet neslin çoğalmasına engel oluşturuyorsa erkek ve kadına haramdır. ⁴

² Bernard Biyrbson, *Beramic'u Tanzim'il-Usre*, Tercüme: M. Mahbup vd. , Kahire 1972. , 243; Dünya Bankası Nüfus Planlaması, *Dirase Kitaiyye*, Vezaret'ut-Tahtit, Bağdad 1972. , 75; ayrıca bkz. Sabiyro Fahuri, *Tanzim'ul-Haml bi'l-Vesail'il-İlmiyye'l-Hadise*, Beyrut 1979. , 216.

³ er-Remeli, Muhammed b. Ahmed (1004/1595), *Nihayet'ul-Muhtac ila Şerhi'il-Minhac*, Mısır 1967. , 6/183.

⁴ İbni Hacer el-Heysemi, Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (974/1567), *Tuhfet'ul-Muhtac bi Şerhi'il-Minhac*, Kahire 1282. , 3/108.

Hanbelî fıkıh kitabı el-İnsaf'ta deniliyor ki: Hamileliği sona erdiren şey caiz değildir. Fâik'ta bunu, onlardan bazılarının söylediği zikredilmiştir. ⁵ Bu fukaha, delilli ifadelerle daimi kısırlaştırmanın haram olduğunu belirtmişlerdir. Bu delillerden önemli olanlarını sıralıyoruz:

1. Allah Teala'nın şu ifadesi: "Bunun üzerine şeytan dedi ki: Onları mutlaka saptıracağım, mutlaka onları boş kuruntulara sokacağım ve onlara emredeceğim: hayvanların kulaklarını yaracaklar; onlara emredeceğim; Allah'ın yaratışını değiştirecekler. Kim Allah'ın yerine şeytani dost tutarsa, muhakkak ki açık bir ziyana uğramıştır."⁶

Bu ayette, Allah'ın yarattığı şey üzerinde herhangi bir değişikliğin yapılması yasaklanmıştır. Bu ayetteki Allah'ın yarattığını değiştirmekten maksat ise bir şeyi, Allah'ın kendisi için yarattığı amacın dışında kullanmaktır. Şimdi kadın- erkek arasındaki ailevi ilişkideki fitrî amaç, kainatın imarı ve insan türünün devamı için zürriyetin çoğalması olduğuna göre bu durumda belirtilen amaca zıt ya da bu amacın gerçekleşmesine engel olan her çaba Allah'ın yarattığını tağyir olacaktır. Şu halde kısırlaştırma bu amacın gerçekleşmesine ters olduğuna göre Allah'ın yarattığını değiştirmek demektir ve dolayısıyla yasaklanmış olmaktadır.⁷

Öte yandan kısırlaştırma, bedenın genel yapı ve çalışma şeklini değiştirmektir. Bu itibarla da yine yasaklanmış sayılır.

2. İğdiş yapmaya kıyasen⁸ de yasaktır. Buhari ve Müslim, Sahihlerinde İbni Mesud'tan (r) şunu nakletmektedirler: "Biz Resulullah'la (s) beraber gazvede idik. Yanımızda kadın yoktu. Biz de Resulullah'a ey Allah'ın Elçisi iğdiş olalım mı? diye sorduk. O bizi bundan nehyetti."⁹

Yine Buhari, Sad b. Ebi Vakkas'tan (r) şunu nakletmektedir: "Resulullah, Osman b. Maz'un'un kadınlarla beraber olmadığını öğrenince, bunu onaylamadı. Şayet ona izin verseydi biz iğdiş olurduk."¹⁰

Bu iki hadiste iğdişten sakındırılmıştır. Buradaki yasaklama haramlık ifade eder. Çünkü izin verilmemektedir. Dolayısıyla iğdiş haram olmaktadır. Buna göre neslin kesilmesine neden olan her şey bunun gibi haramdır. Şu halde kısırlaştırma da haramdır. ¹¹

Kimisi bu düşünceye şöylece itiraz edebilir: İğdişlik kesinlikle kısırlaştırma değildir. Zira iğdiş etmek şehveti yok etmektir. Ayrıca genelde vücutta etkisi kalmaktadır. Kısırlaştırma ise bedenî güç üzerinde böylesi bir tesir oluşturmamaktadır. Kaldı ki iğdişin sebebiyet verdiği zararlara da neden olmamaktadır.

Alimler bu tür itirazlara şöyle cevap vermişlerdir: İğdişin haram kılınmasının yegane sebebi, şehveti yok etmesinden dolayı değildir. Aksine aynı zamanda neslin kesilmesine de neden olduğu içindir.¹²

⁵ el-Merdavi, Alauddin Ebu'l-hasan Ali b. Süleyman ed-Dımaşki (885/1480), *el-İnsaf fi Marifet'ir-Racifi min'el-Hilaf*, Kahire, . 1/383; ayrıca bkz. eş-Şeyh el-Hattab, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman (954/1547), *Mevahib'ul-Celil*, Mısır, 1328, . 477.

⁶ Nisa 4/119.

⁷ el-Kurtubi, Muhammed b. Ahmed el-Ensari (671/1273), *el-Cami li Ahkâm'il-Kur'an*, Kahire 1967, . 5/391.

⁸ Bkz. Ahmed Atiyetullah, *el-Kamus'ul-Islami*, Kahire 1963, . 2/246.

⁹ el-Buhari, Muhammed b. İsmail (256/869), *Sahih'ul-Buhari ve Meaflu Fetfi'ul-Bari*, Kahire 1959, . 11/17; Müslim, b. el-Haccac en-Nisaburi (261/874), *Sahih'u Müslim bi Şerh'in-Nevevi*, Kahire, . 9/176.

¹⁰ Buhari, 11/19; * ayrıca bkz. el-Hatib, Ümmügülsüm Yahya Mustafa, *Kadiyyet'u Tahdid'in-Nesl fi Ş-Şeriat'il-Islamiyye*, Dar'us-Suudiyye, 3. Baskı, 1984, . 143-144.

¹¹ Bu cumhurun görüşüdür. Hanefiler gibi diğerlerinin görüşü ise şöyledir: hadisteki nehiy haramlık değil tahrimen mekruhluk ifade eder. Çünkü hadis haberi ahadtır. Bu ise kesinlik değil, zan ifade eder.

¹² el-Mutemer'ul-Islami el-Munakıd fi er-Rabat, Sene 1971, Heyet'ut-Tahrir: Muhammed Yusuf Zayed, Yusuf Cemuh en-Neccar, *el-İslâm ve Tanzim'ul-Usre*, Beyrut 1973, . 2/436; ayrıca bkz. et-Tariki, Abdullah Abdulmuhsin, *Tanzim'ul-*

İbni Hacer iğdiş hadisinin şerhinde diyor ki: İğdiş olmanın yasaklanmasının hikmeti kafirlerle cihadın devam etmesi için neslin çoğalmasını istemektir. Zira buna cevaz verilse onların çoğalarak bunlara egemen olmasından korkulur. Keza neslin kesilmesi söz konusu olabilir. Ve böylece Müslümanlar azalmış, kafirler çoğalmış olurlar. Bu ise Muhammedî Risaletin maksatlarına terstir.¹³

3. Şüphesiz tıbbi zarurettten kaynaklanmayan kısırlaştırmada eşlerden en az biri için açık bir zarar mevcuttur. Bu, ister çocuk sahibi olunduktan sonra olsun ister sonrasında aynıdır. Oysa zarara neden olan her tür şeyin icrası haramdır. Çünkü Resulullah (s) "Ne zarar vermek vardır ne de zarara uğratmak." demiştir.¹⁴

Kısırlaştırmanın Önemli Zararları

1. Kısırlaştırmanın insan bedeni ve psikolojisi üzerinde olumsuz bir tesiri vardır. Mesela tıbbi yollarla kısırlaştırılan kişi, nefsi ve bedeni bir takım problemlere maruz kalmakta, sinir ve üreme sisteminde bazı sorunlar yaşamaktadır. Bu durumlar modern tıbbi araştırmalarla ortaya konulmuştur.

Marry Şarlıyb diyor ki: İster madeni spiraller, ister spermleri öldürücü tabletler, isterse farklı doğum kontrol aletleri olsun, kadın bunları kullanmakla açık ve ani zararlar görme- se bile, bunlar uzun zaman kullanıldığında kadında, daha menopoz dönemine girmeden bıkınlık, öfke, hafifmeşreplik ve uykusuzluk gibi psikolojik sıkıntılara, sinirsel gerginlik ve fikri dağınıklığa neden olmaktadır.¹⁵

Meşhur Doktor Rayniyl Diyoks gebeliği önleyici haplar hakkında şöyle diyor: Kadın gebe kalmasına engel olmak için bu hapları aldığı anda sadece baş ağrısı ve sinirsel rahatsızlıklara maruz kalmaz aynı zamanda kanser gibi amansız hastalıklara da yakalanabilir.¹⁶

Leonard Hil ise şöyle diyor: Şüphesiz kadın vücudu sadece gebelik ve çocuk doğurmak için o harika yapıda yaratılmıştır. O, bedeni ve akli dengesinin esas olan bu vazifesini yerine getirmekten alıkonulduğunda bu kez öfke, çöküş ve çeşitli nefsi rahatsızlıklara maruz kalır. Oysa bunun yerine annelik duygusunu tattığında ise olağanüstü bir huzur görür ve çocuk doğurmak ve emzirmekten dolayı sahip olduğu bu huzur maruz kaldığı öfke ve çöküntüyü yok eder.¹⁷

Kristofer Tiytz ve Şaldon Siycal adındaki iki bilim adamı, nüfus planlaması taraftarı oldukları halde kısırlaştırma ameliyesinin de dahil olduğu gebeliği önleyici metotların neden olduğu olumsuz tesirlere binaen dikkatli olunmasını istemişlerdir. Bunlar bu olumsuzlukları şöyle sıralamışlardır: pelvis iltihaplanması, çocuklarda fiziki şekil bozuklukları, ağır kanamalar ve hipofizbezi rahatsızlıkları.¹⁸

Nesl, Riyad 1983. . 76; * Saraç, Hüseyin, *Ekonomik ve Sosyal Boyutuyla İslâm'da Nüfus Politikası*, Ankara 1997. . 137; Ebrahim, Abul Fadl Muhsin, *Aile Planlaması: İslâmî Bir Perspektif*, Tüm Yönleri ile Uluslararası Katılımlı Aile Planlaması Sempozyumu Kitabı, İstanbul 1998. . 131; el-Hatib, *Kadiyyet'u Tahdid'in-Nesl*, 143.

¹³ İbni Hacer el-Askalani (852/1448), *Fetih'ul-Bari Şerhi'ul-Sahih'il-Buhari*, Kahire 1959. . 11/18.

¹⁴ Ahmed, *el-Müsned*, 1/313; Münziri hadisin ricalinin güvenilir olduğunu belirtmiştir. Nevevi hadisin hasen olduğunu söylemiştir. bkz. Ebu Yala Muhammed Abdurrahman el-Mübarekuri (1353), *Tuhsilet'ul-Afvezi Şerhi'ul-Cami't-Tirmizi*, Beyrut. . 6/432; * ayrıca bkz. el-Hatib, *Kadiyyet'u Tahdid'in-Nesl*, 142-143.

¹⁵ el-Mevdudi, *Eb'ul-Ala, Hareket'u Tahdid'in-Nesl*, Beyrut 1982. . 8.

¹⁶ el-Mevdudi, *Hareket'u Tahdid'in-Nesl*, 90.

¹⁷ el-Mevdudi, *Hareket'u Tahdid'in-Nesl*, 93.

¹⁸ Bkz. Dr. Krinstofer Tiytz, *el-Vesail el-Hadise li't-Tahakkum fi'n-Nesl*, Dr. Şaldon, *İtticahat Cediyye li't-Tahakkum fi'l-Häsübe*, (Tanzim'ul-Ustre, 243, 255 den naklen).

Esasen uzmanlar, geçici ve kalıcı korunma yöntemlerini kullanma ile bu tehlikeli hastalıklar arasındaki alakaya dair çeşitli görüşler sunmaya devam etmektedirler.

b. Şüphesiz kısırlaştırma, neslin üremesini bir bütün olarak kesmektedir. Bunda toplumun amaçları ve ebeveynin gerçek maslahatıyla uyuşmayan bir zarar vardır.

Bunun toplum amaçlarıyla uyuşmayan zarar yönünü Kurtubi "Onları mutlaka saptıracağım, mutlaka onları boş kuruntulara sokacağım ve onlara emredeceğim: hayvanların kulaklarını yarıcağlar..."¹⁹ ayetinin tefsirinde yapmaktadı idi.

Buna ayrıca evlilikte çocuk yapmanın temel amaçlardan olduğu²⁰ da ilave edilmelidir. Nitekim Peygamber şu hadisinde buna işaret etmiştir: "Evlenip çoğalın. Ben kıyamet günü diğer ümmetlere karşı çokluğunuzla övüneceğim."²¹

Ebeveynin gerçek maslahatıyla uyuşmayan zararlı yönüne gelince kısırlaştırma, çocuk yapma özelliğini yitirmek demektir. Şimdi ebeveyn annelik ya da babalık arzusu duyduğunda bunu gerçekleştirme imkanından mahrum iseler bu durumda ne yapacaklardır? İşte bu onlarda büyük bir sıkıntıya neden olacaktır.

Deniliyor ki: Şüphesiz ebeveynin belli sayıda çocuk sahibi olduktan sonra bu kadarıyla yetinerek kısırlaşmayı talep etmeleri kendi menfaatlerinedir.

Oysa bu menfaat gerçek bir menfaat değildir. Sözelimi bunlar Allah'ın kendilerine verdiği çocukları bir defada ya da yavaşça yitirmeleri durumunda, evet annelik ve babalık zevkini de tatmış kişiler olarak ne yapabileceklerdir? .

Öte yandan kadın sağlık açısından muktedir olduğu halde gebe kalmak istemeyişi ya da eşinin isteği üzere kendini kısırlaştırırsa faraza bu eşi öldüğünde veya onu boşadığında ne yapacaktır? Bu durum onun sıkıntıya maruz kalmasına sebep olmaz mı? Keza onun rahatlıkla eş bulması yahut eş olarak alınmasına bir engel teşkil etmez mi?²²

Bütün bunlar ebeveynin gerçek maslahatıyla uyuşmayan ciddi zararlardır; bu kimse-ler bundan gafil olsalar bile.

Denilebilir ki, günümüzde modern tıp, kısırlıktan sonra üreme gücünün yeniden kazanılmasını sağlayabilmektedir.

Oysa bu netice bütün uzmanlarca kabul edilmiş bir görüş değildir. Aksine onlardan bir çoğu kısırlaştırıldıktan sonra kendi eski haline dönüştürülebilirlerin sayısının gayet az olduğunu söylemektedirler.

4. Kısırlık erkek için büyük bir kusur sayılmaktadır. Dahası kadının kendisinden boşanma isteğine gerekçe bile olabilmektedir.

Rivayet edilir ki Ömer b. el-Hattab (r) erkeğin birini, evlenmek için seçimde üzere bir grup kadının yanına gönderdi. O da onlardan birini seçti. Ancak kendisi kısır idi. Ömer (r)

¹⁹ Nisa 4/119.

²⁰ * "Ancak cinsî ilişkide çocuk yapmanın tek gaye olmadığı, bu ilişkinin derin psikolojik bir haz ve gerginlik azaltma yolu, eşler arasında karşılıklı güven, sevgi ve bağlılık ihtiyacını karşılayan bir araç olduğu göz önüne alınırsa, evlilik hukuku bakımından çocuk ihtiyacı yanında cinsî tatminin de gerekliliği daha iyi anlaşılır." Atar, Fahrettin, Azil, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 4/328.

²¹ Ahmed, *el-Müsned*, 2/172; Ebu Davud Süleyman b. el-Eşas es-Sicistani (275/888), *Sünen'u Ebu Davud maa Avn'il-Mabud*, Kahire 1371. , 6/47, İbni Mace el-Kazvini (275/889), *Sünen'u İbni Mace*, Tahkik: Muhammed Fuad Abdalbaki, Kahire 1313. , 1/592; Ebu Abdurrahman en-Nesai (303/915), *Sünen'u Nesai*, Beyrut, 6/66; Hafız İraki bu hadisin senedinin zayıf olduğunu belirtmiştir. Bkz. Muhammed Abdurrauf el-Munavi el-Munziri, *Feyz'ul-Kadir Şerh'ul-Cami'is-Sağir*, Beyrut 1972. , 3/269.

²² Bkz. Dr. Muhammed Sellam Medkur, *el-İslâm ve Tanzim'ul-Usre İsdar'ul-İttihad'ul-Alemi li Tanzim'il-Valideyh*, ed-Dar'ul-Muttehide li'n-Neşr, Beyrut 1973. , 2/293.

ona sordu: Sen kısır olduğunu kadına bildirdin mi? Hayır demesi üzerine, onu boşa sonra haberdar ederek muhayyer bırak dedi.²³

Fakihler şunu belirtmişlerdir: Eşlerden herhangi birindeki bir kusurdan dolayı ilişkinin amacı olan üreme gerçekleşemiyorsa ya da birisinin tiksinsmesine sebep olan bir husus varsa, bu durum onların ayrılmasına cevaz verir. Çünkü ilişkide esas amaç şehveti gidermek değil çocuk sahibi olmaktır.²⁴

Şu halde erkek veya kadındaki kısırlık nikâhın esas amacı olan şeyi temin edemiyor ve bu durum ayrılmaya sebep olabilecek bir ayıp kabul ediliyorsa nasıl olacak? Böylesi bir duruma rağmen bunun mümkün ve yapmaya çalışmanın caiz olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Allah (c) bizi bundan uzak tutsun.

Şüphesiz bu deliller, kısırlaştırmanın İslâm Hukuku'nda kesinlikle haram ve üstelik bunu yapmanın günaha sebep olduğunu göstermektedir. Kaldı ki İslâm'ın temel ilke ve kurallarına da terstir.

Bazı İslam Alimlerinin Kısırlaştırma Hakkındaki Fetvaları

Çağdaş İslâm alimlerinin bir çoğu kısırlaştırmanın haram olduğunu söylemişlerdir. Aşağıda bu yönde verilmiş bazı meşhur fetvalara yer veriyoruz:

Ezher Fetva Heyeti 1372/1953 yılında gebeliği önleyici vasıtaları kullanmanın hükümüne dair bir fetva yayınladı. Bunda "hamileliği sürekli olarak önleyen ilaçların kullanılması kesinlikle haramdır." ²⁵ denilmektedir.

İslâm Araştırmaları Birliği İkinci Kongresi 1965 yılında Kahire'de bir dizi karar ve tavsiye yayınladı. Onlardan biri de şudur: "doğum kontrolü amacıyla kürtaj²⁶ veya aynı amaçla kısırlaşmaya neden olan vasıtalara tevessül, eşlerin yaptırması veya başka birilerine uygulanması asla caiz değildir." ²⁷

Rabat'ta 1971 yılında gerçekleştirilen İslâm Konferansında kısırlaştırma problemi gündeme gelmiştir. Burada İslâm Araştırmaları Birliği'nin bu konudaki görüşünün esas alın-

²³ İbni Kayyim el-Cevziyye (752/1351), *Zad'ul-Mead fi Hedyi Hayr'il-İbad*, Kahire 4/58.

²⁴ ez-Zeylai, Fahrüddin Osman b. Ali (743/1343), *Tebjün'ul-Hakai Şerh'u Kenz'id-Dekaik*, Bulak 1313, 3/23; Medkur, el-Cenin, 314.

²⁵ el-Mutemer'ul-İslamî, *el-İslâm ve Tanzim'ul-Usre*, 2/544.

²⁶ * Şüphesiz geçmişte ulemanın, çocuğa ruh üfürülmeden önce başka bir ifade ile ilgili rivayete (Sofuoğlu, Mehmed, Sahih-i Müslim ve Tercümesi, İst. 1969. , 8/113-114; krş. age. 8/114, 116-118) binaen dört aylık olmandan çocuğun düşürülebileceğine dair verdikleri fetvalar (krş. Davudoğlu, Ahmed, İbni Abidin *Redd'ul-Mufitar ale'd-Durr'il-Mufitar Tercümesi*, İst. 1982. , 6/34-35), günümüz modern tıbbi ışığında yeniden yorumlanmayı gerektirmektedir. Zira bugün artık tıbben bilinmektedir ki döllenme başladıktan itibaren rahimdeki ceninin, bir çocuk olarak gelişim ve insan olarak doğuma giden serüvenine o anda başlamaktadır (bkz. Babuna, Cevat, *O Bir İnsan Yaşamak Onun da Hakkı*, Hayat Sağlık ve Sosyal Hizmetler Vakfı Bülteni, Kış-Bahar, İstanbul 1998, sy: 10-11. , 12, 17; ez-Zeyn, Yakup, *Mevkifuş-Şeria't'il-İslamiyye min Tanzim'in-Nesl*, Beyrut 1991. , 311-313, 316; Facp, Aly A. Mishal M. D. , *İnsan Yaşamının Başlangıcı- Aile Planlaması Üzerindeki Sonuçları*, Tüm Yönleri ile Uluslararası Katılımlı Aile Planlaması Sempozyumu Kitabı, İstanbul 1998. , 98, 101, 108; Gürpınar, Havva Sula, *İnsan Hayatı ve Kürtaj*, Tüm Yönleri ile Uluslararası Katılımlı Aile Planlaması Sempozyumu Kitabı, İstanbul 1998. , 9-11. Öyle ki dört aya varırken attığı tekmelerle varlığını aynı zamanda fiziken de hissettirmektedir (Gürpınar, *İnsan Hayatı ve Kürtaj*, 9-10). Bu nedenle de hem ulemanın bu yöndeki fetvası ve hem de özellikle ilgili rivayetin yeniden yorumlanması gerekmektedir (bkz. Yaran, Rahmi, *Doğum Kontrolü*, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 9/495). Buna göre hukuken 120 günden sonraki çocuk düşürmenin hükmü ne ise yumurtanın ilk döllenmesinden itibaren 4 aya kadarki yine insan olan sözkonusu ceninin düşürülmesi veya kürtaj edilmesi aynıdır. Şu halde düşürme veya kürtajın haramlığı hamileliğin başlamasından itibaren olsa gerektir. bkz. Zuheyli, Vehbe, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, İst. 1994. , 4/362; Gazali, Ebu Hamid, *İfayau Ulumi'd-Din*, Trc. Mehmed A. Müftüoğlu, İst. 1981. , 2/147.

²⁷ el-Mutemer'ul-İslamî, *el-İslâm ve Tanzim'ul-Usre*, 2/570.

ması kararlaştırılmıştır. O da kısırlaştırıcı vasıtaların özel zaruri bir nedeni olmadan kullanılmasının eşlere veya başkalarına caiz olmadığı şeklinde idi.²⁸

Fıkıh alimleri hicri 1401 yılında Endonezya'da bir kongre düzenledi. Bu kongre yayınladığı bildiriye, erkek ve kadının kısırlaştırılmasının İslâm prensipleriyle uyummadığını; keza kadının tüplerinin bağlanması ancak tabipçe o da sadece yeni bir gebeliğin anne veya çocuğun hayatı için tehlike oluşturacağı belirlenmesinden sonra mümkün olabileceğini belirtmişlerdir.²⁹

B. GEÇİCİ YÖNTEMLERLE GEBELİĞİ ÖNLEME

Doğum Kontrol Metotları

İnsanlar birçok metot geliştirmiştir.³⁰ Bunlarla geçici olarak doğum kontrolü yapmak mümkündür. Bunları şu şekilde iki gruba taksim edebiliriz:

- a. Tabii Uygulamalar
- b. Bilimsel Uygulamalar

Tabii uygulamaların en yaygın olanları şunlardır:

1. Güvenlikli dönem (ay hesabı). Bu metot kadının adet günlerine bağlı olarak bünye itibariyle kısır olduğu günlerin gözetilmesi suretiyle eşlerin birleşmesi esasına dayanmaktadır. Adet problemleri nedeniyle bu metotta başarısızlığa uğrama riski yüksektir.³¹

2. Azil. Bu da erkeğin sıvısını dışarı boşaltmak amacıyla geri çekmesidir. Başka bir ifade ile erkeğin dışarıda boşalmasıdır.³²

Bunun dezavantajı genelde hamileliğe engel olamamasıdır. Öte yandan bu metot, ilişkiye ani olarak ara verildiğinden, eşlerden biri veya ikisinde sinirsel gerginliğe neden olmaktadır.

Ayrıca bilinen diğer bir kısım doğal usuller de vardır. Bunların da doğum kontrolünde etkin rolleri vardır. Mesela evlenmemek ya da siyasi, toplumsal veya psikolojik duruma binaen geciktirilmesi gibi.

Bilimsel doğum kontrol yöntemlerine gelince bunlar da çok çeşitlidir. En önemlileri:

1. Ağızdan alınan doğum kontrol hapları: Bu, belirtilen amaçla benimsenen en yaygın metottur. Alındıktan sonraki başlıca yan etkileri şunlardır: baş ağrısı, mide bulantısı, kusma, ağırlı göğüs sorunları, aşırı kilo, göz hastalıkları, üreme organları kanseri.³³ Bir diğer husus modern araştırmalara göre çocuğun şekilsel bozukluklarının en önemli sebeplerinden biri de doğum kontrol haplarının alınmasıdır.³⁴

²⁸ el-Mutemer'ul-İslamî, *el-İslâm ve Tanzim'ul-Usre*, 2/519.

²⁹ et-Tariki, *Tanzim'un-Nesl*, 84.

³⁰ * Bu yöntemlerin şu özelliğine dikkat edilmelidir: uygulanan yöntem döllenmeyi/ hamileliği önlemeye mi yoksa ana rahminde döllenmiş yumurta/ oluşmuş çocuğu düşürmeye mi yöneliktir? Bilindiği gibi azle kıyasen cevaz verilen yöntemlerin özelliğinin azildeki gibi doğrudan döllenmeye engel olma vasfına sahip olmasıdır. bkz. Yaran, *Doğum Kontrolü*, 9/494.

³¹ Muhammed Dabiyet, *Tanzim'ul-Usre el-İttihad'ud-Duveli li Tanzim'il-Usre*, Haleb. , 102; Corc Alyan, *el-Hayat'ul-Cinsiyye ve Eseruha fi'n-Nefs*, Matbaat'u Kerem ve Mektebutuha, 48.

³² Bkz. Sabri el-Kabani, *Etfa'un tafit'et-Taleb'i ve Men'il-Hamli*, Beyrut 1982. , 20; Dabiyet, *Tanzim*, 37; Sabiyro, *Tanzim'ul-Haml*, 101; İbni Abidin, Muhammed Emin (1252/1836), *Haşiyet'u Redd'il-Muftar ale'd-Durr'il-Muftar*, Kahire. , 3/175. * Davudoğlu, *İbni Abidin Tercümesi*, 6/33.

³³ Sabiyro, *Tanzim'ul-Haml*, 189; Dabiyet, *Tanzim*, 60; Ğassan Nazım ez-Zuheyrî, *Delil'ul-Ailet'is-Sıfıfuyü*, Beyrut 1984. , 14.

³⁴ Dabiyet, *Tanzim*, 60.

2. Dölyolu kremleri: Bu kremlerin türlü şekilleri vardır. En önemlileri: fitil, jelatin ve kremlerdir.

Bu ilaçların kötü yan etkilerinden biri nutfeyi öldürmeden üzerinde tahribata yol açmasıdır. Bu ise olması muhtemel hamilelikte ceninde anatomik bozukluklara neden olmaktadır. Bir diğeri de ya pelvis ya da rahim yolu iltihaplarına neden olmasıdır.³⁵

3. Vajina içi ve rahim ağzı engeller: bunlar kauçuktan yapılmaktadırlar. Ancak son araştırma ve incelemeler bu metotların hamileliği önleyememe oranının yüksek olduğunu göstermiştir.³⁶

4. Spiral: Bu, gebelikten koruyucu bir doğum kontrol aletidir. Rahim duvarını etkileyerek, aşılınmış yumurtanın burada yuvalanmasına imkan vermemektedir.³⁷ Tecrübeler, spiralın kullanılmasının beraberinde bir takım yan etkiler taşıdığını da göstermiştir. Bunlar, rahim kanaması ve pelvis bölgesi ağrıları gibi rahatsız edici ve kimi zaman tehlikeli olan yan etkilerdir. Öte yandan spiral takılırken bazen rahimde delikler oluşmasına da yol açabiliyor.³⁸

5. Prezervatif/ kondom: Bu ince kauçuktan yapılan bir alettir. Erkek, başında bir boşluk bulunan bu aleti ilişki anında organına geçirir. Bu boşluk, boşalma anında akan meniyi tutar. Böylece dölyoluna gitmesine engel olur.

Prezervatifin dezavantajı, gerçek anlamda lezzet alınmasına engel olmasıdır. Ayrıca bazen yırtılabilmekte ya da ilişki anında kayıp çıkabilmekte böylece meninin akıp gitmesine neden olmaktadır. Diğer bir açıdan prezervatifin mamul olduğu madde kadınlarda hassasiyete neden olmaktadır.³⁹

Bunlardan başka araştırma konusu başka değişik korunma yöntemleri de vardır.⁴⁰

Gebeliği Önlemenin Hükümü

Ulema gebeliği geçici olarak önleme konusunda ihtilafa düşmüştür. Ki bu, çocuk yapabilme özelliğini yok etmemekte; sadece eşler çocuk yapmayı dilemedikleri sürece geçici olarak önlemektedir. Bu konuda meşhur iki görüş vardır:

1. Gebeliği geçici olarak önlemek caizdir. Hanefiler,⁴¹ Hanbeliler,⁴² bazı Şafiiler⁴³ ve çağdaş alimlerden⁴⁴ bir çoğu bu görüştedir. Ancak bu cevaz fetvası birtakım belli şartlarda geçerlidir ki bunları ilerde anlatacağız.

³⁵ el-Kabani, *Etfal*, 173; Ğassan, *Delil'ul-Aile*, 17.

³⁶ Abdullatif Yasin, *Tanzim'ul-Ustre ve Menu'l-Haml ve Meşakil'ul-Cins'i ve'z-Zivac*.

³⁷ * Taşçı, Ali İhsan, *Üreme Fonksiyonu ve Doğum Kontrol yöntemleri*, Tüm Yönleri ile Uluslararası Katılımlı Aile Planlaması Sempozyumu Kitabı, İstanbul 1998. , 71; ez-Zeyn, *Mevkifuş-Şeriat'il-İslamiyye min Tanzim'in-Nesl*, . 263, 271-272; hatta erken düşüğe neden olduğu da söylenmektedir. el-Bar, Muhammed Ali, *Siyaset'u ve Vesail'u Tahdid'in-Nesl fi'l-Madi ve'l-Hadir*, Kuveyt 1991. , 264. Ancak yine spirallerin çok kesin bir şekilde nasıl etki ettiğinin bilinmediği söylendiği gibi (el-Bar, *Siyaset'u ve Vesail'u Tahdid'in-Nesl*, 263), spiralın, meninin rahme akışını önlediğini ifade eden görüşler de vardır. ez-Zeyn, *Mevkifuş-Şeriat'il-İslamiyye min Tanzim'in-Nesl*, 272.

³⁸ Sabiyo, *Tanzim'ul-Haml*, 169; Ğassan, *Delil'ul-Aile*, 15; * el-Bar, *Siyaset'u ve Vesail'u Tahdid'in-Nesl*, 271-285.

³⁹ el-Kabani, *Etfal*, 168; Dabiyt, *Tanzim*, 38; Sabiyo, *Tanzim'ul-Haml*, 137.

⁴⁰ * Modern yöntemler için bkz. Fahuri, Sabiyo, *Tanzim'ul-Haml bi'l-Vesail'il-İlmiyye'l-Hadise*, Beyrut 1990. , 199-204; Taşçı, *Nüfus Kontrolünün Arka Planı*, 51-55, 69; el-Hatib, *Kadiyet'u Tahdid'in-Nesl*, 135 vd.

⁴¹ İbni Abidin, *el-Haşiye*, 3/176, * Davudoğlu, *İbni Abidin Tercümesi*, 6/34-35.

⁴² İbni Kudame, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet (620/1223), *el-Muğni*, 1972. , 7/23-24.

⁴³ er-Remeli, *Nihayet'ul-Muhtac*, 6/182.

⁴⁴ Bkz. Fetava *el-Ulema el-Muasirin*, 16.

2. Gebeliği önlemek geçici de olsa haramdır. Malikilerin⁴⁵ bir çoğu ve bazı Şafii⁴⁶ alimler bu görüştedir.

Bu gruplar aşağıda zikredeceğimiz delillerden hareket etmişlerdir:

a. Gebeliği önlemenin cevazına fetva verenlerin delilleri: Bu alimler, en önemlisi azl'e kıyas olan şu delillere sarılmışlardır:

Bunların doğum kontrolüne cevaz vermedeki en önemli delilleri azl'e kıyasa dayandığından burada azl'in cevazını ifade eden bazı sahih rivayetlerden bahsetmek gerekmektedir.⁴⁷

- Cabir (r) dedi ki: Biz Resulullah (s) döneminde azil yapardık. Kur'an da inmeye devam ediyordu.⁴⁸

- Cabir (r) dedi ki: Biz Resulullah (s) döneminde azil yapıyorduk. Bu durum Resulullah'a (s) iletildi, ancak bizi yapmaktan nehyetmedi.⁴⁹

- Cabir (r) dedi ki: Biz Resulullah'a dedik ki, ey Allah'ın Elçisi biz azil yapıyoruz ancak Yahudiler bunun kız çocuğunu öldürmenin bir çeşidi olduğunu iddia ediyorlar. Peygamber dedi ki: Yahudiler yalan söylüyor. Allah yaratmayı dilemişse kimse engel olamaz.⁵⁰

- Ebu Said el-Hudri (r) dedi ki: Huneyn'de esir kadınlar aldık. Onları satmayı düşündüğümüzden dolayı ilişkide bulunduğumuzda hamile kalmasını da istemiyorduk. Resulullah'a (s) azil yapmayı sorduk. O da dedi ki: Dilediğinizi yapın. Allah'ın dilediği olacaktır. Suyun tümünden çocuk olmaz.⁵¹

Azlin caiz olduğunu gösteren diğer rivayetler:

- Rivayet edilir ki Haccac b. Amr b. Aziyye Zeyd b. Sabit'in yanında otururken Yemen'den bir adam geldi ve dedi ki: Ya Eba Said, benim cariyelerim var. Eşlerim de yok ki kendileriyle mutlu olayım. Bu cariyelerimin hepsinin gebe kalmasını da istemiyorum. Azil yapabilir miyim? Zeyd b. Sabit dedi ki: Bunu aydınlat ey Haccac. Dedim ki: Allah sana mağfiret etsin. Biz senin yanında oturuyoruz ki senden bir şeyler öğreneyim. Yine dedi ki: bunu

⁴⁵ el-Hattab, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman (954/1547), *Mevahib'ul-Celil Şerhi'u Muhtasar'il-Halil*, Kahire 1329. , 3/477.

⁴⁶ er-Remli, *Nihayet'ul-Muhtac*, 6/183.

⁴⁷ Azl'in hükmü hakkında ulema nezdinde üç meşhur görüş vardır: 1. Caizdir. Sahabenin geneli ve fıkhi mezheplerin ekseri fukahası bu görüştedir. 2. Mekruhtur. Bazı sahabeler bu görüştedir: Ebubekir, Ömer, Osman ve İbni Ömer gibi. Ayrıca Şafii ve Hanbeli bazı alimler de böyle düşünüyor. 3. Haramdır. İbni Hazm böyle diyor. Hanefi ve Maliki gibi bazı mezhep alimleri azlin kadının rızasıyla olma şartını koşmuşlardır. bkz. Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (1255/1834), *Neyl'ul-Evtar Şerhi'u Muntek'al-Aşbar*, Kahire. , 6/222; İbni Kayyim, *Zad'ul-Mead*, 4/21, (* İbni Kayyim, *Zad'ul-Mead*, 5/246-247); İbni Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Hazm (458/1065), *el-Muhalla*, 10/70; el-Gazali, Ebu Hamid, Muhammed b. Muhammed (505/1111), *İfya'u Ulum'id-Din*, Kahire 1967. , 2/65, (* Gazali, *İfya* (Tercümesi), 2/145-150); *İbni Abidin*, el-Haşiye, 3/176, * Davudoğlu, *İbni Abidin Tercümesi*, 6/34-35; Zuhayli, *İslâm Fıkhu*, 4/359-360, 9/85, 263; Yaran, *Doğum Kontrolü*, 9/494-495; Atar, *Azil*, 4/327.

⁴⁸ el-Buhari, *es-Sahih*, 11/217; Müslim, *es-Sahih*, 1/14.

⁴⁹ Müslim, *es-Sahih*, 1/14; * Sofuoğlu, *Müslim ve Tercümesi*, 4/355-357; Sofuoğlu, Mehmet, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, İst. 1987 vd. , 11/5291.

⁵⁰ et-Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa es-Sülemi (279/892), *Cam'i'ut-Tirmizi maa Şerhili Tuhfet'ul-Ahvezi*, Beyrut. , 2/193.

⁵¹ Müslim, *es-Sahih*, 1/12; * Sofuoğlu, *Müslim ve Tercümesi*, 4/351, 4/352-355; *Tecrid-i Sarifi, Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarifi Tercümesi ve Şerhi*, (Naim, Ahmed- Miras, Kamil), Ankara 1982. , 10/238; Sofuoğlu, Buhari ve Tercemesi, 5/2065, 5/2345, 8/3868, 16/7278.

aydınlat ey Haccac. Ben de, o senin tarlandır dilersen sularsın dilemezsen sulamazsın dedim. Ki ben bunu Zeyd'ten böyle işitmiştim. Zeyd dedi ki: Haccac doğru söyledi. ⁵²

- İbni Abbas'a (r) azil soruldu. Cariyelerinden birini çağırdı ve dedi ki: Bunları bu konuda aydınlat. O sanki utandı gibi oldu. İşte böyle. Ben kendim o sorduğunuzu yapıyorum, yani azli. ⁵³

İşte bu hadis ve haberler, cevaz verenlerin de söylediği gibi azl'in caiz olduğu ve bundan nehyedilmediğini göstermektedir.

İmam Şevkani Neyl'ul-Evtar adlı kitabında azlin caiz olduğu konusunda ulema arasında bir ihtilaf olmadığını belirtmektedir. Ancak bu konuda hür zevcenin rızasının alınması şarttır. Çünkü eşlik noktasında onun da hakkı vardır. ⁵⁴

İbni Kayyim da Zad'ul-Mead adlı kitabında azlin caiz ve mubah olduğunu belirtmektedir. O bunun, Ali, Said, Ebu Eyyub, Zeyd b. Sabit, Cabir, İbni Abbas, Hasan b. Ali, Habbab, Ebu Said El-Hudri ve İbni Mesud (r) gibi on sahabiden menkul olduğunu söylemektedir. ⁵⁵

Gazali İhya'sında azlin haram veya mekruh olduğunu iddia edenlerin delillerini değerlendirmiş ve bunların delillerini çürütürken; cevaz verenlerin delillerini ise isabetli bulmuş dolayısıyla mubah görmüştür. O diyor ki: Azl'in mubahlık ve mekruhlığı konusunda ulema ihtilafa düşmüş ve dört gruba ayrılmışlardır. Kimisi her halukurda mutlak olarak mubah görmüştür. Kimisi her halukurda haram saymıştır. Kimisi zevcenin rızasıyla mubah olup, rızası olmadan helal olmaz demiştir. Zevcenin rızası olmadan helal olmaz diyenler bu durumda azil değil eziyet haramdır demişlerdir. Kimisi de bunun hür kadında değil cariyede mubah olduğunu belirtmiştir. Bize göre ise azil mubahtır. ⁵⁶

Gazali daha sonra insanları azil yapmaya sevk eden amilleri ve bu amillerden her birinin hükmünü sıralamaktadır.

İnsanları azil yapmaya sevk eden beş sebep vardır:

a. Cariyelerde. Bu, serbest bırakma hakkını korumak suretiyle mülkün helak olmaktan muhafaza edilmesidir. (Çünkü efendisinden hamile kalıp çocuk doğuran cariye, ümmü veled statüsüne geçer ve efendisinin vefatıyla birlikte hürriyetine kavuşur.) Serbest bırakmayarak rnalı muhafazaya çalışmak ve buna sevk eden amiller yasaklanmış değildir.

b. Kadının fiziki yapısını korumak ve zevk almanın devamını temin etmek. Keza doğum sancılarında korkmaktan dolayı sağlığını düşünmek. Bu sebep de yasak değildir.

c. Çocukların çoğalmasıyla geçim sıkıntısına düşme korkusu ve bu nedenle daha çok çalışmak suretiyle yorulacağı endişesi, böylece kötü bir duruma düşeceği korkusu. Gene bu sebep de yasak değildir. Şüphesiz geçim sıkıntısı dindarlık üzerinde etkilidir. Elbette olgunluk ve fazilet tevekkülde ve Allah'a dayanmaktadır. Nitekim O (c) şöyle diyor: *yeryüzünde dolaşan nice yaratık var ki rızkını Allahı vermektedir.* ⁵⁷ Şimdi kemalin zirvesine tırman-

⁵² Malik b. Enes (179/795), *el-Muvatta*, Beyrut 1971. , 409.

⁵³ ez-Zurkani, Muhammed b. Abdalbaki (1122/1710), *Şerhi'u Muvatta'l-İmam Malik*, 4 ciltlik, 1. Baskı, Şirket'u Mustafa el-Halebi, Kahire 1962. , 4/155.

⁵⁴ Şevkani, *Neylul-Evtar*, 6/222.

⁵⁵ İbni Kayyim, *Zad'ul-Mead*, 4/31; * İbni Kayyim, *Zad'ul-Mead*, 5/246; Ayrıca bkz. el-Kardavi, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, Trc. Bünyamin Erul, Kayseri 1993. , 230-235.

⁵⁶ Gazali, *İhya*, 2/65. * Gazali, *İhya Tercümesi*, 2/145.

⁵⁷ Hud 11/6.

mamak ve faziletli olanı seçmemek kusur sayılamaz. Aksine geleceği düşünmek ve malı gözetip korumak her ne kadar tevekküle ters ise de yasaklanamaz.

d. Kötülerle evlenebileceği kanaatiyle kız çocuklara sahip olunacağı korkusu. Nitekim Arapların da kız çocuklarını bu sebepten öldürdükleri bilinmektedir. İşte bu geçersiz bir sebeptir. Kaldı ki bu sebepten bizzat nikahın kendisini ya da ilişkiyi terk edecek olsa yine günahkar olur. Bu sırf nikahı ya da ilişkiyi terk ettiğinden dolayı değildir tabii. İşte azilde de durum bunun gibidir.

e. Kadının temizlikteki aşırı hassasiyetinden dolayı doğum sancıları, nifas ve emzirmekten kaçınması sebebiyle gebeliği istememesi. Bu harici kadınlarının geleneği idi. Çünkü onlar temizlik amacıyla aşırı derecede su kullanırlardı. Öyle ki onlar hayız günlerinde bile namaz kılarlardı. Keza tuvalete soyunarak girerlerdi. Böyle durumlar, sünnete ters bir bidattir. Bu niyet de geçersizdir.⁵⁸

Gazali, azlin haramlıkta kürtaj gibi olduğunu söyleyenlerin bu iddialarına karşılık azil ile kürtaj arasındaki ilişkiyi tefrik etmiştir. O şöyle diyor: azil, kürtaj ve dirice gömmek gibi değildir. Çünkü kürtaj ve gömme, var olan bir varlığa karşı açık bir cinayettir. Oysa azil böyle değildir.⁵⁹

Az'l'e cevaz verenler, buna kıyasla, spermin yumurtaya kavuşmasına ve dolayısıyla aşılmasına mani olma özelliğine sahip her çeşit metodu buna eklemiştirler. ⁶⁰ Mesela erkek spermlerinin içine girmesine mani olma özelliği olan rahim ağzı engelleri ve bu amaçla alınan ilaçlar gibi. Fıkıh kitaplarında bu ve yeni icat edilen bütün vasıtaların kullanılmasının mubah olduğunu gösteren bilgiler mevcuttur. Yeter ki bunlar vücuda zarar vermesin ve çocuk yapabilme özelliğini yok etmesin.

Hanefi fıkıh kitabı Şerh'ud-Dür haşiyesi İbni Abidin'de en-Nehr yazarından naklen şöyle denilmektedir: Bayanın rahminin ağzını kapatması caizdir. Nitekim kadınlar bunu yapmaktadırlar. el-Hâniye yazarından ise zamanın kötüleşmesinden dolayı azil yapmanın mubah olduğunu nakletmektedir. Sonra da şunu eklemektedir: Buna binaen kadının rahmini kapatması mubahtır. ⁶¹

Hanbeli fıkhına ait Ğayet'ul-Munteha fi'l-Cemi beyne'l-İkna' ve'l-Munteha'da ise, erkeğin cimayı önleyici mubah ilaç alması mümkündür...keza zarardan emin olunması şartıyla kocanın izni olmasa dahi hayzı kesecek ilaç da alınabilir. ⁶², hükmü bulunmaktadır.

Şebremellisi ise gebeliği külliye imkansız kılan ilâ isteğe bağlı olarak engelleyen vasıtalar arasında kesin bir ayırım yapmaktadır. Birincisini haram sayarken ikincisini muteber saymaktadır. Tıpkı azlin mubah oluşu gibi.⁶³

Şafii er-Remli, Zerkeşi'den cima anında meninin inzalından önce gebeliği önleyen bir şeyi kullanmağa herhangi bir engel yoktur⁶⁴, ifadesini nakletmektedir.

⁵⁸ Gazali, *İfya*, 2/65. * Gazali, *İfya Tercümesi*, 2/148-149; Karaman, Prof. Dr. Hayreddin, *İslâm'a Göre Doğum Kontrolü ve Kürtaj*, Tüm Yönleri ile Uluslararası Katılımlı Aile Planlaması Sempozyumu Kitabı, İstanbul 1998. , 142-144.

⁵⁹ Gazali, *İfya*, 2/65. * Gazali, *İfya Tercümesi*, 2/147.

⁶⁰ * Bkz. Ebrahim, *Aile Planlaması*, 128; Karaman, *İslâm'a Göre Doğum Kontrolü*, 140; ez-Zeyn, *Mevkifuş-Şeriat'il-İslamiyye min Tanzim'in-Nesl*, 262-264, 281.

⁶¹ İbni Abidin, *el-Haşiye*, 3/176. * Davudoğlu, *İbni Abidin Tercümesi*, 6/35.

⁶² el-Keremi, *Ğayet'ul-Munteha*, 1/81.

⁶³ er-Remli, *Nihayet'ul-Muhtac*, 3/443.

⁶⁴ er-Remli, *Nihayet'ul-Muhtac*, 8/443.

Özetle ilgili delillerin güçlü olmasına binaen gebeliği geçici olarak önlemek çoğu fukahanın da belirttiği gibi mubahtır. Tercih edilecek görüş budur.

ÇAĞDAŞ ULEMA DOĞUM KONTROLÜNE CEVAZ VERMEKTEDİR

Muhaddis fakihlerin doğum kontrolünün hükmünü açıklayan çeşitli fetvaları vardır ki önemlileri şunlardır:

1. Mısır Müftüsü Şeyh Abdulmecid Selim'in Fetvası⁶⁵

Şeyh Abdulmecid Selim 1355/1937 yılında Mısır müftüsü iken çok sayıda çocuk sahibi olmamak amacıyla aile planlaması için doktorların önerdiği bazı metotlara cevaz vermiştir. Bu fetvası o dönemde kendisine sorulan bir soruya karşılık verilmişti. İşaret edilen soru ve cevap şöyle idi:

Aşağıdaki hususta kanaatiniz nedir:

Tek çocuğu olan evli bir erkeğin, birçok çocuğa sahip olacağı ve dolayısıyla terbiye ve bakımlarını deruhte etmekte sıkıntıya düşeceği korkusu ya da sağlığının bozulacağı bu nedenle de onlara karşı sorumluluklarını yerine getirmede zorlanacağı yahut eşinin dinleneceği belli bir süre geçmeden üst üste çok hamile kalıp doğum yapmaktan sağlığının bozulacağı ve kuvvetten düşeceği endişesiyle, kendisinin veya eşinin çok sayıda çocuk sahibi olmamak amacıyla aile planlaması için doktorların tavsiye ettiği bazı doğum kontrol aletlerini kullanması caiz midir? Maksat gebelikleri aralıklı olsun. Böylece anne dinlensin. Baba da sihhî, maddî ve sosyal açıdan taşıyamayacağı yükün altına girmesin.

Cevap:

Bu soruyu okuduk. Hanefi fakihlerin ifadelerinden anlıyoruz ki soruda belirtilen şekilde doğum kontrolü yapmak niyetiyle bazı araçları edinmek caizdir. Örneğin meninin dışarıya akıtılması veya kadının, erkeğin suyunun rahme ulaşmasını önleyecek bir şeyle rahminin ağzını kapatması gibi.

Mezhebe göre erkeğin, eşinin rızasını almadan menisini dışarıya akıtması caiz değildir. Bunun gibi zevcenin de eşinin rızasını almadan rahminin ağzını tıkaması caiz değildir. Ancak sonraki alimler, erkeğin, zamanın bozulmasından dolayı kötü evlatlara sahip olacağı endişesiyle eşinin iznini almadan dışarıya boşaltmasına cevaz vermişleridir. el-Mukni'nin yazarı şöyle diyor: "artık bunun gibi özel sebeplerden dolayı kadının iznini almadan yapabileceği durumları sen düşün."

'Artık bunun gibi özel sebeplerden dolayı yapabileceği durumları sen düşün' ifadesinin zahirinden mesela erkeğin uzak bir seferde olması ya da çocukların geleceğinden dolayı endişelenmesi anlaşılmaktadır. İşte bu dediklerine kıyasen sonraki alimlerden bazıları şöyle demiştir: Kadının geçerli bir özü varsa eşinin iznini almadan rahminin ağzını kapatması caizdir.

Özetle son dönem Hanefi hukukçularına göre eşlerden ikisine de zikri geçen yahut benzeri bir özü olduktan sonra ötekinin iznini almadan suyun rahme ulaşmasını önleyecek bir doğum kontrol yöntemi edinmesi caizdir.

2. Ezher Heyetinin Fetvası

⁶⁵ el-Mutemer'ul-İslâmî, el-İslâm ve Tanzim'ul-Ustre, 2/541.

Ezher heyeti 1372/1953 yılında doğum kontrolü yapmanın haram olmadığını ifade eden bir fetva yayınladı. Bu fetvayı konuya dair aldığı bir soruya vermişti. Soru ve cevap şöyle idi.⁶⁶

Soru:

Tek çocuğu olan evli bir erkeğin, birçok çocuğa sahip olacağı ve dolayısıyla terbiye ve bakımlarını deruhte etmekte sıkıntıya düşeceği korkusu ya da sağlığının bozulacağı bu nedenle de onlara karşı sorumluluklarını yerine getirmede zorlanacağı yahut eşinin dinleneceği belli bir süre geçmeden üst üste çok hamile kalıp doğum yapmaktan sağlığının bozulacağı ve kuvvetten düşeceği endişesi veyahut da kendisini toparlayıncaya kadar, kendisinin veya eşinin çok sayıda çocuk sahibi olmamak amacıyla aile planlaması yapmak için doktorların tavsiye ettiği bazı doğum kontrol aletlerini kullanması caiz midir? Maksat gebelikleri aralıklı olsun. Böylece anne dinlensin ve sağlığı yerine gelsin. Baba da sıhhî, maddî ve sosyal açıdan taşıyamayacağı yükün altına girmesin.

Cevap:

Alemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun. Salat ve selam peygamberlerin ve bizim efendimiz olan Muhammed'e O'nun al ve ashabı ile son güne kadar onlara güzellikle tabi olanlara olsun.

Heyet, aldığı bu soruya şöyle cevap vermektedir: Şafiilerden bir görüşe göre doğum kontrolü amacıyla ilaç kullanmak haram değildir. Heyetimiz de bununla fetva vermektedir. Çünkü bunda insanlar için kolaylık olduğu gibi sıkıntıyı gidermek de vardır. Özellikle üst üste çok sayıda gebelikten korkulduğu zaman ya da kadının, aralarında dinlenip kendine geleceği bir süre geçmeden peş peşe gelen hamileliklerden dolayı bitkin düştüğünde. Zira Allah (c) diyor ki: *Allah size kolaylık diler zorluk dilemez.*⁶⁷ Keza *Allah size dinde bir zorluk kılmamıştır.*⁶⁸

3. Şeyh Mahmud Şeltut'un Fetvası

el-Fetava kitabında Ezher'in eski şeyhi Şeltut doğum kontrolü ve aile planlaması hakkında şöyle diyor:⁶⁹

Aile planlaması anlamında doğum kontrolü çabucak hamile kalan veya irsi hastalıklara sahip ya da yoğun sorumluluklarla karşılaşmaktan dolayı bitkin düşen ve fakat, devlet veya çevresinden varlıklı kimselerden bu sorumluluklarını taşımada kendilerine destek olacak bir şey de bulamayan yetersiz kişilerin, böylesi bir sebepten dolayı aile planlaması yapmaları mümkündür. Ancak bu, çerçevesi ferdi bir çaba ile sınırlı olmak durumundadır.⁷⁰ Bununla mutlak zararlar giderilecektir. Bu vesileyle nesil de güçlü ve dengeli olacaktır.

İşte bu çerçeveden olmak üzere ulema eşler arasında geçici doğum kontrolü yapmanın helal olduğuna fetva vermiştir. Ya da eşlerden biri veya ikisinde sonraki nesle geçecek irsi bir hastalık varsa bunların sürekli kontrol yapmalarına cevaz vermişlerdir.⁷¹

4. Rabat'ta 1971 Yılında Düzenlenen İslâm Kongresi Raporu⁷²

⁶⁶ el-Mutemer'ul-İslâmî, *el-İslâm ve Tanzim'ul-Usre*, 2/543.

⁶⁷ Bakara 2/185.

⁶⁸ Hacc 22/78.

⁶⁹ Mahmud Şeltut, *el-Fetava*, Kahire 1959. , 269-270.

⁷⁰ * İslâm hukukçuları, doğum kontrolünün ferdi bir eylem olduğunu ve kişinin kendisini saran geçerli özel koşullarından dolayı yapılabileceğini, bunun bir toplum politikası şeklinde icra edilemeyeceğini ve bu yöndeki telkinlere binaen yapılmasının doğru olamayacağını belirtmişlerdir. bkz. Yaran. Doğum Kontrolü, 9/495.

⁷¹ * Bkz. Zuhayli, *İslâm Fıkfı*, 4/363-364; Şeltut, Mahmud, *Akaid ve Şeriat*, trc. Muharrem Tan, İst. 1993. , 2/89, 92.

1971 yılında Rabat'ta düzenlenen İslâm Kongresi, yayınladığı kapanış bildirgesinde şunu ifade etmiştir:

Kongre gebeliği geciktirme ya da çabuklaştırma noktasında güvenilir şerî yollarla yapılacak aile planlamasının eşler arasında zorlama olmaksızın karşılıklı rıza ile yapacakları bir davranış olduğuna kani olmuştur. Bu yolların sihhî, toplumsal ve ekonomik olarak onların durumlarına uygun olması gerekir. Bu ise kendi çocukları ve nefislerine karşı sorumlulukları bağlamında ele alınacak bir husustur.

Aile Planlaması Yapmanın Haram Olduğunu Söyleyenlerin Delilleri

Bunlar geçici olarak doğum kontrolü yapmanın haram olduğunu söylemekte ve hüküm olarak kısırlaştırma (daimi kısırlaştırma) ile geçici olarak planlama yapmak arasında bir ayırım yapmamaktadırlar. Bunlara göre ikisinin de haramlığı kesindir. Öte yandan onlar kısırlaştırmanın haram olduğunu söyleyenlerin kullandığı bahsi geçen delillerin kendilerinin savunduğu hususa da delil olduğu görüşündedirler.

Onların geçici doğum kontrolü yapmanın haramlığına dair serdettikleri delilleri şunlardır:

1. Aile planlaması zevceye ve bazen de kocaya zarar vermektedir. Bu zarar bazen bedenî bazen de psikolojik olmaktadır. Kimi zaman ise şayet karı koca arasında birleşme olmuşsa bu, ceninin kendisine de zarar vermektedir. Çünkü bazen çocuk fiziken sakat doğmaktadır. Böylesi bir kısım zararlara aile planlaması yöntemlerinden bahsedilirken değinilmişti. Bu nedenle konunun izahı için orada anlatılanlar kâfi gelmektedir. Bu bağlamda zarar oluşturmak hukuken yasak olduğuna göre insana zarar verme özelliğine sahip her şey kanunen sakıncalı ve yasaktır.

2. Zahirinden azlin haram olduğunu gösteren bazı hadislerin varlığı. Doğal olarak gebeliği önleyici diğer yöntemlerin hepsi de buna girmektedir. Bu hadislerden bazısı şöyle:

a. Ukkâşe'nin bacası Cüdame binti Vehb dedi ki: Ben bir grup insanla Resulullah'ın (s) yanında bulunuyorduk. Ona azl'i sordular. O (s) da azil bir nevi gizlice diri gömmedir, dedi ve *o gömülenler sorulduğu zaman*⁷³ ayetini okudu.

Hadisin konuya delaleti şöyle: Peygamber (s) azli ve'd olarak kabul etmiştir. Ve'd (çocuğu diri gömme) haram olduğuna göre azil de bunun gibi haram olmaktadır.

b. Üsâme b. Zeyd'ten (r): Adamın biri Resulullah'a (s) gelip dedi ki: Ben azil yapıyorum. Resulullah da dedi ki: Bunu neden yapıyorsun? Adam dedi ki: Çocuklardan yana tedirgin olduğum için yapıyorum. Peygamber (s) de dedi ki: Şayet bu zararlı olsaydı Pers ve Rumlara zarar verirdi. Zühre b. Harb'den gelen diğer bir rivayette ise şayet bu sebepten ise yok. Çünkü bu Fars ve Rumlara bir zarar vermemiştir.⁷⁴

Hadisin konuyla ilgisi şöyledir: Resulullah (s) azilden nehyetmiştir. Nehiy ise haram olmayı gerektirir.⁷⁵

⁷² el-Mutemer'ul-İslâmî, el-İslâm ve Tanzim'ul-Usre, 2/519.

⁷³ Müslim, *Sahih bi Şerh'in-Nevevi*, 10/17; * Sofuoğlu, *Müslim ve Tercümesi*, 4/358-359.

⁷⁴ Müslim, *Sahih bi Şerh'in-Nevevi*, 10/15; denilebilir ki: bu hadis mutlak anlamda azli yasaklamak için varid olmamıştır. Aksine Araplardaki yaygın bir hatayı düzeltmek için ifade edilmiştir. O da şöyle: Araplara göre emziren ya da hamile kadınla ilişki, elindeki çocuğa zarar verir. Onlar da bu sebeple azil yapıyorlardı. İşte Resulullah da bu nedenle Üsâme'ye şayet bu sebepten ise yok dedi yani böylesi bir sebep için azil yapılmaz. Çünkü bunun çocuğa bir zarar olmaz. Buna göre hadis yasaklamayı içermemektedir. * Sofuoğlu, *Müslim ve Tercümesi*, 4/360.

⁷⁵ İbni Kayyim *Zad'ul-Mead* 4/32, İbni Hazm *el-Muhalla*, 10/70.

İbni Ömer'in azil yapmadığına dair gelen haberlere gelince. O diyor ki: Neslimden kimin azil yaptığını duyarsam onu cezalandırırım.

Ayrıca Ebu Umame'den sahih olarak şu haber gelmiştir: Ona azlin hükmü sorulduğunda dedi ki: Hiçbir müslümanın onu yaptığını görmedim. Nafi de İbni Ömer'den şunu nakletmiştir: İbni Ömer çocuklarından bazılarını azil nedeniyle dövmüştür.

c. Doğum kontrolü yapmak nikahla amaçlanmış olan neslin devamını yok etmektir. Oysa Peygamber (s) nesli çoğaltmaya teşvik etmiştir: Çok doğurgan kadınlarla evleniniz. Ben kıyamet günü peygamberlere karşı sizin çokluğunuzla övüneceğim.⁷⁶

Aile Planlamasına Cevaz Verenler Haramlığı Savunanların Delillerini Şu Şekilde Yorumluyorlar:

Şüphesiz doğum kontrolü birtakım şartlara bağlıdır. Bunlardan biri eşlerden birine herhangi belirgin bir zarar vermemesi ve tehlike arz edebilecek yan etkisi olan bir yöntem de olmaması gerekir. Ki bunların açıklaması daha önce geçmişti.

Cüdame binti Vehb'ten gelen hadis ise bunu Müslim rivayet etmiş olsa bile bu konudaki hadislerin çoğuna terstir. Denilebilir ki bu hadis tahrimen değil, tenzihen yasaklama içeriyor olabilir. Ancak Cüdame hadisinin, helallığı ifade eden hadislere binaen mensuh olduğu iddiası ise geçersizdir. Çünkü nesh iddiası gerçek tarihi bilgiye muhtaçtır. Bu ise böylesi bir mevzuda imkansızdır.

Öte yandan azlin gizli ve'd (diri gömme) diye nitelenmesine gelince bu, benzetme tarzında bir nitelemedir. Zira nutfenin henüz yaratılış ve gelişme safhaları bile oluşmuş değildir. Ta ki buna ve'd denilebilsin.⁷⁷ Bu nedenle Cüdame ile mubahlığa delalet eden hadislerin arasını birleştirmek mümkün olmaktadır. Üsâme b. Zeyd'in rivayet ettiği diğer hadise gelince denebilir ki bundaki nehiy, yasaklamak için değil bilgilendirmek amaçlıdır.

Azlin nehyedildiğini gösteren haberlere gelince bunlar şöyle yorumlanır: bunlardaki nehiy Müslümanların daha faziletli ve daha doğru bir davranışa hamledilmesi anlamındadır. Keza rivayet edilen bu haberler sahih ve sarih olan ve helallik ifade eden hadislere muhalefete yeterli gelmemektedir.⁷⁸

Onların, aile planlaması yapmak, neslin devamını kesmektir şeklindeki sözleri için azle cevaz veren kimseler, helal olan doğum kontrolü, özü itibarıyla neslin esasını yok etmemekte aksine geçici bir süre için durdurmaktadır: çünkü geçici planlamanın akabinde çocuk yapma özelliğinin imkansız olduğu anlaşılırsa bu durumda kontrol haram olur demektedirler.

Benim Beğenip Seçtiğim Görüş:

Aile planlamasının hükmü konusunda iki tarafın görüşlerini serdettikten sonra öyle görünüyor ki doğum kontrolü yapmanın caiz olduğunu söyleyen grubun görüşü, bunların kullandığı delillerin daha güçlü olmasından dolayı tercihe daha şayandır. Keza görüleceği üzere geçici nüfus planlaması yapmanın cevazına işaret eden görüş, şerfi hukukun muteber saydığı bir takım şartlara bağlıdır. Ki cevaza fetva veren görüş şerfi hukukun evlilikteki amaçlarına ters düşmesin.⁷⁹

⁷⁶ Ahmed, *el-Müsned ve maafu el-Fetih'ur-Rabbani*, 16/145.

⁷⁷ İbni Kayyim, *Zad'ul-Mead*, 4/33; Tirmizi, *el-Cami ve Şerhuhu Tuhfet'ul-Afvezi*, 193-195.

⁷⁸ İbni Kayyim, *Zad'ul-Mead*, 4/32.

⁷⁹ Bu araştırmanın beşinci aşamasında gebeliği geçici olarak önleme yöntemlerini kullanmanın sakıncaları hakkında bir kısım alimin görüşlerine yer verilmiştir. Bu görüşler zahiren gebeliği geçici olarak önlemenin caiz olmadığına

Bahsi geçen bu şartların bir kısmı fetvalar ve nüfus planlamasından bahseden fihhi kongrelerin yayınladığı kararlar ve tavsiyelerde zikredilmiştir.

Bu şartların önemlileri şunlardır:

1. Kadında bitkinliğine rağmen önceki gebeliğinin etkilerinin geçmesinden sonra gebelik için ciddi bir çabanın olması. Bunun yanında kendisinin, çok sayıda gebelik ve fazlaca emzirmesinden ötürü sağlığının bozulacak korkusuna sahip olması.

2. Yapılan aile planlamasının çok kesin bir şekilde geçici bir süre için yapıldığı fikri kabul edilmiş olmalıdır. Keza yöntemleri kullanan kişinin, şartları elverdiğinde ve kendisini aile planlaması yapmaya sevk eden amillerin ortadan kalkmasıyla çocuk yapmak için gücünü toparlamaya çalışıyor olması da gerekir.

3. Genel manada eşlerden birine zarar vermeyeceğinden emin olmak. Böylece görünen durum itibariyle selamette olunabilsin veya bu yöntemlerin kullanımı zararı önleyecek tarzda olsun. Ta ki bu zarardan selamette olunsun ve hastalık son bulsun. Öte yandan kendi eşinin dışında birinin yanında açılmak gibi şeri bir mahzurdan da korunmuş olsun.

4. Korunma yöntemlerden birini kullanıyor olmak, hükümet ya da gayri resmi müessesese ve kurumun empozesi çerçevesinde, Müslümanların nüfusunu azaltmayı amaçlayan bir politikadan etkilenmeden kaynaklanıyor olmamalıdır.⁸⁰ Ki böylece Müslümanların kuvvetlerine hakim olunabilsin. Oysa bu sadece kişilerin özel hallerinden dolayı uygulanıyor olmalıdır.

5. Korunma yöntemlerini kullanma esnasında eşlerden birinin avretinin (yabancı birinin yanında) açılmaması gerekir. Zira avreti açmak haramdır. Bu sadece ya bir zaruret veya kesin bir ihtiyaca binaen olmalıdır. Çünkü ihtiyaç, yasaklanmış olan şeyin mubah kabul edilmesi mesabesindedir.

Bu şartlar gerçekleşmediğinde eşlerden birine ya da ikisinden birine doğum kontrolü yapmak caiz olmayacaktır. Bu geçici bir süre için bile olsa. Çünkü bu durumda yeryüzünün iman ve Müslümanların akide ve beldelerinin savunması amacıyla İslâm Dini'nin teşvik ettiği nüfusun çoğalması hali gerçekleşmemiş olacaktır.⁸¹

Doğum Kontrolü Yapmaya İten Sebepler ve İslâm'ın Buna Karşı Tutumu

Şüphesiz insanları doğum kontrol yöntemlerini kullanmaya iten, kişi ve ülke durumuna göre değişen çeşitli sebepler vardır. Şimdi de bunlardan önemli olanlarını ve İslâm'ın bunlar hakkındaki hükmünü belirteceğiz.

işaret etmektedir. Ancak biz burada bu konuda, bahsedilen şartların yerine getirilmesi şartıyla bunun caiz olduğu görüşünü tercih ettik. Çünkü belirtilen şartlara riayet, yöntemleri kullanmaktan kaynaklanacak kötü tesirleri çok büyük bir oranda giderecektir.

⁸⁰ * Krş. *Tecrid-i Sarîf*, No: 1078, 1117, 7/301, 454-462.

⁸¹ * "İslâm'a göre, önemli bir zaruret olmadığı halde doğum kontrolü tedbirleri alınabilir. Bunlar, hanım acı çekmesin, vücudu bozulmasın, türünden gayet lüks gibi görünen sebepler de olabilir. Bir adım daha atacak olursak, iktisadî, ahlâkî, mânevî, terbiyevî, tıbbî bir takım sebepler ileri sürülerek doğum kontrolüne gidilebilir. Bu durumda çocuk olmasın diye tedbir alınırken günah işlenmiş olmaz. Eğer teşekkül etmiş aşılınmış bir yumurta söz konusu ise, o takdirde annenin sağlık durumu tehlikede değil ise, kesinlikle kürtaj yapmak dinimizce yasaktır (Karaman, Hayrettin, 'Dini Açıdan Nüfus Planlaması', Nüfus Planlaması ve Türkiye Gerçekleri, İstanbul 1988'den naklen), 189.

1. Sağlık sebepleri: Sözelimi eşlerden biri veya ikisinde çocuklarına veya sonraki nesillerine geçecek ve bunlara sıkıntı verecek irsî bir hastalık bulunması. Ya da hamileliğin annenin sağlığına bir tehdit teşkil etmesi. Bu anlamda el-Kanun adlı kitabında İbni Sina şöyle diyor: Doktor bazen doğumun kendisi için tehlike teşkil ettiği küçük kadın veya rahminden rahatsızlığı ya da mesanesinde problemi olan kadınların doğumuna engel olmak zorundadır.⁸²

Müslüman bir tabip olan Ali b. el-Abbas el-Mecusi (428/1037) de diyor ki: Şüphesiz hamileliği önleyen şeyler hernekadar kötü şöhretli kadınların kullanmaması için zikredilmemesi vacip ise de bu ilaçların, hastalandıklarında bu hastalık, hamileliği, hamile kadını doğum esnasında ölüme götürecek kadar tehlikeli hale getirebilen küçük rahimli kadınlara verilmesinden kaçınılması olanaksızdır. Doktorun nüfus planlamasına dair bilgileri durumu böyle olan kadınlar dışında kimseye vermemesi veya meniye öldürecek özellikte bilgileri tavsif etmemesi gerekir. Keza güvenilebilecek kadınlar dışında kimseye kürtaja yarayan alet edevatlar da vermemelidir. Çünkü bu malzemeler tümüyle cenini öldürerek rahim dışına atmaktadırlar.⁸³

Günümüzde bazı ülkeler intikali mümkün kalıtsal hastalıklar taşıyan kimseler için zorunlu kısırlaştırma yasaları çıkarmışlardır. Böylece bu hastalıklarla savaşılmaktadır. Bunlar arasında geri zekalılık, bazı delilik çeşitleri, sara, mafsal büzülmesi ve intikali mümkün diğer özürlü vardır.⁸⁴

İslâm aile sağlığı ve neslin kusur ve zaafardan selameti durumuna önem vermede zirveye ulaşmıştır. Bu manada anne- babanın ya da bunlardan birinin sağlığı gerektiriyorsa koruyucu ve tedavi edici tedbirlerin alınmasına engel olmaz. Nitekim daha önce tıbbi açıdan ebeveyn veya bunlardan birinde bulaşıcı irsî bir hastalığın varlığı kesinleşmesi durumunda kısırlığa cevaz veren bir kısım İslâm ulemasının fetvalarına işaret etmiştik.

Değiniilmesi gereken bir husus da mevcut bir hastalık için bütün tedavi edici unsurlara başvurup bunlardan ümit kesmeden kısırlaştırmaya tevessül edilmemesi gerektiğidir.

2. Ekonomik Sebepler

Bazı insanları geçici yahut kalıcı doğum kontrolü yapmaya iten ekonomik sebeplerden biri çocuklarına bakmada karşılaştıkları yükü hafifletme, daha güzel bir hayat standardı yaşatma ve iyi bir eğitim aldırabilme isteğidir. Keza onlara modern hayatın gerekleri olarak ev, yiyecek -giyecek temini ve çocukların çok olması durumunda dar gelire binaen yaşayacakları mahrumiyetten kaynaklanacak sağlıksız eğitim.

Şüphesiz İslâm nazarında bu ekonomik gerekçeler birçok açıdan ma'kul değildir. Şüphesiz her ferдин kendi nefsinde hedeflediği seviye kendisinin şart ve imkanları açısından var olan gerçek durumuna dayanmamaktadır. Aksine kendisinden genişlik ve refah itibariyle daha yüksek bir seviyede gördüğü kişilerin hayatına olan özlemiğinden kaynaklanmaktadır. Bu tür isteklerin özelliği bolluk ve refah içinde yetişmeleri sebebiyle yeni neslin yüzüne hayat okulunu kapatmasıdır. Oysa ilim, edebiyat, hikmet vesair alanlarındaki dünya dahilerine baktığımızda bunlardan büyük bir kısmının hayata bu zorluklara katlanarak başlamışlardır. Bir çok zorluklar üstlenmişler, başarı ve sonuca ulaşmada hayatın birçok meşakkatini çekmişleridir.

⁸² Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. Sina (428/1037), *el-Kanun fi't-Tıp*, Beyrut. . 375.

⁸³ Ömer Rıza Kehhale, *en-Nesl ve'l-İnaye bifi*, 1980. . 1/1119.

⁸⁴ Bu ülkeler arasında 1934 yılında mecburi kısırlık kanununu çıkaran Almanya vardır.

Çocukların aile için büyük bir yük oldukları keza ilk yaşlarından itibaren ailedeki fertlerin rahatlık düzeylerini azalttıkları da doğrudur. Ancak yine bunlar gençlik çağına geldiklerinde ebeveyn ve toplumun kendilerinden faydalandığı üretken kişiliklere dönüşmektedirler.⁸⁵

Buna ilaveten birçok hükümet ve devlet bugünlerde eğitim, ilaç ve genel bakımları gibi çeşitli sebeplerden çocuklara yardım etmektedir.

Şayet ebeveynin maddi olarak yetersiz kaldıkları bazı durumlar var ve çocuklara harcamada bulunma sorumluluğunu yerine getiremiyorsa bununla beraber bu sorumluluğu üstlenecek devlet kurumu veya kamu yararına çalışan özel ve genel herhangi bir kuruluş da bulamıyorsa işte böyle bir vaziyette İslâm halleri düzeliş fakirliklerine sebep olan durumlar ortadan kalkasıya kadar aile planlaması yapmasına ve gebeliği geçici olarak önlemek amacıyla yöntemler uygulamasına engel olmamaktadır.⁸⁶

Nüfus planlaması ve sınırlaması yapan birçok devlet ve hükümeti bunu yapmaya sevk eden ekonomik sebeplerden biri de geçim ve üretim araçlarının ihtiyacı karşılayamayacak derecede az olmasına karşın nüfus oranının olağanüstü artmasıdır. Nüfus oranının korkunç artışına binaen bu asrın başlarından beridir nüfus tahdidi yapma çağrıları giderek artmaktadır. Bu nedenle çeşitli uluslararası kongreler düzenlenmektedir. Bu amaçla liderler, alimler ve düşünürler bu alanda kapsamlı araştırma ve incelemelerde bulunmuşlardır. Yapılan bu kongre, araştırma ve incelemelerin özeti şu olmuştur: Dünya nüfus artışını sınırlamaya çalışmaktan başka çare yoktur. Eğer bu kısa bir sürede gerçekleştirilemezse dünya şekavet, fakirlik ve mahrumiyetten ibaret karanlık bir dönemle karşı karşıya gelecektir. Bunun tezahürü olarak eğitim -öğretimin seviyesi düşecek, açlık ve çevre sorunları baş gösterecektir. Öte yandan siyasi durum gerginleşecek ve savaş tehlikesi sürekli canlı kalacaktır.⁸⁷

İngiliz Papaz Malthus genel manada nüfus planlaması düşüncesine çağırınların ilki olarak kabul edilir. Devletler de insan türünün artışını durdurmak için bunu benimsemişlerdir. O, 1798 yılında Nüfus Artışının İlkeleri Ve Bunun İktisadi-Siyasi Gelişmeye Katkısı adıyla bir kitap yazdı ve o dönemki Britanya Ansiklopedisi'ne takdim etti. Bu çalışmada nüfus oranının 25 yılda bir katlamalı bir şekilde sürekli arttığını belirtti. Oysa aynı dönemde gıda üretimi bu orana nispetle çok daha az artmaktadır. Ona göre bu durum bütün insanlığı tehdit eden genel bir açlığa neden olacaktır. Nüfus artışına engel olmak yönündeki bu fikrinin uygulanması için belli bir süreye kadar ya da hiç evlenmemek, kısırlaştırma ve kürtaj gibi birtakım önerilerde bulunmuştur.⁸⁸

Acaba tarih malthus'un görüşlerini doğrulamış mıdır?

Prof. Dr. Tsartz Caiyd diyor ki: Tarih Malthus'un nüfusun artışı ve geçim kaynaklarının azlığına dair nazariyesini doğrulamamıştır. Şüphesiz hiçbir bölgede, burası nüfus artışı problemiyle karşı karşıyadır demeyi gerektirecek kadar ciddi sorunlar ortaya çıkmamıştır.⁸⁹

⁸⁵ Hasan Abdulkadir Salih, *Dab't'un-Nesl Ebadufu ve Asarufu ed-Dimoğrafiyye ve'l-İktisadiyye ve'l-İctimaiyye*, (Kuveyt Üniversitesi Coğrafya Bölümü'nün çıkardığı süreli bir yayında yayımlanan bir araştırma), 1981. . 37.

⁸⁶ * el-Karadavi, Yusuf, *İslâm'da Helal ve Haram*, trc. Ramazan Nazlı, İstanbul. . 204-205.

⁸⁷ Hal Halman, *Müşkilat'ul-İstisnâ'is-Sukkan*, Tercüme: Muhammed Bedruddin Halil, Kahire 1974. . 83 vd. ; Mustafa er-Rafii, *el-İslam ve Müşkilat'ul-Asr*, Beyrut 1972. . 147.

⁸⁸ Thomas Malthus, *el-Kavl'ul-Mucez fi Nazariyet'is-Sukkan*, *Kitab'ı Selasu makalat an'is-Sukkan* içinde, Telif: Thomas Malthus, Coliyanna Hayli Frederik Özborn, trc. Muhammed Mersi Ebu'l-Leyl vd. , Kahire 1963. . 51; bkz. Abdulhamid el-Gazali *en-Nazariyyet'ul-Malthusiyye el-Amme fi's-Sukkan ve't-Tenmiyye el-İktisadiyye*, Mektebet'ul-Kahire el-Hadiyse, Kahire 1970. . 52.

⁸⁹ Malthus, *Selas Makalat*, 12-13.

ABD Nüfus Meclisi Başkanı Frank Notistin de Malthus Nazariyesinin İngilizce baskısının girişinde şöyle diyor: Malthus yirminci yüzyılda ortaya çıkan üretimdeki korkunç patlamayı kestirememiştir. Şüphesiz Malthus yine nüfus sayısını azaltmada bir etken olarak koruyucu yöntemlerin gücünü belirlemede de yanılmıştır. Bu yöntemlerin bugün ulaştığı seviye onun tasavvurunun çok fevkindedir. Bu nedenle Malthus, Avrupa kıtasındaki doğum oranınının 19 ve 20. yüzyılda doğum kontrol yöntemleri yoluyla bu denli azalacağını kestirememiştir.⁹⁰

Buna göre bu ve diğer bilgilerin Malthus nazariyesinde tespit ettikleri böylesi hatalar, bu nazariyenin ileri sürdüğü iddiaları, varsayımları ve nüfus artışına sınırlama getirilmezse dünyanın nüfus nedeniyle dar gelmeye başlayacağı şeklindeki korkusunu onaylamamızı zorlaştırmaktadır.

İslâm'ın insanları aile planlaması yapmaya iten bu ekonomik nedenlere karşı tutumu şöyledir: İslâm, iktisadi problemi çözmede nüfus sayısını azaltma ya da artış oranını ayarlama esasına dayanmamaktadır. Aksine bütün gücüyle geçim kaynaklarını arttırma ve yeni rızık imkanlarını ortaya koymaya çalışmaktadır. İslâmî nasların ortaya koyduğu da işte budur. Nitekim Allah (c) fakirlik korkusuyla çocukları öldürmekten sakındırmıştır. "*Açlık korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de onları da biz doyuruyoruz. Şüphesiz onları öldürmek büyük bir suçtur.*"⁹¹ *Bilgisizlik yüzünden beyinsizce, çocuklarını öldürenler ve Allah'ın kendilerine verdiği rızıkı, Allah'a iftira ederek haram kılanlar muhakkak ki, ziyana uğradılar, sapıtılar, yola gelici de değiller.*⁹² *Nice canlı var ki rızıkını taşıyamaz, onları da sizi de Allah besler. O, işitendir, bilendir.*"⁹³

Bunun yanında Kur'an ve bu arada Nebevi Sünnet insanlardan, yeryüzü ve derinliklerine dağılmış durumdaki rızıklarını teminde olanca gayretlerini sarf etmelerini istemektedir. "*Sizin için yeryüzüne boyun eğdiren O'dur. Şu hâlde onun omuzlarında yürüyün ve O'nun rızıkından yiyin. Sonunda gidiş O'nadır.*"⁹⁴ *Siz rızıkı Allah'ın yanında arayın, O'na tapın ve O'na şükredin.*"⁹⁵ Resulullah (s) da rızıkınızı yerin örtülü derinliklerinde arayınız buyurulmuştur..⁹⁶

⁹⁰ Yeni Malthuscular diyor ki: Malthus, nüfus ile gıda kaynakları arasındaki ilişkiye dair hesaplamalarına, buharın keşfinden sonra oluşan bolluğu, ziraat teknolojisindeki ilerlemeyi ve doğum kontrol yöntemleri bilgisinin yaygınlığını dahil etmemiştir. Bu gelişmeler topluca Malthus nazariyesinin gerçekleşmesini bir buçuk asır ertelemiştir. Bugün nüfus patlaması tehlikesi, doğum oranındaki artış ve ölümlerin azalmasıyla dünyayı tehdit etmeye bir kez daha başlamıştır. bkz. Denis H. , *Ravne'u İlm'is-Sukkan*, trc. Muhammed Subhi Abdulhakim, Mektebet'u Mısır, Kahire 1967. . 157.

⁹¹ İsra 17/31.

⁹² En'am 6/140.

⁹³ Ankebut 29/60.

⁹⁴ Mülk 67/15.

⁹⁵ Ankebut 29/17.

⁹⁶ Ebu Yala ve Taberani Aişe'den (r) rivayet etmişlerdir. Bkz. Muhammed b. İsmail el-Acluni (1162/1749), *Keşful-Haqa*, Beyrut 1351. . 1/138.

HADİS METİNLERİNİ ANLAMADA ÖZNELLİK SORUNU - 'Sahabenin Sünnet Anlayışı' Özelinde-

Yusuf ACAR*

*H*z. Muhammed vasıtasıyla Allah'ın insanlara gönderdiği vahyin O'nun kasti doğrultusunda yorumlanmasının ve tahriften korunmasının yolu, Kurân'ın ilk muhatapları durumundaki sahâbe neslinin zihninde oluşan anlamı tespit etmektir. Dileyenin dilediği anlamı Kur'ân âyetlerine yükleyebilmesi ve bu şekilde birbirinden oldukça farklı pek çok 'İslâmî' anlayışının zuhur etmesinin temel nedeni, ilâhî hitâbın salt bir referans metni olarak algılanması ve tarihsel bağlamından soyutlanarak okunmaya çalışılmasıdır. Diğer taraftan bu tarihsel bağlamın ya da bir başka deyişle nüzul ortamının sınırlı sayıdaki ve üstelik rivâyet kriterleri açısından güvenilirlikleri tartışılabilir nitelikteki *esbâb-ı nüzul* bilgileri/rivâyetleri ile belirlenmeye çalışılması da sağlıklı sonuçlar vermez. Bunun da ötesinde hayatın bütün alanlarında tarihte yaşanan 'İslâmî tecrübe'nin yani vahyin doğrudan tanıklarının Hz. Peygamberin kılavuzluğunda gerçekleştirdikleri İslâmî duruşun doğru anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Bu duruş, nesnel bir şekilde ortaya konabildiği ölçüde *murâd-ı İlâhî*'nin neliği problemi çözüme kavuşmuş olacaktır. Esasen vahyin, farklı tarihsel ortamlarda aktüalize edilmesi de büyük ölçüde bu teşhise bağlıdır.¹

İşte sağlıklı, tutarlı ve doğru bir sünnet dolayısıyla İslâm anlayışının oluşmasına temel teşkil edebileceği ümidiyle Bünyamin Erul tarafından " *Sahabenin Sünnet Anlayışı*" ismiyle yapılan doktora tezi sözünü ettiğimiz nitelikte bir çalışmadır. Yoğun bir emek ve mesai harcanarak hazırlanan ve ikinci yayımı yapılan bu çalışmayı asıl önemli kılan faktör ise, alanında ilk olmasıdır. Ama burada bizim açımızdan mezkur eserin önemi, sosyal bilimlerdeki öznellik sorununun rivâyet ilimlerindeki yansımalarına ilişkin somut örnekler içermesinden kaynaklanmaktadır. Zira '*sahâbenin sünnet*' anlayışı ya da yaşadığı '*İslâmî tecrübe*' E. H. Carr'ın da söylediği gibi balıkçı tablasında duran balıklar gibi değil, okyanustaki balıklar gibidir. Dolayısıyla yakalanılacak balığın nicelik ve niteliği büyük ölçüde balıkçıya ve avlanmada kullanacağı malzemenin durumuna bağlıdır. Sahâbilerin İslâmî

* D. İ. B. Selçuk Eğitim Merkezi Öğretim Görevlisi. acaryusuf@mynet.com.

¹ Özsoy, Ömer, "Târihsellik Üzerine", İktibas, Eylül 1997, s. 26, s. 27.

duruşunu bize aktaran rivayetleri salt birer metin olarak değil de târihî bir olguyu vasfeden veriler şeklinde değerlendireceksek bir tarihçinin karşı karşıya kaldığı seçmecilik ile irâdî ve irâdî olmayan sübjektiflik gibi sorunlara muhatap olduğumuzun farkında olmamız gerekir. Geçmiş, önümüzde somut bir şekilde durmuyor. Biz onu, bugünden geriye doğru giderek inşa ediyoruz. Dolayısıyla târihî bir olguyla ister geçmiş uğruna ilgilenilsin isterse bugüne tutabileceği ışık adına; o olgunun belgesel malzemelerinin güvenilirlik açısından değerinin belirlenmesi ve sınıflandırılması, meydana geldiği târihî şartların analizi yani diplomatik yönüyle değerlendirilişi ve iç tenkidi gibi anlamaya yönelik bütün çabalar *ben merkezlidir*. Kişi târihî bir duruşu veya durumu kendi bilgi düzeyi, zihin yapısı, kültürü, hayat tecrübesi, önyargıları ve temel tercihlerine göre anlar. Anlayan öznenen tamamen bağımsız, nesnel bir anlama ve târih inşası düşünülemez.² Bütün bunları, herhangi bir târihî belgeyi anlamaya çalışan kimsenin kendi göreliliğinin sürekli hatırdâ tutması gerektiğini ifade etmek adına söylüyoruz.

Târihîsel ya da sosyal olguların görelî bir nitelik taşıdığını kabul etmek, özneliği dışlamak ve ona olumsuz bir anlam yüklemek ile aynı şey değildir. Tam tersine yorumda görelilik, bir yasak ağaç değil, bir realitenin ortaya konması ve insanın kendi '*insan oluş*' cesaretini göstererek özgün bir inisiyatif sergileyebilmesidir.³ Meğer ki anlayan özne, kendisi dışındaki yorumların da hakikati yansıtabileceğini yadsımasın ve şaşmaz doğruların bulunduğu iddiasında olmasın. Şimdi sayın Erul'un "*Sahabenin Sünnet Anlayışı*" adlı çalışması özelinde hadis metinlerini ve sünneti anlamada öznellik sorununa geçebiliriz.

I

Sünnetin kavramlaşma sürecini tespit ederken sayın Erul, Kur'ân ile Sünnet'in bir arada ifade edildiği rivayetleri derleyerek hem senet hem de metin açısından tenkide tâbi tutmuş ve bir takım değerlendirmeler yapmıştır. Kitabın 26 ila 35. sayfaları arasındaki on sayfalık bu kısa bölüm, hadis metinlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında öznenin ne tür bir etkide bulunabileceğinin somut görünümü niteliğindedir. Rivâyetlere ilişkin yazının ulaştığı sonuçları -katılıp katılmamak bir tarafa- saygıyla karşılıyoruz. Ancak gerek senet gerekse metin kritiği yapılırken anlayan öznenin içinde bulunduğu (inanç, kültür, önyargılar ve tercihler vs.) ortamın bir izdüşümü durumundaki zorlama çıkarsamalar ve benimsenen yöntemin bütün rivayetlerde standart bir şekilde sürdürülememesi gibi sübjektifliklerin varlığı da gözlerden kaçmamaktadır.

Yazarın Kur'ân-Sünnet birlikteliği şeklinde gelen merfu rivayetleri üç kategoride ele alması hasebiyle tespitlerimizi aynı sıralama içerisinde yapmayı uygun bulduk. Fakat bunlardan yalnızca ilk ikisi üzerinde duracağız.

1. Hz. Peygamberin, vefatından sonra sarılmaları için ümmetine bıraktığı rehberler hakkındaki farklı rivayetler :

a. Söz konusu rivayetleri değerlendirirken sayın Erul, "*teraktü fi hum mâ* " ifadesini ısrarla "*size bir şey bıraktım*" şeklinde tercüme etmiş ve hadisin başında bırakılan şeyin tek olduğu halde daha sonra iki ayrı şeyin zikredilişini dilsel açıdan hatalı bularak "*Nebîsinin sünneti*" kısmının müdrec olabileceğini ileri sürmüştür. Kuşkusuz metin tenkidinde kullanılan ölçütlerden birisi de, hadis metninin Arap dilinin özelliklerine uygun olup olmamasıdır.

² Geniş bilgi için bkz. Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İst. , 1997, s. 243, s. 244.

³ Kılıç, Sadık, "*Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum*" *İslamî Araştırmalar*, c. 9, sayı 2, s. 112.

Ancak her hangi bir hadisin dil itibariyle Hz. Peygambere ait olup olmadığına karar verme noktasında Arapça'nın bütün kullanımlarının nazar-ı dikkate alınması gerekir. Örneğin "Evemuhriciyye ħum" ifadesinin⁴ fiil-fail kurallarına uygun olmadığı gerekçesiyle Hz. Peygambere ait olamayacağını söylemek, "Ekelûnî el-berâğîsü" lehçesinden haberdar olmamanın bir göstergesidir. Yukarıdaki rivayetler; "Teraktü fikum emrayni" ve "Teraktü fikum mâ" olmak üzere iki ayrı formda vârid olmuştur. Birinci formda mef'ul sarih bir şekilde gelirken ikincisinde ism-i mef'ul olarak zikredilmiştir. Mâ ve men ism-i mevsulleri, müfred, tesniye ve cemi için ortak kullanılırlar. Âit zamirlerinin ise, râci' oldukları kelimelerin lafızlarına binâen müfred, mânâlarına binâen de cemi gelmeleri caizdir.⁵ Nitekim Kur'ân'da bunun sayısız örnekleri vardır. el-Haşr sûresinin ilk âyetinde mâ ism-i mevsulü cemi anlamında kullanılırken dördüncü âyetinde müfred olarak kullanılmıştır.⁶ Dolayısıyla hadisteki ifadeyi "size **bir şey bıraktım**" şeklinde tercüme etmek, "Sebbaha lillâhi mâ fi's-semâvâti ve'l-ard" âyetini "Göklerde ve yerde olan **bir şey** Allah'ı tesbih etmektedir" şeklinde tercüme etmekle aynı şeydir. Netice itibariyle mezkur hadisteki "Nebîsinin sünneti" cümlesinin râvîlerce metne sonradan idrac edilme ihtimalini ortaya atmak için böylesi bir dilsel çıkarsama yapmak zorlamadan başka bir şey değildir.

b. Yazarın aynı rivâyetlere ilişkin yaptığı kritiklerden birisi de, Hz. Peygamberin iki rehber bıraktığını haber veren metinlerin birbirleriyle çelişkili olduğudur. Hadislerin lafızlarından hareketle böyle bir neticeye varmak gayet doğaldır. Çünkü varyantların bir kısmında ikinci rehber olarak sünnetin, diğer bir kısmında ise Ehl-i Beytin bıraktığı ifade edilmektedir. Doğal olmayan ise, zahirdeki bu çelişkinin giderilebileceği ihtimalinden hiç söz edilmemesi ve tezin genelinde var olan "Hz. Peygamberin ne dediğinden çok ne demek istediği"nin burada dikkate alınmayarak literal okuma ile yetinilmesidir. Zira Ehl-i Beyt ve İtra kelimelerinden kastedilen şeyin, Hz. Peygamberin yaşam biçimini benimseyen ve onun direktiflerine sınırsız sarılan müminlerin olduğunu söyleyen Tahâvî ve Aliyyü'l-Kâfî gibi âlimler de mevcuttur.⁷ Hadisin tenkidinin yanında te'vîlinin de merkeze alınması durumunda tearuzdan kurtulmak mümkündür. Nitekim Elbânî bu görüştedir.⁸ Bu itibarla tenkitçi, her hangi bir târihî metnin hem karşıt hem de destekleyici göstergelerini dikkate almalıdır.

2. "Emânet (önce) kişilerin kalplerinin derinliklerine indi, sonra Kur'ân indi ve onlar (onu önce) Kur'ân'dan öğrendiler, (sonra) sünnetten öğrendiler". şeklindeki Kur'ân ile sünnetin bir arada zikredildiği rivâyet:

Bu rivâyete ilişkin sayın Erul'un değerlendirmeleri, özellikle güvenilirlik açısından hadis kaynakları ile siyer-meğâzî kitaplarından hangisinin önceleneceği ekseninde cereyan etmektedir. Zira yukarıdaki hadis, yalnızca Huzeife'den (r. a.) nakledilmiş olmasına rağmen Ma'mer'in el-Câmî'inden Sahîhayn'a varıncaya dek bütün hadis kaynaklarında yukarıdaki şekilde yer almış ama el-Fezârî'nin Siyer'inde 'Sünnet' kelimesine yer verilmemiştir. İşte bu farklılık yazar tarafından bir sorun olarak nitelendirilmekte ve bir takım ihtimallerden hareketle giderilmeye çalışılmaktadır. Bütün hadis kaynaklarında aynı lafızlarla rivayet

⁴ Buhârî, *Bed'ü'l-valiy*, 1.

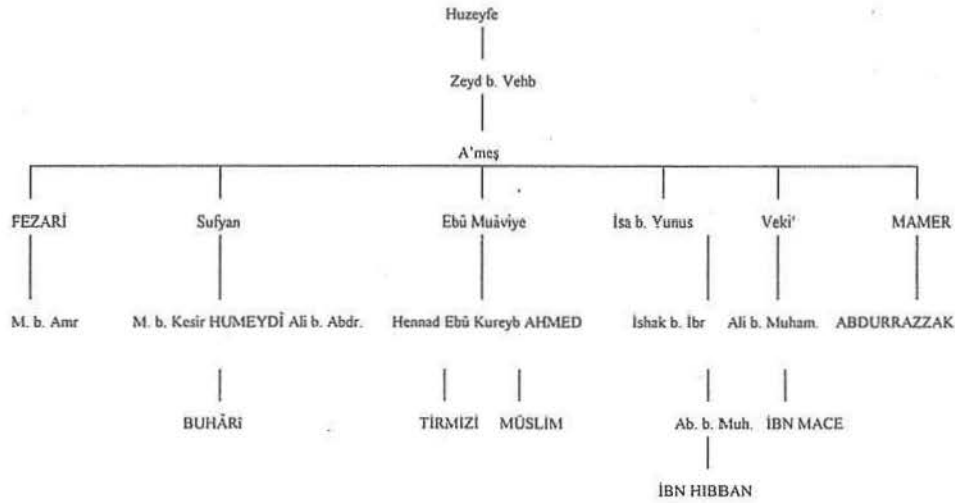
⁵ Sabbân, Muhammed b. Ali, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Eşmânî*, I-IV, Beyrut, ts. (Dâru'l-Fikr), I, s. 162.

⁶ Men ism-i mevsulünün benzer kullanımına örnek için bkz. Yûnus 10/42, 43.

⁷ Tahâvî, *Şerhu Müşkilil-Âsâr*, Thk. Şuayb el-Arnâvût, I-XVI, Beyrut, 1994, IX, s. 84.

⁸ Elbânî, Nasıruddin, *Silsiletü'l-Afâdî's-Salîha*, IV, s. 360, h. no. 1761.

edilen bir hadisi sadece bir siyer kitabında farklı geçtiği için sorunlu addetmek -zira yazar ikisinden birini tercih edemediği için hadisin ihmeline hükmetmiştir- ancak bir yöntem farklılığından kaynaklanabilir. O da, hadis kaynaklarının mı yoksa salt tarih kitaplarının mı daha güvenilir olduğudur. Bu noktadaki geleneksel tavır birincisinin lehinedir. Hatta bunun da ötesinde siyer, meğâzî ve târih kitaplarındaki rivayetlerin asıllarının olmadığı düşüncesi ağırlıktadır.⁹ Buna karşın özellikle son asırda salt tarihe hadisten daha çok güven duyan ve "Müslüman tarihçi ve hadisçilerin iddialarının aksine tarihin hadisten çok daha güvenilir" olduğunu ileri süren ilim adamları da olmuştur.¹⁰ Öyle anlaşılıyor ki sayın Erul'un -her ne kadar bunu açıkça ifade etmese ve tartışmayı isnad üzerine oturtmaya çalışsa da- Huzeyfe hadisini problemlili görmesinin temelinde bu yöntem sorunu yatmaktadır. Şimdi hadisin isnadını yazarın yaptığı şemadan görerek okuma farklılıklarını somutlaştırabiliriz:



Büyük harflerle yazılmış olan müellifler -ki sayıları ondur- arasında hadisteki 'sünnet' kelimesine yalnızca Fezârî yer vermemiştir. Bu tabloyu sayın Erul özetle şöyle okumaktadır: I. Hadisin aslı Fezârî'nin naklettiği gibidir. Bu rivâyet, âli bir isnad olduğu için tercih edilecek olursa diğerlerinin rivayetlerinde ziyade veya idrac ihtimali vardır. II. Ya da tam tersine hadisin aslı hadis imamlarının rivayeti gibidir ve Fezârî'nin eserinde bir iskat veya hafz vaki olmuştur. III. Fezârî rivayetinde nâsîhlerin gasleti gibi bir illetten veya bazı art niyetli kimselerin tafiriflerinden dolayı sondaki 'sünnet' kelimesi silinmiş olabilir. Fakat bu son ihtimal, Fezârî kanalıyla hadisi nakleden Ebû Nuaym'ın Hilye'sinde de aynı şekilde yer almış olması sebebiyle zayıf kalmaktadır. Netice itibarıyla geriye hafz veya ziyade ihtimali kalmaktadır. Bir tarafta âli isnad, diğer tarafta ise A'meş sonrası altı-yedi farklı varyant vardır. Ve bundan dolayı iki rivayet grubundan birisini tercih etmek zordur.

Görüleceği üzere her ne kadar yazar tercihini açıkça ortaya koymasa da ironik bir üslupla Fezârî'nin rivayetini öncelemektedir. Bunun gerekçesi ise görünürde, bu siyerinin

⁹ Bkz. Hatibu'l-Bağdâdî, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbi's-Sâmi'*, Tahk. Muhammed Acâc el-Hatib, I-II, Beyrut, 1994, II, s. 231 (rivâyet no. 1536-37); Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâi'*, I-II, Beyrut, 1988, III, yayım, II, s. 402.

¹⁰ Örneğin Fazlur Rahman bu kanaattedir. Bkz. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, Çvr. Salih Akdemir, Ankara, 1995, s. 91; Uyanık, Mevlüt, *Kur'an'ın Târihsel ve Evrensel Okunuşu*, Ankara, 1997, s. 66.

diğerlerine nispetle daha erken yaşamış olması ve rivayetinin âli bir isnada sahip olmasıdır. Fakat gerçek sebebin bunlar olmadığı ve yukarıda mevzu bahis olunan yöntem tercihinin böylesi bir değerlendirmede etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira isnad şemasına bakan her ilim adamının rahatlıkla görebileceği gibi mezkur hadisin yazılı bir şekilde kayıtlı olduğu ilk kaynak Fezârî'ye (v. 186) değil Ma'mer'e (v. 153) aittir. Ma'mer'in rivayeti ise hadis imamlarının naklettiği gibidir. Otuz üç yıl daha erken vefat eden bir müellifin görmezden gelinmesinin, tenkidin ya da anlamının görelilik probleminden başka bir şeyle izah edilmesi oldukça güçtür. Diğer taraftan teâruz durumunda bir tercih sebebi olarak karşımıza çıkan 'âli isnad' niteliği, Ma'mer'in rivayeti için de söz konusudur. Dolayısıyla bu özelliğe sahip iki varyant vardır. Tablonun her hangi bir tekellüfe gidilmeksizin tabii bir seyir içerisinde değerlendirilmesi durumunda; Fezârî'nin A'meş'ten yaptığı rivayette tek kaldığı, bu haliyle diğer beş sika râviye *muhafezet* ettiği ve hadisinin şâzz olarak adlandırılması gerektiği sonucu çıkar. Çünkü kendisini destekleyecek tek bir varyant bile yoktur. Ama Ma'mer'in naklini dört ayrı mütâbi desteklemektedir. Üstelik yazarnın da dipnotta belirttiği gibi, reddedilmeye çalışılsa da Fezârî'nin güvenilirliği noktasında problem olduğunu ileri süren tenkitçiler de yok değildir. Bu sebeple hadisini *münker* olarak adlandırmak da imkan dahilindedir. Teâruzun, ancak denk rivayetler arasında söz konusu olabileceğini düşünürsek Huzeyfe hadisinde böyle bir teâruzdan bahsedilmemesi gerekir.

Ebû Nuaym'ın, aynı hadisi aynı lafızlarla Fezârî'den nakletmesi şayet bu varyanttaki hazf ve iskat şüphesini zayıflattığı yani bir nevi matematikteki 'sağlama' işlemini gördüğü kabul ediliyorsa, aynı durum Ma'mer'in rivayeti için de geçerli olması gerekir. Çünkü Ma'mer'in rivayeti ile öğrencisi Abdurrazzak'ın aynı hadisi rivayeti arasında tam bir lafız ve senet birliği vardır. Dahası Ebû Nuaym ile Fezârî arasında var olan uzun zaman dilimi ve râviler, Ma'mer ile Abdurrazzak arasında yoktur.

Netice itibarıyla Huzeyfe hadisi değerlendirilirken şayet Ma'mer rivayeti dikkatlerden kaçmamış ise, hadisin problemli algılanmasının sebebi olarak geriye yalnızca Fezârî'nin târihçi kimliği kalmaktadır. Bu ise bir yöntem tercihidir ve tamamen öznel değerlendirmeye dayanır. Fakat izlenen yöntemin bütün rivayetlerde sürdürülmesi gerekir. Örneğin bir önceki rivayette "Hz. Peygamberin bıraktığı rehberler" Mâlik, İbn Hişam ve Vâkîdî'nin Buhârî ve diğer hadisçilere nispetle erken yaşamış olmaları ile tarihçi kimlikleri nazarı dikkate alınmamış ve bu kez ilk ikisinin isnadsız oluşu, diğerinde de tereddüt bulunuşu gerekçe gösterilerek tenkid edilmiştir. Halbuki orada bir tereddüt değil, aynı hadisin farklı lafızlarla da nakledildiğine işaret edilmektedir. Hatta Vâkîdî'nin: bu kaydı, Muvatta'daki "Size, sarıldığınız sürece sapıtmayacağınız iki şey bıraktım: Allah'ın Kitab'ı ve Nebîsinin Sünneti." şeklindeki belağlı hadis hakkındaki İbn Abdilber'in şu sözünü haklı çıkarır nitelikte sayılabilir: "Bu hadisin Hz. Peygamberden nakledilmiş olduğu ehlince bilinen bir şeydir. Isnada gerek duymayacak kadar meşhurdur. Üstelik bu anlamda Ebû Hureyre ve Amr b. Avf gibi sahâbilerden nakledilen âhâd haberler vardır."¹¹

Hadis tenkidi, anlamadan ayrı düşünülemez. Yani bir hadisi değişik açılardan tenkid eden kimse aslında o hadisi anlamaya çalışıyor demektir. O halde anlamayı zorlaştıran problemler metnin/nesnenin yanında öznenin de kaynaklanabilmektedir. Bu sebeplerdir ki, târihî niteliği haiz bir metni okurken okuyucu daima bunun farkında olmalıdır. Bir başka

¹¹ İbn Abdilber, *et-Temhid*, I-XXVI, (baskı yeri belirtilmemiştir), 1967-2990, XXIV, s. 331.

ifadeyle hadisi sorgulayan kişi öncelikle kendisini sorgulamalıdır.¹² Aslında bu gelenekçi hadis anlayışında azami derecede yapılmış ve öncelik tenkide değil, te'vile verilmiştir. Sayın Erul'un değerlendirmelerinde ise salt tenkid ön plana çıkartılmıştır. Kanaatimizce klasik hadis tenkitçileri ile günümüz eleştirmenleri arasındaki en önemli fark da budur. Bu farklılık pratiğe, *hadisin i' mâlî* veya *i'fâmî*lerinden birisinin tercih edilmesi şeklinde yansımaktadır.

II

Sahâbenin sünnete yönelik yaklaşımlarını tespit ederken sayın Erul sahâbeyi; *Zâhirî, fikhî ve ictihâdî* yaklaşanlar şeklinde üç kategoriye ayırmış ve tasnifini örneklerle temellendirmeye çalışmıştır.

Sahâbenin bu şekilde kategorize edilmesinin, söylemleri ve anlamlı eylemleri anlamada '*bütün insanlar veya herkes değil, her bir insan*' parolasıyla hareket eden modern okuma biçimleri açısından sağlıklı olmaması bir tarafa, asr-ı saâdeti bize aktaran rivâyetler açısından da pek isabetli görünmemektedir. Örneğin *ictihâdî* yaklaşımın içerisinde ilk sıralarda sayılan Hz. Ömer'in "Biliyorum ki sen bir taşsın. Ne zarar, ne de fayda verirsin. Eğer ben, Rasûlullahın sana dokunduğunu görmeseydim sana el sürmezdim" diyerek Hacer-i Esved'e el sürmesi¹³, bağlayıcı bir sünnet olarak görmediği halde tavafta *remel* yapması¹⁴ ve Hz. Peygamberin insanlardan bir şey istememeleri üzerine bey'at alması karşısında kendisine gönderilen bâzı eşyayı mezkur bey'atı gerekçe göstererek geri çevirmesi,¹⁵ insanları kategorize etmenin o kadar da kolay olmadığını göstermektedir. Diğer taraftan *fikhî* yaklaşımın önde gelen isimlerinden Hz. Âişe ve İbn Abbâs, *zâhirî* yaklaşım gösterenlerin en belirgin niteliği 'olan çok hadis rivâyet etme' noktasında hiç de onlardan geri kalmamışlardır.¹⁶ Yine *zâhirî* yaklaşımın en önde gelen şahsiyetleri olan İbn Ömer ve Ebû Hureyre, en az Hz. Âişe ve İbn Abbâs kadar fetvâ vermişlerdir.¹⁷ İslâmî ilimler târihinde *fukahây-ı seb'a* ve *Abâdile* gibi fikhî terimler içerisinde mütalaa edilen Abdullah b. Ömer'in, rivâyet-fetvâ karşılaştırma tablosunda¹⁸ açıkça görülmesine karşın fikhî yaklaşım sergileyen sahâbîler arasında sayılmaması da câlib-i dikkattir.

Aslında sayın Erul'un, 'Hz. Peygamberin söylemlerine karşı lafzî ve eylemlerine karşı şeklî davranan sahâbîlerin bu davranışlarını sünnet olarak görmedikleri ve başkalarına telkin etmedikleri'¹⁹ şeklindeki değerlendirmesi²⁰, yukarıdaki kategorik ayırımın pratik bir değerinin olmadığını ve tamamen düşünsel bazda kaldığını ortaya koymaktadır. Yine aynı tespit, kitabın başlığı ile yapılan tasnif arasında da benzer bir çelişkiyi doğurmaktadır: Mâdem ki İbn Ömer, Ebû Zerr ve Ebû Hureyre gibi Hz. Peygamberin söylediği ve yaptığı her

¹² Polat, a. g. e. , s. 229.

¹³ Erul, Bünyamir, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 1999, s. 173.

¹⁴ Erul, a. y.

¹⁵ Erul, s. 165.

¹⁶ Erul, s. 381, s. 382.

¹⁷ Erul, a. y.

¹⁸ Erul, a. y.

¹⁹ Sahâbenin sünnete yaklaşımı konusunda benzer bir tasnif yapan Mehmet Görmez ise, bu sahâbîlerin duygusal yaklaşımlarını sünnet olarak gördükleri ve başkalarına da telkin ettikleri kanaatindedir. Bkz. Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, I. yayım, s. 47.

²⁰ Erul, s. 471.

şeyi hayatlarında tatbik etme gayretinde olan sahâbîler bu davranışlarını, sünnet olarak kabul ettiklerinden değil, bunları yapmaktan zevk aldıkları ve kendilerini bu şekilde tatmin ettikleri için sergilemektedirler, o halde sahâbe içerisinde sünnete yönelik zâhirî yaklaşım gösteren bir gruptan bahsedilmemesi gerekir. Meselâ İbn Ömer'in, hac yolculuğu sırasında ihtiyacı olmadığı halde Rasûlullah'ın def-i hâcette bulunduğu yere çömelmesini ya da O'nun istirahat ettiği ağacın altında istirahat etmesini 'sünnete yönelik zâhirî yaklaşım' olarak adlandırmak, İbn Ömer'in bu hareketleri sünnet olarak gördüğünü söylemek olur ki, bunun doğru olmadığı bizzat Erul tarafından müteaddit kereler vurgulanmaktadır. Diğer taraftan İbn Ömer, Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi sünnete zâhirî olarak yaklaştıkları varsayılan sahâbîlerin, ehl-i tasavvufun sefeli haline geldikleri ve mutasavvıfların çoğunlukla bunların yolundan gittikleri şeklindeki tespit de²¹ doğru görünmemektedir. Zîra mezkur çevrelerin kendilerini daha çok Hz. Ebû Bekr, Ömer ve Ali'ye nispet ettikleri hemen her tasavvuf kitabında yer almaktadır.²²

III

Araştırmanın asıl amacı sayın Erul tarafından; "Sahâbenin sünnet anlayışının, sünnet anlayışımıza sağlam bir temel teşkil edeceği inancı"²³ şeklinde belirlenmiş ve sonuç kısmında da; günümüz ilim adamlarının, on dört asırdır biriken problemlere çözüm üretme noktasında *fıkîhî* ve *ictihâdî* olarak sünnete yaklaşan sahâbîlerin metotlarını izleyerek yeni bir usûl-i fıkîh geliştirmelerinin yeni bir asr-ı saâdet için önemli bir adım olabileceği salık verilmiştir.

Her şeyden önce en kaba anlamıyla "Hz. Peygamberin yaşam tarzı" demek olan sünnetin yalnızca normatif yönünün ele alınması ve Kırbasoğlu'nun sünnet tanımında da işaret edilen ahlâk boyutuna ilişkin olarak sahâbenin Rasûlullah'ı örnek alışlarının araştırma dışında tutulması yadırganacak bir durumdur. Esasen önerilen bakış açılarının "*fıkîhî* ve *ictihâdî*" yaklaşımlar olarak adlandırılması ve Hz. Peygamberin eylem ve söylemlerini değerlendirirken bu gruba dahil edilen sahâbîlerin; '*nebevî tasarrufların menşei ve kaynağını gözettileri, Rasûlullahın ictihâdî tasarrufları karşısında yeni öneriler getirebildikleri, O'nun gözettili illet ve maksatları esas aldıkları, nebevî tasarrufların bağlayıcı olup olmadığına baktıkları, sünnet-süreklilik ilişkisine itibar ettikleri, hadisleri cereyan ettikleri ortam ve bağlam içerisinde değerlendirdikleri ve Hz. Peygamberin beşerî, nebevî, idârî ve askerî tasarruflarını dikkate aldıkları*' vurgusunun yapılmış olması²⁴, Gadamer'in ifadesiyle öznenin/yazarın içinde bulunduğu *etkin târihî* in anlamaya ve neyin araştırmaya değer olduğunu tespit etmeye olan etkisini ortaya koyması²⁵ bakımından oldukça güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Burada şu hususun göz ardı edilmemesi gerekir: Eğer sahâbenin sünnet anlayışını, bir yerlerde duran ve öznenin hareket alanını daraltan salt bir *metin* olarak değil de târihte yaşanan *İslâmî bir tecrübe* yani târihî bir olgu olarak kabul edeceksek (ki öyledir), ait olduğu geleneğin şekillendirdiği öznenin *seçmeci* davranacağını da kabul etmek durumundayız. Dolayısıyla sayın Erul'un, sahâbenin sünnet anlayışını bağlayıcılık yönünden ele alması

²¹ Erul, s. 196. s. 471.

²² Mesela bkz. Yılmaz, Kâmil, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul, 1996, s. 498, s. 499.

²³ Erul, s. XII.

²⁴ Erul, s. 471.

²⁵ Paçacı, Mehmet, "Anlama (Fıkîhî) Usulüne Dair", *İslâmî Araştırmalar*, C. 8, Sayı, 2, s. 1995, 89.

tamamen onun seçimidir ve gayet doğaldır. Doğal olmayan ise; 'Sahâbenin Sünnet Anlayışı' başlığının, *fıkhi* ve *ictihâdî* yaklaşımlara indirgenmesidir. Örneğin Hz. Ömer'in, ganîmet olarak kendisine verilen câriyeyi, hiç bir emir ve tavsiye olmadığı halde sırf Hz. Peygamber kendi kölesini âzâd etti diye hürriyetine kavuşturması²⁶; Hz. Peygamberin "Orduya yardım ediniz" hitabını duyunca Hz. Ebû Bekr'in malının tamamını ve Ömer'in de yarısını getirerek tasadduk etmesi²⁷; Ebû Zerr'in, üç günlük ihtiyacı dışında mal biriktirmemesi²⁸ gibi sahâbî tasarruflarının, sahâbenin sünnet anlayışı ile hiç bir ilişkisi yok mudur? Bu gibi tavırlar, Hz. Peygamberin terğîb ve terhîblerini zâhirî anlamıyla mı, yoksa gâî anlamıyla mı anlamaktır? Başka bir ifadeyle sahâbenin zühd, vera', rikak ve takvâya yönelik davranışları, onların hangi anlayışını temsil eder?

Sayın Erul'un sonuç kısmındaki yeni bir 'asr-ı saâdet oluşumu' temennisinin, sünnete *fıkhi* ve *ictihâdî* yaklaşan sahâbenin yolu izlenerek oluşturulacak bir fıkıh usûlünden çok paradigmalardan değişmesine ihtiyaç duyduğu kanaatindeyiz. Zîra genelde İslam dünyası, özelde ülkemiz Müslümanlarının asıl problemi, bilgi değil ahlâktır. Dolayısıyla siz, İslâmî disiplinler adına hangi metodolojiyi geliştirirseniz geliştirin; zühd, vera', rikak, takvâ, îsâr, istiğnâ vb. ideal davranışlar toplumsal refleksler hâline gelmedikçe, dönüşümünü hedeflediğiniz geniş halk kitleleri nezdinde makes bulmayacaktır.

²⁶ Müslim, Eymân, 28.

²⁷ Bezzâr, *Müsned (el-Bahru'z-zahîr)*, Thk. Mahfûzurrahmân Zeynüddin, I-V, Beyrut, 1988, I, s. 263. (h. no. 159); Ebû Dâvûd, Zekat, 40. (h. no. 1678); Tirmizî, Menâkıb, 16. (h. no. 3675).

²⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, V, s. 156, s. 176.

İMAM BUHÂRÎ'NİN TANINMAYAN BAZI KİTAPLARI

Ahmet Tahir DAYHAN*

1995 Ağustos'unda tamamladığımız "Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler" isimli yüksek lisans tezimizin İmam Buhârî'nin müellefâtını konu eden kısmını yazarken, eserleri arasında bugün elde bulunmayan ya da yeri bilinmeyen bazı isimlerle karşılaşmış; bir kısmının yazma nüshalarının hâlâ mevcut olabileceği ihtimâli karşısında meraka kapılmış ve heyecanlanmıştık.

O günden beri; İmam Buhârî'nin, kaynaklarda¹ otuzaltı kadarcının isminden bahsedilen² ve yarısından fazlasına hiç tesâdüf edilmemiş kitaplarından *altsının*, meçhul bir kütüphane rafında ve metruk bir durumda keşfedilmeyi beklediğini ümit etmekte; ilgilenebilecek kimseleri bilgilendirmek gerektiğini düşünmekteyiz.

Aşağıdaki yazıda, kayıp kitaplarla ilgili edinebildiğimiz ad ve adreslerden bahsedeceğiz.

Hind Alt-Kıtası'nın hadisçi ve tarihçi âlimi Ebu'l-Hüdâ Muhammed b. Abdi's-Selâm el-Mübârekpûrî (v. 1342/1924)'nin,³ "Sîretü'l-İmâmî'l-Buhârî" adıyla Urduca aslından Arapça'ya tercüme edilen 480 sahifelik eserinin, İmam Buhârî'ye ait yirmidört kitabın kısa açıklamalarla tanıtımına ayrılan bölümüne,⁴ Delhî-Rahmâniyye Dâru'l-Hadîs'i müderrisi ve aynı zamanda müellifin oğlu Ubeydullah er-Rahmânî⁵ tarafından ilave edilen önemli bir takım

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

¹ marife'nin notu: Bu konuda bkz. Fihrisü Musannefâtî'l-İmam Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî el-Menşûra fî mâ adâ's-Sahih, Ryad, 1408

² Bu kitapların isim ve râvileri için bkz. İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Leipzig-1871, s. 230; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, İstanbul 1943, II/1087; el-Askalânî, Ali b. Hacer, *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fetihü'l-Bârî*, Kahire 1986, s. 516-517; el-Askalânî, *Ta'likü't-Ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1985, V/435-437; Abdü'l-Hâlik, Abdü'l-Ğanî, *el-İmâmü'l-Buhârî ve Sahîhihi*, Cidde 1985, s. 149-154; el-A'zamî, Muhammed Mustafa, T. D. V. İslam Ansiklopedisi, *Buhârî Maddesi*, İstanbul 1992, VI/371; Sandıkçı, S. Kemal, *Sahîfi-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara 1991, s. 13-20.

³ Bu isim, 1353/1935'de vefat eden Tirmizî şârihi Ebu'l-Ulâ Abdurrahmân b. Abdi'r-Rahîm el-Mübârekpûrî ile karıştırılmamalıdır. Ehl-i Hadis Ekolü'ne mensup bulunan iki âlim de aynı hocaya; Hindistan'ın meşhur muhaddisi Miyân Sâhib Seyyid Nezir Hüseyin ed-Dehlevî (v. 1902)'ye talebelik etmişlerdir.

⁴ el-Mübârekpûrî, el-Allâme eş-Şeyh Abdü's-Selâm, *Sîretü'l-İmâmî'l-Buhârî*, (neşr. İdâretü'l-Bühûsî'l-İslâmiyyeti ve'd-Da'veti ve'l-İftâ bi'l-Câmiati's-Selefiyye, Benaras/Hindistan), Bombay 1987, II. Baskı, s. 146-157.

⁵ Bu zat, eseri neşreden el-Câmiatü's-Selefiyye adlı kurumun (1963) kurucusudur.

notlar dikkatimizi çekmiş idi. Rahmânî'nin, İmam Buhârî'nin altı eseriyle ilgili olarak babasının verdiği isimlere düştüğü dipnotlar ve bunlara dâir ulaşılabildiğimiz bilgiler şöyle:

I. EL-CÂMIU'S-SAĞİR

كانت توجد له نسخة قلمية بخط الحافظ ابن حجر في مكتبة المخطوطات بدار العلوم في ألمانيا إلى الحرب العالمية الثانية.

"el-Câmiu's-Sağîr'in İbn Hacer hattıyla yazma bir nüshası, II. Dünya Savaşı öncesine kadar *Almanya İlimler Akademisi Yazma Eserler Kütüphanesi*'nde bulunuyordu."⁶

Eserin, İmam Buhârî'nin elde mevcut müellefâtından olduğunu daha önce Kâtip Çelebi kaydetmiştir.⁷

Ayrıca Ürdün Kraliyetine bağlı bir kurum tarafından 1986'dan bu yana Amman'da neşredilmekte olan ve dünyanın 431 seçkin kütüphanesini içine alan toplu yazmalar kataloğunun hadisle ilgili ciltlerinde de bu esere rastlamaktayız.⁸ Katalogda el-Câmiu's-Sağîr'in bulunduğu iki kütüphane şöyle verilmektedir:

Karl Marx / Leipzig, 10 [no. 80].

Hızânetü Tamgrût (شكروت) / Warzâzât (ورزازات), 2/177, [no. 2980]; 3 cüz; mecmua içinde.⁹

Bu adresten; Ubeydullah er-Rahmânî'nin varlığından bahsettiği kütüphanenin, eski *Doğu Almanya'nın Leipzig şehrindeki Karl Marx Kütüphanesi* olması ihtimali ortaya çıkmaktadır. Hadisle ilgili yazma eserleri içeren ciltlerin sonunda, katalogda adı geçen kütüphanelerin fihristleri tanıtılmaktadır ki, "Karl Marx / Leipzig" hakkında şunlar okuyoruz:

Alman İlimler Akademisi Kütüphanesi / Doğu Almanya. "Alman İlimler Akademisi Kütüphanesi'ndeki nâdir ya da mevcut yazma eserler fihristi (h. 1383 / m. 1963, Arapça)"ndan seçmeler¹⁰.

Adı geçen kütüphane fihristinin 1963'te neşredilmiş olmasına karşılık Rahmânî'nin, eserin II. Dünya Savaşı'ndan önce orada bulunduğu dâir ifadeleri, ya bizzat gördüğü ya da bir başka kanaldan bu habere ulaştığı izlenimini vermektedir.

Zaferullah Daudî'nin "*Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*" ismiyle basılmış doktora tezinde, *Tuhfetü'l-Afvezi Mukaddimesi*'nden sözettiği bir bölümde gözümüze çarpan şu cümleleri de kaydetmek yerinde olacaktır:

"(Mübârekpûrî) bu hususta bazı elyazması nüshaların Alman Kütüphanesi'nde bulunduğu bahseder. Kanaatimize göre o bu bilgiyi, bizim de elde ettiğimiz hazırlayanı belli olmayan (eski) Doğu Almanya'da Leipzig şehrindeki Karl Marx Kütüphanesi'ndeki bazı Arapça eserlere ait listeden almıştır. Biz bu listeyle onun verdiği bilgileri karşılaştırdığımızda, verdiği bilgilerle bu listedeki bilgilerin tıpatıp birbirini tuttuğunu görmekteyiz. Bu liste, Almanya'daki kütüphanede pek çok nâdir elyazması nüshayı büyük

⁶ Sire, s. 155.

⁷ Keşfü'z-Zünûn, I/379.

⁸ el-Fihrisü'ş-Şâmil li't-Türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-Mahtût (*el-Hadisü'n-Nebeviyyü'ş-Şerif ve Ulûmühû ve Ricâlühû*), (neşr. el-Mecmeu'l-Meleki li Buhûsi'l-Hadâratil-İslâmiyye), Müessesetü Âli'l-Beyt. Amman 1991-1992, 3 cilt.

⁹ el-Fihris, I/595. İkinci olarak zikredilen kütüphanenin kataloğu, 1974'de Fas/Rabat (er-Ribât)'da basılmış. A. g. e. . III/1935.

¹⁰ A. g. e. . III/1935.

zâtların yazdığını belirtmektedir. Bununla birlikte, bugünlerde Batı bibliyografyalarında bu eserlerle ilgili bir bilgiye henüz rastlanabilmiş değildir.¹¹

Müstensih isimlerini de vermesi sebebiyle, Rahmânî'nin de aynı fihriste istinâd edip etmediğini kesin olarak bilmiyoruz.

2. EL-MEBSÛT Fİ'L-HADİS

Kant'ta bulunmuş bir nüshaya göre, bu eserin bir nüshası, II. Dünya Savaşı öncesine kadar

"İbn Mende hattıyla eksiksiz yazma bir nüshası, II. Dünya Savaşı öncesine kadar *Almanya Kütüphanesi*'nde bulunuyordu."¹²

Tirmizî şârihi Mübârekpûrî, aynı bilgileri *Alman Kütüphanesi* (المكتبة الجرمنية) adıyla vermektedir.¹³ *el-Fihrisü's-Şâmil*'deki kütüphane adı ve numarası ise şöyledir:

Karl Marx / Leipzig, 8 [no. 48].¹⁴

3. ESÂMÎ'S-SAHÂBE (YA DA ESMÂÛ'S-SAHÂBE)

¹⁵Kant'ta bulunmuş bir nüshaya göre, bu eserin bir nüshası, II. Dünya Savaşı öncesine kadar

"*Kitâbü Ashâbi'n-Nebi*" ismiyle İmam Buhârî'nin *et-Târîhu'l-Kebîr*'inde geçen¹⁶ ve sahâbe isimlerinin sonrakilerle karıştırılmaması için te'lif edilmiş ilk eser olduğu belirtilen¹⁷ bu kitabın bulunduğu yer *el-Fihrisü's-Şâmil*'de şöyle kaydedilmiştir:

Karl Marx / Leipzig, 15 [no. 20].¹⁸

4. EL-MÛSNEDÛ'L-KEBÎR (YA DA ET-TEFSÎRU'L-KEBÎR)

Kant'ta bulunmuş bir nüshaya göre, bu eserin bir nüshası, II. Dünya Savaşı öncesine kadar

Aynı bilgiyi *Tuhfetü'l-Ahvezî Mukaddimesi*'nde, yukarıda geçtiği üzere *Alman Kütüphanesi* şeklinde bulmaktayız.²⁰ *el-Fihrisü's-Şâmil*'de ise bu ve bundan sonraki eserin isimleri yer almamaktadır.²¹

5. EL-CÂMIU'L-KEBÎR

Kant'ta bulunmuş bir nüshaya göre, bu eserin bir nüshası, II. Dünya Savaşı öncesine kadar

¹¹ Daudi, Zaferullah, Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 220-221; dipnot.

¹² Sîre, s. 152.

¹³ Mübârekpûrî, Abdurrahmân, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi't-Tirmizî*, Beyrut 1990, Mukaddime, I/265-266.

¹⁴ *el-Fihris*, III/1359.

¹⁵ Sîre, s. 151.

¹⁶ *el-Buhârî*, Muhammed b. İsmâil, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Diyarbakır, ts. , II/60.

¹⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, Kahire 1972, Mukaddime, I/1.

¹⁸ *el-Fihris*, I/189-190.

¹⁹ Sîre, s. 150.

²⁰ *Tuhfetü'l-Ahvezî*, Mukaddime, I/263.

²¹ Karl Marx 6 [25]'de İbn Ebî Âsım'a ait olduğu bildirilen bir *et-Tefsîru'l-Kebîr* kaydı vardır. Bkz. *el-Fihris*, III/1459.

²² Sîre, s. 149.

İbn Hacer'in hocası *Sirâcü'd-Dîn b. el-Mulakkın* (v. 804/1401)'in *Şevâhidü't-Tavdîfi* adlı el-Câmiu's-Sahîh'e yazdığı şerhde bildirdiğine göre; *İbn Sa'd İsmâil b. Ebi'l-Kâsım el-Büşencî* (v. 536),²³ *Kitâbü'l-Cefri bi'l-Besmele*'de İmam Buhârî'nin 100. 000 sahîh hadis ihtivâ eden bir kitap tasnif ettiğini kendisinden nakleder.²⁴ Şu durumda; İbn Tâhir el-Makdisî (v. 507)'nin adından bahsettiği bu kitabın, İmam Buhârî'nin ezberlediğini bildiğimiz²⁵ 100. 000 sahîh hadisi içermesi ve el-Câmiu's-Sahîh'in bu hacimli eserden istihrâc edilmiş olması ihtimal dâhilindedir.²⁶

6. ET-TÂRİHU'L-EVSAT²⁷

كانت نسخة خطية كاملة للتاريخ الأوسط توجد في المكتبة الحكومية في ألمانيا قبل الحرب العالمية الثانية²⁸.

Bu eserin 56 varaklık çok eksik bir yazma nüshasının Bankipur, 12/32, No. 687'de bulunduğunu M. M. el-A'zamî'den;²⁹ hicrî 1325'de Allahâbad'da M. el-Ca'ferî tarafından neşredildiğini de S. Kemal Sandıkçı'dan öğreniyoruz.³⁰ *el-Fihrisü's-Şâmil*'de Hüdâbahş/Bankipur Kütüphanesi'nde yukarıda geçen numarada bulunduğu belirtilen eserin, 52 varak olduğu ve hicrî 12. asırda istinsâh edildiği kaydedilmiştir.³¹

Bir yanda, "Buhârî" adının şöhretine kıyasla ona ait eserlerin büyük bir kısmının bugün kaybolan kitaplar listesinde yeralmasından kaynaklanan şüphelerimiz; diğer yanda, sözü edilen *Almanya İlimler Akademisi Yazma Eserler Kütüphanesi* ya da *Karl Marx Kütüphanesi* nerededir? hâlâ ayakta mıdır? kitapların âkıbeti nedir?... gibi cevap bekleyen sorularımız karşısında, kendisine müracaat edebileceğimizi düşündüğümüz ilk isim *ilimler tarihi* uzmanı Prof. Dr. M. Fuad Sezgin olmuştu. Konuyla ilgili sorulara cevap isteyen bir istirham mektubu göndermeyi isabetli bulduk ve hocamızın lütfkar cevaplarını beklemekteyiz.

İmam Buhârî'nin engin hadis birikimini, ilk üç asrın zengin rivayet tariklerini ve metin inşâsına katkı sağlayarak ihtilafı pek çok konuya farklı boyutlar kazandırabilecek yeni metinleri ihtivâ ettiğini umduğumuz bu değerli külliyyâtın kâşifi olma bahtıyarlığı kime nasip olur bilinmez. Tanınmayan kitaplar, Almanya kütüphanelerini yakından tanıyan mütecessis araştırmacıları beklemektedir.

²³ Ebû Sa'd (veya Ebû Saïd) İsmâil b. Abdü'l-Vâhid b. İsmâil b. Muhammed el-Büşencî. *Herat'lı Şâfiî İnkıfâhı*. Bkz. el-Hanbelî, İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehb fî Ahbâri Men Zehb*, Beyrut, ts. , IV/112; İsmâil Paşa, Bağdatlı, *İdâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zünûn*, İstanbul 1945, I/388.

²⁴ el-Aynî, Bedru'd-Dîn, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, ts. , I/6; Sîre, s. 154.

²⁵ el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, Beyrut, ts. , II/25.

²⁶ Abdü'l-Hâlık, Abdü'l-Çanî, A. g. e. , s. 151.

²⁷ marife'nin notu: Buhârî'nin *et-Târîhu's-Sağîr*'i üzerinde Ürdün Üniversitesi'nde "Menhecü'l-İmami'l-Buhârî fi't-Târîhi's-Sağîr" adında yüksek lisans tezi hazırlayan Musa el-Haris Hemmam Said, matbu olan *et-Târîhu's-Sağîr*'in aslında onun *et-Târîhu'l-Evsat*'ı olduğunu ileri sürmektedir.

²⁸ Sîre, s. 148.

²⁹ T. D. V. İslam Ansiklopedisi, VI/371.

³⁰ Sandıkçı, S. Kemal, A. g. e. , s. 19; 61 no'lu dipnot.

³¹ *el-Fihris*, I/321; G. A. L. I/264 ve G. A. S. I/133'den naklen. Patna şehrinin batı kesiminde bulunan ve Azîmâbâd diye de bilinen Bankipur bölgesi, 18. 000 civarında yazma eser ihtivâ eden kütüphanesiyle ünlüdür. Bu kütüphane, The Patna Oriental Public Library veya Khuda Bakhsh Oriental Public Library adlarıyla bilinir.

Aynü'l-A'yân
Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî (751-
834/1350-1431)
İstanbul, 17 Rebiulevvel 1325/1907, Rif'at Bey Matbaası,
19X25 cm., s.376

Zülfikar Durmuş*

Janıtmaya çalışacağımız eserin tanıtımına geçmeden önce müellifi hakkında kısaca bilgi vermenin uygun olacağı inancındayız.

Osmanlı tarihçileri ve alimleri arasında "Molla Fenârî" olarak anılan ve Osmanlı Devleti'nin ilk resmî Şeyhulislâm'ı¹ olan Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin doğum yeri hakkında kesin bir bilgiye rastlanılmamakla birlikte çoğu kaynaklar onun "Fenar" isimli bir kasabada doğduğunu söyler. Ancak bu "Fenar" kasabasının Bursa² veya Maverâünnehir'de³ olduğu hakkında ihtilaf edilmiştir.

Doğum yılı, hemen hemen bütün kaynakların ittifakına göre: Safer 751/Nisan 1350'dir.

Zamanının geleneğine uyarak tahsilini tamamlamak için Mısır'a gidip icazetini aldıktan sonra Bursa Kadılığı'na⁴ ve Manastır Medresesi Müderrisliği'ne 818/1415 tarihinde tayin edilmiştir.⁵ 828/1424 yılında ise Sultan II. Murad Han (825-855/1421-1451) onu ilk Şeyhulislâm olarak tayin etmiştir. Bu vazifeyi hak ve adalet ile 6 yıl bilfiil yapmıştır. Devletin mühim işlerinde sultanlar ve devlet adamları kendisiyle istişare ederek ilminden ve isabetli görüşlerinden yararlanmışlardır.⁶ Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinde müftülük, kadılık ve hatta müderrisliğin bir şahısta toplanması çok nadirdi. İşte Fenârî bu üç görevi aynı anda yürütmüştür.

* Yrd. Doç. Dr. , İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Bkz: Müstakîm-zâde Süleyman Paşa, *Devâiatu'l-Meşâyîfî*, İstanbul 1978, s. 3; İlimiye Salnâmesi, İstanbul 1334, s. 322.

² Şemseddîn Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1314, V, 3436; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *İlimiye Teşkilâtı*, Ankara 1988, s. 288.

³ Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, I, 392.

⁴ Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire 1324, s. 167.

⁵ İ. Hamî Danişmend, *İzâlılı Osmanlı Tarîhi Kronolojisi*, İstanbul 1971, V, 110; Ş. Samî, a. g. e. , V, 3436.

⁶ Ş. Sâmi, a. g. e. , V, 3436-37; Mecdi Mehmed Efendi, *Şakâik-i Nu'mâniyye ve Zeyilleri*, Neşre hazırlayan: Abdülkâdir Özcan, İstanbul 1989, s. 47.

Molla Fenârî, 1 Recep 834/15. 03. 1431 tarihinde Bursa'da vefat etmiştir. Ölümüne "Cennetü'l-Firdevs" terkibi tarih olarak düşürülmüştür.⁷

Tek cilt halindeki bu eser, iki bölümden oluşmakta olup, birinci bölüm, Tefsîr Usûlü konularını, ikinci bölüm ise, Fâtiha Sûresi'nin tefsîrini içermektedir.

Müellif, kitabına dua makamındaki 'Rabbimiz, Sen'in indirdiğine inandık, Elçi'ye uyduk; bizi şahitlerle beraber yaz!'⁸ âyeti ile başlamış ve Kur'an'ı kulu Muhammed'e uyarıcı ve müjdeleyici bir 'fasl-ı hitâp'⁹ olarak indiren Allah'a hamd ve senada bulunmuştur.

Eser, her biri kendi içinde birtakım 'fasıllar' ihtiva eden 'dört bâb' üzere hazırlanıp, planlanmıştır. Kitap, bu bablardan sonra bir 'tenbîh' ve 'hâtime' ile sona ermiştir.¹⁰

Fihristsiz kitapta bablar ve fasıllar şöyle sıralanmıştır:

1. Birinci Bab: Tefsîr ilminin muhtevasına ilişkin konular (s. 4-17).
2. İkinci Bab: Tefsîr ilmine duyulan ihtiyaç (s. 17-41).
3. Üçüncü Bab: Tefsîr ilminin konusu. Bu bab ise, şu fasılları kapsamaktadır:
 - a) Birinci Fasil: Kur'an'ın tanımı (s. 41-43).
 - b) İkinci Fasil: Kur'an'ın genel hükümleri (s. 43-67).
 - c) Üçüncü Fasil: Kur'an'ın cem'i (s. 67-70).
 - d) Dördüncü Fasil: Kur'an'ın isimleri (s. 70-73).
 - e) Beşinci Fasil: Kur'an'ın cüzleri ve kısımları (s. 73-85).
4. Dördüncü Bab: Tefsîr ilminden nasıl istifade edileceği hakkında.

Bu babta Tefsîr ilmine duyulan ihtiyaç belirtilmiş, 'istiâze' konusu işlenmiş, 'ilâh' kelimesinin türevleri üzerinde durulmuş, Sarf, Nahiv ve Belâgat yönünden detaylı izahlar yapılmış, 'Besmele' ve fazileti anlatılmış, Allah'ın 99 ismi edebî ve tasavvufî/işârî yönden açıklanarak bütün bu bilgiler Fâtiha Sûresi'nin mânâ ve mefhûmu üzerine bina edilmiştir (s. 85-170).

Tefsîr Usûlü ağırlıklı bu bilgilerden sonra, Fâtiha Sûresi'nin tefsîrine geçilmiş, âyetlerin genel olarak tefsîri sadedinde, fikhî ve tasavvufî bilgiler verilmiştir. Bu çerçevede, Fâtiha'nın namazda okunması, kasten veya hataen terkinin doğuracağı sonuçlar, kelimeleri aslına uygun okuyup-okumamanın durumu ve bunların fikhî neticeleri vs... hakkında bütün görüşlere yer verilmiş ve yerine göre ibretli menkibeler anlatılarak konuya terbiyevî ve tasavvufî boyutlar da kazandırılmıştır.

Müellif, genel olarak, Fâtiha'nın tefsîrini tamamladıktan sonra, alt başlık altında şu fasıllara da yer vermiştir:

- a) Birinci Fasil: en-Neş'etü'l-Berzahiyye (Berzah âlemi) (s. 222-225).
- b) İkinci Fasil: en-Neş'etü'l-Haşıyye (Haşr âlemi) (s. 225-235).
- c) Üçüncü Fasil: en-Neş'etü'l-Cinâniyye (Cennet ahvâli) (s. 236-239).
- d) Dördüncü Fasil: Amel defterlerine yazılanların gerçekleşmesi (s. 239-251).

⁷ Bursalı M. Tâhir Efendi, a. g. e. , I, 390.

⁸ 3. Al-i İmrân 53.

⁹ Bazı beyân âlimlerine göre "elhamdü lillâh" sözünden sonraki "emmâ ba'd" dir. İstilah olarak, fasih ve açık olan, hak ile bâtili birbirinden ayıran, iddia sahiplerine karşı meseleyi açıklayan veciz söz, hüküm ve kaziyedir. Aynı zamanda her hangi bir şeyi inkar eden bir kimseye karşı o şeyin doğruluğunun kesin olduğunu ifade etmede yapılan yemin manasınadır. Bkz: Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfî Istilâhâtî'-l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Berut 1996, II, 1277-78; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Haş Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971, VI, 4090.

¹⁰ Bugün araştırma teknikleri bakımından "Bâb", bölümler; "Fasil", bölümün alt başlıkları; "Tenbîh", önemli not; "Hâtime" ise, sonuç'a tekabül etmektedir.

Bu fasıllarda ele alınan her konu geniş bir çerçevede incelenmektedir. Bunun ardından eser bir 'hatime' ile son bulmaktadır. Bu hâtimede istiâze, Besmele, Allah'a ibadet, namaz, namazdaki fiiller, okunan tesbihler, bunlarla kulun ne demek istediği ve okuduğu şeylerin ifade ettiği mânâ doğrultusunda nasıl bir tavır ve davranış içine girmesi gerektiği, sıdk ile Fâtiha okunduğunda okuyanla birlikte meleklerin de 'âmin' dedikleri, şayet bu âmin deyişleri okuyanların 'âmin'ine tevafuk ederse kulların isteklerinin gerçekleşeceği hakkında detaylı bilgi verilmiştir.

Fenârî, Fâtiha Sûresi'ni tefsîr edişinin sebebini Hasan Basfî'nin (ö. 110/728) şu sözüne dayandırır:

'Allah 104 kitap indirdi. Bunların ilimlerini dört kitabın içine koydu: Tevrat, İncil, Zebûr ve Furkân. Bu dördünün ilimlerini de Furkân'a yerleştirdi. Furkân'ın ilmini Mufasssal'a, Mufasssal'ın ilmini de Fâtiha'ya koydu. Fâtiha'nın tefsîrini bilen Allah'ın indirdiği bütün kitapların tefsîrini bilmiş gibi olur.' (s. 8).

Müellif, bu eserini yazma maksadını da şöyle ifade eder:

'Ey yakın derecesini arayan topluluk! Biliniz ki, hakikati arama mükemmel ve isabetli görüşü elde etme gerçeği, her toplumun tabiatında vardır. Bunun için her isteyene araştırma yapmak, öğrenmek, gayret ve himmetini arttırmak bir görev olmaktadır... İşte şu fakir bu kitabı bu amaçla yazdı.' (s. 3).

Kaynakların verdiği bilgiye göre Fenârî, bu eserini Karaman'da telif etmiştir.¹¹ Müellif, eserin mukaddimesinde Karamanoğulları'ndan Sultan Muhammed b. Saîd eş-Şehîd Alâeddin Bey'e¹² medhiyede bulunmaktadır. Kanaatimizce Fenârî, bu Sultan'ın yakın ilgi ve alakasını görmüş olacak ki eserinin önsözünde onu övgüyle anmıştır (s. 3).

Eserin geniş olarak tanıtımına geçmeden önce, eserin ismiyle ilgili şu hususu belirtmekte fayda mülâhaza ediyoruz: Araştırma yaptığımız kütüphanelerde söz konusu eserin ismini bazen '**Aynü'l-A'yân**', bazen de '**Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha**' tarzında müşahede ettik. Kanaatimizce, Molla Fenârî, bu eserin ismini 'Aynü'l-A'yân' koymuştur. Çünkü o, eserinde sadece Fâtiha Sûresi'nin tefsîrini yapmamıştır. Müellifin, eserin başlangıcında Tefsîr Usûlü'ne dair geniş bilgiye yer vermesi, eserin isminin 'Fâtiha Tefsîri' olmasına manidir. Fenârî, ayrıca, bu eserinde teori ile pratiği birleştirmiştir diyebiliriz. Nitekim o, önce klasik Tefsîr Usûl bilgilerine yer vermiş, sonra da Fâtiha Tefsîri'ni bu bilgiler üzerine inşa ederek güzel bir eser ortaya koymuştur.

Şimdi de, yukarıda başlıklarını verdiğimiz 'bab' ve 'fasıllar'ı biraz daha detaylı olarak izaha çalışalım:

Müellif Tefsîr Usûl bilgilerini vermeden önce genel olarak '*ilme duyulan ihtiyaç*' konusunu işlemiştir. Buna binaen de Tefsîr ilminin önemini anlatmaya çalışmıştır. Daha sonra, ilmin faziletini Kitap (Kur'ân), Sünnet (Hadîs), Eser (Sahâbe sözü) ve akli delillerle genişçe izaha çalışmıştır. Fenârî'ye göre ilmin akli delilleri yedi tane olup belli başlı olanları şunlardır:

1. İlim, insanı diğer canlılardan ayıran bir özelliiktir.

¹¹ Bkz: Taşköprüzâde, *Şakâik-i Nu'mâniyye*, İstanbul 1405, s. 26; Şevkânî, Bedrû't-Tâli', Kahire, 1348, II, 268.

¹² Karamanoğulları Devleti'nin tanınmış Beylerinden olan Alâeddin Bey (743-800/1342-1397), Karaman Bey'in torunu Halil Bey'in oğludur. Ağabeyi Süleyman Bey'in 1361 yılında öldürülüp yerine başkasının geçirildiği haberini alan Alâeddin Bey, ağabeyinin öcünü alarak suikastçıları öldürdü ve 1361-1389 yılları arasında Karaman Devleti'nin tahtına oturdu. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz: Faruk Sümer, "*Alâeddin Bey*", DİA, II, 321-323.

2. İlim, kalbin gıdasıdır.

3. İlim, mutlak bir fazilettir.

4. Bir şeyin fazileti, semeresinin şerefiyledir. İlmin semeresi ise âlemlerin Rabb'ine yakınlıktır. Dolayısıyla ilmin semeresi, dünya ve âhirette olmak üzere iki kısımdır. Dünyadaki semeresi, izzet ve vakar, hükümdarlara söz geçirme ve doğal olarak saygıyı elde etme; âhiretteki semeresi ise, Allah'a yakın olmak, melekler katına ulaşmak ve Mele-i A'lâ'ya çıkmak gibi hasletlerdir.

5. İlmin lezzeti aklıdır ki bu da lezzetlerin en büyüğüdür...

Fenârî, 'İlimlerin tasnifi' konusunu işlerken 'Her müslümanın öğrenmesi farz olan ilim'in hangisi olduğu hususundaki farklı görüşleri naklederek şöyle sıralar: İhlâs ilmi, Kalp ve havâtir ilmi, Helal ilmi, Bâtın ilmi, tevhid, emir ve yasaklar gibi insanın bilmek zorunda olduğu ilim, Tevhîd ilmi, şüpheli veya kalbe vesvese veren şeyleri bilme. Fenârî ise, bu ilmin her müslümana farz kılınan '**İslâm'ın, üzerine bina edildiği beş farz**' olduğu görüşündedir. Daha sonra müellif, âlimleri, dünya ve âhiret âlimleri olmak üzere ikili bir tasnife tâbi tutar ve onların özellik, nitelik ve farklarını genişçe izah eder.

Müellif, '**İşârî Tefsîr Ekolü**'ne mensup olduğu için¹³ âyetlerin önce zâhir sonra bâtın yönlerine eğilerek tasavvufi yorumlar da yapar.

Bundan sonra, felsefî konu olan **idrâk**¹⁴ ve idrakın *taakkul*, *tevehhüm* ve *tahayyül* kısımları üzerinde durarak idrakla ilgili olarak şu kavramları izah eder: İlim, zan, fikir, şuur, haz, tezekkür, zikir, marifet, fehm, fıkıh, akıl ve nazarî aklın *heyulanî*, *meleke*, *fiil* ve *müstefâd* denilen kısımları, lüb, dirâyet, hikmet ve hikmetin *ilmî* ve *amelî* kısımları, yakîn, zihin, fitnat, hâtır, hayal, bedihiyye, keyyis, hamk, haber, ibtila, re'y, firâset. Müellif, daha sonraki konuların daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla bunları açıkladığını söyler.

Fenârî, **Kur'ân Tarihi**'ne ilişkin olarak şu konular üzerinde yoğunlaşır: Vahiy anlayışı, vahyin geliş şekilleri, Kur'ân'ın inzâlinin manaları. Kur'ân'ın inzâlî konusunu tamamlarken, Kur'ân'ın ilk ve son inen âyetlerini hadîsler ışığında açıklamaya çalışır.

Kur'ân'ın aslında, cüzlerinin tafsilatında ve tekrarlarında tevâtür olduğu hususunda bir ihtilafın olmadığını söyleyen Fenârî, Kur'ân'ın tevâtürünün delillerini aklî ve naklî olmak üzere iki kısımda mütalaa eder. Bu konuda Ebu Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşlerini benimser.

Kur'ân'ın isimlerine gelince, Müellif, Kitap ve Sünnet'te Kur'ân'ın 100'den çok isminin olduğunu ifade eder. Ayrıca, bu isimlerin niçin verildiğini de beyan ederek Kur'ân'ın 90 ismini âyetlerle izah eder. Fenârî, her ne kadar bunların isim olduğunu söylemiş ise de, kanaatimizce, bunların bir çoğu Kur'ân'ın sıfatıdır.

Kur'ân'ın cüzlerinin sûreler, âyetler, kelimeler ve harfler; kısımlarının ise, mekkî-medenî, nâsîh-mensuh vb. gibi konular olduğunu ifade eden Müellif, Kur'ân'ın bu kısımlarının Fıkıh, Beyân veya Meânî ilminde açıklandığını söyler. Fenârî, Kur'ân'ın âyetleri, kelimeleri ve noktalarının sayısı hususundaki ihtilafın sebeplerini de şöyle izaha çalışır:

¹³ Bkz: Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, AÜF Yay. . Ankara, 1974, s. 222.

¹⁴ İdrâk: İslâm felsefesinde, bireysel ya da tikel nesnelere ilişkin bireysel deney, tecrübe ya da kavrayış için kullanılan bir terimdir. Buna göre, bir biliş türü olarak belirleyen en önemli özellik, onun nesnesinin bireysel bir varlık olması veya dış duyunun, duyu organlarının (idrak el-hisi ya da iç duyunun (hayal) sonucu olmasıdır. Bkz: Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 361.

'Ayet sayılarındaki ihtilafın sebebi tevkîfliğinden; kelime sayısındaki ihtilafın sebebi câr-mecrûrun ve birleşik kelimelerin bir veya iki kelime olarak kabul edilmesindedir. Harf sayılarındaki ihtilafın sebebi ise, yazılış şekli veya ifade edilmiş biçimindedir.' (s. 84-85).

Hız Peygamber'e çeşitli zaman ve mekanlarda farklı şartlarda vahiyler geldiği bilinen bir husustur. Bu vahiyler, durumlarına göre, Tefsîr Usûlü ilminde belirli terimlerle ifade edilir. Bu âyet ve sûrelerin nerelerde, hangi şart ve ortamlarda nazil olduğunu bilmek, özellikle, **tebliğ** ve **hüküm** açısından büyük bir önemi haizdir. İşte Fenârî, bu konuyu eserinde örnekleriyle şu şekilde izaha çalışır:

1. Mekke'de inip, hükmü medenî olan veya Medine'de inip, hükmü mekkî olan âyetler.

2. Cuhfe'de, Beytü'l-Makdis'de, Taif'de ve Hudeybiye'de inen âyetler.

3. Gece-gündüz, toplu ve tek olarak inen âyetler.

4. Medenî sûrede mekkî âyetler veya mekkî sûrede medenî âyetler.

5. Mücmel, mübeşşer veya mermûz (remizli) olarak inen âyetler (s. 76-78).

Fenârî'nin bu tasnifi yapmasının sebebi, âyetlerin indiği zaman ve mekanı tespitten hareketle daha sonra inen âyetlerin "nâsîh" olduğunu ispat etmeye matuf olabilir. Nitekim bu konunun hemen ardından "nesh" konusunun işlendiğini görmekteyiz (s. 80 vd.). Ayrıca bu özellikleri bilmeyen ve bunları birbirinden ayıramayan kimsenin Kur'ân hakkında söz sahibi olamayacağı düşüncesinin de bu tasnifte etkili olduğu kanaatindeyiz.

Tefsîr Usûlü ilminin en tartışmalı konularından biri olan **nesh** konusunu çeşitli açılardan inceleyen Müellif, neshin hikmetlerini sıraladıktan sonra neshin vaki olabilmesi için şu şartların olması gerektiğini söyler:

1. Hissî değil, şer'î bir hüküm olması;

2. Aklî, mutlak ve zâhir olması;

3. Müebbet veya muvakkat olmaması;

4. Nâsîh, mensûhtan sonra ve ayrıca mensuh âyet gibi kuvvetli olması.

Fenârî, nâsîh-mensûhu bilme ile ilgili konuları dört maddede inceler:

1. Nâsîh-mensûhu bilmenin vücubu,

2. Mensûhun çeşitleri,

3. Mensûhun tertibi,

4. Nâsîh ve mensûh olan sûrelerin sayısı.

Bu çerçevede nâsîh ve mensûh olmayan sûrelerin 43, nâsihi olup mensûhu olmayan sûrelerin 6, mensûhu olup nâsihi olmayan sûrelerin 40 ve hem nâsîh hem mensûhu olan sûrelerin ise 25 tane olduğunu, sûrelerin tek tek ismini vererek zikreder (s. 80-84).

Kur'ân'ın cem'i, Kur'ân'ın indiği yedi harf, kıraat ve kıraat imamları konusunda sadece eski bilgileri nakletmekle yetinen Fenârî, Kıraat İlmi'ndeki 'vakf' konusu ile 'kellâ' lafzı üzerinde fazlaca durarak bu konuda kendi görüşünü izah eder.

'Kur'ân'ın i'cazı' konusuna fazlaca yer veren Müellif, i'caz, mu'cize, kerâmet, mu'cize ile kerâmetin farkları, sihir ve sihrin tılsım, nirenç, rukye ve halfetirât gibi kısımları üzerinde durur. Buradan Kur'ân'ın mu'ciz bir kitap olduğunu ortaya koymaya çalışır. Fenârî, ayrıca, mu'cizeyi hisle idrak edilen *hissî mu'cize* (Nûh tufanı, ateşin Hz. İbrahim'e karşı serin oluşu ve Musâ'nın âsâ'sı gibi) ve basiretle idrâk edilen *aklî mu'cize* (Gaybdan haber vermek ve bir eğitim görmeden ilimlerin hakikatini ortaya çıkarmak gibi) olarak iki kategoriye tâbi tutar. Hissî mu'cize, halka göre daha tesirli ve onların idrakleri için daha süratlidir. Fakat bu işlerin bilindiği ilimde mahir olanlardan başkası, mu'cize ile sihir ve benzerlerini ayırt

edemez. Akli mu'cizeye gelince, isteklerinin son haddi Hakkı idrâk etmek ve ilâhî hidâyet ve ezeli inâyetle tahsis edilen alimlerden başkası akli olanı akledemez. Allah Teâlâ, ahmaklıkları ve basiretlerinin azlığı sebebiyle İsrâiloğullarının mu'cizelerinin çoğunu hissî yaptı. Bu ümmetin mu'cizelerinin çoğunu ise, zeka seviyelerinin yüksek oluşu ve bu şeriatın kıyamete kadar bâkî olacağı için akli yaptı. Hz. Peygamber'e verilen hissî mu'cizelere birkaç örnek verdikten sonra Kur'an'ın akli mu'cize olduğunu şöyle iddia eder: Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu kısa ibare ve ince işaretler sebebiyle akıl sahiplerinin aciz kaldığı hikmetleri düşünüp bu latif hakikatlere ve inceliklere muttali olan kişi Kur'an'ın ilâhî kudret ve rabbanî hikmetin görünümü olduğunu kesin olarak bilir (s. 59-60).

O, Kur'an'ın i'cazının iki yönde olduğunu, birincisinin, Allah kelamı olarak kelamın bizzat kendisi; ikincisinin ise, insanların benzerini getirmekte aciz kaldıkları hususu olduğunu ifade eder.

Fenârî'nin Kur'an tefsiri alanında incelediği konular ise şunlardır: Tefsîrin tarifi, tefsîr ve te'vil olarak kısımları, tefsîr yapmanın cevazı ve tefsîrin zâhir ve bâtınını bilme yönleri, te'vilin akli olduğu.

Tefsîrin tarifini yapmadan önce, Kutbuddin er-Razî (ö. 766/1364) ve Taftazânî'nin (ö. 792/1389) yaptığı tefsîr tariflerini nakleden müellif, bu tariflerin maksadı tam olarak yansıtmadığını söyler ve kendisi tefsîri şöyle tanımlar:

"Beşeriyetin, takatı miktarınca, delalet yönüyle, Allah'ın muradının bilinmesi veya zannedilmesi ve Allah'ın kelamının hallerinin bilinmesidir".

Tanımda geçen "beşeriyetin takatı miktarınca" ifadesinde, her kişi Kur'an'ı aynı oranda ve aynı seviyede anlayamaz. Çünkü insanlar farklı sosyo-ekonomik ve sosyo-kültür çevrelerinde yetişmişlerdir. Ancak bu çerçevede Kur'an'ı anlayabilirler. "Allah'ın muradının bilinmesi" aslında çok zor bir iştir. Bir kısım müfessirlerin "Bu âyetten maksat, Allah'ın muradı budur. " şeklindeki ifadeleri çok iddialı bir ifadedir. Ancak Hz. Peygamber'in o âyetle ilgili açıklamaları kesin olur. Aksi takdirde yapılan bütün açıklamalar bir yorumdur. "Veya zannedilmesi" ifadesi, kişi Allah'ın muradının böyle olduğu kanısındadır. Aynı âyet veya âyet pasajları üzerinde farklı yorumların olduğu hatırlanacak olursa bu ifadenin tanımda yer alması çok isabetlidir. "Kelamın hallerinin bilinmesi" ifadesi ise, nâsih-mensûh, muhkem-müteşabih, hakikat-mecaz gibi hususlardır.

Dolayısıyla o, tefsîri bir yorum olarak görmüş ve herkesin ilahî kelimadan kendi anlayış kabiliyeti çerçevesinde yararlanabileceğini ifade etmek istemiştir.

Tefsîr ve te'vil kavramlarının mahiyetlerini ve aralarındaki farkları muhtelif ilim adamlarının görüşlerini zikrederek değerlendirmede bulunan müellif, tefsîrin rivayete, te'vilin ise dirayete dayandığını söyler. Tefsîr ve te'vil kavramlarının, asılları, türevleri ve hangi anlamlara geldiğini izah ettikten sonra, te'vilin 'makbul olan ve olmayan' şeklindeki tasnifini çeşitli örneklerle açıklar.

Kur'an'ı tefsîr etmenin caiz olup-olmadığı hususundaki farklı iki görüşü zikrettikten sonra Fenârî, Kur'an'ı tefsîr etmenin caiz olduğu görüşünü benimsediğini söyler. Nitekim, tanıtmaya çalıştığımız bu eseri, bu görüşte olduğunu bir göstergesidir. Dolayısıyla Fenârî, Kur'an'ın tefsîr ve yorumunun yapılabileceği inancındadır. Zaten tefsîr ilmini tarif ederken bu yöndeki tavrını ortaya koymuş olmaktadır. Ancak yorum yapılırken şer'î ve akli delillere istinad edilmesinin gerekli olduğunu savunur. Bu görüşü ile müellif, orta bir yol tutarak, Kur'an'ı tefsîr etmenin caiz olmadığına dair görüşü benimsemediği gibi, bu konuda en geniş selahiyeti de tanımaz.

Fenârî, aynı zamanda bir mutasavvıf olduğu için Kur'ân tefsîrinde Kur'ân'ın **zâhiri**, bâtını, haddi ve matlaı olduğunu söyler (bkz: Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ, Beyrut h. 1352, Hadis no: 630). Müellif 'bu kavramları şöyle izaha çalışır: Kur'ân'ın **zâhiri**: Arabın koyduğu mücerred Arapça mefhumudur. **Bâtını**: Seleften rivayet edilen tefsîri manalardır. Çünkü bu, kelamın maksadı, ruhu ve özüdür. **Matlaı**: intikal ve kanunları bakımından inceleme ve araştırmaya göre, farklı mertebeler üzerine yapılan mecâzî veya kinayeli olan te'vîlî manalardır. **Haddi** ise, intikâlâtıdır (s. 9). Ona göre (zâhir, bâtın, hadd ve matla') açıklık ve gizlilik mertebelerine göre mânâların isimleridir. Zâhir, hislerin; bâtın ise, ruhların açığa çıkmasıdır.

Vahdet-i Vücut düşüncesiyle ilgili olan esmâ ve sıfâtın beş mertebede tecellileri görüşünü işleyen Fenârî, âyetin zâhiri tefsîrini yaptıktan sonra, bâtınî tefsîrini de yapar. Bu durum, onun tefsîr ekolünde önemli bir yeri olan işârî tefsîri benimsediğinin kanıtıdır. Bilindiği üzere işârî tefsîr, zâhir manasıyla bağdaştırılabilen, yalnız sülûk erbâbının bilebileceği bir takım anlamlara ve işaretlere göre Kur'an'ı tefsîr etmektir. Bu tefsîr, sufinin önceki fikirlerine göre değil, bulunduğu makama göre kalbine doğan ilhâm ve işaretlere dayanır. ¹⁵ Buradan çıkan sonuç şudur: İşârî tefsîrde sadece bâtınî mânâ verilmemekte, batınî mana ile zâhiri mânâ bağdaştırılmaktadır. Nitekim Fenârî de sadece bâtınî mânâ vermenin tehlikeli ve sakıncalı olduğu görüşündedir (s. 89).

Fenârî, Tefsîr ilminin konusu olan Kur'ân'ı '*Kastedilen manası Allah katında olan ve Arapça olarak Hz. Peygamber'e indirilen muteber Allah kelimidir*' şeklinde tarif ettikten sonra, tarifte geçen kelime ve kavramlarla neyi kastettiğini gerekçeleri ile tek tek tahlil eder. Şöyle ki, "Allah kelamı"nın diğer kelimelerden; "muteber" kelimesiyle 'elhamdü bi'⁶ rabbil alemin' gibi Allah kelamı olarak değil, normal bir söz olarak kullanılanlardan ayırdık. Çünkü bu tür ifadeler bu durumda Kur'ân değildir ve cünüp gibi kimselerin bunları okuması haram olmaz; "Arapça nazım olarak inmiş olması" ifadesiyle Übeyy ve İbn Mes'ud gibi sahabelerin şaz kıraatlerini, hükmü kalksın veya kalkmasın tilaveti mensûh olanı ve Neml suresinin dışındaki Allah'ın kelamı olduğu kesinlik kazanmamış olan "besmeleler"i dışarıda bıraktık. "Arapça nazım olarak" ifadesiyle Farsça kıraati dışarıda bıraktık. Çünkü bazıları onu caiz görmüşlerdir. Ebu Hanife'nin kendisine has bir delile dayanarak bir farisinin onun yerine okuduğunun yeterli olduğuna cevaz vermesini bu ifadeyle dışarıda bırakmış olduk. "Kastedilen manası Allah katındadır" ifadesiyle de manası hüküm veya kati delil ile değil, manası tam olarak belirlenemeyen müteşabihat ve açıklaması tevatüre ulaşmamış olan mübeyyenat gibi insanlar tarafından açıklanan manaları dışarıda bıraktık. "Peygamberimize" sözüyle de diğer peygamberlere indirilen kitapları dışarıda bıraktık. Fenârî kendisinin yaptığı bu Kur'ân tanımının şu tanımlardan daha uygun olduğunu söyler:

a) Hz. Peygamber'e indirilen, mushaflarda yazılan ve şüphesiz oradan mütevatir olarak nakledilendir.

b) Onun tek bir suresinin bile mucize olduğu münzel kelimdir.

c) Tevatür olarak mushafın iki kapağı arasında bize nakledilendir.

Hiç şüphesiz, Kur'ân, bir çok ilimleri açıkça veya işaret yoluyla içermektedir. Dolayısıyla bir Kur'an yorumcusunun bu ilimlere mümkün olduğu ölçüde vakıf olması gerekir. Çünkü Kur'ân'ın lafızlarının manasını, hükümlerini, ahlâkî, hukûkî, içtimaî vs.

¹⁵ bkz: Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Baskı yeri ve tarihi yok, II, 78.

¹⁶ "Elhamdü bi" metinde "bi" olarak geçen kelimenin "illah" olması gerekir. Kanatimizce bu bir tashih hatasıdır.

meselelerini ortaya koymak, insanlığın ders almasına vesile olmak üzere indirilen kıssalarını açıklamak bu ilimleri bilmeye bağlıdır. Fenârî, bir müfessir için bilinmesi gerekli olan ilimleri 'lafzî' ve 'manevî' olmak üzere iki kategoriye tâbi tutar:

1. Lafzî ilimler: Lûgat, İştikâk, Sarf, Nahiv, Meânî, Beyân, Bedii ve Kiraat.

2. Manevî ilimler: Kasas, Asâr, Hadîs, Kelâm, Hakikât (Vehbî), Fıkıh Usulü, Muamelât, Yasaklar, İbâdet, Ahlâk ve Tezkîr ilmi.

Müellif, yukarıda zikredilen bu 16 ilmi kendisinde bütünleştiren kişilerin tefsîr ilminde gereken başarıyı elde edeceğini ve kesin olarak Kur'ân'ı kendi görüşü ile tefsîr etmekle itham edilmekten kurtulmuş olabileceğini, bu ilimlerde eksikliği olanların ise Kur'ân'ın tefsîrini bilmesinin zorunlu olmadığını, bu insanların, ehlerinden yardım istemesi ve tefsîri onlardan almalarını ve ancak bu suretle kendi görüşü ile tefsîr edenlerden olamayacağını ifade eder (s. 87).

Tefsîr ilmini öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu söyleyen Fenârî, sahâbe ve tabiûn müfessirlerini de zikreder. Müfessir sahâbilerden zikrettiği isimler şunlardır: Ubey b. Ka'b (ö. 19/640), Ali b. Ebi Talib (ö. 32/652), Abdullah b. Mesud (ö. 40/662), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Abdullah b. Amr b. As (ö. 65/684) ve Abdullah b. Abbas (ö. 68/687). Tabiûnun seçkin müfessirleri olarak da şu isimleri verir: Alkame (ö. 62/681), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/712), Mücâhid (ö. 103/721), Dahhak (ö. 105/723) İkrime (ö. 107/725) ve Hasan Basrî (ö. 110/728) (s. 12-13).

Bu bilgileri verdikten sonra Molla Fenârî, Fâtîha Sûresi'nin tefsîrine geçer, âyetleri zahîrî ve batînî olarak çok detaylı olarak açıklar. Müellif eserinde sadece ilmin bir yönünü ele almaz, ilimle alakalı uzaktan-yakından ne kadar bilgi varsa eserinde işler. Yani müellifin kitabı sadece bir tefsîr kitabı değil, aynı zamanda, fikhî, kelâmî, tasavvufî vb. konuları da içerir. Eserin katkısı budur.

Kaynakları yönünden özellikleri: Fenârî eserini zamanının tefsîr anlayışına uymakla beraber selefte bağlı bir metotla yazmıştır. Maturîdî (ö. 333/944), Cassâs (ö. 370/980), Sa'lebî (ö. 427/1035), Teyşîr müellifi Kuşeyrî (ö. 465/1072), İsfahânî (ö. 503/1109), Gazzalî (ö. 505/1111), Kuşeyrî (ö. 514/1120), Beğavî (ö. 516/1122), Secâvendî (ö. 560/1165), Sühreverdî (ö. 632/1235), İbn Arabî (ö. 637/1239), Zemahşerî (ö. 538/1143), F. Râzî (ö. 606/1209), Kurtubî (ö. 671/1273), Sadreddin Konevî (673/1274), Kevâşî (ö. 680/1281), Kâdî Beydâvî (685/1286), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Kutbuddin er-Razî (ö. 766/1364), Taftazanî (ö. 792/1389) ve Şeyh Mahmud Kaşanî (ö. 1091/1680) başta olmak üzere diğer bir çok ilim ehlerinden istifade etmiştir. Faydalandığı bu kişilerin çoğu zaman isimlerini, bazen de eserlerinin ismini zikrederek nakillerde bulunur. Ancak bu nakillerinde adı geçen müelliflerin genel tefsîr anlayışını benimsemekle beraber katılmadığı hususlarda onları tenkit etmekten de kaçınmamıştır.

Rivâyet tefsîri yönünden özellikleri: *Aynü'l-A'yân*, rivâyet tefsîrinin bütün şartlarına uyarak kaleme alınmıştır, diyebiliriz. Daha anlaşılır bir ifadeyle söyleyecek olursak, Kur'ân; Kur'ân, Hadîs, sahâbe ve tabiûnun sözleriyle tefsîr edilmiş, yerine göre, âyetlerin nüzul sebepleri, nâsih-mensûh oluşu kendi ölçüleri içinde belirtilmiştir. Bilhassa Hadîsler çokça zikredilmiş, ancak, *sahih*, *hasen* ve *zayıf* gibi kısımlarına işaret edilmeden olduğu gibi nakledilmiştir. Zaten yerleşmiş olan senetlerin hazfi geleneğine Fenârî de iştirak etmiş, Hadîs metinlerini Hadîs mecmualarında geçtiği şekilden farklı olarak biraz kısaltarak almış veya muhaddislerce cevazı kabul edilen manayı bozmadan rivâyet etmeyi benimsemiştir. Bununla birlikte zaman zaman zayıf ve uydurma hadislerle yer verdiği görülmektedir.

Dirâyet tefsîri yönünden özellikleri: Kur'ân'ın sadece bir sûresinin tefsîrini yapan Fenârî, eserinde, dirâyet tefsîrine gereken önemi vermiş, gerek Tefsir Usûlü bölümünde, gerekse Fâtiha'nın tefsîrini yaparken lügavî ve mânâ/îşârî tefsîrini ön plana çıkarmıştır. Kelime ve tertip yönünden cümleleri nasıl tahlil etmişse, îcaz, belâgat ve edebî sanatlarla da yer vererek kendi özgün yaklaşımını ortaya koymuştur. Ayrıca, konuların ağırlık noktasını tasavvufî-felsefî meselelerin oluşturması ve bir dirâyet tefsîri ekolü olarak *îşârî Tefsîr*'in özelliklerini taşıması eserin bir dirâyet tefsîri oluşunun göstergeleridir.

Eser, şerh, dil ve mantık kurallarının fazlaca işlendiği bir dönemde yazıldığından dolayı ifadeler kapalı ve ağdalıdır.

Müellif, Hanefî mezhebine son derece bağlı olduğundan eserinde kendi mezhebini diğer mezheplerle karşı müdafaa etmiş ve görüşlerini tercih etmiştir. Diğer mezhep ve fakihlerin görüşlerini ise, ilmî esaslar çerçevesinde kalarak reddetmiştir. Ehl-i Sünnet mezhebini, Mu'tezile mezhebi karşısında müdafaa ederek, kelâm konusuyla ilgili âyet ve konuları bu yönde değerlendirmiş, fırkaların münakaşalarına girmeden bu konuda te'vilden kaçınmıştır.

Molla Fenârî, mutaassıp bir kişi olmayıp, delillere dayanarak kendi görüşlerini savunmuştur.

Netice itibariyle *Aynü'l-A'yân*'ın metodik bir eser olduğunu özetle ve maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1. Teorik bilgi ile pratik bir arada verilerek konunun daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir. Bu çerçevede Fatiha Suresi'nin tefsirine geçilmeden önce Tefsir Usul bilgisi detaylı bir şekilde işlenmiştir.

2. Konular "bab" ve "fasıllar" gibi bölümlere ayrılarak daha anlaşılır yapılmıştır.

3. Özellikle Fâtiha'nın tefsirinde ele alınan tüm âyetler belli bir sistem içerisinde işlenmiştir. Her âyetle ilgili olarak, '**İ'rab, Kıraat, Lügat, Beyân, Tefsîr, Hadîs, Kelâm, Ahkâm, Meârif, Hakikat ve Tezkîr**' alt başlığı altında Fâtiha sûresinin âyetleri çok farklı perspektiften izaha çalışılmıştır. Tefsîrin bu umumî havasına uymayan bazı istisnalar varsa da, bunlar önemsenmeyecek kadar azdır.

4. Tanıtmaya çalıştığımız bu eserde müellif, sadece konularla ilgili rivâyetleri sıralamakla kalmamış, zamanının meşhur olan ilimleri ışığında geniş açıklamalarda bulunmuştur.

Bilindiği üzere müfessir toplumun aynası mesabesinde. Bundan dolayı çağının insanını ve toplumunu, bunların problemlerini ve yaşadığı döneme hakim düşünce ve sistemleri bilmesi gerekir. Bir başka anlatımla, müfessir, çağının sosyo-kültürel unsurlarını dikkate alarak âyetleri yorumlamalı ve yeni problemlerle karşılaşan ve ne yapacağını bilemeyen insanlara bir çözüm arama çabası içerisinde olmalıdır. Çağını tanımayan müfessirin yapacağı tefsir, teorik olmaktan ileri gidemez. Kısaca tefsîr, Kur'ân-ı Kerim'den çağın problemlerine çözüm üretmek ve toplumu daha iyiye doğru yönlendirmek için yazılmalıdır. Bu durum, *ortam-müfessir* ilişkisini ele verir. Müellifimiz Molla Fenârî de yaşadığı dönemin sosyo-kültürel unsurlarını dikkate alarak âyetleri yorumlamıştır.

5. *Aynü'l-A'yân* geniş çapta bir tefsirdir. Bundan dolayı işlenen her konu teferruatlı olarak ele alınmıştır. Okuyucu bu tefsirde ne aradığını rahatlıkla bulabileceği gibi doyurucu bilgilere de ulaşabilir.

6. Eserde rivâyet ve dirâyet metodunun cem edilmiş olduğunu söyleyebiliriz.

ÇAĞDAŞ İSLÂM HUKUKU LİTERATÜRÜNE ÖZGÜN BİR KATKI:
İslâm Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında
Kamu Malları
Yrd. Doç. Dr. H. Mehmet GÜNAY,
Şule Yayınları, İstanbul, 2001 (ISBN 975-6841-73-7) s.343

Halit ÇALIŞ*

İslâm hukuku literatürünün oluşum biçimi ve izlenen yöntem gereği bu hukukun ilgi alanına giren konuların umumiyetle bugün olduğu gibi teorik düzeyde ele alınmadığı bilinmektedir. Çoğu kere değişik konular vesilesiyle ve dağınık biçimde işlenmiş bulunan konuların, bir teori oluşturacak şekilde bir araya getirilmesi ve sistematik bir bütünlük içinde sunulması yorucu bir mesaiyi, titiz bir inceleme ve ayıklamayı ve üstün analiz kabiliyetini gerektirmektedir. İşte birazdan anahatlarıyla tanıtımını göreceğimiz Günay'ın Kamu Malları'nı konu edinen çalışması, sözü edilen kapsamın başarılı bir ürünü niteliğindedir.

Kamu malları kavramının bir nisbeti ifade etmesi hasebiyle öncelikle İslâm hukuku eserlerinde mal kavramına yüklenen anlam ve bunun kapsamının tayini gerekmektedir. Zira İslâm hukukçularının mal telakkileri/tarifleri ve hak ve menfaatlerin mal sayılıp sayılmadığı öteden beri Hanefî hukukçularla cumhur hukukçular arasında tartışılmalıdır. Bu tarif ve tartışmalara işaret eden yazar, tartışmaların da oturduğu zemine işaret eden şu cümlelerle konuya açıklık getirmektedir: "İslâm Hukuk sisteminde nelerin mal sayılacağı ve hangi malların haklara konu olabileceği bir icihad meselesidir. Bu bakımdan İslâm hukukuna göre her devirde, değişen zaman ve gelişen teknik sebebiyle yararlanma ve edinme konusu olabilecek her yeni şey, icihad yolu ile hukukî işlemlerin konusu olabilecektir." (s. 40) Gerçekten de âyet ve hadislerde çokça geçmesine rağmen mal kavramına sözlük anlamı dışında hukukî bir anlamın yüklenmemesi, sözlüklerin genelde mal için "maruftur" demekle yetinmeleri ve klasik dönem İslâm hukukçularının da teknik bir mal tanımı yapmamış olmaları gerçeği dikkate alındığında Günay'ın bu tespitin son derece yerinde olduğu görülür. Buna göre insanlar arasında maddî bir değere sahip ve şer'an faydalanılması mümkün olan her şey, hukukî anlamda maldır.

* Dr. . Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. halitcalis@hotmail. com

Bu temel belirlemeden sonra bütün mal çeşitleri içerisinde kamu mallarının oturduğu zemini tayin açısından üzerindeki hakkın niteliği ve aidiyeti bakımından sahiplerine nisbetle malların bir tasnife tabi tutulduğu görülmektedir. Buna göre mallar, mübah (serbest) mallar, özel mallar, vakıf malları, devletin özel malları ve kamu malları olmak üzere beş gruba ayrılırlar. (46-47) Mahiyetleri gereği özel mülkiyete konu olabileceği halde üzerinde henüz özel mülkiyet hakkı kurulmamış olan eşyaya mübah (serbest) mallar (s. 48-49), kişilerin tek başına veya müşterek mülkiyeti altında olup, ne rakabesinde ne de menfaatinde ammenin ortaklığı bulunan mallara özel mallar (s. 80), müctehidler arasında ihtilafli olmakla birlikte genel kabul gören anlayışa göre aynı Allah Teâlâ'nın mülkü hükmünde olmak üzere temlik ve temellükten ebediyen alıkonan ve menfaati bir cihete tahsis edilen mallara vakıf malları (s. 89), umumun ya da belirli bir yer halkının umum ahalisinin doğrudan doğruya ve serbestçe yararlanmasına terkedilen mallara kamu malları (s. 145), bunların dışında kalan devlete ait taşınır taşınmaz mallara ise devletin özel malları (hazine malları) denmektedir.

Gerek İslâm Kamu ve Maliye Hukuku sahasında eser veren Ebu Yusuf, Ebu Ubeyd, İbn Zenceveyh, Mâverîdî, Ebu Ya'lâ gibi klasik dönem İslâm hukukçularının, gerek İslâm hukuku alanında eser veren çağdaş alimlerin, sahiplerine göre bütün mal çeşitlerini kapsayacak şekilde bir mal tasnifine gitme yerine; konuyu kendi özel ilgi alanları ya da yaşadıkları dönemin ihtiyaç ve şartlarından hareketle vergi ya da toprak ve arazi hukuku, eşya hukuku veya iktisat ilmi açısından ele almaları (bkz. s. 47-48) karşısında Günay'ın bu tasnifinin hem kapsayıcı hem de oldukça orijinal olduğu aşikârdır.

Klasik İslâm hukuku eserlerinde "kamu malları" kavramı geçmemekle birlikte, bu kavramın münderecâtından olan konuların erfâk/irfâk, harîm, himâ, el-menâfi'u'l-müştereke ve el-a'yânu'l-müştereke, metruk arazi ve el-embâlü'l-âmme ve el-embâlü'l-müştereke (s. 118-141) gibi kavramlarla ifade edildiği görülmektedir. Bu kavramlar çerçevesinde işlenen konular dikkatlice tahlil edildiğinde, bu kavramların herbirinin bir takım kamu mallarını karşılamakla birlikte, bütün kamu mallarını kuşatıcı olmaktan da uzak oldukları görülmektedir. Bu hakikatten ve kamu mallarıyla ilgili anlatımlarında İslâm hukukçularının "el-enhârü'l-âmme, et-turuku'l-âmme, li-âmmeti'l-müslimîn, li'l-müslimîne kâffeten..." gibi ifadeler kullanmasından hareketle Günay, bu kategoriye dahil bütün malları ifade etmek üzere kamu malları şeklinde bir kavramlaştırmaya gitmektedir.

Hukukî dayanağını bazı âyetler yanında (bkz. Şuarâ 26/155; Kamer 55/28; Cin 72/18) esas itibarıyla Hz. Peygamberin sünneti (s. 146/149) ve râşid halifelerin uygulamalarının teşkil ettiği kamu malları teorisinin tarih içerisinde gelişiminde, bütün arazi meselelerinde olduğu gibi, ihtiyaç ve geleneklere göre şekillenen ve zamanla değişen örfî hukukun önemli bir rolü olmuştur. Konunun hukukî dayanağını oluşturan bu veriler ve tarihî uygulamalar tahlil edildiğinde bir mala kamu malı niteliği kazandıran kriterin, üzerinde kamu yararının bulunması ve kendisinden doğrudan doğruya istifade edilmesi olduğu görülmektedir. (s. 144) Bu özelliğe sahip mallar kamu mallarıdır.

Umum insanların ya da tahsis edildiği yöre halkının tamamının genel ibaha ortaklığına sahip olduğu kamu malları, bu özelliklerini koruyabilmesi bakımından, diğer mallardan farklı olarak bir takım imtiyazlara sahiptir. Sözelimi kamu malları devir ve ferağ edilemez, haczedilemez, zamanaşımı cereyan etmez, sulh ve ibrâ caiz değildir, teberrû hükümleri uygulanmaz, sınır değişikliği geçerli değildir, prensip itibarıyla kamu mallarından yararlanma karşılıksızdır, haksız inşaat hükümleri uygulanmaz, yargılama hukuku

bakımından kamu mallarında müşterek tasarruf delili müstakil tasarruf deliline tercih edilir. (s. 167-172)

Öte yandan kamu malları üzerinde devletin denetim ve gözetim, bireylerin ise ibaha ortaklığı şeklinde genel yararlanma yetkileri vardır ki bu aynı zamanda onlara intifa, dava ve tazmin hakları vermektedir. (s. 173-189) Dolayısıyla devlet bütün bireylerin genellik, eşitlik, serbestlik, zarar vermeme ve ücretsizlik ilkeleri çerçevesinde kamu mallarından yararlanmasını sağlamakla görevlidir. (s. 190-197)

Kamu mallarından yararlanmada genellik ilkesi, din farkı gözetmeksizin bütün insanların kamu mallarından yararlanma yetkisine sahip olmasını da ifade eder. (s. 191-192) Bununla birlikte mescidler, Mina, Müzdelife, Arafat gibi bazı kamu mallarından nitelikleri gereği gayri müslimlerin yararlanmaları mümkün değildir. (s. 192)

Öte yandan prensip itibarıyla kamu mallarından yararlanmada ücretsizlik ilkesi geçerlidir. Bununla birlikte giderek gelişen ve çeşitlenen modern kamu hizmetleri olgusu karşısında bu ilkenin yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Devletin yeterli finansmana sahip olmaması halinde, fertlerin imkan ölçüsünde bu hizmetlere katkıda bulunmasında İslâmın genel kuralları açısından bir sakınca yoktur. (s. 197-198) (Kamu hizmetlerinin ifası bakımından beytülmal gelirlerinin yeterli gelmemesi durumunda devletin zekât dışında ek vergi talebinde bulunup bulunamayacağı doktrinde tartışılmakla birlikte, hakim kanaatin olumlu olduğu bilinmektedir. Fakat günümüz pozitif kamu hukuku düzenlemeleriyle de paralellik arzeden bu ilke, günümüzdeki yaygın durum dikkate alınmak suretiyle esasen bu tür hizmetlerin görülmesi amacıyla sabit hazine gelirlerinden olmak üzere alınan vergiler ile, daha sonra hizmetten yararlanmalar karşılığında ayrıca alınan vergiler/ücretler hesaba katılmalı ve konu bu açıdan da tartışılmalıdır. Belki bütün bunlardan da önce ücretsizlik ilkesi bağlamında Hz. Peygamber'in Medine Pazarı'nda vergi alınmamasını hükme bağlaması ele alınmalı, bu tasarrufun bağlayıcı olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmalıydı. H. Ç.)

Kamu mallarından yararlanma yetkisiyle ilgili bu genel ilkeler yanında bazı durumlarda özel yararlanmalar da mümkündür. Çarşı ve pazarlarda sergi ve tezgah mekanlarının tahsis edilmesi, kaldırımlarda mal teşhir edilmesi, işportaların kurulması, kaldırımlara iskemle ve masa koyulması...gibi (s. 200 vd.) ilgili kamu malından yararlananlar açısından herhangi bir zarara sebebiyet vermemesi şartıyla bu tür tahsisler caizdir. (s. 201) (Kanaatimizce bu meseleyle ilgili olarak öncelikle kamu mallarından yararlanmada bazı şahıslara imtiyaz verilmesi hususunda idarenin bu yetkisinin kaynağı belirtilmelidir. Bu noktada Hz. Peygamber'in Medine Pazarında yer tutulmasını yasaklaması (bkz. s. 263-264) ne anlam ifade etmektedir? O'nun bu tasarrufu bağlayıcı nitelikte midir? Her türlü kamu malı hakkında özel tahsis mümkün müdür, varsa ayırıcı özellik nedir? İdare özel tahsis talebinde bulunan eşit konumdaki herkese tahsis ruhsatı vermek zorundadır? Tahsis edilen mekanın diğer şahıslara göre ona sağladığı avantajlar dikkate alındığında tahsisin bedeli nasıl belirlenecektir? Ayrıca bedelsiz tahsis mümkün müdür? Konu bu sorulara da cevap teşkil edecek şekilde düşünülmelidir. H. Ç.)

Çağdaş İslâm hukuku literatürüne oldukça önemli bir katkı niteliğindeki bu eser, "Konunun İşleniş Metodu"nun ortaya konulduğu ve "Batı Hukuk Sistemlerinde Kamu Malları" hakkında kısa tanıtıcı bilgilerin verildiği "Giriş" kısmını takip eden üç ana bölümden oluşmaktadır. "İslâm Hukuku Eserlerinde Kamu Mallarının Ele Alınışı" üst başlığını taşıyan birinci bölüm, "İslâm Hukukunda Eşya ve Mal Kavramları" ve "İslâm Hukukunda Malların

Çeşitli Açılardan Tasnifi" şeklinde iki alt başlığa ayrılmış, ağırlıklı olarak sahiplerine göre mal çeşitleri üzerinde durulmuştur. (Bu iki başlıktan da hemen anlaşılacağı üzere bu bölümde kamu mallarından ziyade genel olarak fıkıh literatüründe mal tasnifi ve üzerindeki hakkın niteliği ve sahipleri açısından tasnifi üzerinde durulmaktadır. Şayet bölüm üst başlığı "İslâm Hukukunda Eşya ve Mal Kavramları ve Çeşitli Açılardan Malların Tasnifi" şeklinde belirlenseydi, başlık içeriği ihtiva etmiş olurdu. H. Ç.)

"İslâm Hukukunda Kamu Mallarının Hukukî Rejimi"ne tahsis edilen ikinci bölümde ise başlıca "Kamu Malı Kavramı ve Hukukî Dayanağı", "Kamu Malı Niteliğinin Kazanılması ve Kaybedilmesi", "Kamu Mallarının Hukukî Özellikleri", "Kamu Malları Üzerindeki Hakkın Niteliği", "Kamu Mallarından Yararlanma" konuları ele alınmıştır. Kamu mallarıyla ilgili teorik alt yapı oluşturulduktan sonra aynı zamanda konunun daha iyi anlaşılmasına da hizmet edecek şekilde üçüncü bölüm, "İslâm Hukukunda Kamu Mallarının Çeşitleri"ne ayrılmış ve sahipsiz mallar ve orta mallar olmak üzere iki alt başlıkta incelenmiştir.

Günay'ın bu özgün çalışmasıyla ilgili olarak birkaç mülahazayı da ilave etmekte fayda var.

1. Bir takım iddiaların herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmaksızın sırf zikredilmekle yetinildiği görülmektedir. Örneğin mevat arazinin ihyasının geçerliliği için devlet yetkilisinin izninin aranması meselesinin, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde devletin arazileri kontrol altında tutma politikasının bir sonucu olarak erken dönem İslâm tarihinde ortaya çıktığı iddiası (s. 73, 147. dipnot) hakkında hiçbir yorumda bulunulmamıştır.

2. Bir malın kamu malı niteliği kazanması, malın doğal niteliği, gelenek ve hukukî bir tasarruf (tahsis, vakıf ve kamulaştırma) sonucu olur. (s. 150-156) Vakıf işlemiyle kamu malı niteliğinin kazanılması bağlamında sahipsiz arazide şahsî ihtiyaçlar için açılan kuyudan kişinin öncelikli yararlanma hakkının bulunduğu, fakat orayı terketmesi durumunda sözkonusu kuyunun kamu malı haline geleceği ifade edilmektedir. (s. 156) Bize öyle geliyor ki, burc'da bahse konu kuyuya kamu malı niteliği kazandıran sebep vakıf değil terktir. Belki bu da ayrı bir sebep olarak sayılabilir. Yine hukukî tasarruf çerçevesinde üzerinde durulan kamulaştırma uygulamasının dayandığı prensipler arasında zikri geçen "Zaruretler kendi miktarlarıncı takdir olunur" (Mecelle, 22) ve "Raiyye yani tebe'a üzerine tasarruf maslahata menuttur" (Mecelle, 58) kaideleri, kamulaştırmanın dayanağını değil, uygulamada riayet edilmesi gereken ilkeleri ifade eder. Nitekim bir sonraki sayfada ilgili prensiplerin bu yönüne işaret edilmiştir.

3. Herbir konuyla ilgili hukukî görüş ve yorumların tespit, tertib ve tahlilinde son derece başarılı olan Günay'ın, her nedense bazı konularda bu uygulamanın dışına çıktığı ve sırf doktrini sunmakla yetindiği görülmektedir. Sözgelimi Hz. Peygamber ve sonraki yöneticilerin himâlarının kaldırılıp kaldırılmıyacağı ile ilgili görüşler (s. 163), belirli köy ve kasaba halkının yararlandığı kamu mallarına ilişkin dava açma-yetkisiyle ilgili olarak, köy halkının yüz kişiden az ya da çok oluşuna göre (kavm-i mahsûr, kavm-i gayri mahsûr) bir ayırma gidilmesi (s., 186), mülk arazideki gizli ve açık madenlerin hukukî statüsü, mevat arazideki madenlerin ihyâ ve iktâsının mümkün olup olmaması (s. 229-236) gibi konulardaki hiçbir yoruma tabi tutulmadığı görülmektedir.

4. Bu titiz çalışmayla ilgili olarak işaret etmek istediğimiz son bir husus da esasen açıklayıcı-tamamlayıcı bilgi niteliğinde olup değerlendirme-yorum içerikli olarak sunulması gereken bir takım bilgilerin dipnota çekildiği görülmektedir. (Sayfa ve dipnot numarası şeklinde olmak üzere bkz. s. 54/79, 174/184-185, 176/190, 183/214, 188/229, 216/27, 29,

228/73 (Sözgelimi bu dipnotta madenlerin bulunduğu arazilere göre hukukî statüleri açısından Mâlikî hukukçu İbn Cüzey'in üçlü tasnifi verilmektedir. Halbuki metinde İbn Âbidîn'in tasnifi esas alınmış, daha sonra da yine metinde olmak üzere Arazi Kanunu'nun tasnifine tamamlayıcı bilgi olarak yer verilmiştir. Şayet İbn Cüzey'in tasnifi metne çekilmiş olsa aynı zamanda fakihler bakımından bir kronoloji ve gelişim de izlenmiş olurdu.)

Sonuç itibarıyla XVIII. asır sonlarına kadar batı hukukunda kamu malları mefhumunun doğamamasına karşılık, İslâm hukukunda baştan beri çok esaslı ve oldukça gelişmiş bir kamu malları teorisinin mevcudiyetini, bu hukukun ilk kaynaklarından başlamak üzere bilimsel bir yöntemle, sistematik bir bütünlük ve akıcı bir üslupla bize sunan H. Mehmet GÜNAY, İslâm hukukuyla ilgili olarak istikbale yönelik umutlarımızın daha da kuvvetlenmesini sağlamıştır.

Die Anfänge Der Islamischen Jurisprudenz (İslam Hukuku'nun Dayanakları)

Harald Motzki

Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2. / 8. Jahrhunderts
Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Franz Steiner,
Stuttgart: 1991, s. IX+291. ISBN 3-515-05433-2

Fikret Karapınar*

Son yıllarda pek çok Batılı İslam araştırmacısının yaptığı çalışmalar incelendiğinde onların İslam Hukuku ve Hadis alanında olduğu gibi diğer İslam bilimleri dallarında da ilk/erken dönem konular üzerinde yoğunlaştıkları dikkati çekmektedir. Bu araştırmacılar, erken dönem ile ilgili pek çok eser ve makale yayınlamış ve yayınlamaya da devam etmektedirler.

Batılı araştırma geleneği, İslam Hukuku'nun oluşum safhasına büyük bir önem atfederek onun ne zaman ve nasıl hayata geçirildiği sorusu ile ilgilenegelmiştir. Motzki'nin bu eseri de bu bağlamda bir araştırma olup 1988-89 yılında Hamburg Üniversitesi Oryantalizm Bölümü'ne Doçentlik çalışması olarak sunulmuş ve kabul edilmiştir.

Motzki'nin "İslam Hukuku'nun Dayanakları, 2. /8. Asrın Ortalarına Doğru Mekke'deki Gelişimi" adlı çalışması, giriş ile üç bölümden oluşmaktadır. Müellife göre, Mekke fıkıh ekolü Medine, Şam, Kufe veya Basra'da aynı örneği vermemiştir. Bu nedenle o, bu mektepleri tek bir ekolmüş gibi varsayarak genelleştirmenin yanlış olacağı kanısındadır.

Müellif, Kütüb-i Sitte Dönemi öncesi eserlerin ki buna Abdürrezzak'ın *Musannef'i* örnek olarak verilebilir, fakihlerin eğitim-öğretim metotları ve hadis kullanımlarının ipuçlarını veren pek çok metin ihtiva ettiğini bildirmektedir (s. V).

Yazar, bu kitabında, Batılı İslam araştırmacıları arasında Goldziher (ö. 1921) ve Schacht'ın (ö. 1969) yaygın olarak kabul görmüş, *İbn Cüreyc* (ö. 150/767) gibi ilk musanniflerin eserleri elde mevcut olmadığı için tasnif h. II. asırda başlamıştır. Fıkıh ekolleri, fıkhî görüşlerini otoriter bir kaynağa dayandırmaya çalışmışlardır. H. II. ve III. asır alimlerinin kendi görüşlerini Hz. Peygamberin sözleriymiş gibi yansıttıkları, İsnad sisteminin fıkhî ekolleri tarafından uydurulduğu gibi fikirlerinin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır. O, bunun için Abdürrezzak'ın

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. fkarapinar@selcuk.edu.tr

Musannef'inde geçen haberleri, hoca öğrenci ilişkisi bağlamında tahammül sığalarını ve metinleri de göz önünde bulundurarak irdelemiştir. Elde ettiği verilerden istatistikî sonuçlar çıkartarak bunları tabloştürmüştür. Onun bu eseri, gerek metot gerekse vardığı sonuçlar bakımından, kendinden iki yıl sonra benzer konuda yayınlanan Norman Calder'in *Studies in early Muslim jurisprudence* (Oxford, 1993) adlı çalışmasından farklıdır. John Burton'un *An Introduction to the Hadith* (Edinburgh University Press, 1994, s. I-XXVI+210) isimli kitabı ile ise büyük oranda örtüşmektedir.

Müellif, *Musannef*'in *nikâh ve talâk* bölümlerinde yer alan ravilerin dağılımını istatistiksel olarak ortaya koyduktan sonra onları yorumlarken aynı zamanda metinlerin kendisinden elde edilebilecek *sıhhat kriterlerinin* neler olabileceğini de araştırmaktadır. O, Schacht'ın *isnad* hakkındaki fikirlerinin aksine, senedlerde verilen bilgiler ile metinler içerisindeki verileri birleştirerek ve bu verileri de biyografik ve bibliyografik eserlerle de destekleyerek yeni bir yöntem denemeye çalışmıştır. Yazar, eseri incelerken temel olarak "Abdürrezzak'ın (ö. 211/827) *Musannef*'inden elde edilen eski kaynakların mahrecine dair verilerin güvenilirlikleri ya da tahrif edildikleri konusunda kriterler bulunabilir mi?" sorusuna cevap aramaktadır (s. 2-3).

Motzki, çalışmasına XIX. -XX. yüzyılda Batıda İslam Hukuku'nun dayanakları hakkında yapılan *eski ve yeni araştırmaların* değerlendirmesi ile başlamakta ve "Yeni Araştırmalar"ı ise Schacht ile başlatarak gerek onun gerekse takipçilerinin fikirlerinin kısa bir tahlilini yapmaktadır (s. 7-49). Böylece o, Kütüb-i Sitte Dönemi öncesine ait temel hadis kaynaklarının yayınlanmamış olması sebebiyle Goldziher, Schacht ve takipçilerinin vardığı sonuçların yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.

İkinci bölümde, İslam Hukuk Tarihi'nin dayanaklarının yeni kaynakları hakkında kısaca bilgi verdikten sonra, kendi fikrinin doğruluğunu kanıtlamak için iki sebeple Abdürrezzak'ın *Musannef*'ini tercih ettiğini ifade etmektedir: Birincisi, onun yeni elde edilmiş en eski *Musannef* çalışması olması; ikincisi ise, onun rivayet yapısının daha ilk bakışta İbn Ebi Şeybe'den (ö. 235/849) daha homojen yani merfu, mekuf ve maktu haber sayılarının birbirine yakın olması, bu yüzden de fazla karışık olmamasıdır (s. 50-53). Nitekim İbn Ebi Şeybe'nin *Musannef*'i incelendiğinde, ondaki mekuf ve maktu haber sayısının Abdürrezzak'tan daha fazla olduğu görülecektir. Ayrıca her iki kaynağın hadis/haber sayıları da Motzki'nin kanaatini açıkça ortaya koymaktadır.

Motzki, *Musannef*'in ilk baskısını tanıtarak yazma nüshaları hakkında bilgi verdikten sonra onun kaynaklarının istatistiksel dökümünü çıkarmış ve elde ettiği verileri tabloya dönüştürmüştür. Musannif ve eserini biyografi kaynaklarından inceledikten sonra, eserin h. II. yy'ın ilk yarısı İslam Hukuk Tarihi'nin kaynağı olması bakımından önemini de ortaya koymaya çalışmıştır (s. 53-67).

Musannef'in tetkiki esnasında, onun içerdiği bölümlerdeki rivayetlerin öncelikle Ma'mer (ö. 152/769), İbn Cüreyc (ö. 150/767), Süfyan es-Sevri (ö. 161/777) ve İbn Uyeyne'ye (ö. 198/813) dayandığını tespit ettikten sonra, Abdürrezzak'ın bu kadar fazla malzemeyi, ya onların müstakil eserlerinden veya bazı parçalarından ya da hocaları olmasından dolayı onların derslerini dinlerken yazmış olabileceği ihtimalini ileri sürmektedir (s. 56-57). Müellif, Abdürrezzak'ın Süfyan es-Sevri'nin *el-Câmi' el-Kebîr, es-Sağîr* ve İbn Cüreyc'in *Kitâb es-Sünen* gibi günümüze kadar ulaşmayan bazı müstakil eserlerin tamamını olmasa bile bir kısmını kaynak olarak kullanmış olabileceğini bildirmektedir.

Ayrıca onun adı geçen eserleri, kendine mal ederek yeni bir sentez yapmış olabileceğinin de düşünölebileceğini ifade etmektedir (s. 66).

Üçüncü bölümde, İslam Hukuku'nun dayanaklarını, h. II/m. VIII. asrın ortalarına doğru Mekke'deki gelişimini altı kısım halinde incelemektedir ki burası da çalışmanın asıl konusunu oluşturmaktadır.

Motzki, burada Süfyan es-Sevri ve İbn Cüreyc'in söz konusu edilen eserlerinin İslam Hukuku'nun doğuşu ve gelişimi hakkında verdikleri bilgilerin değeri, bu materyalin ne kadar eskiliği, içeriği, nereden geldiği, haberin dış ve iç şekle ait ne gibi özellikler gösterdiği ve kendisinin meseleye bakışına dair ne tür sonuçlar elde edileceği gibi konuları ele almaktadır (s. 67). Söz konusu edilen problemlere cevap bulabilmek için kaynak değerlendirmesine gider. Buna da önce, Ata b. Ebi Rabah'la (ö. 115/733) başlayarak onun fihki bilgisini kavrayabilmek için *Musannef*'teki İbn Cüreyc kanalıyla gelen rivayetlerini incelemektedir. Bu rivayetlerin sahih kabul edilip edilemeyeceği veya ne kadar sahih oldukları sorununa karşı, Schacht'ın kullandığı kriterlerden daha objektif çözümler getirebilmek için problemi, "dış şekle ait sıhhat kriterleri" ve "iç şekle ait sıhhat kriterleri" şeklinde iki kriterle geniş bir şekilde ele almaktadır (s. 70-85).

Yazar, İbn Cüreyc'in *Musannef*'teki rivayetlerinin envanterini çıkartarak onun Ata b. Ebi Rabah'tan gelen rivayetlerinin yaklaşık %40 gibi büyük bir yekun teşkil ettiğini, ardından %7 ile Amr b. Dinar (126/744) ve diğerlerinin gelmekte olduğunu istatistiki olarak ortaya koymuştur (s. 70-72).

Müellif, İbn Cüreyc'in Ata'nın ilmini yazılı mı yoksa sözlü mü (s. 87-95) aldığını ortaya koymak için onun *Musannef*'teki rivayetlerinin dökümünü çıkartmış ve onda İbn Cüreyc'e ait toplam 5250 rivayet tespit etmiştir. Bu rivayetlerin 2000 kadarınının Ata b. Ebi Rabah'tan ve kalan 3250 metnin ise 100-200 raviden nakledildiğini bildirmektedir. Bununla da kalmayan yazar, Ata rivayetlerinin yarısının *responsa*/soru-cevap ya da fetvaya cevap, diğer yarısının da *dicta*/imlâ yoluyla nakledildiğini haber vermektedir. Bu tespitten hareketle, İbn Cüreyc'in bu kadar hacimli ve homojen malzemeyi hafızasından ezbere nakletmesinin imkansızlığı sonucuna varmaktadır (s. 87). Ardından "İbn Cüreyc'in bir esere atfı" kısmında Abdürrezzak'ın da eserini yazılı bir metne dayandırmış olabileceği sonucunu çıkarmaktadır (s. 90).

Motzki, İbn Cüreyc'in Ata'dan *responsa*/soru-cevap ve *dicta*/imlâ yoluyla gelen rivayetlerinin kaynaklarını; Kur'an, Hz. Peygamber, ashab ve çağdaşlarına göre dağılımını ve oranlarını vererek yorumlamaktadır. Yazar, Ata'nın (ö. 115/733) kaynaklarından hareketle onun rivayetlerinde kullandığı senedlerinin geriye doğru takibi sonucu Schacht'ın isnad hakkındaki teorisinin temel dayanağının sarsılacağını ve zikredilen bilgilerin ilk iki asırdaki hadis-hukuk ilişkisini açıklayacak durumda olduğunu ortaya koymaktadır (s. 97-156). Eserin devamında Ata b. Ebi Rabah rivayetlerine uyguladığı bu metodu, müteakiben Amr b. Dinar ve İbn Cüreyc'in rivayetlerine de uygulamakta ve aynı sonuçları aldığını ifade etmektedir (s. 157-218). Müellif, çalışmasının başından beri olduğu gibi bu bölümde de ileri sürdüğü tezleri desteklemek için *Musannef*'ten pek çok örnek ve delil getirmektedir. Ardından ilk dönem Mekke fikh ekolünün gelişimini, Ata b. Ebi Rabah, Amr b. Dinar ve İbn Cüreyc'in biyografileri hakkında bilgi veren kaynakların ışığında inceleyerek kendi tezinin doğruluğunu bu açıdan da ortaya koymaya çalışmaktadır (s. 218-254).

Sonra bu üç fakihin katkıları ile fikhın Mekke'deki gelişimini kısaca anlatarak Mekke fikh ekolünün İbn Abbas ile başladığını vefatını müteakip *mevali*'den olan Ata b. Ebi Rabah

ve Mücahid ile diğer öğrencilerinin bu geleneği devam ettirdiklerini; sonra kıdemli Ata'ya ile birlikte genç Amr b. Dinar, Ebu'z-Zübeyr, İbn Ebi Necîh ve İbrahim b. Meysere'nin devam ettirdiklerini bildirmektedir. İbn Ebi Necîh'in vefatından sonra Ata ve Amr'ın yanında yetişmiş olan İbn Cüreyc bu medresenin gözde temsilcisi olmuştur. Topladığı rivayet malzemeleri ile Mekke fıkının ilk dönemlerine ışık tutarak Hz. Peygamberin oynadığı rolü ortaya koymuştur (s. 254-261).

Motzki çalışmasının son kısmında, fıkıh ekollerinin her birinin farklı özellikler gösterdiğini belirtir. Araştırmacıların bilimsel verilerin ortaya koyduğu esaslar ve İslam ilimlerinde kesin kabul görmüş bazı hükümlere doğru yönelmesi, en azından bu konularda sorular sorabilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Sonra İslam Hukuku'nun dayanakları hakkında Goldziher ve Schacht'ın tezlerinin yanlışlıklarını dört noktadan eleştirmektedir:

1-Goldziher ve Schacht'ın ilk İslam hukukçularının İslam Hukuku'nun oluşumunu, Kur'an, sünnet ve icmâ-ı ümmete dayandırma çabası içinde oldukları şeklindeki fikirlerini doğru bulduğunu söylemektedir. Ancak bu oluşumda sözü geçen temel kaynakların ikinci derecede rol oynadığı, diğer bir ifadeyle İslam Hukuku'nun temel kaynaklara dayanmadığı tarzındaki fikirlerinin ise tarihi gerçeklikle örtüşmediği gibi doğru da olmadığını belirtir. Delillerini sunar. Onların iddialarının aksine, İslam Hukuku'nun daha I. yüzyıldan itibaren Kur'an ve sünnete dayanmakta olduğunu belirtmektedir.

2-Schacht'ın Şafî'den önceki ilk iki nesil için sünnetin geçerli bir kural, Peygamberin sünnetinin de kendisine has bir uygulama, ashab ve tabiinden gelen rivayetlerin Peygamberden gelenlerden daha erken ve daha az sıhhatli olduğu şeklindeki çıkarsamalarını genel ve mutlak bulduğunu zikreden Motzki, Peygamber ve ashaba ait olan sahih rivayetlerin bizatihi kendilerinin bu yargıyı geçersiz kılacak deliller içerdiğini ve kaynak itibarıyla anonim "Yaşayan Sünnet" *faraziyesinin* bu formda elle tutulur bir yapı ortaya koyamayacağını bildirmektedir.

3-Müellif, İslam Hukuku'nun I. yüzyılda var olmadığı ve ihtiyaç hissedilmediği, hukukçular ve Emevî valileri tarafından oluşturulduğu düşüncesinin doğru olmadığını dile getirmektedir.

4-Günümüze kadar ulaşabilen Abdürrezzak'ın *Musannef'i* gibi ilk dönem kaynakların daha sonra derlenen eserlerle mukayesesi sonucu, akıllardaki Peygamberin hadislerinin nasıl geliştiği ve muttasıl isnatlarla nasıl aktarıldığı gibi pek çok soruya böylece cevap bulunabileceğini ifade etmektedir (s. 262-264).

Motzki, son söz olarak mevcut araştırmasında, umumiyetle erken dönem Mekke Hukuk Tarihi'nin yeniden nasıl oluşturulabileceği probleminin yanı sıra bu konuda ne tür kaynaklara ulaşılacağı, bu kaynakların doğruluğu/sıhhati, ifadelerinin delil teşkil edip etmeyeceğini de ortaya koymak olduğunu belirtmektedir. Ayrıca araştırmacıların önce, evlenme, boşanma, oruç, hacc ve benzeri muayyen konuların bütünlüğü içerisinde bu kabilden hazırlık çalışmaları yaptıktan sonra Mekke fıkıh ekolünün kendi içindeki gelişimi hakkında anlamlı sorular yöneltebileceğini vurgulamaktadır (s. 265).

İslam Felsefesi Tarihi Dersleri “notları”

Prof. Dr. Hasan Şahin

İlahiyat, Ankara. 2000 (ISBN 975-93974-5-5) s.174

Mevlüt Uyanık*

Müslüman düşünürlerin varlık, bilgi ve değer üzerine sistematik, tutarlı bir şekilde ürettikleri fikirlerin ortak ismi olan İslam felsefesi üzerine genel hatlarıyla bilgi veren Türkçe kaynak oldukça azdır. Bunun için “Hakikat”ın ilk dönemlerinden beri geçirdiği süreçleri ve buna müslümanların katkılarını bilmek açısından “İslam Felsefesine Giriş”imizi temin edecek olan eserlerin azlığı, dikkatli bir “okuma”yı gerekli kılmaktadır.

Bu bağlamda, İslam Felsefesi ile ilgili temel Türkçe eserleri verecek olursak, bunlar;

- Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Kaynakları ve Tesirleri, Ankara. Ty.
- Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul. 1946
- Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, (İbn Rüşd’e kadar) çev. H. Hatemi, İstanbul.

1986

- T. J. De Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara. 1960
- Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara. 1988
- Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul. 1987. Bunun bir nevi özeti mahiyetinde olan *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufu*, Şahin Filiz’in çevirisi ile basılmıştır. İstanbul. 2000

- Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul. 1983
- İ. Hakkı İzmirli, *İslam’da Felsefe Akımları* yay. haz. A. Özalp, İstanbul. 1995
- M. M. Şerif, (editör)*Müslüman Düşünce Tarihi*, İstanbul. 1990. Türkçe çevirinin editörü: Mustafa Armağan.

- Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Ankara. 2000
- Murtaza Mutahhari, *Felsefe Dersleri*, çev. Ahmet Çelik, İstanbul.
- Ali Sami en Neşşar, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul.

1999

- Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri. 1997
- Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara. 2000

* Doç. Dr. . Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi. mevlutuyanik@myynet.com

İslam felsefesine dair Türkçe kaynaklar hakkında okuyucuya ilk elden bilgi vermenin önemi, yapılacak bu düşünceyi tanımaya "giriş" açısından önemlidir. Nitekim hocam, Alparslan Açıkgenc, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul, 1992) isimli eserinde Türkçe'deki İslam Felsefesi Tarihi kitaplarının eleştirel tahlilini yaparak konuya girmişti. Biz de bu geleneği bir "Üstad felsefeci"nin "ders notlarından" A. Kamil Cihan'ın katkılarıyla hazırladığı kitabı tanıtım ağırlıklı bir tahlil ile devam ettirmek istiyoruz.

Bu tanıtımı yazarın herkese tavsiye ettiği kendi yöntemi çerçevesinde; yani önce terimler ve fikirler hakkındaki teknik bilgiler, daha sonra da kavramsal tahlillere dikkat edilerek yapılacaktır.

Kavramsal tahlillerde de, yazarın "eserin umulan olumlu katkılarının yanısıra önemli eksikliklerine işaret etmek, felsefi ve teknik düzeyde, en ılımlı deyişle tartışma götürür görüş ve ifadelerle işaret etmek" ifadesi gereği olarak durulacaktır. Bu tespit, niçindir bilemem, bana. günümüz bilim felsefesinde Popper'in gündeme getirdiği "yanlışlanabilirlik"; yani, tümevarım yönteminin aksaklıklarına işaret etmek için varsayımların tümdengelim yoluyla yanlışlanabilirlik ölçütü ile geçerlilik kazanabileceği tezini hatırlattı.

- Kitabın İçeriği

Yazar, kitabın İslam dünyasında Müslüman uluslardan herhangi birinin bir bireyi olarak yaşamış, yetişmiş filozofların Tanrı, insan, toplum ve evren hakkında ortaya koydukları tutarlı, sistemli, bütüncül, nesnel ve evrensel bilgi ve görgüleri tanıma-tanıtma amacıyla açılmış olan İslam Felsefesi Tarihi anabilim dalında okutulacak ders için hazırlanmış ders notlarının kavramlar, kaynaklar, filozoflar ve görüşleri ile örnek metinler olmak üzere dört bölümden oluştuğunu belirtiyor.

Bu bölümler, yerli ve asıl kaynaklardan *kendisi tarafından* hazırlanmış, ilgilenenlere din, İslam, felsefe ve akıl konusunda sağlam, tutarlı ve verimli bilgilere ulaşmasında, dünyayla boy ölçüşecek zihinsel ve kültürel rahatlığa kavuşmasına katkı hedeflenmiş.

Yaklaşık on beş yıllık bir öğrenim ve öğretim sürecinde oluşan ders notlarının (s. 5-6) tanıtımına geçelim:

- "Ders notları"nın "Temel Kavramlar" bölümünün önemli bir kısmı (9-37) Din kavramına tahsis edilmiş. Bu da kitabın telif bölümünün yaklaşık dörtte birine tekabül etmektedir. Daha sonra dört genel felsefe tanımını verir, İslam felsefesi tanımlarını geçmeden önce filozof ve kelamcıların ayrıntılı akıl tahlillerine değinir.

- İslam felsefesinin tarifini yukarıda verdiğimiz şekliyle yeniden tekrar eden yazar, *evrensel* bir düşünce sistemi diye sunmasına rağmen bir çok farklı felsefe tanımları olduğunu belirtir.

Bu doğal, çünkü tek bir akıl, tek bir felsefi sistem yoktur. Yazar, daha sonra evrenselleşmeyen düşüncelerin gerçek anlamı ile felsefe adını alamayacağını belirtir. (s. 52) O halde, felsefenin tek gerçek, mutlak doğruluk veya evrensel olanın peşinde olması bir ideal ve iddia olmaktan öte geçmez.

Temel kavramlarda bile oldukça farklı tanımlara sahip, dolayısıyla birbirlerinden oldukça farklı düşüncelere sahip filozofların oluşturduğu akımları, hatta aynı akım/model içinde birbirlerine muhalif düşünürler olduğunu göz önünde bulundurursak *evrensellik* terimini bir kez daha düşünmek icap eder, kanaatindeyiz.

Diğer bir ifadeyle "genel/tümel/evrensel olanın bilgisine ulaşmak felsefenin görevidir", ifadesi Platon ve Aristoteles'den bu yana yapılagelen tanımdır. Ama buna karşılık tümeli reddeden septikler, agnostikler, bazı sofistler, rölativistler, nominalistler,

hatta bazı sensualistler, nihilistler ve irrasyonalistlere kadar bir kısım filozoflar için felsefenin görevi, *evrenselin bilgisine ulaşmak değildir*. (Doğan Özlem, Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci, İst. 1999, s. 56)

Eğer evrensellikten kasıt, Bilimsel bilginin *birikimsel olma* özelliğinin tersine *felsefi bilginin yığınsal olması*, yani her zaman ve mekanda yeniden yorumlanabilme özelliği ise buna bir diyeceğim yok. Aksi takdirde, bu terimin muğlak kullanımı, Üstad felsefecinin yaptığı gibi, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin fiilen evrenselleşmesine rağmen Müslümanlığın dış yüzü itibarıyla bunu başaramadığı gibi ilginç tespitlerde bulunulmasına yol açabilir. (s. 52)

• "İslam" teriminin felsefenin kültürel kaynağını belirttiğini ve Müslüman toplumlarda yapılmış felsefeye işaret ettiğini vurgulayan yazarın hemen bir üst paragrafta "Müslümanlıkta felsefe var mı?" şeklindeki soruyu müzakere etmesi bir başka ilginçlik. Bu eserin *umulan olumlu katkılarının yanı sıra önemli eksikliklerine işaret etmek, felsefi ve teknik düzeyde, en ilimli deyişle tartışma götürür görüş ve ifadelerle işaret etmek* gerekir. Nitekim diğer felsefe kitaplarında bu soru "İslam'da felsefe var mı?" şeklindedir. (Bayrakdar, 1988, s. 2, Açıkgenç, 1992, 64)

• Kitabın birinci bölümü İslam felsefesinin kaynakları üzerinedir. Bu felsefeyi "doğuran" iç ve dış nedenler üzerinde dururken "aydınlanmacı" bir tavır gözlenmektedir. Yazar, aydınlanmanın basamaklarının nasıl aşılacağı; belirli bir basamakta tıkanıp kalmanın sonuçlarının neler olduğu, meseleleriyle birlikte "yarı aydınlık kimseler" (!) üzerinde durmaktadır. Akabinde komşu kültürler ve buralara ait medreseler ve çeviri faaliyetleri hakkında kısa bilgiler verilmektedir.

• İkinci bölüm, kitabın esas kısmını oluşturmakta olup İslam Felsefesi Tarihinde Başlıca Ekollere tahsis edilmiş. Bu ekoller, Tabiat, Meşşailik, İshrakilik ve Bağımsız Felsefe bölümleri şeklinde dört kısımda incelenmiştir.

Üstad felsefeci, ekoller tartışırken "dış kültürlerin ve özellikle Yunan kültürünün İslam dünyasına girişini takiben, daha önceden mevcut olmayan serbest araştırma ruhuyla birlikte felsefi uyanışın başladığını, bunun da Mutezile kelimasında baş gösterdiği tespitiyle devam ediyor. (64)

Gerçekten İslam'da felsefi düşünce böyle mi başlamıştır? Goichon'un dediği gibi, "Grekçe eserler yayılmış oldukları zaman, zannedildiğinden daha hazır ruhlar bulmuştur. Zira İslam düşüncesi Kur'an tefsirinde kendini gösterir. Gösterilen çaba hatırı sayılır nitelikte olmuştur. Müslümanlar Greklerin zihni tecrübelerinden elbette istifade etmişlerdir, ama bu zihni tecrübe eğer bir müslüman ortamda hemen kabul edilmiş ise, bu onun yeni doğmuş İslam'ın çok canlı olan zihni meşguliyetlerine cevap teşkil eden şeyleri getirmiş olmasındandır." (A. M. Goichon, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt. İstanbul. 1993, 26)

Bu husus gerçekten çok önemli, İslam'da felsefi düşünce böyle mi başlamıştır, yoksa Alparslan Açıkgenç'in dediği gibi, İslam'ın birinci asrında ve Kur'an'ın bizatihi bu asır İslam düşüncesine kaynak olmasında, yani İslami çerçevede mi aranmalıdır? (Açıkgenç, s. 82-83, krş. Bayrakdar, 1988, 10, 81)

İlk dönemlerde birbirlerine zıt fikirler üretilmesi ve hatta bundan dolayı tarafların birbirlerini öldürmeyi mubah görmeleri serbest düşüncenin ürünü değil midir? Tercüme eserlerinin İslam felsefesinin doğuşuna olan etkisi büyüktür, ama bu, daha önce serbest düşünce olmadığının delili midir, bilemiyorum Ama bunu Üstad felsefecilerden öğrenmeye çalışmaya devam edeceğim. .

• Yazar, tabiat felsefesinden kastının deneyi önceleyen, bilginin daha ziyade duylara dayandığını kabul edenlerin oluşturduğu bakış açıları olduğunu, bunun içine Tabiatçılı, Maddecileri, Batniligi ve İhvan-i Safa'yı dahil ettiğini belirtiyor. (s. 65-66)

Hocam Bayrakdar, bu görüşten De Boer ve H. Ziya Ülken'de olduğu gibi, bazı müslüman filozofların tabiat hakkındaki felsefelerinin kastedilmesinin doğru olmadığı tespitini yapar. ona göre, bu, Tabiatçılık, klasik İslam yazarlarının Tabiiyyun dedikleri bazı İslam düşünürlerinin modern tabirle tabii ve deistik bir metafizik veya tabiat felsefesine dayalı bir metafizik kurmaya ait görüşlerinin ifadesidir.

Klasik kaynaklar Tabiiyyun olarak adlandırdıkları filozoflara tabiat felsefesi yaptıkları için değil, onların ilahiyata ait fikirlerini tabiat felsefesinden çıkarmak istemelerinden dolayı böyle bir ad vermektedirler. Dolayısıyla bazı yazarların İhvanu's-Safa'yı ve Batnileri Tabiiyyundan saymaları hatalıdır. Çünkü bunlar Tabiiyyun gibi tabii bir metafizik kurma peşinde değillerdir, tam tersine ezoterik bir metafizik kurmayı denemişlerdir. (Bayrakdar, 1988; s. 92-93)

• Yazar, Meşşailiğin de Aristocu akıma verilen ad olduğunu, bunun içinde Kindi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün yanısıra Gazzali'nin de yer aldığını belirtir. Kitabın *Bağımsız Felsefe* bölümünde (s. 125-126) Gazzali'ye tekrar yer vermesine rağmen, onu Meşşai saymasının gerekçesini şöyle belirtir:

"Gazzali'yi meşşai okula mensup görmeme eğilimi güçlüdür, ama o, Aristo mantığının eksik yanlarına dikkat çekmesine mukabil mantık bilmeyenin ilmüne itibar edilmeyeceği ilkesinin de sahibidir. (s. 76)

Bu çıkarımın sonucunda, herhalde, Gazzali'den önce Mantık ilminin kaynağını "*et-Takrib li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi elfazi'l-ammiyye ve'l-emsilet-i'l-fıkhiyye*" adlı eseri ile araştıran İbn Hazm'ı da Meşşai sayabiliriz. (!) Latife bir yana, Gazzali'nin meselesi, kanaatimizce, mantığın konusu ve içeriği bakımından Yunan kaynaklı olmadığını, düşünme prensiplerini, doğru ve yanlış yargıların ölçülerini vermesi itibarıyla bütün insanlığın ürünü olduğunu vurgulamaktır. Bunun için olsa gerek, mantığa dair eserlerine "düşüncenin ölçüsü", "bilginin ölçüsü", "doğru kıstas", "akılların kavrama yöntemleri" gibi isimler vermiştir. (Mustafa Çağrı, "Gazzali" maddesi, DİA, C. 13, s. 496)

• Benzer bir mantık kurgusuyla, yazar, Farabi'nin felsefe ile şariat arasındaki uzlaşmanın Eflatun ile Aristo'yu telif etmekten geçtiğini söyler, bunun gerekçesinin de Eflatun'un peygamber olma ihtimalinden kaynaklandığını belirtir. (s. 76)

Gerçekten bu ihtimalden mi, yoksa Eflatunun felsefesinin mistik özelliği, aralarındaki mana farkı bile olsa da, dinlerin hedeflediği aşkın inanç ve değerlere yakın fikirler içermesi mi, "Eflatun-u İlahi" denilmesine neden olmuştur? (Bayrakdar, 1988, s. 46, 55)

• Burada merak edilen bir husus da, Meşşailik gerçekten İslam dünyasında Aristocu akıma mütekebil midir? Ya da felsefe tarihinde bir akımı çok farklı bir kültür evreninde aynen tekrar eden başka bir akım olabilir mi? Tarih felsefesi açısından böyle bir şey mümkün müdür? sorularıdır.

Galiba şunu söylemek daha tutarlı: Müslüman filozoflar, dinleriyle bağdaşır buldukları veya aklın öncülüğünde dini öğretilerle bağdaştırmaya çalıştıkları, özellikle Eflatun, Aristo gibi filozofların görüşlerini temel alarak kendilerine ait eklektik bir düşünce tarzı ortaya koymuşlardır. (Bayrakdar, 1988, s122-124, Açıkgenc, 1992;s. 93-94) Ne dersiniz?

•Kitabın 3. bölümü İslam filozoflarının çeşitli eserlerinden derlemelere ayrılmış. Amaç, herhangi bir konunun filozof tarafından nasıl ele alındığı hakkında bir fikir vermek olarak sunulmuş. Arapça bilgisinin çok iyi olduğunu bildiğimiz Yazar'ın böyle bir derleme yapmasının okuyucu açısından oldukça faydalı olduğu muhakkak.

•Bununla birlikte belirtmek istediğim bir husus var. Bilindiği üzere Aristo'nun Metafizik (İlk Felsefe) isimli kitabı on dört makale içerir ve her makalenin başına Yunan alfabesinin A harfinden N harfine kadar olan harflerden birer tanesi konmuştur. Bu nedenle Kitabı'l-Huruf (Harfler Kitabı) diye bilinir. Farabi'nin de bundan mülhem olarak ilk felsefe üzerine yazdığı eserin Yazar tarafından "Sözler, Bilgelik ve Törenin Meydana Gelişi Üzerine" diye çevrilmesi ne derecede tutarlıdır?

•el-Mille(t) nin de ed-Din'e tekabül ettiği açıktır. Bu hususa dair hiç bir açıklama yapılmadan modern bir terim olan "millet" şeklinde doğrudan tercüme yapılması (s. 92, 138) ne derecede anlamlı ve faydalıdır?

• Sonuç olarak, uzun yılların ürünü olduğu hemen belli olan ve İslam Felsefesi Tarihi ile ilgili bir eserin daha kültürümüze kazandırılması oldukça önemli ve teşekkürü değer bir husustur.

İSLÂMDAN ÖNCE ARAPLAR ARASINDA KADININ DURUMU, ÂİLE VE TÜRLÜ NİKÂH ŞEKİLLERİ*

Ord. Prof. Şemseddin GÜNALTAY**
Belleten, Cilt:XV, Sayı:60, Ankara, 1951

Şark kaynaklarında "Câhiliyye devri" denilen İslâm'dan önceki asırlarda, Arap yarımadasının, Yunanlılarca "Mes'ud Arabistan" (Arabia felix) diye anılan Yemen bölgesinin Sebe (Ma'reb) ve San'a beldeleriyle "Taşra Arabistan" adıyla anılan Hicaz'ın Mekke ve Yesrib (Medine) gibi meskûn yerlerinde oturan halkından maadası, çok ibtidaî bir göçebe hayatı yaşıyordu.

Kahtânî denilen Arapların oturdukları Yemen, bugün olduğu gibi Peygamber zamanında da 'Adnânî Arapların yaşadıkları Hicaz'dan siyasî ve iktisadî hayat itibariyle tamamiyle ayrılmış bulunuyordu.

Çok eski bir tarihi olan Yemen halkı, Sebeîler ve Himyerîler zamanlarında da Hicaz'dan ziyade Habeşistan'la münasebette bulunuyorlardı.¹ Kuzey-doğuda Irak'ın Kufe

* Yayına hazırlayan: Dr. Cem Zorlu Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. czorlu@hotmail.com

** 1883 Kemaliye doğumlu olan Ş. Günaltay, Vefa İdadisi ve Darulmuallimîn-i Âliye (Yüksek Öğretmen Okulu) mezunudur. Özel öğrenim göyerek Arapça ve Farsça öğrenmiştir. Lozan Üniversitesi doğa bilimleri dalında okumuştur. Çeşitli şehirler ve İstanbul liselerinde matematik öğretmenliği yapan Ş. Günaltay, tarih alanında kendisini yetiştirerek Darulfünûn'un yeniden düzenlenmesi sırasında (1914) Edebiyat Fakültesi Türk ve İslâm Tarihi müderrisliğine getirilmiştir. Üyesi olduğu İttihat ve Terakki'den Ertuğrul mebusu seçilmiş (1915-1919) ve Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin İstanbul teşkilatında görev almıştır (1920). Sivas (1923-1950) ve Erzincan (1950-1954) milletvekili olarak parlamentoda bulunurken, Üniversitedeki görevini de sürdürmüştür ve İstanbul Üniversitesi yönetimi tarafından tarih profesörlüğü unvanı verilerek ordinaryüs profesörlüğe getirilmiştir. 1949'da kurulan CHP hükümetinde Başbakanlığı üstlenmiştir (16/1/1949-22/5/1950). 27 Mayıs ihtilalince oluşturulan Kurucu Meclis'e (1960-1961) ve Cumhuriyet Senatosu üyeliğine seçilmiştir. 1941'de üstlendiği Türk Tarih Kurumu Başkanlığı görevini 1961'de İstanbul'da vefatına kadar sürdürmüştür.

Siyasetle uğraşırken ilim dünyasına da önemli eserler kazandıran Ş. Günaltay'ın eserlerinden bazıları şunlardır: *Tarih-i Edyan* (1922), *İslâm Tarihi* (1922), *İslâm'da Tarih ve Müverrihler* (1923), *İslâm Dini Tarihi* (1924), *Mufassal Türk Tarihi* (5 cilt, 1928-1933), *İran Tarihi* (1948)... (hızr.)

¹Başlangıcı çok eski zamanlara çıkan bu münasebet, Yemenlilerin Habeş'den veya Habeşlilerin Yemen'den gelmiş oldukları yolunda iddialara yol açmıştır. Bunlardan, eski bir çağda Yemen'den Habeşistan'a büyükçe bir göç kafilisinin geçmiş olması ihtimali kuvvetli görülmektedir. Habeş dili ile Yemen'in Himyerî lehçesi arasındaki

bölgesinde eski Hîre çevresinde yaşayan ve Yemen Kahtânilerinden oldukları iddia edilen Benî Lahm ile yine Yemen Kahtânilerinden Suriye çevresine göçerek eski Nebatîlere halef olan Gassânîler gibi İran ve Bizans imparatorluklarının vassalları olan Arap zümreleri ise, din ve ictimaî hayat itibarıyla Sasânîlerin ve Hristiyan Bizanslıların kültür tesirleri altında Arap câmiasından az çok uzaklaşmışlardı.

Yabancı kavimlerin kültür tesirlerinden masun kalan Arapları Hazret-i Muhammed'in de mensup olduğu 'Adnânî kabileleri temsil ediyordu. Nizâr ve Kunus adlarıyla iki büyük zümreye ayrılan 'Adnânîlerin Kudâ'a, Mudar, Reb'î'a, İyâd ve Enmâr adlarıyla ayrılan büyük zümrelerinin sürü sürü kabîle ve batnları Tehâme, Hicaz ve Necd havalisinde göçebe hayatı yaşıyorlardı. Yalnız Mudarîlerden İbn Kureyş kabilesinin bölündüğü on iki batn (soy), Mekke'de mukaddes Kâbe çevresinde yurtlaşmış bulunuyordu.

Hicaz'ın ikinci beldesi olan Yesrib'de ise Yemen'in meşhur Ma'reb seddinin yıkılmasını intaç eden büyük seylâb âfeti üzerine Kuzeye göçen Kahtânîlerden Evs ve Hazrec kabîleleriyle Filistin'de maruz kaldıkları türlü zulüm ve katli-âmlardan kurtulmak üzere çöle çekilen Yahudi Sıbtlar oturuyorlardı.

Şu kısa tarihî malûmatın da belirttiği üzere Hazret-i Muhammed'in yaşadığı çağda yabancı kavimlerin tesirlerinden masun kalmış olan Arap ictimaî hayatını hakkiyle belirten zümreler ancak 'Adnânîlere mensup olan kabîlelerdi. 'Adnânîlerin Mekke'de yerleşmiş olan batnlarına mensup bazı şahısların ticaret kafîleleri ile Irak'a, Suriye'ye, Yemen'e gidip geldiklerini kâsin olarak biliyoruz. Fakat, bu gibilerinin Kureyş kabilesinin ictimaî hayatı üzerinde büyük tesirler yapmış olmaları ihtimalini kuvvetlendiren belgeler yok gibidir.

Esasen Peygamberin din neşrine başladığı tarihlerde (609) Kahtânîlerin yaşadıkları bölgelerde de kadının ictimaî mevki 'Adnânîler arasındakinden farklı değildi. Babaerkil (patriarcal) hayatın bütün kuvvetiyle hâkim olduğu Arabistan'da kadın, topluluğun bir uzvu değil, erkek zümresinin ihtiraslarını tatmin ve hizmetlerini İfa için yaratılmış bir mahlûk telakkî ediliyordu.² Kurû' yani âdet görme zamanında kadına karşı gösterilen muâmele, Arap cemiyetinin kadın hakkındaki telakkîsinin açık bir ifadesidir.

An'anelerin sarîh olarak belirttiğine göre Araplar, âdet görme zamanlarında kadınla birlikte oturmaz, onunla beraber yiyip içmezlerdi. Âdet görme zamanlarında kadınlar, obadan, çadırdan, evden çıkarılırlardı.

Bugün Güney Afrika'nın ibtidâî âşiretlerinde, Borneo'da, Yeni Gine'de, Vankover Adasındaki yerli vahşiler arasında hâlâ yaşamakta olan bu âdet o zamanlar, Arap kabîleleri arasında en çok riâyet edilen bir gelenektir.³

.....
yakınlık ve Habeşe'nin Becâ denilen bir yerinde bulunan ve M. Ö. VI. asra ait olduğu anlaşılan "hatt-ı müsned", yani Himyerî harfleriyle yazılı kitabe ihtimali kuvvetlendirmektedir.

² Bu umumî durum dışında bazı istisnâlar yok değildir. Peygamber zamanında Mekke'nin en ileri gelen eşrafından 'Utbe b. Reb'î'nin kızı ve ilk Emevî Hâlifesi Mu'âviye'nin anası Hind'in, kocası Ebû Süfyan'ı nüfuzu altına aldığı ve Mekke'de Hz. Muhammed'e karşı açılan mücâdelede erkekler kadar rol oynadığı siyer kitaplarından anlaşılmaktadır. Fakat Bedr muharebesinde Peygamberin amcası Hamza'nın göğsünü yarmak, ciğerlerini dişleriyle parçalamak gibi hareketleriyle ne âfet olduğunu gösteren Hind'in bir istisnâ teşkil ettiği şüphesizdir. İkinci bir istisnâ teşkil eder: Hatice ise ahlâkî yüksekliği ve şefkati ile Hind'den ayrılmaktadır. Bu mevzuda bk. Mansur Fahmy, *La Condition de la femme et l'évolution de l'Islamisme*. Paris 1913, 166 s.

³ Hâlâ ibtidâî bir hayat süren Maorilerde bu itiyada büyük bir itina ve dinî bir bağlılık ile riâyet edilmektedir. Maorilerde âdet zamanlarında erkeğin kadına temas etmesi yasaktır. Âdet görme sırasında kadınla cinsî münasebette bulunmak, onun pişirdiğini yemek en büyük bir haram irtikâp etmektir. Avusturyalı bir yerli, hayz zamanında karısının kendi yatağına yattığını görürse, tereddütsüz onu öldürmektedir. Bu zamanlarda kadın ayrı

Câhiliyye Araplarının kadına karşı mutlak bir hâkimiyetleri vardı. Bazen bir kadın boşandıktan sonra da eski kocasının tahakkümünden kurtulamazdı. Eski koca, boşadığı kadına ezâ vermek için onun başkasıyla evlenmesine mâni olabilirdi.

Umûmiyetle Arap kadını, hukuk itibâriyle erkeğin dînunda idi. Hiçbir hususta erkekle müsavi görülmez, bir iş hakkında erkekler gibi söz sahibi olamazdı.

Arap kabîlelerinde erkeğe nisbetle kadına daha az rağbet gösterilmesinde, daha aşağı kıymet verilmesinde, yaşadıkları muhit îcablarının büyük tesirleri olduğunda şüphe yoktur. Aşîrî cemiyet hâlinde yaşayan Araplar, çöl hayatının zarûreti olarak daimî surette mücâdele ve gazve ile uğraşmaya mahkûm bulunuyorlardı. Devamlı surette boğuşmaya mecbur olan kabîlelerin, batıların nüfuzları, kuvvetleri, refah ve servetleri, eli silah tutabilen fertlerinin sayıları ile mütenasipti.

Çölde hangi kabîle sayıca daha çok eli silah tutan, boğuşabilen adamlar çıkarabilirse, galebeyi o kazanır, ganîmetleri o toplar, bâdiyesinin en nüfuzlu, en satvetli kudretini o temsil ederdi. Bu hâl Arap câmiasında kadına nisbetle erkeğe daha çok rağbet edilmesine ona daha fazla kıymet verilmesine sebep oluyordu. Bu yüzdendir ki Arap, doğan çocuğu erkek olduğunda şenlik yapar, iftihar ederdi. Kız olduğunda surette bilakis sıkılır, utanır, kızarır, bahtsız yavruyu âile için bir şeâmet, bir felâket sayardı.⁴

Kız evlâdı hakkındaki bu geri telakkî, Araplar arasında yeni doğan kız çocuklarını diri diri gömmek gibi tüyler ürperten bir câniliğe yol açmıştı. Bu menfûr âdete *ve'd* diri diri gömülen bedbaht kızcağıza da *mev'ûde* deniliyordu.

Ve'd, yani yeni doğan kız çocuklarını diri diri gömmek âdeti, Benî Temîm, Kureş ve Benî Kinde kabîleleri arasında taammüm etmişti. Hatta bu korkunç âdet bazı kabîleler arasında menfûr bir cinayet değil, iyi bir itiyad telakkî ediliyor, "لدفن البنات من المكرمات" (Kızları diri diri gömmek iyi hasletlerdendir) sözüyle bu menfûr hareketle övünülüyordu. Menşei Tarih'in karanlık çağlarına dayandığında şüphe olmayan bu vahşiliğin zuhûru hakkında Arapça kaynaklarda bir menkîbe nakledilmekte ise de,⁵ bunun vukû'dan sonra ta'lil mahiyetinden bir şey olduğu açıkça anlaşılmaktadır.⁶

yaşamaya mecburdur. Kendisi kimse ile yemek yiyemez. Onun dokunduğu yemeklere de kimse el sürmez. Hatta hayz zamanında erkekler kadınların yolda bıraktıkları izler üzerinde bile yürüyemezler. Bu sebepten kadınlar âdet zamanlarında, erkeklerin buldukları yerlere yaklaşmamaya çok itinâ ederler.

Fransız sosyologlarından Émile Durkheim, bu memnûiyeti, totemizm akîdesiyle izah etmektedir. Onun bu izahına göre kan umûmî surette *tabu*, yani dokunulması haram olduğundan, bu kanın kendisiyle temâsı olan herşeyi de *tabu*, yani haram yapmasına inanılmakta, hayz gören kadınlar tabü telakkî edilmektedir. Durkheim, ibtidâî cemiyetlerdeki *exogamie* yani dış kabîlelerden evlenme usûlünü ve mütেকâmil cemiyetlerde görülen yakın akraba arasındaki izdivac memnûiyetini de bu eski akîde ile izah etmektedir.

⁴ Arapların kız çocuklarına karşı böyle bir telakkîde bulduklarını *Kur'ân*'dan öğreniyoruz. Nahl Sûresinin 58 ve 59. âyetlerinde Arapların bu telakkîleri şöyle anlatılıyor: "İçlerinden birine bir kız çocuğu olduğu müjdesi verildiği zaman, gayzını sinesine çekerek hiddetinden yüzü kapkara olur. Kendisine verilen kötü müjdeden dolayı herkesden saklanır. Bunu ne yapayım? Hakârete katlanarak alkoyayım mı? Yoksa toprağa mı göneyim? diye şaşırır kalır."

⁵ Müberred'in *el-Kâmil* adlı kitabında Benî Temîm kabîlesinde bu çirkin itiyadın zuhûruna dair şöyle bir menkîbe görüyoruz: "Benî Temîm kabîlesi, Hîre'deki Âl-i Lahm emirlerine her sene muayyen bir vergi verirlerdi. Bir yıl, bu vergiyi ödeyemediler. Hîre emiri olan Nu'mân vergiyi tahsil için üzerlerine asker gönderdi. Bu kuvvet Benî Temîm'in hayvanlarını zabt, kadın ve kızlarını esir ederek Hîre'ye götürdü. Benî Temîm şeyhleri Nu'mân'a girerek hayvan sürülerini kendisine kalmak üzere kadın ve kızlarının geri verilmesi için yalvardılar. Nu'mân esir edilerek getirilen Benî Temîm kız ve kadınlarından isteyenlerin yurtlarına dönmeleri müsaadesini verdi. Bütün esir kız ve esir kadınlar avdet ettiler. Yanlız bu kabîleden Kays b. 'Âsım'ın kızı, hissesine düşmüş adamı sevmiş olduğundan babasının evine dönmedi. Bundan müteessir olan Kays, bir daha kız evlâdı olursa öldüreceğine yemin etti. Bu

Şüphe yok ki, tarihin karanlık devirlerine dayanan çağlardan beri, çöl mıntıkası olarak tanıdığımız Arabistan, üzerinde yaşayan insanlara refahlı bir hayat temini kabiliyetinden mahrum bulunuyordu. Çöldeki maişet darlığı, burada evlâd yetiştirmek meselesini çok müşkil bir duruma sokuyordu. Erkek çocuklar az bir müddet sonra gâretlere iştirak edebildiklerinden, onların işeleri meselesi, babalarının gözünü o kadar yıldırmıyordu. Fakat, kız evlâdlar böyle değildi. Onlar, bu coğrafi ve iktisadî durum içinde birer fakr ü sefalet âmili oluyorlardı. Bundan başka kabîlelerin birbirleriyle daimî gazveleri neticesi olarak mağlup kabîlelerin kadınları ve kızları galiplerin eline geçiyor, onların şâirlerine övünme vesilesi oluyordu. Mağlup babaların namuslarını, şeref ve haysiyetlerini rencide edecek şiirler, kabîleler arasında dilden dile dolaşıyordu. bu sebepten kız çocukları, doğmalarına müteakip diri diri gömülüyorlardı. Peygamber, Câhiliyye devrinin bu menfûr itiyadını şiddetle takbih etmiş, Araplar arasında tabîi bir itiyad haline gelen bu yürekler paralayıcı fâcianın önünü almıştır.⁷

Fakat, ızdıraplı çöl hayatına az çok dayanabilmek için kadının da, erkek kadar değilse de yine az çok çalışmasına ihtiyaç vardı. Erkek gazvelerde muharebe ve çapulculukla meşgulken çadırdaki çocuklara bakmak, develeri, koyunları sağmak, hurmanın lifinden hasır, devenin tüyünden bornos, koyunun yününden *izâr*, keçinin kılından çul örmek de kadına düşüyordu. Bundan başka kabîle baskına uğradığı zaman müdâfilere su dağıtmak, onları şiirlerle teşcî etmek, yaralıları bakmak da yine kadınlara âit görevlerdi.

Fakat hayat mücâdelesindeki bu esaslı rolüne rağmen bedevî kafası cemiyette kadına yine önemli mevkiini vermeye bir türlü yanaşamıyordu. Yalnız hür kadınlar, bir erkek çocuk anası olduktan sonra çadırdaki diğer kadınlar arasında üstün bir mevki kazanıyorlardı. Halbuki câriyelerin veya gazvelerde gasp edilen hür kadınların ne kabîlede ne de çadırdaki hiçbir itibâr ve mevkileri yoktu.

Arap câriyesiyle dışı devesini bir tutuyor, aralarında bir fark gözetmiyordu. Hattâ bazıları genç ve güzel câriyeler toplayarak, bunları ticâret sermayesi yapmayı şerefsizlik

suretle Benî Temîm kabilesi arasında kız evlâtları diri diri gömmek âdeti zuhûr etti. " (Müberred, *el-Kâmil*, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrahim vdğr. , Kahire, trs. . (Dâru Nahda), II, 83-84. hzr.)

Fakat, *el-Kâmil*'de görülen bu menkıbenin sonradan uydurulmuş olması ihtimâli kuvvetlidir. Çünkü Arapların kız evlâtları diri diri gömmek itiyatları pek eskidir. Hâlbuki menkıbede bahsedilen Nu'mân'ın Peygamber devrine yakın bir zamanda yaşadığı malumdur. Esâsen bu menfûr âdet Benî Temîm'e de münhasır değildi.

⁶ Kur'an'ın bu konuda bahseden âyetlerinden (İsrâ, 17/31) "Kendi evlâdınızı şukaralık ve ihtiyaç korkusu ile sakın öldürmeyiniz. Biz onların ve sizin rızkınızı veririz. Onların katli büyük günahdır" âyeti bu sebebin iktisâdî olduğunu tasrih etmektedir.

⁷ Müfessirler, kız evlâtların diri diri gömülmesi itiyadını nefretle karşılayan Kur'an'ın bir âyetini izah ederken şöyle bir rivayet naklede/ler: Bir gün Peygamber kızlarından birini kucağına alarak otururken Benî Temîm kabilesi şeyhlerinden Kaye yanlarına girmiş, kız çocuğunu Peygamberin dizinde görünce: "Ya Muhammed, kokladığınız bu koyun kimindir?" diye sormuş. Kabîle şeyhinin kız evlât hakkındaki bedevî telakkisini belirten bu suale karşı Peygamber, kendi zihniyetini belirten tek bir kelime ile: "Kızım" cevabını vermiş. Bu defa Benî Temîm şeyhi çöl anlayışını daha ziyade açıklayarak: "Aman ne diyorsunuz! Benim de bunun gibi kızlarım çok vardı. Fakat hiç birini kucağıma alarak koklamadım, hepsini diri diri mezara gömdüm, " yolunda barbarca mukabelede bulunmuş. Bu son sözlerden daha çok tiksinen Peygamber kendisine:- "Bedbaht adam! kalbinde insanlık duygusu da mı yok. Evlât muhabbeti hissetmeyecek kadar katı yürekli misin? , ifadesiyle kalbî teessürünü belirtmiştir. Müfessirler: (Şems, 81/8-9) "Diri diri gömülen kıza. ne günahla öldürüldüğü sorulduğu zaman her nefis hayır ve şerden istedikleri nin cezasını görecekler" âyetini bu muhavere ile ilgili görürler.

saymıyorlardı.⁸ İnsanlık haklarına lâyük görülmediklerinden kadınlara, ana ve baba ile kocalarına vâris olmak hakkı da tanınmıyor, erkekler istedikleri kadar kan alabiliyorlardı.

İçinde yaşadığı cemiyette ahlâkî, ictimâî, siyâsî ve dinî büyük inkilâblar yapan, karanlık devirlerin mirâsı olan geri ve çirkin telakkî ve itiyatları kökünden söken Hz. Muhammed, evvelâ kadının cemiyetin esaslı bir rûknü olduğunu belirtmiş, kadının *kurû'* zamanında tabu telakkî edilmesi gibi totemcilik zihniyetini yıkmış, Câhiliyye döneminin barbar âdetlerini men etmiş,⁹ âile müessesesini bugünkü telakkilere uygun temeller üzerine kurmuştur.

İslâmiyetin zuhur ettiği çağda Araplar, ictimâî hayat itibariyle totemli klan ve ana hakimiyeti esasına (anaerkil-matriarcal) dayanarak totemli klan devrini geçirmiş, baba hakimiyeti temeline istinad eden (babaerkil-patriarcal), totemsiz klan yani *hay* hâline yükselmişlerdir.¹⁰ *Hay*'lar, mer'aları, kuyuları (su menbaları), tanrıları müsterek olan ve

⁸ Peygamberin İslâm dinini neşre başladığı sırada Yesrib'de bu yüzden hayli servet sahibi olan Abdullah b. Übeyy, Peygamberin buraya hicretinden sonra bu çirkin ticarete devam etmişti. Zâhiren İslâm dinini kabul eden, fakat içlerinde Peygambere ve Müslümanlığa karşı sönmez bir kin ve düşmanlık besleyen ve bu yüzden Kur'ân'da münâfıklar adı verilen zümrenin başı olan bu adamın ismen Müslüman olduktan sonra da bu menfûr sanata devam ettiğini, hadis âlimlerinden Müslim'in *Müsned*'indeki bir hadisten öğreniyoruz. Câbir b. Abdullah'ın rivâyet ettiği bu hadise göre Abdullah b. Übeyy altı câriye alarak bunlara fahişelik ettirmek suretiyle para kazanıyormuş. Bunlardan ikisi Peygambere giderek rızâlan hilâfında fuhuşa icbâr edildiklerinden şikâyet etmişler. Bunun üzerine Peygamber, (Nur, 24/33) "*Namustlu kalmak isteyen câriyelerinizi zorla fuhuşa sürmeyiniz.*" âyetini tebliğ ederek, Müslümanlara bu menfûr sanatı menetmiştir. (Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fetûu'l-Bârî*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî-M. El-Hatîb, IV. 461, Beyrut. 1379. hzr.)

⁹ Müfessirler, (Bakara, 2/222) "*sana hayızdan soruyorlar*" âyetini izah ederken kurû' yani âdet görme zamanlarında kadınların dokunulması haram bir tabu olarak telakkîsinin ve bunun neticesinde onlarla bir arada bulunmak yasağının Müslümanlıkta da devam ettiğini sanan Bâdiye Araplarından bazıları Peygambere müracaatla kış mevsiminde kurû' yasağına riâyet mecburiyetiyle dışarıya atılan kadınların soğuktan türlü hastalıklara uğradıklarını, elbiselerini bunlara verdikleri takdirde kendilerinin bannamadıklarını arzemiş, bu yasağın kaldırılması ricasında bulunmuşlar. Ashaptan Sâbit b. ed-Düccâc da Yahudilerin hayz zamanlarında kanlarıyla konuşmadıklarını, birlikte yemek yemediklerini söyleyerek Müslümanlığın bu husustaki hükmünün belirtilmesi lüzumlu olduğunu söylemiş. Bunun üzerine Peygamber, bu âyeti okumuş ve bununla tabu telakkîsinin kaldırıldığını, âdet zamanlarında kadınların evlerinde kalacaklarını onlarla birlikte yenilip içileceğini memnûiyetin sıhîh ve ahlâkî sebeplerle yalnız cinsî münâsebete hasredilmiş bulunduğunu izah etmiştir.

¹⁰ Sosyologların Avustralya, Yeni Gine ve Afrika içlerinde ibtidâî hayat yaşayan kabileler arasında yaptıkları esaslı incelemelere göre totemizme bağlı ibtidâî klanlar totemli ve totemsiz olmak üzere iki tip arz etmektedir. Totemli klanlarda anaerkil (matriarcal) ve babaerkil (patriarcal) olmak üzere iki zümredir. Anaerkil klanlar da akrabalık yalnız ana cihetindedir, yani çocuk anasının totemine ve klanına menşuptur. Bu nevi klanlarda akrabalığın esaslı kadın olmakla beraber klanın başkanlığı anaya değil dayıya aittir. Çocuk babasının ne totemi ile ne de klanı ile alakalı olmadığından velilik ve vasilik hakkı da babanın değildir. Babası âdeta döl veren geçici bir seyyahtır. Çocuğun velisi kendisinin ve anasının mensup olduğu klanın başkanı olan dayısıdır. Buna karşı dayının vârisi de kendi oğlu değil yeğenidir.

Klan hangi neviden olursa olsun mensuplarının mükellef oldukları ödevler, akrabaların birbirlerine karşı yapmaları gereken vazifelerden ibarettir. Çünkü klan mensup bütün fertler aynı toteme bağlı olmak itibariyle aynı âilenin üyeleri sayıldıklarından birbirlerine yardım etmek, birbirlerinin öcünü (intikamını) almak birbirlerinin matemini tutmak, klanın müşterek mabuduna ibadet etmek hepsi için müşterek vazife olmuştur.

Totemli klanlarda karabet, totem birliğine dayandığından bunlarda, fazla olarak aynı klan mensuplarının birbirleriyle evlenmeleri yasaktır. Aynı klan mensup kadınla erkeğin cinsî münâsebetinde bulunmaları haram, yani en büyük suçtur.

Avustralya klanları arasında yapılan incelemelerden totemizmin devam edebilmesinin klanın anaerkil olmasına bağlı olduğu anlaşılmıştır. Erkekler ehlî hayvanların evcilleştirilmesi veya muharebelerde elde ettikleri ganimetlerle mal sahibi olarak beğendikleri kızların babalarına ağırlık verme kudretini kazandıktan sonra, onları kendi klanlarına

beraberce göçüp konan, bir nevi müşterek mülkiyete malik kümelerdi. Her hay Benî Temîm, Benî Esed... diye anılıyordu. Hay'lar içinde *âl* adıyla ayrılan, *âl* içinde de '*iyâl*' ismi altında toplanan daha küçük topluluklar bulunuyordu. *Âl*, aynı obada oturan, dede, oğullar ve torunlarla bunların çocuklarından mürekkepti. *Âl*'in çadırları, sūrûleri müşterektir. '*iyâl*'e gelince, bu da koca ve karı ile çocuklarını ihtiva eden en küçük küme idi. Her hay, müteaddid *âl*'leri hel *âl* de müteaddid '*iyâl*'leri ihtivâ ediyordu.

Görülüyor ki Câhiliyet'de yani İslâm'dan evvel, Arap kümeleri biri ictimâî âile diğeri tabîî âile diye ayırabileceğimiz iki yığın halinde bulunuyorlardı. Filân oğulları (Benî filân) diye anılan hay'lar, dinî ve hukukî bir mahiyeti hâiz klanlardı. *Âl* ve '*iyâl*'ler ise dinî ve hukukî bir müeyyideyi yani ictimâî bir mahiyeti olmayan tabîî âilelerdi. İleride bahsedeceğimiz Câhiliyet devri nikâhlarında dinî bir hüviyet görülememesi, *âl* ve '*iyâl*'in henüz ictimâî âile mahiyetini alamamış olduklarını belirtmektedir.

İslâm'dan önce Araplarda kadınla erkeği birbirlerine bağlayan nikâh, dinî bir mahiyeti hâiz olmadığından kadın, ancak çocuk doğurduktan sonra '*iyâl*'e dahil olabiliyordu. Kadın çocuk doğurmadan öldüğü takdirde, kocasının tâ'ziye edilmemesi bundan ileri geliyordu. Hattâ çocuksuz kadın herhangi bir sebeple *diyât* vermeye mecbur olursa, bu *diyât* kocası değil, kadının mensup olduğu hay (klan) öderdi. Bu devirlerde yalnız hay karabetine kıymet verildiğinden sıhrî karabetin ehemmiyeti yoktu. Hattâ evlenmenin icâp ettirdiği *memnûiyet* de mecbur değildi. Baba ölünce oğlu, üvey analarını alabiliyordu.

Araplar matriarcal (anaerkil) klanlar halinde iken hay yalnız kandaşlardan (zevîl-erhâm) ibâretti.¹¹ Fakat hay'lar anaerkil mahiyetlerini kayb ve aralarında kan davâsı zuhûr ettikten sonra vaziyet tabiatıyla değişmiş, ictimâî âile yani hay, patriarcal (babaerkil) mahiyet almıştır. Bu hay'larda amme velâyeti bulunmadığından fertlerin haklarını temin eden bir müeyyide zuhûr etti ki o da ibtidâî cemiyetlerde olduğu gibi, *kan davâsı*'dır.

Kan davâsı usûlüne göre, bir ferdin irtikap ettiği cürümden mes'ûl olan yalnız onun şahsı değildi; beklî mensup olduğu bütün hay idi. Tecavüze uğrayan bir ferdin intikamını almakla da yalnız kandaşları değil, mensup olduğu hay'ın bütün fertleri mükellefti. Bu umûmî hay'lar arasında bitmez, tükenmez kan davâsı mücadedelerini intaç ettiği için *diyât* usûlü bulunmuş, bundan da '*âkile*' müessesesi doğmuştur.¹²

götürmeye başlamış, bu suretle yavaş yavaş anaerkil ortadan kalkmış, yerine babaerkil kaim olmuştur. Bu zamandan itibaren totemcillik de tederîcen kaybolmuş, ancak son izleri yaşayabilmiştir.

Anlaşıldığına göre İslâmîyetin zuhûrundan çok zaman evvel, Araplarda da ictimâî tahavvüller bu suretle vukûa gelmiş, yani gerek ehli hayvanların evcilleştirilmesi ve gerek nüfusun çoğalması ile ticarî kervancılığın başlaması çoğalan gazvelerle kazanılan ganimetmetlerin artması ve gerek deve tüyünden bornos, hurma lifinden hasır, sepet, keçi kılından çul, koyun yününden maşlah örme gibi ibtidâî sanatların gelişmesi sayesinde Arap genci kayın babasına istediği ağırlığı vererek zevcesini kendi hay'ına götürebildikten sonra ana hissi totemcilik de tederîcen kaybolmuş, zamanla totem de unutulmuş, yerlerine babaerkil âileyle isim iştiraki üzerine müesses o totemsiz hay kaim olmuştur. Hz. Muhammed din neşrine başladığı sıra Araplar ictimâî âile itibarıyla bu son şekilde yani babaerkil âile ve totemsiz hay halinde bulunuyorlardı. Anaerkil devirlerinin dinî bir mahiyet arzitemyen nikâhı da, az çok değişmelerle son iz olarak mut'a nikâhı şeklinde yaşıyordu.

¹¹ Zî-rahm, akraba demektir. Rahm döl yatağı olduğuna göre, zî-rahim'in akraba mânâsına gelmesi, Arapların bu devirlerde akrabalığı ana rahminde iştirak suretinde telakkî ettiklerini belirtmektedir.

¹² *Âkile* lâfzı, 'Akl' kelimesinden gelmiştir. 'Akl, öldürülenin *diyât*ini bağlamak yani vermek mânâsına olduğuna göre '*âkile*' *diyât* bağlayan, *diyât* vermek zorunda olan cemaat demektir. Bu söz sonraları bir adamın 'asabesine itlâk olunmuştur. Çünkü bu 'asabe hataen bir öldürme vak'ası olup da *diyât* lâzım geldiği takdirde *diyât* vermek ödevindedirler. Bu mânâyâ göre *âkile*, fertleri arasında kan davâsı tesânüdü bulunan cemaat demektir. Eski Arap an'anesi icâbı olarak bir *âkile*ye mensup bir ferdin işlediği cürümden *âkile*ye bağlı insanların hepsi mes'ûl

Görülüyorki Arap câmiası hay, anaerkil mahiyette iken, akraba rahmdaşlar (Zevî'l-erhâm)'dan ibaret iken, hay babaerkil mahiyeti alarak kan davâlarından diyet usûlü doğunca, 'âkileyi teşkil eden akraba, asabe adıyla evvelce bütün akrabayı içine alan rahmdaşlardan ayrılmışlardır. Rahmdaşlık adı da 'asabe haricinde kalan akrabaya inhisar etmiştir. Hay'da bir 'asabeye dahil olan fertlerin cümlesi birbirlerinin velîsi idiler. Diyet vermeye mahkûm olan bir adamın yakın bir 'asabesi yoksa hay'ın yakın 'asabeden olmayan fertleri, bu diyeti vermekle mükellefti. Nasıl ki, vârisi olacak yakın 'asabesi yoksa kendisine uzak 'asabesi vâris olurdu.

Hukûkî bir müessesese mahiyetinde doğan 'âkile akrabalığını ifade eden *neseb-i 'asabe*¹³ ictimâî hayatın gelişmesiyle genişlemiş, netice de bir de kandaş olmayan sun'î akrabalar zuhûr etmiştir. Sebeb-i 'asabe adı verilen bu akrabalık hay mensuplarından birinin, yabancı bir adamı kendi nesebine ilhak ederek kendi âilesi efrâdından ilân etmesiyle oluyordu. *İstilhâk* denilen bu usûl ile âileye katılan adam, eğer hür ise *de'iy* adını alır; köle veya esir ise, alan adamın mevlâ'sı olurdu. Araplar *de'iy*'i âilenin öz evlâdı gibi saydıklarından, ölüm vukuunda âile mirâsına girer, kendisi öldüğü zaman da âile fertleri ona vâris olurlardı.¹⁴

Câhiliyye devrinde hay'a istilhâktan başka bir de *hilf* ve *muvâhât* (kardeşlik) yoluyla bir takım yabancılar alınabilirdi. *Hilf* tarîkiyle istilhâk bazı sebepler dahilinde olurdu. Esir düşüp kurtulmak için icab eden *fidye*'yi verememek bu sebeplerden biri idi. Bu gibi esirler, kendisine esir eden adamın mensup oduğu hay'ın damgasıyla damgaların ve bu andan itibaren o hay efrâdından sayılırdı. Bu gibilere *hilf* denilirdi.¹⁵

Kardeşlik (muvâhât) de *hilf*'e benzeyen 'asabe sebeplerindendi. Bu an'aneye göre bir Arap yabancı biriyle kardeşleşirse ona hakikî birader nazariyle bakar, karşılıklı olarak birbirlerinin miraslarına konarlardı. Veraset hakkı, karşılıklı yardım ve intikam almak

oldukları gibi bir ferde vukû bulan taarruzun intikamını almak da âkileye bağlı bütün fertlerin vazifeleri idi. Bu ananeye göre bir hay'a mensup fertlerden birinin intikamını almak yalnız onun âl ve 'iyâl'ine değil bütün âkilesine teveccüh ediyordu. Bu intikam mutlaka taarruz eden adamdan değil, onun herhangi bir âkilesinden alınıyordu. İntikamın diyet almak suretiyle telâfisi takarrur edince, diyeti vermek gibi, diyeti almak hakkı da bütün âkileye ait oluyordu. (Daha geniş bilgi için bk. Hazma Aktan, "Âkile", DİA, İstanbul, 1989, II, 248-249. hzr.)

¹³ Neseb, 'asabeliği kandaş akrabalara ihtivâ ediyordu. Arapların telakkilerine göre neseb 'asabeliğinin üç nevi olduğu anlaşılıyor: 1) Nefsi itibariyle 'asabe, ('*Asabe bi-nefsi*): Bir adamın oğullarından, erkek torunlarından, babasından ve baba cihetinde olan dedelerinden, kardeşlerinin oğulları ile erkek torunlarından ibarettir ve yalnız erkekleri içine almaktadır. 2) Gayri yüzünden 'asabe ('*Asabe bi-gayrihi*): Erkek kardeşleriyle birlikte bulunmak itibariyle 'asabe olan kadınlardır. 3) Gayriyle beraber 'asabe ('*Asabe ma' gayrihi*): Diğer bir münasebetle 'asabe olan kadındır.

¹⁴ Emevîlerin ceddî olan Ümeyye, Zükvân adlı kölesini istihlâk suretiyle kendi âilesine almış ona Ebû 'Amr künyesini vermiştir. Üçüncü hâlife Osman'ın ana cihetinden kardeşi olan Velid bunun zürriyyetindendi.

¹⁵ *Hilf* *de'iyden* farklı idi. *De'iy* haydaki âilede öz evlât gibi telakkî edildiği halde, *hilf* böyle telakkî edilmiyordu. Gerçi *hilf* de ithal edildiği hay fertleri gibi mirasa girerek onlar kadar hisse alırdı. Fakat, *hilf* öldürülürse diyeti hay'ın fertleri gibi tam olmazdı. Halifin diyeti asillik diyetinin yansı olmak teâmül icaplanıncandı. Bundan başka *hilf* ve muhâlefe yalnız fertler arasında değil hay'lar ve batınlar arasında da olurdu. Muhâlefenin bu şekli, birbirine yardım için karşılıklı ahd ve peyman suretiyle olurdu. İslâmiyetten evvel Kâbe vâzifeleri yüzünden 'Abd-i Menâf oğulları ile 'Abd'ü-d-Dâr oğulları arasında çıkan münâzaa üzerine yine Kureyş batınları arasında *Hilf'ül-Mutayyabûn* ve *Hilf'ül-Afilâf* adlarıyla aktedilen muhâlefe, eski Mekke'nin Edebiyata geçen tarihî olaylarındandır. İslâmiyetten evvel Yesrib (Medîne)'deki Evs ve Hazrec kabileleriyle Yahudilerden Benî Nadîr ve Benî Kaynuka arasında bu nevi muhâlefe aktedilmiş olduğunu siyer kitaplarından öğreniyoruz. (Daha geniş bilgi için bk. Nadîr Özkuyumcu, "Hilf", DİA, İstanbul, 1998, XVII, 29-30. hzr.)

mecburiyeti gibi kardeşliğin zarurî olan mükellefiyetleri, istilhâk tarifleriyle hay'a giren ferdlere de şâmilidi.

İstilhâk, hilf, muvâhât, vilâ' yollarıyla hay'a girme sebebi, çölde varlığı korumak mecburiyeti idi. Amme haklarını koruyan müesseselerden mahrum bir bölgede kan davası tesanüdüne malik bir zümreye katılmak, nefsi muhafaza için tek çare idi.

Câhiliyyet devrini ayırd eden kan davası, hay'lar batı'lar arasında hususî bir ahlâk telakkîsi yaratmıştı. Bu ahlak yalnız hay mensuplarını mukaddes ve hukuka malik sayıyor, hay haricinde kalanlara karşı hiçbir vazife ve mükellefiyet tanımıyordu.¹⁶ Arap kabileleri arasında bitip tükenmeyen kanlı münazaalar, bir kabîle ferdlerinin diğer kabileden onların mallarını, canlarını ırlarını kendileri için mübah ve meşru görmeleri, bu ahlâktan doğmuştu. Hz. Muhammed, ahlâkı bu dar sahadan kurtararak ona bütün insanlığa, hattâ bütün canlı mahlûklara şâmil, geniş ve yüksek bir mahiyet verirken, eski devirlerin bu ahlâkını *hamiyyett-i câhiliyye* tabiriyle kötölemişti.

Câhiliyye devrinde, Arapların kadın ve âile hakkında telakkîleri, onların nikâh müessesesini nasıl anladıklarını takdir imkanı vermektedir. Âileyi hay telakkî eden bir cemiyette, evlenmenin münhasıran cinsî münasebeti tatmin etmekten başka bir manası olamayacağı tabiidir. Bugün bir yuva kurmak üzere erkekle kadının mukadderat birliği yapması demek olan *nikâh* lafzı, o zamanlarda bugünkü manayı değil, kadınla cinsî münasebette bulunmayı ifade ediyordu.

İslâmiyetten evvel Araplar arasında, cinsî münasebet anlamında kullanılan nikâhın müteaddid şekilleri vardı. Bunlardan Mekke eşrafı arasındaki nikâh şekli, kızın bir bedel mukabilinde satılması mahiyetinde bir alış verişti. Kızı almak için verilen ağırlık (*sıdâke*) kızın babasına, eğer babası yoksa ondan sonra gelen en yakın 'asabesine verilirdi. Baba kızını, alacağı bedele göre istediği adama verebilirdi. Kızın rızasını tahsile lüzum görülmezdi. Yalnız eşraf, çocuklarını evlendirirken *küfüv* hususuna ehemmiyet verdikleri anlaşılmaktadır.

Ağırlık vermek meselesi baba hâkimiyetine intikal zamanlarında başlamış, netice kadının aleyhine olmuştur. Çünkü erkek bir ağırlık vermekle kendini kadın üzerinde her nevi tasarrufa hak kazanmış addetmek yolunu tutmuş, neticede kadın tam manasıyla her türlü hukuktan mahrum bir esir durumuna düşmüştür.

Muhtelif kaynaklarda verilen bilgiye göre¹⁷ Câhiliyye devrinde yani İslâm'dan önce Araplar arasında yapılan nikâh şekillerinin başlıcaları şunlardır:

1-*İstibzâ' nikâhı*: Asîl adamdan zürriyet almak için kadının âdet görmediği zamanda (tuhr zamanında) kocasının rızasıyla, eşraftan biriyle münasebette bulunarak döl alması idi. Arap, âkılca asîl bir evlâda malik olmak istediği zaman, hayızdan pâk olduğu zamanda zevcesine: "Git, falan erkekle münasebette bulun, ondan bir döl al!" der, ve o adamdan gebe kalıncaya kadar karısına yaklaşmazdı.

¹⁶ Araplarda ki hay, eski yahudilerin Sibt'i ile Romalıların Jens (Gens) mahiyetinde idi. Sibt ve Jens'de olduğu gibi hay'da da akrabalığın tek nişanesi isminin müşterek olmasından ibaretti. Bu iştirak akrabalığın zarurî olan bütün mükellefiyetlerini icabettiriyordu. İstilhâkla hay'a dahil olan de'iy, Roma'da evlât edilince (adaption) suretiyle Jens'e giren Kliyant (Client)dan farklı değildi.

¹⁷ Bu hususta Buhârî'de Peygamberin tanınmış ashabından Zübeyr'in oğlu Urve'nin teyzesi ve Peygamberin zevcesi Aysel'den naklettiği uzun bir hadis (Buhârî, *Sahîhî*, nşr. M. El-Buğâ, Beyrut, 1407/1987, V, 1970. hzr.) bulunduğu gibi Alûsî-zâde, Arapların eski hayatı hakkında yazdığı *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab* adlı kitabında bu konuya ait eski kaynakların verdiği malûmatı toplamıştır. (Alûsî, *Blûğu'l-Ereb*, nşr. M. B. El-Eserî, Beyrut, trs., (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), II, 3-5. hzr.)

2-*Bedel nikâhı*: İki erkeğin karılarını mübadele etmeleri âdeti.

3-*Hıdn nikâhı*: Hür kadınların sevdikleri erkeklerle gizlice birleşmeleri. Bu harekette bulunan kadınlara *müttehiza-i hıdn* denilirdi. O zaman cemiyetin telakkisine göre câriyelerin âşikare zina etmeleri ayıp sayılmadığı halde hür kadınlar için böyle bir hareket çok kötü görüldüğünden, hür kadınlar, gizlice dost edinirlerdi.

4-*Ortak nikâhı (Nikâhu'l-müşterek)*: On kişiden az olmak üzere bir takım erkekler aralarında uyuşarak bir kadını müşterek zevce edinmek âdeti. Böyle bir kadın gebe kalır ve doğursa bu erkekleri davet eder, onlara: "Yaptığınız işi biliyorsunuz. Şimdi bu çocuk dünyaya geldi". Erkeklerden hangisini sevmiş ise çocuğu ona nisbet ederdi. Bu adamın çocuğu kendi evlâdı tanınması mecburî idi.

5-*Biğâ nikâhı (Nikâhu'l-biğâ)*: Bir takım kadınlar evlerine gelen erkekleri kabul ettiklerine alâmet olmak üzere kapılarına bayrak asar, her geleni kabul ederlerdi. *Buğye* denilen bu kadınlar, doğurdıkları zaman kabul etmiş oldukları adamlar toplanırlar, bir *kâ'if* çağırırlardı. *Kâ'if* çocuğu mevcut erkeklerden hangisine benzetirse, çocuk onun olurdu.

6-*Şiğâr nikâhı*: Ağırılık, mihr vermeye hacet kalmaksızın evlenebilmek için erkeklerin velisi oldukları kadınları (kızlarını, hemşirelerini, kardeşlerini) mübadele suretiyle almaları usûlü. Kadına hiç bir hak tanınmamasının bir neticesi olan bu nikâh şekli, Câhiliyye cemiyetinde umumî esas olarak kabul edilen kadını *bız*'ının bir mihr mukabilinde satılması usûlünün bir şekli idi. Bu şekilde her iki tarafa mensup kadınların *bız*'ları, birbirlerinin mihrî sayılıyor demektir. Hazret-i Muhammed, "لا شغار في الإسلام" (İslâm'da şîğâr yani mübadale nikâh yoktur)¹⁸ hadisi ile bu tarz evlenmeyi menetmiştir.

7-*Makt nikâhı (Nikâhu'l-makt)*: Babası ölen adamın üvey analarını alması âdeti. İslâm'dan önce babası, kardeşi, oğlu ölen Arap, irsen onların karılarına sahip olurdu. Bu da Câhiliyye Araplarının, ölünün karılarını da develeri, sürüleri gibi bir mal telakkî ederek onun terekasından saymaları yolundaki örflerinin bir neticesi idi.

Ölene vâris olan (yani velisi olan oğlu, veya babası veyahut kardeşi), onun terekası arasında karısına da vâris olurdu. Ölen adamın vaktiyle vermiş olduğu *mihr*'den başka bir mihr vermeksizin, onunla evlenir veya mihr'i kendisi almak üzere kadını başkasıyla evlendirirdi. Kadını, vârisi kendisi almak isterse, hemen *aba*'sını üstüne atardı. O andan itibaren kadın, bu adamın zevcesi olurdu.

Velî kadını almak istemezse, ölünün mirasından vazgeçirmek için onu hapsetmek suretiyle evlenmekten menederdi. Şayet ölünün velî olan oğlu henüz çocuk ise, üvey ana onun büyümesine kadar beklemek zorunda kalırdı.

Kadının bu acıklı âkibetlerden kurtulabilmesi için tek yol, kocası ölür ölmez velinin elbisesini üzerine atmasına vakit bırakmadan babasının obasına veya kabîlesinin yanına kaçabilmektir. Bu takdirde kadın hürriyetini kazanmış olurdu. Bu suretle üvey anasını almış adama *dayzen*, bu izdivaçtan doğan çocuğa da *maktî* ve *maktî* denilirdi. Câhiliyye devrinin meşhur adamlarından Eş'as b. Kays ve Kenâne b. Huzeyme bu tarzda vuku bulan izdivaçtan doğmuşlardı.

¹⁸ Müslim, *Sahîh*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, trs. , (Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî), II, 1035; İbn Hibbân, *Sahîh*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Beyrut, 1414/1993, IX, 461; İbn Mâce, *Sünen*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, trs. , (Dâru'l-Fikr), I, 606; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Mısır, trs. , (Müessesetü Kurtuba), II, 35, 219, III, 162, 165, IV, 441. (hızr.)

İslâmiyette kadının terekeye giren mallardan, yani esir mahiyetinde telakkî edilmesi "Ey mü'minler! Kadınlara rızaları hilâfına kendinizi vâris kılmanız câiz olmaz..." mealindeki ayetle¹⁹ kesin olarak menedilmiş, Peygamber Muhammed kadını mal telakkî eden ibtidaî zihniyetin Müslümanlıkça bir nevi barbarlık addedildiğini belirtmiştir.

Kur'ân tefsirlerinden öğrendiğimize göre İslâmiyetin ilk zamanlarında Ebû Kays b. el-Eslet adında bir Müslüman ölünce, oğlu Câhiliye devri geleneğine göre üvey anası Kebşe ile evlenmek istemişti. Kadıncağız, Peygambere müracaatla üvey oğlunun tazyikinden şikayet etmişti. Bunun üzerine Peygamber, "Babalarınızın karılarını almayınız! Bu kötü ve menfûr bir iş, pek fena bir yoldur"²⁰ mealindeki ayeti tebliğ ederek bu çirkin adeti kat'î suretle menetmiştir.

8- *Mut'a nikâhı*: Velilerin rızalarına lüzum görülmeksizin kadınla erkek arasında muvakkat bir zaman için nikâh akdi. Mut'a nikâhında kadın kendi hay'ında kalır, kocasına bir mızrakla bir çadır verirdi. Bu suretle evlenen erkek karısının hay'ında buldukça o hay'ın halîfi gibi telakkî olunur, izdivac devam ettiği müddetçe bu adam karısının hay'ı ile beraber hareket ederdi. Kadın mut'aya nihayet vermek istediği zaman çadırın kapısını evvelce bulunduğu cihetin aksi tarafına çevirirdi. Kocası bunu görünce kendi kabilesine ve baba yurduna dönerdi. Bu izdivaçtan husule gelen çocuklar kadına ait olur, o kadının çocuğu diye anılırdı.

Anaerkil devri kalıntısı olan mut'a nikâhı İslâmî devre kadar yaşamış, Siyer ve Meğâzîye ait en eski kaynaklardan öğrendiğimize göre ilk zamanlarda tatbik edildiği de olmuştur. Fakat rivayetlerin tehâlûfüne göre Hayber harbi sırasında veya daha sonra mut'a nikâhı Peygamber tarafından menedilmiş, ikinci halife Ömer bu memnûiyeti kat'ileştirmiştir. Bugünkü İslâm aleminde İmamiyye mezhebine bağlı Şii'lerden başka yerlerde mut'a nikâhı şer'î bir nikâh şekli olarak tatbik edilmemektedir.

9- Tarihçi Strabon'un kendi zamanında Yemen'de cârî olduğunu haber verdiği eski Araplara ait bir nikâh şekli daha vardır. Seyyah tarihçinin ifadesine göre Yemen'de âile servetini taksimden korumak için yalnız büyük kardeş evlenirdi. Diğer kardeşler ayrı birer karı alamazlardı. Fakat bu kardeşler fiilen büyük kardeşin zevcesi olan kadınla serbestçe münasebette bulunmak hakkına haiz olurlardı.²¹

10- *Ortaklaşma nikâhı*: Câhiliye örfüne göre aralarında kardeşlik (muvâhât) akteden iki adamın malları gibi karılarına da müştereken tesahüp etmeleri adeti. Bu da iptidaî kavimlerde görülen şeref ve namus telakkisindeki lâubaliliğin ve kadını mal mahiyetinde addetmenin tabîî neticesi idi.

¹⁹ Nisâ, 4/19.

²⁰ Nisâ, 4/21

²¹ Strabon bu adet yüzünden zuhur etmiş olan şöyle bir garip vak'a da nakleder: Yemen'de şeyhlerden biri kızını ondört kardeşi olan bir adama vermişti. Kadın geceleri kocası olan büyük kardeşle kalırdı. Diğer kardeşlerin de kadında intifâ' hakları olduğundan gündüzleri de bunlar kadını ziyaret ederlerdi. İçeriye giren kardeş, diğer kardeşlerin iz'âcına mahal bırakmamak için asâsını kapının önüne bırakırdı. Diğerleri asâyı görünce geri dönerlerdi. Fakat kadın bu nihayetsiz ziyaretlerden usandığından kardeşlerin asâsına benzer bir asâ yaptırarak yalnız kalmak istediği zaman bunu kapısının önüne kordu. Bir gün bütün kardeşlerin dışarda olduğunu gören bir kardeş hemen eve koştu. Fakat kapının önünde asâyı görünce şaşırıldı. Şüphelendi. Kadının babasını çağırdı. Kadının babası geldi. Kapıyı açtırdı. İçeri girdikleri zaman kadının yalnız olduğu görüldü. Kadın asâ hakkında isticvap edilince bu hileyi nasıl bir mecburiyetle tertip ettiğini anlatınca şüphenin yersiz olduğu meydana çıktı.

Câhiliyye Araplarının insanlığın bu günkü anlayışına göre utandırıcı mahiyette olan bütün bu nikâh şekilleri Peygamber tarafından kaldırılmış, yalnız velîlerinin rızalarıyla şahitler huzurunda aktedilen nikâh usûlü ibkâ edilmiştir.

Bütün sıcak iklimler gibi Arabistan muhiti de tenasül kabiliyetini kamçılayan coğrafi bir âmil olduğu gibi işsizlikle geçen bedevîlik hayatı için de yegâne meşgale cinsî münasebetti. Bu hal fizyolojik ve sosyal bir zaruret olarak çok kadın alınması örfünü tesis etmiş, kadının bir meta' sayılmasına yol açmıştır. Bu örf ve telakkîye göre erkek, serveti ve kudreti nisbetinde istediği kadar karı alıyor, bunlara malî kudreti yettiği derecede câriyeler de katabiliyordu. Câhiliyye devrinde Mekke eşrafından bazılarının câriyeler hariç olmak üzere ondan fazla zevce sahibi oldukları eski kaynaklarda görülmektedir.

Müslümanlık, Câhiliyye devri örf ve adetleri, hayat tarzı ve hayat anlayışı üzerinde bir çok değişiklikler yarattığı gibi kadın düşkünü olan bu kavmin nikâh şekilleri ve kadın telakkîleri üzerinde de derin inkilâblar yapmıştır.

Fakat sosyoloji tarihinin pek güzel belirttiği veçhile ictimâî inkilâbların en müşkili, halkın hoşlandığı ve benimsediği örf ve adetleri değiştirme teşebbüsüdür. Çünkü cemiyet nizamını düzenleyen örf ve adetler, üzerlerine yığılan asırların geçişiyle kökleşerek itiyad halini almış olurlarsa onu sökmek güç olur. Çünkü itiyadların yarattığı huyun insiyakî bir surette varlıklara hâkim olması zaruridir.²²

Arapların dîni, içtimâî, iktisâdî ve siyasî hayatında büyük bir inkilâb yaratan İslâmiyet, Câhiliyye devrinin kadın hakkındaki görüşü ve bu telakkînin doğurduğu örf ve adetleri yıkmış, cemiyeti yeni bir anlayışa göre düzenleyen yeni esaslar kürmüştür. Kur'ân'ın büyük surelerinden biri olan Nisâ suresi, bu yeni esasları ihtiva etmektedir.

Şüphesiz ki asırların yığıldığı telakkîleri değiştirmek, örf ve adetleri yıkmak, zevceliğe alınacak kadın sayısını tahdit etmek önemli bir inkilâbtı. Böyle bir inkilâbın şiddetli bir mukavemetle karşılaşması pek tabii idi. Peygamberin bu önemli inkilâbı merhale merhale tatbik etmek suretiyle tahakkuk ettirmek metodunu takip etmiş olduğunu görüyoruz: Önce kadını mal makulesi bir esir telakkî eden zihniyet yerine kadının cemiyetin hak ve hürriyetine sahip bir uzuv olduğu kanaatini yerleştirmiş, müteakiben de Araplarca kabulü çok zor olan zevce sayısını tahdit etmek yoluna gitmiş, istenildiği kadar kadın alabilme serbestliğini kaldırmış, zevce sayısını dörde indirmiş,²³ fazlasını kesin olarak menetmiştir. Fakat Kur'ân'ın müteakip ayetinde dördü geçmemek üzere alınacak zevceler arasında hakkaniyet ve adalet tesisini âile içinde huzurlu bir hayatın temini gibi tahakkuku adeta mümtenî olan bir takım şartlarla birden fazla zevce almak müsaadesi kaldırılmış,²⁴ tek bir kadınla evlenmenin adalet, hak ve ahlâk bakımından tek saâdet yolu olduğu belirtilmiştir.²⁵

²² "Huy canın altındadır" atalar sözü, kökleşmiş kanaatlerin sökülmesindeki müşkilâtı pek iyi ifade etmektedir.

²³ Nisâ suresinin 3. ayetinde zevce sayısı dörde hasredilmiştir: "... size hielal olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın... "

²⁴ Adalet tesisi imkânı olmadığı takdirde, zevce sayısını hasr ettiren hüküm "Eğer zevceler arasında hakkaniyet ve adalet icaplarını yerine getirebilmekten korkar, âile içindeki huzurun muhafazası imkânını tehlikede görürseniz, bir zevce ile iktifa ediniz" Nisâ, 4/3.

²⁵ Doğrudan doğruya ana kaynaklardan faydalanılarak yazılan bu makalede ele alınan mevzû hakkında şu eserlere de bakılabilir: G. A. Wilken, *Das Matriarchat bei den alten Arabern*. Leipzig 1984; W. Robertson Smith: *Kinship and Marriage in early Arabia*. London 1903.