islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 2 sayı 1-2-3-4 ocak-aralık 1999

2 (1999), SAYI: 1
MEHMED SAİD HATİBOĞLU
HAYRİ KIRBAŞOĞLU • SAFFET KÖSE • ŞAMİL ÖÇAL
ŞABAN ALİ DÜZGÜN • NADİM MACİT • RECEP YAPAREL
SÂLİH ZEKÎ BEY (1863-1921)
BEDRETTİN AYTAÇ

2 (1999), SAYI: 2
"İSLAM ve DEMOKRASİ"
MEHMED SAİD HATİBOĞLU
MUSTAFA ERDOĞAN • HASAN HANEFİ
YASİN AKTAY • ÖMER ÇAHA
ALİ BARDAKOĞLU • NECDET SUBAŞI
AHMET İNAN • YAŞAR YİĞİT
EMRULLAH İŞLER
FAZLUR RAHMAN (1919-1988)
HÜSEYİN HANSU

2 (1999) SAYI: 3
"TASAVVUF"
MEHMED SAİD HATİBOĞLU
NASR HÂMİD EBÛ ZEYD • SÜLEYMAN ULUDAĞ
MUSTAFA KARA • VEHBİ BAŞER • MUSTAFA ÖZTÜRK
NECDET SUBAŞI • VELİ URHAN
MAZLUM UYAR • TÂHİR HARÎMÎ (BALCIOĞLU)
M. EMİN ÖZAFŞAR • İ. HAKKI ÜNAL

2 (1999), SAYI: 4
"OSMANLI"
MEHMED SAİD HATİBOĞLU
AHMET YAŞAR OCAK • SAFFET KÖSE • İLHAMİ GÜLER
DÜCANE CÜNDİOĞLU • MEHMET NECMETTİN BARDAKÇI
KENAN İNAN • AHMET KAYACIK • ŞEFAETTİN SEVERCAN
AHMET NEZİHİ TURAN • ALAADDİN HAŞİM
GOTTHARD JÄSCHKE (1894-1983)
HÜSEYİN KÂZIM KADRİ (1870-1934)
ZÜBEYİR KARS • MUSTAFA ÖZEL

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 2 sayı 1 ocak-mart 1999

MEHMED S. HATİBOĞLU
Büyük Âlimler-Büyük Hatâlar
–Redd-i Şems Rivâyeti ve Bir Zihniyetin Tahlîli–

•

HAYRİ KIRBAŞOĞLU
İslami İlimlerde Şâfi'î'nin Rolü Üzerine

SAFFET KÖSE
İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri
–Bir Zihniyetin Eleştirisi–

ŞAMİL ÖÇAL
Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî

ŞABAN ALİ DÜZGÜN
Sosyal Teoloji ya da Varoluş Sürecine 'İnsan'ın Katkısı

NADİM MACİT
Kelamcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları

RECEP YAPAREL
Doğum Kontrolüne İlişkin Tutumların Oluşmasında
Dinsel ve Dinsel Olmayan (Seküler) Bilginin Rolü

•

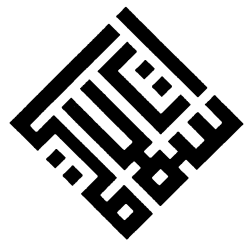
Sâlih Zekî Bey (1863-1921)
İskolastik Terbiyesi ve Usûlü

•

BEDRETTİN AYTAÇ
Abbâs Mahmûd el-Akkâd ve Peyami Safa'nın Denemelerinde Doğu-Batı

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi



cilt 2, sayı 1, ocak–mart 1999

islâmiyât
İlmî araştırma dergisi

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

YAYIN KURULU
Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU (Başkan)
Alparslan AÇIKGENÇ Süleyman BAYRAKTAR Ali DERE
Muammer ESEN Mehmet GÖRMEZ İlhami GÜLER Sönmez KUTLU
Mehmet Emin ÖZAFŞAR İbrahim ÖZDEMİR Ömer ÖZSOY
Mehmet PAÇACI Lütfi SEVER Osman TAŞTAN
Mevlüt UYANIK İsmail Hakkı ÜNAL

© AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ.

GENEL KOORDİNATÖR
Süleyman BAYRAKTAR

GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Ömer ÖZSOY

İŞLETME MÜDÜRÜ
Veli AKNAR

YÖNETİM YERİ
Hatay Sok. 18/14 06640 Kızılay/ANKARA
TEL: (0312) 418 74 26 FAKS: (0312) 418 81 53

e-mail: islamiyat@bir.net.tr

ISSN: 1301-840X

FİYATI: 1.800.000.-

ABONE BEDELLERİ
Kurum: 20.000.000 Normal: 10.000.000 Öğrenci: 8.000.000 Yurtdışı: $ 50, DM 85

Posta Çeki: Veli Aknar 150 208
Banka TL. Hesabı 0012227/01-5 Akbank Meşrutiyet Şb. Ankara
Döviz Hesabı: 100-4036799 Vakıflar Bank. Meşrutiyet Şb. Ankara

islâmiyât hakemli bir dergidir.
islâmiyât'ta yayınlanan tüm yazıların sorumluluğu yazarlarına,
yayın hakları *islâmiyât*'a aittir. Yayıncının yazılı izni olmadan kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir, gönderilen yazılar iade edilmez

Kûfî *islâmiyât* logosu: Hişâm el-Ğarâvî

Baskı: Önder Matbaacılık Ltd. Şti. 0(312) 418 23 54
Mart'99 Ankara

İÇİNDEKİLER

Yayıncının Notu 5

Editörden

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Büyük Âlimler-Büyük Hatâlar
–Redd-i Şems Rivâyeti ve Bir Zihniyetin Tahlîli– 7

Makaleler

HAYRİ KIRBAŞOĞLU
İslami İlimlerde Şâfi'î'nin Rolü Üzerine 15

SAFFET KÖSE
İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri
–Bir Zihniyetin Eleştirisi– 35

ŞAMİL ÖÇAL
Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî 61

ŞABAN ALİ DÜZGÜN
Sosyal Teoloji: Varoluş Sürecine 'İnsan'ın Katkısı 85

NADİM MACİT
Kelamcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları 113

RECEP YAPAREL
Doğum Kontrolüne İlişkin Tutumların Oluşmasında
Dinsel ve Dinsel Olmayan (Seküler) Bilginin Rolü 133

SÂLİH ZEKÎ BEY (1863-1921)
İskolastik Terbiyesi ve Usûlü 141

Araştırma Notları

BEDRETTİN AYTAÇ
Abbâs Mahmûd el-Akkâd ve Peyami Safa'nın Denemelerinde Doğu-Batı 152

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* Okurları,

islâmiyât'ın beşinci, ikinci yayın yılının ilk sayısıyla sizlerle birlikte olmaktan dolayı mutluyuz. Ancak üzülerek ifade edelim ki, bu mutluluğumuzu gölgeleyecek ve siz değerli okurlarımızın sabrını taşıracak derecede gecikmiş bulunuyoruz. Bu gecikmenin sebebi, geçen yıl *islâmiyât*'ın basımında kullandığımız kağıdı imal eden firmanın üretimini durdurmuş olmasıdır. Dergimizin görsel kalitesinden ödün vermeme kararlılığıyla sürdürdüğümüz muadil bir kağıt arayışı, derginin basımını bu zamana sarkıtmış bulunmaktadır. Mazeretimizin geçerli sayılacağı ümidiyle bütün okurlarımızdan ve özellikle abonelerimizden özür diliyoruz.

Zorunlu gördüğümüz bu açıklamadan sonra, *islâmiyât*'la ilgili bazı gelişmeleri sizlerle paylaşmak istiyoruz.

Şükranla ve minnetle ifade etmeliyiz ki, dergimiz 1998 sonu itibarıyla, yola çıkarken koyduğu hedefin ilerisine geçmiş bulunmaktadır. Okurlarımızın üçte ikisinden fazlası, dergimizi abone olmak suretiyle takip etmektedir. Bu durum, derginin hitap ettiği okur kitlesi nezdinde hüsn-i kabul gördüğü ve itimat kazandığının açık bir göstergesi olması itibarıyla bize kıvanç vermektedir. Yeni dönemin başlangıcında düzenlediğimiz kampanyanın da katkısıyla bu yıla abone sayımızda farkedilir bir artışla başlamış bulunuyoruz. Bu vesileyle, dergimize aboneliğini yenileyen ve yeni abone olan okurlarımıza teşekkürlerimizi ifade etmek isteriz. Kuşkusuz dergimizin okurlarına ulaşmasında ve abone kaydı konusunda en büyük pay, fedakarca gayret gösteren değerli temsilci dostlarımıza aittir. Onların bu gayretleri ve sonuçta *islâmiyât*'a sundukları katkı, her türlü takdirin üzerindedir.

Geçen yıl boyunca aldığımız okuyucu tepkilerinin değerlendirilmesi sonucunda Yayın Kurulumuz yeni yayın döneminde izlenecek yayın politikasına ilişkin bir seri karar almış bulunmaktadır. Bu kararlar uyarınca 1999 yılının 2. sayısından itibaren *islâmiyât*'ın her sayısında, önceden belirlenen bir konu ağırlıklı olarak ele alınacak. Buna mukabil, yine her yılın son sayısı özel sayı niteliğinde hazırlanmaya devam edecek. Böyle bir karar alınmasında, Şeriat Dosyası'na ilgili entelektüel kamuoyundan, basından ve siz değerli okurlarımızdan son derece olumlu ve cesaret verici tepkiler almamızın da rolü olmuştur. Bu vesileyle Şeriat Dosyası'na gösterilen teveccühten dolayı, tepkilerini bildiren kamuoyuna şükranlarımızı arzederiz.

Bu yılın kalan sayılarında ele alınacak konuları sizlere ve ilgili yazarlara duyurmak istiyoruz:

II (1999) sayı 2: Ağırlıklı Konu: "İslam ve Demokrasi"

II (1999) sayı 3: Ağırlıklı Konu: "Tasavvuf"

II (1999) sayı 4: Osmanlı Özel Sayısı

Bu sayıların herbiriyle ilgili hazırlıklar başlamış ve yazı siparişleri verilmiş olmakla birlikte, konularla ilgili dergi merkezine ulaşan yazıları da Yayın Kurulu değerlendirdikten ve hakem görüşü aldıktan sonra yayınlayabilecektir.

Son olarak *kitâbiyât* ile ilgili hazırlıklarımızı da yoğun bir şekilde sürdürdüğümüzü belirtmek isteriz. Bu yayın yılında düşünce dünyamıza önemli katkılar sunacağını düşündüğümüz kitapları okuyucuya arzetmeye başlayacağız.

Bir sonraki sayıda buluşmak ümidiyle selam ve saygılarımızı arzederiz.

Editörden

Büyük Âlimler-Büyük Hatâlar
–Redd-i Şems Rivâyeti ve Bir Zihniyetin Tahlîli–

Herhalde pek çoğumuza ârız olmuş zaaflardan birisi, büyük tanıdığımız imâm, şeyh, allâme, başkan, kurtarıcı... olarak gördüğümüz kimseleri bir nevî yanılmazlık zırhına bürüyerek, âdetâ onların her söz ve hareketlerinde birer hikmet arıyor olmamızdır. Hemen her millete ârız olmuş bu hastalıkdan müslümanları hâric tutmanın mümkin olamayacağına en açık delil, kültürel kaynaklarımızda bunun misâllerinin ziyâdesiyle bulunuyor olmasıdır. Aşağıda, astronominin söz sahibi olması gereken bir konuda ondan habersiz âlimlerin ne gibi yanlışlıklara düşebilecek ve milleti düşürebilecek olduklarını gösteren bir misâli okuyucularımıza hatırlatmakta fayda umuyorum.

Muhakkak ki, insanoğlunu târih boyunca en çok ilgilendirmiş gök cisimleri ay ve güneşdir ve onların beşerî faâliyetlere katılımı üzerinde Yahûdi kitabiyâtında mevcud bir kıssa İslâm'ın ilk asırlarında İslâm kültür çevrelerini de tesiri altına almış olması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır.

Günümüzden üç bin küsür sene öncesinin bir harb sahnesini dile getiren Tevrat metnine göre, Hz. Mûsâ'nın vefatından sonra halefi olan Yûşa' Peygamber, Arz-ı Mev'ud'u fethe girişmişdir. Eski Ahid'in 6. Yeşu (Yûşa') kitabının 10. bâbındaki 12-14 rakamlı cümlelerde hâdise kısaca şöyle anlatılır:

> Rab Amorîleri İsrâillilerin eline düşürdüğü vakit Yeşu Yahve'ye yönelip: Ey güneş, Gibeon üzerinde dur; ey ay, sen de Ayyalon vâdisi üzerinde dur, şeklinde bağırıyor.

Bu istek üzerine güneş ve ay gökyüzünde bir gün kadar hareketsiz kalarak, düşmanların yenilmesi imkanı doğuyor. Bu talebin sebebi Yûşa'ın bu harbi gününde bitirmesi zorunluluğudur. Aksi takdirde ertesi gün Cumartesi tâtili girecek, hiçbir iş yapamıyacak, düşmanları da kaçıp kurtulacakdır.

Tevrat'ın bu kıssası, ilk asır müslüman âlimlerinden İbn İshâk'ın (85-151/704-768) *Sîre*'sine girmiş,[1] hadîs kitablarında da yer almakda gecikmemişdir. Hem-

[1] Taberî, I/511-515.

mâm ibn Münebbih'in (ö. 131/749) *Ṣaḥîfe*'si sâyesinde (r. 123), daha sonra *Musned*, Buhârî, Muslim gibi pek çok hadis kaynağında yer bulmuşdur.

Pek tabîîdir ki, özellikle Medîne'de, Yahûdiler'e ve yahûdi kültürüne yakın ilgisi târihen sâbit olan İslâm Peygamberi'nin Tevrat'da yazılı mezkûr kıssayı öğrenerek müslümanlarla müzâkere etmiş olmaları gâyetle mümkindir; *Musned*'in rivâyetine göre (II/325): "Güneş Yûşa' hâric, hiç kimse için geri bırakılmamışdır" demiş olmalarını, Tevrat rivâyetinin nakli olarak anlamak gerekir. Hz. Peygamber'in bu kıssanın gerçekliğine inanıp inanmadıkları husûsu, kendilerinin Kur'ân-ı Kerîm'den ve kendi devirlerinin astronomi kültüründen çıkaracakları netice çerçevesinde olacağı açıkdır. Bilindiği üzere, Kur'ân-ı Kerîm'de, güneş veya ayın insanlarla teşrîk-i mesâî yaptığına dâir hiçbir ifâde yokdur. Güneş sistemi Allah'ın bildiği bir vakte kadar, Allah'ın tesbit ettiği kânunlar dâiresinde varlığını sürdürecekdir.[2] Bu sistemin birimlerinin birbirini engellemesi, seyrini aksatması, gecenin gündüzü ortadan kaldırması... mümkin değildir.[3] Günümüz ilim adamlarından Fransız Maurice Bucaille'in: "Le Coran ne contenait aucune affirmation qui pût être critiquable du point de vue scientifique à l' époque moderne = Kur'an, modern devirde ilmî nokta-i nazardan tenkîd edilebilecek hiçbir beyan ihtiva etmez" diyor oluşu[4] bu gerçeğin bir ifadesidir. Bu kur'ânî anlayışı, bizzat Hz. Peygamber de hayatları boyunca çeşitli vesîlelerle temsil etmişlerdir. Meselâ oğlu İbrahim bebek yaşda vefat ettiği zaman güneş tutulması vukû bulmuş ve bir kısım müslüman, bu tabîî hâdiseyi İbrahim'in mâtemine yorumlamışdı. Kendileri bu yanlış yorumu düzeltme ihtiyacını duydular ve Kur'ân-ı Kerîm'den aldıkları kültür gereği olarak: "Güneş ve ay kimsenin ölümü veya doğumu sebebiyle tutulmaz" buyurdular.

Bu ve benzeri kesin beyan ve davranışların İslâm toplumunda daha gelişerek devâmı umulurken, ilk asrın siyâsî ihtilaf ve vuruşmalarının ardından, şahsî düşüncelerini Peygamber'e doğrulatmak ihtiyâcı içinde olanlar Tevrat'ı gölgede bırakacak masallar tertîbinden çekinmediler.

Siyâsî-askerî sâhada mevzii Emevîlere kaptıran o devir Şîa dünyasının, tahmînen ilk asrın sonlarında, Hz. Ali'yi Peygamber'in en gözde adamı olarak gösterecek hadîs îmâlâtına giriştiği târîhen sâbittir. Pek çeşitli ve renkli sâhalarda cerayan eden bu faâliyetin Tevrat rivâyetini kıskandıracak derecedeki bir misâli en çarpıcı örnek durumundadır. Yûşa'ın isteği üzerine güneş ve ayın batması ileriye alınmışsa, Hz. Ali'nin hatırına, bu defa güneşin batmışken tekrar doğması vukû bulacakdı. Şîa'nın bu faâliyetini gören o devir sünnîleri de; benzer mizansenleri mucize kılıfiyle Hz. Peygamber'e uygulamaya kalkmakda ge-

[2] 31. Lokmân/29 ve benzerleri.
[3] 36. Yâsîn/38-40.
[4] *La Bible, le Coran et la Science*, s. 11, 164, Paris 1976.

cikmediler. Onların inancına göre, güneşin batışını geciktirmek, sadece bir Yahûdi peygamberine tahsis edilemezdi, İslam Peygamberi'nin ondan fazlası olur, eksiği olamazdı. İşte bu düşünceden hareketledir ki, meselâ ilk Sîret müelliflerinden İbn İshâk'ın (ö.151/768) eserine *Ziyâdât* yazan talebesi Yûnus ibn Bukeyr (ö.199/815), bu eksikliğin Hz. Peygamber'in İsrâ sonrasında vukû bulacak bir mu'cizesiyle tamamlandığını bize öğretmektedir: Hz. Peygamber, isrâları esnasında yolda bir Kureyş kervanının olduğundan bahsediyorlar ve Kureyşli müşriklerin sorusu üzerine onun Çarşamba günü geleceğini bildiriyorlar. O gün Kureyşliler kervanlarını gözetlemeye dağa çıkıyorlar. Gün batmak üzeredir, fakat kervandan eser yokdur. Bunun üzerine: "Resûlullâh dua etmiş, gün bir müddet uzatılmış, güneş durdurulmuşdur".[5]

Şîa cebhesi ise, bundan daha renkli bir mucizeye hayâtiyet verecekdir.

Hz. Peygamber'in Hz. Ali ile ilgili olarak gösterdikleri söylenen bu mu'cize en azından İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (80-150/699-767) ve İbnu'l-Mubârek (118-181/736-797) devirlerinde bilinmektedir. Ne var ki, İmâm Tahâvî'nin (239-321/853-933) mezkûr rivâyetin müdâfa'asını üzerine almasını tâkîben, sünnî âlimleri bile birbirine düşürecek derecede iş alevlenmiş, günümüze kadar ulaşarak âdetâ bir kütübhane dolusu edebî esere mevzû teşkil etmişdir.

Mucizemiz ana hatlariyle şöyle cerayân ediyor: "6/628 senesi Hayber gazâsı dönüşü, Hz. Peygamber ikindi namazını kılıyor ve o sırada bir işden dönen Ali'nin dizinde uyuyakalıyorlar. Uyandıklarında güneş batmış durumdadır. Ali'nin ikindi namazını kılamadığını öğrenince dua buyuruyorlar. Güneş geri gelip ortalığı ışığa kavuşturuyor. Ali abdest alıp namazını kılıyor. İşi bitince güneş geldiği yere gidiyor."

İşbu rivâyet, Yûşa' peygamberinki de dâhil olmak üzere Tahâvî'ye göre (*min 'alâmâti'n-nubuvve)* peygamberlik mu'cizelerindendir. Mısırlı hemşehrisi büyük âlim Ahmed ibn Sâlih'in (170-248/786-863) değerlendirmesiyle de, en büyük peygamberlik mu'cizelerinden olan bu hadîsi her ilim sâhibinin ezberlemesi gerekmektedir.[6]

İmâm Tahâvî basit birisi değildir. İmâm Şâfi'î'nin ilminin yayıcısı durumunda olan Muzenî (175-264/7901-878), onun dayısı olmaktadır. Önce ondan Şâfi'î mezhebini öğrenmiş, daha sonra Hanefîliğe intisab etmişdir. Gerek hadîs, gerek fıkıh sâhasında devrinin en yüksek âlimlerinden sayılmaktadır. Eserleri günümüzde de kaynaklık etmektedir. Ne garibdir ki, işbu âlim yukarıdaki şîî hikâyesini sahîh sayabilmişdir; isterse hadîs tenkîd imamlarından Aliyyu'bnu'l-Medînî (ö.234/849) "bu hadîsin aslı esası yokdur" demiş olsun,[7] faydası yokdur.

[5] Kâdı Iyâz, *Şifâ'*, I/240 (401); Beyhakî, *Delâ'il,* II/404.
[6] *Şerḥu muşkili'l-âṯâr,* XXXI/92-98.
[7] *Ṭabaḳâtu'ş-şâfi'iyye* II/150.

Ne kadar dikkate şâyândır ki, Nevevî, İbn Hacer ve Suyûtî gibi pek çok âlimin arka çıktığı bu rivâyete en keskin itiraz, Hanbelî âlimlerden gelmektedir. Başta İmâm Ahmed olmak üzere, İbnu'l-Cevzî, İbn Teymiyye, Zehebî, İbnu'l-Kayyım ve İbn Kesîr gibi büyük isimlerin gözünde bu rivâyet bir râfizî uydurmasıdır.

Râfizî saydığı Hıllî'nin (ö.726/1325) *Minhâcu'l-kerâme*'sine karşı yazdığı *Minhâcu's-sunne*'sinde İbn Teymiyye'nin bu hadîse tahsis ettiği sahifeler (VII/164-198) büyük değer taşımakta ve özellikle, henüz varlığını bilmediğimiz bir esere yönelttiği tenkidler açısından da ayrıca önem kazanmaktadır. Tenkid konusu ettiği eser: *Mes'eletun fî taṣḥîhi reddi'ş-şems ve terğîmi'n-nevâṣıbi'ş-şums* isminde olup, Neysâburlu Hanefî kadısı Ebû'l-Kâsım Ubeydullâh el-Haskânî'ye (ö. 470/4077'den sonra) âiddir. Mezkûr hadîsin müdâfaası gayesiyle yazılmış olduğuna isminin mânâsı yeterli şahiddir: "Redd-i Şems hadîsinin sıhhatini isbat ve inadcı Nevâsıb'ın [Ali düşmanlarının] burunlarının sürtülmesi"*

Meselenin Şîa dünyasındaki manzarası ise ayrı bir âlemdir. İşin ucu ne de olsa Hz. Ali'yi yüceltecek bir mu'cizeye dayandığı içindir ki, bu mu'cize hadîsini destekleyenlere alkış, uyduma sayanlara hakaret, esas hedefi teşkil etmektedir. Şîa iddialarının sünnî kaynaklara tasvibini yaptırtmak gâyesiyle on küsûr cildlik muazzam bir çalışma ortaya koymuş olan muâsır bir şîî allâme Abdulhuseyn (Hüseyn'in kölesi!) Ahmed el-Emînî en-Necefî, *el-Ğadîr* ismini verdiği bu eserinde (III/127) tezvîrâtla dolu gördüğü kitablar arasında meselâ İbn Hazm'ın *el-Faṣl*'ını ele almakta, onun redd-i şems hadîsine karşı takındığı menfî tavrı metnen verdikden sonra cevablarına geçmekte, bu hadîsi pek çok âlimin sahîh saydığını belirttikten sonra muhâlif kalanlara, şu ilmî (!) mesleği yakıştırmaktadır:

> *Ve humu'l-ebnâ'u'l-erbe'atu ḥameletu'r-rûhi'l-Emeviyyeti'l-ḫabiseti, e-lâ ve hum: İbn Ḥazm, İbnu'l-Cevzî, İbn Teymiyye, İbn Keşîr.*
>
> İbn Hazm (ö.454/1064), İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201), İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve İbn Kesîr (ö.744/1373) denen şu dört adam habîs Emevî ruhunun hammallarıdır.

Bir muâsır şîî âlimin Emevî uşağı olarak gördüğü adı geçen zâtların tek günahları redd-i şems hadîsini isnad yönünden kabûle şayân görmemiş olmalarıdır. Onlara karşı ulu orta konuşan bu Şîa allâmesi, kendisini tekzib edeceklerinden şübhe etmediğimiz günümüz Şîa astronomi âlimlerine karşı da aynı dili kullanabilecekmidir, bilmiyoruz.

Bu suâlin bizi, bu hadîsi kabul eden veya reddeden sünnî âlimlerin astronomi dalındaki kültürlerini sorgulamaya götürmesi tabîîdir. Hemen belirtelim

* *Minhâcu's-sunne*'yi tahkikli olarak yayımlayan Dr. M. Reşâd Sâlim, bu âlimin ismini yanlış yazmakta, onu tanımadığını söylemektedirki, pek çok kaynakda tercemesi bulunan bir âlimi, geniş kaynak imkanlarına rağmen bu Dr.'un bulamamış olmasına şaşmamak elde değildir.

ki, görebildiğimiz fıkıh, hadîs, târîh, fırka... dallarının kadîm sünnî âlimlerinden hiçbirisinin böyle bir derdi olmamışdır. Râfizî uydurması saydıkları redd-i şems hadîsinin tenkid edilecek noktaları kabîlinden söyledikleri şeyler aşağı yukarı şunlardan ibâretdir:

Bu hadîsin isnâdı sahîh değildir; metninde tutarsızlıklar vardır, çünkü Hz. Peygamber ve arkadaşlarının zarûrî sebeblerle kılamadıkları ikindi namazları olmuş, bunları güneş battıkdan sonra kazâ etmişlerdir. Hz. Ali'nin ikindi namazı Peygamberinkinden daha değerli değildir ki, Peygamber için meselâ Hendek gazvesinde geri gelmemiş güneş onun için gelsin! Ayrıca böyle bir tabiat hâdisesi olsaydı, onu herkesin görmesi gerekirdi. Diğer tarafdan bu hadîsin başlıca kaynağı olan Esmâ'nın çocuklarından bile böyle bir rivâyet nakledilmiş değildir...

Bir derdleri yokdur, dedik. Çünkü, mezhebi ne olursa olsun, allâme dediğimiz zâtların bu kabîl rivâyetlerde dayandıkları ana temel, haberin isnâdıdır. İnşikâk-ı kamerden bahseden hadîs onların nazarında doğrudur, çünkü isnâdı sağlamdır!

Mekke'deki küçücük bir dağın bir yanına, 3500 km. çaplı ayın yarısını, öteki tarafına diğer yarısını yerleştiren hadîs gerçekdir. 55. Kamer Sûresi'nin ilk âyetini, kıyâmette vukû bulacak hâdiselerden sayan bâzı nâdir İslâm hey'etşinâs ve kelâmcıları onların gözünde birer zındık mülhiddir.

Sünnî olsun, şîî olsun, pek çok imâmın zihnine "acabâ bu konuda matematik, astronomi... âlimlerimiz ne diyor" sorusu gelebilmiş değildir. 5/11. asrın İbn Sînâlariyle, Beyrûnîleriyle bu konuları müzâkere etme ihtiyacını duymuş müfessir, muhaddis ve fakihimize rastlayabilmiş değiliz. Bu birbirinden kopuk ilim çevrelerince yazılmış eserlerin, toplumu kültürel yönden geliştirmeye ne derece hizmet edebilceğini artık düşünelim.

Redd-i Şems hadîsini topdan reddeden Hanbelî âlimler, burada, bunun ilmî yönden mümkin olmayacağı fikrinden hareket ediyor değillerdir. Onları temsîlen meselâ İbn Kesîr (ö.774/1372) şöyle diyor:[8]

> *Ve naḥnu lâ nunkiru hâżâ fî ḳudreti'llâhi te'âlâ ve bi'n-nisbeti ilâ Cenâbı Resûlillâh. Faḳad ṣebete fi'ṣ-ṣaḥîḥi ennehâ ruddet li Yûşa'... velâkin lâ neḳûlu illâ mâ ṣaḥḥa 'indenâ 'anhu ve lâ nusnidu ileyhi mâ leyse bi-ṣaḥîḥ. Ve lev ṣaḥḥa lekunnâ evvele'l-ḳâ'ilîne bihî ve'l-muteḳaddimîne lehû.*
>
> Biz güneşi geri döndürmenin Allah'ın kudretinde olduğunu ve bunun Hz. Peygamber'e nisbet edilebileceğini inkar etmiyoruz. Nitekim sahîh hadîsle sâbittir ki, Yûşa' Peygambere döndürülmüşdür... Ne var ki biz ancak Hz. Peygamber'den sahîh olarak rivayet edileni söyleriz, sahîh olmayanı ona nisbet etmeyiz. Bu rivâyet sahîh olsaydı, biz onu ilk söyleyenlerden, ona ilk inananlardan olurduk.

[8] *Bidâye*, VI/82.

İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201) Esmâ hadîsine: "Şeksiz şüphesiz uydurmadır" derken, Yûşa' hadîsini pekâlâ sahîh saymaktadır.[9]

Şeyhulislâm ilmî mertebesine lâyık görülen İbn Teymiyye'miz (ö.728/1328), bu konudaki rivâyetlerden birisi için: "*Hâẕâ bâṭılun ʿaḳlen* = bu aklen bâtıldır" demişse, akla aykırı gördüğü taraf, güneşin geri dönüşü ve tekrar batışı esnasında, hadîsi nakleden sahâbinin: "*leḳad ve'llâhi le-semiʿtu li'ş-şemsi ṣarîran ke-ṣarîri'l-bekre*... = Vallahi işittim, güneş kuyu çıkrığının gıcırtısı gibi ses çıkarıyordu" diyor oluşudur.[10] Halbuki hergün güneş doğup batıyor, ne zaman güneş böyle bir ses çıkarırmış ki!...

Reddi-i şems meselesi sâdece âlimlerin çevresinde kalacak değildi. Allah'ın son devir velilerinin de bu çorbada tuzları olacakdı.

Câmiʿu kerâmâti'l-evliyâ' isimli iki cildlik hacimli eserinde Nebhânî (1849-1932) Yemenli Şâfiʿî velî âlim İsmâ'îl Hadramî'yi (ö.676/1277) böyle bir kerâmetle tebcil etmektedir. Şeyh Hadramî Yemen'de Zebîd şehrine doğru yola çıkıyor. Güneş guruba yaklaşmışdır. Şehir ise epey uzakdır. Güneş batınca şehrin kapıları kapanacağı için, Şeyh açıkta kalmakdan korkar; tek çâreyi hemen güneşe bir işâret yollayıp onu durdurmakda bulur.

Nebhânî merhûm, sıradan bir köy vaizi değildir. Altı sene Ezher'de okumuş, İstanbul'a gelmiş, *Cevâ'ib* gazetesinde çalışmış, 1879'da Suriye'ye dönmüş, hâkimliğe başlamış, 1887'den itibaren 20 sene Beyrut Hukuk Mahkemesi Reisliği yapmış, daha sonra Medine'ye göçmüş, Birinci Dünya Harbi çıkınca köyüne dönüp vefatına kadar oradan ayrılmamış Filistinli şâir ve hukukçudur. Pek çok kitab yazmış olan bu son devir mutasavvıfı, İbn Teymiyye, İbnu'l-Kayyım, Âlûsî, Muhammed Abduh ve Cemâluddîn Efgânî'ye karşı açtığı mücâdeleyle meşhurdur. Bu çapta bir zât, konumuzla ilgili görüşlerini adı geçen kitabında[11] İbn Kesîr gibi belirttikden sonra, ne de olsa son asrın bir aydını olarak (!) şu ilmî izâhı yapmak mecburiyetini hissetmektedir:

> Bu gibi kerametlerde denmesi caiz olan şey şudur: Allah Teâlâ, bu veliye [Hadramî'ye] ikrâmen bir [başka] güneş yaratmış, şeyh evine ulaşıncaya kadar [doğmuş] ve batmışdır. Gerçek güneş ise kendi seyrinden geri kalmaz...

Adı geçen velînin bu kerâmeti, tabakât âlimlerimizi de haylice etkilemişe benziyor. İlgilenecekler şu eserlere bakabilir: *Mir'âtu'l-cinân*, IV/178; *Ṭabaḳâtu'ş-şâfiʿıyye*, VIII/130-131; *Şeẕerâtu'ẕ-ẕeheb*, V/362 (VII/631 yeni baskı).

Bu büyük Şâfiʿî velîye Peygamber'e tanımadıkları bu imtiyazı tanıyanlar şimdi *Ğadîr* müellifi şîî allâmenin şu itâbına mazhar olmakda haklı değillermi-

[9] *Mevḍûʿât*, II/123.
[10] *Minhâcu's-sunne*, VIII/192-3.
[11] I/356-357.

dir? "Demek ki, Hadramî Allah indinde Hz. Peygamber'den ve onun vasîsi Hz. Ali'den daha büyük!".[12]

Bu acâibliklerden Osmanlı uleması da nasiblenmiş görünüyor. Kur'ân-ı Kerîm'in günümüz aydınlarınca kolayca anlaşılabilir haldeki ilgili âyetlerini, meselâ ilk sahîfelerde zikrettiğimiz Yâsîn Sûresi'ndeki âyetler hakkında, son Osmanlı Şeyhulislâmı Mustafa Sabri Efendi (1869-1954), 1908'de yazdığı bir makâlede[13]: "Şemsin müstakarrında cereyânı, tâ'yîn buyurulan hûtût-ı hareketini şaşırmaması ve şehrâh-ı ıttırâd ve intizâmdan ayrılmaması demek olmalıdır" derken, onun muâvini durumunda olan fıkıh-hadîs mütebahhiri Zâhid Kevserî merhûm (ö.1952) onun kadar rahat olamamaktadır. Ne de olsa redd-i şems hadîsini en büyük Hanefî fakihlerinden İmâm Tahâvî sahîh saymışdır. Tahâvî'yi hadîsde otorite tanımayan İbn Teymiye'ye[14] gereken dersi vermek Hanefî Kevserîmizin vazîfesidir. Ona göre, bu kadar âlimin sahîh saydığı Esmâ hadîsi hakkında İbn Teymiyye'nin söyledikleri onun mücâzefelerinden [ulu orta laflarından] birisidir.

> *ve ḥaḳḳun limiṯlihi en yeḳbeʿa velâ yetekelleme fî miṯli ẕâlik velâ kelâme fî ṣıḥḥati'l-ḥadîṯi min ḥayṯu'ṣ-ṣınâʿati. Lâkinne ḥukmehu ḥukmu alḫbâri'l-âḥâdi'ṣ-ṣaḥîḥati fî'l-meṭâlibi'l-ʿilmiyyeti ve maʿrifetu'ṭ-Ṭaḥâviyyi bi'lʿıleli lâ yetecâheluhâ illâ meniʿtelle biʿılelin lâ devâ'e lehâ. Nes'elu'llâhe's-selâmete.*
>
> Onun gibilere yaraşan şey, kirpi gibi başını içine çekip bu konularda konuşmamakdır. Adıgeçen hadîsin hadîs ilmi bakımından sıhhatine diyecek yokdur. Fakat ilmî konularda bu hadîs sahîh âhâd haberler hükmündedir. Tahâvî'nin hadîs illetleri sâhasındaki bilgisini ancak devâsız dertlere düşmüş kimseler görmemezlikten gelebilir. Allah'dan selâmet dileriz...[15]

Kevserî merhûmun son duâsına âmin diyor; geçmiş âlimlerimizin doğrularını kabulü ve yanlışlarından ibret almayı nasîb eylemesini Cenâb-ı Hak'dan niyâz ediyor ve susuyoruz.

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

[12] V/24;XI/183-184.
[13] *Beyânu'l-hakk*, 1. sene, aded 6, s. 108.
[14] *Minhacu's-sunne*, VIII/195-196.
[15] *Maḳâlât*, s. 537-8.

İslami İlimlerde Şâfi'î'nin Rolü Üzerine

HAYRİ KIRBAŞOĞLU
DOÇ.DR., A.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

'Ben'in 'Gelenek'te olması başka,
'Geleneğin' 'Ben'de olması başka birşeydir.
Muhammed Âbid el-Câbîrî

Giriş

Çağımız İslam Düşüncesinin sorunlarına –bilhassa islami ilimler alanındakilere– cevap arama çabalarını en genel anlamda iki eğilimin temsil ettiğini söylemek mümkündür. Bunlardan biri, cevapları gelenek içinde arayan eğilimdir. Bu eğilime göre İslam'ın günümüzdeki sorunlarının cevaplarını, gelenekte bulmak pekala mümkün ve hatta istenen birşeydir. Bu eğilimin kavramsal çerçevesi ve metodolojik tercihleri, klasik dönem İslam düşüncesi –ve tabii ki sünni gelenek– dışına çıkmamaktadır. Bu, genelde 'muhafazakarlık' olarak da nitelendirilen eğilimdir.

Bu sorunlara cevap arayan diğer eğilime gelince, bu eğilim de 'geleneğe' değer atfetmekle beraber, kendisini gerek kavramsal, gerekse metodolojik düzeyde gelenek ile sınırlandırmayı kabul etmemektedir. Bu eğilime göre gelenek 'belirleyici olan' değil, 'kendisinden yararlanılması mümkün olan'dır. Buna göre çağın sorunlarına İslam'ın cevabını ararken gelenekten 'yararlanılabilir' ise de, çözümü gelenekte aramak zorunlu değildir. Bu eğilim, bunun sonucu olarak –kolayca tahmin edileceği gibi– bizi 'geleneğe ait varlıklar' haline getiren geleneksel yaklaşımı terkedip, onun yerine 'bir geleneğe sahip varlıklar' olmayı hedefleyen bir yol izlemek istemektedir.[1] Bu ikinci yaklaşımın, mahiyeti gereği geleneğe eleştirel yaklaşıp, onu sorgulama yolunu seçeçeği ise gayet açıktır.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, İslam dünyasının mevcut problemleri karşısında bu eğilim "ne yapmak gerekir?" sorusuna cevap aradığı gibi, "bugüne kadar –14 asır boyunca– nerede hata yaptık?" sorusuna da cevap aramaktadır. Bu ikinci sorunun cevabını bulmak için yapılmış olan çalışmaları

[1] Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Naḥnu ve't-Turâṯ*, ed-Dâru'l-Beydâ', el-Mağrib 1986, s. 21.

özetlemek burada mümkün olmadığı gibi, amacımız da değildir. Ancak bu alanda son zamanlarda üzerinde durulan bir konu vardır ki, bilhassa günümüzde islami ilimlerdeki metodoloji tartışmaları açısından bizce ayrı bir önem arzetmektedir. Özetle bu, "İmam Şâfi'î'nin İslam düşüncesinde oynadığı rol" meselesidir. İşte bu çalışmamızda üzerinde durmak istediğimiz konu da budur.

İşe, "niçin Şâfi'î?" sorusundan başlamak yerinde olur. Şâfi'î'nin seçilmesi elbetteki, ne Şâfi'î'yi yüceltmek, ne de Hanefilerle Şafiiler arasında geçmişte yaşanmış tartışmaları ve toplumsal gerilimleri yeniden diriltmek içindir... "Nerede hata yaptık?" sorusuna cevap arayan çağdaş araştırmacılar, bugün karşılaşılan düşünce sorunlarının tarihteki kökenlerine inme gereğini, giderek daha çok duymaktadırlar. Özellikle sünni İslam düşüncesi gözönüne alınacak olursa, günümüz düşünce sorunlarının çözümsüzlüğünün en temel sebeplerinden birinin, pek çok İslam toplumunu baskısı altında bunaltan 'katı muhafazakarlık' düşüncesi olduğu söylenebilir. İkbal'den başlayıp günümüze kadar gelen pek çok çağdaş İslam düşünürünün çalışmalarının toplum(lar)a yayılmasını engelleyen ve bu çabaların istenen sonuçları verememesine yol açan da, işte bu katı muhafazakarlıktır. Şâfi'î'nin bugün tekrar tartışma gündemine girmesi ise, bu muhafazakarlığın oluşumunda, onun, bugün bile hâlâ etkili olan önemli bir rol oynadığı varsayımına dayanmaktadır. Şimdi bu varsayımdan hareketle yapılmış olan çalışmalara bir göz atalım.

Şâfi'î'nin kendisinden sonraki sünni İslam düşüncesinde –hatta belli ölçüde onu da aşan bir alanda– bıraktığı derin izlerin sözkonusu olduğu başlıca disiplinleri: Fıkıh usûlü, hadis, kelam ve tasavvuf olarak sıralamak mümkündür. Bu alanlarda Şâfi'î'nin etkisini özetleyen birtakım iddialar vardır ki, konuyu bu çerçevede ele almak bize daha uygun görünmektedir. Bu iddialar şunlardır:

1. Şâfi'î fıkıh usûlü'nün kurucusudur.

2. Şâfi'î rey ehli ile hadis ehli arasında 'orta yol'u temsil eder.

3. Şâfi'î ilk hadis usûlü eserini telif edendir.

4. Şâfi'î 'yaşayan Sünnet' yerine 'Hadis'i Kur'an'dan sonra ikinci sıraya yükseltmiştir.

5. Şâfi'î fıkıhta aklın alanını daraltıp nassın hakimiyetini tesis etmeyi amaçlamıştır.

1. İddia: Şâfi'î Fıkıh Usûlü'nün Kurucusudur

Gerek klasik kaynaklarda, gerek çağdaş araştırmalarda, gerekse oryantalizm dünyasında fıkıh usûlünün kurucusunun Şâfi'î (ö. 204/819) olduğu yolundaki kanaat oldukça yaygındır. Fahruddîn er-Râzî (ö. 606/1209) bu kanaati şöyle dile getirmektedir:

> İmam Şâfi'î'den önce [ulemâ] fıkıh usûlü konularında görüşler serdediyor delil getiriyor, itirazlarda bulunuyorlardı. Ne var ki, ellerinde, şer'î delillerin neler olduğunu öğrenme, bu alanda muaraza ve tercihin ne suretle yapılacağı konusunda başvuracakları külli bir ilke *(ḳânûn kullî)* yoktu. İşte Şâfi'î fıkıh usûlü ilminin esaslarını belirleyip, şer'î delillerin mertebelerini bilme konusunda başvurulacak külli bir kanunu insanlar için vazetti. Bundan dolayıdır ki, Şâfi'î'nin Şeriat [fıkıh usûlü] ilmine nisbeti, Aristo'nun akıl [maktık] ilmine nisbeti gibidir.[2]

Bu iddiayı bugün de savunanların olduğunu biliyoruz.[3]

Öte yandan, bu kadar kesin bir ifade kullanmayan bir diğer iddia daha vardır ki, buna göre Şâfi'î Fıkıh Usûlü'nün kurucusu olmayıp, sadece bu konuda ilk musannıf olma özelliğine sahip bulunmaktadır.[4]

Klasik literatürde, Şâfi'î'nin fıkıh usûlünün kurucusu ya da bu alanda eser telif eden ilk musannıf olduğu iddiasına, özetle, ondan daha önce Ebû Hanife'nin(ö. 150/767), ondan sonra da talebeleri Ebû Yûsuf (ö.182/798) ve Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin (ö.189/804) bu alanda eser yazdıkları ileri sürülerek cevap verilmektedir.[5] Ancak yazıldığı iddia edilen bu eserlerin bugün mevcudiyeti bilinmediği için, bu konuda kesin birşey söylemek mümkün değildir. Bu durumda, ortada, karşılıklı iddialardan başka birşey olmadığı açıkça görülmektedir. Ancak son yıllarda yapılmış olan bir inceleme bu konuda bizi büyük ölçüde aydınlatacak bilgiler sunmaktadır. Wael B. Hallaq "Was al-Shafii the master architect of Islamic Jurisprudence" adlı önemli makalesinde[6] özetle şu değerlendirmelere yer vermektedir:

İslam hukukunun ilk dönemlerindeki gelişmelerde İmam Şâfi'î'nin tamamen merkezî bir rol oynadığı kanaati, son otuz-kırk yıldaki modern araştırmalarda giderek ağırlık kazanmıştır. Batı'da bu düşünceyi yaygınlaştıran ise, herkesten ziyade Joseph Schacht olmuştur. Bu da Şâfi'î'nin Fıkıh Usûlüne dair ilk eseri, *er-*

[2] Fahruddin er-Râzî, *Menâḳıbu'ş-Şâfi'î*, Kahire 1986, s. 57.

[3] Ebû Zehra, *İmam Şâfi'î*, çev. Osman Keskioğlu, D.İ.B. Yay, Ankara 1969, s. 169-170; Dr. Ahmed Abdusselâm el-Indonezî, *el-İmâmu'ş-Şaâfi'î beyne meẕhebeyhi'l-ḳadîm ve'l-cedîd*, Kahire 1988, s. 71-74. Aynı iddiayı bazı müsteşrikler de savunmaktadır; bkz. Ignaz Goldziher, *Zahirîler*, çev. Cihat Tunç, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1982, s. 19; Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. M. Dağ, H. Şener, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1977; s. 57-58; W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E.R. Fığlalı, Ankara 1981, s. 327; Majid Khaddûrî, *Islamic Jurisprudence-Shafi'i's Risâla*, Baltimore 1961, s. 4, 40, 41, 42.

[4] Beyhakî, *Menâḳıbu'ş-Şâfi'î*, I. 368; İbn Haldûn, *Mukaddime*, Bağdad (ofset) trs., s. 455; Abdulkerîm Zeydân, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ruhi Özcan, Atatürk A. Yay., Ankara 1979, s. 38; ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi'l-Uṣûl*'den nakleden A. M. Şâkir, *er-Risâle*, s. 13.

[5] İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, VI. 382; el-Kevserî, *Bulûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî*, Mısır 1355, s. 67; Ebû'l-Vefâ el-Efğânî, es-Serahsî, *el-Uṣûl*, Beyrut, 1973, I. 3'te.

[6] Wael B. Hallaq, "Was al-Shaf'î the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Middle East Studies* XXV (1993), s. 587-605.

Risâle'yi yazmış olmasına dayandırılmaktadır. Buna Şâfi'î'nin orta ve modern çağda haiz olduğu itibar da eklenince, onun 'Fıkıh Usûlünün babası' olduğuna inanılması zor olmamıştır. Ancak kaynakların yakından tetkiki, bu varsayımın doğruluğunu ciddi biçimde sarsmaktadır. Çünkü Şâfi'î'nin yaşadığı IX. yy'da, asıl amacı sistematik, kapsamlı ve organik bir yapı oluşturmak olan tek bir fıkıh usûlü eseri dahi yoktur. Bu dönemde *uṣûl* adı altında yazılmış olan eserlere ise aldanmamak gerekir. Bu eserlerin içeriğine bakıldığında, bunların esasen furû'a dair eserler oldukları görülür. Mesela Ebû Yahyâ es-Sâcî'nin (öl.307/920) *Uṣûlu'l-fıḳh* adlı eserinin aslında fıkıh usûlü ile hiçbir ilgisi yoktur; bilakis pozitif hukuktan ve bu konudaki ihtilaflı görüşlerden bahseden bir eserdir. Yine İbn Meryem el-Asvânî'nin *Cumelu'l-uṣûli'd-dâlle ʿalâ'l-furûʿ fî'l-fıḳh* adlı eseri de –tahminen X. yy. başları– Fıkıh Usûlü ile ilgili gibi görünse de böyle değildir, bilakis burada *uṣûl* ile Şâfi'î'nin ifadeleri ve eserleri kastedilmektedir.

Bu dönemde yazılan eserler içerisinde Fıkıh Usûlü ile ilgili olabilecek eserler, ancak belli konulara tahsis edilmiş olan *Fî iṯbâti'l-ḳıyâs, Naḳdu iṯbâti'l-ḳıyâs, Iṯbâtu'r-re'y, Ḫaberu'l-vâḥid, el-Ḫuṣûṣ ve'l-ʿumûm, el-İcmâʿ* gibi başlıklar altında yazılmış polemik türü eserlerdir. Bu tür eserlerin amacı –başlıklarından da anlaşılacağı gibi– belli bir hukuki ve belki de kelami/teolojik görüşü veya tutumu diğerlerine karşı savunmaktan ibarettir. Dolayısıyla, bunların bilinçli ve amaçlı olarak, organik bir bütünlük arzeden bir metodoloji tesis etmeye yönelik eserler olduğu söylenemez.

Öte yandan biyografik eserlerde, X. asır ve daha sonrasında yaşamış olan ulema için kullanılan "usûlcü" (*uṣûlî*), "usûl üzerine eser yazmıştır", "usûl alanında en bilgili kimseydi" vb. ifadelerin, IX. asır uleması için kullanılmamış olması da görüşümüzü desteklemektedir.

Bir diğer husus, IX. asırda *Risâle*'den nadiren sözedilmiş olmasıdır. Bu dönemde *er-Risâle*'ye yapılan atıflar, ancak kaynakların taranmasıyla bulunması mümkün olan birkaç işaretten ibarettir.

Yine bu dönemde –ki şerhlerin ve muhtasarların yaygınlaştığı bir dönemdir– *er-Risâle* üzerine herhangi bir şerh yazılmamış olması da dikkat çekicidir. Ancak X. asırda aniden, en azından 4-5 şerhin ortaya çıktığına şahit olmaktayız. Bu ise, IX. asırda *er-Risâle*'nin marjinal bir öneme sahip olduğunu gösterir.

er-Risâle'nin Fıkıh Usûlüne dair yazılan ilk eser ve Şâfi'î'nin de Fıkıh Usûlünün babası olup olmadığı konusunda asıl yapılması gereken ise, bizzat *er-Risâle*'yi incelemektir.

Eski *er-Risâle*'nin hadislerin üstünlüğünü savunmak için yazılmış bir eser olduğu bilinmektedir. Bu ise, Şâfi'î'nin nihai amacı olan, fıkhın münhasıran

Kur'an ve Hadis gibi iki kaynağa dayandırılması gerektiği yolundaki görüşüyle uyum arzetmektedir. Diğer bir ifadeyle, *er-Risâle* aslında ağırlıklı olarak Hadis ile ilgili bir eserdir. Nitekim Kilâni baskısında 257 sayfa tutan eserin 130 sayfası –yani tam yarısı– Hadis ile ilgili çeşitli meseleleri ihtiva etmektedir. Hatta umûm, husûs, nesh, kıyas ve istihsan gibi konular ele alınırken bile Şâfi'î'nin amacı Sünnet'in Kur'an yanında, onu açıklayıcı bir kaynak olduğunu isbat etmektir. Diğer birçok konu eserde bizatihi ele alınmamış, Hadis/Sünnet ile olan ilgisinden dolayı bunlar üzerinde durulmuştur.

er-Risâle ile ilgili tahlillerin sonucunda, eserde şu önermelerin savunulduğu görülür:

a) Fıkıh, Kur'an'dan çıkarılmalıdır.

b) Sünnet, fıkhi konularda bağlayıcı olan bir tür vahiydir.

c) Sünnet ile Kur'an arasında çelişki yoktur.

d) Kur'an ve Sünnet hermenötik açıdan birbirlerini tamamlamaktadırlar.

e) Kıyas/ictihad yoluyla çıkarılan fıkhi hükümlerde ihtilaflar sözkonusu olduğu halde, nasslardan çıkarılan hükümler böyle değildir ve kesinlik arzederler.

f) Kıyas/ictihad ve icmâ meşruiyetlerini nasslardan alırlar.

Şâfi'î'nin bu önermeleri sunuş ve işleyiş tarzı ise, en iyimser ifadeyle, elementer düzeyde ve sistemsizdir. Özetle *er-Risâle*, sistematik bir metodoloji sunma bakımından bize pek az şey vermektedir. Hatta Sünnet ile ilgili kısımları dışında, *er-Risâle*'nin usûl ile ilgili sayılabilecek en önemli bölümü olan kıyas ve ictihad ile ilgili kısımları bile yüzeysel bir nitelik arzetmektedir. Zira gerçek bir fıkıh usûlü eserinin amacı, hükümlerin kaynaklardan nasıl çıkarılacağını gösteren bir metodoloji önermektir. *er-Risâle*'de bunu bulmak ise mümkün değildir.

Bütün bunlar bir yana, *er-Risâle*'nin ele aldığı konular dahi, bırakın kusursuz olmayı, tatminkar bir düzeyde dahi işlenememiş olmasının yanısıra, asıl önemli olan, fıkıh usûlünün ayrılmaz konuları olan, lafızlar ve delaletleri –ki diğer fıkıh usûlü kitaplarının ortalama dörtte-beşte birini oluşturur– ve ta'lil gibi konuların *er-Risâle*'de hiç yer almaması veya çok az yer almasıdır.

Özetleyecek olursak, *er-Risâle*'yi, temel amacı Hz. Peygamber'in Sünneti'nin ve hadislerin fıkıh alanında kullanılması olan bir eser olarak nitelendirmek gerekir.[7]

2. İddia: Şâfi'î Bir 'Ortayol' Sentezini Amaçlamıştır

Bu soruya farklı iki cevap verilmektedir. Bilebildiğimiz kadarıyla Wael B. Hallaq şu ana kadar bu soruya olumlu cevap veren en son araştırmacıdır. O,

[7] Wael B. Hallaq, "Was al-Shafi'î", 587-592'den özetle.

cilik arasında orta bir yolu izlediği, diğer bir ifadeyle, bir sentezi gerçekleştirdiği söylenebilir mi? Hallaq'ı bu soruya olumlu cevap vermeye ve Şâfi'î'nin Sünnet/Hadis konusundaki ısrarlı vurgularına rağmen, onu rey ehli ile hadis ehli arasında orta bir yola yerleştirmeye sevkeden nedir? Bize göre Hallaq'ın bu konudaki hatası iki noktadan kaynaklanmaktadır: Bunların ilki, onun Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de akli bir çabanın ürünü olan ictihad/kıyastan bahsetmiş olmasına aldanmasıdır. Hallaq bu hususa oldukça yüzeysel yaklaştığı için, tabii olarak Şâfi'î'nin eserinde ictihad/kıyasa yer verişinin altında yatan düşünceyi gözden kaçırmıştır. Gerçekten Şâfi'î eserinde ictihaddan bahsetmektedir. Ne var ki, kıyas, istihsan, istishab, maslahat-ı mürsele, örf, makâsıdu's-şerî'a gibi çeşitli açılardan yapılabilecek bir çok akılyürütmeyi içine alacak kadar geniş bir anlam alanı olan ictihad, Şâfi'î'ye göre de aynı genişlik ve esnekliği taşımakta mıdır? Elbette taşımamaktadır; hatta tam aksine, Şâfi'î ictihadın alanını kıyas ile sınırlandırmakta ve sonuçta ictihadın bir türü olan kıyas, ictihad ile tamamen özdeşleştirilmektedir. Şâfi'î'nin ictihadı kıyas ile sınırlamasının altında yatan sebep ise, onun çeşitli ictihad yöntemleri içerisinde nasslara bağlanmaya en elverişli olan yöntemi ön plana çıkarıp, diğerlerini devre dışı bırakmaya çalışmasıdır. Diğer bir ifadeyle, Şâfi'î ictihada ancak nasslar çerçevesinde izin vermekte, onların dışında daha serbest akıl yürütmeleri –mesela istihsanı– keyfilik ve indilik taşıdığı gerekçesi ile reddetmektedir. Böyle olunca, öncelikle Kur'an ve Hadis metinlerine (nasslara) ilk sırada yer verip, bütün gücüyle bu ikisinin fıkıhtaki tam hakimiyetini sağlamaya çalışan Şâfi'î'nin yine bu nassların izin verdiği ölçüde ictihada, daha doğrusu kıyasa –o da zorunlu durumlarda– müsaade etmesi, hadis ehli için tatminkar sayılabilirse de, rey ehlinin bu durumdan memnun olabileceğini düşünmek mümkün değildir. Kur'an ve Sünnet'i birer referans kabul etmekle birlikte, son derece hür bir akılyürütme sürecinin hakimiyetini savunan rey ehlinin, ictihad alanının daraltılması yolundaki çabaları olumlu karşılamayacağı açıktır. Durum bu olunca da, Şâfi'î'nin bir yandan nassların fıkıhtaki tam hakimiyetini savunurken, öte yandan sadece zorunlu durumlarda ve yalnızca kıyasa başvurulmasına müsaade etmesine bir 'sentez', ya da 'ortayol' demek mümkün değildir. Bu bakımdan, mecburiyet karşısında kıyası kabul etmiş olmasına rağmen, Şâfi'î'nin hadis ehlinin genel düşüncesiyle büyük ölçüde mutabık olduğu, bir anlamda onların yanında yer aldığı söylenebilir.

Hallaq'ın –ve tabii Şâfi'î'nin rey ehli ile hadis ehli arasında orta bir yolu izlediğini iddia eden diğer pek çok yazarın– dikkatlerinden kaçan asıl önemli nokta, Şâfi'î'nin yapmak istedikleri ile –en genel ve nihai anlamda– neyi amaçladığı hususudur. İleride üzerinde geniş olarak durulacağı üzere, Şâfi'î'nin amacı rey ehli ile hadis ehli arasında orta bir yol tutmaktan ziyade, rey ehlinin mümeyyiz vasfı olan serbest ictihadı zaptu rapt altına almak, alanını alabildiğine daraltmak ve fıkhi nassların hakimiyetine sokmaktır. Bu açıdan bakıldığında Şâfi'î *er-Risâle*'de rey

ehline ait bazı hususlara yer verir görünse de, onun asıl amacı nassların, tartışma konusu olduğu için de özellikle hadislerin hakimiyetini sağlamak olunca, hadis ehli ile Şâfiî arasında büyük ölçüde bir örtüşmenin bulunduğu kolayca görülür. Şâfiî'nin ictihad ile özdeşleştirdiği kıyasa yer vermesi bile aslında bu amacının bir parçasıdır. Zira kıyasta mutlaka esas alınacak bir nass gerekmektedir. Böyle olunca ictihad bile kıyas sayesinde nassların hakimiyetine sokulmuş olmaktadır. Şâfiî'nin *er-Risâle*'de yapmayı amaçladığı şeye, bu iki nokta gözönünde bulundurularak bakılacak olursa; hem rey ehlinden, hem de hadis ehlinden birşeyler taşıyan orta bir yol izler görünse de, onun asıl amacının hadis ehlininki ile –özellikle de Kur'an ve Sünnet'e bakışaçıları itibarıyla– neredeyse tamamen örtüştüğü açıkça görülür. Bir başka ifadeyle, Şâfiî'nin *er-Risâle*'de yapmaya çalıştığı şey, nihai tahlilde herkesten ziyade hadis ehlinin işine yaramış ve bu yüzdendir ki, yine hadis ehli tarafından ona *nâṣıru's-sunne* ünvanı verilmiştir. Bizce Hallaq'ın Şâfiî'nin tam anlamıyla hadis ehlinden olamayacağına dair mütalaaları doğru olmakla birlikte, bunlar onun hadis ehlinin amaçlarına hizmet etmiş olması gerçeğini ortadan kaldıracak şeyler değildir.

Şâfiî'nin rey ehli ile hadis ehli arasında orta bir yol izlediği görüşünün doğru olmadığı, bilakis onun aslında hadis ehlinin tarafını tuttuğu yolunda serdedilen bu teorik mülahazaları, daha sonraki tarihî gelişmeler ışığında da desteklemek mümkündür. Konuyla ilgili en açık delili ise hadis usûlü disiplininin gelişim tarihinde bulabiliriz. Hadis usûlünü hadis ehlinin hadisler konusunda takındığı tavrın sistematik bir ifadesi olarak ele alacak olursak, bu disiplinde bile Şâfiî'nin *er-Risâle*'de takındığı tavrın derin izleri açıkça görülebilecektir.

Şâfiî'nin hadis usûlü disiplini üzerindeki köklü etkisini iki yönden görmek mümkündür. Birincisi, onun 'sahih hadis'in tanımı ve şartları konusundaki etkisidir. Şu ana kadar elimize geçen literatür içerisinde, bilindiği kadarıyla 'sahih hadis'te aranan şartlardan ilk sözeden odur. Gerçi henüz bir ıstılah olarak Şâfiî'de 'sahih hadis' (*el-ḥadîṯu'ṣ-ṣaḥîḥ*) terimine rastlanmamaktadır. Daha sonraları 'sahih hadis' adı verilecek olan hadis türü için Şâfiî'nin kullandığı ifade "haber-i hâssa'nın delil olabilmesi için şu şartları taşıması gerekir" şeklindedir.[10] Mamafih Şâfiî'nin adına 'sahih' demese de, aslında hadis ilminde yerleşik anlamıyla 'sahih'ten başka birşey olmayan "delil olabilecek haber-i hâssa"da aradığı şartlarda; daha sonraki yerleşik 'sahih' anlayışından farklı yönler de bulunmaktadır. Ancak bütün bunlara rağmen, daha sonraki hadis usûlü eserlerinde görülen 'sahih' tanımının iskeleti Şâfiî'nin *er-Risâle*'siyle atılmış görünmektedir. Özetle, ravilerin adil ve zabıt olmaları, isnadın muttasıl ve merfû olması, şâz ve müdelles olmaması gibi şartlar Şâfiî'nin de, daha sonraki muhaddislerin de 'sahih' bir hadiste aradığı asgari

[10] eş-Şâfiî, *er-Risâle*, tahk. A.M. Şâkir, Mısır trs. (ofset), s. 370.

şartlardır ve bu konuda Şâfi'î ile ehl-i hadis arasında herhangi bir ihtilaf sözkonusu değildir. Nitekim Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de bir 'haber-i hâssa'nın delil olabilmesi için onda aradığı şartlar ile hadis usûlüne dair yazılmış eserler tek tek karşılaştırıldığında, Şâfi'î ile ondan sonda gelen hadis usûlü müellifleri arasında ciddi herhangi bir farkın bulunmadığı açıkça görülür.

Sahih bir hadiste aranan şartların Şâfi'î öncesinde de az çok bilindiği, Şâfi'î'nin rolünün ise sadece bunları ilk defa bir eserde zikretmekten ibaret olduğu ileri sürülebilir ve bu büyük ölçüde doğrudur. Ancak hadis usûlündeki şekliyle sahih hadis tanımının formüle edilmesinde Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de yazdıklarının büyük etkisi olmuş görünmektedir. Özellikle muahhar tanımların da Şâfi'î'nin şartlarına paralel olarak, çok büyük ölçüde isnada dayanmaları, isnad merkezli olmaları ve metin tenkidine çok az yer vermeleri, hadis usûlcülerinin Şâfi'î'den ne ölçüde etkilendiklerini yeterince gözler önüne sermektedir.

Bu konuyla bağlantılı olarak Şâfi'î'nin etkisini bir başka açıdan da görmek mümkündür. Hadis usûlü literatüründeki sahih hadis tanımlarıyla Şâfi'î'nin delil olabilecek bir hadiste aradığı şartlar arasındaki son derece yakın benzerlik oldukça ilgi çekici görünse de, aslında bu benzerliğin ortaya çıkması kadar tabii birşey olamaz. Zira bu benzerlik bir tesadüfün eseri olmayıp, –mezhepçilik anlamında– ideolojik bir ortak tavrın, yani aynı mezhebe mensup olmanın tabii sonucudur. Daha açık ifade edecek olursak, Şâfi'î'den başlayıp bugüne kadar devam eden uzun asırlar boyunca telif edilmiş ve eğitim sisteminde (medreselerde) ders kitabı olarak okutulmuş olan hadis usûlü eserlerine bakıldığında, istisnasız hemen hepsinin müellifinin Şafii mezhebine mensup oldukları hayretle görülecektir. Bazılarının dediği gibi mutlak anlamda 'ilk' değil, ama bize ulaşan en eski eser olması anlamında 'ilk' hadis usûlü sayılan *el-Muḥaddiṣu'l-fâṣıl*'ın müellifinin kesin olarak Şafii olduğunu ileri süremesek de, müteakiben bu alanda eser veren el-Hâkim en-Neysâbûrî, el-Hatîb el-Bağdâdî, İbnu's-Salâh, en-Nevevî, el-Irâkî, es-Sehâvî, İbn Hacer, es-Suyûtî vb. gibi, eserleriyle hadis usûlünde tam bir hakimiyet kurmuş olan pek çok müellifin Şafii mezhebine mensup olması bu durumun açık bir delilidir. Hatta hadis usûlüne dair bugüne kadar yazılmış olan eserlere bakıldığında, önemsiz birkaç istisna hariç, hadis usûlü alanında bir hanefi ya da maliki varlığından dahi sözetmenin mümkün olmadığı, bu alanda tam bir Şafii mezhebi hakimiyetinin sözkonusu olduğu açıkça görülür. Daha özlü bir ifadeyle söyleyecek olursak, hadis usûlü literatürü alanında tam bir Şafii tekeli sözkonusudur.

İşte Şâfi'î'nin hadis ilmindeki bu iki yönlü etkisi de göstermektedir ki, hadisçilerin temel faaliyet alanı olan Hadis konusunda onun çabaları ehl-i hadis tarafından onaylanmakla kalmamış, büyük ölçüde belirleyici de olmuştur.

Bütün bu mülahazalar –kanaatimizce– Şâfiî'nin hadis ehli ile rey ehli arasında orta bir yol izlediği yolundaki yaygın kanaatin yanlışlığını açıkça gözler önüne sermektedir. Bilakis Şâfiî'nin hadis ehli ile rey ehli arasındaki mücadelede hadis ehlinden yana tavır koyduğu, eserleri yakından ve dikkatle incelendiğinde kolaylıkla görülebilmektedir.

3. İddia: Şâfiî İlk Hadis Usûlü Eserinin Müellifidir

Hadis usûlüne dair bize ulaşan en eski eser olarak er-Râmahurmuzî'nin *el-Muḥaddiṣu'l-fâṣıl* adlı eserinin gösterildiği malumdur. Ancak, bilhassa *er-Risâle*'yi tahkikli olarak neşreden Ahmed Muhammed Şâkir, hadis usûlüne dair 'ilk eser' olarak *er-Risâle*'yi göstermektedir.[11] Hiç kuşkusuz onu bu kanaata sevkeden husus, *er-Risâle*'de hadis usûlüne dair birçok konunun ele alınmış olmasıdır. Ancak bunun *er-Risâle*'yi bir hadis usûlü eseri olarak nitelendirmeye yetip yetmeyeceği konusu hayli tartışmalıdır. Zira *er-Risâle* birtakım hadis usûlü meselelerine temas etmekte ise de, öte yandan bir hadis usûlü eserinde yer alması mutad olmayan konulara da temas etmektedir. Özellikle Kur'an ile ilgili bölümlerle, ictihad/kıyas ve icmâ ile ilgili bölümler *er-Risâle*'nin hadis usûlüne dair bir eser olarak nitelendirilmesini zorlaştırmakta, hatta imkansız kılmaktadır.

Şâfiî'nin kitabının bölümlerinin ve haber-i vâhid ve huccet oluşu, hadisin sahih olmasının ve ravinin adil olmasının şartları, mürsel ve munkatı' haberlerin reddi gibi ele aldığı konuların, hadis usûlcülerinin eserlerinde yazdıklarından daha dakik ve değerli olduğunu iddia eden Şâkir, *er-Risâle*'nin asıl, ondan sonra hadis usûlü alimlerinin yazdıklarının ise bu aslın dalları mesabesinde oldukları ve ona dayandıkları tespitinde bulunur. Şâkir, bu tespitini hadis ilmiyle iştigal edenlerin anlayabileceklerini ilave ettikten sonra, Şâfiî'nin *er-Risâle*'yi daha önceki bir örneği olmaksızın derleyip tasnif ettiğini öne sürmektedir.[12]

Ne var ki, Şâkir'in bu sözlerinin yeterli olduğu söylenemez. Zira o böyle bir iddiayı ileri sürerken, bazı soruları cevapsız bırakmaktadır ki, asıl üzerinde durulması gereken de bizce bu noktalardır. Bu cümleden olmak üzere, öncelikle *er-Risâle*'nin standart bir hadis usûlü eserindeki konuları sistematik olarak ele alıp almadığını sormak gerekir. Bu soruya olumlu cevap vermek elbette mümkün değildir. Bu noktada Wael B. Hallaq'ın *er-Risâle*'nin bir fıkıh usûlü kitabı olamayacağına dair mülahazalarını hatırlamak yerinde olur. Zira ona göre bir eserin fıkıh usûlü konularından bahsetmesi onun bir usûl eseri olması için yeterli değildir; aksine, hem standart bir usûl kitabının bütün konularını içer-

[11] Hadis usûlüne dair yazılmış olan eserler için bkz. el-Kettânî, *er-Risâletu'l-Muştaṭrafe*, İstanbul 1988, s. 142-143, 214-218 (Türkçesi: *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1994, s. 314-315, 430-444; es-Suyûti), *Tedrîbu'r-Râvî*, Mısır 1966, I/5-10 (önsöz); İbnu'l-Hanbelî el-Hanefî, *Ḳafvu'l-eser fî ṣafvi 'ulûmi'l-eser*, Haleb 1408, s. 17-29 (Önsöz).

[12] Ahmed Muhammed Şâkir, *er-Risâle*'nin mukaddimesi, s. 13.

mesi, hem de bu konuları sistematik bir biçimde ele alması gerekmektedir. Aynı gerekçeyi, *er-Risâle*'nin bir hadis usûlü kitabı olamayacağını ispat sadedinde de kullanmak mümkündür. Zira *er-Risâle* fıkıh usûlünün bütün konularını içermediği, ele aldığı konuları sistematik bir biçimde işlemediği için nasıl bir fıkıh usûlü kitabı olarak nitelendirilemezse; aynı şeklide hadis usûlünün bütün konularını içermediği ve ele aldığı konuları da sistematik bir biçimde işlemediği için bir hadis usûlü kitabı olarak da, nitelendirilemez. Şu kadar var ki, *er-Risâle*'nin kapsamlı, sistematik ve müstakil bir hadis usûlü eseri olmadığı ne kadar doğru ise; ele aldığı konular itibarıyla daha sonraki hadis usûlü literatürü üzerindeki derin etkisi de o ölçüde bir gerçektir.

er-Risâle'nin yüzlerce hadis içermesi ve ele aldığı konuların büyük bölümünün Hadis/Sünnet ile ilgili olması da, onu bir hadis usulü eseri olarak nitelendirmeye yetmez. Zira bir kitabın Hadis ile ilgili olması başka, özellikle hadis usûlü eseri olması başka birşeydir. Bu bakımdan *er-Risâle*'nin Hadis/Sünnet ağırlıklı bir eser olması da bizi aldatmamalıdır.

Son olarak söylemek gerekirse, *er-Risâle*'nin niçin bir hadis usûlü eseri sayılamayacağını yakından görmek için, standart bir hadis usûlü eseri –mesela el-Hâkim'in *Ma'rifetu 'ulûmi'l-ḥadîṣ*'i veya İbnu's-Salâh'ın *'Ulûmu'l-ḥadîṣ*'i– ile er-*er-Risâle* arasında bir karşılaştırma yapmak daha pratik bir yol olarak tavsiye edilebilir.

4. İddia: Şâfi'î 'Yaşayan Sünnet' Yerine 'Hadis'i Kur'an'dan Sonra İkinci Sıraya Yükseltmiştir

Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sinin ne bir fıkıh usûlü ne de bir hadis usûlü eseri olduğunu; onun rey ehli ile hadis ehli arasını bularak orta bir yol tesis etmek amacıyla da bu eserini kaleme almış olamayacağını gördük. Peki o halde *er-Risâle* ne tür bir eserdir ve Şâfi'î'nin onu telif etmedeki amacı neydi? Bir başka ifadeyle, Şâfi'î'nin projesi ne fıkıh usûlü ne de hadis usûlü ile ilgili olduğuna göre, neyle ilgilidir? Bu soruya cevap bulabilmek için, önce Şâfi'î'nin eserini hangi dönemde yazdığına, o dönemdeki fikrî-ilmî akımlara ve bu akımlar arasındaki tartışmalara bakmak gerekir. Bunun yanında bizzat müellifin *er-Risâle*'yi yazmaktaki amacının da tesbitine çalışmak son derece önem arzetmektedir. Bunlar yapılmadan *er-Risâle*'nin İslam düşünce tarihindeki yerini ve rolünü doğru olarak belirlemek mümkün değildir.

Zaten *er-Risâle* sadece bir kitap olarak değerlendirildiği ve onu ortaya çıkaran tarihî şartlar nazar-ı dikkate alınmadığı içindir ki, bugüne kadar *er-Risâle*'de Şâfi'î'nin neyi gerçekleştirmek istediği hususu tam ve doğru olarak tesbit edilememiştir. O halde, önce Şâfi'î döneminin tarihî şartlarına kısaca göz atmakla işe başlayabiliriz.

Bilindiği gibi, genelde dinin yorumu, özel olarak da fıkhi konularda izlenecek yol konusunda, tutumlar ve yaklaşımlar Şâfi'î öncesinde zaten ortaya çıkıp

netleşmişti. Arada birtakım nüansların varlığı da bir hakikat olmak üzere, başlıca iki eğilimden veya akımdan sözetmek bir adet olmuştur. Bu iki eğilimin ya da akımın, genelde coğrafi taksim esas alınarak Hicaz ve Irak ehli olarak sınıflandırılması da son derece yaygındır. Bu tasnifte Hicaz hadis ehlinin merkezi, Irak rey ehlinin merkezi olarak gösterilmekle beraber, bunun doğruluğu kaynaklardaki bilgilerin dökümüne dayalı olarak henüz gösterilmiş değildir. Hatta Hicaz ehlinin imamı olarak gösterilen Mâlik b. Enes'in bile reye başvurmada Iraklılara yakın bir yol izlemesi, bu tasnifin doğruluğu konusunda tereddüt uyandırmaya yeterli olabilmektedir. Bu sebepledir ki, coğrafi taksimi bırakıp, tam aksine coğrafya faktöründen bağımsız olarak hadis ehli ve rey ehli şeklinde iki ana damardan bahsetmek daha sağlıklı ve açıklayıcı gözükmektedir. İşin doğrusu, hadis ve rey ehli şeklindeki tasnif bile biraz daha açıklık kazandırılmaya muhtaçtır. Zira hadis ehli dendiğinde, nasıl ki bu onların sadece Hadis'e başvurup, Kur'an'a ve bazen de kıyasa başvurmadıkları anlamına gelmezse; rey ehli dendiğinde de bu, onların serbest akıl yürütme yönteminden başka bir yola başvurmadıkları, Kur'an ve Hadis'e itibar etmedikleri anlamına gelmez. O halde bu iki akımın tanımlanmasında daha ayırıcı vasıf(lar)dan yola çıkmak gerektiği açıktır. Bu iki akımı birbirinden ayıran temel ayırıcı vasıf, kanaatımıza göre, din alanında aklın rolü konusunda takındıkları tavırlarda aranmalıdır. Meseleye bu açıdan bakıldığında, hadis ehlinin din alanında aklın kullanılmasına şiddetle karşı çıktıkları, tam aksine bu alanda ister bir ayet, ister bir hadis, isterse bir sahabî kavli –bunlar da bulunmazsa, meşhur imamların görüşleri– olsun, mutlaka bir 'nakl'e dayanmak gerektiğini savundukları bilinmektedir. Bu akım din alanında aklın kullanılmasına ya tamamen karşıdır,[13] ya da bunu asgari düzeyde tutma çabasındadır.[14] Diğer yanda yer alan akım ise, din alanında ayet, hadis, sahabe kavli vb. nakillere başvurulmasına karşı olmadığı gibi, aklın kullanılmasına da karşı değildir. Bu anlamda birinciler dinde akla herhangi bir statü tanımazlarken, ikinciler tanımaktadırlar. Yine birinciler 'nakil' ya da 'nasslar'dan hüküm çıkarırken de, olabildiğince harfî ve zahirî bir yaklaşım sergilerken; ikinciler bu nass/nakilleri anlama ve yorumlamada akla büyük bir değer atfetmektedirler. Aslında bu ikinci akımın temsilcilerinin sadece akla önem

[13] Bu konuda tipik bir örnek olması bakımından eş-Şa'bî'nin (ö.104/722) kıyas aleyhindeki bazı sözlerini burada zikretmekte yarar vardır: "Bunlar [Re'y Ehli] sana Rasûlullah'ın ashâbından ne rivayet ederlerse onu kabul et; fakat kendi reyleri (görüşleri) ile söylediklerini helâya fırlat!"; "Kıyastan sakınınız. Çünkü siz kıyas yaptınız mı, haramı helal, helali de haram yaptınız demektir"; eş-Şa'bî'ye "Bu kıyas'a uymuyor" denildi, bunun üzerine eş-Şa'bî (erkeğin tenasül uzvunu zikrederek) kıyasa sövdü"; İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, çev. Hayri Kırbaşoğlu, İstanbul 1989 (2. baskı), s. 133-134; Fazlur Rahman'ın şu tespiti de burada zikredilmelidir: "Sistematik ictihadın gelişmesiyle birlikte reyin kullanılması hadis ehli tarafından şiddetle yerildi. Her büyük ve sistemli hadis mecmuası, Hz. Peygamber'in, kişisel görüşü (reyi) yerdiği hadisleri ihtiva etmektedir; *İslam*, çev. M. Aydın-M. Dağ, Ankara 1993 (3. Baskı), s. 101, dipnot 60.

[14] Bu incelemede görüleceği üzere, Şâfi'î sadece kıyası kabullenmekle, aslında bunu yapmaya çalışmaktadır.

vermekle yetindiklerini zannetmek de doğru değildir. Onlar dinî alandaki bilimsel faliyetlerinde akla verdikleri önem kadar, toplumsal gerçekliğin iyice kavranmasına ve toplumun yapısındaki değişikliklerin nazar-ı dikkate alınmasına da önem atfetmektedirler. Khadduri'nin dediği gibi, bir yanda dinî alanda çözüm üretirken nasslar dışında, islami olsun olmasın çeşitli kaynaklardan yararlanılırken, öte yanda çözüm üretmenin sadece Kur'an ve Hadis'e dayanılarak yapılması gerektiğini savunanlar bulunuyordu.[15]

Şâfi'î döneminde de bu iki ana damar varlığını devam ettirmiş olup, bu iki akım arasındaki tartışmalar bütün hızıyla sürdürülmekteydi. İşte Şâfi'î bu iki ana damar arasındaki gerilimli ortamda yetişti ve her iki akımın da önde gelen temsilcilerinden, onların görüşlerini öğrenme imkanını elde etti. Fakat çoğunlukla kabul edildiği üzere, gerçekten o, bu ikisi arasındaki gerilimi ortadan kaldıracak yeni bir sentez gerçekleştirme amacını gütmüş müydü? Bunun doğru olmadığına daha önce temas etmiştik. Tam aksine onun hadis ehlinden yana tavır koyduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Nitekim Khadduri bu hususu kesin bir dille şöyle ifade etmektedir:

> Şâfi'î'nin İslam hukuku tarihinde işgal ettiği yer, büyük ölçüde yaşadığı dönemin karakteri tarafından belirlenmiştir. O ictihad kapısının kapandığı daha sonraki bir çağda hukukun gelişimi konusundaki mutedil görüşleriyle büyük bir hukukçu olabilirdi. Fakat yaşadığı dönemde böyle büyük bir hukukçu, elinde olmadan ihtilaflara dalmak zorunda kaldı, diğer bir ifadeyle, hadis ehli ile rey ehli arasındaki ihtilaf ve tartışmalara girdi. Kur'an ve fıkhın diğer kaynakları karşısında Hadis'in konumu ne olacaktı? Kur'an ve Hadis karşısında rey ve kıyasın konumu ne olacaktı? Ulemanın bu gibi soruları tartıştığı bir sırada, köklü bir hadis eğitimi almış ve Hadis'in önemine gönülden inanmış bir adam, hadis ehlinin üstünlüğünü savunmak için, rey ehli ile hadis ehli arasındaki tartışmalara girmek zorunda kaldı. Başlangıçta Şâfi'î hadis ehline üstünlük tanıdı ve rey ehline karşı onları çeşitli savunma metodlarıyla destekledi. Daha sonra Mısır'a yerleşen Şâfi'î, iki fikir ekolü arasında denge kurma ihtiyacını daha da güçlü bir şekilde hissetti ve anlaşma için ortak bir zemin aramaya başladı.[16]

Khadduri'nin –yanlışlığı daha önce gösterilen son cümlesi hariç– bu tahlillerine katılıyoruz. Ancak Şâfi'î'nin projesi sadece Hadis'in ve daha genel olarak 'nakl'in fıkıh alanındaki hakimiyetini savunan hadis ehlinin tarafını tutarak onların görüşlerini savunmaktan ibaret değildir. Bilakis onun yapmak istediği şeyin anlamı bundan daha derindir. Nitekim çağımız İslam alimleri içerisinde –birtakım oryantalistleri de burada zikredebiliriz– bu durumun farkında olanlar da bulunmaktadır. Bunlar içerisinde konuyla ilgili en geniş ve aydınlatıcı bilgi veren yazar, rahmetli Fazlur Rahman'dır. O, çeşitli eserlerinde ve özellikle *Islamic Methodo-*

[15] Khadduri, *Islamic Jurisprudence-Shafi'i's Risâla*, s. 43.
[16] Khadduri, s. 7.

logy in History adlı eserinde[17] Şâfi'î'nin bilinçli olarak 'yaşayan Sünnet' kavramına karşı çıkıp, onun yerine 'Hadis'in hakimiyetini savunduğunu ve bunun düşünce tarihimizde çok önemli sonuçlar doğuran bir dönüm noktası teşkil ettiğini vurgulamaktadır. Fazlur Rahman'a göre –özetle– bu gelişmenin mahiyeti şöyledir:

Şâfi'î'ye gelinceye kadar İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde hukuk ekolüne mensup fıkıhçılar, ilke olarak Sünnet'i yasamanın temel bir kaynağı olarak kabul ediyorlardı. Fakat onların kabul ettikleri Sünnet, içinde bulundukları toplumların nesilden nesile yaşayarak aktardıkları bir gelenek olup, söze/metne dökülmemişti. Üstelik bu Sünnet sadece Hz. Peygamber'in tatbikatıyla özdeş olmayıp, onun da ötesinde, ondan alınan ilhamla yapılan ictihadlarla kapsamı genişletilen bir mahiyet arzediyordu. Şâfi'î öncesi bu Sünnet anlayışının bir diğer özelliği de, bölgelere göre birtakım değişiklikler arzedebilmesiydi. Bu ise fakihlere hüküm çıkarma konusunda belli bir esneklik sağlıyordu. Elbette buna mukabil birtakım ihtilafların ortaya çıkmasına da yol açıyordu. Bu yüzden aynı konuda İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerindeki fıkıhçılar birbirinden farklı hükümler verebiliyorlardı. Hatta bu tür farklılıklar çeşitli bölgelere ve ekollere mensup hukukçular arasında ciddi tartışmalara ve karşılıklı reddiyeler yazılmasına da sebebiyet verebiliyordu. İşte Sünnet kavramının içeriğiyle ilgili bu nisbi değişkenlik ve ictihad yoluyla kapsamının genişletilip zenginleştirilebilmesi, Şâfi'î'ye göre bir boşluk ve kaos anlamına geliyordu. Halbuki aynı esneklik ve dinamizm, Şâfi'î'ye gelinceye kadar pek çok fıkıhçı için bir zenginlik ve hukuka canlılık kazandıran olumlu bir faktör olarak değerlendirilmekteydi. Kısacası Şâfi'î'ye gelinceye kadar pek çok fıkıh ekolünün ve fıkıhçının normal karşıladığı ve ciddi bir olumsuzluk olarak değerlendirmediği bu yerleşik durum, Şâfi'î için çok önemli bir olumsuzluk anlamına geliyordu. Bu olumsuzluğun giderilebilmesi, Şâfi'î'ye göre, Sünnet'in standart bir hale getirilmesi ile mümkün olabilirdi. Bunun yolu ise Sünnet'in içeriğini belli bir standarda bağlamaktan ve herkes için aynı şekilde başvurulabilecek bir norm haline getirmekten geçiyordu. Bu ise Şâfi'î'ye göre, yaşayan bir pratik halindeki –esnek ve dinamik– Sünnet kavramı yerine, herkes için ortak bir 'metin' ikame etmekle mümkün olabilirdi. Başka bir ifadeyle, yaşayan Sünnet yerine Hadis'i ikame etmekle...[18]

Şâfi'î öncesi hukuk ekollerinin Sünnet'e bakışlarını nazar-ı dikkate alan bu tarihi perspektiften bakıldığında, Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de niçin Sünnet'i değil de özellikle Hadis'i temellendirmeye çalıştığı daha kolay anlaşılmakta; yine bazı ulemanın *er-Risâle*'yi Hadis ağırlıklı bir eser –mesela hadis usulü alanında yazılmış ilk eser– olarak nitelendirmesinin de sebebi ortaya çıkmektadır. Şâfi'î bir defa yaşayan Sünnet yerine Hadis'i ikame etmeye karar verince, artık onun *er-*

[17] Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1995.
[18] F. Rahman, *Tarih Boyunca*, s. 34 vd., 52 vd.; *İslam*, s. 78-84.

Risâle'de uzun uzun sahih hadisin şartları, tanımı, ravilerde aranan şartlar, hadisler arasındaki ihtilaflar vb. konulardan bahsetmesinden daha tabii birşey olamayacağı aşikardır.

Şâfi'î'nin yaşayan Sünnet anlayışı karşısında duyduğu endişelerin haklı olup olmadığı ayrı bir inceleme konusudur. Ancak Şâfi'î öncesinde de bu anlayışın olumsuzlukları karşısında eleştiride bulunmaktan geri durmayan fıkıhçılar vardı.[19] Fakat onlar bu eleştirilere rağmen Sünnet'i sadece sözlü-yazılı metinler halinde 'Hadis'e indirgemeyi hiçbir zaman düşünmedikleri halde, Şâfi'î'yi buna teşebbüs etmeye sevkeden sebep neydi? Akla gelebilecek ilk sebep, herkesin kendi bölgesine göre 'bize göre Sünnet budur' diyebilmesini önlemek, bu durumun ortaya çıkardığı, Sünnet anlayışlarında görülen farlılıkları asgariye indirip, birliği sağlamak olabilir. Fakat meseleye ideolojik perspektiften bakmaya çalışırsak, Şâfi'î'nin bu teşebbüsünün altında şöyle bir amacın varlığını da ileri sürmek mümkün görünmektedir: Şâfi'î'ye göre, kendisine gelinceye kadar fıkıhçılar gerek Sünnet'in tespitinde, gerekse yorumlanıp delil olarak kullanılmasında belli bir serbesti içinde hareket ediyorlardı. Rey ehli ve özellikle Hanefiler, gerek birşeyin Sünnet olup olmadığının tespitinde, gerekse farklı Sünnet'lerden hangisinin tercih edileceğinde, yoğun olarak akla başvuruyorlar mantıki muhakemeler yapıyorlardı. İşte Şâfi'î yaşayan Sünnet yerine Hadis'i ikame etmek isterken, Sünnet'in gerek sübutu, gerekse delaleti konusunda akıl ve mantığın yoğun kullanımını da sınırlamak, bu alanda aklın hareket alanını –hadis ehlinin genel temayülüne uygun olarak– elden geldiğince daraltmak istemiş olabilir. Zira bazı araştırmalarda da açıkça gösterildiği gibi, özellikle Hanefiler hadisler konusunda oldukça seçmeci ve titiz olup, ancak genel olarak ulemanın kabulüne mazhar olanlarını kabul etmeyi ilke edinmişlerdi.[20] Onlar, bu nitelikte olmayan hadisler konusunda ise son derece sıkı davranıyorlar, –Şâfi'î'nin aksine– çoğu akli/mantıki kurallara dayanan sıkı bir 'metin tenkidi' süzgecinden geçirmedikçe hadisleri kabule yanaşmıyorlardı. Hanefilerin akıl/mantık merkezli ilkelere dayanmaları, sadece bazı hadislerin sübutunun onaylanmasında değil, onların delaletleri konusunda da sözkonusu idi. Rey ehlinin genel eğilimine uygun olarak Hanefiler, bazı hadisleri delil olarak kullanırken, sadece metnin lafzi manasıyla yetinmeyip, lafzın ötesine de geçmeye, "niçin' 'nasıl' ne amaçla?" sorularını sorarak, lafızların altında yatan asıl amaç, ilke ve maksada ulaşmaya çalışıyorlardı. Hadisler konusundaki bu tür bir yaklaşımda aklın oldukça geniş bir faaliyet alanına sahip olduğu aşikardır. Şâfi'î ise tam aksine, hadislerin sübutunun onaylanmasını büyük ölçüde –yine hadis

[19] Mesela, Ebû Yûsuf, Hicazlı fakihlerin "Bu yerleşmiş bir sünnetir" dedikleri birşeyin, bazı resmî vergi memurlarının kararlarından ibaret olabileceğini söyler; bkz. F. Rahman, *Tarih Boyunca*, s. 44.

[20] F. Rahman, *Tarih Boyunca*, s. 49; İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1994, s. 131.

ehlinin genel eğilimine uygun olarak– isnadlarının güvenilir olmasına bağlamıştır.[21] Hadislerin delaletleri konusunda da Şâfiî'nin lafza bağlı kalmayı –bu konuda da ehli hadisin genel temayülüne uygun olarak– tercih ettiğini ifade eden eski ve yeni alimlerin varlığı bilinmektedir.[22] Özetlemek gerekirse, Şâfiî lafza ağırlık ve önem verirken, Hanefiler en az lafız kadar manaya, lafzın altında yatan amaç ve ilkeye de önem veriyorlardı. Şâfiî'nin nasslara yaklaşımının bu lafızcı karakterinden olsa gerektir ki, yine lafızcı bir yaklaşımdan yana olan Ahmed b. Hanbel ile, daha sonraları Zahiriler olarak bilinecek olan akımın öncüsü Dâvûd b. Alî ez-Zâhirî de Şâfiî'ye sempati duyanlar arasında yer alıyordu. Hadis ehlinin lafızcılığını sürdüren Şâfiî ve giderek lafızcılığın dozunu artıran Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd b. Alî ez-Zâhirî'den[23] sonra İbn Hazm ile bu eğilim nihai noktasına varmıştır. Bu gelişme sürecini hadis ehli, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd b. Alî, İbn Hazm şeklinde göstermek mümkündür.

5. İddia: Şâfiî Fıkıh'ta Aklın Alanını Daraltıp Nassların Hakimiyetini Tesis Etmeyi Amaçlamıştır

Buraya kadar söylediklerimizi –yine ideolojik arkaplanı gözönünde bulundurarak– ifade edecek olursak, Şâfiî din alanında reyi –yani akıl ve mantığı– yoğun olarak kullanan rey ehline ve özellikle Hanefilere karşı, aklın alanını daraltmak amacıyla bir yandan Sünnet yerine hadisleri ikame ederek 'nassçılığı', diğer yandan hadis metinlerinin lafızlarına ağırlık vererek 'lafızcılığı' ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Ancak Şâfiî'nin projesinin bununla bittiğini zannetmek yanlış olur. Onun gerçekleştirmek istediği amaçlar bu anlatılanların da ötesine uzanmaktadır. Bu noktada Şâfiî'nin projesinin gerçek amaç ve boyutları konusunda bize göre en isabetli tespit ve tahlilleri gerçekleştirmiş olan Ebu Zeyd'in vardığı sonuçlar üzerinde durmak bir zorunluluk arzetmektedir.

Nasr Hamid Ebu Zeyd'e göre Şâfiî'nin ideolojisi/projesi –özetle– dinî düşünceyi nasslarla sınırlandırmak, ictihadın/aklın alanını ise daraltmaktan ibarettir. Ona göre, nasslar dışındaki alanları da birer 'nass' haline getirmek ve ictihad gibi nass-dışı düşünce faaliyetlerinin alanlarını da, onları sıkı sıkıya nasslara bağlayarak daraltmak şeklinde tezahür eden bu tavır, tamamen 'ideolojik' bir tavırdır.[24]

Daha önce de işaret edildiği gibi, hadislerin fıkhi faaliyetlerde hakim kılınma-

[21] Bkz. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 370-372, no:1000-1002.

[22] Mesela Abdulazîz el-Buhârî, Şâfiî'nin hükümleri [nassların] zahirler[i] üzerine bina ettiğini söyler; bkz. *Keşfu'l-Esrâr*, İstanbul 1308, III/20.

[23] Bkz. Goldziher, *Zâhiriler*, s. 21-22; Wael B. Hallaq, "Was al-Shaf'î", s. 597: Şafiî'den sonra ve ondan daha etkili bir gelişme de Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd ez-Zâhirî başta olmak üzere birçok alim tarafından temsil edilen rey karşıtı hareketin ortaya çıkışıdır. Bunların her ikisi de Şâfiî'yi onaylamakla birlikte nassın merkezî konumu ve aklın tutarsızlık ve yetersizliği üzerine yaptıkları vurgularıyla daha da ileriye gitmişlerdir.

[24] Ebu Zeyd, *el-İmâmu'ş-Şâfiî*, s. 8.

sı Şâfiî'nin en önemli hedeflerinden olmakla beraber, nihai hedefi değildir. Onun nihai hedefi, az önce belirtildiği üzere, özelde fıkhı, genelde ise bütün dinî düşünceyi[25] nasslarla sınırlandırmaktır. Burada Şâfiî'nin fıkhının Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas'a dayandığı; bu son ikisinin ise nass dışında kaldığı şeklinde bir itirazda bulunulabilir. Ancak Ebu Zeyd bu hususla ilgili olarak önemli bir noktaya dikkat çekmektedir: Şâfiî, fıkhının esaslarını Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas/ictihad olarak belirlerken, aslında diğer fıkhi akımlardan pek farklı birşey yapmış görünmemektedir. Ebu Zeyd'e göre bu sıralamada Şâfiî'nin titizlikle üzerinde durduğu bir husus vardır. Şâfiî'ye göre bu sıralamada yer alan her bir esas, meşruiyetini öncekilerden almaktadır. Buna göre Sünnet meşruiyetini Kur'an'dan, icmâ ise Kur'an ve Sünnet'ten, kıyas/ictihad da Kur'an, Sünnet ve icmâdan almaktadır.[26] Bu yüzden Ebu Zeyd, Şâfiî'nin icmâ ve kıyası kabul ederken dinî alanda akli faaliyete de yer verir görünse bile, gerçekte aklın alanını daraltmayı amaçladığını söylemektedir.[27] Ona göre Şâfiî kıyas için öylesine şartlar koşar ki, neticede kıyas, nasslara dolaylı yoldan dayanmaktan öteye geçemez.[28] Yine aynı amaçla Şâfiî nass mefhumunu Sünnet'i ve icmâ'ı içine alacak şekilde genişletir.[29] Bunu da, ashabın icmâ'ını da Sünnet'in kapsamına dahil ederek yapar.[30] Zira Şâfiî'ye göre sahabenin icmâ'ı, hadis şeklinde rivayet edilmeyen bir Sünnet'e dayanır.[31] Sahabenin icmâ'ı Sünnet olunca da, onların ihtilafı bir tür Sünnet'in ihtilafı mesabesinde olur.[32] İcmâ da Sünnet kavramına dahil edilince, Sünnet'in, dolayısıyla da nassların kapsamı genişletilmiş olmaktadır. Bunun sonucunda da ictihad alanı daraltılmış olur ki, Şâfiî'nin projesinin esas gayesi de budur.[33]

[25] eş-Şafiî'nin aklın alanını sınırlama projesinin fıkha münhasır olmadığını, 'ashâb-ı kelâm'a (kelâm ehline) karşı takındığı tavırdan da çıkarmak mümkündür. Bilindiği gibi ashâb-ı kelâm, rey ehli ile birlikte, hadis ehlinin boy hedefi olagelmişlerdir. Hatta kelamın kötülenmesi için –mesela el-Herevî'nin *Zemmu'l-kelâm*'ı gibi– müstakil eserler bile yazılmıştır. Kuşkusuz Şâfiî döneminde kelam ehli ile, başta Mutezile olmak üzere Ehl-i Sünnet dışındaki mezhepler kastedilmekteydi. Ehl-i Sünnet'in kelam ilmini benimsemesi ise daha sonraları olmuştur. İşte çeşitli mezhepleriyle kelam ehli karşısında mesela Şâfiî'nin hocası Mâlik'in takındığı tavır sadece, onların rivayetlerini reddetmekten ibaret iken, Şâfiî çok daha sert bir tavır takınmış ve "Bir kimsenin –şirk hariç– bütün günahları işlemesi, kelam ilmiyle meşgul olmasından daha hayırlıdır. Kelam ehlinden öyle şeyler duydum ki, bir müslümanın onu söyleyebileceğini sanmazdım" diyecek kadar ileri gitmiştir. Bu ve benzeri diğer sözleri için bkz. İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbu'ş-Şâfi'î ve Menâkıbuhu*, tahk. Abdulğanî Abdulhâlık, Beyrut trs., s. 182 vd. Yine Şafii kelamcılara birtakım toplumsal baskılarda bulunulmasını ve bu cümleden olmak üzere, onların hayvanlara bindirilerek köy köy, mahalle mahalle dolaştırılmalarını ve "İşte Kitap ve Sünnet'i terkedip, kelamla uğraşanların cezası budur" diye tellal bağırtılmasını da savunmuştur; bkz. ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, Beyrut 1982, X/29.

[26] Ebu Zeyd, *el-İmâmu'ş-Şâfi'î*, s. 7.

[27] Ebu Zeyd, s. 100.

[28] Ebu Zeyd, s. 50.

[29] Aynı yer.

[30] Ebu Zeyd, s. 76.

[31] Ebu Zeyd, s. 87.

[32] Ebu Zeyd, s. 76.

[33] Ebu Zeyd, s. 89.

Kıyasa gelince, herşeyden önce şunu bilmek gerekir ki, Şâfi'î'ye göre kıyas, sadece zaruret halinde başvurulabilecek olan 'mahzûrât' mesabesindedir ve kıyasın delil olma değeri âhâd hadislerden daha azdır.[34] Halbuki Şeriat'ın külli ilkelerine ve maksatlarına (*kulliyyâtu'ş-şerî'a ve maḳâṣıduhâ el-'âmme*) dayanan bir kıyas, âhâd hadislerden daha az değerli değildir. Diğer yandan, yine kıyas –Şâfi'î'ye göre– sadece nasslarda mevcut, fakat örtülü bulunan bir hükmün 'keşfedilmesi'nden ibarettir.[35] Böyle olunca da Şâfi'î'nin nassların harfî/lafzi delaletleri dışında kalan her ictihadı istihsan, yani keyfe ve şahsi arzuya göre hüküm vermek şeklinde damgalaması son derece tabii olmaktadır.[36] Ebu Zeyd'e göre Şâfi'î'nin istihsanı reddedip, nassların harfî/lafzi anlamları ile eli kolu bağlanmış bir kıyas anlayışını savunması, aslında fikrî ve fıkhi alandaki bir çoksesliliğin/çoğulculuğun işini bitirme amacına yönelikti ki, bunun da toplumsal, fikrî ve siyasi amaçları aşikar olan bir mücadele olduğu kuşkusuzdur.[37]

Gerçekten de, Şâfi'î'nin özelde fıkhi, genelde dinî düşüncenin tamamını nasslarla sınırlandırma ve nassların harfî/lafzi anlamlarını esas alma şeklindeki projesi gözönüne alınınca, onun niçin yaşayan sünnetlerden ziyade birer nass/metin olan hadisleri Kur'an'dan sonra ikinci plana çıkarmaya çalıştığı, hatta hadislerin alanını genişletebilmek için bazı mürsel hadisleri de Sünnet kavramına dahil etmek istediği[38] kolaylıkla anlaşılır. Zira Şâfi'î'nin bizzat kendisinin mürsel hadislerdeki hata ihtimallerini vurgulamasına rağmen onları kabul etmesi, ancak toplumsal belleği nass ve nakil merkezli olarak şekillendirme ve aklın, ictihadın ve düşünce hürriyetinin rolünü sınırlandırma projesinin ışığında anlaşılabilir.[39]

Sonuç

Bütün bu bilgilerin ışığında Şâfi'î'nin hadis ehli ile rey ehli arasında 'orta yol'u izlediği ve bu iki eğilimi bir senteze tâbi tuttuğu iddiasının yanlışlığı açık bir şekilde görülmektedir. Çünkü Şâfi'î nasslara, özellikle sübutu ve delaleti zanni olan âhâd hadislere, hatta daha da ileri giderek bazı mürsel hadislere sımsıkı bağlı kalmakla ve âhâd hadislerin delil olduğunu ispat için *er-Risâle*'de hayli geniş bir bölüm ayırmakla, aslında hadis ehlinin yanında yer aldığını ortaya koymuş olmaktadır. Bu ise, Şâfi'î'yi 'orta yol' sentezini gerçekleştiren fakih olarak övenlerin söylediklerine tamamen ters düşmektedir.[40]

Özetleyecek olursak, ilk olarak Emevilerin bir taktik olarak benimsedikleri "Kur'an'da herşeyin çözümü mevcuttur" görüşünü, daha sonra Hariciler be-

[34] Ebu Zeyd, s. 62.
[35] Ebu Zeyd, s. 94.
[36] Ebu Zeyd, s. 100.
[37] Ebu Zeyd, s. 101.
[38] Ebu Zeyd, s. 73.
[39] Ebu Zeyd, s. 74-75.
[40] Ebu Zeyd, s. 61-62.

nimsemiş, Şâfi'î ise kendinden önce var olan bu görüşün –dolaylı olarak da olsa– yerleşmesine çalışmış ve son şeklini vermiştir. Bu suretle de bu görüşün hakimiyet tesis etmesini sağlamıştır. Bunun sonucunda, bugün de İslam düşüncesinin en temel sıkıntılarından birini oluşturan, aklın rolünü sadece nassların te'vili ve delaletleri alanıyla sınırlandırma anlayışı kökleşmiştir.[41]

İmam Şâfi'î'nin gerçek projesinin ne olduğu meselesine atfettiğimiz önem, herşeyin çözümünü nasslarda/lafızlarda arama anlayışının bugün İslam düşüncesinin önündeki en ciddi engeller arasında yer almasından dolayıdır. Zira bu anlayış, doğrudan nasslara dayanmayan her çözümü –Şâfi'î'nin Hanefilerin istihsanını, hevaya uymakla eş tutmasında da görüldüğü gibi– İslam'dan bir sapma olarak reddetmektedir. Hanefilerin ve Malikilerin uyguladıkları istihsan, istishab, maslahat-ı mursele vb. 'makâsıd' ve 'maslahat' merkezli yaklaşımların bu suretle reddedilmesi ise, İslam düşüncesindeki dinamizme ve üretkenliğe öldürücü bir darbe indirmiştir. Bugün de yaşamakta olduğumuz bu durgunluk, donukluk ve üretememe sıkıntısını aşabilmek için, önce "geçmişte nerede hata yaptık?" sorusunu sormak gerekmektedir. İşte Şâfi'î'nin projesi üzerinde durmayı önemli görüşümüz, bu sorunun muhtemel cevaplarından birini bu projede bulabileceğimize inanmış olmamızdan kaynaklanmaktadır.

[41] Bkz. Ebu Zeyd, s. 21-22.

İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri
–Bir Zihniyetin Eleştirisi–*

SAFFET KÖSE
DOÇ.DR., SELÇUK Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Giriş

İhtiyaçlar, insanların sürekli olarak haklar ve vazifelerle karşı karşıya bulunduğu dinamik bir toplumsal hayatı zaruri kılmaktadır. Bu hareketli yapı içerisinde hukuk, haklara saygıyı ve vazifelerin ifasını temin eden bir araç durumundadır. Bu, toplum ve hukuk arasında birisi diğerinin varlık sebebi olacak ölçüde hayati bir ilişkinin bulunduğunu ifade eder. Ancak bu kadar canlı bir toplum hayatında ortaya çıkan yeni hak ve vazifelerin takibini yapacak olan hukukun da dinamik bir yapıda olması gerekir. Aksi halde sürekli gelişen ve değişen hayatın akışı önünde hukukun kendisi engel olmaya başlar. İşte bu sebeple, İslam hukukunun iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet, kendilerindeki maslahatın sabit olduğu ve zaman ve zemine göre değişmesi sözkonusu olmayan –mesela evlenilmesi haram olanlar (*muharremât*) gibi– bazı nadir hükümler dışında, ayrıntıya girmeyip temel ilkeler vazetmiş, ictihadı zorunlu tutmuş ve her olayla ilgili ortaya çıkabilecek farklı durumları dikkate alarak esnek bir tavır takınmıştır. Bununla birlikte, İslam hukukunun bu dinamik yapısını baltalayabilecek bazı yaklaşımlar da var olagelmiştir. Bunlar tarihî süreç içerisinde zaman zaman görülen, ya hukuk devleti ilkesinin işletilmeyişinden kaynaklanan ulema üzerindeki siyasal baskı ya da İslam hukukunun yürürlükte olmayışı gibi birtakım haricî sebepler olabileceği gibi, bizzat İslam hukukçularının bazı tutumlarından kaynaklanan sebepler de olabilir. Bu yazı ikinci nokta üzerinde durmayı amaçlamaktadır.

A. İctihad Hareketindeki/Düşüncesindeki Dinamizmin Kaybolması

İslam hukuk tarihi ile ilgili çalışmalara göre, IV/X. asır, ictihad kapısının kapanıp kapanmadığı tartışmalarına sahne olmuştur. Özellikle batılı oryantalistlerden Joseph Schacht, talebesi N.J. Coulson, J.N.D. Anderson ve H.A.R. Gibb gibi bazı

* Bu yazı yayımlanmadan önce zaman ayırarak okuyup tenkitlerini lütfeden Prof.Dr. H. Yunus Apaydın, Prof.Dr. M. Akif Aydın, Prof.Dr. Ali Bardakoğlu ve Prof.Dr. Mehmet Erkal'a teşekkür ederim.

araştırmacılar bu asırda ictihad kapısının kapandığını savunmaktadırlar.[1] Ancak X. yüzyıldan itibaren sonraki dönemlere doğru, kronolojik olarak ilgili literatürü inceledikten sonra Wael B. Hallaq bu iddiayı dört açıdan reddetmektedir:

a. Hemen hemen her dönemde ictihad yapabilecek bilgi birikimine sahip hukukçular mevcut olmuştur.

b. Hukuk ekollerinin oluşumundan sonra furû-ı fıkhı *(positive law)* geliştirmek için ictihad kullanılmıştır.

c. Hicrî 500 yılına kadar 'ictihad kapısının kapandığı' *(insidâdu bâbi'l-ictihâd)* tabirine veya ictihadın sona erdiğini ima edecek herhangi bir ifadeye rastlanmamaktadır.

d. İctihad kapısının kapandığı ve müctehidlerin kalmadığı noktasındaki tartışma, hukukçuların, ictihadın sona erdiği konusunda bir görüşbirliğine varmalarını engellemiştir.[2]

Günümüz müslüman araştırmacıları da bu dönemden itibaren ictihadın yerine taklit ruhunun hakim olmaya başladığı görüşünü dile getirmektedirler.[3]

Wael B. Hallaq'ın ictihad kapısının kapandığı tezine karşı öne sürdüğü argümanlar oldukça yerindedir. Ancak günümüz İslam hukukçularının ictihadın aktif olarak işletilmediği yönündeki görüşlerinde de haklılık payı bulunduğunu gözardı etmemek gerekir. Gerçi o dönemlerdeki İslam toplumunun tarım toplumu özelliği taşıması sebebiyle hukuki meselelerdeki yeknesaklık dolayısıyla mevcut ictihadi hükümler yeterli olmuş olabilir. Ancak tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş sonucunda çok ciddi boyutta yaşanan sosyal değişimin getirdiği meselelere, ısrarla mevcut ictihadi görüşlerden cevap aramak oldukça önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

İctihad hayati bir zorunluluktur. Bu sebeple müctehid, delillerde inceleme ve araştırma yoluyla şer'î hükme ulaşmak mecburiyetindedir. İnsan bu dünya-

[1] Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s.70-71; Coulson, *Fî târîḫi't-teşrî'i'l-islâmî*, s. 112-113; Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed", *International Journal of Middle East Studies* XVI (1984), s. 3; Hallaq, "On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad", *Studia Islamica* LXIII (1986), s. 132; Osman Taştan, "İctihad Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 3, s. 74-75.

[2] "Was the Gate", s. 4.

[3] Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fıḳhu'l-islâmî fî ŝevbihî'l-cedîd*, Dımaşk 1967-1968, I/176; A. Hallâf, *Ḫulâŝatu târîḫi't-teşrî'i'l-islâmî fî-mâ lâ naŝŝa lehû*, Kahire 1985, s. 339-342; M. Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve naẓariyyetu'l-'aḳd*, Kahire, trs., s. 42-44; M. Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and Orientalists*, Lahore, trs., s. 81; S. Mahmasânî, "Müslümanların Geri Kalmaları ve Kalkınmaları, İslam'ın Çağdaş Sosyal İhtiyaçları Karşılama Kabiliyeti", çev. H. Karaman, *Yeni Gelişmeler Karşısında İslam*, İstanbul 1987, s. 60-61; Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara, trs., s. 67, H. Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 256-257.

da Allah'ın rızasına uygun olarak yaşamakla mükellef bulunduğuna göre, karşılaştığı bir olayda onun hükmünü araştırıp bulmaktan geri duramaz. Çünkü, her olaya ait bir hüküm vardır. Bu da ictihadın zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Zira o hükmü bulmak ictihad ile mümkündür. İşte bu mecburiyet, bir hukukçu için temel ilkeleri sosyal hayata intibak ettirecek şekilde bir tefsir faaliyetini gerekli kılmakta ve ondan, hukukun zaruri olan yenilenme ve aktivite halinde bulunması işine daha yoğun bir şekilde katılmasını istemektedir.

İnsan hayatı dinamik bir süreçten ibarettir. Bu dinamizm içerisinde yeni olayların ortaya çıkması veya eskiden yaşanmış olaylara yeni boyutların eklenmesi kaçınılmaz bir durumdur. Bu sebeple karşılaşmış olduğumuz bir probleme isabetli bir çözüm ararken onun mevcut özelliklerini dikkate alma zorunluluğu vardır. İctihadı "hakkında kesin hüküm bulunmayan bir meselenin İslam hukukunun temel kaynakları ve ilkeleriyle bağlantısını kurmak suretiyle şer'î hükme (farz, vacip, mendup, haram, mekruh, mubah) ulaşmak" şeklinde tanımlayacak olursak, İslam hukukçusunun sürekli olarak temel kaynaklarla irtibatlı ve realitelerle iç içe olmasının zarureti kendiliğinden ortaya çıkar. İctihada konu olan olaylar çok hareketli ve çok boyutlu olduğundan, bazı alimler, bir müctehide fetva sorulduğunda ona cevap verdikten sonra tekrar aynı mesele ile karşılaşması halinde ilk ictihadını hatırlasın veya hatırlamasın, olayı gözden geçirip yeniden ictihad etmesi gerektiğini, zira problemin farklı bir boyut kazanmış olabileceğini savunmuşlardır.[4] Esasen bu, Kur'an-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber'in metoduna uygun olan bir yoldur. Zira Kur'an ve Sünnet öncelikle realitelerin tespitiyle işe başlamış ve mahiyet itibarıyla aynı olduğu halde, farklı boyutları bulunan olayların bu yönünü dikkate alarak farklı hükümler vazetmiştir. Sözgelimi, Kur'an-ı Kerim kadınlara zina isnadında bulunan bir şahsın yabancı bir kadına zina isnadıyla, kendi karısına yönelik zina suçlamasını ayrı hükümlere tabi kılmıştır.[5] Aynı tavrı Hz. Peygamber de sergilemiştir. Oruçlu iken hanımı ile mübaşeret konusunda soru soran iki sahabiden birisine izin vermiş, diğerini menetmiştir. İzin verdiği, ihtiyar; yasakladığı ise, genç bir sahabidir.[6] İşte bir müctehidin üstlenmesi gereken en temel görevlerden birisi budur. Nitekim Hz. Ömer, farklı zamanlarda benzer iki olaya farklı hüküm verince kendisine yapılan hatırlatma üzerine: "O geçen sene vermiş olduğumuz bir hükümdü. Bu ise şimdi verdiğimiz hükümdür" diye cevap vermiştir.[7] Bundan dolayı, bir çok müctehidin önceki ictihadından rücû ettiğini gösteren önemli sayıda örnek vardır.

[4] Âmidî, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*, tahk. İbrâhîm el-Acûz, Beyrut, trs, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, IV/454-455; İbn Abdişekûr, *Fevâtiḥu'r-rahamût*, II/394.

[5] Yabancı bir kadına zina isnadında bulunup bunu ispat edemeyen kişinin cezası 80 değnek ve şahitliğinin kabul edilmemesi (24. Nûr/4); kendi karısına zina isnadında bulunan şahıs için hüküm ise karı-kocanın lanetleşmeleridir (24. Nûr/6-9).

[6] İbn Hacer, *Telḫîṣu'l-ḥabîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs, IV/187.

[7] Serahsî, *el-Mebsût*, tahk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Kahire 1324-1331, XVI/84; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvaḳḳı'în*, I/111; Ali Haydar, *Dureru'l-ḥukkâm*, I/69.

İctihad dinamizm demektir. Çünkü bu, olayları tanıma ve nasslarla bağlantısını kurabilmek için bütün gücün sarfedilmesidir. İşte bu dinamizmin kaybedilmesi sonucunda eski ictihadi hükümler adeta nassların yerini almış ve bunlar aşılamamıştır. Hem nassla sabit bir hükme konu olan olayları, hem de ona kıyas edilecek olayları çok iyi tanımayı zorunlu kılan ve dinamizmin bir ifadesi olan ilkeler bir kenara bırakılarak, çok farklı boyutlara sahip olan günümüz olaylarının, bazı küçük benzerlikler sebebiyle daha önceki ictihadi hükümlere dayandırılması, İslam hukukunun dinamizmine balta vuran önemli etkenlerden birisidir. Bu anlayış, düşünceyi makul ölçüler çerçevesinin dışına çıkardığı gibi, aynı zamanda onun önünde birtakım engellerin oluşmasına da sebebiyet vermiştir.

Önceki müctehidlerden günümüzün problemlerine çözümler üretmiş olmalarını bekleyemeyiz. Bir probleme isabetli çözüm bulmak onu tanımakla olur. Bir problemi ise en iyi yaşayan bilir. Kaldı ki, her problemi oluşturan şartlarda farklılıklar olabilir. Bundan dolayı Zeyd b. Sâbit, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel gibi bazı alimlerin, kendilerine henüz ortaya çıkmamış olan meseleler sorulduğunda cevap vermeyip, olay meydana gelinceye kadar beklemeyi tavsiye etmeleri[8] ve Caferiyye mezhebindeki "görüşüne başvurulacak müctehidin hayatta olması" şartı[9] oldukça manidardır. Bir çok alimin her asırda mutlaka bir müctehid bulunması gerektiği ve bir asrın müctehidsiz geçmesinin caiz olmadığı şeklindeki görüşü[10] de bu gerçeği ifade etmektedir. İşte bunun için hukuk, olayları takip etmelidir,[11] olaylar hukuku değil.

Konuya somut bir örnek olarak, çağımızda tartışılan en önemli konulardan birisi olan sigorta meselesini zikredebiliriz. Sigorta ile ilgili çalışma yapanların öncülerinden olan ve sigortanın caiz olduğunu savunan günümüz alimlerinden Ahmed Tâhâ es-Senûsî, görüşlerine Hanefi mezhebinin benimsediği 'muvâlât akdi'ni dayanak almaktadır.[12]

Kanaatimizce bu yaklaşımda iki temel eksiklik vardır. Birincisi, kıyasta sapma vardır; çünkü usûlcülere göre, bir meselede kıyasa gidebilmek için kendisine kıyas yapılacak aslın hükmü Kitap ve Sünnet ile sabit olmalıdır. İcmâ ile sabit olan hükme kıyas yapılıp yapılamayacağı konusunda ise ihtilaf vardır. Buna göre ictihadi hükümlere kıyas yapılamayacağı açıktır. İkincisi, asla kıyaslanacak mesele (fer') illet bakımından ona benzer olmalıdır. Aksi takdirde iki farklı ola-

[8] *İslam Hukukunda İctihad*, s.60; H. Karaman, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II/82; İbn İbrâhîm, *el-Ḥiyelu'l-fıḳhiyye fi'l-mu'amelâti'l-mâliyye*, Tunus 1983, s.74.

[9] Karaman, "Ca'feriyye", *DİA*, VII/8.

[10] Şevkânî, *İrşâdul'l-fuḥûl ilâ taḥḳîḳi 'ilmi'l-uṣûl*, thk. el-Bedrî, Beyrut 1992, s. 423.

[11] Sulhi Dönmezer, "Hukuk ve Hayat", *İÜHFM*, XI(1957), sayı: 1-4, s. 427.

[12] M. Zerkâ', *İslam'a Göre Banka ve Sigorta*, çev. H. Karaman, İstanbul 1981, s.160; ayrıca bkz. Muhammed Biltâcî, *'Uḳûdu't-te'mîn min vicheti'l-fıḳhi'l-islâmî*, Kahire 1982, s. 121; Âlu Mahmûd, *Aḥkâmu 'uḳûdi't-te'mîn ve mekânuhâ min şerî'ati'd-dîn*, Devha 1393, s. 65.

yın birbirine kıyası anlamına gelen *kıyâs ma'al-fârık* durumu ortaya çıkar. Çünkü bir hükmün kıyas yoluyla başka bir olaya verilebilmesi, ancak olaylar arasında aynı illetin bulunması halinde mümkündür.[13] O halde, hareket noktamız öncelikle sigorta müessesesini tanımak ve fıkıh usûlü disiplinindeki tekniklere başvurarak, bu müessesenin nasslar ve İslam'ın temel ilkeleriyle bağlantısını kurmak olmalıdır. Sigorta akdi için oldukça isabetli bir hareket noktası olduğu söylenen[14] 'muvâlât' akdini İslam hukukçularının büyük bir çoğunluğu reddetmektedir.[15] Caiz olduğu konusunda görüşbirliği bulunsaydı bile, günümüzde artık hemen herkesi ilgilendiren ve mûvâlât akdinden çok farklı bir boyut kazanmış olan sigorta gibi bir işlemi, İslam toplumunda nadiren ortaya çıkabilecek basit bir olayla özdeşleştirmek uygun bir yol olmasa gerektir.

Daha önceki alimlerin yaşamadığı bir problemi onların görüşlerindeki bazı benzerlikler sebebiyle –hatta benzerlik olmadığı halde– onlara kıyasla çözme yoluna gitmek, olayların boyutuna göre, sosyal hayatın önündeki önemli engellerden birisini oluşturmaktadır. Sözgelimi, organ nakli konusu, günümüzde ortaya çıkmış bir problemdir. Bu konuya Sunbuheylî'nin yaklaşımı ilginçtir. Ona göre sağ veya ölüden bir diğerine organ nakli ve otopsi caiz değildir. Sunbuheylî'nin dayandığı deliller şunlardır:

1. Hz. Peygamber saça saç eklemeyi yasaklamıştır.[16]

2. İnsan, bedeninin sahibi değildir; emanetçidir. Onun gerçek sahibi olan Allah izin vermedikçe onda bir tasarrufta bulunulamaz.

3. Zaruret halinde haramların mübaha dönüşeceğini söyleyen ulema, çaresiz kalan bir insanın, başkasının cesedinden ve organından bir parçayı kesip yemesini haram saymıştır.

4. Ölü olsun, sağ olsun, insanın organını kesmek 'müsle'dir (işkence). Bu da haramdır.

5. Günümüzün bazı alimleri organ naklinin cevazına meyletmişlerdir. Fakat derin araştırmalardan sonra ölüden organ naklinin cevazına bazı fıkıh kitaplarında yer alan şu hükümden hareket ederek izin vermişlerdir: "Hamile bir kadın öldü-

[13] A. Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, Beyrut 1990, s.197-198, 200; Zekiyyuddîn Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kafi Dönmez, Ankara 1996, s.138-139, 144.

[14] *İslam'a Göre Banka*, s.160-162, 189-190.

* Nesebi meçhul olan bir kimsenin nesebi bilinen bir şahısla "sen benim velimsin, suç işlersem diyetimi ödersin, ölürsem varisim olursun" şeklinde anlaşmasıdır.

[15] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut 1392-93/1972-73, VII/278.

[16] Buhârî, "Libâs", 83, 85, 87; Muslim, "Libâs", 115, 117, 119; Ebû Dâvûd, "Teraccul", 5; Tirmizî, "Libâs", 25, "Edeb", 33; Nesâ'î, "Zînet", 22-24; İbn Mâce, "Nikâh", 52; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/21, 339; V/25; VI/11, 228, 250, 345, 346, 353.

günde eğer çocuğu sağ ise karnı yarılarak çocuk alınır." Halbuki bu görüşte organ naklinin cevazına dair bir delil yoktur. Zira bu, annenin tabii vazifesine uygundur. Burada işkence anlamı taşıyan bir durum olmadığı gibi, onun herhangi bir organını kullanmak da sözkonusu değildir. Bu sebeple organ nakli buna kıyas edilemez.

6. Organ nakline İmam Şâfi'î'ye nispet edilen, "çaresiz kalan kişi ölü insan etinden yiyebilir" şeklindeki görüşten de delil getirilemez. Çünkü burada yeme insan hayatının bekası için kesin olarak bilinen (yakini) bir sebeptir. Organ nakli ile şifa bulunacağı ise, kesin değildir.

7. Organ naklini caiz görenlerden bir kısmı da bazı fukahanın şu görüşünden hareket etmektedirler: "Bir şahıs diğer bir kimseye ait bir altın parçasını yutmuş olsa ve ölse, karnı yarılır ve çıkarılarak sahibine iade edilir." Bu birinciden daha zayıf bir istidlaldir. Çünkü bir şahıs başkasına ait bir malı yutarsa ona karşı haksızlık etmiş ve kendi nefsinin saygınlığını çiğnemiş olur. Bu sebeple haksızlığından dolayı karnının cebren yarılmasında bir engel yoktur. Organlar buna kıyas edilemez.

8. Sağ olan insandan organ nakli caiz olmadığı gibi, ölüden de caiz değildir. İnsanın saygınlığı ölüye de diriye de şamildir.

9. Otopsi de caiz değildir.[17]

Sunbuheylî'nin konuya yaklaşımı gerçekten ilginçtir. Gerek delil olarak zikredilen Hz. Peygamber'in hadisinde, gerekse diğer ictihadi hükümlerde organ naklini ilgilendiren hiçbir yön yoktur.[18] Bir kere hadis güzelleşmek amacıyla yapılan bir işlemi yasaklamaktadır. Nitekim bu hadis, hadis kitaplarının libâs ve zînet bölümlerinde yer almaktadır. Ayrıca organ naklinin müsle kabul edilmesi durumunda, vücuttan zararlı bir tümörün alınması için yapılan ameliyata da engel olmak gerekecektir. Keza, sahibine verilmek üzere, ölü insanın karnından altın veya inciyi almak için müdahale caiz olduğuna göre, bir haksızlığın giderilmesi için otopsi yapmak neden haram olsun!

Günümüzün meselelerini çözmekle günümüz alimleri mükelleftir. Ortaçağ boyunca Kilise modern bilimle mücadele etti ve bu uğurda pek çok bilimadamı idama mahkum edildi. Hayatın dinamizmi karşısında gerçeklerle çatışan İnciller tarihselci metod ve (hermenötik) yorumla, Kilise de sekülerizmle devre dışı bırakıldı. Biz de değişimin getirdiği makul isteklere cevap vermezsek, insanların dini dışlamalarına sebebiyet verebiliriz. İşte bunun için ictihad hayati bir zaruret ve dinî bir görevdir. İctihad faaliyeti ise problemleri yaşayanların çözüm girişimleriyle bir değer kazanır.

[17] Sunbuheylî, *Kaḍâyâ fıḳhiyye mu'âṣıra*, Beyrut 1408-1988, s. 61-67 (özetle).

[18] Organ nakli konusunda Fıkıh Akademisi'nin 6-11 Şubat 1988 tarihli 4. dönem toplantısı ve 14-

B. Mezhep Taassubu

İslam hukuk ekolleri bir yönüyle şer'î nassları tefsir eden ve bu nasslardan hüküm çıkaran oluşumları ifade ederler. Hangi mezhep olursa olsun din onlardan daha geniştir. Hepsinin amacı karşılaştıkları meselede İslam'ın ruhuna uygun hükmü ortaya çıkarmak için çaba sarfetmektir. Bu amaç doğrultusunda onlar, ictihad usullerini belirlemişler ve bu esasları uygulamak suretiyle hayatın dinamizmine ayak uydurmuşlardır. İslam dini prensip olarak fikrî kölelik anlamına gelen körükörüne taklidi reddetmiş,[19] ilk hedef olarak da insan aklını taklit ve hurafe esaretinden kurtarıp hürleştirmeyi seçmiştir. Zira taklit, düşüncede çöküşe ve görüşte körlüğe sebebiyet verir.[20] Bununla birlikte, zaman zaman insanımız taklit esaretinden kendisini kurtaramamış ve mezhep görüşlerinden dışarıya çıkamamıştır. Aslında bu, mezhep imamlarına üstlenmedikleri bir misyonu yüklemek anlamına geliyordu. Oysa onlar böyle bir tutuma sıcak bakmıyorlardı.[21] Bu anlayış zamanla olayları önceki ictihadi görüşlere uydurma şeklinde tezahür ettiği gibi, Ali Bardakoğlu'nun da dikkat çektiği üzere, fakihlerimizin zaman zaman "mezhep imamımız olsaydı şunları derdi; şu meseleyi şöyle çözdüğüne göre bu meseleyi de böyle çözerdi; o halde bundan şu kural çıkar" gibi tahric usûlü mantığını beraberinde getirmiştir. Aslında bu yaklaşım hukuk düşüncesi ve mantığının gelişmesi bakımından olumlu olsa bile, İslam hukukuna belli bir katı yapı kazandırdığı için dinamizmi engelleyen bir rol oynamıştır.[22]

Mezhep taassubu bir başka olumsuz sonucu daha doğurmuştur. Kaynağı, temel çerçevesi ve özü aynı olan ve hukuki değer açısından aralarında fark bu-

20 Mayıs 1990 tarihli 6. dönem toplantısında alınan kararlara bakılabilir.

[19] 5. Mâ'ide/104; 21. Enbiyâ/53-54; 31. Lokman/21; 33. Ahzâb/67; 43. Zuhruf/22-24.

[20] *el-Fıkhu'l-islâmî*, s.31.

[21] Mesela şu sözler bizzat mezhep imamlarına aittir. Ebû Hanîfe: "Nereden söylediğimizi (hükmümüzün delil ve kaynağını) tetkik edip bilmeden bizim reyimizle fetva vermek hiç kimse için helal değildir" Bu söz onun talebesi Ebû Yûsuf'a da nispet edilmektedir. "Bu benim reyimdir ve elde edebildiğim görüşlerin en iyisidir. Bundan daha iyisini bulan olursa onu kabul ederiz". İmam Mâlik: "Şu kabrin sahibi (Rasûlullah) hariç herkesin sözü kabul edilebilir ve reddedilebilir. Ben bir beşerim. Hata da ederim, isabet de. Rey ve ictihadımı inceleyin. Kur'an ve Sünnet'e uyan her sözümü alın. Onlara uymayan bütün sözlerimi de terkedin". "Kendi imamını taklit yüzünden sahabe kavlini terkeden kimseye tevbe teklif edilir". İmam Şâfi'î: "Delilsiz olarak bilgi toplayan kimse gece karanlığında odun toplayan kişiye benzer. Topladığı bir arkalık odunu, yüklenirken bunun içinde kendisini sokacak bir yılanın bulunduğunu bilmez". "Sahih hadis bulununca mezhebim odur". Yine İmam Şâfi'î tartıştığı kişiler için şöyle dua ederdi: "Allahım onun kalbine ve diline doğruyu ihsan et. Eğer doğru olan benim söylediğim ise onu bana tâbi kıl, eğer doğru onun dediği ise beni ona tâbi kıl". Ahmed b. Hanbel: "Dinini müctehide ısmarlama, Hz. Peygamber ve ashabından geleni al. Sonra tâbiîler gelir ki kişi bunlarda muhayyerdir". "Ne beni, ne Mâlik'i ne Sevrî'yi ne de Evzâî'yi taklit et. Hüküm ve bilgiyi onların aldığı kaynaklardan al"; İzzuddîn b. Abdisselâm, *Ḳavâ'idu'l-aḥkâm*, Beyrut 1990, II/305; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, thk. Şubayb el-Arnavût ve diğerleri, Beyrut 1981-1985, VIII/93; *İ'lâmu'l-muvaḳḳı'în*, II/200-201; *İslam Hukukunda İctihad*, s.158-161.

[22] Ali Bardakoğlu, H. Aktan'ın "Çağdaşlaşma Sürecinde İslam Hukuku" adlı teklifinin müzakeresi, *İslam ve Modernleşme*, Ankara 1997, s. 182.

lunmayan değişik ekollerin mevcudiyeti, İslam hukuku için bir zenginlik olmasına rağmen, zaman zaman mezhep taassubu sebebiyle bu zenginlikten istifade edilememiştir. Bu durum, hukukun önünü tıkayan bir engel haline gelmiş, İslam toplumunda mezhep kavgaları boy göstermiştir. Sözgelimi, belli bir dönemde Bağdat'ta Şafiilerle Hanbelilerin; Merv, Isfahan ve Rey bölgelerinde ise Şafiilerle Hanefilerin şiddetli bir biçimde kavga ettikleri nakledilmektedir.[23] Hatta bir mezhepten diğerine geçmek bazı alimlerce tazir cezasını gerektiren bir suç telakki edilmiştir.[24] Aslında, uygulamada devlet politikası olarak bir mezhebin esas alınmış olması, istikrar açısından kabul edilebilir bir durumdur. Ancak, genişlik gösterilen ve statik özelliği bulunan konularda vatandaşın veya kanun yapmakla yükümlü devlet ricalinin, farklı mezheplerde mevcut bulunan uygun hükümleri mezhepçilik adına terketmeleri önemli bir eksiklik olsa gerektir. Şu olay konunun vehametini göstermesi açısından son derece çarpıcıdır:

Ebû Bekir el-Cûzcânî (ö.200/816) zamanında Hanefi mezhebine mensup bir şahıs Şafii mezhebinden birisinin kızına talip olmuş, o da: "Kendi mezhebini bırakır Şafii mezhebine geçersen kızımı sana veririm" demiş, onun kabulü üzerine kızını vermiş; bu mesele Cûzcânî'ye sorulduğunda başını önüne eğip: "Nikah caizdir, ancak o şahsın ölürken imansız gitmesinden korkarım. Çünkü o kişi kendince hak olan mezhebi hafife alıp, kokmuş bir cife için bunu terketmiştir" diye cevap vermiştir.[25] Osmanlı döneminin meşhur Şeyhulislamlarından Ebussuûd Efendi (ö.982/1574) de; "Zeyd, İmam Ebû Hanîfe mezhebinden dönüp Şafii mezhebine girip ol mezheb üzere Hind'i Amr'a nikâh eylese ne lâzım olur?" şeklindeki bir soruya: "Ta'zîr-i şedîd edip, azlolunup, etdiği akid fesholunur, bâtıl-ı mahz'dır" diye cevap vermiştir.[26]

Bu tür anlayışlar nass merkezli metodik düşünceyi dondurmuş, zaman zaman bütün gayretler mezhep görüşlerinin diğerlerine üstünlüğünü ispat yönünde sarfedilmiş, sırf bu anlayış sebebiyle birtakım ictihadi hükümler sosyal hayatta olumsuz sonuçlar doğurmasına rağmen yürürlükte tutulmuş, yeni bir ictihadla veya diğer mezheplerin makul çözümlerinden istifadeyle bu olumsuzluklar aşılabileceği halde bu yapılmamıştır. Dahası, aynı mezhep içerisinde farklı görüşlerin tercihi konusunda bile birtakım esaslar öngörülmüş, bu farklı görüşlerin tercihine bile zaman zaman tahammül gösterilememiştir. Mesela *Mecelle*'nin dördüncü kitabı "Kitâbu'l-Havâle"de, Hanefi mezhebi imamlarından Zufer'in (ö.158/775) görüşüne yer verildiğinde, zayıf bir görüşün alındığı iddiasıyla Ahmed Cevdet Paşa (ö.1312/1895) aleyhine büyük bir muhalefet ortaya çıkmış, neticede o, Mecelle heyetinden uzaklaştırılmıştır.[27]

[23] Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 255.
[24] İbn Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, Kahire 1272-1324, III/190.
[25] İbn Âbidîn, III/190.
[26] Ebûssuûd, *el-Fetâvâ*, yazma: İsmihan Sultan, No: 223, vr. 53b-54a.
[27] M. Akif Aydın, "Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, İstanbul 1986, s. 34.

Meşhur Şafii fakihi İzzuddîn b. Abdisselâm (ö.660/1262) aynı anlayışı tenkit etmekte ve mukallit fukahanın kendi mezhebinin görüşünün zayıflığının ortaya çıkmasına ve bu zayıflığı da giderecek bir delil elde edememesine rağmen Kitap, Sünnet ve sahih kıyasın hükmünü, mezhebi ve imamını taklit adına terketmeyi tuhaflıkların en tuhafı olarak nitelendirmektedir.[28]

Konu ile ilgili bazı tipik örnekler vardır. Bunlardan bazılarını şu şekilde kaydedebiliriz:

Hanefi mezhebine göre ikrah halindeki nikah, talak, köle azadı, ric'at, kısası af, yemin, nezir gibi sözlü tasarruflar geçerlidir. Diğer üç mezhebe göre ise geçersizdir. Hanefi mezhebinin yürürlükte olduğu bölgelerde, bazı problemler ortaya çıkarmasına rağmen, bu görüşten vazgeçilememiştir.

Bu görüş Emevi halifelerinden Abdulmelik b. Mervân'a (ö.86/680) zorla bey'at alınırken Haccâc (ö.95/714) tarafından kullanılmıştır. İslam tarihinde ilk defa bey'at, talak, köle azadı, malının sadaka olacağı ve hacc nezri gibi sözlü tasarruflara zorlayıp yemin ettiren kişinin Haccâc olduğu nakledilmektedir.[29] Hicri 2. asırda alınan bey'at ahidnâmelerinde bunu açıkça görmek mümkündür.

Bunlardan iki örnek kaydedelim:

> Eğer yazılmış ve tespit edilmiş olan ahidlerden birşeyi tebdil veya tağyir ederseniz yahut halifenin verdiği emirlere muhalefet ederseniz ya da herhangi bir noktada ahdinizi bozarsanız veya halifenin yazdığı bu ahidnâmede size yüklediği şartlardan herhangi birisine aykırı hareket ederseniz, Allah'tan, Rasulü'nden ve bütün mü'min ve Müslümanlardan alakanız kesilmiş olsun! Bugün herhangi birinizin mülkiyeti altında bulunan mallarınız-mülkleriniz ve elli yıla kadar kazanacaklarınızın tamamı fakirlere sadaka olsun! Mekke'de bulunan Kabe'yi elli defa vacip ve adak olmak kaydıyla haccetmek üzere yürümek üzerinize borç olsun! Bunun yerine geçecek hiçbir ibadet ve hayrı Allah kabul etmesin! Şu anda mülkiyetinizde bulunan ve elli seneye kadar sahip olacağınız bütün köle ve cariyeler hür olsun. Nikahlarınız altında bulunan bütün karılarınız, hiçbir fetva, yorum ve açık kapı kalmayacak biçimde üç talakla boş olsun.[30]

Diğer ahidnâme de şöyledir:

> Eğer ben bu ahidnâmeye aykırı hareket edersem, Allah'tan, O'nun din ve yardımından ve Hz. Muhammed'den (s.a.s.) alakamı kesmiş olayım! Kıyamet günü kafir ve müşrik olarak Allah'ın huzuruna çıkmış olayım! Şu anda nikahım altında bulunan karım ve otuz seneye kadar nikahlayacağım kadınlar hiçbir çıkış yolu bulunmamak kaydıyla üç talakla boş olsunlar.[31]

[28] *Ḳavâ'idu'l-aḥkâm*, s. 305.

[29] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed, Riyad 1381-1386, XXXIII/36-37; *İ'lâmu'l-muvaḳḳi'în*, III/74.

[30] Hudarî Bek, *Târîḫu't-teşrî'i'l-islâmî*, Beyrut 1983, s. 203-204.

[31] Hudarî Bek, s. 204.

İkrah hali konusundaki bu anlayışın, toplumsal hayatta doğurmuş olduğu bu olumsuzluklar karşısında diğer görüşlerin tercih edilmesi ve yürürlüğe konması gerekirken, bu yapılmadığı gibi, sözkonusu cevaz, kötü niyetli kişilerin elinde bir silah olarak kalmıştır. Mesela Osmanlılar döneminde kız kaçırıp zorla nikahlama olaylarında kullanılmış; bu nikah geçerli kabul edilmiştir. Kızın gönül rızasının bulunmadığı ve şikayetçi olduğu anlaşılınca da koca boşamaya zorlanmış ve mezhebin hükmü harfiyyen uygulanmıştır. Bu durum Kanuni Sultan Süleyman dönemi Cezâ Kânûnnâmesi'nde "Veyâ kız veyâ avret çeküp cebr ile nikâh itdürene cebr ile boşadalar, dahî siyâset edeler" denilmektedir.[32]

Bu noktada bir tipik örnek de şudur:

Hanefi mezhebi hükümlerinin yürürlükte olduğu Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ülkenin ayakta kalabilmesi, güçlü bir donanmanın bulundurulmasına bağlı hale gelmişti. Bu sebeple zekat malları da dahil olmak üzere, donanmaya yardım gerekiyordu. Ancak Hanefi mezhebine göre müesseselere zekat verilemezdi.[33] Oysa zekatın sarf yerlerini açıklayan ayetteki[34] *fî sebîlillâh* (Allan yolunda olanlar) kavramını geniş tutarak bu tür yerlere zekatın verilebileceğini söyleyen alimler vardır.[35] Bu halde bile mezhebin görüşünden asla sapma gösterilmemiştir. Bu konuda sorulan soruya Fetvâhâne-i Âliye'nin cevabı ilginçtir:

> Zekâtta niyet ve fakîre temlîk lâzımdır. Zekâtla mükellef olan şahsın mâlından zekâtını ayırırken niyet etmesi kâfî olmakla Donanma Cem'iyyeti tarafından 'i'âne kasası' başında bir müslümân fakîr bulundurularak zekât verenlerden zekât olması niyetiyle ayrılan meblağlar o fakîre zekâtla mükellef olacak seviyeye ulaşmayacak şekilde temlîk edilir. Bu fakîrin de (elinde zekât malları birikip zengin hâle gelmemesi için mâlı elinde toplamaksızın ve bekletmeksizin kendi isteğiyle) hemen 'i'âne kasası'na (hibe şeklinde) teslîm etmesi şerî'at hükümlerine uygundur. Bu sûretle Donanma'ya yardım eden Müslümânlar farz olan zekâtlarını edâ ettikleri gibi hem başka bol ecirlere nâ'îl olacakları, hem de uhrevî mükâfatlar kazanacakları Fetvâhâne-i Âliye'den cevâben beyân olunmuştur.[36]

Eğer ictihad ruhu zayıflamamış olsaydı, bu tür yerlere zekatın verilebileceğini savunan görüşlerden istifade edilmese de, Hanefi mezhebinin yaygın biçimde kullandığı 'istihsan' delilinden hareketle doğrudan doğruya meseleye çözüm bulunabilir ve böyle dolanbaçlı yollara sapılmazdı.[37] Bu zihniyete karşı çıkan Sâlih Şerîf et-Tûnisî kendisine yöneltilen bir soruya şu cevabı vermiştir:

[32] Bu konudaki delil ve tartışmalar için bkz. Saffet Köse, "İslam Hukukunda İkrahın Sözlü Tasarruflara Tesiri ve Sosyal Hayattaki Yansımaları", *Diyanet İlmi Dergi* XXXII(1996), sayı: 2, s. 39-48.

[33] Kâsânî, *Bedâ'i'u'ş-şanâ'i'*, Kahire 1910'dan ofset, Beyrut 1982, II/39, Hamevî, *Ğamzu 'uyûni'l-başâ'ir*, Beyrut 1985, IV/224, *el-Fetâvâ'l-hindiyye*, Bulak 1310'dan ofset, Beyrut 1980, I/188.

[34] 9. Tevbe/60.

[35] Bkz. Karadâvî, *Şerî'atu'l-islâm*, Kahire 1993, s. 82.

[36] "Zekâtın Donanma İ'ânesine Verilebileceğine Dâ'ir Fetvâ-yı Âlî", *Sırât-ı Mustakîm* V(1326), sayı: 127, s. 383.

[37] Bkz. Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile (Hile-i Şeriyye)*, İstanbul 1996, s. 195-196.

> İslam hukuku zekatla mükellef olanların zekatlarını Donanma'nın inşası ve ihtiyaçlarının giderilmesi gibi Allah yolunda cihada tahsis etmelerini caiz görmektedir. Hatta şiddetli ihtiyaç ve zaruret halini dikkate alırsak, zekatla mükellef olan zengine diyebiliriz ki: Zekatın tamamını buraya sarfetmen müstehaptır. Çünkü bugün buna zaruret vardır ve diğer sarf yerlerine vermenden kat kat daha fazla ihtiyaç vardır (...) Şu da bilinen bir gerçektir ki, bir mezhebi iltizam eden insanın zaruret olmadıkça diğerine intikali gerekmez. Fakat zaruret halinde diğer mezheplerin görüşlerinden istifade etmek izaha ihtiyaç bırakmayacak kadar açıktır ve bundan geri duranın ileri süreceği hiçbir özrü yoktur (...) Yine malumdur ki, Meşîhatu'l-İslâm makamı sadece Hanefilere ait bir makam değildir. Aksine bu makam bütün Müslümanlara aittir. Bu makamda dört mezhebin de payı vardır ve görüşlerine müracat edilmelidir. İslam Hilâfeti de böyledir ve Müslümanların maslahatına olan şeyleri düzenleme konusunda sadece herhangi bir kavil ile mukayyet değil; aksine, zaman ve halin icabına göre dört mezhepten hangisinin görüşü daha uygun ise onunla amel etmelidir.[38]

Bir müddet sonra Hanefi mezhebi dışında diğer üç mezhebin görüşlerinden ihtiyaç duyulan konularla ilgili en uygununu arayıp bulmak için Fetvâlhâne-i Âliye'de Fetvâ Odası'na bağlı olarak Te'lîf-i Mesâ'il Şûbesi kurulmuştur. Fetvâ Odası Nizâmnâmesi'nin ilgili maddesi şudur:

> Te'lîf-i Mesâ'il Şu'besi Hanefî mezhebince sahîh kabûl edilmeyen bir görüşü, çağın ihtiyâcına daha uygun bulup tercîh ederse yâhût ihtiyâcların zorlamasıyla, diğer üç mezhebe â'id bir görüşü uygun görüp tercîh ederse bu konuda dayandığı delîlleri de içeren bir mazbata düzenler ve fetvâ emînine tevdî' eder. Mazbatanın ihtivâ ettiği görüş, fetvâ makâmınca uygun bulunarak arz ve Pâdişâh tarafından da tasdîk edilirse artık yürürlüğe konmuş olur.[39]

25 Ekim 1917 tarihli Osmanlı Hukûk-ı Â'ile Karârnâmesi de bazı önemli noktalarda Hanefi mezhebinin ictihadlarını terketmiş, diğer görüşleri kanunlaştırmıştır. Kânûnnâme'de evlenme ve boşanmalarda devlet kontrolü, kazai boşanma, evlenme için asgari yaş sınırının belirlenmesi, ikrah halindeki evlenme ve boşanmaların geçersizliği gibi konularda Hanefi ictihadından farklı hükümler yer almıştır.[40] Aslında bu zihniyete daha önceleri sahip olunması gerekirken, hayatın zorlamaları sayesinde iş işten geçtikten sonra ulaşılabilmiştir. Örneğin, Hanefi mezhebine göre fena muamele ve geçimsizliğin kocadan kaynaklanması ve kocanın talak veya muhâlaaya yanaşmaması halinde tefrik mümkün değildir. Ahmed b. Hanbel ve Malikilere göre ise fena muamele ve geçimsizlik durumunda hakim tefrike hükmeder.[41]

[38] "Zekât ve İ'âne-i Harbiyye", *SM* VII(1326), sayı: 169, s. 220.

[39] Abdulaziz Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku: Osmanlı Devri Uygulaması*, İstanbul 1986, s. 39.

[40] M. Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 207-217.

[41] *el-Aḥvâlu'ş-şaḫṣiyye*, s. 362; Ö.N. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul, trs, Bilmen Yayınevi, II/363; *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 46; A. Bardakoğlu, "İslam Hukuku Araştırmalarında Gelenekçilik", *Günümüz Din Bilimleri Sempozyumu (27-30 Haziran 1989)*, Samsun 1989, s. 483.

Bu tür hallerde hakime tefrik yetkisinin tanınmayışı kadını zor duruma sokmuş olmalıdır. Çünkü kocası zulmeden kadın onun boşamasını istemekte, koca buna yanaşmamakta ve hul' teklifini de reddetmektedir. Ayrıca hakimin de tefrik yetkisi yoktur. Bu durumda kadın eli kolu bağlı olarak kocasının zulmünü çekmek zorunda kalacaktır. Kanaatimizce sırf bu sebeplerle müslüman kadınlar kocalarından kurtulabilmek için irtidad yolunu tercih etmişler[42] ve boşandıktan sonra tekrar İslam'a girmişler; kocalarının nikah bağından ancak böyle kurtulabilmişlerdir.

Geçimsizlik ve fena muamele neticesinde hakime tefrik yetkisinin tanınmaması nedeniyle başvurulan yollardan birisi de, kocanın muhâlaayı kabule zorlanmasıdır. Ancak bunun hukukiliği tartışmalıdır. Halbuki diğer mezheplerin kabul ettiği kazai boşanma sebeplerini kabul etmek daha hukuki ve kadının lehine olurdu. Fena muameleye maruz kalan kadın muhâlaa yoluyla meydana gelen ayrılmada maddi külfeti de üstlenmekte, mehirden de mahrum kalmaktadır. Halbuki geçimsizlik sebebiyle iki tarafın ailelerinden seçilen hakemler suç kadında ise muhâlaaya, kocada ise talaka hükmetmekte; bu son durumda koca mehri ödemek zorunda kalmaktadır. Bu yol kadının lehinedir. Çözüm de hukukidir. Bu tür olumsuzluklar nadir de olsa bazı kadınları yalancı şahitlerle boşanma yoluna gitmeye sevketmiştir.[43]

Bundan dolayı 1917 yılında çıkarılan Hukûk-ı Â'ile Karârnâmesi'yle fena muamele ve geçimsizlik sebebiyle hakime tefrik yetkisi tanınmış; yine kadınların mağduriyetlerini gidermek üzere, Hanefilerin görüşüne aykırı olarak, mefkûdun karısının bekleme süresi olarak dört yıl esas alınmıştır.[44]

Bütün bunlar göstermektedir ki, bir konuda hüküm verirken mükellefin durumunu, olayların boyutlarını ve zamanın icaplarını da gözönünde bulundurmak gerekmektedir. Ebû Mutî' el-Belhî (ö.198/814), "zamanının insanlarını tanımayan cahildir"[45] derken, Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö.373/983) de: "Arkadaşlarımızın, bölgelerinin adetini ve muamelelerini dikkate alarak cevap verdikleri meseleler çoktur. Her müftüye gerekli olan, dine aykırı olmayan şeylerde kendi zamanlarındaki bölge halkının adetine bakarak hüküm vermeleridir" demektedir.[46] Ebû'l-Kâsım Ahmed es-Saffâr (ö.326/938) da: "Kendi tercih ve ictihadımla fetva verdiğim bin meselede Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettim. Bugün bu bin meselede fetva benim ictihadıma göredir" demektedir.[47] Aslında yukarıda ele alınan Osmanlı dönemindeki bazı uygulamalarla ilgili olarak Meşîhat Makâmı'nın tavrını ülke gene-

[42] Yahyâ b. Ebî Bekr el-Hanefî, *Esîru'l-melâḥide*, vr. 76a.
[43] *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 119-121.
[44] *Aile Hukuku Kararnamesi*, md. 127-130.
[45] Muhammed Mahrûs, *Meşâyiḫu Belḫ*, Bağdad 1978-1979, II/834.
[46] *Meşâyiḫu Belḫ*, II/830.
[47] *Meşâyiḫu Belḫ*, II/90.

linde hukuki istikrar ve birliği bozmama amacına yönelik bir tedbir olarak değerlendirmek gerekir. Ancak, bu tür görüşlerin ortaya çıkarabileceği birtakım olumsuzluklar görüldüğünde de, hukuk mirasımızdaki zenginliği devreye sokmak veya günün şartlarına uygun yeni hükümler oluşturmak bir devlet politikası olmalıydı, şeklindeki bir düşünce de herhalde olumlu karşılanmalıdır.

C. Prensipler Yerine Şahısların Yüceltilmesi

İslam, peygamberler dışında bütün insanların söz ve davranışlarının hataya açık olduğunu kabul eder. Peygamberler örnek şahsiyetler oldukları için hatadan korunmuşlardır. Diğer insanların böyle bir özellikleri yoktur. Bu sebeple İslam'da şahıslar değil prensipler ön plana çıkarılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber veda hutbesinde: "Size iki şey bırakıyorum onlara sarıldığınız müddetçe asla sapıklığa düşmezsiniz: Allah'ın Kitabı ve Resûlü'nün Sünneti"[48] buyururken bu noktaya işaret etmiştir. Ancak bir müddet sonra ebedî ve evrensel prensipler yerine (bizzat mezhep imamları reddettikleri halde) aşılamaz alimler ön plana çıkmaya başlamış ve bu tavır, düşüncenin önünde bir engel oluşturmuştur. Bu konuda sadece bir örnek olsun diye Hanefi alimlerinden Haskefî (ö.1088/1667) ve İbn Âbidîn'den (ö.1252/1836) Ebû Hanîfe ile ilgili bazı nakillerde bulunacağız:

> Fıkhı Abdullâh b. Mes'ûd (ö.38/652) ekmiş, Alkame (ö.62/681) sulamış, İbrâhîm en-Nehaî (ö.96/714) biçmiş, Hammâd (ö.120/738) harman etmiş, Ebû Hanîfe (ö.150/767) ununu öğütmüş, Ebû Yûsuf (ö.182/798) hamurunu yoğurmuş, Muhammed (ö.189/805) ekmeğini yapmış, diğer insanlar da onun ekmeğinden yemektedirler.[49]
>
> Yine Ebû Hanîfe son haccında Kabe'de iki rekat namazı hatimle kılmış, sonra Allah'a dua ederek kendisine hakkıyla kulluk edemediğini arzedip, eksikliklerinin bağışlanmasını istemiş, bunun üzerine Kabe'nin yan tarafından bir ses, "Ey Ebû Hanîfe! Bizi nasıl lazımsa o şekilde bildin (*'araftenâ ḥaḳḳa'l-ma'rife*), bize hizmet ettin, hizmeti de güzel yaptın. Seni ve kıyamete kadar senin mezhebine tâbi olacakları bağışladık" demiş.[50] O Allah'ı rüyasında 100 defa görmüştür ve onunla konuşmuştur.[51]
>
> Hz. Peygamber'den rivayet edildiğine göre: "Şüphesiz Adem benimle iftihar etmiştir. Ben de ümmetimden adı Nu'man, künyesi Ebû Hanîfe olan bir zatla övüneceğim. O ümmetimin kandilidir" buyurmuştur.[52]
>
> Ebû Hanîfe Hz. Peygamber'in Kur'an'dan sonra en büyük mucizelerinden birisidir. Hiçbir görüşü yoktur ki, onunla büyük imamlardan birisi amel etmemiş olsun. Allah Teala hükmü kendi zamanından şu günlere kadar onun ashab ve tâbiilerine hasretmiştir. Bu durum Hz. İsa gökten inip onun mezhebi ile amel edinceye kadar devam edecektir.[53]

[48] Mâlik, *el-Muvaṭṭa'*, "Kader", 3; Tirmizî, "Menâkıb", 21; Ahmed b. Hanbel, I/51; III/59.
[49] Haskefî, *ed-Durru'l-muḫtâr* (İbn Âbidîn, *Reddu'l-muḫtâr* kenarında), I/34-35.
[50] Haskefî, I/35-36.
[51] *Reddu'l-muḫtâr*, I/35.
[52] Haskefî, I/36.
[53] Haskefî, I/39.

> Büyük veli ve mücahitlerden birçoğu onun mezhebine tâbi olmuşlardır.[54] (...) onların itimad ettiklerine muhalefet eden her şahıs bidatçıdır ve reddolunmuştur.[55]

İmam Şâfi'î'ye (ö.204/819) de şöyle bir görüş nispet edilir: "Ebû Hanîfe'nin kavlini reddedene Rabbimiz, kumlar sayısınca lanet etsin".[56]

Ebû Hanîfe ile ilgili olarak söylenen bu sözlerin bir kısmının çok abartılı, bir kısmının da uydurma olduğu ortadadır. İmam Şâfi'î'yi İmam Şâfi'î yapan, diğer görüşlere muhalefet eden bir ekolün imamı olmasıdır. Az önce zikredilen sözü söylemesi kendi kendisine lanet anlamı taşımaktadır. Bu ise mümkün değildir.

Mezhep imamlarının bu şekilde yüceltilmesi, hatta yukarıda geçtiği üzere kendilerine peygamberlerden üstün bir özellik atfedilmesi, düşüncenin önündeki en önemli engellerden birisi olmuş, nasslara ve İslam hukukunun temel ilkelerine rağmen zaman zaman bu imamların görüşleri adeta kutsallaştırılmıştır. Oysa dine şahısların değil prensiplerin hakim olması gerekir. Bu gerçeği, Hz. Peygamber ahirete irtihal ettiğinde Hz. Ebû Bekir, Abbâs ve Ömer'in konuşmalarında görmek mümkündür.[57] Hz. Peygamber'in ölüm haberi geldiğinde Hz. Ömer buna inanmak istemeyip, bunu söyleyenleri ölümle tehdit etmesi üzerine, Hz. Ebû Bekir "herşeyin fani, yalnızca Allah'ın baki olduğunu"[58] ifade eden ayetleri hatırlattıktan sonra şunu söylemişti:

> Ey İnsanlar! Dikkat ediniz. Sizlerden kim Muhammed'e inanmış ise, bilsin ki, o ölmüştür. Kim de Allah'a tapıyorsa, hiç şüphesiz Allah diridir ve ölmez.

Daha sonra o, şu ayetleri okudu:

> Ey Rasûlüm! Elbette sen de öleceksin, onlar da ölecekler.[59]
>
> Muhammed peygamberden başka birşey değildir. Ondan önce de nice peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür yahut öldürülürse topuklarınız üzerinde geri mi döneceksiniz? Kim böyle gerisin geriye dönerse, elbette ki Allah'a hiçbir şekilde zarar veremez.[60]

Keza Hz. Abbâs da aynı noktaya parmak basmış ve şöyle demişti:

> Vallahi Hz. Peygamber doğru ve apaçık bir yol ve kesin deliller bırakmış, helali helal, haramı haram kılmış, evlenme, boşanma, savaş ve barış hükümlerini bildirmiş, ondan sonra da vefat etmiştir. Ey topluluk! Peygamber'in naaşını defnediniz. Çünkü onun naaşı da herkesinki gibi, durunca bozulabilir.[61]

[54] Haskefî, I/40-41.
[55] Haskefî, I/42.
[56] Haskefî, I/43.
[57] Abdurrezzâk, *el-Muṣannef*, tahk. el-A'zamî, Beyrut 1970-1972, V/437; İbn Sa'd, *Kitâbu't-ṭabaḳâti'l-kebîr*, tahk. İhsân Abbâs, Beyrut 1968, II/266-272.
[58] 3. Âl-i İmrân/185; 28. Kasas/88; 55. Rahmân/26-27.
[59] 39. Zümer/30.
[60] 3. Âl-i İmrân/144.
[61] Abdurrezzâk, V/434; İbn Sa'd, II/267.

Hayatın dinamizmi, Kur'an ve Sünnet'in temel nassları, mezhep imamlarının görüşleri, düşünceye şahıslar yerine prensipleri egemen kılmayı gerektirmektedir. Aksi takdirde hukukta donukluğun önüne geçmek imkansızdır.

D. Hukuki İşlemlerin Geçerliliğinde Aşırı Şekilcilik

Hukuki işlemlerin tefsirinde aslolan, şekil ve özün beraberce muhafaza edilebilmesidir. Şeklin korunduğu, ama özün kaybolduğu durumlarda işlem hukuka uygun gözükse de, birtakım yasaklanmış sonuçların ortaya çıkması, bir bütün halinde hukuk sisteminin kabul etmediği uygulamaların meydana gelmesi kaçınılmazdır. Hukuku donduran işlemler üzerinde araştırmayı engelleyen en önemli sebeplerden birisi işte bu anlayıştır.

İslam hukukçuları, nassların, akitlerin ve tek taraflı işlemlerin tefsirinde birtakım kaideler vazetmiş olmalarına rağmen bazı mezheplerin bazı alanlardaki şekilci yaklaşımı, İslam hukuku açısından birtakım problemler ortaya çıkarmıştır. Sözgelimi, İmam Şâfi'î açık ve kat'î bir biçimde yasaklanmış olan faiz elde edebilmek amacıyla başvurulan *bey'u'l-'îne*'yi –caiz görmese de– hukuken geçerli bir akit kabul etmektedir. Çünkü ona göre bu akdi yapanların niyetini bilmek mümkün değildir.[62] Hanefilerin sözlü tasarruflarda telkin neticesinde söylenen sözlerin, sonuçlarını doğurduğunu kabul etmeleri de böyledir. Mesela bir kişi bir kadına manasını anlamadığı Arapça ifadelerle *"tezevvectu"* (evlendim) demesini telkin etse ve kadın bunu tekrarladıktan sonra o şahıs da "kabul ettim" dese, evlilik akdi kurulmuş olur.[63] Bir kişiye zorla karısı boşattırılsa veya bir kız kaçırılarak biriyle nikahlansa, her iki muamele de geçerlidir. Çünkü sözü söyleyenin sözü doğrultusunda iradesi bulunmasa da, lafzın kullanılmış olması hüküm için yeterlidir.[64] Bir şahsın hata ile, farkında olmadan (*ğâfil*) veya yanılarak karısını boşaması da böyledir. Çünkü bunlarda rıza şart değildir.[65] Oysa insanların yapmış oldukları birtakım muamelelerde gerçek iradeleri aranmalıdır. Çünkü kurallar kendi dışındaki diğer değerlerle de ilişki içindedir. Burada hukukun hedeflediği gayeler ve değerler daima gözönünde tutulmak durumundadır.

Kur'an-ı Kerim akitlerde rızanın esas olduğunu bildirmiş olmasına rağmen[66] ve sözlü tasarruflarda gerçek irade esas alınması gerekirken, 'ikrah hali' veya 'telkin' gibi insan iradesinin bulunmadığı durumlarda nikahı ve talakı geçerli saymanın birçok olumsuzluğu beraberinde getireceği açıktır. Herşeyden önce,

[62] Şâfi'î, *el-Umm*, Kahire 1321, III/33, 65; V/71; VI/202.

[63] İbnu'l-Humâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, Kahire 1319, III/108-109; İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-naẓâ'ir* (Hamevî, *Ğamzu 'uyûni'l-bâṣa'ir* ile birlikte), I/81.

[64] *el-Mebsût*, XXIV/39, 62-63, 85-88, 105-106, 12; *Bedâ'i'u'ṣ-ṣanâ'i'*, VII/176, 182-186; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, İstanbul 1308, IV/1507-1508; *el-Vecîz*, s. 137-138.

[65] İbn Nuceym, I/83-84.

[66] *Fetḥu'l-ḳadîr*, III/108-109; *el-Eşbâh ve'n-naẓâ'ir*, I/81.

bunu hukukun emniyet, nizam ve istikrar fonksiyonuyla bağdaştırmak mümkün gözükmemektedir. Böyle bir anlayış kamu vicdanında rahatsızlık meydana getirmiş olmalı ki, bu türden hukuki işlemlerin kazaen geçerli olduğu, fakat diyaneten vaki olmadığı yönünde fetvalar verilmiştir.[67] Bu tür ictihadi hükümlerin uygulanmasından doğacak olumsuz sonuçlar ise ahirete havale edilmiştir.[68]

İşte bu ve benzeri şekilci/lafızcı tutumlar, düşüncenin önündeki önemli engellerden birisi olmuş, islami esasların tetkikini güçleştirmiş ve bazı prensiplerin özünü bozmuştur. Oysa, öz temel alınmalı ve teferruat zamanın icaplarına bırakılmalıydı. Bu sebeple, çare, esas nasslara, asıl prensiplere dönmek, bunları örten fetva, söz, görüş ve hükümleri bertaraf edip dikkate almamaktır.[69]

E. Nass-Yorum İlişkisinde Lafza Bağlılık

Tefsir, kanun koyucunun himayesini istediği maslahatı ortaya çıkarmak için başvurulan akli, ilmî ve lugavi bir gayret olarak ifade edilebilir.[70] Buna göre tefsirden amaç, kanun koyucunun iradesini ortaya çıkarmaktır. Bu irade sadece lafzi yorumla ortaya çıkmaz. Çünkü nasslar sadece lafzi bir şekilden ibaret olmayıp, onların aynı zamanda sosyal hayatta hedefledikleri gayeler vardır. Âmir hükümler din ve vicdan hürriyetini, ırz, mal, can ve aklın korunmasını, sosyal ve bireysel ilişkilerin makul bir şekilde cereyanını hedefler.[71] Eğer tefsir faaliyeti bu hedeflerden birisini ihlal ediyorsa, bu, kanun koyucunun gerçek iradesine aykırı bir durum arzediyor demektir. Bu hedeflerden sapma pahasına lafzi yorumda ısrar edilmesinin, hukuku dondururacağı açıktır. Cicero'nun ifadesiyle, hukuk hükümlerine son haddinde lafzi itibar, hukuka en büyük aykırılıktır.[72] Zira böyle bir anlayış suistimale sebebiyet verebileceği gibi, hayatı önceden hazırlanmış birtakım soyut şekillere, donmuş kalıplara zorla uydurup sığdırmaya, hapsetmeye götürür.[73] Bu sebeple, bir tefsir faaliyetinde şu iki husus önem arzetmektedir:

1. Nasslar yorumlanırken hukuk sisteminin genel amaçları, o konudaki diğer nasslar ve ilkeler gözönünde bulundurularak, bütüncül yaklaşım muhafaza edilmelidir.

2. Tefsir faaliyeti lafza bağlı olarak yapıldığı takdirde, nassın mana ve gayesi bunu haklı göstermelidir. Sahabenin tutumu bu yönde olmuştur. Sözgelimi, sahi-

[67] 4. Nisa/29.
[68] Köse, *İslam Hukukun'da Kanuna Karşı Hile*, s. 65.
[69] *Müslümanların Geri Kalmaları*, s. 68-71.
[70] Muhammed Sabrî Sa'dî, *Nazariyyetu tefsîri'n-nuşûş*, s. 558, 564, 568, 569.
[71] İbn Âşûr, *Maḳâṣıdu'ş-şerî'ati'l-islâmiyye*, Tunus 1978, s. 78 vd.; Ali Himmet Berkî, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, Ankara 1948, s.73-74; Ali Haseballah, *Uṣûlu't-teşrî'i'l-islâmî*, Kahire 1982, s. 367.
[72] Emil Hirş, Hâmide Topçuoğlu'nun *Kanuna Karşı Hile (Kanundan Kaçınma Yolları)*, İzmit 1950, adlı eserine yazdığı önsöz, s. IV.
[73] Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul 1963, s. X, dipnot.

bi bilinmeyen buluntu develerin alınıp alınamayacağı ile ilgili bir soruya karşılık Hz. Peygamber, onun alınmaması, zira kendisini koruyabileceği ve sahibinin gelip onu alacağı şeklinde cevap vermiş,[74] sahabe de buna uymuştur. Ancak Hz. Osman ahlaki bozulma sebebiyle, buluntu develerin alınıp, satılmasını ve sahibi adına paralarının muhafaza edilmesini istemiş; Hz. Ali ise, değerin, malın yerini tutamayacağından hareketle, develerin alınıp, harcamalarının devlet hazinesinden yapılmasını emretmiştir.[75] Her üç uygulamanın amacı da malı sahibine ulaştırmaktır. Burada, uygulamadaki farklılığa rağmen, özün muhafaza edildiğini ve hukukun ana gayelerinden olan malı muhafaza ve hak sahibine hakkının ulaştırılması prensibinin uygulandığını görüyoruz. Bu açıdan sahabenin birçok uygulaması örnek verilebilir.[76] Bu bakışaçısı zaman zaman kaybedilmiş ve hukuk fikri ile bağdaşmayan birtakım olumsuz sonuçların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Konu ile ilgili bazı tipik örnekler kaydedersek mevzuya biraz daha netlik kazandırmış oluruz:

Hz. Peygamber: "Sizden biriniz durgun suya bevletmesin; [çünkü daha] sonra ondan abdest alabilir" buyurmaktadır.[77] Nassların lafzi yorumunu esas alan ve bu isimle anılan Zahiriyye mezhebinin İmamı Dâvûd ez-Zâhirî (ö.270/883) bu hadisi 'doğrudan doğruya *(muhâşereten)* bevl' olarak anlamış ve suya dolaylı olarak bevl karışmasını ve büyük abdest bozmayı bu hükme dahil etmemiştir. Sözgelimi, bir şahıs bir kaba bevledip suya dökse, ona göre, bu hadisin kapsamına girmez ve su necis olmaz; ondan abdest alınabilir. Bu noktada Nevevî (ö.676/1277) şunu söylemektedir: "Bu görüş nassların zâhiri üzerinde donup kalma konusunda kendisinden nakledilenlerin en çirkinidir."[78]

Burada zahire tutunma, özü ortadan kaldırmıştır. Çünkü hadisten maksat suya necaset karıştırılmasının önlenmesidir. Zira necaset karışmış suyla abdest almak yasaklanmıştır.[79]

Kur'an-ı Kerîm silahlı gasb, yol kesme ve eşkiyalık gibi suçları (*ḥirâbe*) işleyen kişinin öldürülmesini, asılmasını, el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesini veya sürgün edilmesini emretmektedir.[80] Ebû Bekir İbnu'l-Arabî'nin

[74] Buhârî, "İlim", 28, "Lukata", 1-4, 9-11, "Edeb", 75, "Musâkât", 12; Muslim, "Lukata", 1, 2, 5, 7-9; Ebû Dâvûd, "Lukata", 4; Tirmizî, "Ahkâm", 35, İbn Mâce, "Lukata", 1-2.

[75] Bâcî, *el-Munteḳâ*, Kahire 1332'den ofset, Kahir, trs, Dâru'l-fikri'l-arabî, VI/140; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, tahk. A.M. Şâkir, Kahire, trs, Mektebetu Dâri't-turâs, VIII/271; M. Yûsuf Mûsâ, *Târiḫu'l-fiḳhi'l-islamî*, Kahire 1958, s. 84-86.

[76] Bkz. M. Yûsuf Mûsâ, aynı yer.

[77] Buhârî, "Vudû'", 68; Muslim, "Tahâret", 94-96; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 36; Tirmizî, "Tahâret", 51; Nesâ'î, "Tahâret", 45, 139; İbn Mâce, "Tahâret", 25, Dârimî, "Vudû'", 54.

[78] Nevevî, *el-Minhâc şerḥu'l-muslim*, III/188; Nûruddîn Itr, *Dirâsât taṭbîḳıyye fi'l-ḥadîsi'n-nebevî*, Dımaşk 1990-1991, s. 22.

[79] Itr, s. 22.

[80] 5. Maide/33-34.

(ö.543/1148) kadılık yaptığı dönemde anarşistler bir kadını, kocasının ve orada bulunan müslüman topluluğun elinden kaçırmışlar ve daha sonra bunlar yakalanarak mahkemeye çıkarılmışlar. İbnu'l-Arabî olayı müftülerle tartışmış ve onlar bunun hirabe suçunu oluşturmadığını, çünkü hirabenin ancak mallarda sözkonusu olacağını, namus ve ırzla ilgili konuların bu suça dahil olmadığını söylemişler. Bunun üzerine İbnu'l-Arabî onlara şu cevabı vermiştir:

> İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râci'ûn![81] Siz hirabenin namusla ilgili konularda mallardan daha çirkin olduğunu bilmiyor musunuz?! İnsanların hepsi mallarının gitmesine ve ellerinden alınmasına rıza gösterebilirler, ama bir şahıs karısının ve kızının böyle bir muameleye maruz kalmasına asla razı olmaz. Eğer Allah'ın söylediğinin üstünde bir ceza olacak olsaydı, bu mutlaka ırz düşmanları için olurdu. Cahillerle sohbetiniz –özellikle de fetva ve mahkeme ile ilgili konularda– size belâ olarak yeter.[82]

Bu konuda bir başka misal daha kaydedelim.

Bütün semâvî dinlerin öngördüğü beş temel esastan birisi canın korunmasıdır. Bu sebeple can güvenliğinin sağlanabilmesi için kısas emredilmiştir.[83] Hanefi fukahası Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) görüşüne göre Hz. Peygamber'in "kısas kılıçladır"[84] ve "kıyametin önündeki bir zamanda kılıçla gönderildim"[85] hadislerinden hareketle kısasın kılıç veya demirden yapılmış aletlerle mübaşereten öldürene tatbik edileceğini söylemektedirler.[86] Buna göre taş ya da sopa ile bir insanın öldürülmesi halinde kısasın gerekmeyeceği ifade edilmektedir. Ebû Yûsuf (ö.182/798), İmam Muhammed (ö.189/805) ve İmam Şâfi'î'nin (ö.204/819) ise bu görüşe muhalefet ettikleri kaydedilmiştir.[87] Ayrıca öldürme aleti olarak demirin kabul edilip, taş ve ağaçların ise bina yapımı vb. işler için kullanıldığından hareketle, insanın hassas bir bölgesine iğne ve çuvaldız batırılmak suretiyle ölüm meydana gelirse kısasın gerektiği; fakat taş veya sopayla vurmak, boğazını sıkarak boğmak, suda boğmak, yüksek bir yerden atmak, aç bırakmak vb. fiiller neticesinde ortaya çıkan öldürmelerde kısasın gerekmeyeceği; yine bir kimseye bir şahsın zehirli yiyecek vermesiyle o yiyeceği yiyenin ölmesi halinde, eğer ölen kendisi yediyse, yemeği sunana tazir cezası uygulanacağı, zira ölen kişinin yemeği kendi iradesiyle yediği kabul edilmiştir.[88]

[81] 2. Bakara/156; bu ayet burada "ölmüşüz de ağlayanımız yok" anlamında kullanılmaktadır.

[82] İbnu'l-Arabî, *Aḥkâmu'l-ḳur'ân*, tahk. el-Bicâvî, Kahire 1974, II/597; ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-ḳur'ân*, VI/156.

[83] 2. Bakara/178-179, 194; 5. Mâ'ide/45.

[84] İbn Mâce, "Diyât", 25.

[85] *Musned*, II/50, 92.

[86] *el-Mebsût*, XXVI/122, 123; *Bedâ'i'u'ṣ-ṣanâ'i'*, VII/239; Salih Akdemir, "Nas ve Yorum İlişkisi", *Günümüz Din Bilimleri, Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (27-30 Haziran 1989)*, Samsun 1989, s. 533-535.

[87] *el-Mebsût*, XXVI/122.

[88] *el-Mebsût*, XXVI/123; *Bedâ'i'u'ṣ-ṣanâ'i'*, VII/234-235; Akdemir, s.533-535.

Kısasla ilgili bu görüşlerin temelinde "ölümün mübâşereten (doğrudan) olması halinde kısasın gerekeceği" kaidesi yatmaktadır.[89]

Böyle bir hükmün sosyal hayatta ortaya çıkaracağı olumsuzluk son derece etkili olacaktır. Çünkü bu, Kur'an'ın emri olan kısası tesirsiz kılmaktadır. Kasıtlı öldürme olmayan durumlarda diyet de âkileye gerektiği için, insanların canlarını korumak herhalde pek mümkün olmayacaktır. Oysa hanefi hukukçu Kâsânî bir köleyi öldüren müslümana kısas uygulanacağını savunurken, kısas hükmünün vazolunma sebebinin 'hayat' olduğunu ve bu gibi durumlarda kısas uygulanmadığı takdirde kölelerinin canlarının muhafazasının mümkün olmayacağını ifade etmektedir.[90]

Nassların lafız ve maksadı bir insanın bedeni ve ruhu gibidir. Bu sebeple mümkün oldukça, ikisini beraber gözetmek asıl olmalıdır. Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi sadece lafzı ön plana çıkarmak, hukukun temel hedefi olan adaleti zedelemektedir. O halde Reichel'in de dediği gibi, kanun mesabesinde olan metinler, mümkün olduğu kadar, o hükümle kanun koyucunun hedeflediği maksada ulaşmak için uygun bir vasıta olarak tecelli edecek biçimde tefsir olunmalıdır.[91] Şeklin bir tarafa bırakılıp doğrudan maksadın dikkate alınması da bazen aynı neticeyi doğurur. Bu sebeple ki, içki içip sarhoş olmayanların içki içmesinin veya kısır olan kişilerin, cinsel ilişkiye girmelerinin caiz görülmesi sözkonusu olamaz.[92]

F. Hükümlere Taabbudilik Özelliğinin Yüklenmesinde Aşırılık

Aklın alanına girmeyen, illetleri anlaşılamayan, kanun koyucunun kendileriyle neyi amaçladığı gizli kalmış hükümler taabbudi hükümlerdir. Bu tür hükümlerde aslolan, istenilen şeye öylece uymaktır. Mükellefler bunları eksiksiz, noksansız ve istenildiği gibi yerine getirmekle yükümlüdürler. Bu gibi konularda herhangi bir yoruma gitmek ve hükmü esnetmek de mümkün değildir. Mesela, Hz. Âişe'ye birisi: "Hayızlı kadın temizlendikten sonra orucunu kaza ediyor da, (neden) namazını kaza etmiyor?" diye sorduğunda ona: "Sen Harûriyye'den misin?!" diye sormuş ve bu tür konularda soru sorulmasına tepki göstermiştir. Dolayısıyla, taabbudi olan emirlerin hikmeti Allah'a teslimiyet, yalnızca O'na karşı saygı duymak, O'nu yüceltmek ve O'na yönelmektir. Bu tür hükümlerde belirlenmiş olan kalıpların dışına çıkanlar kınanmışlardır. Bunun içindir ki, Allah fetret devri insanlarını taabbudi konularda doğruyu bulamadıklarından dolayı mazur görmüştür. Bunun tabii bir sonucu olarak taabbudi hü-

[89] *el-Mebsût*, XXVI/123; *Bedâ'i'u'ş-şanâ'i'*, VII/239.
[90] *Bedâ'i'u'ş-şanâ'i'*, VII/238.
[91] H. Recihel, *Kanun ve Kaza*, s.254.
[92] Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, tahk. A. Draz, Kahire, trs, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, II/339.

kümlerde kıyas cari değildir. Bu gibi hükümlerin sahasını genellikle ibadetler, hadler ve keffaretler gibi belli bir miktarla belirlenmiş hükümler oluştururlar. Helal ve haramla ilgili konuları da bu kısımda incelemek gerekir.[93]

Genellikle muamelat alanındaki hükümlerle, emir ve yasakların vazolunmasındaki maslahatı elde etme ve mefsedeti kaldırmayı sağlayan vasıta (*vesâ'il*) türünden olanlar ta'lil edilebilir (illetleri anlaşılabilir) hükümlerdir. Buralarda da akıl ile kavranamayan bazı taabbudi hükümler bulunabilir. Ancak nasslar bunları açıkça belirlemişlerdir. Nikahta mehir ve kocasından ayrılan kadının bekleme müddeti (iddet) buna örnek olarak zikredilebilir. Bunların genel nitelikli anlamları kavranabilir. Ancak bunlara kıyas yapılamaz.[94] İşte bu taabbudi hükümler dışında belli bir illete veya örfe göre öngörülmüş bulunan hükümler ve örfün veya illetin değişmesiyle değişecek veya aynı maksadı gerçekleştirecek vasıtalarda değişiklik sözkonusu olabilecek, eğer aynı maksadı gerçekleştirecek birden fazla vasıta tayin edilmişse, hangisi asıl maksadı tam ve kolay biçimde sağlayacaksa o tercih edilecektir.[95]

Hükümlerde taabbudilik alanının genişletilmesi ve ta'lil edilebilir nitelikteki birtakım hükümlerin bu alana kaydırılması, akli aktiviteyi azaltır, aklın fonksiyonel biçimde kullanımını engeller, ki bu da hukuku donduran önemli amillerden birisidir. İslam hukukçuları teker teker hükümleri inceledikten sonra (istikra) hükümlerde taabbudiliğin istisnai, ta'lil edilebilir niteliğin ise asıl olduğu sonucuna varmışlar ve "Şer'î hükümlerin varlığı ve yokluğu, illetlerinin varolup olmamasına bağlıdır" kaidesini vazetmişlerdir.[96] Buna rağmen bu alanlar zaman zaman birbirine karıştırılmıştır. Şimdi konu ile ilgili çarpıcı bazı örnekler kaydedeceğiz.

Hanefi mezhebine göre bir şahit bir olaya tanıklık ederken *"eşhedu"* (şehadet ederim/ediyorum) lafzını kullanmalıdır; çünkü bu taabbudi bir emirdir (sebep ve illeti anlaşılamaz). Aynı anlama gelse bile bir başka kelime ile şehadet etmek caiz değildir.[97] Hanefiler buna delil olarak "... erkeklerinizden iki şahit tutun";[98] "Alış-veriş yaptığınızda şahit tutun. Katibe de şahide de zarar verilmesin";[99] "Kadınlarınızdan zina edenlere aranızdan bunu ispat edecek dört şahit getirin";[100]

[93] *el-Muvâfaḳât*, II/300 vd.; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 115-118; *Maḳâṣıdu'ş-şerî'ati'l-islâmiyye*, s. 109; Zeydân, s. 198.

[94] *el-Muvâfaḳât*, II/308; *Maḳâṣıdu'ş-şerî'ati'l-islâmiyye*, s. 47, 145 vd.; Erdoğan, s. 107-108.

[95] *Maḳâṣıdu'ş-şerî'ati'l-islâmiyye*, s. 145 vd.; Erdoğan, s. 107-108.

[96] Serahsî, *el-Uṣûl*, tahk. Ebû'l-Vefâ el-Afğânî, Haydarâbâd 1372'den ofset, Beyrut 1973, II/180; Gazzâlî, *el-Muṣṭaṣfâ*, Bulak 1325, II/345; Zeydân, s. 203; *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 150; Erdoğan, s. 115-118.

[97] Kâsânî, VI/273; Merğinânî, *el-Hidâye*, III/118.

[98] 2. Bakara/82.

[99] 2. Bakara/82.

[100] 4. Nisâ'/15.

"İçinizden iki adil şahit getirin"[101] ayetleri ile "Güneş gibi gördüğünde şahit ol" hadisinde 'şehadet' lafızlarının kullanılmış olduğunu ileri sürmektedirler.[102]

Şahitliğin amacı, gerçeğin ortaya çıkmasıdır ve şahitlik, adaletin tecelli etme vasıtalarından birisidir. Şahitlik konusunda 'şehadet' lafzının kullanılması gerektiği konusunda Kitap ve Sünnet'ten getirilen delillerde şahitliğin Allah için yerine getirilmesi istenmektedir. Yoksa şahitliğin *ş-h-d* kökünden türemiş kelimelerle yapılmasını gerektiren ve bunun taabbudi bir emir olduğuna işaret eden birşey sözkonusu değildir.[103] Hatta Kitap, Sünnet, ashabın sözleri ve Arap dilinde buna aykırı ifadeler vardır. Sözgelimi "Allah'ı bırakıp yalvardıkları şeyler, şefaat edemezler. Ancak hakkı bilip ona şahitlik edenler bunun dışındadır"[104] ayetinde, *şehide bi'l-ḥakk*, "doğruyu haber verenler" anlamındadır. Hz. Peygamber'in, "Yalancı şahitlik, Allah'a eş koşmaya (şirk) denk tutuldu"[105] hadisinde de 'yalancılık' şehadet olarak isimlendirilmiştir. Şahitlikte şehadet lafzının kullanılacağına dair sahabeden de bir nakil yoktur.[106] Bu sebeple şahitlik vesaildendir, makasıddan değildir ve adaletin tecellisi için tek ispat vasıtası bu olmadığı gibi, belli lafızlar da şart olmamalıdır.

Günümüzde bu karmaşanın doğurduğu en önemli problemlerden birisi de, 'fıtır sadakası'nın belirlenen maddelerin kıymetinden verilip verilemeyeceği meselesidir. Bu konuda Hanefilerle diğer mezhepler arasında ihtilaf vardır. Hanefi mezhebine göre buğday, arpa, hurma ve kuru üzümden belirlenmiş olan fıtır sadakası bizzat bu malların kendilerinden (ayni olarak) verilebileceği gibi, kıymetlerinden de verilebilir. Çünkü Hz. Peygamber "Böyle bir günde onları dilenmeye muhtaç etmeyin" buyurmuştur. Bu sebeple fıtır sadakasından maksat fakirlerin ihtiyacının giderilmesidir ve bu gaye de malın kıymetini vermekle daha iyi gerçekleşir. Böylece nass fakirlerin ihtiyacının giderilmesi (*iğnâ*) yönünde ta'lil edilebilir.[107] Diğer mezhepler ise fıtır sadakasının belirlenen malların kendisinden verilmesi gerektiği, dolayısıyla kıymetinden verilemeyeceği, görüşünü savunmuşlardır.[108] Bu görüşte olanların hareket noktası şudur: Fıtır sadakası bir ibadettir ve hadislerde bu şekilde belirlenmiştir. İbadetlerde esas olan taabbudiliktir. Nasıl emredilmiş ise o şekilde ona uymak ve nassların sınırları çerçevesinde kalmak gerekir. Bu tür hükümlerde kıyas, istihsan ve ıstıslaha yer yoktur.

[101] 65. Talâk/2.
[102] İbnu'l-Humâm, VI/456.
[103] Bkz. M. Vahîduddîn Suvâr, *eş-Şekl fi'l-fıkhi'l-islâmî*, yy. 1985, s. 63.
[104] 43. Zuhruf/86.
[105] Tirmizî, "Şehâdât", 3; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 15; İbn Mâce, "Ahkâm", 32; *Musned*, IV/178, 233, 321, 322.
[106] İbn Ferhûn, *Tabṣıratu'l-ḥukkâm*, tahk. Cemâl Mar'aşlî, Beyrut 1995, I/209-210.
[107] *Bedâ'i'u'ṣ-ṣanâ'i'*, II/73.
[108] Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, Kahire 1969, II/799, 948; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-islâmî ve edilletuh*, Dımaşk 1985, II/911.

Bugün fıtır sadakasının ayni olarak verilmesi gerektiği görüşünü benimsemiş olan bazı İslam ülkelerinde şu manzaralarla karşılaşıldığı nakledilmektedir:

> Ramazan ayının sonunda fıtır sadakası ile mükellef olan müslüman çarşıya gelir, vermesi gereken fıtır sadakası miktarındaki buğdayı, arpayı veya hurmayı satın alıp, onu bir köşede oturan fakire verir. O da bunu gider kendisine veren kişinin satın aldığı aynı satıcıya ucuz bir fiyatla satar. Çünkü bu fakirin o yiyeceğe değil, paraya ihtiyacı vardır. Neticede zazarlı çıkan, fakir; her iki tarafa karşı kazançlı çıkan ise satıcılardır. Oysa mükellef, fıtır sadakasının kıymetini doğrudan fakire verebilseydi böyle bir durum ortaya çıkmayacaktı.[109]

Konu ile ilgili bir diğer örnek de Hanefilerin ribâ cereyan eden maddeleri belirten hadisteki tartı ve ölçek kriterlerini taabbudi bir emir olarak algılamalarıdır. Buna göre, Hz. Peygamber'in fazlalık olarak alım-satımını yasakladığı maddelerden buğday, arpa, hurma, tuz gibi ölçekle belirlenenler –insanlar bu ölçekleri terketse de– ebedî olarak ölçekle; altın, gümüş gibi tartı ile belirlenenler de ebedî olarak tartı iledir. Ebû Yûsuf bunların mübadelesindeki ölçünün örfe bağlı olduğunu söylemiş; ancak, nassın örften daha kuvvetli olduğu ve nassın hükmünün terkedilemeyeceği gerekçesinden hareketle bu görüş kabul görmemiştir.[110]

Aslında hadislerdeki ölçünün taabbudi olduğu konusunda bir delil yoktur. Hz. Peygamber o günkü ortamda kullanılan ölçüleri dikkate alarak –Ebû Yûsuf'un dediği gibi– aldanmayı ve belirsizliği gidermek istemiştir. Bu mübadeleler aynı maksadı gerçekleştirecek diğer standart ölçülerle de yapılabilir. Nitekim bugün buğday, tuz, hurma vb. maddeler tartıya göre mübadele edilmektedir. Muhammed Tâhir b. Âşûr'un bu konudaki şu ifadeleri oldukça önemlidir:

> Fukahaya düşen görev, muamelatla ilgili konularda taabbudi hükümler bulunmasına imkan vermemeleri ve taabbudi olduğu iddia edilenin, sadece illetleri anlaşılamayan (gizli) hükümleri olduğunu benimsemeleridir. Zira fukahanın bir kısmının taabbudi olarak kabul ettiği muamelatla ilgili hükümlerin birçoğu, günlük hayatlarında onları bir yığın problemle karşı karşıya bırakmıştır.[111]

G. Reyin Mahkum Edilmesi

Aklın aktif biçimde işletilmesi anlamına gelen reye karşı zaman zaman takınılan tavır da İslam hukuk düşüncesinin önemli engellerinden birisidir. İndî kanaatler anlamında mücerret rey ile fıkıh usûlü disiplininin tekniklerini kullanarak dinin hayatla bağlantısını kurma ve canlı tutma anlamındaki müsbet rey birbirine

[109] *İslam'a Göre Banka*, s.63-64; Karadâvi, *Keyfe nete'âmelu ma'a's-sunneti'n-nebeviyye*, Mansura 1992, s. 137.
[110] *el-Hidâye*, III/62; Mevsılî, *el-İḫtiyâr*, II/31.
[111] İbn Âşûr, s. 47.

karıştırılmış ve tarihî süreç içerisinde hür düşünce mahkum edilmiştir. Oysa Bizans, İran, Türk, Arap vb. kültürlerin kavşak noktası ve o günün ticaret merkezi olan Irak'ta farklı kültürden bir çok müslümanın beraberinde getirdiği çok farklı problemleri İmâm-ı A'zam bu metodla çözmüştü. Reye karşı oluşturulan tavrın sebep olduğu problemlerden birini örnek olarak zikretmekle yetineceğiz.

Hanbeliler ve Malikiler kadınların organlarına yönelik cinayetin diyeti ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den rivayet edilen: "Kadının organlarına yönelik cinayetlerin diyeti erkeğin diyetinin üçte birine ulaşıncaya kadar tam diyet, bundan sonrası ise erkeğinkinin yarısıdır"[112] şeklindeki hadise dayanırlar. Bu hadisi onlar şu şekilde yorumlamışlardır:

Erkeğin ve kadının 1 parmağı için diyet : 10 deve
Erkeğin ve kadının 2 parmağı için diyet : 20 deve
Erkeğin ve kadının 3 parmağı için diyet : 30 deve
Erkeğin 4 parmağı için diyet 40 deve; kadının 4 parmağı için 20 deve[113]

Aslında bu ifadeler hadisin kendisi değil, ondan çıkan hükümdür. Hükümdeyse bir tuhaflık gözükmektedir. Zira iki parmak için 20 deve, üç parmak için 30 deve, dört parmak için 20 deve öngörülmektedir. Bu tutarsızlığa bir anlam veremeyen Rabî'a b. Abdirrahmân ile Sa'îd b. el-Museyyeb (ö.94/713) arasında şöyle bir diyalog geçer:

> Rabî'a: Kadının dört tane parmağı kesildiği zaman ona ne kadar diyet lazım gelir?
>
> Sa'îd: 20 deve,
>
> Rabî'a: Hayret! Kadının mağduriyeti artınca diyeti azalıyor mu? Üç parmağı kesildiği zaman ona 30 deve lazım gelirken, kesilen parmakları dört olunca 20 deveye nasıl düşer?
>
> Sa'îd: Sen Iraklı mısın?
>
> Rabî'a: Hayır ben Iraklı değilim. Ben ya herşeyin sebebini araştıran bir alimim, ya da öğrenmek isteyen bir cahilim,
>
> Sa'îd: Bu Sünnet'tir yeğen![114]

Burada altı çizilmesi gereken bazı önemli noktalar mevcuttur. Hanbelilerle Malikilerin kadının organlarına yönelik cinayetlerin diyeti konusunda esas aldıkları hadisler bir kuralı ortaya koymakta ve az önceki tafsilatı ifade etmemektedir.

[112] Nesâ'î, "Kasâme", 35; *Muvaṭṭa'*, "Ukûl", 6; Beyhakî, *Kitâbu's-suneni'l-kebîr*, VIII/167-168.

[113] Bâcî, VII/78-79; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, İstanbul 1985, II/355-356; İbn Kudâme, IX, 534; Behûtî, *Keşşâfu'l-ḳınâ' 'an metni'l-iḳnâ'*, tahk. M. Emîn ed-Dınnâvî, Beyrut 1997, V/17; *İslam'a Göre Banka*, s. 47; "Diyât" mad. *el-Mevsû'atu'l-fıḳhiyye*, Kuveyt, trs, XXI/60.

[114] *Muvaṭṭa'*, "Ukûl", 11; Beyhakî, VIII/168; İbn Ruşd, II/356; İbn Kudâme, IX, 534; Behûtî, V/ 17; Şevkânî, *Neylu'l-evṭâr*, Kahire 1983, VII/67.

Dolayısıyla Sa'îd b. el-Museyyeb'in, Sünnet'in gereği olarak söylediği, kadının dört parmağının diyetinin 20 deve olduğu görüşü, Sünnet değil, İmam Şâfi'î'nin tespitine göre Hicaz medresesinin önde gelen alimlerinden sahabi Zeyd b. Sâbit'in (ö.45/665) yorumu ve Medinelilerin anlayışıdır. Daha önce aynı şeyi savunan İmam Şâfi'î bu tespitten sonra kıyasa aykırı bulduğu bu görüşü terketmiştir.[115]

Bu anlayış bir yorum olmasına rağmen, kesin bir hükümmüş gibi kabul edilip Sünnet zırhına büründürüldükten sonra hukukun dinamizmini ifade eden rey mahkum edilmiş, daha da kötüsü, bunun taabbudi bir hüküm olduğu ifade edilerek,[116] üzerinde aslâ düşünülmemiş, asırlar boyu kitaplarımızda bu şekilde yer almıştır. Oysa hadiste anlatılan, üçte birden sonraki tam diyetin yarısı olan 20 deve değil üçte birden sonraki kısmın yarısı olmalıdır. Bu da 35 deve demektir. Bu gerçeğe Şevkânî (ö.1250/1834) dikkat çekmiş, günümüzün değerli alimlerinden Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ da sonradan aynı sonuca ulaşmıştır.[117]

H. Farazi Hukukta Amaçtan Sapma

Farazi hukuk ve kazuistik metodun hukuk öğretiminde faydalı olduğunu kabul etmek gerekir. Ebû Hanîfe bu metodu uygulamış, kendisine niçin bu yola başvurduğu sorulduğunda, "bela ortaya çıkmadan ona hazırlanıyoruz" cevabını vermiştir. Ebû Hanîfe'nin derslerinde fıkhın eski hadiselere verdiği cevaplardan ibaret bilinen hükümleri talebeye takrir edilir, diğer taraftan da yeni hadiseler demek olan 'mesâil-i nâzile'nin hükümleri de aranır ve bulunurdu. Biri geçmişte, ikincisi halde olan canlı hadiselerin hükümleri takrir edilirken, bunlara benzeyen ve aynı çeşitten, vukuu düşünülebilen farazi meselelerin meydana çıkması da muhakkaktı. Ebû Hanîfe böyle bir metodu zaruret telakki ederek bu yoldaki meselelerin halline de ağırlık vermişti. İşte bu suretle yeni bir ictihad kapısından fıkhın külli kaidelerine doğru yürümek için geniş bir yol açılmış oldu. Ebû Hanîfe'ye göre geçmiş, bazı şartlara bağlı olarak hale örnek ve gelecek için de misal olabilirdi. Bu suretle fıkıh geçmiş ile halin çerçevesinden çıkarak geleceğe de yönelmiştir. Bundan dolayı da Ebû Hanîfe'nin ders halkasında bulunan fiilî ve nazari meselelerle ilgili hükümler binlerle ifade edilmiştir. Daha sonra İmam Şâfi'î de bu metodu uygulamıştır. Ancak fıkıh öğretiminden başka, daha sonra kanun kitabı olarak da kabul edilen fıkıh eserlerinin de bu şekilde tedvin edilip binlerce mesele ile doldurulması ve bir müddet sonra insanların bu tür hükümlerle ihtiyaçlarını gidermeye gayret sarfetmeleri, olayları bu ictihadlara uydurmaya çalışmaları, hayatın akışını zorlaştıran

[115] Beyhakî, VIII/168; Şevkânî, VII/67.

[116] *el-Muvâfaḳât*, II/308.

[117] *Neylu'l-evṭâr*, VII/68; *İslam'a Göre Banka*, s. 50-54; kadının diyeti konusunda bkz. Hasan Ahmed el-Hammâdî, "Diyetu'l-mer'e fi'l-fıḳhi'l-islâmî", *Mecelletu'l-buḥûṯi'l-fıḳhiyyeti'l-mu'âṣıra*, X(1998), sayı: 28, s. 131-216.

önemli problemlerden birisi olmuştur. Oysa ictihada konu olan olayların oluşumu bir şahsın ya da şahısların elinde olan bir durum olmadığından, sonradan meydana gelebilecek problemleri bütün yönleriyle önceden tespit edip uygun hüküm bulmak mümkün değildir. Bu noktada her olayın çözümünü müstakil olarak düşünüp ortaya koymak, o çerçevedeki farazi meseleleri, daha sonraki olaylarla bazı benzerlikleri olsa bile, nihai hükümmüş gibi algılamayıp sadece eğitim-öğretim amaçlı kullanmak, herhalde uygun bir davranış olmalıdır. Çünkü toplumsal olaylar çok boyutlu olduklarından ve oluşumlarında bir çok etken bulunduğundan, çoğu kez düşünüldüğü biçimde oluşmazlar.[118]

Özellikle farazi hukuk düşüncesinin ceza hukuku sahasında ortaya çıkardığı olumsuzluk daha büyüktür. Suç işleyip cezadan kurtulmak isteyenler ictihadlarla belirlenmiş belli kalıplara göre hareket etmektedirler. Bir kişinin bir eve girerek eşyayı kapıya getirmesi diğerinin de kapıdan alması halinde veya bir şahsın bir kadını temizlik için işçi olarak tutup onunla cinsel ilişkiye girmesi halinde had gerekmeyeceği yönünde kitaplarımızda bazı hükümler vardır. Çünkü birinci örnekte eve giren malı dışarı çıkarmamış, malı alan da içeriye girmemiştir. İkinci örnekte de, zina fiilî olarak teşekkül etmemiştir; çünkü şüphe sözkonusudur. Oysa bu tür farazi ictihadlar kötü niyetli insanlara yol gösterici ve yapılan ihlallere hukuki bir zemin hazırlayıcı niteliktedir. Oysa haddlerin şüpheyle düşeceği genel ilkesi özel durumlara ve her olaya göre hakimin takdirine bırakılırsa bir anlam ifade eder.[119]

Sonuç

İslam evrensellik ve süreklilik özelliğinin bir gereği olarak bazı istisnalar dışında ayrıntıdan kaçınıp temel ilkeler vazetmiş, ictihadı mecbur tutmuş ve hükümlerde esnek bir tavır takınmıştır. Bu İslam hukukunun dinamizmini gösterir.

Bir toplumun hukuku ile gerçek hayat şartları arasındaki ilişki canlı olmak zorundadır. Çünkü hayat sürekli gelişme ve değişme halindedir. Bu hareketliliğin getirdiği problemleri çözme gereği, hukukun dinamikliğini zorunlu kılmaktadır. Çünkü insanı ilgilendiren olaylar boşluk kabul etmediğinden, bu durumda ya hukuka aykırı çözümler ortaya çıkar –ki bu dinin dışlanmasını da beraberinde getirebilir– ya da o ihtiyaç giderilemediği için geri kalış sözkonusu olur.

Hukukta dinamizmin ifadesi ictihaddır. İctihad, karşılaşılan bir problemi mümkün olabilecek bütün boyutlarıyla tanıdıktan sonra onun fıkıh usûlü teknikleriyle bağlantısını kurup şer'î hükme ulaşmayı ifade eder. Bu hüküm kesinlik değil zan ifade eder ve hata ihtimali vardır; dolayısıyla, bu tür hüküm-

[118] *İslam Hukunda Kanuna Karşı Hile*, s. 205-210; H. Aktan, "Çağdaşlaşma Sürecinde İslam Hukuku", *İslam ve Modernleşme*, Ankara 1997, s. 172.

[119] Bkz. *İslam Hukunda Kanuna Karşı Hile*, aynı yer.

lerde ihtilaflar kaçınılmazdır. Ancak usûlüne uygun ictihadi hükümler islami çerçeve içerisinde yer alırlar ve değer açısından aralarında fark yoktur. Olayların boyutları ortaya çıktıkça ya da ona farklı boyutlar eklenmeye başladıkça farklı ictihadi hükümlerden yararlanmak da mümkündür. Bazı İslam alimlerinin şu ifadeleri bu açıdan önemlidir: "Bizim mezhebimizin görüşü isabetlidir ama hataya ihtimali vardır. Muhalifimizin mezhebi hatalıdır ama doğruya ihtimali vardır."[120] Hangi taraftaki ihtimal kuvvetlenirse ona göre tavır almak gerekir. Hanefi mezhebinin sıkı biçimde uygulandığı Osmanlı'nın yıkılma döneminde hayatın zorlamaları sonucunda diğer görüşlerden de yararlanılabileceği düşüncesine gelinmiş ve Te'lîf-i Mesâ'il Şu'besi kurularak günün ihtiyaçlarına cevap verecek görüşlerden yararlanma yoluna gidilmiş; 25 Ekim 1917 tarihli Hukûk-i Â'ile Karârnâmesi de bu düşüncenin meyvesi olmuştur.

Netice olarak, bizim burada ifade etmek istediğimiz şey şudur: Ne herşeye rağmen tutucu bir biçimde mezheplerin görüşlerini savunmalıyız, ne de tarihî mirasımızı gözardı ederek herşeyi yeni baştan inşa etme çabasına girmeliyiz. Bizim söylemeye çalıştığımız, fıkıh usûlüne işlerlik kazandırmak ve hayatın önünü açmaktır. Kısacası, ilim adamlarının mezhep imamlarımızın fonksiyonunu üstlenebilecek bir konumda bulunmalarıdır.

[120] Haskefî, I/33.

Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî

ŞAMİL ÖÇAL
DR., KIRIKKALE Ü. FEN EDEBİYAT FAKÜLTESİ

'Kelâmullâh' konusu, İslam düşünce tarihinde teorik ve felsefi boyutu yanında, siyasi boyutu da olan kelami bir tartışma konusudur. Sorun, başlangıçta Ca'd b. Dirhem'in ortaya attığı *ḫalḳu'l-ḳur'ân* (Kur'an'ın yaratılmışlığı) konusuyla alakalı iken, müteakip dönemlerde yürütülen tartışmalarla konu, daha teorik bir çerçeveye çekilmiş, başka bağlamlarda tartışılmıştır. Halife Hârûn er-Reşîd döneminde Kur'an'ın yaratıldığını söyleyenlere karşı yürütülen ve yer yer şiddete varan baskıcı politikalar, oğlu Me'mûn (786-833) döneminde tersine dönmüş, Kur'an'ın mahluk olmadığını söyleyen hadis ehline karşı benzer politikalar izlenmiştir. Hatta Me'mûn 'Kur'an mahluktur' düsturunu adeta devletin resmî görüşü haline getirerek bunu kabul etmeyenleri asi saymıştır.[1]

Bu makalede giriş olarak, bir iletişim aracı ve 'söz' olarak Kelâmullâh'ın doğası ele alınacak; genel anlamda söz, özel anlamda ise Kelâmullâh'ın insan için taşıdığı değer tartışılacaktır. Giriş bölümü, yeni bir Kelâmullâh yorumunu gündeme getirmeyi amaçlayan kurgusal bir 'deneme' niteliği taşımaktadır. Daha sonraki bölümlerde de Eş'arilik ve Mutezile arasındaki tartışmalar esas alınmak suretiyle, Kelâmullâh konusundaki farklı görüşlerin değerlendirmesi yapılacak, Mutezile'nin ve Eş'arilerin Kelâmullâh konusundaki görüşlerinin, tarihsel olarak anlaşıldığından daha farklı bir şekilde anlaşılabilmesinin imkanları yoklanacaktır. Yazar bu makalede kendi zihnindeki soruları tartışmaya açmış bulunmaktadır. Buna rağmen, daha sonra kendi zihninde belirecek ve okuyucuların da zihinlerinde oluşabilecek sorularla hesaplaşmayı da beklemektedir. Dolayısıyla bu yazı, sözkonusu varsayımların gerçeklik kazanması halinde, oluşmuş bir metin olmaktan ziyade, ileride oluşacak bir metnin parçası olacaktır.

1. Giriş : Bir İletişim Aracı Olarak Kelâmullâh

Kültürel kökleri itibarıyla sami kültüre ait olan müslüman toplum için kutsalın tecrübe edilmesinde, seslenme, dinleme ve işitmenin merkezî bir yer iş-

[1] Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989, s. 192-194.

gal ettiği söylenebilir. Yine bu kültür içine doğmuş olan Tevrat, sürekli olarak, İsrail kavmine "dinle ey İsrail" şeklinde hitabetmektedir (mesela, Tesniye 4: 4). Aynı durum Hıristiyanlık için de geçerlidir. Her üç dinî gelenekte kutsal metinlerin yüksek sesle okunması ve insanların bunları huşu içinde dinlemesi, ezberlemesi, önemli bir gelenek haline gelmiştir. Sami dinler geleneği içinde kutsallığın yaşanması, seslenme, konuşma ve bu konuşmanın dinlenmesi yoluyla olmaktadır. Kutsal olarak bilinen metinlerin ve duaların tekrarlanması, ibadetlerde en önemli unsurlardan birisidir.

Doğrudan, yüz yüze gelerek kavranılması, tasavvur edilmesi mümkün olmayan Allah'ın kendisini en çok tanıttığı ve insani zihinlere açtığı alan, şüphesiz kelamdır (söz). İnsanlık tarihi boyunca aşkın olan Allah'ın evrenle ilişkisi kelam ile olmuştur. Allah'ın aşkınlığı, birliği (tevhid), sıfatları ve insanlara yönelik buyruklarının anlatılması, sözün imkanları içerisinde insanlara sunulmuştur. Kelâmullâh hem yaratıcı güç, hem de buyruk verici, etik olanı belirleyicidir. Yaratıcıdır; çünkü Allah sözü aracılığıyla varlıkları yaratır. Sözle bir şeye varlık vermek bir yandan bu tarz bir yaratmanın üstünlüğüne ve eşsizliğine işaret ederken, diğer yandan da, böyle bir yaratıcı gücün ontolojik farklılığını dile getirir. Yaratma sadece belirsiz bir varlık kütlesi meydana getirmek değildir. Bu sebeple, Allah sözle varlıkları adlandırır ve kendi bireyselliklerine kavuşturur; şeyler onun aracılığıyla total varlık yığını içinde kaybolmaktan kurtularak kendi adlarını alırlar.[2] Sözün yaratıcı ve adlandırıcı gücü böylece kaosu da ortadan kaldırmış olur. Bu yüzdendir ki, Allah Kur'an-ı Kerim'de yaratmanın kendisi için basit bir iş olduğunu söylemektedir:

> Yaratmayı başlatan, sonra onu iade edecek olan O'dur; bu O'na göre çok kolaydır.[3]

Yaratma, kelam ile gerçekleştiği için basit ve kolaydır. Allah şeyleri yaratırken yokluğa karşı çetin bir savaşım içinde değildir. Şeye sözle adını vererek 'ol' demesiyle birlikte o şey vücud bulur.[4] Allah'ın eşyayı sözle yaratması, insanla Allah arasındaki ontolojik farklılığı göstermeye yeter. Ancak söz bir anda söylenebilir birşey olmadığı için evren bir anda değil, yedi günde yaratılmıştır.[5] Evrenin tedricen yaratılmışlığı, konuşmanın zamansallığı dolayısıyladır.

[2] Ahd-i Atik'in ilk bölümü Tekvin'in başlangıcında geçen ifadeler, Allah'ın varlıkları sözle birbirinden ayırdığını göstermektedir: "Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı. Ve yer ıssız ve boştu; ve enginin yüzü üzerinde karanlık vardı. (...) Ve Allah dedi: Işık olsun; ve ışık oldu. Ve Allah ışığın iyi olduğunu gördü ve Allah ışığı karanlıktan ayırdı. Ve Allah ışığa gündüz, karanlığa gece dedi" (Tekvin I: 1-6).

[3] 30. Rûm/27.

[4] "O, birşeyin olmasına karar verdiğinde ona yalnızca 'ol' der ve o da hemen oluverir"; 2. Bakara/117.

[5] 10. Yûnus/3.

Allah bu şekilde 'konuşarak' zamansallığa girmiştir. Kuşkusuz, zamansallığa giren, Allah'ın zâtı değil, O'nun konuşma eylemidir (kelam).

Allah'ın bir fiili olarak kelam, yaratılmış evrene, onda içerilmiş bir halde bulunmayan ilave anlamların ayrıca ona verilmesi demektir. Böylece insan, evrenin bir imajlar ve realiteler yığınından ibaret olmadığını anlar. Allah'ın bize bahşettiği Kelâmullâh, evrenin çıplak gözle gördüğümüzden farklı bir anlamı olduğunu gösterir. Bu şekilde evrene Kelâmullâh'ın bizde çağrıştırdığı anlamların içinden bakarız. Şeyler, kendilerine katılan bu değer ve anlamlarla, sadece birer 'kullanılan ve işe yarayan' nesneler olmaktan çıkarak, 'temâşâ nesneleri' haline gelirler. Mutezile düşünürlerinin, kelamın fonksiyonunu yerine getirecek başka hiçbirşeyin bulunmaması dolayısıyla, Kur'an'a 'nimet' olarak bakmaları[6] yerinde bir nitelendirmedir.

Allah'ın bizim dünyamıza sözle girmesi tesadüfi değildir; çünkü O, bize gelmek için en yüksek insanî melekeyi (söz) kullanmış, böylece bize yabancı olmadığını göstermiştir. Bu nedenledir ki, sözün diyaloğu gerektirdiği ortadadır.[7] Sözün dünyası, her zaman konuşanın karşısında bir muhatabın olmasını öngörür. İlk bakışta 'diyalog' kavramının, iki kişinin karşılıklı konuştuğu bir ortamı çağrıştırdığı doğrudur. Şüphesiz bu anlamda, Kelâmullâh'ın muhatabı da görünürde 'konuşmuyor gibidir'. Fakat biraz daha geniş düşündüğümüzde, bir diyalog ortamında, iyi bir hatibin, her zaman dinleyen muhataplarının –hep susmaları halinde bile– neler düşündüklerini/düşünebileceklerini de hesaba katarak konuşmasını sürdüreceğini kabul etmemiz gerektiği hususunda ikna olabiliriz. Konuşan, herşeyi bilen Allah olduğunda, dinleyenlerin zihninden geçenler haydi haydi diyaloğun bir unsuru haline gelecektir. Kelam, onunla yüz yüze gelen bir kimsenin alıp kendi başına kullanacağı bir 'şey', ya da sadece bizi enforme eden 'bilgi kutusu' değildir; o, 'konuşan' ve 'dinleyen'i gerektirdiği için, bir diyalog sürecidir. Kelam ancak diyalog içinde varlık kazanır ve aslâ hiçlikten doğmaz: Allah, söylenmesi gereken şeyler olduğu için konuşur, insan da dinlemesi gereken şeyler olduğu için Allah'ın sözlerine kulak verir.

Allah, evreni yaratmak suretiyle gerçekliği (*realite*) bizim gözlerimizin önüne sermiş, kelamı ile de hakikati arama kılavuzunu bize vermiştir. Biz ilahi sözlerin aydınlığında gerçekliğin ötesine uzanabiliriz. Gerçeklik dünyası, bizi kendi kesinliğinden, varlığından emin kılar. Ne var ki, eylemlerimizin etik değerini sorgulamak için bizde hiçbir merak uyandırmaz. Kelâmullâh aklın imkanlarını kullanarak anlattığı şeyleri kesin bir şekilde ispat ediyor değildir; aksine, o bizi zaman-

[6] Kadı Abdulcebbâr, *Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse*, Kahire 1996, s. 530. Kadı Abdulcebbâr'a göre, ifade biçimleri arasında kelamın, diğer sembolik işaretlerle kıyaslanamayacak derecede ayrıcalıklı bir yeri vardır. Mesela dilsizlerin tevhidi ya da adaleti başkasına işaretlerle anlatması zordur.

[7] Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. H. Arslan, İstanbul 1998, s. 72.

sallığa iterek bir muammanın içine çeker; bize hep sorular sordurur, hakikatin kenarlarında gezdirir, bizim evrene hayret etmemizi sağlar, sığınaklarımızın sandığımız kadar emin olmadığını söyler. Böylece gerçekliğin 'hakikat'ine uzak kalmamış oluruz. Fakat burada, Kelâmullâh'ı 'hakikat'in formülü değil, hikayesi olarak gördüğümüzü belirtmemiz gerekir. Çünkü hakikat, gerçekliğin aksine, formüllerle ifade edilebilecek bir basitlikte değildir. Formül (matematiksel dil), birşeyin veya bir ilişkinin dondurularak açıklanmasıdır. Oysa hikaye, şeyleri hareket içinde açıklamaya çalışır. Burada eşyanın ve Tanrı'nın karşısındaki insanlık durumunu ve insanlık durumunun gizlediği tüm karmaşıklığı, trajikliği kendi içinde gizleyen bir oluştan söz ediyoruz. Evren, tümüyle formüllerin, açıklamaların içine sığdırılabilir bir varlık olarak görülemez. İşte Kelâmullâh, evrenin kendiliğinden bize sunmadığı anlamları, hareketleri hikaye eder. Kısaca evrenin ve orada varolan insanın mebde' ve mead itibarıyla hikayesini anlatır.

Yukarıda Kelâmullâh'ın her zaman için bir diyaloğu gerektirdiğini söylemiştik. Kelâmullâh'ın varlık kazandığı iki tür diyalog ortamı vardır. Birincisi muhatabın peygamber olduğu diyalog ortamı, ikincisi muhatabın herkes olduğu diyalog ortamı. Birinci diyalog ortamının kendine özgü ve yeniden üretilmesi mümkün olmayan ayrıcalıklı özellikleri vardır. Burada Allah özel olarak seçtiği muhatabın bizzat kendisine sözlerini ilka etmektedir. Muhatap ise bu ilk diyalog ortamının kendisine sağladığı bir çok imkanlarla donatılmış vaziyettedir. O, kelime ve harflerin tek başlarına sunamayacakları ve sadece ilk konuşma ortamının muhataba bahşettiği anlamlara da vâkıf olmuş durumdadır. Burada hemen belirtmeliyiz ki, ilk muhatabın açıklayıcı bilgileri ve tecrübelerini anlatan rivayetler (Sünnet), Kelâmullâh'ın kitaplaşmış şekli olan Kur'an'ın anlam içeriğine yaklaşmamıza yardım eder. İlk diyalog ortamının bir başka ayrıcalığı da, Kelâmullâh'ın, 'henüz konuşulmuş birşey' olarak tarihselliğe girmekte olması ve başka zihinlerin ona katacağı anlamlarla tanışmamış bir durumda bulunmasıdır.

Kelâmullâh, 'Peygamber'le Allah arasındaki ilk diyalog ortamından çıkıp kitaplaşarak, Kur'an olarak, yazılı bir metin haline geldikten sonra şahitlerin/dinleyenlerin zihnine sunula sunula bize kadar ulaşmıştır. Dolayısıyla Kelâmullâh'ı işitenin, insanla Tanrı arasındaki ontolojik farklılıktan dolayı özgün anlamdaki 'Kelâmullâh'ı işitmemiş olması bir yana, epistemolojik açıdan da onun işitilmesi zordur. İnsanın işittiği/okuduğu, kendi duyusal/zihinsel yalnızlığı içinde Kelâmullâh'a muhatap olarak işittiği, anladığı birşey değildir; onu, bir çok kulağın, gözün ve zihnin bulunduğu, 'bir çok muhatabın varolduğu' bir zaman ve mekan içerisinde işitir. Biz bir sözü işitirken ya da okurken, sesle/harfle birlikte zımnen hem tarihin hem de yaşadığımız çağın ona kattıkları anlamları da işitiriz ve okuruz. Çünkü biz insan olarak doğaya ait olduğumuzdan daha çok tarihe aitiz, 'kronosoğulları'yız. Kelâmullâh 'orada varolan' birşey olarak katışıksız Allah sözüdür ve içer-

diği kavramlar/cümlelerin Allah katında muayyen anlamları vardır. Ancak ona muhatap olan insanlar, bir kaydedici alet değildirler; kendilerine ait bireysel özelliklerin ya da içinde yaşadıkları toplumsal ortamın onlarda oluşturduğu bir bilinç durumuyla birlikte Kelâmullâh'a muhatap olurlar. Neticede Kelâmullâh'ın dinlendiği veya okunduğu anda kime ne söyleyeceği 'belli' olmaz. Bu aynı zamanda, Allah'ın yanlış da anlaşılabilme pahasına, kendisini insanla diyaloğa girmek suretiyle ifşa etmesi, ilahi iradenin kendisini insani kalıplarla sınırlamayı kabul etmesi ve sözlerinin insan kulaklarında ve gözlerinde dağılmasına izin vermesidir.

Allah konuşmak suretiyle bir diyalog başlatmış ve adeta bize kendi özel mülkünde[8] gezinme izni vermiştir. Çünkü kelam sadece 'söylenen' bir söz değil, aynı zamanda 'işitilen' bir sözdür. İlk muhatap olarak Peygamber'in işittiği Kelâmullâh'ın ibareleri, ilk diyalog ortamının sağladığı bir ayrıcalıktan neşet etmiş birşey olarak, 'daha mahdut sayıda bir anlam çokluğu'na sahip olmuş olabilir. Kelâmullâh'ın ibarelerinin Peygamber'in zihninde anlam tekliğine değil de, 'daha mahdut sayıda bir anlam çokluğu'na sahip olması, onun da diğer insanlar gibi beşeriliğini, ancak tek bir muhatabın bulunduğu bir diyalog ortamında Kelâmullâh'ın ibareleri ile karşılaşmasından dolayı da ayrıcalıklı bir konumda olmasını ima eder. Ne var ki 'muhatabın herkes olduğu diyalog ortamı'nda artık Kelâmullâh'ın ibareleri olan Kur'an, tek bir kimsenin anladığı birşey olmaktan çıkmakta ve bu anlam çokluğunun sınırları daha da genişlemektedir. Anlam çokluğu, bu anlamların hepsinin de doğruluğunu veya hepsinin de yanlışlığını gerektirici birşey değildir. Anlam çokluğu insana ait bir durumdur. Aksi halde Kelâmullâh'ın ifadeleri kendi hallerine bırakıldıklarında bize tek bir anlam bile vermezler. İfadelerden anlamları çekip çıkaran insanlardır. İnsanların ifadelerden çıkaracakları anlamlara darlaştırılmış bir sınır çizmek ise fiilen mümkün değildir. Bizim Kelâmullâh'ın ifadelerinin anlam çokluğuna sahip olduğunu söylerken kastettiğimiz şey işte bu fiilî durumdur.

Kelâmullâh, söylemeyi murat ettiği 'herşeyi' herkese söylemez; kendisini farklı anlayacak dinleyiciler bekler. Bazen 'söylenen', işitenin kulağına ulaştığında, söylenmek isteneni gizler ve ilk diyalog ortamında hiç murat edilmemiş bir anlamı dahi açığa çıkarabilir. Sözde herşeyin tek bir karşılığının olduğunu söylemek, söze deli gömleği giydirmektir. Allah'ın kelamı, kendi içinde mutlak doğruları barındırır, insana doğru yolu gösterme gibi bir iyi niyetle doğmuştur; ne var ki, farklı bir ontolojik ve epistemolojik yapıya sahip olan insanda kelamın kırılmaya uğraması normaldir. Çünkü insan, bu sözü tam anlamıyla kabul

[8] Dil (söylem), Heidegger tarafından 'mülk' olarak görülür. Heidegger'e göre, varolmanın açıklığında yer alma imkanını ancak dil verir. Bir varlığın sahip olduğu aşkın özellikler ancak dil (konuşma) aracılığıyla gösterilebilir. Bkz. M. Haidegger, "Hölderlin ve Şiirin Özü", çev. Turan Oflazoğlu, *Çeviri*, Eylül 1979, sayı: 1, s.4.

edici bir yapıya sahip değildir. Bu, bir yönüyle insanın ontik bakımdan zaafına, diğer yandan da Allah'ın kuşatılamazlığına işaret eder.

İlahi kelamın belli kalıplara sıkıştırılarak dondurulması, dinde donuklaşmaya, siyasette ise totalitarizme davetiye çıkarır. İlahi kelam açıklayanların açıkladıklarından daha fazla birşeydir. Kur'an'ın mantıksal/matematiksel dille belli kalıplara sıkıştırılması onun daha iyi anlaşılmasını sağlamaz. Çünkü Kelâmullâh herşeyin her zaman aynı kaldığı cansız bir doğanın sembolik bir ifadesi değildir. O, insanın tarihsel ve bireysel-toplumsal macerasını tüm dinamizmi ve karmaşıklığı içinde bize hikaye eder. Fakat mantıksal/matematiksel dil, aslâ bir hikaye üretemez, bir hikayeyi aktaramaz; bizi sadece enforme eder. Ne var ki, artık onda kımıldayan, yer değiştiren canlılık yoktur; insanı yoksullaştırır; ilahi sözleri 'şey'leştirdiği gibi, bizi de karınca ve arı hayatı yaşamaya mahkum eder, tarih üretemez hale getirir. Kelâmullâh'ın ifadelerini anlama ve onun istediği bir hayat yaşama çabaları, muazzam bir entelektüel, kültürel ve yaşantı zenginliği oluşturur ve bu aslâ tek bir çabanın örnek alınmasını, belli yorumların dayatılmasını gerektirmez. Bu demek değildir ki, Kelâmullâh'a yönelen herkesin anladığı şey onun ruhuna uygundur. Önemli olan, iyi niyetle ona teslim olmak ve bu teslimiyetten sonra ilahi iradenin ne demek istediğini anlamaya (algılamaya değil) çalışmaktır. Allah'ın kolektif insani bilince yerleştirdiği temel doğrular, böyle bir iyi niyetle Kelâmullâh'ın sesine kulak veren kimsenin, onun ruhuna aykırı anlamalara ulaşmasını büyük oranda engelleyecektir.

Ricoeur, sözlü bir söylemin hep görünür bir dünyaya gönderme yaptığını, sınırları belirlenmiş bir dünyayı tasvir ettiğini söyler. Bu, sözlü söylemde diyaloğa katılanların ortak bir konumları olması anlamına gelmektedir. Yazılı bir metinde ise, bu sınırlamalar bulunmaz. Yazılı bir metni okuyan kimse, metinden yola çıkarak 'kendisine' yeni bir dünya kurar, dünyadaki varoluşuna yeni anlamlar katar. Ricoeur söylemin evreninin anlamı şahıslaştırdığını, buna karşılık yazılı bir metnin bir anlam zenginliğine yol açtığını söylemektedir.[9] Kelâmullâh'ın, vahiy süreciyle kitaplaşarak Kur'an metni haline gelmesi aslında ilahi iradenin başlangıçtaki projelerinden birisiydi. Çünkü salt söz düzleminde kalan ilahi kelamın, Allah'ın muradını tek bir şahıs (Peygamber) dışındaki geniş halk kitlelerine iletmesi, fizikisel dünyanın olanakları içinde mümkün değildir. Ancak, yazılı bir metnin de, sözün sahip olduğu desteklerden birkısmını kaybettiği aşikardır. Bunun için Allah bir çok kez Kur'an'ın 'dinlenilmesinin' önemine dikkat çekerek, söylem ortamını tekrar üretebilmenin yollarını göstermiştir.[10] Kur'an-ı Kerim'in ilk muhatapları olan saha-

[9] E. Göka, A. Topçuoğlu, Y. Aktay, *Önce Söz Vardı*, Ankara 1996, s. 77.

[10] "Resule indirileni 'dinlediklerinde' hakkı tanıdıklarından dolayı gözlerinin yaşlarla dolup taştığını görürsün" (5. Mâ'ide/83); "Doğrusu biz büyük hayranlık uyandıran bir Kur'an 'dinledik'" (72. Cin/1); "Eğer müşriklerden biri senden aman isterse, ona aman ver öyle ki 'Kelâmullâh'ı dinlemiş' olsun" (9. Tevbe/6).

bilerin dinin tebliğ ettiği hakikatlerle tanışmaları çoğunlukla bir söylem ortamında gerçekleşmiştir. Bu bakımdan Kur'an-ı Kerim, bir yandan yazılı metnin bize sunabileceği zenginlikleri havi iken, diğer yandan da, ta erken dönemlerden bu yana oluşan hafızlık geleneği sayesinde, dua ve ibadetlerde sesli bir şekilde okunması suretiyle, bize, sözlü diyalog ortamında, inandığımız Allah'la diyalog kurma imkanı doğurmuştur. Dini tek başına bir kültür unsuru ya da düşünce nesnesi olmaktan çıkarıp aşkın olanın tecrübe edilmesini sağlayan şey de esasında sözdür.[11] Kısacası, yazılı metne yönelik anlama çabalarımız, Kelâmullâh'ın bilgiden yoksun bir ibadet unsuru olmasını engellerken, onun söylemleşmesi, insan bireyinin Allah ile bir diyalog ortamını teşekkül ettirmesini sağlayacaktır.

Söz harflerden, seslerden ve cümlelerden ibaret birşey değildir, söyleyenin kendisini koyverdiği bir akış alanıdır. Kur'an, salt bilgi objesi olan bir metin olarak ele alınır ve oradaki sözler birer söz değil de birer 'şey' olarak kabul edilirse, o artık bize hakikate dair hiçbirşey söylemez; hakikatle ilişkisi kesilir ve bizi yalanın hakim olduğu bir oyun ortamına çeker; böylece bizi, sahte görüntüler dünyasını seyretmeye mahkum eder. Biz bu durumda, Kur'an'ın 'karii' değil, adeta onun 'yeniden inşa edeni' oluruz. İnsanın Tanrı ile Kelâmullâh aracılığıyla kurduğu iletişimde, öncelikli olan, aşkın bir varlığa ait olan Kelâmullâh'ın etkisine bir dinleyici olarak kendisini açmasıdır. Kelam, kapıları kırarak bizi bir yerlere zorla götürmez; sadece bize seslenir ve bizden istediği de kendisini kuşatarak teslim almamız değildir. Bize düşen sessizce kelamın etkisine kendimizi teslim etmektir. Aşkın olanı anlama ancak bir teslimiyet içinde gerçekleşir. Kelâmullâh öncelikle insanın aşkın bir varlıkla karşı karşıya kaldığını hatırlatır; insan ancak bundan sonradır ki ilahi kelamın emir ve yasaklarına kendisini muhatap olarak kabul eder. Bu anlamda Kur'an, okunan ve dinlenilen bir kelamdır:

> Kur'an 'okunduğunda' onu 'dinleyin' ve susun ki rahmet olunasınız (7. A'râf/204).

Yine Hz. Musa'ya, Ben seni seçtim, şimdi vahyolunanı 'dinle'! (20. Tâhâ/13) şeklinde hitabedilmesi ilahi kelamın okunuşu ve dinlenişi esnasında ortaya çıkan tecrübi duruma işaret etmektedir. Kur'an-ı Kerim'in etkisi sadece zihin içinde olup biten birşey değildir. Ağızdan çıkan ses, onu işiten kulak ve bu sesi anlamlandıran bir kalp, özellikle Kur'an'ın ilk muhatapları için önemliydi:

[11] Mesela şu ayetin bu duruma işaret etmiş olabileceğini düşünüyoruz: "Ancak güzel 'kelimeler' O'na ulaşır; salih amel ise o kelimeleri O'nun katına yüceltir" (35. Fâtır/10). Şüphesiz, burada 'güzel kelimeler' ile kastedilen anlam, salt seslerden ibaret lafızlar olmayıp, bunların imana ve tasdike dönüşmüş bilgi içerikleri, anlamlarıdır. Buradan yola çıkarak, eylemin (ayetteki ifadesiyle *el-'amelu'ṣ-ṣâliḥ*) değerinin onu harekete geçiren ve doğru bilgiye (*kelimetun ṭayyibetun*) dayalı itikada bağlı olarak ortaya çıktığını söylemek mümkün olsa da, ayette aynı zamanda, insanların sözle kutsallığı tecrübe etmelerinin önemine dikkat çekildiğini söylemek ayetin temel anlamıyla çok fazla çelişmez. Bu, eylemin değerini yadsımak anlamına gelmez; ancak dini yaşantının, şekilselliğinin arkasında yatan anlamları keşfetmemizi sağlar.

> İçlerinden seni 'işitenler' vardır. Fakat biz onu anlamalarına mani olmak için kalplerinin üstüne kılıflar, kulaklarına da ağırlık koyduk.[12]

Konuşmanın zorunlu olarak bir zamanı ve mekanı vardır. Konuşma her zaman 'birşey hakkındadır'. Konuşanın atıf yaptığı dünya, muhataplarıyla paylaştığı, içinde olduğu dünyadır.[13] Konuşan ve dinleyen muhatap, gönüllü olarak bir araya gelmişlerdir. Müslümanların Kur'an'ı anlamak yanında hıfzedilmesine de önem vermeleri ve Kur'an'ın lafzi olarak okunmasının ibadetlerin temel unsurlarından birisi olarak görülmesi, Allah-insan diyaloğunun devam ettirilmesi açısından anlamlıdır. Çünkü söz ancak dile geldiği anda varlığının tümünü elde edebilir. Kur'an'ın ibadetlerde lafzi okunuşunun terkedilmesi ve yalnızca içerdiği anlamların zihnen düşünülmesi veya insani olan bir anlamanın ürünü olan orijinal ifadesi dışında seslendirilmesi, onun Allah tarafından söylenmişliğini (dolayısıyla kutsallığını) tamamen ortadan kaldırmasa bile büyük oranda zedeler. Yazılıp kaydedildiğinde söz artık şeyleşmiş, onun bir 'şahıs' tarafından söylenmişliği geriye itilmiş durumdadır. Bunun, iletişimin yoksullaşmasına yol açacağı ortadadır. Herşeye rağmen orijinalinde söz olan bir yazılı söz, sözün bazı niteliklerini taşımaya devam eder. Mesela zamansallık yazılı söz için de geçerlidir. Ayrıca yazılı olanı sesli okuma ve hıfzetme yoluyla kendimizi tekrar sözün evrenine taşıyabiliriz. Tüm bunlar bize Kur'an'ın 'kelam' olduğunu hatırlatır. Bir kelime, bir kavram 'dile geldiğinde', sözlüklerde bulamayacağımız bir çok anlamın/çağrışımın kalbe doğmasına yol açar. İşte bu yazılı sözün bizden gizlediği anlamlardır. Camilerimizde sesli olarak okunan Kur'an'ı dinleyen ve gözyaşı döken insanların, her zaman, dindarlıklarını pazarlamak niyetiyle böyle davrandıklarını söyleyemeyiz; onlar sözün esrarlı dünyasına girmiş, kendilerini bir tarafta Allah'ın bulunduğu kutsal bir diyalog ortamı içinde bulmuşlardır.

2. Kelâmullâh'ın Allah'a Nispeti ile İlgili Tartışmalarda Esas Alınan İki Kıyas

Buraya kadar, bir varlık biçimi olarak sözün yapısını, iletişim aracı olması bakımından özelliklerini ve buna bağlı olarak dinî yaşantıda tecrübe edilmesi yönüyle Kelâmullâh'ı ele almış olduk. Bundan sonraki başlıklar altında daha çok Kelâmullâh'ın doğası ile ilgili tarihsel kelami tartışmalara değinmek istiyoruz. Kelam kitaplarında, bu konudaki anlaşmazlıkların temelinde birbiriyle tenakuz halinde olan iki kıyasın olduğu varsayılmıştır. Eşa'rilerin ve Kelâmullâh'ın yaratılmamışlığı konusunda oldukça tavizsiz davranan Hanbelilerin esas aldıkları birinci kıyasta, Kelâmullâh Allah'ın diğer sıfatlarıyla karşılaştırılmaktadır:

[12] 6. Enam/25.

[13] Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, İstanbul 1998 (4. Baskı), s. 125.

Allah'ın tüm sıfatları kadimdir
Kelam Allah'ın bir sıfatıdır.
O halde kelam kadimdir.

Bilindiği gibi kıyasta önemli olan iki öncülün birbiriyle karşılaştırılması neticesinde elde edilen sonuçtur. Bu bakımdan kıyasta aranılan şey, birinci öncülle ikinci öncül arasındaki uyum ve tutarlılıktır. Bu öncüllerin tek başlarına doğrulukları Aristo mantığı içerisinde tartışılamaz. Öncüller, doğru oldukları tecrübe ile bilinen veya burada olduğu gibi bir inanç olarak kabul edilen cümlelerdir. Bu bakımdan Eş'ariler kendi teorilerini yine kendi teorileriyle kıyaslayarak, Kelâmullâh'ın kadim olduğu sonucuna ulaşmış olmaktadırlar. Biraz sonra göreceğimiz üzere, esasında Mutezile'nin delil olarak ileri sürdüğü ikinci kıyas da bundan çok farklı değildir. Burada da öncüller, kabul edilen sonuçtan yola çıkılarak üretilmektedir. Her iki kıyasta da öncüller hesabı ödenmemiş bir figüratif unsur durumundadır. Mutezile'nin savunduğu ikinci kıyas, Kelâmullâh'ı, çeşitli parçalardan oluşan yaratılmış varlıklara benzetir:

Parçalardan oluşan varlıklar hâdistir.
Kelâmullâh harfler ve sesler gibi parçalardan oluşur.
O halde Kelâmullâh hâdistir.[14]

Doğal olarak Mutezile alimleri, ikinci öncülün (yani 'Kelam'ın Allah'ın ezelî sıfatı olmasının) yanlışlığını ileri sürerek birinci kıyasın; Eş'ariler ve Hanbeliler de, yine ikinci öncülün (yani 'Kelam'ın parçalardan müteşekkil olmasının) yanlış olduğunu savunarak ikinci kıyasın sonucunu kabul etmiyorlardı. Eşa'riler, genel anlamda Kur'an'ı Allah'ın ezelî kelamı olarak kabul etmekle birlikte, okunan, yazılan ve ezberlenen Kur'an'ın ezelî olduğunu ileri sürmezler. Onların ezelî ve yaratılmamış dedikleri şey, telaffuz edilen veya yazılan Kur'an'ın delalet ettiği anlamdır (*kelâm-ı nefsî*). Basît ve 'tek birşey' olan bu anlamın (kelam) parçalardan oluştuğu söylenemeyeceğine göre, Mutezile'nin delil olarak ileri sürdüğü ikinci kıyasın ikinci öncülü de doğru olarak kabul edilemez.[15]

Kelâmullâh konusunda Eş'arilerin teorisiyle Mutezile'nin teorisi arasında bir uzlaşma zemini oluşturmak isteyenler, bu iki kıyasın birbirinin mütenakızı olmasının zorunluluk arzetmediğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre, birinci kıyasta yer alan ikinci öncül (*kıyâs-ı suğrâ*), sadece kelamın Allah'ın bir sıfatı olduğundan bahsetmekte, bunun niteliğiyle ilgili ayrıntıya girmemektedir. İkinci kıyas

[14] Curcânî, *Şerḥu'l-mevâḳıf*, talık. Abdurrahman Umeyr, Beyrut 1997, III/133; Celaleddin Devvanî, *Akâ'id-i Aduḍiyye Şerḥi*, çev. Serbestzâde Ahmed Hilmi, Serâsî Matbaası, Trabzon 1311, s. 449; Ali Kuşçu, *Şerḥu't-tecrîd*, Matba'atu'l-Âmira, İstanbul, trs., s. 278-279.

[15] Muhammed Fevzi Edirnevî, *el-Cemâlu'd-deyyânî 'alâ'l-celâli'd-devvânî*, Matba'atu'l-Âmira, İstanbul, trs., s. 294.

için de aynı durum geçerlidir. İkinci kıyasta yer alan ikinci öncülde, kelamın hâdis olduğu belirtilmesine rağmen, bununla kastedilenin kelâm-ı nefsî mi yoksa kelâm-ı lafzî mi olduğu konusunda birşey söylenmemektedir. Dolayısıyla birinci kıyasta yer alan ikinci öncülün 'kelâm-ı nefsî'ye, ikinci kıyastaki ikinci öncülün de 'kelâm-ı lafzî'ye delalet ettiğini varsayarsak, her iki kıyas da doğru olmuş ve sonuçta bu iki kıyas birbirini nakzetmemiş olur. Ancak kıyaslar sonuçları bakımından önemlidirler. Mesela Osmanlı kelamcısı Kemâl Paşazâde (ö. 1534) böyle bir ihtimalin vukuunu imkansız görür. Çünkü her iki grup arasındaki tartışma, "Allah'ın kendisiyle mütekellim olduğu şey kelâm-ı nefsî midir, yoksa kelâm-ı lafzî midir?" sorusuna verilen farklı cevaplardan kaynaklanmaktadır. Mutezile, hangi anlama gelirse gelsin, hiç bir şekilde Kelâmullâh'ın ezelî olduğuna inanmadığına göre, böyle bir uzlaştırma çabası bir anlam ifade etmez. Önemli olan her iki kıyasın neticeleri arasında var olan farklılıktır.[16]

Allah'ın mütekellim olmasını, "kelamı ve ona taalluk eden şeyleri yaratması" şeklinde anlayan Mutezile'nin bu düşüncesi, Osmanlı kelamcısı İbn Kemâl'e göre mantıksal çelişkilerle doludur. Çünkü, 'hareketi yaratan' değil, hareket eden anlamına gelen 'müteharrik' kelimesi gibi, mütekellim kelimesi de, 'zat olarak kelamla kaim olan' anlamına gelir. Aksi takdirde Allah'ın arazlarla nitelendirilmesi gerekir.[17]

Kerramiyye fırkası, ses ve harflerden oluşan Allah'ın kelamının hâdis olması konusunda Mutezile fırkası ile aynı düşünmekle beraber,[18] harf ve seslerin Allah'ın zâtıyla kaim olduğunu kabul etmekle onlardan ayrılmaktadır. Yukarıda bahsi geçen ikinci kıyası kabul eden, ancak birinci kıyasın büyük öncülünü reddeden Kerrâmiyye fırkasının bu görüşü, hâdis olanların Allah'ın zatıyla kaim olmasını caiz görmesinden kaynaklanmaktadır.

3. Kelâmullâh'ın Doğası ile İlgili Mutezili Yaklaşımın Eleştirisi

Kur'an'ın mahluk olup olmadığı meselesi neden bir tartışma konusu haline gelmiştir? Bunun çeşitli siyasi, dinî ve toplumsal nedenleri vardır; ancak bunları, bir makalenin dar çerçevesi içerisinde ayrıntılı bir şekilde ele alma imkanımız yok... Mutezile'nin kabul ettiği bilgi teorisi ve tevhid anlayışı, onların Kur'an'ı mahluk olarak görmelerine yol açmıştır. Mutezile'nin kabul ettiği bilgi anlayışına göre, kelimeler, dışa vurdukları anlamlardan başka, içlerinde gizle-

[16] Kemâl Paşazâde, *Risâletun fî şerḥi maḳâletin fî taḥḳîḳi'l-kelâmi'n-nefsî li'l-'allâme 'Aḍudi'l-mille ve'd-dîn*, Süleymaniye Ktb., Ayasofya 4794, vr. 184b.

[17] Kemâl Paşazâde, aynı yer.

[18] Kemâl Paşazâde, harf ve seslerin yaratılması konusunda Kerramiyye ile Mutezile'nin aynı düşündüğünü savunan Curcânî'nin bu görüşünde isabet etmediği kanaatindedir. Çünkü, Kelâmullâh'ın hâdis olmasını çağrıştıran bir görüş kesinlikle Hanbelilere nispet edilemez. bkz. Kemâl Paşazâde, *Risâle*, vr. 185a; Curcânî'nin bu görüşü için bkz. *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, III/133.

dikleri ayrı bir anlama sahip olamazlar. Bu yüzden Kur'an'ın, önümüzde duran ve yaratılmış kelimelerde bulunan 'ma'kul' anlamından başka kadim olan bir anlamı yoktur. Kelâmullâh dediğimiz şey, yaratılmış olarak bize sunulmuş Kur'an'dan başka birşey değildir.[19] Kelâmullâh, onun kitaplaşmış hali olan Kur'an'a indirgenince, artık bunun mahluk olarak kabul edilmesinin önünde de fazla bir engel kalmamış oluyordu. Çünkü Kur'an'ı oluşturan sesler ya da harflerin zorunlu olarak bir mahalde bulunduğu aşikardır. Bir mahalde var olan şeyin de kadim olması imkansızdır.[20] Ancak o günkü toplumsal ve kültürel ortamın da Mutezile'nin böyle bir teoriyi benimsemesinde etkili olduğu söylenebilir. Mutezile ekolünün Hıristiyanlara karşı İslam inancını savunmak için gayret gösterdikleri bilinmektedir. Yuhanna ed-Dımeşkî'nin (ö.754), bir hıristiyanın Kelâmullâh konusunda Müslümanlarla nasıl tartışması gerektiğine dair öğütleri, bize, Kelâmullâh konusundaki mutezili görüşün –daha sonraları bunu iç siyaset malzemesi yapma yanlışlığına düşmelerine rağmen– ortaya çıktığı toplumsal şartların izini sürme fırsatı vermektedir.

Yuhanna ed-Dımeşkî kurgusal olarak bir hıristiyanla bir müslümanı Hz. İsa'nın tanrısal doğası hakkında tartıştırır. Hıristiyan, müslüman tartışmacıya, tıpkı ezelî olan Kelâmullâh (Kur'an) gibi, Hz. İsa'nın da Kur'an'da, 'ezelî olarak var olan İsa' anlamında, 'Allah'ın kelimesi' olarak adlandırıldığını[21] söyler. Hıristiyanın varmak istediği sonucu tahmin etmek zor değildir. Şayet Müslümanlar, Hıristiyanların Hz. İsa'nın bir 'Kelime' (*Logos*) olarak 'Tanrı'da ezelî olarak var olmasını 'şirk' olarak görürlerse, Kur'an'ın yaratılmamış ve kadim olduğunu söylemekle –en azından sünni Müslümanların– kendileri de aynı ithama maruz kalmış olurlar. Halbuki Müslümanların da çok iyi bildiği gibi, Tanrı ile birlikte ezelî olan şeyin 'tanrı' olması zorunluluk arzetmez. Bu sebeple Hz. İsa'nın bir Logos olarak Tanrı ile birlikte kadim olması da onun ayrı bir Tanrı olmasını gerektirmez.[22] Öyle anlaşılıyor ki, Mutezile kelamcılarının, Kur'an'ın mahluk olduğu kanaatine ulaşmalarının nedenlerinden birisi de, Hıristiyanların, Müslümanları bu şekilde ilzam etmelerinin önüne geçmektir. Yani *ḫalḳu'l-ḳur'ân* konusundaki Mutezile öğretisi, bir bakıma savunmacı bir yaklaşımın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu görüşümüzü destekleyen bir başka husus da şudur: Kadı Abdulcebbâr, Kelâmullâh'ın kadim olduğunun savunulması halinde, evrenin de kadim olduğunun kabul edilmesi gerektiği görüşünü ileri sürmüştür. Zira, Kur'an-ı Kerim, tıpkı evrendeki diğer cisimler gibi, yaratılmış ve araz olan harf ve seslerden oluşmaktadır.[23]

[19] Kadı Abdulcebbâr, *el-Muğnî (ḫalḳu'l-ḳur'ân)*, tahk., İbrâḥîm Ebyârî, Beyrut 1961, VII/15.
[20] Kadı Abdulcebbâr, VII/23.
[21] 4. Nisâ'/169.
[22] Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Kalam*, London 1976, s. 242-243.
[23] Kadı Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, VII/85.

Mutezile düşünürleri Kelâmullâh'ın bütünüyle seslere ve harflere indirgenebileceğine inanıyorlardı. O, bizim duyusal yetilerimize görünür haliyle (*şâhid*) kavranılabilen (*ma'kûl*) bir kelam cinsindendir. Kur'an'ın bize kapalı olan (*ğâ'ib*) bir anlamı yoktur. Mutezile böylece Kelâmullâh'ın lafız ve manadan ibaret iki farklı yapısı olduğunu kabul etmiyordu. Diğer bir deyişle, onlar, şâhid olan ile ğâ'ib olan arasında bir düzleştirmeye (*tesviye*) gidiyorlardı. Bize açık olan şeylerin bize açık olmayan bir anlamının olduğunu savunmak, eşya hakkında bilgi edinme imkanını ortadan kaldırdığı gibi, dinî bir yaşantıyı da imkansız kılar. Onlara göre Kelâmullâh, Allah'ın cisimlerde işitilebilecek ve anlaşılabilecek bir doğaya sahip olarak yarattığı arazlardır; tıpkı insanların sözü gibi, buyruk ve haber gibi söz ile ilgili tüm unsurları içerir. Mutezile, şu an konuştuğumuz dilden farklı olan kadim bir dilin ve sözün varlığının ispat edilemeyeceğini savunur. Onlar her halükarda Kur'an'ın mahlûk, muhdes ve mef'ûl olduğu, yok iken sonradan var olduğu ve Allah'tan başka birşey olduğu konusunda hemfikirdirler.[24] Daha önce Mutezile alimlerinin Kur'an'ı bir nimet olarak gördüklerinden söz etmiştik. Onlar buradan yola çıkarak Kur'an'ı faydacı açıdan ele alırlar. Kelâmullâh bir nimet olarak faydadan hali olamaz. O seslerden ve harflerden oluşan haliyle (*kelâm-ı lafzî*) bize hitap etmekte ve bizim dünya yaşantımızda işimize yarayacak anlamlar içermektedir. Aksi takdirde Allah'ın bize hitabıyla hiçbirşeyi murat etmemesi ya da bu hitabın, zahiri dışındaki açıklanmayan bir anlama sahip olması gerekir. Kadı Abdulcebbâr 'abes' olarak gördüğü bu durumu, "Araplara Afrikalıların, Afrikalılara da Arapların diliyle hitabedilmesine" benzetir.[25] Mutezile'ye göre kelam, doğası gereği zamansaldır; cümlelerde kelimelerin, kelimelerde de harflerin öncelik ve sonralığı vardır.[26] Yine Kur'an-ı Kerim'in ayetleri ve sureleri için de bir zamansallık vardır. Her ayetin ve surenin başı ve sonu vardır. Böyle bir niteliğe sahip olan birşeyin kadim olması mümkün değildir. Kur'an-ı Kerim kendisini 'münezzel' olarak tanıtmakta ve Allah tarafından korunmuş olduğuna işaret etmektedir.[27] Münezzel olan bir-

[24] Kadı Abdulcebbâr, VII/42.

[25] Kadı Abdulcebbâr, *Şerḥu uṣûli'l-ḫamse*, s. 531.

[26] Devvânî'ye göre, kelimelerde bulunan harflerin öncelik ve sonralığı (terettub ve teâkub) bizatihi kelimenin kendisinde var olan birşey olmaktan ziyade, daha çok dilimizin bunları bir çırpıda telaffuz etmeye müsait olmayışından kaynaklanır. Bu sebeple öncelik ve sonralık kelimelerin kendisinde değil, onların dile gelmesi ve telaffuz edilmesi esnasında ortaya çıkar. Devvânî, *Akâ'id-i Aḍudiyye Şerhi*, s. 454. Keza İbn Kemâl'e göre de, dilimizin yetersizliği sebebiyle, kendi özünde tek birşey olan lafzı, birbirini takip eden parçalar halinde okumak zorunda kalırız. Bu parçalardan birisini okumadan diğer parçaya geçmemiz mümkün değildir. Çünkü dil yapımız, lafzı oluşturan harflerin bir çırpıda okunmasına ya da harflerin gerisinde gizlenen mananın tek birşey olarak okunmasına müsait değildir. İbn Kemâl'e göre hafız olan bir kimsenin zihninde Kur'an'ın kelimeleri tek birşey olarak vardır. Bunlar ancak dile gelmesi, okunmasıyla birlikte mürekkeb ve müellef şeylere dönüşürler. Bkz. Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Ün. Sosyal Bil. Enst., Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara 1998, s. 206.

[27] 15. Hicr/9.

şeyin kadim olması düşünülemez. Diğer yandan Allah aynı ayette Kur'an'ın korunmuş olduğunu söylemektedir ki, eğer o kadim olsaydı korunmaya muhtaç olmayacaktı. Kelâmullâh Allah'ın zati bir sıfatı değil fiilî bir sıfatıdır; fiilî sıfatın ezelî olması mef'ûlün de ezelî olmasını gerektirir.[28] Kelamın kadim ve Allah'ın kendi özüne ait olması, kelamın doğasına da aykırıdır. Çünkü bu anlayış, kelam teriminin içerdiği 'başkası için söylenmişlik ve faydalılığı' ortadan kaldırır. Eğer Allah kendi özünde mütekellim ise bunun kime ne faydası olacaktır? Dahası buna kelam denebilir mi?[29] Mutezile'ye göre, kelamın kadimliğini ve Allah'ın kendi özü için mütekellim olduğunu kabul etmek, konuşmanın zamanı ile konuşulan muhatapların ortadan kalkmasına yol açar.[30]

Mutezile'nin Kelâmullâh'ı makul ve duyu organlarına açık birşey olarak tanımlaması, onların Kelâmullâh'ı bütünüyle anlaşılır birşey olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Aksi takdirde nefiste kaim olan ve bütünüyle duyu organları aracılığıyla ifade edilmeyen birşey olarak görülmesi onu belirsizliğe itecek ve anlaşılmaz kılacaktır. Böyle bir anlayış Allah'ın vahyi hakkında konuşmayı ve onun pratik hayatta uygulanmasını imkansız kılacaktır. Bir yönüyle Kelâmullâh'ı tamamen insan idrakine açıyor gibi görünse de, Mutezile'nin Kelâmullâh teorisinin, diğer yönüyle, Kelâmullâh'ı salt harfler ve seslerle ifade edilen anlam içeriklerine indirgediği ve bunun ötesinde kadim bir anlama sahip olmadığını öne sürerek ilahî vahyi adeta pozitivist bir yaklaşımla bilgi nesnesi haline getirdiği için epistemolojik totalitarizmi içinde barındırdığını görmek zor değildir. Kelâmullâh sözlü olarak Peygamber'in zihnine nakşedildiğinde, konuşan bir şahıs olarak Allah'ın niyeti ile sözün anlamı birbiriyle örtüşmüş bir haldedir. Kelâmullâh'ın mutezili yorumu belki bu anlamda haklı olabilir. Ne var ki, bu, artık yeniden tecrübe edilme imkanı daha o anda bitmiş olan anlık birşeydir. Söylemek istediğimiz şudur: Kelâmullâh Allah ile Peygamber arasındaki söylem ortamından çıkarak yazıya dönüştüğünde, sözlü bir diyalog ortamına ait olmasından naşi anlamı billurlaştıran desteklerden birkısmını kaybetmiş, kendisini yorumcunun insafına terkederek bütün ihtişamıyla tarihselliğin içine girmiştir. Bu yazının başlarında da belirtildiği gibi, salt yazılı bir metin olarak yaklaşırsak, Kelâmullâh'ın 'bir kutsal olarak' bizim dünyamıza girme hızında büyük bir yavaşlama olur. Onun 'söz'leştirilmesi ise, insan olmamızdan naşi zaaflar bir kenara bırakılacak olursa, söylemin ortamına bir ölçüde tekrar girme imkanı verir. Kelâmullâh'ın lafızlardan ibaret olduğunu, bunun dışında, gelecek çağlarda yaşayacak insanlara açmak üzere Allah'ın kendine ait öznel dünyasında *(ğâ'ib)* gizlediği kadim bir anlama sahip olmadığını söylersek, pozitivist ve kartezyen bakışaçısına teslim olarak insa-

[28] Kadı Abdulcebbâr, *Şerḥu uṣûli'l-ḫamse*, s. 529-530.
[29] Kadı Abdulcebbâr, *el-Muğnî* s. 64.
[30] Kadı Abdulcebbâr, s. 66.

nı, sadece akıl sahibi ve bilen bir özne olarak görmüş oluruz. Halbuki Kelâmullâh'a muhatap olan insanın aynı zamanda isteyen, hisseden, bilinçli bir amaca yönelen, başkalarıyla bir dünya içerisinde yaşayan ve tarihselliği olan bir varlık olduğu da hesaba katılmalıdır. Eş'arilerin Kelâmullâh'ın kadim olduğuna ilişkin teorilerini bu şekilde okumak daha anlamlı gibi görünmektedir. Kadim Kelâmullâh anlayışı, Kur'an ifadelerinin anlamını atomize edilmekten kurtardığı gibi, aynı zamanda onu evrenselleştirir; belli şahıslara ya da paradigmalara bağlı okumalardan kurtarır. Allah Kur'an'da 'adalet'ten, 'takva'dan bahsetmektedir. Adalet ve takva, en katışıksız anlamıyla Allah'ın katında bulunan kadim kavramlardır. Oysa biz insanlık durumumuz gereği adaleti çeşitli şekillerde anlarız ve pratikte uygularız. Sıradan bir insanın adalet anlayışı ile, bir hukukçunun, bir siyasetçinin ya da bir filozofun adalet anlayışı aynı değildir. Oysa gerçek ve kadim olan adaletin ne olduğu, din gününde kurulacak mizan ile gösterilecektir. Bu durumda insan Kur'an'dan anladığı şeyin mutlak anlamda Kelâmullâh'ın kendisi olduğunu düşünmeyeceği için, daha fazla anlama çabası içine girecektir. Mutezile anlayışına göre Tanrı'nın muradı yazılı metindeki lafızların arasında dondurulmuş bir halde bulunmaktadır; insana düşen de sadece bu muradı çözerek temellük etmekten ibarettir. Bu da Ricouer'un deyişiyle, sembolik bir örtü ile örtülmüş olan dil varoluşunun teksesli bir hale getirilmesidir.[31] Şüphesiz dilin tekseslilik iddiası, herşeyi matematiksel bir dille okuma niyetinde olan bir mantıkçıya sahte kanıtlar sağlamaktan öte bir anlam taşımaz. Kelâmullâh Mutezile tarafından şeyleştirilerek üzerindeki kutsallık soyulduktan sonra, Allah'ın sözleri artık çeşitli disiplinlerin, maddeci bir yaklaşımla kullandıkları salt bilgi nesnesi şeyler haline getirilmiştir. Esasında sünni teorisyenler bile kendi öğretilerine rağmen bu rüzgara kapılmaktan kendilerini alamamışlardır.

Mutezile'nin bu anlamda totaliter yaklaşımı siyaset alanında da etkisini göstermiştir. Nitekim Halife el-Me'mûn döneminde mutezili doktrinin devletin resmî görüşü olarak kabul edilmesinden sonra, Batılı bilginlerin 'hür düşünürler' olarak nitelendirdiği bu insanların, inançlarından dolayı bir çok kimseyi sorgulamaları ve Ahmed b. Hanbel'i hapsetmeleri, üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Halife el-Me'mûn'un, *ḫalḳu'l-ḳur'ân* meselesiyle ilgili olarak Bağdat'taki naibi İshâk b. İbrâhîm'e yazdığı mektup, onların halka karşı tavrını açıkça ortaya koymaktadır. El-Me'mûn bir halife olarak, Kur'an'ı en doğru anlayanın kendisi olduğunu, anlayışının Kur'an'ın yaratılmışlığını öngördüğünü, bunun dışındaki görüşlerin yanlış olduğunu ileri sürmekteydi. Diğer yandan kendisi gibi düşünmeyenleri cehaletle itham ediyordu.[32]

[31] E. Göka, A. Topçuoğlu, Y. Aktay, s. 69.

[32] Walter M. Patton, *Ahmed Ibn Hanbel and The Mihna*, Leiden 1987, s. 57.

4. Kelâmullâh'ın Çift Doğalılığı (İnlibration) Meselesi

Kelâmullâh konusunda Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki tartışmalar, sözün (kelam) doğası üzerinde düşünmeyi de beraberinde getirmiştir. Acaba kelam, ses ve harflerin fiziki yapısı içinde görülen ve işitilen birşey midir, yoksa bunun ötesinde bir kaynaktan mı gelmektedir? Mutezile düşünürleri, birşeyin 'kelam' olarak nitelendirilebilmesi için ses ve harflerin bulunmasını zorunlu ve yeterli şart olarak görürler. Yani kelam dediğimiz şey, harfler ve seslerle dile gelen anlamlardır; bunun ötesinde başka bir anlama sahip değildir. Ehl-i Sünnet düşünürlerine göre ise 'kelam' lafzı iki anlama gelir. Birincisi, fiziksel konuşmaya tekaddüm eden ve insanın iç dünyasında vuku bulan enfüsî konuşmadır (*ḥadîṯu'n-nefs*). Kelam, ikinci anlamı itibarıyla, bir tertip içinde gerçekleşen ses ve harflere işaret eder. Bunlardan birincisi kelâm-ı nefsî, ikincisi de kelâm-ı lafzîdir.[33] Kelâm-ı lafzî, bir bakıma insanın varlığı ile bütünleşmiş olan kelâm-ı nefsînin dışavurumudur. Bu bakımdan insanın kendisine ait olan, içinden geçen tüm anlamları yansıtamaz. Bu sebeple, bir kimsenin sözlerinin okunması, onun gerçek niyetinin de okunması anlamına gelmez. Şimdi Ehl-i Sünnet'in bu görüşünü besleyen kaynaklara bakalım.

Kelâmullâh konusunda sünni perspektifin oluşmasına kaynaklık eden iki önemli şahsiyetten birisi İbn Kullâb, diğeri de Ahmed b. Hanbel'dir. Eşa'rî'nin naklettiğine göre İbn Kullâb, zamansal (hâdis) olmayan Kelâmullâh ile vahiy sonrası Kur'an arasında bir ayırıma gitmekte ve vahiy sonrası Kur'an'a 'Kelâmullâh' adını verme noktasında biraz isteksiz davranmaktadır. Yaratılmamış olan Kelâmullâh, Allah'la kaim olan bir sıfattır ve kadimdir. Ona göre Kelâmullâh sesler ve harfler değildir; parçalara ayrılmaz, bölünemez ve değişmez. Kelâmullâh Allah'ta bulunan tek birşeydir (*ma'nâ*).[34] İbn Kullâb'a göre vahiy sonrası Kur'an formel haliyle (*resm*) birbirinden farklı harflerden ve ibarelerden oluşur ve bu Kur'an'ın okunuşudur (*ḳırâ'a*). Kelâmullâh kendi özünde değişmediği ve farklılaşmadığı halde, içerisinde Kelâmullâh'ın dile geldiği 'ibareler' değişebilir ve farklılaşabilir. Kelâmullâh'ın Arapça ya da İbranice olması, emir, nehiy vs. gibi retoriğe ait unsurları içermesi, onu tabir eden formel görünüm-

[33] Mevlânâ Abdusselâm b. İbrâhîm el-Lekkânî, *Şerḥu Cevhereti't-Tevḥîd*, İstanbul, trs, s. 102.

[34] el-Eş'arî, *Maḳâlât*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut 1990, II/257. Kelâmullâh'ın tek bir manadan ibaret olması görüşünün daha sonraki Eş'ariler arasında da önemli ölçüde taraftar bulduğunu görüyoruz. Mesela, h. 756 tarihinde vefat eden Adududdin el-Îci, Kelâmullâh'ın taaddüdünü reddederken, emir, nehiy, istifham, haber, nida gibi onda yer alan retoriğe ait unsurları Kelâmullâh'ın kendisine değil, onun birşeye taallukuna nispet etmektedir. Curcânî, *Şerḥu'l-mevâḳıf*, III/139. Bu açıklama, kelamcıların belli bir konuda teorilerini oluştururken, göz önünde bulundurulması gereken herşeyi hesaba katmadıklarından ötürü, nasıl zorlandıklarını göstermektedir.

nı, sadece akıl sahibi ve bilen bir özne olarak görmüş oluruz. Halbuki Kelâmullâh'a muhatap olan insanın aynı zamanda isteyen, hisseden, bilinçli bir amaca yönelen, başkalarıyla bir dünya içerisinde yaşayan ve tarihselliği olan bir varlık olduğu da hesaba katılmalıdır. Eş'arilerin Kelâmullâh'ın kadim olduğuna ilişkin teorilerini bu şekilde okumak daha anlamlı gibi görünmektedir. Kadim Kelâmullâh anlayışı, Kur'an ifadelerinin anlamını atomize edilmekten kurtardığı gibi, aynı zamanda onu evrenselleştirir; belli şahıslara ya da paradigmalara bağlı okumalardan kurtarır. Allah Kur'an'da 'adalet'ten, 'takva'dan bahsetmektedir. Adalet ve takva, en katışıksız anlamıyla Allah'ın katında bulunan kadim kavramlardır. Oysa biz insanlık durumumuz gereği adaleti çeşitli şekillerde anlarız ve pratikte uygularız. Sıradan bir insanın adalet anlayışı ile, bir hukukçunun, bir siyasetçinin ya da bir filozofun adalet anlayışı aynı değildir. Oysa gerçek ve kadim olan adaletin ne olduğu, din gününde kurulacak mizan ile gösterilecektir. Bu durumda insan Kur'an'dan anladığı şeyin mutlak anlamda Kelâmullâh'ın kendisi olduğunu düşünmeyeceği için, daha fazla anlama çabası içine girecektir. Mutezile anlayışına göre Tanrı'nın muradı yazılı metindeki lafızların arasında dondurulmuş bir halde bulunmaktadır; insana düşen de sadece bu muradı çözerek temellük etmekten ibarettir. Bu da Ricouer'un deyişiyle, sembolik bir örtü ile örtülmüş olan dil varoluşunun teksesli bir hale getirilmesidir.[31] Şüphesiz dilin tekseslilik iddiası, herşeyi matematiksel bir dille okuma niyetinde olan bir mantıkçıya sahte kanıtlar sağlamaktan öte bir anlam taşımaz. Kelâmullâh Mutezile tarafından şeyleştirilerek üzerindeki kutsallık soyulduktan sonra, Allah'ın sözleri artık çeşitli disiplinlerin, maddeci bir yaklaşımla kullandıkları salt bilgi nesnesi şeyler haline getirilmiştir. Esasında sünni teorisyenler bile kendi öğretilerine rağmen bu rüzgara kapılmaktan kendilerini alamamışlardır.

Mutezile'nin bu anlamda totaliter yaklaşımı siyaset alanında da etkisini göstermiştir. Nitekim Halife el-Me'mûn döneminde mutezili doktrinin devletin resmî görüşü olarak kabul edilmesinden sonra, Batılı bilginlerin 'hür düşünürler' olarak nitelendirdiği bu insanların, inançlarından dolayı bir çok kimseyi sorgulamaları ve Ahmed b. Hanbel'i hapsetmeleri, üzerinde durulması gereken önemli bir hususdur. Halife el-Me'mûn'un, *ḫalḳu'l-ḳur'ân* meselesiyle ilgili olarak Bağdat'taki naibi İshâk b. İbrâhîm'e yazdığı mektup, onların halka karşı tavrını açıkça ortaya koymaktadır. El-Me'mûn bir halife olarak, Kur'an'ı en doğru anlayanın kendisi olduğunu, anlayışının Kur'an'ın yaratılmışlığını öngördüğünü, bunun dışındaki görüşlerin yanlış olduğunu ileri sürmekteydi. Diğer yandan kendisi gibi düşünmeyenleri cehaletle itham ediyordu.[32]

[31] E. Göka, A. Topçuoğlu, Y. Aktay, s. 69.
[32] Walter M. Patton, *Ahmed Ibn Hanbel and The Mihna*, Leiden 1987, s. 57.

4. Kelâmullâh'ın Çift Doğalılığı (İnlibration) Meselesi

Kelâmullâh konusunda Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki tartışmalar, sözün (kelam) doğası üzerinde düşünmeyi de beraberinde getirmiştir. Acaba kelam, ses ve harflerin fiziki yapısı içinde görülen ve işitilen birşey midir, yoksa bunun ötesinde bir kaynaktan mı gelmektedir? Mutezile düşünürleri, birşeyin 'kelam' olarak nitelendirilebilmesi için ses ve harflerin bulunmasını zorunlu ve yeterli şart olarak görürler. Yani kelam dediğimiz şey, harfler ve seslerle dile gelen anlamlardır; bunun ötesinde başka bir anlama sahip değildir. Ehl-i Sünnet düşünürlerine göre ise 'kelam' lafzı iki anlama gelir. Birincisi, fiziksel konuşmaya tekaddüm eden ve insanın iç dünyasında vuku bulan enfüsî konuşmadır (*ḥadîṯu'n-nefs*). Kelam, ikinci anlamı itibarıyla, bir tertip içinde gerçekleşen ses ve harflere işaret eder. Bunlardan birincisi kelâm-ı nefsî, ikincisi de kelâm-ı lafzîdir.[33] Kelâm-ı lafzî, bir bakıma insanın varlığı ile bütünleşmiş olan kelâm-ı nefsînin dışavurumudur. Bu bakımdan insanın kendisine ait olan, içinden geçen tüm anlamları yansıtamaz. Bu sebeple, bir kimsenin sözlerinin okunması, onun gerçek niyetinin de okunması anlamına gelmez. Şimdi Ehl-i Sünnet'in bu görüşünü besleyen kaynaklara bakalım.

Kelâmullâh konusunda sünni perspektifin oluşmasına kaynaklık eden iki önemli şahsiyetten birisi İbn Kullâb, diğeri de Ahmed b. Hanbel'dir. Eşa'rî'nin naklettiğine göre İbn Kullâb, zamansal (hâdis) olmayan Kelâmullâh ile vahiy sonrası Kur'an arasında bir ayırıma gitmekte ve vahiy sonrası Kur'an'a 'Kelâmullâh' adını verme noktasında biraz isteksiz davranmaktadır. Yaratılmamış olan Kelâmullâh, Allah'la kaim olan bir sıfattır ve kadimdir. Ona göre Kelâmullâh sesler ve harfler değildir; parçalara ayrılmaz, bölünemez ve değişmez. Kelâmullâh Allah'ta bulunan tek birşeydir (*ma'nâ*).[34] İbn Kullâb'a göre vahiy sonrası Kur'an formel haliyle (*resm*) birbirinden farklı harflerden ve ibarelerden oluşur ve bu Kur'an'ın okunuşudur (*ḳırâ'a*). Kelâmullâh kendi özünde değişmediği ve farklılaşmadığı halde, içerisinde Kelâmullâh'ın dile geldiği 'ibareler' değişebilir ve farklılaşabilir. Kelâmullâh'ın Arapça ya da İbranice olması, emir, nehiy vs. gibi retoriğe ait unsurları içermesi, onu tabir eden formel görünüm-

[33] Mevlânâ Abdusselâm b. İbrâhîm el-Lekkânî, *Şerḥu Cevhereti't-Tevḥîd*, İstanbul, trs, s. 102.

[34] el-Eş'arî, *Maḳâlât*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut 1990, II/257. Kelâmullâh'ın tek bir manadan ibaret olması görüşünün daha sonraki Eş'ariler arasında da önemli ölçüde taraftar bulduğunu görüyoruz. Mesela, h. 756 tarihinde vefat eden Adududdin el-Îci, Kelâmullâh'ın taaddüdünü reddederken, emir, nehiy, istifham, haber, nida gibi onda yer alan retoriğe ait unsurları Kelâmullâh'ın kendisine değil, onun birşeye taallukuna nispet etmektedir. Curcânî, *Şerḥu'l-mevâḳıf*, III/139. Bu açıklama, kelamcıların belli bir konuda teorilerini oluştururken, göz önünde bulundurulması gereken herşeyi hesaba katmadıklarından ötürü, nasıl zorlandıklarını göstermektedir.

lerdir ve onun okunmasıyla (*ḳırâ'a*) alakalıdır.[35] İbn Kullâb bu durumu, Allah'ın farklı kelimelerle anılmasına benzetir. Çeşitli ifadelerle zikredilen Allah'ın kendisi ezelî olduğu halde, anış (*zikr*) zamanda varlığa gelen (*muḥdeṯ*) birşeydir. Aynı şekilde, okunan şey (*maḳrû'*) Allah'ın ezelde kendisiyle mütekellim olduğu şey iken, okuma (*ḳırâ'a*) muhdes ve mahluktur, insanın kesbidir.[36]

İbn Kullâb'ın bu görüşü, Kur'an'ın insani duyularımıza açık olan yönünün (*resm*), Kelâmullâh'ın Peygamber'in diliyle Arapçalaştığı bir zamanda yaratılmış olduğu anlayışını çağrıştırmaktadır. Buna rağmen o Kelâmullâh'ın, ses ve harflere indirgenemeyeceğini savunarak, parçalanmayan, değişmeyen, farklılık arzetmeyen Allah'la kaim bir anlam olduğunu söylemektedir. Diğer yandan İbn Kullâb'a göre Kelâmullâh, Allah olmadığı gibi, O'nun bir parçası da değildir. Kelâmullâh'ın Allah'ın bir parçası olmaması, Wolfson'a göre, onun Allah'tan ayrılan ve başka bir yere nakledilebilen bir parça olmadığı anlamına gelir.[37] İbn Kullâb Kelâmullâh'ı, Allah'ta varolan bir mana olarak kabul etmekte, onun Allah'ın dışında bir yere intikalini reddetmektedir. Bu durumda o, adeta biz insanların Kelâmullâh ile karşılaşmasını neredeyse imkansız hale getirmektedir. Biz sadece onun Arapçalaşmış ya da dünyevileşmiş hali olan Kur'an'la karşılaşabiliriz. İbn Kullâb'ın bu öğretisi –her ne kadar kendisi böyle bir niyetle yola çıkmamış ve bunu ifade etmemiş olsa bile, teori gereği– adeta Allah'ı bir tür bilinemezlik ve ulaşılamazlığın içine itmekte ve bu yüzden O'nun hakkında söylenilebilecek herşeyi, –'bizim anlayamayacağımız ve sadece ilahi dünyada bir anlamı olması' anlamında– tecviz etmektedir.[38]

Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu savunurken, kendi din anlayışı doğrultusunda, bu sonuca akli bir çıkarsama sonucu ulaşmış değildi; sadece dinî nassların zahirî anlamlarından yola çıkarak ve daha önceki Müslümanların bu görüşte olduklarını düşünerek bu görüşü benimsemişti. Ona göre, Kur'an Kelâmullâh'tır. Fakat o bununla, Kelâmullâh'ın Allah'ın bilgisinin ifadeleri olduğunu kastediyordu. Allah'ın bilgisi ezelî olduğuna göre bu ifadelerin de ezelî olarak Allah'ta hazır olması gerekir. Diğer bir deyişle, Allah'ın dışında birşeyin Allah'ta

[35] Eş'ari, *Maḳâlât*, II/257-258.

[36] Eş'ari, II/270.

[37] Wolfson, s. 251.

[38] Kadı Abdulcebbâr'ın, İbn Kullab'ın bu öğretisine karşı çıkarken en çok bu hususu öne çıkardığı görülmektedir. Ona göre bu anlayış, eşya hakkında bilgi edinme imkanımızı ortadan kaldırmaktadır. Çünkü Kelâmullâh'ın bizim kelamımızdan farklı bir anlama sahip olduğunun savunulması, renklerin, kokuların ve hareketin de Allah indinde bizim bilemeyeceğimiz ayrı bir anlama sahip olmasını gerektirir. Kadı Abdulcebbâr haklı bir biçimde, bu anlayışa sahip olan bir kimsenin, insanın, anlamayacağı bir şekilde 'Allah'ın oğlu olduğunu' söyleyen Hıristiyanların bu inancını eleştirmeye hakkı olmadığını savunmaktadır. Çünkü onlar da 'Kullâbî' bir mantıkla hareket ederek, pekala "biz anlamasak da buna inanıyoruz ve Allah katında bunun bir anlamı olduğunu biliyoruz" diyebilirler. Bkz. Kadı Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, IX/98.

hazır olması sözkonusu olduğuna göre, O'nun ilminin ifadeleri olarak Kelâmullâh da O'nda hazır olarak bulunacaktır. Bir nesne olarak Kur'an varlığa gelmezden önce, Kelâmullâh O'nda aktüel olarak değil potansiyel olarak vardır. Bu Kelâmullâh'ın ezeliliğini çağrıştırır. İlahi bilgi, onun sembolik ifadesinin ezelî bağlantısı ortaya konmadan idrak edilemeyeceği için; ayrıca konuşma, kendisini yaratma içerisinde değil de bir enerji içerisinde ifade eden bir meleke olarak görüleceği için, Kelâmullâh sadece ezelî olmakla kalmaz, aynı zamanda yaratılmamıştır.[39]

İbn Hanbel'e ait olan bu görüş, daha sonra Ehl-i Sünnet öğretisi içinde geniş bir kabul görmüştür. Ancak kaynaklarda Ahmed b. Hanbel'in Kelâmullâh'ın ses ve harflerinin de yaratılmamış olduğunu savunduğu söylenmektedir. Şehristânî'nin naklettiğine göre hanbeli ve selef alimleri böyle bir sonuca, Kelâmullâh'ı farklı bir şekilde tanımlayarak ulaşmışlardır. Kelâmullâh dediğimiz şey onlara göre, iki kapak arasında (*beyne'l-defeteyn*) bulunan, okuduğumuz, işittiğimiz ve yazdığımız şeydir. Bu durumda, sesler ve harflerin de Kelâmullâh olması gerekir. Kelâmullâh yaratılmamış olduğuna göre, ses, kelime ve harflerin de yaratılmamış olması gerekir.[40] Fakat Şehristânî bir başka yerde selef alimlerinin "kimse bizim kendi dilimizde oluşan ve bize ait bir nitelik olan ses ve harflerin de kadim olduğuna inandığımızı zannetmesin" dediklerini nakleder.[41] Yine İbn Hazm, İbn Hanbel'in Kelâmullâh'ı Allah'ın ezelî ilmi olarak kabul ettiğini, bu yüzden onun yaratılmamış olduğuna inandığını söyler.[42] Bu ifadeler Hanbelilerin ses ve harflerin de yaratılmamış olduğu düşüncesinde oldukları iddiasına en azından şüpheyle yaklaşmamız gerektiğini telkin etmektedir. Zaten Kadı Abdulcebbâr da bu görüşü Hanbelilerin tümüne değil, Haşeviyye adı verilen bir grubuna nispet etmektedir.[43] Harflerin ve seslerin yaratılmamışlığı teorisi sadece Hanbelilere nispet edilen marjinal bir görüş olarak kalmaktadır. Herşeye rağmen, onların bu nispetten rahatsız oldukları söylenebilir. Celâluddîn Devvânî bu duruma işaretle, 'Hanbeliler, yanlış anlamalara, kendilerinin 'kelâm-ı nefsî'nin hâdis olduğuna inandıklarının zannedilmesine meydan vermemek için, sırf edebe riayet etmek gayesiyle 'kelâm-ı lafzî'nin yaratılmamış olduğunu söylüyorlardı"[44] demektedir. O halde onların gerçek görüşünün ne olduğunu tespit etmek durumundayız. İbn Hanbel, her üç ifadesi arasında bir telife gidilecek olursa, yaratılmamış ezelî Kur'an'la (Kelâmullâh), okuma, işitme, ezberleme ve yazı ile birlikte varlık alanına çıkan 'mah-

[39] Patton, s. 186.

[40] Şehristânî, *Nihâye*, s. 313. Hatta Celaleddin Devvânî, Hanbelilerden bazısına nispet edilen bu görüşle, adeta alay edercesine şöyle demektedir: "Ben derim ki bunların şanı nedir ki kâtib, mücellid ve sâni-i gılâfın kıdemine de kâil olmadılar!?" bkz. Celâleddin Devvânî, *Akâ'id-i Adûdiyye Şerhi*, s. 449.

[41] Şehristânî, s.314.

[42] İbn Hazm, *Kitabu'l-Fişal fi'l-milel*, Kahire 1320, III/5.

[43] Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu uşûli'l-ḫamse*, s. 527.

[44] Devvânî, *Akâ'id-i Adudiyye Şerhi*, s. 449.

luk Kur'an' arasında bir ayırım yapıyordu. "İki kapak arasında bulunan, işittiğimiz, okuduğumuz ve yazdığımız şeyin gerçekten Kelâmullâh olduğunu" savunmasına rağmen, Ahmed b. Hanbel'in okuma, yazma vs. insani eylemler içinde varlık alanına çıkan Kelâmullâh'ın yaratılmış olduğunu söylemesi ne anlama gelmektedir? İfadelerinden öyle anlaşılmaktadır ki o, okuma, işitme, yazma ile üretilen (kesbedilen) muhdes Kur'an'ın aynı zamanda 'yaratılmamış Kelâmullâh'ı da içerdiğini düşünüyordu. Harfler ve sesler –onlara Kelâmullâh'ı dile getiren ifadeler olarak bakmazsak– kendi başlarına muhdestirler. Fakat Kelamullah'ı dile getiren harflere İbn Hanbel farklı bir statü vererek, bunların yaratılmamış olduğunu söylemektedir. Yani, yaratılmış olan şeyler harfler ve seslerdir, buna karşılık 'Kelâmullâh'ın sesleri ve harfleri' ise yaratılmamıştır. Hatırlanacağı üzere, İbn Kullâb, Kelâmullâh'ın tek birşey olarak Allah'ta bulunduğunu, başka bir yere taşınmasının mümkün olmadığını ileri sürmekteydi. İbn Hanbel, –bu yorumun ona aidiyeti doğru kabul edilecek olursa– ondan farklı düşünmekte ve insanın dilinde, yazısında, okuyuşunda oluşan Kelâmullâh'ın çift doğalı (*inlibration*) olduğu tezini savunmaktadır.[45] Diğer yandan bu yaklaşım, Kelâmullâh'ın farklı seslere ve harflere de dönüşebileceği veya bunların içinde oluşabileceği anlamına gelir. Buna rağmen Ahmed b. Hanbel, Kur'an'a olan aşırı saygısından ve hadisçi kimliğinden dolayı, her halükarda Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söylemekten çekinmiştir. Fakat daha sonra göreceğimiz üzere, bu anlayış Eş'arilerin Kelâmullâh öğretisi içerisinde daha açık bir şekilde dile getirilmiştir.

Zahirî olarak bilinen İbn Hazm, İbn Hanbel'in görüşüne bağlı kalarak buna birtakım yeni açılımlar getirmiştir. İbn Hazm, Kelâmullâh ile Kur'an arasında bir ayırımı kabul etmiyordu. Ona göre Kur'an, "metaforik (*mecâz*) olarak değil, hakikaten Kelâmullâh'tır."[46] İbn Hazm, Eş'arilerin, Kelâmullâh'ın tek birşey olduğuna dair görüşlerine karşı çıkıyordu. Ona göre bunun delili Kur'an'da yer alan şu ayettir:

> De ki : Rabbimin sözleri(ni yazmak için) deniz mürekkep olsa ve yardım için bir benzerini dahi getirsek, Rabbimin sözleri tükenmeden önce, elbette deniz tükeniverirdi.[47]

[45] Wolfson, s. 252.Wolfson'un kullandığı Latince *librae* kelimesinden türetilmiş olan *inlibration* terimi, terazinin iki kefesini dengelemek anlamına gelmektedir. Fakat terimin bir başka anlamı daha vardır. Buna göre *inlibration*, tıpkı saat sarkacı gibi, birşeyin kendi uydu varlığı ile bağlı olduğu şey arasında gidip gelmesi anlamına gelir. Biz kelimenin bu ikinci anlamını tercih ederek 'çift doğalılık' şeklinde ifade etmeyi uygun bulduk. Kelimenin bu ikinci anlamı itibarıyla kelâm-ı lafzî her ne kadar Kelâmullâh'ın ikincil (*secondary*) doğası olsa bile, birincil (*primary*) doğası olan kelâm-ı nefsî de orada bulunmaktadır. Şöyle de söyleyebiliriz: Ahmet b. Hanbel'e göre Kur'an kelâm-ı lafzî ile kelâm-ı nefsî arasında gidip gelen birşeydir. Ne tam birisi, ne de tam diğeri.

[46] İbn Hazm, *Fişal*, III/7.

[47] 18. Kehf/109.

[48] İbn Hazm, *Fişal*, III/7-8.

İbn Hazm bunun dışında, Kullâbilerin ve bazı Eş'arilerin aksine, okunan, yazılan ve ezberlenen Kur'an'ın da Kelâmullâh olduğuna kani idi. Şüphesiz o, seslerin ve harflerin yaratılmamış olduğunu söylemiyordu; bunların Kur'an ya da Kelâmullâh ifadesiyle birlikte kullanılarak "Kur'an veya Kelâmullâh yaratılmamıştır" önermesini yanlış buluyordu. Daha önce İbn Hanbel'in de böyle düşündüğünü ifade etmiştik. Fakat İbn Hanbel daha çok Kur'an'a ve Kelâmullâh'a aşırı saygısından dolayı böyle bir sonuca ulaşmıştı. Buna karşılık İbn Hazm mantıksal bir metod kullanarak 'Kur'an'a niçin yaratılmış denilemeyeceğini' ispat etmektedir. İbn Hazm'a göre, Kelâmullâh ve Kur'an lafzı beş anlama gelmektedir:

1. Kur'an'ın fiziki olarak telaffuz edilmesi.

2. Kur'an-ı Kerim'de geçen namaz, hac ve zekat gibi ibadetleri tefsir ettiğimizde ortaya çıkan şey.

3. Kur'an'ın sayfalarda yazılmış hali.

4. Kalplerde mahfuz olan Kur'an.

5. Allah'ın bilgisi anlamında Kelâmullâh.[48]

İbn Hazm'a göre Kur'an ve Kelâmullâh ilk dört anlamı itibarıyla yaratılmıştır. Ancak dördüncü anlamı itibarıyla, yani Allah'ın bir ilmi olarak, yaratılmamıştır ve Allah'tan ayrı birşey olarak düşünülemez. Kelâmullâh'ın bu dört anlamı itibarıyla ele alınarak yaratılmış olduğunu söylemek, birşeyin sadece bazı kısımlarının göz önüne alınarak tanımlanması demektir. Kur'an'ın veya Kelâmullâh'ın yaratıldığını söyleyen, yalan söylemiş olur; zira yaratma terimi Kelâmullâh ve Kur'an gibi kendisine uygun olmayan birşeye nispet edilmektedir. Bu anlamda "Kur'an veya Kelâmullâh ne yaratıcıdır ne de yaratılmıştır" demek gerekir. Çünkü, beşincisi olan ilim, her ne kadar yaratıcı bir karaktere sahip olsa da, ilk dört anlamı itibarıyla Kelâmullâh yaratıcı değildir. Bu yüzden, hiç bir kayıt getirmeksizin, "Kelâmullâh yaratıcıdır" demek doğru değildir. İbn Hazm aynı mantıktan yola çıkarak, bir bütün halinde değerlendirildiğinde Kur'an'a ve Kelâmullâh'a 'yaratılmış' denilemeyeceğini savunmaktadır. Çünkü 'Kelâmullâh' dediğimiz şey tek bir anlama gelmez, yukarıda verilen anlamların hepsine de şamildir. Şu halde mantıksal açıdan tutarlı bir tanıma ulaşmak istiyorsak, "Kelâmullâh muhdestir" önermesinin de yanlışlığını kabul etmemiz gerekir.[49]

Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin Kelâmullâh konusundaki düşüncelerini tam olarak tespit etme imkanından mahrumuz. Çünkü kaynaklar kendisine hem İbn Kullâb'ın görüşünü hem de Ahmed b. Hanbel'in görüşünü nispet etmektedir.

[49] İbn Hazm, III/10-11.
[50] İbn Hazm, III/5-6.

İbn Hazm gibi bazı yazarlara göre o, Kelâmullâh'ı, tıpkı İbn Kullâb gibi, 'tek' birşey olarak kabul ediyor; Kelâmullâh'ın emir, nehiy, haber, istihbar, va'd ve vaîd olarak çoğalmış formlarını, daha açık bir ifade ile, Kelâmullâh'ın nesneleşmiş hali olan Kur'an'ı (*kelâm-ı lafzî*), 'bizzat Kelâmullâh'ın kendisi' olarak kabul etmiyordu. Ona göre harfler ve sesler sadece Kelâmullâh'a işaret eden sembollerdir. Cebrail'in Peygamber'in kalbine koyduğu şey, Kelâmullâh değildir; Kelâmullâh'a işaret eden ibarelerdir. Keza Kur'an'ın nüshalarından okuduğumuz ve yazdığımız şeylerin de Kelâmullâh olduğu söylenemez. Kelâmullâh kendi özünde, Allah'ın zâtından ayrılıp başka bir yere intikal etmez ve mürekkep kelimelerin içinde bulunamaz.[50] Yine Şehristânî de "Eş'arî'nin en meşhur görüşü" olarak nitelediği buna benzer bir görüşü ona nispet etmektedir. Şehristânî'nin ifadelerine göre Eş'arî, 'kelam'ı tek bir sıfat olarak kabul etmekte, emir, nehiy, haber vs. şeyleri 'kelamın kısımları' değil, 'kelamın vasıfları' olarak değerlendirmektedir.[51] Kelamın farklılaşması, çoğalması (taaddüdü), kelamın hakikatinin değişiminden ziyade, onun farklı formlara girmesi olarak görülmelidir.[52] Bir başka yerde, Eş'ariler Kelâmullâh'ın okunması ve yazılması ile İmri'u'l-Kays'ın ölümünden sonra Şirin'i bize rivayet eden insan arasında bir karşılaştırma yaparlar ve bizim okuduğumuz, işittiğimiz şeyin aslâ Kelâmullâh olamayacağını söylerler; bu ancak onun bir misli veya bir hikayesi (benzeri) olabilir.[53] İbn Hazm'ın ve Şehristânî'nin burada bize tanıttığı Eş'arî ve Eş'arilik, daha çok İbn Kullâb'ın çizgisinde imiş gibi görünmektedir. Eş'ari yaklaşımın İbn Kullâb'ın Kelâmullâh anlayışından tek farklılığı ibareler konusundadır. İbn Kullâb Kelâmullâh'ın ibarelerinin, vahyedilmiş Kur'an'ın okunuşu sırasında yaratıldığını ileri sürerken; Eş'arî, bu ibarelerin, Kelâmullâh'ın vahyedilmesinden önce semavi kitapta varlık alanına çıktığına inanmaktadır.

Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'ye nispet edilen diğer bir görüş, onun Kelâmullâh konusunda hanbeli anlayışa bağlı olduğunu gösteren ifadeler içermektedir. Eş'arî'ye göre 'delalet' adı verilen bu lafızlar mahluktur, ancak bunların delalet ettiği ezelî anlamlar (*medlûl, kelâm-ı nefsî*) kadîmdir.[54] Gerçekte genel anlamda Ehl-i Sünnet'e ait olan bu anlayış, 'kelam'a (söz) verilen farklı anlamdan kaynaklanmaktadır. Mesela Maturidi kelamının en önde gelen temsilcilerinden biri olan Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'ye göre kelam, ses ve harflerden oluşan ibarelerden ibaret değildir. Bunlar en fazla sözü sembolize eden şeylerdir. Söz ise bu harflerin geri-

[51] Şehristânî, *Nihâye*, s.291.

[52] Şehristânî bunu şöyle izah etmektedir: "Ezelî kelamın elbisesi değişir, ancak kelamın hakikati değişmez", *Nihâye*, s. 300.

[53] Şehristânî, *Nihâye*, s. 310.

[54] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I/123-124; Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabṣıratu'l-edille*, tahk. Hüseyin Atay, Ankara 1993, I/369.

[55] Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, s. 371.

sinde nefs ile kaim olarak bulunan anlamdır ve varlığının tümünü ele veremez.[55] Yukarıda Ahmed b. Hanbel'in Kelâmullâh konusundaki görüşlerinden bahsetmiştik. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne* adlı kitabında kendisinin Ahmed b. Hanbel'in takipçisi olduğunu söylemektedir.[56] İmam Eş'arî, Kur'an'da yer alan ayetini, Allah'ın ezelde mütekellim olmasının delili olarak görür.[57]

> De ki : Rabbimin sözleri(ni yazmak) için deniz mürekkep olsa ve bir o kadarını daha getirsek, Rabbimin sözleri tükenmeksizin elbette deniz tükeniverirdi.[58]

Bu, aynı zamanda Kelâmullâh'ı tek birşey olarak kabul eden İbn Kullâb'ın görüşlerinin reddedilmesi anlamına gelir. Eş'arî, manevi öğrencisi olmakla övündüğü Ahmed b. Hanbel gibi, Kur'an'ın 'gerçekten' sayfalarda yazılı, kalplerde mahfuz ve dillerde tilavet edildiğini ve kulaklarımızla işittiğimiz şeyin 'gerçekten' Kur'an olduğunu düşünüyordu. Buna rağmen o, Kur'an için 'telaffuz etme' kelimesinin kullanılmasına karşı çıkıyordu.[59] Eş'arî'nin, yazılan, okunan ve işitilen şeylerin 'Kur'an' olduğunu söylemesi, Kelâmullâh'ın insani duyuların algılayabileceği bir şekle bürünebileceği anlamına gelir. Buna rağmen o, Kur'an'dan herhangi birşeyin yaratılmış olduğunu söylemenin doğru olmadığına inanmaktaydı. Zira Kur'an bir bütün olarak yaratılmamıştır.[60] Fakat bu onun insani idrake açık olmadığı anlamına gelmez. Buna rağmen insani duyulara açık olan Kelâmullâh, aynı zamanda kadim olan bir manayı da (*kelâm-ı nefsî*) kendi içinde gizler.

Görüldüğü gibi, Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin bu konuda İbn Kullâb'ın mı yoksa Ahmed b. Hanbel'in mi çizgisinde yürüdüğü konusu tartışmalıdır. Celâluddîn Devvânî de *Şerh-i Akâid-i Adudiyye* adlı eserinde bu zorluğa dikkat çekerek şöyle demektedir:

> İmam Eş'arî, "Kelâmullâh mânây-ı nefsî anlamına gelir" dediğinde, ona tâbi olan Eş'ariler bunu, "Kelâmullâh ile murat olunan şey lafzın medlulüdür; o halde Eş'arî'ye göre kadim olan bu manalardır" şeklinde yorumladılar. İbarelere gelince, bunlar ancak hakiki kelam olan kelâm-ı nefsîye delaletleri hasebiyle mecazen 'Kelâmullâh' olarak tesmiye olunurlar.[61]

Devvânî, İmam Eş'arî'nin görüşlerinin takipçileri tarafından yanlış yorumlandığına kanidir. Çünkü bu anlayışın, neticede, Kur'an lafızlarının hakikaten Kelâmullâh sayılmaması gibi, Eş'arî'nin aslâ kabul etmeyeceği tehlikeli sonuç-

[56] el-Eş'arî, *el-İbâne*, tahk. Beşir Muhammed Uyûn, Riyad 1993, s. 43.
[57] Eş'arî, s. 74.
[58] 18. Kehf/109.
[59] Eş'ari, s. 94.
[60] Eş'ari, s. 94.
[61] C. Devvanî, *Akâ'id-i Aduduiyye Şerhi*, s. 451.
[62] C. Devvanî, s. 452.

lara yol açma ihtimali vardır. Celâluddîn Devvânî, Eş'arî'nin bu görüşlerini daha çok İbn Hanbel'in görüşlerine uygun bir biçimde yorumlar. Ona göre Eş'arî'nin kelâm-ı nefsî dediği şey, lafızların dışarıda bırakılmasını gerektirmez. Kelâm-ı nefsî hem lafızları, hem de bunların delalet ettikleri anlamları içerir.[62]

Kelâmullâh'ın yaratılmamışlığına inanan Ehl-i Sünnet alimlerinin kendi içinde bir birlik oluşturmadıkları görülmektedir. Bazılarına göre yaratılmamış Kelâmullâh tek birşeydir. Dolayısıyla bu kendi özünde tek birşey olan Kelâmullâh'ın yaratılmış Kur'an'ın içine sızması mümkün değildir. Bu görüşü ilk defa savunanın İbn Kullâb olduğuna yukarıda değinmiştik. Esasında bazı Eş'ari alimleri de İbn Kullâb'dan farklı düşünmemektedirler. Bu anlayış tarzı, Kelâmullâh'ı dünyaya inmeyecek derecede yüce ve kutsal birşey olarak görmekte ve bizim Kur'an olarak okuduğumuz şeyin mecazi anlamda Kelâmullâh'ı çağrıştırdığına inanmaktadır. Diğer yandan, Kur'an'ın yaratılmamışlığına inanan bazıları da 'yaratılmamış' Kelâmullâh'ın yaratılmış olan harf ve sesler içine sinmiş olarak dünyamıza kadar gelebileceğine inanmaktadırlar. Farklı bir deyişle, Kur'an'ın kelime ve harflerinin içinde kadim Kelâmullâh'ın da bulunması mümkündür.

Bâkıllânî, Kelâmullâh'ın insan diline intikal etmesini imkansız görürken, bunu salt Kelâmullâh'a ait bir özellik olarak görmez. Ona göre bunun nedeni, sözün orijinal haliyle taşınmasının her halükarda imkansız oluşudur. Biz hiç bir zaman Kelâmullâh'ı tekellüm edemeyiz; ancak onu okuruz, ezberleriz, anlamaya çalışırız. Aynı şekilde, bir kimsenin başka birisinin kelamıyla konuşması da mümkün değildir. Çünkü konuşma her zaman konuşana özgü birşey olup, başka bir yere intikal etmez. Diğerleri bu konuşmayı aslâ orijinal haliyle yeniden üretemezler; sadece onu okuyabilir veya ezberleyebilirler. Bâkıllânî'ye göre, harfler veya sesler bizatihi Kelâmullâh değildirler; bilakis, ona delalet eden şeylerdir.[63]

5. Sonuç

Ehl-i Sünnet, Kelâmullâh'ı Allah'ın ezelî bir sıfatı olarak görmekte, bu yüzden de onun bizatihi 'Kelâmullâh' olarak zaman ve mekanın çevrelediği insani düzeyde varolmasını kabul etmemektedir. Bu görüş bir bakıma Kelâmullâh'ı ulaşılamaz kılarak onun subjektifliğini çağrıştırmaktadır. Fakat kabul etmek gerekir ki, bu sünni kelamcıların arzu ettikleri bir sonuç değildir. Eş'ari kelamcılar tenzih anlayışlarının doğal bir sonucu olarak, Kelâmullâh'ın başka bir yere intikalini Allah'ın zâtını ifsad eden bir yaklaşım olarak değerlendiriyorlardı. Bir başka deyişle, Allah'ın özüne ait olan birşeyin O'nun yarattığı şeylere hulul etmesi im-

[63] Bâkıllânî, *el-İnṣâf*, Beyrut 1986, s. 156.

kansızdır. Allah'ın aşkınlığı bunu imkansız kılmaktadır. Buna rağmen sünni kelamcıların bu görüşlerinden hareketle, onların Kelâmullâh'ın anlaşılamaz olduğunu savunduklarını söyleyemeyiz. Kanaatimizce onlar daha çok Kelâmullâh'ı ontolojik bakımdan ele alarak böyle bir sonuca ulaşmışlardır. Diğer yandan sünni doktrin, Kelâmullâh'ın, anlaşılamazlığını değil, insan algısı tarafından kuşatılamazlığını da bu şekilde vurgulamış olmaktadır. Dolayısıyla, bu doktrin, insanın Kur'an'ı anlama çabalarının önüne geçmiyor; aksine, insanın ondan anladığı şeyin kendi ürünü olduğunun farkına varmasını sağlıyor ve aşkın olan Allah'ın kadim kelamı ile insani ürün olan bir anlamanın sınırlarını gösteriyordu.

Kelâmullâh konusundaki tartışmalarda sünni anlayışı besleyen iki önemli şahsiyetten birisi İbn Kullâb, diğeri de Ahmed b. Hanbel'dir. Bunlardan birincisi Kelâmullâh'ı tamamen insan algısına kapatarak elimizdeki Kur'an'ın ancak mecazi anlamda Kelâmullâh olduğunu söylüyordu. Ahmed b. Hanbel'e göre ise, Kelâmullâh'ın harfler ve seslere mana itibarıyla girmesi mümkündür. Bu sebeple harflerden oluşan lafızlar insana ait olmakla beraber, kendi içlerinde ezelî olan Kelâmullâh'ı (*kelâm-ı nefsî*) da barındırırlar. Sünni doktrinde (her iki yaklaşımdan da etkilenmiş olmasına rağmen) İbn Hanbel'in görüşünün sonraki dönemlerde bazı eklemeler ve çıkarmalarla daha dominant hale geldiğini söyleyebiliriz.

Mutezile düşünürlerinin Kelâmullâh'ın tamamen insan idrakine açık olduğunu savundukları görülmektedir. Onlara göre Kelâmullâh 'orada', algılanabilir birşey olarak durmaktadır ve gözümüzle gördüğümüz ve kulaklarımızla işittiğimiz şeydir. İlk bakışta bu anlayış Kelâmullâh'ın insan aklı tarafından anlaşılabileceğine vurgu yapan cezbedici bir yaklaşım gibi görünse de, neticede onun tümüyle bilişsel bir yolla ihata edilebileceğini savunduğu için, pozitivist bir yaklaşım tarzıdır. Diğer yandan, anladığımız şeyin 'Kelâmullâh'ın söylemek istediği herşey' olduğunu ileri sürmek, Allah'ın sözlerinin donuklaşmasına ve epistemolojik açıdan totalitarizme yol açacaktır.

Kelâmullâh ile, onun işitilmesi ve anlaşılması birbiriyle özdeşleştirilemez. Konuşanın muradı ile realite her zaman aynı olmayabilir. Bu bakımdan, insan sözkonusu olduğunda, muhatap, konuşanın sözünü ondan daha iyi anlayabilir. Çünkü insanın gerçekliği tümüyle ihata etmesi mümkün değildir. Diğer yandan, bilgisi ile herşeyi ihata eden Allah'ın kelamı ile realite birbiriyle örtüşür. Bu bakımdan Kelâmullâh'ı anlama çabasında, incelenmesi gereken iki ayrı alan (konuşanın muradı ve realite) yoktur. İnsan realite hakkında ne kadar çok bilgi edinirse, Allah'ın kelamını o oranda iyi anlamış olur. Ancak realite hakkında bilgi edinmeksizin Kelâmullâh'ı kendisinden yola çıkarak anlamak mümkün olmadığı gibi, gerçeklik dünyasından hareketle Kelâmullâh'ın anlamlarını tüketmek de mümkün değildir. Çünkü Kelâmullâh insana sadece realite hakkında bilgi sunmaz, aynı zamanda realiteye, realitede bulunmayan ilave anlamlar

yükler. Allah'ın sözleri sadece bir bilgi nesnesi olarak insanın zihnine giren bir 'şey' değildir; o, aşkın bir varlıktan aldığı destekle insanın kalbine, davranışlarına, tarihine ve kültürüne sessizce giren ve etkileyen birşeydir. Allah'ın sözleri kendi içinde mutlak doğruları barındırır; fakat Kelâmullâh her zaman herkese aynı şeyleri söylemez. Kelâmullâh'a yönelik her mazbut ve metodolojik anlama çabası övgüye layıktır. Ancak bunların hiç birisi Kelâmullâh'ın kendisi olamaz. Kelâmullâh tek birşeydir, oysa Kelâmullâh'tan anlaşılan şeyler çoktur.

Söylemin dünyası ile yazının dünyası birbirinden farklıdır. Kelâmullâh orijinal haliyle söylemin dünyasına aitken, onun yazılı metin hali olan Kur'an, bu haliyle yazının dünyasına aittir. Yazının dünyasına ait olan şey ise, dünyevileşmiş birşeydir; temellük edilebilir, kullanılabilir ve bilgimizin objesi haline getirilebilir. Fakat aynı zamanda o bundan öte birşeydir de... İşte onun bu 'öteliği' içinde tecrübe edilmesi, yazının dünyası ile sözün dünyasının bir arada yaşantılanmasıyla mümkün olacaktır.

Sosyal Teoloji: Varoluş Sürecine 'İnsan'ın Katkısı

ŞABAN ALİ DÜZGÜN
DR., A.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

1. Sosyal Teoloji: Kavramsal Tahlil

Geleneksel ele alınış biçimiyle, ya 'Tanrı'nın konuşması'nı (vahy) ya da 'Tanrı hakkında konuşma'yı ifade edecek şekilde kullanılan kelam (*theology*)[1], çoğunlukla insanı değil Tanrı'yı konu edinen bir disiplin görünümü arzetmektedir. Her ne kadar teolojinin konusunun sadece Allah olmadığı, teolojiden aynı zamanda insana dayalı sosyal bir düzenin de ortaya çıktığı çoğu zaman vurgulansa da[2] bu tema yeterince işlenememiştir. Tanrı'ya aşırı vurgu yaparken insana ve insanın varlık alanında ifade ettiği anlama yeterince eğilmemesi sebebiyle, bu yaklaşım, tabiatında bazı olumsuzlukları barındırmaktadır. Bu eksik yaklaşımın doğal sonucu olarak Mutezile ve belli bir dereceye kadar da Maturidi kelamı hariç, Eş'ari ağırlıklı klasik kelam, insanı ikinci derecede öneme sahip ve bütün faaliyetlerinde 'sadece' Tanrı'ya bağımlı bir varlık kategorisi olarak değerlendirmektedir. Hatta insanın fiilleri ve bu fiillere yönelik iradesi, hiçbir şekilde insanın kendi öz gücü olarak görülmemekte, Tanrı'nın mutlak otoritesi, otantik bireysel otoriteye karşıt bir güç şeklinde konumlandırılmaktadır. Böyle olunca, Allah'ın insanla olan hem epistemolojik, hem de ontolojik ilişkisi, insanı bilgisel olarak güçlendiren, yaratma gücünü artıran bir unsur olarak değil, tersine insanı zavallılığa iten, güçsüz kılan bir unsur olarak değerlendirilmekte; insan, Allah'ın mutlak kudreti karşısında aciz, mutlak ilmi karşısında cahil vs. olarak görülmektedir.

Öte yandan, kutsal kitapların resmettiği insan tipolojisinin aksine, insanı kendi dışındaki varlıklarla neredeyse aynı düzleme çeken ve insanı güçsüz ve zavallı bir varlık olarak kabul eden klasik anlayış, haklı olarak, karşıt düşünceleri (varoluşçuluk, deizm, ateizm vs.) üretmekte, bu sefer de Allah'ın karşısına O'na rakip bir 'insan varlık' (*human being*) çıkarma çabası içine girilmektedir.

[1] Donald Wiebe, *The Irony of Theology and the Nature of Religious Thought*, McGill 1991, s. 15.
[2] B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Hasan Hanefi'nin bu eserin Arapça tercümesi *Risâle fi'l-lâhûta ve's-siyâse*'ye yazdığı mukaddime, Mısır trs., s. 13.

Oysa ilahi sıfatlara beşerî varlık düzleminde sahip olan insanı, ilahî gücün kaynağının mutlaklığı karşısında ezilmek değil gurur duymak, Allah'a rakip olmak değil onunla birlikte iş görmek ve 'insan'ın omuzlarına yüklenen sorumlulukları bu düşüncenin verdiği dinamizmle yerine getirmek yönünde motive edecek bir anlayışın geliştirilmesi zorunludur.

Kelamın sadece tabiatüstüne referansla ele alınmasının getirdiği bu teorik sınırlılık ve daha da önemlisi, pratik çıkmazlar, 'sosyal teoloji' kavramının önerilmesini zorunlu kılmaktadır. Kelamın ilkelerinin (*mebâdi'*) ve bu ilkeleri savunacak yardımcı unsurların (*vesâ'il*) asra göre değişiklik gösterebileceğinin genel bir postülat olarak kabul edilmesi de[3], böyle bir önermede bulunmayı mümkün kılmaktadır. Önerdiğimiz 'sosyal teoloji', başka bir ifadeyle 'toplumsal kelam', kelamın insanla ve insani değerlerle ilgili söyleyecek sözü olduğunu, alanının sadece tanrısal olana hasredilmesinin yanlışlığını iddia eden, insanı hayatın gerçekleriyle birebir karşılaştırmayı ve bu gerçeklere ilişkin davranış geliştirmeyi insana öğreten bir disiplindir. Böylece dinlerin reddedilme gerekçesi olarak ileri sürülen 'olumsuz insan anlayışı' da ortadan kalkacaktır. Varoluşçuluk dinlere karşıydı; çünkü, varoluşçuları göre entelektüel akıl yürütme ve kurumsallaşmış toplum, ferdî ruhu karşılaştığı en önemli gerçeklerden kurtarma ve kaçırma tarzıydı. Sosyal teoloji ise, varoluşçuluk ve benzeri düşünce temayüllerinin dini reddetmede gerekçe olarak gördükleri eksikliklerin, aslında dinin en temel ögeleri olduğunu ve insan ruhunu bu gerçeklerden kaçırmayı değil, onlarla karşı karşıya getirmeyi hedeflediğini temellendirmeye çalışır.

'Sosyal teoloji' ile toplumsal yapının bir süreç içinde insanlar tarafından değiştirilip dönüştürülmesinin teolojik altyapısını hazırlayan alt teolojik disiplini kastediyoruz. Bu disiplin, toplumu bir sürecin ürünü olarak kabul eder. Başka bir ifadeyle, toplum, bir bütün olarak ele alındığında, üyelerinin şu anki yaşam anlarından ayrı olarak toplu bir kimliğe sahip olan sosyal bir süreçtir. Bu sosyal sürecin işlemesinde ve bu sürecin ürettiği değerlerin temelindeki sebepler ve sonuçlarda, tanrısal ve insani değerlerin katkısının ne olduğunu irdeleyecek olan disiplin de sosyal teolojidir.

'Sosyal teoloji' orijinal kaynaklarla ilişkisini kurarak, insanın gerçek algılanma biçimini yeniden değerlendirmeyi ve kutsal kitaplardaki insan anlayışının dünyadaki tüm değişimlere ve gelişmelere katkı sunup, hızlandırabileceğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Başka bir ifadeyle, bu teolojiyle kaynağını tespit etmeye çalıştığımız insan, ne Tanrı'nın mutlak sıfatlarını kendi gücü için bir tehlike görüp Tanrı'yı yok sayan bir ateist ya da deist, ne de kendini tümüyle

[3] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-1341, s. 7.

Tanrı'nın iradesine terkedip, 'ben' olmanın getirdiği tüm sorumlulukları da Tanrı'ya havale eden sorumsuz ve kaderci bir varlıktır.

Sosyal teolojinin görevi, imanın insan tecrübesini anlamlı kılmasını sağlamak ve bu tecrübeyi anlamlı kılacak metodu geliştirmektir.[4] Sosyal teoloji, 'Tanrı bilinci'ni zihninde canlı tutan mü'mini yorumlamaya, deşifre etmeye çalışır. Sosyal teoloji, mü'minin benimsediği, savunduğu nesnel bir şeyi, örneğin 'vahyi', 'Tanrı'nın kelamını' vs. izah edip yorumlamaz; tersine, bu nesneleri algılayan ve yorumlayan özne durumundaki insanla ilgilenir.

Sosyal teoloji üç temel nosyona dayanır: Tanrı, insan ve toplumsal süreç (veya değişim). Değişmeyecek tek gerçek ve mutlak varlık olarak Tanrı'yı gören din, toplumun değişmesini bir zorunluluk kabul eder. Fakat, din öyle bir Tanrı ve insan tipolojisi resmetmelidir ki, insan kendinde bu değişime köken sağlayacak gücü hissetsin ve sosyal sürece katkıda bulunurken, başka bir ifadeyle, tarihin devinimine eşlik ederken Tanrı'yı karşısında değil, yanında görebilsin.

Şimdi sırasıyla bu disiplinin üç temel nosyonunu irdeleyelim.

1.1. Tanrı

İnsan düşüncesinin bütünüyle dinsel altyapıyla beslendiği dönemlerde bile, Tanrı'nın neliği ve kendi dışındaki varlıklarla nasıl bir ilişkisi olduğu konusunda monolitik bir düşünce yoktu. İnsanlardan bir kısmı Tanrı'yı, bizim algılayabileceğimiz bir mahiyete sahip –çoğunlukla da büyük bir insan şeklinde– bir varlık olarak düşünürken; bir diğer kısmı, Tanrı'yı tamamen insanın algı ve anlayışının dışında görüyordu. Yine bazıları Tanrı'yı bütünüyle aşkın, dünyadan uzak kabul ederken, diğer bazıları Tanrı ile âlemin birbirinden ayrılmasının neredeyse imkansızlaştığı bir panteism ve içkinliği savunuyorlardı. Bütün bunlardan şu çıkmaktadır: İnsanların, 'Tanrı' kelimesinden, tecrübe dahilinde görüp de kullandığımız, mesela 'kedi' gibi, kelimelerden anladıkları bir anlam birliğini sağlamaları mümkün değildir.

Tanrı'ya dair en eski düşünce, mitolojik bir karakter arzetmektetir. Mitolojide Tanrı, duyu algılamasının bir nesnesi olarak görülüyordu. Bu mitolojik düşünce unsurlarını Eski ve Yeni Ahit'te fazlasıyla bulmak mümkündür. Buna göre, Tanrı yeryüzünde görülebilmekteydi. Daha sonra, Tanrı'nın görülebileceği düşüncesi kabul görmemeye başlayınca, bu sefer en azından, bizzat kendini göstermese de, gökyüzünden sesinin duyulabileceği, dağda İsa'nın şeklinin değişmesi gibi (*transfigurasyon*) tecellilerde bulunabileceği ve kendini farklı formlarda gösterebileceğine inanılmaya başlanmıştı. Bu düşünce zaman içinde

[4] Julian N. Hartt, *Theological Method and Imagination*, Seabury Press, New York 1974, s. 75 vd.

terkedildi. Artık gökler ve dağ başları tanrıların mekanları olarak algılanmaktan çıktı ve Tanrı'nın herhangi bir duyu organıyla idrakinin mümkün olamayacağı kabul görmeye başladı.[5]

Somut düşüncenin egemen olduğu bu dönemde, insanların Tanrı'yı da bu somut düşünce kategorileri çerçevesinde tahayyül ettiklerini ve dünyevi zaman ve mekan kavramlarını Tanrı'ya da tatbik ettiklerini görüyoruz.

Bu mitolojik düşünce dönemini, metafiziksel dönem takip etmiştir. Bu dönemde, mecazi olarak Allah'ın 'yukarıda', 'üstte', 'ötelerde' olduğu söylense de, O'nun özel bir mekanı olmadığı kabul ediliyordu. Dünyayı O'nun yarattığı, ve yarattığı şeyler üzerinde hükümranlık sürdüğü ve âleme zaman zaman müdahale ettiği varsayılıyordu. Fakat modern bilimin ortaya çıkışı, gelişme kaydetmesi ve olayları dünya içindeki diğer olaylarla ilişkilendirerek izah etmeye başlaması, metafiziksel dönemin Tanrı'sına yapacak birşey bırakmıyordu. En iyi haliyle, Tanrı'nın anayasal bir monark gibi, yetkisiz bir şekilde, bulunduğu yeri muhafaza etmesine izin veriliyordu.

Metafiziksel dönemin sonunu getirme çabalarına en önemli katkıyı analitik felsefe ekolü yapmış ve Tanrı kavramı bu felsefeyle içerik değişikliğine uğratılmıştır. Arkaplanında, gözlem, deney ve doğrulamaya dayanan emprik bilim yatan analitik felsefe, Tanrı'yı metafiziksel içeriğinden sıyırmıştır. Bu çerçevede, bilimsel yaklaşım ve bunun ilmî disiplinlere uygulanma tarzı olan pozitivizm metafiziksel dönemin Tanrı'sının da mitolojik döneminkiyle aynı kaderi paylaşması için her türlü çabayı göstermiştir.

Bütün bunlardan sonra, evreni açıklayan bir hipotez olarak kullanılan Tanrı, Yunanlıların Zeus'u, Aristo'nun Hareket Etmeyen Hareket Ettirici Gücü, teist filozofların ve muhafazakar toplumsal düzenin Tanrı'sı, son iki yüzyıl zarfında, insana ve insani değerlere yer açma adına, dünyanın bir kenarına itilmeye çalışılmaktadır. Eğer din 'ezeli bir düzene veya idareciye duyulan ihtiyaç', olarak tanımlanacak olursa, bu durumda, dünya gittikçe sekülerleşmekte ve dinden arındırılmaya çalışılmaktadır. "Sekülerleşme de bu dinden ve kutsal olandan arınma sürecinin son aşaması olarak kendini göstermektedir".[6]

Bu sekülerleşme sürecinde, Tanrı'yı insana ve onun özgürlüğüne rakip olarak gören bazı düşünürler, Tanrı'nın yeryüzünden sürülüp çıkarılması gerektiğini iddia ettiler. Buna bağlı olarak da, Tanrı'sız bir dünyada masumiyet ve iffet içinde

[5] John Macquarrie, "How Can We Think of God?", *New Theology:3*, ed. M. Marty & D. Peerman, New York 1965, s. 42.

[6] John Killinger, "The Uses of Agnosticism: Secularism in Modern Literature", *New Theology:3*, s. 133. Daha geniş bilgi için bkz. T. Altizer & W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, USA 1966.

yaşamanın yollarını aradılar. Örneğin, *Etranger* (Yabancı) yazarı Albert Camus'ye göre, Tanrı'nın yokluğu sadece acıklı bir durum değil, aynı zamanda zorunlu bir gerçeklikti. Camus, bu dünyanın ötelerine uzanan tüm değerleri ve ümitleri, bu dünyaya ve içinde yaşayan insanlara bir ihanet olarak görüp reddediyordu.

"Eğer Tanrı yoksa O'nu varetmeliyiz" diyen Voltaire'in* tersine Camus, "Eğer Tanrı varsa O'nu yoketmeliyiz" savını dile getirmekteydi. Camus'ye göre, Tanrı'nın varlığı ile insan sorumluluğu arasında kaçınılmaz bir çelişki vardı.

Bu varsayımına göre Camus ateist olmak zorundaydı. Fakat, her ateist kendine has özellikler taşır: Camus'nün inkar etmek zorunda olduğunu hissettiği Tanrı, kutsal kitapların anlattığı Tanrı değil, özel tanrılardı. Camus, açıkça, klasik bir 'Hıristiyan ateist'ti. Romalıların mitolojik yerel tanrılarını reddeden ilk Hıristiyanlar nasıl ateist olarak ilan edilip koğuşturulmuşlarsa, Camus de Ortadoks Hıristiyan kelamının Tanrı'sını, insan hürriyeti ve adaletle uzlaşmaz bir Tanrı olarak görmüş ve aynı tepkiyi çekmiştir. Bu yüzden, o, bu Tanrı'yı reddetmek zorundaydı. Ama, bu inkarı kinden ya da ümitsizlikten kaynaklanmıyordu ve Camus'yü çağdaşlarının bir çoğunun savunduğu ızdırap kaynağı varoluşçuluklarının çok daha ötesine geçiren de buydu.

Camus, geleneksel Hıristiyan Tanrı doktrini ve insanın tam anlamıyla hür ve sorumlu varlık olması arasında önemli bir çelişki olduğunu varsayıyordu. O bu çelişkiyi bütün ciddiliğiyle karşısına aldı. Meseleyi irdelerken, Camus tam anlamıyla Fransız Devrimi'nin çocuğu gibi görünmektedir. O, bu meselede, bir çok konuyu kendisinden ödünç aldığı Pierre Joseph Proudhon'un (1809-65) ayak izlerini takip eder. "Tanrı kötüdür", diyor Proudhon, "çünkü O insanı yaratıcılığından, basiretinden ve öngörüsünden mahrum etmektedir." Bu yüzden, Proudhon'a göre, "hür ve akıllı insanın yapması gereken ilk şey, Tanrı fikrini zihninden ve bilincinden sürüp çıkarmaktır".[7] Tarih, ona göre, Tanrı ve insan arasında bir rekabet alanıdır ve insan sadece ilahi düşmanını tahtından indirerek zaferi kazanabilir.

Proudhon ilk Hıristiyanların, sekülerleşme işini omuzlayan kişiler olduklarını ve bu işi onların bıraktığı yerden daha ileriye götürmenin zamanının geldiğini söylüyordu. Bu ilk Hıristiyanlar, pagan tanrıları yeryüzünden sürmüşler ve insanları bunların hiddetlerinden kurtarmışlardır. Bunlar, çağdaşları ta-

* Voltaire'in varedilmesi gerektiğini düşündüğü Tanrı, halkın ahlaklı davranmasını, birbirleriyle iyi geçinmelerini sağlayacak ahlaksal davranışların kaynağı olarak görülen bir semboldür. Bundan, onun gerçek anlamda bir Tanrı'nın varlığını arzuladığı zannedilmemelidir.

[7] Karl Löwith, *Meaning in History*, Univer. of Chicago Press, Chicago 1949, s. 63.

rafından ateistlikle suçlanmışlardı. Proudhon kendini bu ilklerin takipçisi, Camus de kendini Proudhon'un takipçisi olarak görür.*

Büyü ve animizm gibi inanç ve tapınma biçimlerini ortadan kaldırdığı için dini, sekülerleşmenin ilk adımı ve başlangıç noktası olarak görme konusunda sosyolog-kelamcı Harvey Cox da argümanlar getirmektedir. Cox, insanın yeryüzünde Tanrı'yla birlikte ortak sorumluluk taşıması, diğer varlıklar üzerinde hükümranlık sahibi olması gibi, insana Kutsal Kitab'ın verdiği imtiyazları da sekülerleşmenin temel taşları olarak görür.[8] Yine Yeni Ahit'in gramerinin kategorik imperatif (emir ve yasa mahiyetinde) değil de, daha çok bir oluşun tasviri olarak kendini ortaya koymasını da, sekülerleşmeye imkan tanıyan bir olgu olarak tespit eder.[9]

Bu sekülerleşme çabası, kelamcılar cephesinde, Alman liberal protestan kelamcıların başını çektiği bir akım haline gelmiştir. Judeo-Hıristiyan, başka bir ifadeyle, Kitab-ı Mukaddes'e dayanan düşünce geleneğinin, mevcut haliyle, 17. yüzyılda başlayıp II. Dünya Savaşında zirvesine ulaştığı kabul edilen bilimsel dünyagörüşüyle uyuşmadığını varsayan bu kelamcılar, ya a) hıristiyani dünya görüşünü ilk yüzyılda içinde barındırdığı mitolojik ögelerden arındırma (Rudolf Bultmann), ya b) 'dinsiz bir teoloji' geliştirme (Dietrich Bonhoeffer), ya da c) Aşkın bir varlık olan Tanrı'yı ontolojik bir varlık zeminine çekmenin yollarını aramışlardır (Paul Tillich).[10]

19. yüzyıl liberal kelamı daha çok Feuerbach gibi düşünürlerin kullandığı, 'Tanrı hakkında konuşurken insan tecrübesini başlangıç noktası olarak alma' metodunu kullanmayı tercih etmiştir. Feuerbach'a göre, Tanrı hakkında konuş-

* *Sefalet*'in yazarı Proudhon'a göre, "realite, mahiyeti icabı girifttir..." Gerçeğin akışını bütün teferruatı ile kavramak için tek geçerli metod, sentezleri bir yana iten 'antitezler dialektiği'dir. Sosyal realite, daha geniş bir ifade ile, beşerî realite, sonsuz bir dialektik hareket içerisindedir. Bu hareketi bütün kıvrımlarıyla izlemek için dialektik bir ampirisme ihtiyaç vardır... Proudhon'un dialektiği, Hegel dialektiğinin tam tersidir. Hegel, insan cemiyetini ve tarihini bir 'teodise' haline getirmişti. Proudhon, aşırı bir ateist olarak sahneye çıkar. Cemiyet, kendi tarihini tamamen insanca bir emekle yaratan Promete'dir... Proudhon, Hegel dialektiğinin hem uygulanışlarını tenkit eder, hem teorisini. Antinomiyi teşkil eden iki terim, ya kendi aralarında veya başka antinomik terimlerle dengelenir. Bundan yeni sonuçlar doğar: "Bir elektrik pilinin kutupları nasıl birbirini yok etmez ise, antinomik terimler de birbirleri içinde erimez. Mesele onları kaynaştırmak değil –kaynaşmaları, yok olmaları demektir–, aralarında bir denge kurmaktır; daima değişen bir denge. Hegel'in formülü yanlıştır; üç terim yoktur, iki terim vardır ve antinomi halledilemez. Ya sallantıda kalır, ya dengeye elverişli bir antagonizma meydana getirir." Bkz. Cemil Meriç, *Sosyalizm ve Sosyoloji Tarihinde J. Proudhon*, Fakülteler Matb., 1969.

[8] Bernard Murchland, "How Do We Speak of God Without Religion", *The Secular City Debate*, ed. Daniel Callahan, New York 1966, s. 17.

[9] Harwey Cox, *The Secular City, Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1966, s. 116.

[10] W.G. Pollard, *Theology and Science at the Frontiers of Knowledge*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1987, s. 183.

mak, tam anlamıyla insan 'ben'i hakkında konuşmaktır. Feuerbach'ın "Tanrı insandır" sözü, teolojiyi insan tecrübesiyle temellendirme teşebbüsünün bir neticesi olarak söylenmişti.

Bu, Tanrı'nın sonunun geldiğini mi gösteriyordu? Nietzsche'nin ilan ettiği gibi Tanrı ölmüş müydü? Yoksa bu, Tanrı anlayışımızda devrimci bir değişiklik yapmanın zamanının geldiğini mi gösteriyordu? Tanrı'ya dair geliştirilen yeni bir anlayışta Tanrı ismi tıpkı Ali, Ahmet ismi gibi belli bir kişiyi göstermektedir. Dolayısıyla, benim Allah'la karşılaşmam da bir kişiyle olan karşılaşmam gibidir. Buber'in terminolojisini kullanırsak, bu ilişki, bilimsel anlayışa hakim olan 'Ben-O' ilişkisinin tersine 'Ben-Sen' ilişkisidir.[11] Bu çok önemli bir ayırımdır ve Tanrı'yı metafiziksel kavramlarla algılamaya çalıştığımızda içine düştüğümüz bir çok zorluktan bizi kurtarmayı hedeflemektedir. Bu durumda, Tanrı dünyanın dışında, görünmez, dokunulmaz bir varlık olmaktan çıkıp, bizimle buluşabilecek bir şahsa dönüşür. Ama bu yeni anlayış da, belki de kurtulmaya çalıştığı zorluklar kadar ciddiyet taşıyan kendi zorluklarını beraberinde getirmektedir.

Alternatif bir tanrı anlayışı da (Paul Tillich örneğinde olduğu gibi) Tanrı'yı kendinde 'varlık' olarak düşünmektir. Bu varlık, kendini özel varlıklarda, bu varlıklar aracılığıyla ve onlarla birlikte gösterir, ama bunların dışında kendine ait bir varlığı yoktur.[12]

Tanrı'nın ölümünü ilan eden bu kelamcıların dışında, uzlaşmacı bir yol arayışında olan liberal kelamcılar da vardır. Hıristiyan dünyasında bu protestan kelamcıların başını Friedrich Schleiermacher çekmektedir. Schleiermacher, eserlerinde Hıristiyanlığın çağdaş zihniyetle sadece uyuşmakla kalmadığını, aynı zamanda bu çağdaş zihniyet tarafından doğrulanacak argümanları da içinde barındırdığını ortaya koymaya çalışmıştır. Lücke'ye yazdığı mektubunda, imanın modern bilgiyi safdışı bırakmadığı gibi, modern bilginin de imanı kulak arkası etmediğini yazmaktadır.[13] K. Barth da bu teşebbüsleri, teolojinin, insan tecrübesiyle değil de Tanrı'nın vahyiyle başladığını söyleyerek yanıtlamaya çalışmıştır. Barth, teolojik liberalizmin insandan başlayarak kelamın önermelerini insani ögelerle doldurmaya başlamasını reddetmiş, vahyin İsa Mesih'de vücut bulmasını kelamın başlangıç noktası olarak görmüştür.[14]

[11] Martin Buber, *I and You*, terc. Ronald Gregory Smith, Scribners, New York 1958; Ben-Sen öğretisinin Martin Buber tarafından detaylı bir şekilde irdelenişi için ayrıca bkz. R.G. Smith, "Martin Buber", çev. Mehmet Dağ, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, XXVI/287.

[12] Bkz. Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago Univ. Press, 1951; *The Protestant Era*, Chicago Univ. Press, 1948; *Dynamics of Faith*, New York 1958.

[13] *Sendschreiben an Dr. Lücke*, ed. Hermann Mulert, Giessen 1908.

[14] John W. Elrod, agm.

Dinde böyle bir arayışa girenler, reformasyon döneminde Tanrı'ya verilen inisiyatifin ve egemenliğin[15] yeniden el değiştirmesinin peşinde idiler. Reformasyon dönemi, dinsel değerlerle ilgili olarak Rönesans'ın takındığı tutumu ifrata vardırmıştır. İfrat ve tefrite dayalı her düşüncenin karşıtını oluşturması kaçınılmazdır. Bu sebeple, Tanrı ile ilgili düşüncelerinde liberal kelamcıların aşırı bir tutum takınmaları ve Tanrı'nın ölümünü ilan etmelerinde reformasyon döneminde oluşturulan karşıt altyapının büyük payı vardır. Richard Niebuhr, liberalizmin doğuşunu dahi, Hıristiyanlığa egemen olmaya başlayan fatalizmin bir aksülameli olarak görmektedir.[16]

Reformasyon döneminde Tanrı, hem bir varlık olarak, hem de idare edici bir kudret olarak kendini hissettiriyordu. Tanrı, evrendeki değişmez uyum ve düzenin sağlayıcısı bir varlık olmaktan ziyade, gündelik yaşamın üzüntü ve sevincinde gösteriyordu kendini. Bu dönemin düşünürleri, Tanrı'yı mutlak bir idareci, yaratılmış alemi de herşeyiyle Tanrı'ya bağımlı bir varlık alanı olarak kabul etmişlerdi. Her ne kadar, Tanrı insandan itaat talep etse de, insanı kurtaran, bu itaati değil, Tanrı'nın inayeti olarak kabul edilmiştir. Oluşturulan kavramlar, tabiattan ziyade 'tabiatüstü'ye dayanmaktaydı. İnsana ve insanın yaratılmış varlık alanı içindeki yerine hiçbir göndermede bulunulmuyordu. Önemli olan, Tanrı'nın insanları kurtarmasıydı, insanların kendi güçleriyle kurtulmaları değil.[17]

Tanrı'yı geri plana iten bir dünya görüşü oluşturma peşinde olanların temel kaygısı, dinî/ahlaki değerlerin aşınmasıyla birlikte Batı kültürünün temel varsayımlarının, ardında bundan böyle Tanrı kavramıyla doldurulamayacak bir gedik bırakarak çökeceği düşüncesinden ibarettir. Onlara göre, bu ahlaki dünyanın yok olmasından ötürü, felsefe ve dinin eski projesiyle, sanki hiç birşey olmamış gibi, yola devam etmek mümkün değildi. Teolojik söylemin öldüğünün kabul edilmesiyle birlikte, hiçbirşeyin sorgulanmaksızın kabul edilmesi sözkonusu olamayacağından, sahici (realist) felsefe kendini dinin, felsefenin ve kültürün belli başlı tüm varsayımlarını ve önkabullerini eleştirmek ve analiz etmek zorunda hissetmiştir. Bunun sonucunda da, 'iddiaların hakikatinin hangi perspektiften bakıldığına bağlı olduğunu' savunan radikal perspektivizm doğmuştur.

Pozitivist dünya görüşü de, dinî değerleri perspektiflere göre değerlendirip izafi değerler haline getirmeye çalışan bu süreci hızlandırmıştır. Dinlerin hakim olduğu çağın, Yunan filozoflarının sistemleştirdiği dünya görüşleriyle kapandığını ve bu büyük sistemci filozofların çağının da pozitif bilimin egemen olduğu dönemle bitirildiğini iddia eden Comte'u burada ayrıca irdeleyecek değiliz.

[15] Jerry A. Irish, "America and the Kingdom of God", *The Journal of Religion* 56 (1976), sayı: 3, s. 240.

[16] R. Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, Harper Torchbook, 1959, s. 183.

[17] Agm.

Burada sadece, dini üç boyutlu zaman ve mekan algılayışının içine hapseden pozitivist düşünce dizgesinin oluşmasında Comte'un çok önemli bir katkısının olduğunu vurgulamakla yetinelim.

Bu sürecin sonunda da dinsel düşüncenin, dinin ritüel ve kurumlarının toplum bazında çürümesiyle, başka bir deyişle, Tanrı'nın gözardı edilmesiyle doğan bu boşluğu kimin ya da hangi değerlerin dolduracağı sorunu ortaya çıkmıştır. İşte tam da bu noktada düşünceler farklılaşmaktadır. Nietzsche ve Marx'a göre, "özgür, kendi fiillerinin (öz-edimlerinin) yaratıcısı olan" (Nietzsche) ve "örgütlenme, tabiatı hakimiyeti altına alma ve özgürlüğünü dışavurma gücüne sahip olan insan" (Marx) Tanrı'nın yerini alan hakim güç olacaktır. Bu mücadeleden baskın çıkacak olan da üst insandır. Bu düşünceyi dile getirmek üzere, "Mahvolmak ve kurban edilmek için yıldızların ötesinde bir neden aramayanları severim ben, toprak bir gün üstün insanın toprağı olsun diye kendilerini toprağa kurban edenleri severim", diyor Nietzsche.[18] Nietzsche'nin meydan okuması Tanrı'ya duyulan ihtiyaçtan ve Tanrı kavramının geride bıraktığı gediği doldurma kaygısından kurtulmaya yönelikti. Durkheim'ın önerdiği çözüm ise, İbrahimi inançların geleneksel Tanrı'sının yerine ahlaki bir toplumsal düzenin ikame edilmesiydi; Lukacs gibi Marksistlerin eserlerinde, geleneksel öznenin dünyevi ikamesini sağlayacak olan ise proletarya idi.

Ama seküler varlığın başka bir yönü daha var. Kendini gerçekleştirme adına, Tanrı'nın ölümünü arzulayan insan, kendisinden de fazla ümitvar değil. Camus, bu emin oluşun çok uzağında durmakta. "Adalet adına Tanrı inkar edildi, fakat Tanrı fikri olmadan adaletin kendinden bahsetmek mümkün müdür?" diye soruyor Camus.

Tanrı'ya meydan okuyan insan, kendi değerlerini tanrısal değer olarak ilan edip, kendi standartlarını Tanrı'nın yerine koyuyor. Kendince haklılaştırdığı bu isyan, devrim ideolojisi haline geliyor ve insan kendi idealiyle kurulan yeni bir zulmün kurbanı oluyor. 'İnsan insanın kurdudur' (*Homo homini lupus*) ideali, 'İnsan insanın Tanrı'sıdır' (*Homo homini deus*) idealine dönüşüyor. Bu durumda, kendisine sığınılıp, bağışlanma dilenecek 'gerçek' bir Tanrı da ortada bırakılmış değil. Seküler şehrin bir dramı bu... Bu dram neden bu kadar insanın acı çektiğini de açıklamaktadır. Hidrojen bombasından uyuşturucu bağımlılığına uzanan sefalet koridoru sakinlerinin yaşadığı olayları da yine bu dram açıklıyor.

Tüm bunlar, bütün dinsel ve ahlaki değerlerden sıyrılan güçlü ve özgür insanın ikilemidir. İnsan olmanın getirdiği iktidar ile Tanrı'yla ilişkili olmanın getirdiği teleoloji ve etioloji arasındaki ilişkiyi dengeleyemeyen insan, kurbanın

[18] Charles C. West, "What It Means to Be Secular, *The Secular City Debate*, ed. Daniel Callahan, New York 1966, s. 60.

kendisi olduğu bir anarşizmin fitilini de ateşlemiş oldu. Tanrı'ya inanmanın kölelik olduğu ve insan iradesini yok saydığı, gibi aşırı bir varsayımın karşısına tanrısızlığın özgürlük ve mutlak bir irade hakimiyetini getirdiğini iddia eden insan, bu yanlış varsayıma dayandırdığı hayat felsefesiyle kendisini daha fazla köle ve bir o kadar da iradesiz kılan başka efendilerin buyruğuna girdi. Zira, herkesin istediğini yaptığı yerde hiç kimse istediğini yapamaz; efendinin olmadığı yerde herkes efendidir; herkesin efendi olduğu yerde ise herkes köledir.

Yukarıda geçen iki görüşün de dengeden uzak olması sebebiyle, Allah-insan ilişkisini dengeli bir şekilde, daha doğrusu, kutsal kitaplarda resmedilen; insanı sadece çilekeş bir 'nesne varlık' olarak görmeyen bir Tanrı ve kendisini bütün dinsel ve ahlaki sınırlamalardan bağımsız bir varlık olarak görmeyen bir insan, şeklinde yeniden resmetme zorunluluğu vardır.

1.2. İnsan: Köle, Rakip ya da Ortak?

İnsan tanımımız, insanın bağımlı veya bağımsız, köle veya hür olduğuna dair bakış açımız, onun evren içindeki yerini algılamamızda bize yardım edecektir. Bu algılama biçimi, teolojik düşüncemize başlangıç teşkil edecek ve imanımızı etkileyen tüm diğer teolojik kategorilerin yorumlanıp algılanmasını da etkileyecektir. Yine bu tanım, bizim genel düşüncemizin Tanrı merkezli (*teosentrik*) ya da insan merkezli (*antroposentrik*) olup olmayacağını da belirleyecektir. Bu bağlamda, bir çok düşünür, özgür bir şekilde edimde bulunma gücünü içinde barındıran ve etrafında olup bitenin temel motifi olma gücünü elinde bulunduran insanı arama çabası içine girmiştir.

İnsanın, varlık alanında, başka bir deyişle, Allah'ın yaratma planında ne anlam ifade ettiği ve kaderinin ne olduğu, yani insanın yaratılış gayesi konusunda iki akım tartışılagelmiştir.[19] Bunlar, insanın objektif (nesnel) ve sübjektif (öznel) gayeleridir. İnsanın objektif gayesi, Tanrı'nın kendisi için öngördüğü planda ne ifade ettiği yönünden değerlendirilirken; sübjektif gayesi ise, hayata kendi perspektifinden bakması, kendi çıkarını ön plana çekmesidir. Aslında bu iki gaye birşeyin iki yüzü gibidir; bu sebeple, "insanın objektif gayesi nedir?" sorusuna verilecek cevap, "insanın sübjektif gayesi nedir?" sorusuna da verilebilir. Ancak, denge bu iki gayeden birinin aleyhine bozulduğu zaman, insanın anlam bütünlüğü de parçalanmaktadır.

Bu öznel ve nesnel gayeler, insanın varlık yapısındaki dualiteye dayandırılabilir. Bununla, insanın maddi varlık yapısını (beşer) ve bu maddi yapıyı anlamlı kılan ruhsal yönünü (insan) kastediyoruz. İnsan, insansı bir varlık olmaktan çıkıp tam anlamıyla insanlık niteliğini kazandığı ana kadar objektif gayenin yönlendirmesi altındadır.

[19] Herbert Waddams, *A New Introduction to Moral Theology*, New York 1965, s. 57.

> İnsan üzerinden öyle bir zaman geçmiştir ki; bu süre içinde insan anılmaya değer birşey bile değildi...[20]

İnsan anılmaya değer bir varlık niteliği kazandıktan sonra, başka bir ifadeyle, Tanrı'nın sıfatlarını ödünç alıp tam anlamıyla insan olduktan sonra, öznel hedefleri gündeme gelmiştir. İnsanın öznel hedeflerinin olması, onun Varlık'la ilişkisini kestiği ve O'ndan alacak birşeyinin kalmadığı anlamına gelmez. Tersine, insanın Tanrı'ya ve Tanrı'nın kelamına olan 'açıklığı' devam etmektedir. Son kertede önemli olan, bu iki alanın birbiri üzerinde hakimiyet kurma mücadelesi değil, tersine, işbirliği içinde olmaları ve birbirlerine paralellik arzetmeleridir.*

Geçmişte insanın varlık alanındaki gayesiyle ilgili sorulara verilen cevaplar daha çok objektif gaye penceresinden aktarılıyordu. Ana düşünce, Allah'ın gayesine vurgu yapılarak oluşturulduğu için, insanın bütün faaliyetlerinde takip etmesi gereken ve kendisine Tanrı tarafından empoze edildiği kabul edilen kurallar bütününün ürettiği bir zihin yapısı oluşmuştu. Bu zihnin önemli özelliği, insanın nasıl bir geleceğe sahip olacağını sadece Tanrı'nın belirleyebileceğini kabul etmesidir. Bu belirlemede Tanrı her zaman bir kanun koyucu, insan da konulan bu kanunlara boyun eğen bir varlık olarak algılanagelmiştir. Hep buyurgan bir Tanrı tasavvuruyla körelen ve parçalanan insan zihni, Tanrı'nın ilahi yaratma planında kendisine verdiği rolü ve bu rolün başarıyla yerine getirilmesi için kendisini donattığı yetenekleri farkedemedi. Böylece düşünce yeteneğini dumura uğratan insan, yaratılış gayesi gereği, varlık alanında oynaması gereken rolü oynayamadı ve 'yaratılması mümkün olan dünyalar içinde en iyisi' olması gereken dünyanın hiç de böyle olmadığı gözlendi; bu olumsuzluğun faturası da (teodise tartışmaları çerçevesinde) Tanrı'ya çıkartılmaya çalışıldı. Allah'ın, etkin ve özgür bir güç olarak yarattığı insan, ilahi gayenin aksine, bu özgürlüğü teslim edecek tabii ve tabiatüstü güçler arayışına girdi. K. Rahner'in ifadesiyle, insan, özgürlük kendisine yük gelmeye başlayınca,[21] bu ağırlıktan kurtulmanın yollarını aradı.

Nesnelci yaklaşım, insanı, akıl ve iradeyle donatılmasına bakmaksızın, bu nitelikleri taşımayan şehadet aleminin diğer varlık unsurları gibi sadece determinist bir çarkın sürgit işlemesini sağlayan bir dişli gibi gördü. Düşünce gücüyle ve eylemleriyle edilgen bir konuma itilen insanın bilgi üretmesi, evrenin büyüsünü bozacak bir süreç olarak algılandı ve mahkum edildi. Evreni, keşfedil-

[20] 76. İnsân/1.

* Bu bağlamda Heidegger'in, hocası Edmund Husserl'in fenomenolojik metodunu insan varlığına tatbik ederken, insanın bu iki kaynağına (insanın hem kendisi hem de kendi dışındaki Varlık) dikkat çektiğini vurgulamakta yarar var. Bkz. John B. Cobb, "A New Trio Arises in Europe", *New Theology: 2*, ed. M. Marty & D. Peerman, New York 1965, s. 260.

[21] James F. Bresnahan, "Rahner's Ethics: Critical Natural Law in Relation to Contemporary Ethical Methodology", *The Journal of Religion* 56 (1976), sayı: 1, s.41, dipnot 15.

memesi gereken bir giz ve bozulmaması gereken bir büyü olarak gören anlayış, insanın bu keşfi yapacak bilgiyi üretmesini istemedi ve değerli tek şeyin bilgi değil, stoik bir teslimiyet olduğunu vurguladı. Var olanları ve içinde bulunduğu durumu (iyi ya da kötü) evrensel bir planın bir an'ı ve gösterimi olarak düşünen ve bunda 'insan'ın bir katkısı olmadığına ikna olan *homo religious*'un yerini, savunulan bu görüşlerin tam tersini savunan ve dindarlığı artık anakronik bir olgu olarak görmek isteyen din karşıtı eğilimler aldı. Başka bir ifadeyle, ifrat, tefriti üretti. Herşeyi tabiatüstüne referansla yorumlayan *homo religious,* herşeyi tabiata referansla yorumlayan, eşyayı kutsal değil de profan zemine dayalı olarak algılayan ve dindar olmayan karşıt insanı ortaya çıkardı.[22]

Bu ayrışmaya dayalı olarak dünya ikiye bölünüp algılanmaya devam etmektedir. Bir tarafta, daha çok, eski insanın ve sekularizmin etki alanına girmeyen yerlerdeki insanların kutsal muamelesi yaptıkları, 'metafizik'in egemen olduğu bir dünya; diğer tarafta, din-dışı insanların aşkın olanı reddeden ve kutsaldan arındırılmış seküler ve profan dünyası. Kutsal ve profan, dünyadaki iki varlık tarzı haline geldi.[23] M. Eliade, din-dışı insanın, kendisini dinden ve insanüstü herşeyden uzaklaştırmaya çalışarak ve kendinden öncekilere muhalefet ederek ortaya çıktığını söyler.

Bu tartışmalar çerçevesinde insanın varlık alanındaki yeriyle ilgili olarak, İslam'ın anlayışı Yahudilik ve Hıristiyanlığınkinden farklılık göstermektedir. Hıristiyan paradigma, insanı doğuştan günahkar saydığı için, onun dünyada bütün sorumluluğu üzerine almasına tahammül edemez. Genesis'in yaratılış mitine göre, Tanrı tarafından iyi karakterli olarak yaratılan ilk insanlar, sonlu varlıklar oldukları gerçeğini kabul etmemişler, gururları ve Tanrı'ya ortaklık iddiaları sebebiyle kendilerini Tanrı'dan uzaklaştırmışlar, yaratılmış oldukları gerçeğini ilan etmeyerek, Tanrı'nın tanrılığını da gizlemeye çalışmışlardır. Bunun sonucunda da, insanların sonsuz potansiyelleri, sonsuz sapkınlığa dönüştü. Tanrı'nın kendileri için hazırladığı geleceği daha yaşamadan kaybettiler ve insanlık tarihini evrensel bir sapmanın tarihi olarak başlattılar.

Aynı şekilde, insanları, dünyada ilk günahı işleyen Habil'in ve Allah'a isyanın sembolü olarak Babil Kulesi'ni inşa edenlerin varisleri olarak gören Yahudilik, çoğu zaman insana lanetler yağdırmaktadır: "İnsan, Tanrı'nın kendisine verdiği eşyayla yetinmeyerek ve kendini, iştahını kabartan şeylere vererek günaha girdi. Bu günahı sebebiyle Adn Cenneti'nden, rezillik yurdu Doğu'ya doğru sürüldü ve yeryüzü onun yüzünden lanetlendi."

[22] Daha detaylı bilgi için bkz. Kenneth Hamilton, "Homo Religiosus and Historical Faith", *New Theology 3,* ed. Martin Marty & Dean Peerman, New York 1965, s. 53.

[23] Mircae Eliade, *The Sacred and Profane,* 14 (Agm), s. 56.

İnsanı günahkar ve suçlu bir varlık olarak algılama, dünyada insanın değil Tanrı'nın krallığını bekleme gibi bir sonuç doğurmuştur. Buna göre, insana krallığı ihsan eden Tanrı'dır ve oğlu İsa'yı dünyayı değiştirmek için gönderen de O'dur (*enkarnasyon*). Fakat İsa, Yeni Ahit'e göre, insandan daha ziyade Tanrı'dır. Bu sebeple, esasen, bu anlayışa göre dünyada edimlerde bulunan ve değişim veya dönüşümü gerçekleştirecek olan da bir insan değil, Tanrı'dır.[24]

Adem tarafından işlenen günahı ve bunu takip eden insanoğlunun, Rabbine, kendine ve çevresine karşı yabancılaşmasını dikkate alan peygamberler, insanların Tanrı'nın ahlaki isteklerine itaat etmedeki güçsüzlüklerine şahit olurken, günah ve sorumluluk kavramlarına olan vurgularını artırdılar. Peygamberlerin 'ahlaki monoteizm'i, ilahi emrin netliği ile bu emri yerine getirmede yetersizlik gösteren insan arasında korkunç bir gerilim yarattı. İnsana ve insanın dünyadaki yerine dair bu kötümser yaklaşım da, insanı, dünyayı değiştirme gücüne sahip bir varlık olarak algılamayı güçleştirdi.

İslam düşünce geleneğinde, atalarının işledikleri günahlar sebebiyle yetkinliğine gölge düşmüş bir insan anlayışını vurgulayan Yahudilik ve Hıristiyanlığınkine benzer bir düşünce olmadığı için, insanı dünyada faaliyette bulunacak saf kudret olarak görebiliriz. Etrafında olup bitenden o sorumludur. Bu düşünce, herşeyden soyutlanmış aşkın bir Tanrı, başka bir ifadeyle, dünyaya asla müdahale etmeyen Epiküryen bir Tanrı'nın savunusunun yapıldığı anlamına gelmez. Bunun tersine, Allah tarihin içinde olması ve bu akışa vahiyle katkı yapması anlamında içkin, evrende olup biten olaylara tâbi olmaması yönüyle de aşkındır. Yani "O, İlk ve Son'dur. Aşkın ve İçkin olandır. Ve herşeyin bilgisine sahip olan da O'dur".[25]

1.2.1. Değer Kaynağında Dualite Sorunu

Allah-insan ilişkisi bağlamında, en temel sorun şudur: İnsanın hayatını idame ettirdiği anlam ve değerlerin kaynağı nedir? Bunlar Tanrı tarafından mı yaratılıp insana empoze edildi, yoksa bunları insanın kendisi mi icat etmektedir? Bu anlam ve değerlerin kaynağını insana verdiğimizde, Tanrı'yı sınırlamadan insanın evrendeki yerini nasıl değerlendireceğiz?

Bu önemli perspektiften baktığında, Sartre, ahlakın sanata benzediğini kabul eder. Sanatta asıl olan, tam olarak, serbest yaratma aktıdır. Sanatçı için önemli olan şey, sanatını icra ederken önüne önceden formüle edilen ve tâbi olması is-

[24] Hıristiyan geleneğinde İskenderiyeli Arius'un (ö. 336) itiraz ettiği nokta da bu idi. Arius, Allah'la aynı özden (*homoousios*) olmadığını ve İsa'nın bulunmadığı bir zaman biriminde Allah'ın mutlak bir varlık olarak mevcut olduğunu ileri sürerek, İsa'yı ilahi niteliklerden soyutlamaya ve sadece insani unsurlar taşıyan salt insan olarak algılamaya çalıştı. Ona göre, İsa'nın başarıları, onun insani karakterinin ürünüydüler, ilahi karakterinin değil. Daha detaylı bilgi için bkz. *The New Dictionary of Theology*, ed. J. Komanchak, M. Collins & D. Lane, İrlanda 1988, Arianism mad.

[25] 57. Hadîd/3.

tenen kuralların konulmamasıdır.[26] Sartre'ın burada vurguladığı nokta, sadece bağımsız bir şekilde seçme hakkı (Dostoyevski'de olduğu gibi) değil, aynı zamanda yaratma hakkıdır da. Bu yüzden, herhangi bir anlayış, insana bu hakkı vermediği müddetçe, Sartre onu reddetme durumundadır. Zira, iradesini başka birinin iradesine teslim eden insanın, bu insanlığını kaybedişini hiçbirşey telafi edemez.

Tanrı'yı kavramsallaştırdığımız geleneksel metafiziksel kategorileri, kutsal kitapların ilgili öğretileriyle düzelttiğimiz zaman, bir çok düşünürün zihninde yer eden 'kullarına zulmeden Tanrı' imajı silinecek ve bu imaja karşı geliştirilen inkarcı felsefelerin, üzerinde karşıt fikirleri ürettikleri düşünce zemini ortadan kalkacaktır. Gerçekten, kutsal kitapların Tanrı doktrini, sadece insanı kültürel anlamların ortak kaynağı ve değer üreticisi olarak yaşatmakla kalmaz, aynı zamanda buna hizmet edecek bakışaçılarını da destekleyip, teşvik eder. Bu iddiayı desteklemek için, Eski Ahit'in 'yaratma'yla ilgili ayetlerine, 2: 4-24, ve Kur'an ayetlerine gözatmak yeterlidir.

Kur'an'ın anlatısını ele alalım:

> Allah Adem'e bütün isimleri öğretti. Sonra onları önce meleklere arzedip: Eğer sözünüzde sadık iseniz, bunların isimlerini bana bildirin, dedi. Melekler: Ya Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, Senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz Alîm ve Hakîm olan ancak Sensin, dediler. (Bunun üzerine): Ey Adem! Eşyanın isimlerini meleklere anlat, dedi. Adem eşyanın isimlerini onlara anlatınca: Ben size, muhakkak semavat ve arzda görülmeyenleri bilirim. Bundan da öte, gizli ve açık, yapmakta olduklarını da bilirim, dememiş miydim? dedi.[27]

Her bir hecesi zengin teolojik vurgularla yüklü bu ayet, dünyanın yaratılmasında insanın çok önemli rol oynadığına işaret ediyor. Buna göre;

• Allah insanı melekler dahil tüm varlık türlerine üstün kılma ve bu üstünlüğün sonucu olarak ağır sorumlulukları da ona teklif etme planını bir sahnede canlandırmaktadır.

• Allah, insana eşyanın isimlerini öğrettikten sonra, insan bu isimleri bilme özelliğini kazanmaktadır. Bu bilgiye ezeli olarak sahip olan ve bu sebeple ilme ve hikmete mutlak manada sahip olan Allah'ın bu iki niteliği de insana ödünç veriliyor. Alîm olma sıfatıyla insan kendisine öğretilenleri, hakîm sıfatıyla da kendisine öğretilmeyenleri, varolan ve fakat o ana kadar kendisine açılmayan sırları keşfedecek ve öğrenecektir. Dolayısıyla, ayette insanın hem hazır değerler alma hem de kendi adına değerler üretme potansiyeli ifade edilmektedir. İnsanı meleklerden üstün kılan özellik de insanın yeni değerler üretebilme kabiliyetidir.

[26] Abraham Kaplan, *The New World of Philosophy*, New York 1961, s. 107.

• Allah bütün yarattıklarını, "onlara ne isim verip, nasıl çağıracağını görmek için" insana takdim etmektedir. İnsan da onların hepsini isimlendirmektedir: Hayvanlar, kuşlar, vahşiler vs. Bir varlığı isimlendirme, o varlığa sadece bir nitelik atfetmek anlamına gelmez; birşeye anlam ve önemini kazandırmayı ifade eder. Gerhard von Rad'ın işaret ettiği gibi, insanın hayvanları isimlendirmesi, onları kendi hayatına katması, onları hayatının ayrılmaz parçaları halinde anlamlandırması demektir.[28]

Dil, daha geniş ve derin bir anlamda 'dış'a yöneliktir. Her dil ifadesi, realiteden bir parçayı, dış dünyadan bir olguyu kastetmek kudretine sahiptir ve bununla görevlidir. Realiteye müdahale etme arzusu, cümleye anlamını verir. Bir nesneye hükmetme arzusu, o nesneye ismini verir.[29] Dolayısıyla, burada isimlendirme aktı orijinal ve yaratıcı bir eylemdir. İnsan, hayvanlara 'şekillerini' vermiyor, ama onları isimlendiriyor. Ama, şekil verme ve isimlendirme birbirinden tamamen farlı aktlar olarak algılanmamalıdır. Allah, yaratma faaliyetine başladığında, alem 'şekilsiz' ve 'manasız' olarak nitelendirilmiştir. Allah'ın yaratıcı faaliyeti şekil vermeyi, birbirinden ayırmayı ve isimlendirmeyi içermektedir. Bunun ardından, insanı yarattıktan sonra, insanı yaratıcı faaliyet sürecine katmaktadır. Tanrı insanı, isimlendirilmiş yaratıklarla dolu bir dünyanın içine atmıyor. İnsan da, ilişkileriyle ve taşıdıkları anlamlarla daha önceden takdir edilmiş modelleri önünde bulmuyor. İnsan onlara şekil veriyor, varlık alanına taşıyor. Sadece anlamı keşfetmekle kalmıyor, o anlamları yaratıyor da.

• Dünya, bütün unsurları isimlendirilene kadar, bütünüyle bitmiş, gerçek 'dünya' olarak kabul edilmemektedir. Alem insanın önüne, bitmiş ve düzenlenmiş bir varlık alanı olarak gelmez. Şekilsiz ve kısmen karmaşık bir halde insanın eline gelir ve önemini insandan alır. İnsan hayvanlara isimlerini verdiği için, hayvanlar onun hayatının ayrılmaz bir parçası haline gelirler. Hayvanların önemi, insanın projesinin ve amaçlarının bir parçası olmalarında yatar. Von Rad "Eski Doğu'da isimlendirmenin, hükümranlığın ve emir altına almanın bir yolu olduğunu" vurgulamaktadır.[30] Bu yüzden, bu pasaj aşağıdaki ve benzeri ayetlerle ilişkisi kurularak okunmalıdır:

> Allah'ın gökyüzü ve yeryüzündeki herşeyi sizin emrinize verdiğini ve görünen ve görünmeyen yollardan size rızkını bol miktarda akıttığını görmez misiniz?[31]

• Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta insanüstü bir konuma sahip olup insanlarla Tanrı arasında bir yer işgal eden melek anlayışı İslam'da kaybolmuştur. Melek-

[27] 2. Bakara/31-33.
[28] Gerhard von Rad, *Genesis, a Commentary*, Philedelphia: Westminster Press 1961, s. 80.
[29] Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, çev. V. Ülkü, Kültür ve Tur. Bak. Yay., Ankara trs., s. 237.
[30] *Age*, s. 81.
[31] 31. Lokman/20.

ler, diğer yaratıklar gibi Allah'ın birer yaratığı olup ondan korkmaktadırlar[32] ve kıyamet günü ölüp insanlar gibi dirileceklerdir.[33]

Yahudi ve Hıristiyan dininde tanrılık ile insanlık arasında bir mertebede bulunan melekler, Kur'an'da bu mertebelerinden düşmüşler, Adem'e secde ettirilmekle insandan aşağı bir mertebeye indirilmişlerdir.[34]

Şimdi Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin İslam düşüncesindeki bu anlaşılma biçimini Platonik anlayışla karşılaştıralım. Eflatun'un bilgi teorisinin kaynağı olan 'ideler' teorisinde, insan, yaratma ve değer üretme sürecine aktif olarak katılmamakta, daha ziyade etrafında olup biteni keşfetmektedir. Bu özelliğinden dolayı varoluşçular, Platonist bilgi teorisini reddetmişlerdir.

Eflatun bu görüngüler aleminde algıladığımız fiziki eşyanın bilgimizin nesneleri olmadığını, tersine 'iyi idesi' olarak adlandırdığı şeyin altında ikinci derecede öneme sahip, değişmez, mükemmel, ebedi ideler serisinin bilgimizin esas nesneleri olduğunu iddia eder. Bu, zamana bağımlı olmayan ideler, hiçbir şekilde insanın yaratması sonucu meydana gelemez. İnsan onları sezgi yoluyla algılar. İsimler insandan öncedir, sonra değil...

Eflatun'u tenkit ederken[35] Aristo'nun, idelerin mukaddem varlıklarının olmadığı (*ante res*), tersine eşyayla birlikte varoldukları (*in rebus*) yönündeki iddiasında bile, insana dünyanın kendileriyle anlaşıldığı imajları yaratma değil, sadece keşfetme yetisi verilmektedir.

Eflatun'un 'iyi idesi'nin, *ens realissimum* olarak, müslüman ve hıristiyan kelamında varlıklar içinde mutlak hakikate sahip olan Tanrı fikriyle özdeşleştirilmesi, epistemolojik dahi olsa, Tanrı'nın insana verdiği dünyanın oluşturulmasında aktif rol alma aktını gölgelemiştir. Bu perspektiften baktığımızda, kutsal kitapların ortaya koyduğu insan, felsefenin ortaya koyduğu insandan çok daha fazla sorumluluğa ve buna paralel olarak da eylemde bulunma hakkına sahip görünmektedir. Fakat, Kitab-ı Mukaddes geleneği, insan anlayışında, insanın atasının işlediği günahtan dolayı cennetten sürülmesi fikri gibi bazı sıkıntılı bakışaçılarına sahiptir ve Kitab-ı Mukaddes'in hümanizmin kaynağı olarak görülmesini engelleyen de bu bakışaçısıdır. İnsanın konumuyla ilgili olarak, Eflatun ve Aristo'daki algılanış biçimiyle Yaratma Kitabı'nda geçen pasajlar arasında bir mukayese yapıldığında, Batılı filozofların, hümanizmin kaynağı olarak, Kitab-ı Mukaddes'ten ziya-

[32] 13. Ra'd/13.

[33] 39. Zümer/68.

[34] Leon Gauthier, *el-Medḫal li-dirâsât el-felsefe el-islâmiyye*, terc. Muhammed Yûsuf, Mısır 1945, s. 107, 108.

[35] Bu tenkit için bkz., L.P. Gerson, *God and Greek Philosophy, Studies in the Early History of Natural Theology*, London and New York 1990, s. 82.

de Yunan felsefesine göndermede bulunmaları ironiktir. Fakat Kitab-ı Mukaddes, özellikle Eski Ahit'in Yaratma Kitabı, gerçek anlamda gözden geçirildiğinde, bu bakışaçılarındaki sıkıntılar aşılacak ve hem teizmin, hem de ateizmin resmettikleri insana hak ettiği değeri vermeyen Tanrı imajı ortadan kalkacaktır.

1.2.2. Sosyal Teoloji Nasıl Bir İnsan Gerektirmektedir?

Pisagorcuların, filozoflar arasında, dünyayı bir 'kozmos' yani düzenli bir bütün ve insanı da mikrokozm, yani minyatür kozmos olarak adlandıranların ilkleri oldukları genel kabul görmektedir. Bunlara göre, makrokozmun temel özellikleri ve yönetici prensipleri insanda öz olarak toplanmıştır. Evrenin bu özelliklerini ve prensiplerini, özellikle de evrendeki düzeni, dikkatli bir şekilde tahlil etmesiyle insan, kendinde bir ahenk ve düzen gerçekleştirir. Kur'an'da bu doktrini destekleyen bir çok ayeti müşahede ediyoruz:

> Allah'ın yaratmasında bir dengesizlik göremezsin.[36]

Kozmos'daki bu orantı ve dengenin, aynı şekilde insanda ve insan davranışlarında da bulunması, ifrat ve tefritten uzak olması istenir. Bütün içgüdü ve tutkular, aynı uyum ve denge prensibi tarafından düzenlenmeli, fonksiyonlarını belli sınırlar içinde gerçekleştirmelidirler. Bu sınırları korumak da 'adalet' olarak adlandırılmaktadır.

Sosyal teoloji için ihtiyaç duyduğumuz insanın bazı ayırdedici özellikleri olmalıdır. Bu özelliklerden bir kısmı, tarihsel süreç içinde kavramsal düzeyde ele alınmıştır. Şimdi bunlara bir gözatalım:

1.2.3. Üstün İnsana (İnsân-ı Kâmil) Giden Yol: Otonomiye Karşı Heteronomi

Bir öznenin bütün faaliyetlerinde yabancı bir otoriteye bağlı ve bağımlı olmasının getirdiği ilişki türü (otonomi), bu özne için yıkıcı dışsal bir ilişkidir. Öznenin (insan) kendi dışındaki bir 'Varlığın' kendisi için ne anlam ifade ettiğini sorgulamadan ve bunu sorun edinmeden, varlığın işleyiş sürecine katkıda bulunma yetisini kendinde görmeden, sadece bu 'Varlığın' buyruklarına bağlılığı kendine birinci öncelik olarak koyması bir yabancılaşmadır.

Otonominin karşıtı olarak heteronomi, öznenin dışında bulunan fakat özneye yabancı olmayan, ona otonomi sağlayan bir Fail'in kabul edilmesine dayanır. Heteronomi, öznenin kendi iradesinin kökten kurutulmasını gerektirmediği için kendisine güç de verir. Bu durumda öznenin, kendi dışındaki Fail'e bağlılığı ve itaati, varlığın işleyiş sürecine varoluşsal ve bilgisel olarak katılmasını engellemez. Otonomi ve heteronomi arasında ortak paydayı oluşturan ve uzlaşmaları-

[36] 67. Mülk /3. Yine bkz., 42. Şûrâ /17; 55. Rahmân /7.

nı sağlayan nitelik ise akıldır. Mutlak otorite olan Tanrı'nın kendi dışında başka bir otoriteyi (insan) yetkin kılmasındaki temel motif, insandaki akıl yetisidir.

Bu çerçevede, bir taraftan, iradesini kör bir teslimiyetle atıl kılmayan, hayatın işleyiş sürecinde aktif bir şekilde rol alan ve değer üreten, diğer yandan da kendisine hitap eden Tanrı'nın sesiyle kendi akıl ve bilincinin içsel sesini birleştirmeye çalışan insanı arayış sürecini ima eden Üstün İnsan (*Süpermen*) ya da Kamil (Yetkin) İnsan kavramları, yeni kavramlar değildir. Yetkin İnsan kavramının kullanımını ilk başlatanlar arasında İbn Sînâ ve İbn Tufeyl gelmektedir. Kamil İnsan'a dair görüşlerini, bu düşünürler, meşhur *Ḥayy b. Yaḳẓân* (Uyanık oğlu Diri) ortak alegorileriyle ortaya koymuşlardır.[37] Bu kavramı kesin bir forma sokan ilk düşünür ise İbn Arabî'dir. Bu form, öğrencisi Abdulkerîm b. İbrâhîm el-Cîlî tarafından daha detaylı bir şekilde işlenmiş ve Kamil İnsan'ın kökeni ve gelişmesi konusunda metafiziksel bir teze dönüştürülmüştür.[38] Bu Yetkin İnsan tezlerine, 13. yüzyıl düşünür ve hekimlerinden İbn Nefîs'in Kamil İnsanı *Fâḍıl b. Nâṭıḳ*'ı da eklemek gerekir.[39]

Bu eserler, insanın dinsel konularda kendi aklıyla çıkarımlara varabileceğini iddia etmeleri yönüyle geleneksel Ehl-i Sünnet anlayışından ayrılırlar. Bu insan tipolojisi, entelektüel yeteneğini kullanıp, kendisi, çevresi ve daha ileri seviyede dinsel gerçekler hakkında bilgi sahibi olma konusunda insanın mükemmelliğini vurgulamaktadır. Burada ortaya konulan Yetkin İnsan tipi, bizim sosyal teoloji için zorunlu gördüğümüz canlı ve dinamik insan tipine ancak bir basamak oluşturabilir. Zira, sadece entelektüel seviyede kalan ve toplumsal baza oturmayan bilginin dinamik bir diyalektiğe temel teşkil etmesi mümkün değildir.

[37] Bkz. İbn Tufeyl, "Hayy The Son Of Yaqzan", çev. George N. Atiyeh, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, ed. R. Lerner & M. Mahdi, Kanada 1963, s. 134.

[38] Jamilah Khatoon, "Iqbal's Perfect Man", *Studies in Iqbal's Thought and Art*, ed. Saeed Sheikh, Lahore 1972, s. 125. Ayrıca bkz., Şaban Ali Düzgün, "Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'an Yorumuna Etkileri" *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vak., Ankara 1996, s. 305; düşüncesinin ayrıntıları için bkz., M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, London 1908, s. 172-174.

[39] *The Theologus Autodidactus of Ibn Nafis*, ed. Max Meyerhof ve Joseph Schacht, Oxford 1968, s. 28. El yazması olarak muhafaza edilen *Kitâbu Fâḍıl b. Nâṭıḳ*, adlı eser İbn Nefîs'in *er-Risâle el- kâmiliyye fi's-sîreti'n-nebeviyye* adlı eseriyle aynıdır (bkz. *age*, giriş bölümü). Bu hikayelerde, ıssız bir adada tek başına yaşayan ve hiç bir insanla karşılaşmayan bir insanın doğal, felsefi ve teolojik gerçekleri kendi akılyürütmesiyle keşfetmesi anlatılır. Ibn Tufeyl'in hikayesinde, Hayy b. Yakzân gözlem ve mantıksal çıkarımlar yoluyla insan bilgisinin temellerini elde eder ve sonunda mistisizmin en deruni hakikatlerine ulaşır. Birgün, sükunet peşinde olan bir insan adaya uğrar ve Hayy'a konuşmayı öğrettikten sonra, kendisinin bildiği vahyedilmiş hakikatlerin Hayy'ın mistik görüşleriyle aynı olduğunu görür. Bu adam, Hayy'ı geldiği adanın kralı olan arkadaşına götürür. Hayy, yeni geldikleri bu adanın halkına, düşünmeden ve mekanik olarak ifa ettikleri amellerden kendi mistik hakikatlerine dönüp sarılmaları konusunda çağrıda bulunur. Çağrısı kabul görmeyince de arkadaşıyla birlikte tekrar ıssız adaya dönerler; *age*, s. 32. Ayrıca bkz., Abdurrahmân Bedevî, *el-İnsân el-kâmil fi'l-islâm*, Kahire 1950; R.A. Nicholson'un, *İslam Ansiklopedisi*'ndeki 'İnsan-ı Kamil' mad. Kavramın eski Arap arkaplanı ile ilgili olarak bkz., H. Lammens, *Mo'awia Ier*, s. 330; Melanges de la Faculte Orientale, iii, s. 194.

Yetkin İnsan kavramının Nietzsche'nin 19. Yüzyıl romantizmiyle ilişkilendirilmesi, belki de onun peşinde koştuğu üst-insan hıristiyan olmadığı için, çok fazla dikkat çekmiştir. Ama, Nietzsche kaynağını, esasen, Schopenhauer'un 'İrade' (İstem) kavramında bulmaktaydı. Mutlak iradeye ve buna bağlı olarak mutlak harekete kadir olduğu varsayılan insan, Tanrı'yı dahi dışlayacak bir konuma yerleştirilmişti. Hareket ve eylemlerine, evrensel dinî ilkeler ve aklın değil de arzuların ve tutkuların hakim olduğu insanı, bu mutlak irade ve mutlak fiilin getirdiği güç hissini, başka makul hislerle dengeleyemediği için, bireysel yıkımın ve toplumsal anominin dinamosu olarak kullandılar.

Nietzsche'nin, üst-insan için kullandığı *Übermensch* ise, Goethe'den ödünç aldığı bir kavramdır. Şayet Nietzsche'nin 'Süpermen'i, Milton'un 'Şeytan'ı[40] ya da Goethe'nin 'Mephistopheles'i gibi, sadece romantik bir insan anlayışı olarak kalsaydı, herşey yolunda gidebilirdi. Ama, maalesef, Alman edebiyatı, *Sturm und Drang* içinde çizilmiş halkada barışçı bir şekilde kalamayacak kadar dinamikti; daha sonra bu entelektüel bir güç kazandı. Bu insan anlayışı, politik ve askeri idealizm içinde, Anglo-sakson dinamizmiyle ciddi bir güç haline dönüştü. Bu güçle de Alman idealizmi, askeri alana dönüştürülerek dünya kan gölüne çevirildi.

Nietcsche'nin *Übermensh*'i (Superman), Muhammed İkbal'in özellikle de Kamil İnsan bağlamında sık sık başvurduğu bir kavramdır; fakat İkbal çeşitli zamanlarda Nietzsche'nin bu ahlaki değerlerden uzak ve toplum-karşıtı insan tipinden uzak durmaya da çalışmıştır. İkbal, Nietzsche'nin ırkçılığını, iktidarın değerini ortaya koyarken ahlakı inkarını ve savaşın kendi başına bir değeri olduğuna dair görüşlerini kesin olarak reddetmiştir. Üstün İnsan konusunda Muhammed İkbal'in geliştirdiği tezde Nietcsche'den çok Goethe ve Milton'un etkisi görülür. İkbal'in Kamil İnsan'ı "Şeytanın (itiraz etme, eleştirme, boyun eğmeme vs.) özelliklerini de kendinde barındıran kimse" olarak tanımlamasında Milton'un etkisi büyüktür.[41]

Fakat İkbal, Cilî ve anılan diğer düşünürlerin insan yorumundaki aşırı sofistik yaklaşımdan kaçınmaya çalışır. Bu yüzden, Kamil İnsan'ın detayda ahlaki ve ruhsal yetenekleri konusunda Cilî ile anlaşsa da, onun tezini, yani tamamen mistik ve içinde bulunduğumuz dünyayı hiçe sayan anlayışı temelden reddediyordu.[42] İkbal, insanın benliğini bir hiçe indirecek ve dünyadan kendini soyutlamasına sebep olacak tüm öğretileri reddetmektedir.

[40] Ayrıntı için bkz. Sanford Budick, *Poetry of Civilization: Mythopoeic Displacement in the Verse of Milton, Dryden, Pope and Johnston*, New Haven: Yale University Press 1974.

[41] Bkz. *Studies in Iqbal's Thought and Art*, ed. Saeed Sheikh, Lahore 1972. İkbal'in böyle bir tezi savunmasındaki temel amaç, Doğu despotizmi diye bahsedilen ve idare edenle idare edilenin mutlak ayrılığına ve idare edilen halkın güdülen varlıklar olarak algılanmalarına karşı duyduğu tepkinin bir neticesidir. O dönem İslam dünyasının içinde bulunduğu olumsuz şartlar dikkate alındığında, insanların içine sıkıştıkları çemberi başka türlü özelliklerle parçalamalarının imkanı da yoktu.

[42] Aziz Ahmed, "Sources of Iqbal's Perfect Man", *Studies in Iqbal's Thought and Art*, ed. Saeed Sheikh, Lahore 1972, s. s. 107.

1.2.4. İnsan: Yaratılmış Yaratıcı

İkbal'e göre evren, oluşumunu tamamlamış, kapalı, değişme yeteneğini kaybetmiş bir varlık alanı değildir.[43] İkbal'in esas vurgusu, benlik üzerinedir ve ideal insan ya da onun deyişiye Merd-i Mü'min'in çekirdeği de bu benliktir. O, Hallâc-ı Mansûr'un Ene'l-Hakk yorumunu reddeder, ki ona göre bu anlayış, okyanusta yalpalayan bir su damlası gibi, insanın gerçek anlamını İlahi Varlık'la birleşmekle elde ettiğini vurgulamaktadır.[44] İkbal'e göre burada önemli olan sadece Ene'nin (Ego/Ben) vurgulanmasıydı. Ego, esasta varlığın karakterini kazandıran deruni bir kuvvettir.[45] Schimmel, İkbal'in bu anlayışı muhtemelen eski Hint felsefesinden aldığını düşünür. 'Atman' Hint mistisizminde en önemli rolü oynayan kuvvettir. Batı dillerine *soul* (can), bazen de *I* (ben) şeklinde tercüme edilen 'Atman', Upanişadlar'da herşeyin iç kuvveti, hakiki varlığıdır. Atman'ını doğru çalıştıran insan güneş, ay ve yıldızların ışığına ihtiyaç duymadan, onun nuruyla yolunu tayin eder. İnsan onunla değer kazanır, takdir edilir. Ancak İkbal'in 'Ego' anlayışı yine de bu eski Hint mistisizmindeki Atman-Brahma görüşünden farklıdır.[46] Zira, benlik çözümlemesinde İkbal, Kur'an'a dayanır. O, makrokozmosdaki (büyük ben) teleolojiyi, düzeni insana uyarlar. Evren, sadece olayların akışına yataklık eden bir varlık değil, kendi benliğine sahip bir bütündür. Yaratıcı güç Ben'dir.

Bu bağlamda, İkbal Ben'e varlık aleminde gerçek bir varlık atfetmeyen ve fenomen alemiyle birlikte içindeki herşeyi gerçek-dışı kabul edip, yok'a indirgeyen panteismi de şiddetle eleştirmektedir.[47]

İkbal 'emir' kelimesine dikkat çeker. Kur'ani anlamda *ḫalḳ* kelimesiyle *emr*'i birlikte ele alır. Yaradılış ve yönlendirme (emir/direktif) ruhun esas fonksiyonudur. Ruh, sevk ve idare etmektedir. Çünkü asıl sevk ve idare eden Zât-ı İlâhî'dir. Ruh da bu kudretten alır yönlendiricilik vasfını. Böylece İkbal gerçek kişiliğin bir 'şey' değil, bir fiil, amel olduğuna ulaşır. Sürekli olan, hareket eden, etkide bulunan, etkileyen, irade eden, bir amaca yönelen bir faaliyet. Benlik bir gelişme, açılma durumundadır. O, sürekli bir gerginlik içerisindedir. Sanki bir meydandadır. Karşılıklı saldırı ve etkileşimlerin olduğu bir meydan. Benlik bu arenada kendini oluşturur; gelişir ve şekillenir.[48]

Hayat, ona göre, bütün çeşitliliği ve karmaşıklığı ile sadece Tanrı'nın Hakikatinin bir görünümü veya dışavurumu değildir. Hayatın kendi kendini devin-

[43] Muhammed Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London 1934, s. 10.
[44] *The Reconcstruction*, s. 91.
[45] Ishrat Hasan, *Metaphysics of Iqbal*, Lahore 1944, s. 30.
[46] M. İkbal, *Câvidnâme*, çev. ve şerh. A. Schimmel, Türkiye İş Bank. Yay., Ankara 1958, XXIV.
[47] Ishrat Hasan, s. 31.
[48] Prof. Dr. Necmettin Tozlu, "Batı'da ve Doğu'da İnsan Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, Temmuz 1998, sayı:27, s. 25.

diren, kendini ortaya koyan, geliştiren ve merkezinde Ben düşüncesini barındıran bir gerçekliği vardır. Bu sebeple, insanın hedeflemesi gereken şey, kendini aşağılaması, önemsiz göstermesi değil; tersine, kendini ifade etmesi, geliştirmesi ve varlığının içsel zenginliğini ortaya koymasıdır. Bizi kendimizi yokluğa mahkum etmeden veya ben duygumuzu hasara uğratmadan Allah'a yaklaştıracak olan şey bu ferdiyetimizin tam anlamıyla ifade edilmesidir.

Hem ruhsal hem de fiziksel olarak insan, ben merkezli bir varlıktır. Ama, bu haliyle o tamamlanmış bir varlık değildir; kendisini, ancak ilahi sıfatları kendinde var ederek tam, mükemmel bir varlık haline getirebilir. Bu da ilahi olanı kendi ben'inde uyandırması ve kendi benliğini aşağılamadan Allah'a daha da yaklaşması anlamına gelir. Tanrı'nın sıfatlarının insanda tezahür ettirilmesi insanı güçlendirir, kişiliğini pekiştirir ve ona ilahilik niteliğini ödünç verir. Başka bir ifadeyle, birlik tecrübesi, sonlu Ben'in Sonsuz Ben'de yok olmasını gerektirmez, tersine Sonsuz Ben'in fonksiyonlarının sonlu Ben'de aktif hale getirilmesini içerir.[49]

Sadece bu tür bir ben ve ferdiyet anlayışı dinamik ve evrimci bir toplum teolojisinin ortaya çıkışına zemin hazırlayabilir. İnsan, dinamik bir evrene yerleştirilen dinamik bir enerji merkezi olduğu için, kendinde ve dışında olan şeyleri değiştirmesine ve üzerlerinde hakimiyet kurmasına imkan verecek yaratıcı bir güç, girişimcilik ve özgür bir şahsiyetle donatılmıştır. Kendi tabiatından kaynaklanan sınırlamalara ve çevresinden kendisine empoze edilen kısıtlamalara rağmen insanın gerçek ben'i, fiziksel bir olayın tersine, zaman ve mekanın getirdiği engellemelere takılmamaktadır. Bütün başarısızlıklarına rağmen, göklerin, yerin ve dağların bile yüklenmekten kaçındığı büyük sorumluluğu omuzlayan insan, bu tutumuyla çevresindeki herşeye karşı bir üstünlük elde etmiştir. Bu sebeple varlığın yapısında esas unsur olma misyonu, onun için kaçınılmaz birşeydir.

İnsan, diğer varlıklar üzerinde hakimiyet kurması yönünden, tabiri caizse, Kutsal Kitap'ta bahsedilen Leviathan'ı* temsil eder. Kitab-ı Mukaddes'te, Leviathan, diğer bütün hayvanlar üzerinde hakimiyet kurmuş olan bir timsahtır. Onun hakimiyeti altında yaşamayı gururlarına yediremeyen bazı hayvanlar, timsahın elindeki otoriteyi almak isterler, fakat hayvanın derisindeki pullar öylesine keskindir ki, hiçbiri timsaha yaklaşamaz. Kitab-ı Mukaddes, Leviathan'dan "gururun bütün çocuklarının kralı" diye bahsediyor. İlahi düzlemde varlığın temel unsuru olarak görülen ve bu yönüyle ilahi seslenişe muhatap olan insan, hazır devraldığı ve kendisinin geliştirdiği yeteneklerle, Leviathan gibi, diğer tüm yaratıkların hakimi olma şerefini elinde bulundurmaktadır. Ama

[49] *The Reconstruction*, s. 104.

* Thomas Hobbes 1651'de yayınladığı kitabı *Leviathan*'ın ismini Kitab-ı Mukaddes'teki bu yaratıktan almıştır.

bu hakimiyet sınırsız bir hakimiyet değildir. Hakimiyetin sınırını da insanın sahip olduğu imkan ve kabiliyetler belirleyecektir. Bunu Nietzsche şöyle ifade ediyor: "Yeteneğinizin ötesinde birşey istemeyin. Yetinizin ötesinde erdemli olmayın. Gerçekleşmesi imkansız herhangi birşey istemeyin kendinizden."[50]

Kralların şahsında Tanrı'yı tecelli ettiren Bossuet bile, onların insan olduklarını ve Kâdir-i Mutlak'a verecekleri hesabın ağırlığını hatırlatmadan edemez:

> Arzettim, siz birer tanrısınız, yani kudretinizde ve alnınızda bir ilahilik var. Lakin ey etten ve kandan, ey çamur ve tozdan tanrılar, siz de insanlar gibi öleceksiniz... Yücelik, insanları kısa bir müddet için ayırır birbirinden, sonunda müşterek bir sükût hepsini eşit kılar...[51]

İnsan gerçekten Allah tarafından yaratılan şeyler üzerinde iş görerek büyük gelişmeler kaydetmiştir: Allah geceyi yaratmış, insan lambayı icat etmiştir; Allah toprağı yaratmış, insan bundan çömlek yapmıştır; Allah çölleri, dağları, ormanları yaratmış, insan da bağları, bahçeleri ve koruları meydana getirmiştir. Kumdan cam yapmış, zehiri panzehire çevirmiştir. Yetkin insan bu devrimci sürecin nihai gayesidir ve bu, tıpkı dolunayın hilalden toparlanıp oluşması gibi bu devrimci insan da şu anki insandan gelişecek ve mükemmelleşecektir.

1.3. Toplumsal Süreç ya da Değişim

Toplumsal süreci, insanın yapıp ettikleriyle ilgili bir alan olması sebebiyle, toplumsal değişim olarak da adlandırabiliriz. Toplumsal değişimin gerçekleşmesinde, içsel neden ve dışsal nedenler rol oynarlar. İçsel neden, değişime kaynaklık edecek fikrin ya da fikirler dizgesinin bizatihi kendi temel karakteridir. Dışsal nedenler ise, çeşitli kesimlerin değişime ekonomik, sosyal ve dinsel nedenlerle verecekleri olumlu ya da olumsuz tepkidir.

Değişim ritmini yakalama, halkın onları algılama ve öğrenme kapasitesine ve bunların kabul ve uygulanmasında kurumların nasıl bir yarar sağlayacağına bağlıdır.

Değişim ve dönüşümlerin başarısı, aynı zamanda yeni fikri ilk himaye eden kimselere de bağlıdır. Eğer bu himayeci kimseler, toplumun etkili ve nüfuzlu üyeleri ise, değişime kaynaklık edecek olan yeni fikirler daha çabuk kabul görecektir. Bazı toplumlarda nüfuzlu kimseler aynı zamanda otoriteyi de temsil eden şef, başkan, eşraf, zenginler ve din adamları gibi kimselerdir. Bundan dolayı yenilikçinin, önce bunları ikna etmeye çalışması gerekir. Bunu dinî platforma taşıdığımız zaman, peygamberlerin, ileri gelen kimselere, davetlerinde özel önem verdiklerini görürüz.

[50] Will Durant, *Felsefe Kılavuzu*, İstanbul 1973, s. 359.
[51] Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yay., İstanbul, trs., s. 226.

Hıristiyanlık'ta dini ilk kabul eden zümre ve bunu takip eden yıllarda dinî misyonu omuzlayan insanlar her zaman koğuşturmaya uğrayan ve ezilen insanlar oldukları için, daha çok, ahlaki davanışlardaki ve karşılıklı ilişkilerdeki dengeyi vurgulayan ve insanların tahammül güçlerini artırmak için sürekli ahirete göndermede bulunan bir dünyagörüşü gelişmiş, dünyaya yapılan vurgudan mümkün olduğunca kaçınılmıştır.

İslam'ı ilk kabul eden zümre içerisinde toplum içinde kendilerine yer bulamayan ve toplumsal hiyerarşide marjinal kalan köleler ve hizmetçilerin yanında, Mekke toplumunun en zengini ve aristokratı sayılabilecek insanlar da bulunduğu için, bunlara yapılan hitap bu dengeyi dikkate almış; buna göre oluşan dünyagörüşü de bu ilk zümrenin temel karakterini yansıtan bir özellik kazanmıştır. Hıristiyanlık ve İslam'da bu çekirdek kitle, çoğunluğu oluşturma bakımından, toplumun ezilen kesimi olduğu için, Kitap bu kesimleri zenginliği ellerinde bulunduran ve bunu fakir kesimin aleyhine kullananlara karşı koruyucu ilkeler getirmiştir.[52] Eski Ahit'te (Tevrat) ise bu durum gözlenmez. Çünkü, kral peygamberlerin, başka bir ifadeyle, iktidar erkini ellerinde bulunduran peygamberlerin[53] idare ettiği bir toplumda böyle toplumsal çatışmalar gözlenmiyordu. Eski Ahit'in maddeye ve dünyaya öncelik veren bir din olarak algılanmasında bunun etkisi büyüktür. Toplumun ileri gelenlerinin bu sosyal dönüşüme nasıl tepki verdiklerini Kur'an-ı Kerim'den takip edelim:

> Biz hangi ülkeye bir uyarıcı göndermişsek mutlaka oranın varlıklı ve şımarık kişileri: Biz, size gönderilmiş olan şeyi inkar ediyoruz, demişlerdir.[54]
>
> En nihayet, refah ve bolluk içinde olanlarını sıkıntıya (veya azaba) uğrattığımızda, bakarsın ki onlar feryadı basarlar.[55]
>
> Bir ülkeyi helak etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şımarmış elebaşılarına (iyilikleri) emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler. Böylece o ülke, helake müstahak olur; biz de orayı darmadağın ederiz.[56]

1.3.1. Dinamik Bir Sosyal Teolojinin Temel Nitelikleri

Dinamik ve devrimci bir sosyal teolojinin dört temel özelliği olmalıdır.

(1) Bu teoloji, hareketin neden zorunlu bir akt olduğuna dair bir anlayış geliştirmeli; bu anlayış da harekete geçirme gücünü içinde barındırmalıdır; bu özelliğinden dolayı buna 'harekete geçirici' (*katalitik*) özellik adını veriyoruz.

[52] 59. Haşr/7 : " Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın..."
[53] 21. Enbiyâ'/79 : " Böylece bunu Süleyman'a biz anlatmıştık. Biz onların her birine hüküm (hükümdarlık, peygamberlik) ve ilim verdik. Kuşları ve tesbih eden dağları Davud'a boyun eğdirdik..."
[54] 34. Sebe'/34.
[55] 23. Mü'minûn/64.
[56] 17. İsrâ'/16.

(2) Bu teoloji bazı insanların şu ana kadar neden eylemde bulunmadıklarına ve halen de bunu neden reddettiklerine, başka bir ifadeyle, görme ve hareket etme kabiliyetlerinin yok olmasına bir açıklama getirmelidir. Webster 'katalepsi'yi görme ve hareket etme kabiliyetsizliği şeklinde ortaya çıkan bir zihin hastalığı olarak tanımlar. Bizim burada şahit olduğumuz da, toplumsal bir katalepsi, başka bir ifadeyle, sosyal felçtir. Bu sebeple, devrimci bir sosyal değişim teolojisinin bu ikinci özelliğini 'katalepsinin yorumlanması' olarak görüyoruz.

(3) Fakat bu teoloji aynı zamanda insanların nasıl değiştirileceğine, zihinsel felçlerinden kurtarılıp nasıl harekete geçirileceklerine dair bir anlayış da getirmelidir. Bu teoloji, yine *katarsis** fikrine, yani insanların hareketlenmesini engelleyen unsurların temizlenme sürecine dair bir fikre sahip olmalıdır. Bu temizleme, her zaman sosyal felcin bulunduğu çevrenin kökten değiştirilmesiyle gerçekleştiği için, her devrimci teoloji böyle bir düşünceye sahip olmalıdır.

(4) Son olarak, dönüşümü sağlayan büyük bir olayın (*katastrof*), yani eşyanın bulunduğu o anki durumu ve düzeni bozan bir olayın anlaşılması gerekmektedir. Bu 'katastrof', yani toplumsal çalkantı, hareket etme güç ve kabiliyetlerini kaybeden insanların, bu yeteneklerini yeniden kazanmalarını mümkün kılacak ve bir amaca yönelmiş harekette bulunmalarını sağlayacaktır.[57]

İnsanları harekete geçmekten alıkoyan toplumsal felç, ya da körlük kavramının tam da bu noktada iyice açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. İnsan neden harekete** geçmez? Ölmekte olan bir devrin toplum anlayışını ve bu toplumu besleyen sembolleri terketme ve yeni değerler bulma konusunda kutsal kitapların yaptığı ısrarlı çağrıyı insan duyduğu zaman neden ayak diretir?

İnsanlar değişmeyi neden reddederler? Bu toplumsal felç problemine Marksistlerin cevabı artık klasikleşti. Marksistler bunu 'sahte bilinçlenme' kavramıyla açıklarlar. Onlar bilincin kendisinin toplumsal bir matrisden kaynaklandığını, özellikle de kişinin üretim araçlarıyla olan ilişkisinin, bir bilinç türü oluşturmasında

* Catharsis (Yunanca, *Katharsis*: temizleme) :
1. Temizleme, özellikle bağırsakların temizlenmesi.
2. Sanatla duyguların rahatlatılması ya da arındırılması: Aristotelyen bir kavram, özellikle trajik dramanın etkilerine uyarlanmıştır.
3. Psikiyatride, korkuların, problemlerin ve komplekslerin bilince veya üst bene çıkarılıp ifade edilmeleriyle sağlanan rahatlama, arınma.

[57] Harwey Cox, *The Secular City, Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1966, s. 114.

** Hareket (*act*) kavramı, (1) gücün kullanımını ve (2) birşeyi temsil etmeyi (aktördeki gibi) ifade eder. Gücün kullanımında hem zihinsel hem de bedensel güç sözkonusudur. Dolayısıyla burada kullandığımız anlamda harekete geçme, ilk olarak, zihinsel ve bedensel gücümüzün kullanılmasını; ikinci olarak da dünyada temsil etmemiz gereken değerler sistemini, temsilin gereklerini yerine getirmemizi içermektedir.

önemli rolü olduğunu iddia ederler. Bu yüzden, mülkiyetle olan bağları kendisini geçici bir dönemin modelleri içine yerleştiren bir kişi, tabiri caizse, dünyagörüşünü zehirlemiştir. Eşyayı yanlış algılamaktadır. Geçmiş ve gelecek arasında hapsedilmesine rağmen değişmek istemez, çünkü bu tutulmuşluğunun bilincinde değildir. Dünyagörüşünü değiştirmesinin tek yolu, bu görüşün kaynaklandığı bakışaçısını değiştirmesidir; bu da kendisini mülkiyetinden ayırması anlamına gelir.

Dikkatimizi çekeceği gibi, Marksist *katarsis*'i tartıştığımızda kişinin mülkten mahrum edilmesi, gerçek anlamda özgürlüğü elde etmesi olarak görülmektedir. Bu özgürlük onu, yıkım kaynağı olan bir toplumla ilgilenmekten kurtarmakta ve bakışaçısını kirleten zehire, panzehir olmaktadır. Mantıksal olarak, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması, bu toplumsal trahomu tedavi edecek ve sahte bilinçlenme de ortadan kalkacaktır. Özel mülkiyete bağlılığın ve buna bağlı olarak gelişen sahte bilincin ortadan kalkması, insanın önünü açacak ve değişime dinamo olmasını sağlayacaktır.

İnsanları hareketsizliğe, statükoculuğa itip geleneksel anlayışın hakim olduğu ortamın devamını ister duruma getiren bu felç durumu, Kur'an'da çoğunlukla körlük, sağırlık, başka bir ifadeyle, bir hipnoz durumu olarak anlatılmaktadır. Halk, post-hipnotik telkinlere maruz kalmış bir insanın yaşadığı trans halini yaşıyor gibidir... Peygamberlerin hitap ettikleri insanları içinde bulundukları bu trans halinden, "Kalkın! Uyanın!" nidalarıyla uyandırmaya çalışmalarının mantığı da bu noktada yatmaktadır. Öncelikle bu insanları hipnozdan kurtarmak gerekir; aksi taktirde, bu insanların çağırıldıkları mesaja kulak vermeleri mümkün değildir.

> Bil ki sen ölülere işittiremezsin, arkalarını dönüp giderlerken sağırlara da daveti duyuramazsın[58]

O halde, neleri kaybetmekte olduklarını görmeleri için bu insanları uyuşukluklarından ne uyandırabilir? Bu uyuşukluktan kurtarma süreci Yeni Ahit'te *metanoya*, yani radikal bir değişme olarak geçmektedir. Eski ben ölmekte ve yeni bir ben doğmaktadır. Bu, insanın tam anlamıyla değişmesi demektir: "Herşey yenilenmektedir". Herşey sanki 'yeniden doğmakta', ölüden diri hale gelmektedir. Bu durum, kişinin kendi benini ve dünyayı algılamasındaki değişimin ve geçmişteki bakışaçısını ortadan kaldırmanın ta kendisidir. Bu değişim insanın görmesini, işitmesini, yürümesini ve neşe içinde dönüp dolaşmasını sağlayan bir hal ile sonuçlanır. İnsanın algıları ve görmesi önündeki perdeler iner ve hakikat yüzünü gösterir. Artık bundan sonra insan, dünyada olup biteni görüp algılayabilmekte ve bunlara gerekli tepkileri verebilmektedir.

Marks'a göre bu *katastrof*, bu dönüşümü sağlayan radikal olay, *katarsis* için gerekli olan temel unsurları içinde taşır. Marks, objektif bir şartın, yani mülkiye-

[58] 27. Neml/80; 30. Rûm/52.

tin ortadan kaldırılmasının, kapitalistlerin yanlış bilinçlenmesini düzeltmenin kaçınılmaz ilk şartı olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, halkın bakışaçısı, onların bu bakışaçılarının üzerine oturduğu toplumsal gerçekliğin değiştirilmesiyle mümkündür. O, ömürlerini dünyayı yorumlamak için harcayan filozoflardan şikayetçiydi: "Artık dünyayı yorumlamanın değil, değiştirmenin zamanı gelmiştir".

Aynı şekilde İncil için *katastrof*, yani dönüm noktası, Tanrı'nın krallığının hakim olduğu yeni düzenin gelmesidir. Bu krallığın gelişi, uyanmanın ilk şartıdır. Pavlus, kendi çağrısının transa geçmiş uyuşuk Galatalıları uyandıramayacağını biliyordu. Onları uykularından uyandıran şey, bu insanların Tanrı'nın iradesiyle Mesih'te keşfettikleri yeni gerçeklikti. Pavlus'un sözleri, yeni çağın 'yeniden yaratılması' adı altında krallıktan bahsettiği için dinlendi ve etkili oldu.

'Tanrı'nın Krallığı' kavramı, İncil geleneğinde bir *katastrof*, yani dönüm noktasıdır. Özellikle sürgünden, Tanrı'nın İsrailoğullarını Mısır'daki kölelikten, çölde şaşkın şaşkın dolaşmaktan kurtarmasından, kendilerine toprak ihsan etmesinden, etraftaki düşmanlardan korumasından ve monarşilerini devam ettirecek bir sistemi kurmalarında kendilerine inayetini göstermesinden sonra, Tanrı bir Kral, Çoban (Psalm, 23), Go'el ya da Şifa Veren (Is 44:6), Baba (Jer 3:19), Anne (Is 49:15) vs. olarak anılmaya başlanmıştır.

Eski Ahit, tarihin, ezelde belirlenen bir hedefe varmak üzere, bir süreç dahilinde Tanrı'nın müdahalelerinden geçtiğini savunur. Peygamberler, doğru yoldan saptıklarında Tanrı'nın Yahudi tarihine köklü bir müdahalede bulunacağı, gelecek bir 'Tanrı'nın Günü'nden bahsetmişlerdir. Eski Ahit'teki özel bir 'an'a atfedilen bu 'Tanrı'nın Günü' kavramı, daha sonra, Tanrı'nın tüm şer güçler karşısında nihai zaferi elde etme süreci olarak kabul ettikleri tarihin tümünü kapsayan bir nitelik kazandı. Yeni Ahit de, bu kavrama karşılık, İsa Mesih'in şahsında Tanrı'nın bütün şer güçler üzerinde zafer elde edeceği 'İkinci Geliş' (*Parousia*) kavramına odaklanmıştır.[59]

Eski Ahit boyunca, Tanrı'nın İsrail'i kullanarak ilahi amaçlarını gerçekleştireceği, İsrail'in bütün sıkıntılarından kurtulacağı ve bütün milletlerin İsrail'e ve İsrail'in Tanrısı'na sürü olacağı ifade edilmektedir. Bu vurgu, sürgün sonrası peygamberler tarihinde çok daha yoğunluk kazanır. Yahudiler, Pers ve Yunan egemenliği altında çok daha kötü bir duruma düşünce, Tanrı'nın tarihe müdahale edeceğine dair düşleri, Tanrı'nın İsrail'in düşmanlarıyla doğrudan müca-

[59] Owen Thomas, *Introduction To Theology*, USA 1983, s. 205; *The New Dictionary of Theology*, ed. J. Komanchak, M. Collins & D. Lane, İrlanda 1988, 'Parousia' maddesi. Ayrıca bkz., Paul Tillich, *The Interpretation of History*, New York: Scribner, 1936, *Systematic Theology*, Chicago: Chicago Univ. Press 1951; Niebuhr Reinhold, *Faith and History*, N. York: Scribner 1949; Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago 1949.

dele etmesi ve dünyayı ilahi krallığın hakim olduğu bir yurda dönüştürmesi şeklinde apokaliptik bir anlayışa kaydı. Bazan da bunun, mesiyanik bir bireyin aracılığıyla gerçekleşeceği ifade edildi.[60]

Bu kabullenmeler şu sakıncaları içermektedir: İlk olarak, Tanrı'nın gelecekte belli bir anda tarihe müdahale edeceğini kabul eden hıristiyani anlayış, Tanrı'yı şu anda âtıl kılmaktadır. "Allah'ın her an bir işte olduğunu"[61] kabul ettiğimize göre, O'nun aktifliğini ve fonksiyonelliğini sınırlı bir an'a hapsetmek Allah-insan ilişkisinde resmedilebilecek en olumsuz tablodur. İkinci olarak, bu anlayış insanı işleyen tarihî sürece katmamakta, mesihçi anlayışla, tarihi iş görülen bir alan değil, sadece bir beklenti ve ümit tarihi haline getirmektedir.

İnsanları, kurtuluşu kendi dışlarında aramaya iten tüm ideolojiler ve düşünceler, sahte bilinçlenmenin ve bunun sonunda da toplumsal felcin, başka bir ifadeyle, sosyal transın ana sebepleridir. İnsanları bu trans hallerinden uyandırıp, toplumsal felçlerinden kurtaracak olan radikal değişikliklerden (*metanoya*) bazılarını şöylece tespit etmek mümkündür:

(1) İnsana ve insanın ürettiklerine (*praxis*) Kur'an'ın verdiği anlam ve değeri iade etmek.

(2) Her ferde, tek tek ilahi hitapla doğrudan muhatap olma, onun üzerinde düşünme ve neticede fikir üretme hakkını vermek. Hem bireysel hem de kolektif insan aklına yapılan vurguya yeniden anlam kazandırmak, aklı fonksiyonel kılmak.

> Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, (şimdi) şu alevli cehennemin mahkumları arasında olmazdık! diye ilave ederler.[62]

(3) Zihnimizde taşıdığımızın dışavurumu olan yaşam biçimini değiştirmek için, korkuların, ümitlerin ve beklentilerin kaynağı olan zihnin içeriğini değiştirmek; sahte bilinçlenmeye yol açan unsurları zihinden uzaklaştırmak (*katharsis*).

(4) "... Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen birisi vardır"[63] ilkesinin gereği olarak otoriteryanizmi, bilgide otorite kabulünü reddetmek. Zira Allah'tan ödünç değerler alma (*'ilm*) ve yeni değerler üretme (*ḥikme*) konusunda her birey (*Âdem*) aynı hakka sahiptir.

(5) Din kisvesine bürünen geleneksel inanışlarla, Kur'an'ın ifadesiyle, yanlışlığı aşikar olan ataların diniyle olan irtibatı kesmek.

[60] Owen Thomas, s. 205.
[61] 55. Rahmân/29.
[62] 67. Mülk /10.
[63] 12. Yûsuf/67.

> Onlara, 'Allah'ın indirdiğine ve Resul'e gelin' denildiği vakit, 'Babalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol) bize yeter' derler. Ataları hiçbir şey bilmiyor ve doğru yol üzerinde bulunmuyor iseler de mi?[64]

(6) Alışkanlıklardan kurtulmak. Alışkanlık, şuur ve bilinç halinin karşıtıdır. Alışkanlıkla inandığımız değerlere yeniden iman etmek.

Bizim gerçekliği algılamamızın, sosyal teolojiyle, başka bir ifadeyle, devrimci teolojiyle çok yakın ilişkisi vardır. Devrimci teoloji, insanlardan sadece vaazları dinleyerek veya makaleler okuyarak, ortaya çıkan yeni sosyal ve politik problemleri görmelerinin ve reaksiyon vermelerinin beklenemeyeceğini ifade etmektedir. Bundan önce değişmesi gereken başka şeyler vardır. İnsanların duydukları çağrı yeni bir toplumsal durum matrisinde yer etmeli, gerçekliğin değişken algılanma biçimine temel teşkil eden yeni bir objektif bağlama oturmalıdır. Dolayısıyla *katastrof, katarsis*'den önce gelmektedir.

Sahip olduğu sıfatlarla Tanrı'yla ortak yönlere sahip olan insana Allah, dünyada eşsiz bir asalet bahşetmiştir. İnsanoğlunun kozmik düzen içinde sonlu varlıklar sıralamasında en yüksek mekanı elinde tutan bir varlık olarak sunulduğu Yunan antropolojisinin kozmosentrizminden farklı olarak, kutsal kitaplar, insanı doğrudan Allah'la irtibatlandırmakta, Allah ile insan arasında irtibatı sağlayacak her türlü aracı varlıkları reddetmektedir. Böylece Allah'la ilk irtibatı sağlayıp en şerefli varlık olma niteliği de, doğrudan insan olma özelliğini taşıyan tüm varlıklar arasında paylaşılmaktadır. Buna paralel olarak, bu asalet ve şerefin getirdiği ağır sorumluluk da tüm insan varlıkların omuzlarına yüklenmektedir.

İnsanın üstünlüğü, insanın herşeyi başarabilme gücüne sahip olmasının kendisine verdiği gururla, bu gücün kaynağının sonluluğunun getirdiği alçakgönüllülük arasındaki dengeyi sağlamasında yatar. Kendi benliğimizle ve sahip olduklarımızla Yaratıcı'ya temelden bağlı olma hususunda sonlu varlıklar olduğumuz gerçeğini kabul eden bir alçakgönüllülük bu...

[64] 5. Mâ'ide/104.

Kelamcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları

NADİM MACİT
DOÇ.DR., GAZİ Ü. ÇORUM İLAHİYAT FAK.

Kelam ilminin adlandırılmasına ilişkin olarak ileri sürülen görüşlerin her birinde 'söz'e, yani 'kelam'a vurgu yapılmakta ve sözle adlandırma sebebinin gerekçeleri sıralanmaktadır.[1] Vahyin beşerî terminolojiye girişi ile, sözün beşerî planda içerdiği anlam arasındaki ilişki vahyin anlaşılması gereğine göndermede bulunduğu kadar, beşerî planda sözün insan tabiatına ilişkin yanına, bir başka deyişle, insanın konuşma, tartışma yoluyla 'anlam evreni' oluşturma yeteneğine de göndermede bulunur. Sözün anlam evreni oluşturmadaki yeri düşünüldüğü zaman, 'söz'le adlandırılan bir ilmin, köklü bir anlam arayışını amaçladığı rahatlıkla söylenebilir.

Kur'an'ı 'anlama' denildiği zaman, bundan kastedilen şey, kur'ani lafızların anlamlarını bilmek veya bir müminin Kur'an'dan aldığı feyiz değildir. Çünkü anlama, kavramsal çerçevenin, tecrübenin, kavramsal kavrayışın birbirine geçtiği bir eylemdir.[2] Kur'an'ı anlama eylemi, kur'ani lafızların anlam çerçevesini aydınlatmak, bunların kullanım alanlarını, metin içi bağlamdaki anlam değişikliklerini, metin dışı (tarihsel-toplumsal) bağlamları tespit edip, ulaştığımız anlamları bütünleyerek fikrî temele oturtma çabasını içerir. Kur'ani metinlerin ilk anlamından, yani dil düzeyindeki anlamından fikrî düzeydeki anlamına geçişin anlamı, kur'ani metinler temelinde İslam'ın dünyagörüşünü oluşturmaktır. Biz bu yazımızda kelamın Kur'an'ı anlama kuramını ortaya koyacak, buna ilişkin sorunları belirleyecek ve yeni bir anlam arayışının imkanını tartışacağız. Meseleye böyle bir perspektiften bakarsak, "Kelam'ın Kur'an'ı anlamada yeri ve yöntemi nedir?" sorusu daha da bir önem kazanır. Elbette ki bu sorunun cevabını bizzat kelam ilminde, kendi tabiatında aramak öncelikli hedefimiz olacaktır.

İslam'ın ilk döneminde birbirinden farklı anlama yöntemleri yoktu. Vahyin inzali ortamında, nüzul sürecinde köklü bir anlam arayışının olması zaten

[1] Bkz. Taftazânî, *Şerḥu'l-'Aḳâ'id*, Kahire 1988, s. 10.

[2] Anlama kavramı için bkz. H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, A. Ü. Basımevi, Ankara 1992, s. 4-7.

mümkün değildi.[3] Çünkü vahyin inzali ortamında, kur'ani ifadelerin ne anlama geldiklerinden daha çok, ilahi sözlerin Allah'tan olup-olmadığı meselesi merkezdeydi. Bu dönemde vahyin inişi ve bunun Peygamber (s.a.v.) vasıtasıyla topluma ulaştırılması ortamında gerçekleşen değişim olgusunu tartışabiliriz. Vahyin geliş sürecini, ister Peygamber'in (s.a.v.) vahyi bilinen ve algılanabilen bir dille aktarması, yani bir topluma mensup fertlerin anlaşma aracı olan ortak söz işaretlerini kullanmış olması açısından olsun, isterse geçmişten gelen ve o tarihî ortamda varolan geleneği yeniden yorumlaması, ya da o tarihî ortamda geçerli kültürel kalıpları değiştirmesi şeklinde olsun, meseleyi bu sorunlar bağlamında tahlil etmek zorunluluk arzetmektedir. Bu süreç, hem müslüman zihniyetin inşası, değişim ruhunun gerçekleşmesi ve değişimde kesin rol oynayan vahyin, bir kültürün ürettiği dil ile bu dile gömülü tasavvur biçimlerini (varlık, bilgi ve değer gibi) düzeltmesi ve yeniden inşası açısından, hem de vahiyle ifade edilenleri anlayan ve hayatlarına aktaran insanların içten dışa doğru değişimi gerçekleştirmeleri açısından önemlidir. Bir başka ifadeyle, bir taraftan kaynak itibarıyla, Mutlak Varlık'tan gelen ilahi ve aşkın vahyin, bir beşer aracılığıyla, beşerî bir dille, beşere aktarımı ve bunun tarihî akılda ma'kes bulması ve hayata taşınması, diğer taraftan da belli bir zaman sürecinde indirilen vahyin o tarihî ortamda tamamen olmasa da belli sebeplere binaen indirilmiş olması, Peygamber (s.a.v.)'e yöneltilen bazı soruların vahiyle cevaplanması, üstelik o kültürün içinden olan soruları yine aynı 'argümanları' kullanarak cevaplaması vb. hususlar, 'Kur'an'ı anlama'nın, özellikle Kur'an'ın toplumsal alana ilişkin mesajını anlamanın pek de kolay olmadığını göstermektedir.

Peygamber'in (s.a.v.) vefatıyla ortaya çıkan siyasi eksenli ihtilaflar, daha sonraki süreçte Müslümanlar arasında cereyan eden hadiseler ve bunların sonuçları, bir anlamda dinî ve kültürel kalıpların birbirleriyle yüzleşmesini tanımlamak için kullanılan fetih hareketi ve bunun sonuçları, hızlı değişimin zımnında yer alan dinamikler, Müslümanların karşılaştıkları olaylar ile daha önce içinde bulundukları kültürel mantığın bilinçaltından zuhuru ve bunların dillendirilmesi ve dinin kurumsallaşmaya başlaması, köklü bir anlam arayışını zorunlu olarak gündeme getirmiştir. Tabii olarak bu sürecin eşliğinde farklı anlama biçimleri de devreye girmiştir. İşte tam bu noktada bir sorunun cevabını aramamız gerekmektedir: Acaba farklı anlama yöntemlerinin ortaya çıkışını gerektiren veya bunları besleyen hususlar nelerdi? Kur'an bütünüyle ortada olduğu halde tek bir doğrunun keşfi neden mümkün olmadı? Meselenin can alıcı noktasını işte bu soru oluşturmaktadır. Acaba bunu zahir-batın ayırımıyla açıklamak mümkün müdür? Hayır; çünkü ihtilaf, bir yönüyle değişimin ve toplumsal talebin, bir yönüy-

[3] Mihri Hasan, Ebû Sa'de, *el-İtticâhu'l-'aḳlî fî muşkileti'l-ma'rifeti 'inde'l-mu'tezileti*, Kahire 1993, s. 21.

le de anlam arayışının sonucu olarak her zaman problem inşa etse de, hatta ortaya çıkışı belli bir zamanı ve bilinen sorunu işaretlese de, hiç şüphesiz ki geçmişle, mevcut ortamda etkin olan eğilimlerle, beklentilerle, olaylar karşısında alınan tutumlarla ve fikrî etkileşimlerle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Çünkü Kur'an, insani hayatın tabiatı olan zaman-mekan içinde ve insandan dış dünyaya taşan ve tarihî süreçte oluşan anlam evreninde, bu evrenin farklı anlamlarının tümünü ifade eden kültür ortamında okunmaktadır. Ne yazık ki geleneksel ilmî disiplinlerin tümünde 'doğru anlam' genellikle özne ile nesne arasındaki ilişkide aranmaktadır. Oysa 'doğru anlam', özne-nesne arasındaki ilişkiler ağının tümünü ifade eden, etkilerin farkında olan ve yeterli anlamanın metodik ölçütlerine uyan bir bakışta mündemiçtir. Öyleyse esas olan nesnelci anlama değil, eleştirel akli gelenek temelinde nesnelliğe ulaşmayı amaçlayan anlamadır. Çünkü eleştirel akli gelenek, bizim bilgimizi genişletmenin en pratik yoludur. Eğer eleştirel tartışma geleneği olmazsa, iki türlü sorun ortaya çıkar: Birincisi, her türlü sıradan anlama ve uydurma, heves merkezli çıkarımlar Kur'an'a isnat edilir ve bunlar kutsalın etkin dili ile topluma empoze edilir. İkincisi, şayet yeni bilgiler ve anlamlar olmazsa, kaçınılmaz olarak fikrî standartlaşma sürecine girilir.

İlahi bir kelam olan Kur'an'ın beşerî bir dil kullanması ve dilin farklı anlamları içeren tabiatı, farklı anlamalara imkan vermektedir. Dolayısıyla, Kur'an'ı farklı anlamanın temelinde kur'ani ifadelerin özelliklerinden kaynaklanan bazı sebeplerin bulunduğunu söyleyebiliriz.[4] Burada 'özellikler' ifadesinden, Kur'an'ı diğer metinlerden ayıran i'caz gibi hususları kastediyoruz. Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki, dil ile ifade edilen ve tümelleştirilebilen, insanın anlayabileceği bir şekilde ifade edilebilen Kur'an anlaşılabilir bir sözdür. Fakat, Kur'an'ın farklı varlık ve bilgi alanlarına ilişkin dili, tecrübe edilebilir alandan, aşkın ve mutlak alana geçişi ve toplumsal alana ilişkin söyledikleri, Fazlurrahman'ın[5] deyişiyle, Kur'an'ı anlama eyleminin ciddi bir çabayı gerektirdiğini göstermektedir. Ne var ki, bizzat 'çaba'nın kendisinin, toplum, dil, kültür ve insani hayatı çevreleyen bütün unsurlara gömülü oluşu, nesnelci, tarafsız anlama tezini yanlışlar. Kur'an'ın açık ve tek anlamla kalmamasının nedeni budur. Onun içindir ki, herkes Kur'an'ı kendine özgü bir şekilde tekrar tekrar okumaktadır; çünkü anlamın doğrudan doğruya bilgi birikimi ile alakası vardır. Bir metnin dil düzeyinde ifade ettiği bir 'ilk anlam' olmakla birlikte, biz o ilk anlamı Kur'an'ın bütünlüğü ve temel maksatları açısından netleştirme çabasına giriyoruz. Nasr Hamid Ebu Zeyd'in deyişiyle, nassların anlamında gerçekleştirilmesi mümkün olan nesnellik, zaman ve mekana bağlı olan kültürel nes-

[4] Bkz. Ali Harb, *en-Naṣṣ ve'l-ḥaḳîḳa*, Beyrut 1993, s. 33-34.
[5] Bkz. Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1993.
[6] Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhûmu'n-naṣṣ*, s. 271.

nelliktir.[6] Bunun anlamı şudur: Kelami ekollerin kur'ani metinleri 'aynı mutlaklıkla' doğru anlayıp yorumladıklarına ilişkin tez, gerçeği yansıtmamaktadır.

Geleneksel kelamda itikadi konular, kesin akli delillerle ispatlanan teorik meseleler olarak görülür; bu nedenle de: "Bu konularda ihtilafa yer yoktur, doğru olan sadece bir görüştür"[7] denilir. Temel önerme bu olunca, herkesin kendi görüşünü doğru görüp diğer görüşün zinhar yanlış olduğunu söylemesi gayet tabiidir. Yapılan yorumların 'mutlak', 'rasyonel' ve 'nesnel' parantezine alınmasının toplumsal tezahürü, son tahlilde toplumu küçük gruplara ayırmaktır. Bu anlayış, fikrî, metodik, pratik ve itikadi ırkçılıktır.[8] Oysa mantıksal ispatlar, nesnel bilgide (olgusal alanda) doğruluğu kabul etmeye zorlayıcı bir rol oynamalarına karşılık, öznel bilgide (metafizik alanda) daha ziyade spekülatif bir rol oynarlar; bu yüzden, doğruluğu kabul etmeye zorlamaktan ziyade, onu gerçekten ve öznel olarak daha derinden mütalaa etmeye teşvik ederler.[9] İtikadi konulara ilişkin anlamları 'mutlaklık' parantezine alan ve adeta tarih-üstü gören kelami ekollerin, ihtilafı, hatta çatışmayı beslemelerinin nedeni budur. Teolojik anlamın krize girmesinin nedeni de budur. Eleştirel geleneği canlı tutarak, herhangi bir meseleyi daha derinden tartışarak ve yüklenen anlamların öznellik içerdiğini kabul ederek nesnelliğe yaklaşımı hedeflemek gerekirken, ne yazık ki, nesnelci yaklaşımın bir sonucu olarak, "akli meselelerde gerçek bir olduğuna göre bütün itikadi meselelerde de gerçek olan bir görüştür"[10] anlayışı öncelik kazanmıştır. Böyle bir görüşün öncelik kazanmasının nedeni, anlamın 'itikat'la ilgili olmasıdır. Oysa farklı anlamlar meselenin 'ilmî' tarafı ile ilgilidir. Üstelik ihtilaf, karşılıklı denklik şartlarına uygun bir şekilde 'nefy' ve 'isbât' olarak düşünülüyorsa, yakini ve akli hükümlerde birbirine tam aykırı görüşlerin olması zordur. Bize göre bu meselenin çözümü, teorik olarak itikadi olanla ilmî olanın arasını ayırmaktır. Sözgelimi, Allah'ın varlığı ve birliği itikadi bir meseledir; doğrudur ve tarih üstüdür. Bu konuda ileri sürülen deliller ise ilmîdir. Yine, meleklerin varlığına iman itikadi bir mesele, fakat meleklerin tabii kanunların ötesinde ruhani varlıklar olduğu hususu ilmî bir meseledir. Meselenin ilmî tarafına ilişkin görüşlerin hepsi veya yalnız birisi doğru demektense, eleştirel akli gelenek temelinde ilmî olarak ileri sürülen görüşün temel referanslar bağlamında tutarlı olup olmadığını araştırmak daha yerinde olur.

Yorumun bu çeşidi, özellikle 'teolojik yorum', insan bilincini maskeleyen her türlü okumanın öznesi olabilir. İnsanın varoluş çabası ve eğilimleri, toplumsal hadiselerin temelinde yatan iradenin genetiği, varoluş gerçeğinin, yaşa-

[7] Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, Beyrut 1992, I/4.
[8] Hasan Hanefî, *et-Turâṯ ve't-tecdîd*, Kâhire 1980, s. 41.
[9] Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1992, s. 124.
[10] Şehristânî, *el-Milel*, II/5.

ma iradesinin ve beklentilerin 'değişim' gerçeğine gömdüğü anlam, beklentilerin gerçekleşmesini arzulayan irade ve bunun farklı biçimde yansımaları, toplumsal hadiselerin farklı kavşaklarında yer alan insanların duruşları, irade farklılaşmasının tabii sonucu olan iktidar-toplum ilişkisi, geçmişten gelen ve bugün içinde bulunulan kültür, yani anlamlandırılmış dünya ve anlamlandırma biçimleri ve buna özgü aklın epistemik tabiatı; bunların hepsi Kur'an'ın nesnel anlamına ulaşma imkanını perdeleyen unsurlardır. Nesnel anlama yaklaşmanın yolu, sözkonusu etkenlerin 'farkına' varmaktır. Bu farkındalık, ideolojik yönlendirmeleri, iktidar aygıtlarının dinî söylemi kendi işleyiş koşullarının sınırlarında tutma ve kendine amade etme çabalarını, anlama ve anlamada temel alınan ölçütlerin niteliklerini, toplumu harekete geçiren unsurların tabiatını ve değişimin barındırdığı anlamları 'iyi okuma imkanı'nı ifade eder. Ancak böyle bir okuma ile aşırı anlamaları önlemek mümkün olabilir. Aslında bu durum bize, yeterli anlamanın birtakım sorunlar içerdiğini hatırlatır. Tabii ki bu, herhangi bir dinî nassın nesnel anlamını gerçekleştirme imkanını dışlamaz. Zira nesnelliği inkar, gerçekte öznelliği kökleştirmekten ibarettir. Nassların anlaşılmasında gerçekleştirilmesi mümkün olan nesnellik, zaman ve mekana bağlı kültürel nesnelliktir; yoksa, bir vehim olduğu ortaya çıkan mutlak nesnellik değildir. Kuşkusuz 'kültürel nesnellik', okuyucunun tahlil yollarının tümünü kullanmasını gözeterek, nassın delalet ettiği anlamı ortaya koymak biçiminde olabileceği gibi, yorumcunun nassın girift anlamlarının derinliğine inmesiyle de gerçekleştirilebilir. Eğer bir sonraki asırda tahlil yolları ve gereçleri gelişmiş ve değişmişse, bunda yorumcuyu kusurlu görmemek gerekir. Hiç şüphesiz ki nassın zaman ve mekan içindeki hareketi, sürekli gelişen canlı vakıadaki bir hareketten başka birşey değildir. Bu nedenle, nasslar için yeni yeni anlamlar ortaya koymak, nassların önceden keşfedilen anlamlarının değerini düşürmez.[11]

Kur'an'ı teolojik perspektifle anlama, diğer anlama yöntemleri içerisinde özel bir yere sahiptir. Herhangi bir metni teolojik bir bakışla anlamayı 'makro yorumlama' olarak adlandırabiliriz. Teolojik anlama, dinî metinleri anlamaya yönelik dilsel çabaların tümünü içermekle birlikte, Allah, vahiy ve ahiret gibi aşkın alana ilişkin meseleleri anlamaya çabalamakla daha ötesini başarmayı hedefler.[12] Aşkın alanın dille ifade edilişini, 'şâhid'in (bilinen alanın) 'ğâ'ib'e (bilinmeyen alana) delaletini, sözlü ve tabii göstergeleri *(âyât)* anlamanın başlangıç noktası olarak gören kelam, aklı, anlama eyleminin temeli yaparak, nassın anlamına ulaşmanın imkanını sağlar. Çünkü kelam, temelde, insanı aşkın alanı anlama ve aşkın üzerine konuşmada yetenekli görür.

[11] Nasr Hamid, s. 271-272.
[12] Werner E. Jean Round, *Thologial Hermeneutics*, Macmillan, trs., s. 8-9.

Kur'an'ı anlama sorunu, yeterli düzeyde olmasa da, geleneksel kelamda tartışılmıştır. Mütekellimler tefsîr, te'vîl ve beyân gibi yeterli anlamanın yöntemsel yönüne değinmişlerdir. Sözgelimi, Eş'arî'nin (ö.324) *el-İbâne 'an uṣûli'd-diyâne* adlı yapıtı din usûlünün beyanıyla ilişkilidir. Eş'arî bu yapıtının girişinde, Mutezile'den ayrıldığını ve selefin yoluna döndüğünü, Ahmed b. Hanbel'e atıflar yaparak vurgulamaktadır.[13] Selefin yolu ne idi? Selefin yönteminde nakil esas alınıyor, akıl ondan sonra geliyor ve naklin gösterdiği sınırlar içerisinde hareket ediliyordu. Aklı nakille sınırlayan, nakli de akılla açıklayan Eş'arî yeni bir yol tutmaktadır. Bu yöntem, temeli kur'ani nasslardan yola çıkmaktan ve onu kendi kullanım bütünlüğü veya rivayetlerin oluşturduğu epistemolojik beyan sahası içinde anlamaya çalışmaktan ibarettir.[14] Sonuçta Eş'arî, Ehl-i Sünnet'in akaidini akli bir teorik kalıba dökerek Mutezile'ye yakın düşmektedir. Mutezile'nin entelektüel faaliyette kullandığı akli çerçeveyi iyi özümseyen Eş'arî, kendi çalışmalarında bu çerçeveden önemli ölçüde yararlanmıştır. Daha sonra yöntem bağlamında iki ekolün birbirine yaklaşmaları, üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.

Kadı Abdulcebbâr[15] *Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse* adlı yapıtının girişinde yeterli anlamanın epistemolojik temellerini sıralamakta, fer'in asla dönüştürülmesi hususunda akla öncelik vermektedir. Fakat sonuç itibarıyla akıl, Kur'an ve Sünnet'in hizmetinde olup, onlara alternatif bir asıl değil, sırf bir araçtan ibarettir. Dolayısıyla kelami akıl; akıl, duyular, dil ve toplum tecrübesiyle kesinlik kazanmış olan asl ile, araştırma ve fikir yürütme sonucu ulaşılan fer'i oluşturur. Neticede, işleyen zihinsel mekanizma yöntem bakımından aynıdır.[16] İslam düşünce geleneğinde etkin rol oynayan iki ekolün (Mutezile ve Ehl-i Sünnet) Kur'an'ı anlamada hemen hemen aynı ölçütleri kullandıkları anlaşılmaktadır.

Mutezili düşünür Kadı Abdulcebbâr, *Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse* adlı yapıtında Kur'an'ı anlama konusunda ileri sürülen tezleri sıralar ve bunları tartışır. "Kur'an'ın zahirinden kastedileni bilmek mümkün değildir" tezini ele alan düşünür, şöyle bir açıklama getirir:

> Bu görüşün yanlış olduğunda şüphe yoktur. Çünkü sözün amacı anlatmaktır. Bunun dışındaki amaçlar anlatmaya tâbidir. Bu amaçla ilgili olmadığı takdirde söz abes sayılır. Nitekim insanlar helal ve haram gibi hükümleri öğrenmek hususunda Kur'an'ın zahirine müracaat ederler. Kur'an'ın zahiriyle kastedilenin anlaşılması mümkün olmasaydı, onların doğrudan Kur'an'a müracaat etmelerinin anlamı olmazdı. Ayrıca Peygam-

[13] Eş'arî, *el-İbâne 'an uṣûli'd-diyâne*, Medine 1975, s. 4-5.
[14] Bkz. Eş'arî, s. 6-7.
[15] Bkz. Kadı Abdulcebbâr, *Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse*, Kahire 1988, s. 39-45.
[16] Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s. 166.

> ber'in (s.a.v.) dini ile ilgili bilinen hususlardan biri de bizim hükümleri bilerek ibadet ediyor olmamızdır. Gayet açıktır ki, Allah'ın Kitabı bu hükümlerin bilinmesi hususunda başvurulan asıl kaynaktır. Şayet Kur'an'dan kastedilenin bilinmesi mümkün olmasaydı, insanların Kur'an'da yer alan hükümlerle yükümlü kılınmaları, onların güç yetirilemeyen birşeyle yükümlü kılınmaları anlamına gelirdi. Fikrî temelden yoksun böylesi bir görüşü dile getirenler "...oysa onun te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez. İlimde ileri gidenler: 'Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır' derler" (3. Âl-i İmrân/7) ayetine dayanırlar. Halbuki ayetteki 'vâv' atıf içindir. Dolayısıyla, ilimde derin olanlar Kur'an'ı anlarlar.[17]

Kadı Abdulcebbâr, Kur'an'ı anlamanın mümkün olmadığını dile getiren görüşün dayandığı ikinci tezi şöyle ifade eder: "Kur'an'ın lafızları değişik anlamlara gelebilir. Lafızlar ile husûs kastedildiği gibi umûm da kastedilebilir. Durum böyle olunca umûmu husûsdan, husûsu umûmdan ayıran bir karine ortaya çıkarıncaya kadar tevakkuf etmek gerekir".[18] Bu görüşü tartışan düşünür, meseleyi şöyle ortaya koyar:

> Bu görüşün yanlış olduğunu gösteren kanıtlar şunlardır: Birincisi; sahabe, ayetlerin zahirine başvurur, karinenin ortaya çıkmasını beklemezdi. İkincisi; bu görüş, Kur'an'ı hidayet, beyan, şifa, nur gibi Allah'ın nitelediği özelliklerinden soyutlamaktadır. Üçüncüsü; bu görüş, Allah'ın şu sözüne aykırıdır: "Bu kitapta hiçbirşeyi eksik bırakmadık". Çünkü kendisinden ne kastedildiği bilinmeyen birşeyi zikretmekten daha büyük eksiklik yoktur. Karine istenilse bile, karinenin söz cinsinden olması gerekir. Bir sözle kastedilen neyle bilinecek? Bu durumda "zahiriyle veya başka bir karine ile" diyeceksiniz. Eğer zahiriyle bilinebileceğini söylerseniz, o zaman herhangi bir karineye ihtiyaç duymamak için neden onu Kur'an için söylemiyorsunuz?[19]

Kur'an'ı anlamanın imkanını savunan düşünür, Kur'an'ı anlamak isteyen insanın bazı özellikleri taşıması gerektiğini vurgular. O, Kur'an'ı anlamak isteyen insanda bulunması gereken şartları şöyle sıralar:

> Alimin sadece Arapça'yı bilmesi yeterli değildir. Bununla beraber nahvi, rivayeti, dinî hükümler ve sebeplerden ibaret olan fıkhı bilmesi gerekir. Çünkü dinin hükümlerini ve bunların sebeplerini kavrayan bir kişi olmak için fıkıh bilmek gerekir. Ayrıca Allah'ın birliğini, adaletini, Allah için gerekli sıfatları, O'nun hakkında çirkin ve güzel olan, mümkün ve müstahil olan hususları bilmedikçe Kur'an'ı anlamak mümkün değildir. Ancak bu özellikleri kendisinde toplayan, Allah'ın birliğini, adaletini, dinî hükümlerin maksatlarını, muhkem ile müteşabihi birbirinden ayırıp, müteşabihi muhkeme hamledebilen kişinin Allah'ın Kitabı'nı anlaması doğru-

[17] Kadı Abdulcebbâr, s. 602.
[18] Kadı Abdulcebbâr, s. 603-604.
[19] Kadı Abdulcebbâr, s. 604.

> dur. Bu ilimlerden herhangi birisini bilmeyen kişinin salt dil ve nahve dayanarak Allah'ın Kitabı'nı yorumlamaya yeltenmesi uygun değildir.[20]

Bu alıntılar, kelam ilminin, Kur'an'ı anlama çabasının sonucu olarak ortaya çıktığını göstermektedir. İslam düşüncesinde siyasi mücadele ile epistemolojik çatışma arasındaki organik ilişki, teolojik anlama eğiliminin başlangıçta İslam'ın dünyagörüşünü ortaya koyma şeklinde tezahür ettiğini kanıtlar. Fakat daha sonraki süreçte kelamın, asli, yani itikadi hükümlerle ilgili delilleri serdedip şüpheleri defetmek suretiyle dinî inançları ispatlamayı hedefleyen bir ilim olarak tanımlanması,[21] bu ilmin araştırma alanını itikadi hükümlerle, amacını ise itikadi hükümleri anlama ve savunmayla sınırlandırmaya götürmüştür. "İtikadi hükümleri ispatlama" ifadesi, itikadi konularda farklı yorumların imkanını ortadan kaldırmaya yöneliktir. Elbette ki bu durumda her fırka kendi görüşünün doğru, tarih-üstü, dolayısıyla bu 'ispatlanmış' ve 'tarih-üstü' görüşe aykırı olan her görüşün zinhar yanlış olduğunu söyleyecektir. Bu durumda kendisi hak, diğeri batıldır. Böyle bir yaklaşım ister istemez fırkaların birbirini kolayca tekfir etme imkanını beslemiştir. Çünkü burada Kur'an'ı anlamaktan çok, her fırkanın kendi iddiasını geçerli kılma eğilimi hakimdir. Kelami akıl, kendisini, kesin bilgi ile birliği savunan bir akıl olarak tanımlayıp, amacını böyle belirlese de, bunun ayrışmadan başka bir netice vermediği ortadadır.

Yorumbilimcilerden hiçbirisini, anlama kuramının, metodolojik sorunları tartışması gerektiğine ikna etmek mümkün değildir. Bir taraftan Hans-George Gadamer, anlama eylemi üzerine metod tatbik etmeye karşı ömür boyu süren bir mücadele verip, tekrar tekrar vurgulamıştır ki, bir metin ne söylemek zorunda olduğunu görmeye eğilimli her ehil ve iyi niyetli okuyucuya kendisini açacaktır.[22] Gadamer'e göre bir metnin anlamının açılımı, çok karmaşık metodların başarılı uygulamalarının bir sonucu olarak değil, bizzat kendini gösteren gerçeğin bir örneği olarak düşünülmelidir. Diğer taraftan Paul Ricoeur, yeterli anlama metodları tartışmasını, anlambilimin zorunlu bir kısmı olarak düşünenler arasında yer alır.[23] Ricoeur Gadamer'in arzuladığı gibi, sırf anladığımızın ne olduğunu tasvir etmeyi arzulamaz. Daha ziyade o, insan anlayışını geliştirmek ve onu muhtemel bozulmalara karşı korumak için ne yapılabileceğini araştırmak ister. Ricoeur'un gayretleri, metinleri daha uygun yorumlamak için kriter temin etmeye çalışan uzun teolojik yorumbilim geleneğini yansıtan insan anlayışını korumaya yöneliktir. Düşünürün yeterli anlama metodları ve metinleri daha uygun bir anlama için kriter temin etme şeklindeki sözleri, anlama eylemini 'heves' alanından 'akıl' alanına götüren işaretler sunmaktadır. Bu nedenle, metinleri da-

[20] Kadı Abdulcebbâr, s. 605.
[21] Taftazânî, *Şerḥu'l-'aḳâ'id*, s. 3; Adududdîn el-Îcî, *el-Mevâḳıf*, Beyrut, trs., s. 7; Tahânevî, *Keşşâfu ıṣṭılâḥâti'l-funûn*, s. 31-32.
[22] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, London 1981, s. 235-238.
[23] Werner E. Jean Round, s. 9-10.

ha uygun bir anlama için kriter temin etmenin gereğini inkar eden her anlayışı sonuçta 'sofistik tutum' ve 'umutsuzluğun ideolojisi' olarak tanımlamak mümkündür. Diğer taraftan, nesnelci bakışın uç noktası olan 'saf kimlik' ise 'görmeyen kimlik' olduğundan, gerçeği parçalar; hatta ayrışma ve çatışmayı besler. İtikadi ve siyasi fırkalar 'saf kimlikler' oldukları için, Ali Harb'ın deyişiyle;

> Kelamcı çevrede bir diğerini kabul etmek mümkün olmamıştır. Çünkü 'görmeyen kimlik' vahşi ihtilafın bir diğer yüzüdür. Kim saf bir kimliğe bağlanırsa, diğerinin tamamen farklı olduğunu çirkin bir şekilde ortaya atar. Bu vahşi ihtilaf, nefrete, uzaklaşmaya, çekişmeye ve kavgaya yol açar. Tüm tevhidî projelerin gördüğü bölünme ancak bununla açıklanabilir.[24]

Öyleyse, kendi yorumunu 'ispatlanmış doğru' gören her anlayış ve tutumu 'çatışmanın ideolojisi' olarak adlandırmak mümkündür.

Kelam ilmi bilgi teorisiyle başlar. Bu bilgi teorisi, öncelikle hangi ilke ve esasların birşeyi bilmede gerekli olduğunu, daha sonra da itikadi konulara yaklaşım yöntemleri ile ilgili hususları içerir. Zira ilmi bilmek ancak bilginin kendisini, prensiplerini, delillerini ve düşünce hükümlerini bilmekle mümkün olabilir.[25] Bilginin ne olduğunu belirleyen kavramsal çerçeve ilim, zan, taklit, vehm ve cehl gibi kelimelerle oluşturulur. Bilginin anlam alanını, anahtar kelimelerin kesişen ve ayrışan noktalarındaki ortak anlam oluşturur. Fakat hemen belirtmeliyiz ki, bilmede gerekli ilkelerin bilgi ve varlık alanlarına göre nasıl değişkenlik gösterebileceği yeterince açık değildir. Üstelik geleneksel kelami yorum itikadi konulara ilişkin anahtar kavramları eleştirel açıdan incelemeyi ihmal eden bir dile sahiptir. Bu teori itikadi sorunları çözümleme ve bunların teorik bağlarını geliştirme, gerçekliği daha etkin biçimde aydınlatma ve anahtar kavramların anlamlarını sistemli bir şekilde bütünleştirme hususunda yetersiz kalmıştır. Oysa, bilgi kuramı, âleme iliştirdiğimiz genel kavramları eleştirel açıdan incelemek zorundadır. Bu, kısmen mevcut kullanımı çözümleme sorunu, kısmen de onu geliştirme veya gerçekliği daha etkin bir biçimde aydınlatanı onun yerine koyma sorunudur. Son olarak, bilgi kuramı itikadi konulara ilişkin anahtar kavramları sistemli bir şekilde birbirine bağlamak zorundadır. Ne var ki, bilgiye ulaşmada duyu, deney, gözlem ve haber gibi kaynaklar yer alsa da, kelamın epistemolojik temeli akıldır. Kelamda aklın asl, naklin fer' olduğu görüşü temel alınmaktadır.

Fahruddîn er-Râzî (ö.606) ve Adududdîn el-Îcî'nin (ö.756) aklın asl, naklin fer' olduğu hususunda söyledikleri şudur:

> Naklî delil yakinî (kesin bilgi) değil, sadece zan ve amel ifade eder. Çünkü naklî delili bilmek, delilin vaz'ını ve iradeyi bilmeye bağlıdır. Bu ise, dil, nahiv ve sarf ile gerçekleşir. Bir nassı anlamak, nakil, iştirak, mecaz,

[24] A. Harb, s. 34.
[25] Hasan Hanefî, *İslâmi İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan, İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 59.

ızmar, tahsis, takdim ve tehirin olmamasına bağlıdır. Bunların hepsi mümkün olduğundan dolayı yokluğuna hükmedilemez. Bunun ifade edeceği son nokta budur.[26]

Akli-naklî delil konusunda Kadı Abdulcebbâr'ın görüşü ise şöyledir:

Akli yetkinlik, istidlale güç yetirmektir. Bundan dolayı akli delil zaruri olarak Kitab, Sünnet ve icmâ'ın delillerinden önce gelir. Çünkü akli delilin dışındakiler Allah'ı tevhid ve adalet sıfatları ile bilme hususunda fer'îdir. Durum bu olduğu halde akli deliller dışındaki delilleri Allah hakkında delil getirmeye kalkışırsak, birşeyin aslına fer'i ile delil getirmiş oluruz.[27]

Kelamcılar akaid alanında geçerli olabilecek bir yöntem elde etmek için 'istidlal' ve 'nazar'ın anlamını tahlil etmeye yönelmişlerdir. Akli delile öncelik veren kelamcılar; delili, "tasdikî bilgilerden, ispat edilmeye muhtaç olan hususları ispatlamak için getirilen şeyler" olarak tanımlarlar. Delil getirme yöntemleri ise öncelikle kıyas, istikra ve temsildir. Nitekim Kadı Abdulcebbâr, *el-uṣûlu'l-ḫamse*'yi açıklamaya, "Allah'ın insana vacip kıldığı ilk şey nedir?" sorusuyla başlar. Düşünür bu soruyu şöyle cevaplandırır: "Allah'ı bilmeye götüren şey 'nazar'dır. Çünkü Allah zorunlu olarak ve görme yoluyla bilinemez. Bu nedenle insan, Allah'ı ancak nazar ve tefekkürle bilebilir". Sözü nazara getiren düşünür, nazar kavramının içeriğini tahlil etmeye girişir ve nazarın, kalp ile tefekkür etmek olduğunu söyler.[28] O, nazara, "kalp ile tefekkür" diyerek, bütün bilgi yetilerinin merkezi olan kalbi devreye sokar. Kadı Abdulcebbâr bu görüşüyle bilgi felsefesi açısından önemli bir noktanın altını çizer; o da şudur: İslami akıl, eşyanın zihnî kalıplara döndürülmesi olmayıp, akli kanunlara uygun olarak tabii ve insani fenomenlerin anlamlandırılmasını konu edinir; bu yüzden o, bilginin hakikatini, nefsi sakinleştirme ve kalbi rahatlatma olarak açıklar.[29] İslam dilindeki bu tanım, insanı hayatın yıkıntıları arasından çıkarma hedefinin asıl olduğunu gösterir. Abdulcebbâr, zaruri ilmi, "kişinin herhangi bir şekilde şek ve şüpheye yer vermeden zorunlu olarak kabul ettiği bilgi" olarak tanımlar.[30] Bilgiyi, tabii ve dilsel düzeyden kalbî ve tefekküri düzeye çıkartma eylemi olumlu bir anlam içermesine karşın, kalbî tefekkürün kıyas, istikra ve temsil ile sınırlandırılması bu çabanın daha üst düzeye ulaşmasını engellemiştir. Çünkü Kur'an'ın akla vurgusu böyle bir sınırlandırmayı aşar niteliktedir.

Kur'an'ın insanı tedebbür ve tefekküre teşvik etmesi (10. Yûnus/107; 7. A'râf/185; 16. Nahl/125) ve kendisini herhangi bir dille anlatan insanın yine beşerî terminolojiye giren vahiyle inzar edilmesi, öncelikle vahiy dilinin anlam ya-

[26] Îcî, s. 40; Râzî, *Me'âlimu uṣûli'd-dîn (Islam İnancının Ana Konuları)*, çev. Nadim Macit, İhtar Yay., Erzurum 1996, s. 12.
[27] Kadı Abdulcebbâr, s. 88.
[28] Kadı Abdulcebbâr, s. 39.
[29] Kadı Abdulcebbâr, s. 45.
[30] Kadı Abdulcebbâr, s. 46-51.

pısına ulaşmanın gereğini ortaya koyar. Çünkü Kur'an'da anlatılan bütün kanunlar, mutlak âlem dahi olsa,insanlar anlayabilsinler diye beşerî kavramlar ve kategoriler çerçevesinde anlatılmaktadır. Vahyin gönderilmesinde amaç insandır, insan ise olgusal âlemin bir parçasıdır. Öyleyse varlık düzeyinde insanın, belli şeyleri temsil eden imgeleri kullanma ve fiilen önünde bulunmayan birşeyi düşünme hususundaki gücü, onun metafizik alanı kavrama yeteneğine sahip oluşundan başka neyi ifade eder?

İnsan, doğal durumuyla zayıf ve unutkan bir varlıktır. O, olağan tarzda kendisini kuşatan şeyin ve tutkularının etkisi altındadır. İnsan, kendisini kuşatan bütün etkilerden azade olsaydı veya insani vaziyetinin tüm imkanlarını yaşayabilseydi, belki de kendine yol göstermesi için dine, vahye ihtiyaç duymazdı. Öyleyse Kur'an'ın sunduğu bilgi özel bir bilgi olup, insanın hakikate ulaşmasını amaçlamaktadır. Bu nedenle gerçeğe ulaşmayı öğreten bilgi, İslam düşünce geleneğinde 'marifet' olarak adlandırılmaktadır. İmanı kaybetmenin Kur'an dilinde, iradenin bozulmasına değil de, aklın yeteneksiz işleyişine denk tutulması çok anlamlıdır.[31] Aklı perdeleyen, insan bilincini maskeleyen etkenlerin etki alanını daraltmak için Kur'an 'tefekkür'ü önermektedir. Çünkü tefekkür, insan bilincini perdeleyen ve maskeleyen bütün mekanizmaları parçalar.

Gazzâlî'den önceki kelam ulemasının akaidin esaslarını anlamaya ve açıklamaya çalışırken dayandığı esas, Kur'an dilinin özünde var olan, belli kurallara tâbi olarak işleyen dilin taşıdığı 'anlam' idi. Ancak, anlama faaliyetinin Kur'an'ın kendi üslubuna bağlı olarak sunduğu esaslar bağlamında sürdürüldüğü tartışılır niteliktedir. Gazzâlî'nin Aristo mantığını dinî ilimlerin temeli yapması, hatta onu dinî metinlere dayanarak meşrulaştırması[32] (42. Şûrâ/17; 55. Rahmân/9; 17. İsrâ'/35; 26. Şu'arâ'/102) ve dinî akide ve hükümleri kur'ani dilin tabiatında varolan mantığa göre değil de, daha çok Aristo mantığının kalıpları ile açıklaması, itikadi sorunların mantığın sınırlı kalıplarıyla açıklanmasına neden olmuştur. Doğru bilgiyi mantıki önermeler çerçevesinde arayan kelamcı ulema 'bilgi ve varlık' gibi temel meseleleri geleneksel mantığın sınırları içerisinde eritmiştir.[33]

Kelam alimleri baştan beri külli kavramların dış âlemde var olmadıklarını ısrarla savunmalarına karşın, Gazzâlî'den itibaren bu görüşlerini büyük ölçüde terkederek külli kavramların hem zihinde, hem de hariçte mevcut olduğunu –Aristo tarzında– kabul etmişlerdir.[34] Külli kavramların zihinde itibari varlıklarından

[31] Bkz. S. Hüseyin Nasr, *İdeals and Realities of Islam*, London 1989, s. 21.

[32] Gazzâlî, mantığı islami bir forma sokarak sunar. İlmin ölçüsü, fikrin mihenk taşı, şaşmaz ölçü, temel kriter adlandırmaları bunu açıkça kanıtlar. Bkz. *Mi'yaru'l-'ulûm fi'l-mantık*, Beyrut 1990, s. 32.

[33] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, İstanbul 1341, I/82.

söz etmek mümkün olsa bile, duyu organları ve tecrübelerle öğrenilen bilgilerin külli olduklarını söylemek hiçbir şekilde mümkün değildir. Sözgelimi, Râzî, *Me'âlimu uṣûli'd-dîn*'de "bilinmeyen her sonuç için iki bilinenin var olması gerekir; eğer bu öncüller kesin bilgi ifade ediyorlarsa, sonuç da kesin bilgi ifade eder, yok eğer öncüllerden biri ya da her ikisi zanni ise sonuç da zanni olur"[35] hükmünü verir. Eğer iki bilinenden biri apaçık ise, yani kesin bilgi ifade ediyorsa, onun kapsamına giren bütün fertlere bu külli önermenin delaleti açıktır; tekrara gerek yoktur. Yok eğer böyle değilse, kendisi doğrulanmaya muhtaç olan önerme ile kıyas yapmaya gerek yoktur. Öyleyse, mantıktaki kıyas ile bilinen birşey, bu kıyas olmadan da bilinir. Bu kıyas olmadan bilinmeyen birşey ise, bu kıyas sayesinde de bilinmez.[36] Açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki, 'iki değerli' Aristo mantığı itikadi konulara ilişkin metinleri anlamada hiçbir katkı sağlamamaktadır.

Kıyas, getirilen önermelerle ilgili olarak doğru kabul edildiği takdirde başka bir söz söylemeyi gerekli kılan müellef bir sözdür.[37] Değişik yollarla varolan hükümleri çıkarmaktan ibaret görülen kıyas, amelî, akli ve yöntemseldir ve farklı şekillerinden bahsetmek mümkündür. Örnek vermek gerekirse:

a) İki düzenli önermeden başka bir sonuca gitmek:

Hâdis şeylerden hâlî olmayan herşey hâdistir.
Âlem hâdislerden hâlî değildir.
Öyleyse âlem hâdistir.

b) Doğruluk ve yanlışlıkta birleşmesi mümkün olmayan birşeyi zihinde iki veya daha fazla parçaya bölmekle bilgi elde etme (sebr ve taksim) yöntemi. Böylece delil, iki kısımdan birini iptal eder. Birşeyin aynı zamanda hem kadim olmaktan hem de hâdis olmaktan çıkması gibi.[38] Aynı yöntemi Gazzâlî, *el-İḳtiṣâd fî'l-i'tiḳâd* adlı yapıtında şöyle açıklamaktadır:

> Delil getirmenin birçok yolu vardır. Bunlardan birincisi sebr ve taksim yöntemidir. Sebr, hasr anlamına geldiğinden 'sebr'e taksim adı da verilmektedir. Bu yöntemi kısaca şöyle açıklayabiliriz: İddiamızı, birbirine her bakımdan zıt iki yöne ayırırız. Daha sonra şıklardan birini iptal ederiz. Onun iptalinden ikinci şıkkın ispatı lazım gelir. Zira birbirine zıt olan iki şıktan birinin iptali halinde ikinci şıkkın ispatı zaruridir. Misal olarak;
>
> Âlem ya hâdistir, ya da kadimdir.
> Âlemin kadim olması muhaldir.
> O halde âlem hâdistir.

[34] Bkz. M. İkbal, *İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul 1979, s. 19; M. Abid el-Cabirî, *Arab Aklının Oluşumu*.
[35] Râzî, *Me'âlimu uṣûli'd-dîn*, s. 26
[36] İbn Teymiyye, *er-Reddu 'alâ'l-manṭıḳıyyîn*, Bombay 1949, s. 88.
[37] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-'ulûm*, s. 112.
[38] Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 38.

> Burada biz, şıklardan biri olan "âlem kadimdir" öncülünü iptal ettik. Bu öncülün iptalinden ikinci öncülün ispatı lazım geldi. Çünkü üçüncü bir şık bulunmamaktadır. Elde ettiğimiz önerme, iki ayrı önermeden çıkardığımız bir önermedir. Ancak temel önermelerin üçüncü bir neticeyi ifade etmeleri için aralarında uyumun bulunması şarttır. Uyum, istisnai mantığı oluşturan birinci öncüldeki zıtlık, birşey ile zıddı arasında veya birşey ile zıddına eşit olan şey arasında olmalıdır.[39]

c) İki öncülün birincisi şart sigası ile birleştirilmiş iki önermeden, diğeri ise hamlî önermeden oluşan kıyas ile bilinmeyene ulaşma yöntemi. Sözkonusu hamlî önerme birinci önermede ya bizzat ya da zıddıyla zikredilir. İkisinin arasını birleştiren bir istisna edatı vardır.[40] Misal olarak;

> Eğer âlem hâdis ise bir yaratıcısı vardır.
> Fakat o hâdistir.
> O zaman onun bir yaratıcısı vardır.

d) Bir başka yöntem ise, karşı tarafın delilini alıp, bunu bir öncül yapıp doğruluğu açık olan bir başka öncül ekleyerek bununla yanlış olduğu açık olan sonucu çıkarmaktır. Bu yolla, öncüllerde yanlış bir önermenin olduğu anlaşılmış olur. Gazzâlî bunu Kur'an'ın önerdiği bir yöntem olarak takdim eder ve : "De ki eğer gerçekten doğru söylüyorsanız delil getiriniz" (2. Bakara/111) ayetini buna gerekçe gösterir.

Bir hükme varmak için tüm cüzlerin incelenmesi yöntemine ad olan istikra, kelamda pek fazla kullanılmamaktadır. İstikra yönteminin zannî bilgiyi gerçekleştirdiğini kabul eden kelamcılar, gâibi şâhide kıyas etme şeklinde bilinen temsil yöntemini kullanırlar. Bu yöntem, birşeyin doğruluğunu benzerinin doğruluğu ile delillendirmek,[41] şeklinde tanımlanabilir. Zemahşerî bunu "Kur'an, müşahede edemediğimiz gayb âlemini, müşahede ettiklerimizle bize anlatır" şeklinde özetler.[42] Kadı Abdulcebbâr, *el-Muḥîṭ bi't-teklîf* adlı yapıtında şâhidi "zarureten bilinen alan", gâ'ibi ise "bilinmeyen, ancak delaletle bilinmesi mümkün olan alan" olarak tanımlar. Ancak gâib alan için şâhidle istidlalde bulunmayı iki şarta bağlar: Biri delalette müşterek olmaları, diğeri ise illette müşterek olmalarıdır.[43] Bilinen alanla ilgili olarak akli önermelere, bilinmeyen hususlarda ise kur'ani ifadelere başvurup, delalette yahut illette ortak olan iki şeyi kıyas ederek bir sonuca ulaşmak, kelamın yöntemi olarak tebarüz etmektedir.

[39] Gazzâlî, *el-İḳtiṣâd fî'l-i'tiḳâd*, Beyrut 1983, s. 13.
[40] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-'ulûm*, s. 112.
[41] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-'ulûm*, s. 154; Adududdîn el-Îcî, s. 35; Bâkıllânî, s. 38.
[42] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut, trs. II/290; M. Abduh, M. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l Menâr*, Beyrut, trs., III/52.
[43] Kadı Abdulcebbâr, *el-Muḥîṭ bi't-teklîf*, Kahire, trs., s. 167.

Her kazanılmış bilgi için zaruri bir aslı öngörmeyen kelamcılar, delillerin asılları ile ilgili olduğu zaman aslın bilinmesini şart koşmaktadırlar.

Duyusal gerçekleri, dil ve toplumda kazanılmış tecrübeleri asıl olarak kabul edip fer'i asla döndürme girişimi, aklı, dinin kaynağı konumuna çıkarmaktır. Fakat bu bizzat vahiy dilinin tabiatında olan bir kıyastır. Üstelik kelami ekoller olgusal alana ilişkin olarak belirledikleri epistemolojik ilkeleri akideleştirmişlerdir. Hatta Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki mücadele akli önermeler üzerinde yoğunlaşmıştır. Ehl-i Sünnet'in daha sonra Aristo mantığına sığınmasının altında bu yatar.

Bütün bu veriler, kelamın, 'doğru anlam'a ulaşmada kavram dışı yolları nazara almadığını, dini ancak akli önermeler ve mantıki meflıumlardan müteşekkil bir nizam olarak gördüğünü göstermek için yeterlidir. Kur'ani ifadeleri akli önermelere çevrilebilecek birer metin olarak görme eğilimi, 'doğru anlama' yöntemini sadece mantıki geçerliliğe bağlama sonucunu doğurmuştur. Akıl-tabiat ve akıl-tarih arasındaki bağı koparan kelamcılar, gittikçe soyut alana yönelmişler, spekülatif tartışmalar üzerinde yoğunlaşmışlardır. İnsan hayatının tabii sorunlarından, tarihî bir varlık olan insanın sorunlarından uzak düşen kelam, belli bir tarihî dönemin problemlerini tekrar ederek "söylenmesi gereken herşeyin söylendiğini ve söylenenlerin doğru olduğunu" dile getirmekten öteye geçememiştir.

Dilin analizi yoluyla ulaşılan anlamlar ile mantıki öncüllere dayalı sonuçlar, kelamda ispatlanmış görüşler olarak sunulmakta ve naklin akıl üzerine bina edilmesi gibi bir prensip kabul edilmekte, fakat dile getirilen akıl hakkında doyurucu bilgi verilmemektedir. İlim teorisinde akıl, duyu, müşahede ve tecrübe ile birlikte gündeme getirilir ve aklın, naklî deliller için esas teşkil ettiği söylenir. Algıların, hep yanılma ihtimalinden söz eden kelamcılar, inandırıcı bir dille, bilgi edinmenin yollarından biri sayılan algılara güveni zedelemektedirler.

Buradaki sorun şudur: Kelamcıların kastettiği akıl, salt akıl olmadığına göre fiilî aklın/mükevven aklın, geçmişten getirilen ve bugünle kaynaştırılan birikimden bağımsız olması mümkün değildir. Hangi kültür içinde olursa olsun aklın şekillenmiş olduğu bir gerçektir. Bu durumda aklın, nakil için esas teşkil etmesi şeklindeki önerme geçerliliğini yitiren bir varsayım durumunda kalmaktadır. Düşüncede, merkezin şu veya bu biçimde çevreyi belirlediği tecrübe ile sabit olduğuna göre, farklı bir tarihî tecrübenin verilerine göre şekillenen akıl, naklî deliller için nasıl esas teşkil edecek? İşte bütün bu sorunlar, anlamanın zaman ve mekan dahilinde seyreden kültürle bağlantılı bir husus olduğunu göstermektedir: Yorum, rengini bu kültürel ortamın niteliğinden alır.

Anlamanın mantıki bir süreci işaretlediği doğrudur; fakat bu, salt aklın kendi kendini doğrulamasıdır. Belki, bilginin özel formlarına ışık tutma açısından akıl bir görev üstlenebilir. Dolayısıyla iki değerli mantığa dayanan bir anlama,

özü itibarıyla 'nesnel bir anlama' olup, belli hususları tekrar etmekten öteye geçemez. Yukarıda sunduğumuz bütün kıyas çeşitleri temelde bilgiyi tekrar eder. Üstelik, geleneksel kelamda itikadi meseleler daha çok mantıkî çıkarımlarla anlatılmaktadır. Oysa tekrardan başka birşeye yaramayan bu yöntem, miadını çoktan doldurmuş bir yöntemdir.

Âlem değişkendir.
Her değişken hâdistir.
O halde âlem hâdistir.

Delil ile medlul arasında mülazemet olduğundan "o halde âlem hâdistir" sonucu kesin doğrudur. Oysa ilk yargıdaki 'değişken' yüklem olarak kullanılırken, ikinci yargıdaki 'değişken' klasik mantıktaki anlamıyla dayanak olarak kullanılıyor. İlk yargıdaki değişken ile ikincideki değişken, anlam kategorisinde üst bir anlam içermiyor; yani dedüktif alanı aşan bir anlam taşımıyor. Sonucun öncüllerden daha fazla anlam taşımadığı ve analitik yargılamada bilgi genişlemesi olmadığı düşünüldüğünde, bunun aslında bir totoloji olduğu söylenebilir.

İnsan düşüncesine mantığın önemli bir katkısı olmakla birlikte, Kur'an'ın âlemden bahsederken insanın dikkatine sunduğu varlıkları anlamada mantığın herhangi bir katkı sağladığı söylenemez. Çünkü varlıkların dokusunu, varlık ve bilgi alanlarını, farklılıklarını ve Kur'an'ın farklı varlık ve bilgi alanlarına ilişkin dilini anlamada böylesi bir mantık bir işe yaramamaktadır. Fritjof Capra'nın deyişiyle, canlılar âlemiyle ilgili daima yapıldığı gibi, nedenselliğin döngüsel silsilesine daldığımız zaman, mantığın kullanılması bizi paradoksların içine yuvarlamaktadır.[44] Bunun yerine fikrî süreçlerin tümünü kullanmak daha yerinde olur. Çünkü bu süreçlerle zihindeki karşılıklı bağlantıların külli dokusu biraraya gelir. Bilincin temel özelliği anlama sahip olmaktır; anlam ise, mantığın alanı içindedir. Fakat bu mantık, bilimin önermeci yapısından başlayarak, önermelerin nesnelerle anlam bağıntısı kuran niteliğine dayanmalı ve en yüksek düzeyde bütünü kuşatıcı olmalıdır; böylece mantık anlamın bilinci olacaktır. Anlama ulaşmak için kullanılan diyalojik yöntem buna iyi bir örnektir. Burada amaç, bilineni tekrar etmek değil, anlamın anlamına ulaşmaktır. Her dilin gramatik yapısında yer alan anlamın bir mantığı olduğu gibi, Kur'an dilinin de kendine özgü bir yapısı ve bunun temelinde yer alan anlamın bir mantığı vardır. Öyleyse buradaki temel sorun mantığa daha geniş anlam yükleme sorunudur.

Kur'an'ı yeterli anlamanın metodik ölçütlerini ve teolojik anlamın anlama eyleminde nazara alması gereken hususları öz olarak şöyle sıralamamız mümkündür:

1. Vayhin beşerî terminolojiye girişi, aşkın ufukla beşerî ufkun buluşması anlamını taşır. Aslında Allah'ın insana, insani bir dille hitabı, bu hitabın anlaşılma

[44] Fritjof Capra, *Yeni Bir Düşünce*, çev. M. Armağan, Ağaç Yay., İstanbul 1992, s. 94.

imkanını içerir. Kur'an'ı anlamada dilsel yaklaşımın (beyân) inandırıcılığı bu olguda yatmaktadır. Fakat Kur'an'ı dilsel düzeyde anlama, öznenin tutumunu daha etkin kılar. Yorumun yalnız toplumsal, kültürel ve siyasal alanlardan biri üzerinde seyretmesi bundandır. Nassa yaklaşmak ve nassın sırlarını keşfetmek birinci okumayla başlar, fakat bu bazı şartları gerektirir. Herşeyden önce, Kur'an'ın dili, kullanım alanına göre farklılık arzetmektedir. Sözgelimi, olgusal ve sosyal alana ilişkin olarak dil daha basit kullanılırken, gayb âlemi, tarih ve ahlak alanlarında yer yer sembolik bir dil (mesel, mecaz, istiare, teşbih) kullanılmaktadır.[45] Bu farklı dili, 'bilgi ve varlık' alanları bağlamında felsefi bir temele oturtmak için, öncelikle, tarihsel süreçte gelişen ve farklılaşan, hatta anlam kaymasına uğrayan kelimeleri belirlemek ve bütün anahtar kavramların içeriklerini aydınlatmak gerekir. Burada esas çaba hem kur'ani kelimelerin içeriğini aydınlatmak, hem de tarihî süreçte değişik etkenlerle anlam sapmasına uğrayan kavramları özgün anlamlarına ulaştırmaktır. Bu zorunludur; çünkü anlam bulanıklığı, anlamın yokluğu anlamına gelir. Bu süreç anlamanın ilk aşamasını oluşturur.

2. Kur'an'ın farklı alanlara ilişkin olarak kullandığı kavramları anlama ulaştırdıktan sonra, bunları Kur'an'ın bütünlüğünü nazara alarak felsefi bir temele oturtmak mümkündür. Kur'an'dan hareketle bir hayat tarzının, bir pratiğin üretilmesi için bu ikinci aşama gereklidir. Aslında nassa yaklaşmak ve nassın anlamlarını keşfetmek 'analitik okuma' dediğimiz ikinci aşamayı zorunlu kılar. Nassın inceliklerini ve anlama delalet eden dayanaklarını ortaya çıkarmak ve bu dayanaklar dolayısıyla nassın inceliklerini kavramak ancak bu yolla mümkün olur.[46] Bu ikinci aşama, kavramları yeniden tanımlama, hatta birbirleriyle ilişkili olan kavramların tamamen yeni bir şemasını belirleyip Kur'an'ın dünyagörüşünü oluşturma çabasını içerir. Sözünü ettiğimiz dünyagörüşü Kur'an'ın metinlerinin ilk anlamlarında tam olarak görülemez. Dünyagörüşünü biçimlendirmek, ancak temel kavramların aydınlatılması ve bunların felsefi bir temele oturtulması ile mümkün olur. Buna aşkın alan da dahildir; çünkü aşkın alan bazı bilgi yetilerimize hitap ettiğinden, bu alanın bilgisini elde ederek bir bilgi bütünlüğüne ulaşabiliriz. Zira aşkın alan mutlak alanın tezahürüdür. İman, aşkın alanın bir tür bilgisi olduğuna göre, mutlak âlemin insanda açığa çıkması[47] olarak tanımlanabilir. İmanın yahut bilginin insana bakan bu tarafını, insan tabiatı, onun toplum içindeki yeri ve bilgi üretimine bağlı olarak geliştirilen yaşam tarzı oluşturmaktadır. Geleneksel kelamın bütünüyle ihmal ettiği bu

[45] Bkz. İlhami Güler, "Hermenötik Açıdan Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamanın Sorunları", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 298-299.
[46] Bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *s.* 270-272; W. E. Jean Round, s. 161.
[47] Alparsalan Açıkgenç, s. 224.

alanı dünyagörüşü olarak adlandırıyoruz. Dünyagörüşü, insan hayatının her yönüne taalluk eden ilkelerin oluşturduğu bir yaşam tarzıdır.

3. Değişim gerçeğinin tabiatını kavramak: Toplum devamlı değişim sürecinde olan bir yapıya sahiptir. Bu değişim sadece ekonomik, sosyal, günlük yaşantı şekilleri ve teknolojik ve bilimsel alanlarda değil, aynı zamanda bunların sonucu olarak fertlerin zihniyetleri, düşünce şekilleri ve hayata bakış tarzlarında da sözkonusudur.[48] Hatta toplumsal değişim sürecinde en etkin unsur bilimsel ve düşünsel faaliyetlerdir. Özellikle düşünsel faaliyetler, fertlerin dünyagörüşlerini oluşturan Allah, insan, toplum ve tabiat gibi temel konuların anlam alanlarına yeni anlamlar katarak önemli değişiklere sebep olmaktadır. Nitekim Toshihiko İzutsu, Kur'an'ın teolojik kavramlarının tarihsel süreçte fikrî etkileşimlere bağlı olarak anlam kaymasına uğradıklarını örnekleriyle göstermektedir.[49] Öyleyse, yorumcu değişim gerçeğinin iki yüzünü dikkate alarak, bir taraftan kur'ani ifadelerdeki anlam kaymalarını görmeli, diğer taraftan değişimin özünde yatan anlamı kavrayarak kur'ani ifadeleri yeni anlamlara ulaştırmalıdır.

4. Kelamın fonksiyonunu teorik kurallar koymayla sınırlayıp, pratiği bunun dışında tutmak bütünüyle yanlıştır. Akide fikirden ibaret değil, bizzat hayatın bir metodudur. Eylem isteği, akleden kalbe ihtiyaç duyan bazı meselelerden ayrı düşünülemez. Böyle olmalı ki, iyilik iradesi kötülüğe, erdemlilik iradesi de çirkin bir eyleme dönüşmesin. Kur'an'ın, nüzul ortamındaki zulüm ve sömürü lehine işleyen mevcut yapıyı eleştirmesi iman ve amelin birbirinden kopuk değil, birbirini besleyen iki boyut olduğunu göstermektedir. Nitekim Kur'an, bu hususu dikkat çekici tarzda nazara verir:

> Hiç bütün bir ahlaki değerler sistemini (dini) yalanlayan birini tasavvur edebilir misin?
>
> İşte böyle biridir, yetimi itip kakan;
> Yoksulu doyurma arzusu, gayreti duymayan.
> Yazıklar olsun şu namaz kılıp duranlara,
> Onlar ki, kalpleri namazlarına yabancıdır,
> Onlar ki, niyetleri yalnızca görülüp takdir edilmektir,
> Ve üstelik onlar (insanlara) en ufak bir yardımı bile reddederler. (10. Ma'un/1-7)

Sözümüzü tekrar ediyoruz: Akide fikirden ibaret değil, bizzat hayatın bir metodudur. Öyleyse kelamın yöntemi, inanç esaslarından başlayıp, düşünce dünyasına, eylemin problemlerine, yaşam kurallarına kadar uzanıp, inançla eylem arasındaki mesafeyi kapatacak esaslar ortaya koymalıdır. Yani kelam, bir

[48] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç, M. H. Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996, s. 281-282.

[49] Bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Kevser Yay., İstanbul 1979, s. 45-50.

dünyagörüşü inşa etmelidir. Bunun gerçekleşmesi için öncelikle 'saf gerçeklik' tezinin yozlaştıran ve ayrıştıran yüzünü farkederek, ilmî alandaki farklılıkları iman-küfür ekseninde değerlendirmekten vazgeçip, Müslümanların gücünü birleştirmek gerekir. Eş zamanlı tarih anlayışının sonucu olan, geçmişteki çatışmaları ve ayrışmaları aynı mantıkla tekrar ederek fikrî ve amelî gerilimleri artırmanın hiçbir anlam taşımadığı artık anlaşılmalıdır.

5. Kelamın epistemolojik temeli olan aklı sorgulamak. İslam kelamında akla yüklenen anlam pek açık değildir. Kelami akıl, "delillerin asıllarını, delillerle istenilen şeyleri tanıtan hususları ve akli öncülleri bilmek" şeklinde tanımlanır. Böyle bir tanım, kelami aklın, kavramsal ve mantıki akıl olduğunu gösterir. Algı verileri ve haberle doldurulan kelami akıl, aslında yeni bir yaklaşıma imkan verebilecek bir anlama sahiptir. Tarihte cereyan eden olaylar, insanın tarihî ortamdaki durumu, toplumsal değişim, insanları yönlendiren güçler; bunların hepsi, yorumu öznelliğe götüren unsurlardır. Kelami aklın içinde yer aldığı haber, yani ifadelerin nakli, yerini tarih felsefesi ile değiştirmelidir. İlahi hitabın bir tarihî ortamda inzali, onun inzali sürecinde belli sebeplerin rol oynaması, hatta o kültürün içinde yer alan meselelere ilişkin sorulara vahiy diliyle cevap verilmesi vb. hususlar, bu sürecin ciddi tahlilini gerektirmektedir. Tarihsel ve toplumsal tezlerin çok yoğun bir biçimde tartışıldığı bir ortamda kelamın İslam'ın erken dönemlerinde ortaya çıkmış problemlerle uğraşması, bunları aynı dille tekrar etmesi ilginçtir. Bu problem, kelamın tarihî duyarlılık alanı ile, bugün oldukça yaygınlaşan "farklı duyarlılık biçimleri"[50] ile (tarihsel, antropolojik, eleştirel yöntemle) yer değiştirmelidir. Ancak böyle bir yetkinlikle, 'umutsuzluğun ideolojisi' olarak adlandırdığımız sofistik tutumu, izafiyetçiliği, bugünkü adıyla postmodernizmin bilgi tabiatında yatan nihilizmi ve 'çatışmanın ideolojisi' olarak adlandırdığımız 'saf kimlik' ve 'ispatlanmış bilgi' teziyle "söylenmesi gereken herşey söylenmiştir" şeklinde tezahür eden 'sahte bilinci' aşmak mümkün olabilir.

6. Yorumcuda bulunması gereken şartlar: Kadı Abdulcebbâr yorumcuda bulunması gereken şartları sıralarken yorumcunun sadece Kur'an dilini bilmesinin yeterli olmayacağını; dilin yapısını, anlamanın yöntemlerini, dinî hükümlerin sebeplerini ve dinin teorik temellerini bilmenin de zorunlu olduğunu söyler.[51] Bu tesbitlere bütünüyle katılmakla birlikte, şunu ifade etmek gerekir ki, bu anlayış, anlamın öznelliğini artıran unsurları görmeyen bir anlayıştır. Herşeyden önce yorumcu kendine düşen gerçek pozisyonunu belirlemelidir. Yorumcunun, sadece nakle dayalı geleneksel bilgiler konusunda değil, aynı zamanda vakıanın anlaşılması ve onun seyrini kavramaya yardımcı olacak bütün

[50] Bkz. Anthony Giddens, *Sosyolojiye Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. R. Esengün-İ. Öğretir, İhtar Yay., İstanbul 1993, s. 23-24.

[51] Kadı Abdulcebbâr, *el-Muḥîṭ*, s. 605.

ilimlerde de yeterli olması gerekir. Kur'an'ı anlama çabası, onu nesne olarak görmek anlamına gelmez. Aslında Kur'an'ı nesneleştiren şey, sahte bilinci canlı ve dinamik tutarak, onu heveslerin, popülist ilgilerin me'hazi yapma tutumudur. Yorumcunun aklı, İslam'ın kendi özgün yapısından beslenmeli ki, te'vil eyleminde temel role sahip olan akıl, özgün kavrama eylemini gerçekleştirebilsin. Yorumcu (mütekellim), tarihin seyrini ve geleceğin yönelişini kavramalıdır ki, üstlendiği rol, mücerret ezbercinin rolü olmasın. Kelamcının, resmî dinî söylemin kendine kutsallık ve mutlaklık görünümü verme çabalarını, iktidarların tasarruflarını meşrulaştırmaya yönelik icraatlarını okuyabilecek akli ve amelî duyarlılığa sahip olması gerekir ki, tarihî tecrübemizde birçok örnekleri bulunan 'iktidara hizmetçi ulema' pozisyonuna düşmesin.[52]

Sonuç olarak diyebiliriz ki, kelamın İslam'ın erken dönemindeki rolünü yeniden kazanması için başlangıçta dayandığı iki temel unsur, akide ve siyaset, birbirine eşlik etmelidir. Meseleyi bütünüyle (Allah'ın zatı, sıfatlarının mahiyeti, vahyin mahiyeti, aklın mahiyeti gibi) metafizik boyutun spekülatif tabiatına hasreden geleneksel kelam, insana ve onun temel haklarına gerekli vurguyu yapmayı ihmal etmiştir. İnsanı ve onun temel haklarını dile getirmek kelamın öncelikli konusu olmalıdır. Çünkü biz dünyada yaşıyoruz. Kur'an dilinde fert olarak her insan fani olmakla birliktedünya idesi, külli insan –nihai bir sonucu olsa da– süreklilik arzetmektedir. Kelam, ihtilafın vahşi yüzünü gösteren saf kimlik iddiasından vazgeçip, bunun ancak salt itikadi ilkelerde mümkün olacağını; fakat meselenin ilmî yönünün, bilginin ve yorum evreninin niteliği ile bağlantılı olduğunu görüp, temel ilkelerde birleşen bütün Müslümanları ortak amaçlarda birleştirici bir çaba içine girmelidir.

[52] Bkz. Nasr Ebu Zeyd, s. 271-272; Hasan Hanefi, s.46-49.

Doğum Kontrolüne İlişkin Tutumların Oluşmasında Dinsel ve Dinsel Olmayan (Seküler) Bilginin Rolü

RECEP YAPAREL
DOÇ.DR., DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Doğum kontrolünün, modernite-öncesi toplumlarda yaygın ve etkin olarak uygulanmadığı biçiminde ifade edilen bir varsayım, konuyla ilgilenen bilim adamlarının çoğu tarafından son zamanlara kadar kabul edilegelmiştir.

Bunun sonucu olarak, Batılı ülkelerde yaşanan yüksek doğurganlıktan düşük doğurganlığa geçiş şeklinde gerçekleşen modern değişimin altında yatan temel ögenin, isteğe bağlı *(valitional)* ve aile içinde uygulanan doğum kontrolü olduğu kabul edilirken; geleneksel toplumlardaki yüksek doğurganlık oranları ise doğum kontrolünün yokluğuna yüklenerek açıklanmaya çalışılmıştır.

Bu bakışaçısını Henry (1961), 'doğal doğurganlık' ve 'kontrollü doğurganlık' kavramlarını kullandığı modelinde ortaya koymaktadır. Bu kavramlaştırmaya göre, modern toplumlarda istenen çocuk sayısına ulaşıldığında ya da doğumlar arası süre planlanmak *(spacing)* istendiğinde, sistemli bir şekilde doğum kontrolü *(birth control* veya *contraception)* uygulanmaktadır. Bu modelin eksikliklerine değinmeden önce, kısaca ifade edecek olursak, bu yaklaşıma göre, 'kontrollü doğurganlık' ancak modern bir toplumun temel özelliklerinden biri olabilir. Çünkü böyle bir davranış, modernitenin olmazsa olmaz iki ilkesine dayanmaktadır: Planlama ve rasyonalizasyon. Böylece moderniteye göre, üreme davranışı da *(reproductive behavior)* tıpkı ekonomik davranışta olduğu gibi rasyonel bir davranış özelliği göstermektedir (sözeden: Musallam, 1983, s. 4; ayrıca bkz. Fawcett, 1970, s. 40-48).

Bu noktada şu soru akla gelebilir: Doğum kontrolü moderniteden önce de var mıydı, yoksa gerçekten sadece günümüz çağdaş toplumlarının bir buluşu ve uygulaması mıdır?

Böyle bir soru, ancak tarihsel bir araştırma çerçevesinde cevaplandırılabilir. Nitekim, Musallam'ın (1973; 1983) çalışmasında ortaya koyduğu literatür ışığında, yukarıdaki sorunun birinci kısmına ilişkin olarak, en azından modernite-öncesi

müslüman toplumlar açısından, olumlu cevap verilebilir; çünkü doğum kontrolü kavramı ve uygulamaları bu toplumlarca biliniyordu. Bu nedenle, doğum kontrolü uygulamaları, sadece cağdaşlığın bir icadı ve özelliği olarak görülemez.

Kısaca ifade edecek olursak, İslam Dini'nin şekillendirdiği müslüman toplumlarda doğum kontrolü başlangıçtan itibaren uygulanagelmiş ve bu kavram etrafında oluşan ve gelişen düşünce ve anlayışlar, değişik tutum ve davranışlar gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Ancak bu noktada haklı olarak şöyle bir soru da yöneltilebilir: Musevi-Hristiyan geleneği *(Jewish-Christian Tradition)* diye adlandırılan yaşam biçiminin başat olduğu özellikle Batı toplumlarında acaba doğum kontrolüne ilişkin tutum ve davranışlar nasıl idi?

Görüldüğü gibi, her iki soru da 'din faktörü'nü ister istemez akla getirmektedir. Çünkü ortaçağ döneminde gerek Doğu gerekse Batı'da Hristiyanlık ve İslam dinleri, toplumların dünyagörüşlerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynuyorlardı.

Herhangi bir toplumda, doğum kontrolüne ilişkin tutum ve davranışlar, o toplumun düşünce dünyasının ve sosyal kurumlarının bir parçası olmak durumundadır. Bu noktadan hareketle, bu çalışmamızda sözkonusu ilişkiler, önerilen teorik model çerçevesinde ele alınacaktır. Ancak burada bir noktanın açıklığa kavuşturulmasının faydalı olacağını düşünüyoruz. Şöyle ki, bu araştırmamızda 'teolojik' bakışaçısı yerine, konuyu insan davranışı düzeyinde ele alan 'psikolojik' perspektif esas alınacaktır. Başka bir ifade ile, konuyu bir ilahiyatçı gibi değil, ancak onların söylediklerini veri olarak kabul eden bir psikolog gibi inceleyeceğiz. Çünkü psikologların yerine getirmek durumunda oldukları temel görev, araştırmaların ortaya koyduğu doğurganlık *(fertility)* ve doğurganlıkla ilgili tutum ve davranışlardaki farklılıkları açıklamak ve bu değişkenlerde zaman içerisinde ortaya çıkabilecek kaymaları psikolojik kavramlar çerçevesinde aydınlatmaktır (Fawcett, 1970, s. 36),

Doğum kontrolü ile ilgili tutum ve davranışlar açısından bireylerin sergiledikleri farklılıkların nedenleri üzerinde yürütülen bir çok araştırmanın ortaya koyduğu temel faktörler, sosyodemografik özellikler, din, değerler ve ideolojiler biçiminde özetlenebilir (bkz. Emerson, 1996). Ancak, bu değişkenlerin tutum ve davranışları nasıl etkiledikleri konusunun henüz tam olarak anlaşılamamış olması, yeni kavramlaştırmalar ve yaklaşımları gerektirmektedir.

Emerson (1996), özellikle kürtaja *(abartion)* yönelik tutumların oluşmasında dinin nasıl rol oynadığı konusundaki belirsizliklerden hareketle, bir model *(Path model)* önermektedir. Bu modelde Emerson (1996), önceki yaklaşımlardan farklı olarak, aradeğişkenlere *(intervening variables)* daha çok önem ver-

mekte ve din ile doğum kontrolü arasındaki bağlantının bu sayede biraz olsun aydınlatılabileceğini ileri sürmektedir. Önerdiği bu modelinde Emerson (1996), diğer bazı araştırmalara da dayanarak, genelde tutumlara, özelde de kürtaja yönelik bakışaçısı üzerinde önemli rol oynayan 'dünyagörüşü' *(world-view)* aradeğişkenine büyük yer vermektedir (Fried, 1988; Luker, 1984; Neitz, 1981; Oberschall, 1993).

Bu modelde Emerson, aradeğişken olarak kavramlaştırdığı dünyagörüşünün boyutları olarak, cinsel roller, cinsel ilişkiler, çocukların önemi ve ahlaki düşünce gibi faktörleri saymaktadır. Sözkonusu modelin bir yerde ana kavramı olan dünyagörüşü için biz de bu çalışmalarımızda şu tanımı kabul edeceğiz: Dünyagörüşü "dünyanın neliği ve nasıl düzenlenmesi gerektiği ile ilgili birtakım varsayımlar dizgesidir" (Luker, 1984, s. 193; nakleden Emerson, 1996, s. 42). Tanımdan da anlaşılacağı gibi, dünyagörüşü, hem gerçeklik *(factual)* hem değersel *(evaluative)*, hem de ahlaksal *(moral)* ögeleri birlikte içinde barındıran kognitif bir yapıdır.

Emerson (1996), teklif ettiği bu modeli empirik bir araştırma ile de test etmiş; dünyagörüşlerinin, din ve aile planlamasına yönelik tutumlar ve davranışlar arasında çok önemli bir bağ olarak hizmet ettikleri sonucuna ulaşmıştır.

Bu çalışmamızda da, sözkonusu modelin öngördüğü yaklaşım, bazı değişiklikler ve ilaveler yapılarak, esas alınmıştır. Örneğin, doğum kontrolüne yönelik tutumların prediktörleri olarak 'dinsel' ve 'seküler' bilgiyi ele aldık. Ayrıca, bu iki tür bilginin, dünyagörüşlerinin şekillenmesinde ikinci bir grup aradeğişken gibi fonksiyon gören bazı sosyal kurum ve unsurlar (Ulema, Kilise v.s.) kanalıyla rol oynadığını varsaydık.

Buna göre her tür bilgi sözkonusu unsurlar (Ulema, Kilise v.s.) tarafından yorumlandıktan sonra bireye ulaşarak dünyagörüşlerinin oluşmasında veya değişmesinde hizmet etmektedir. Yine Emerson'un (1996) modelinden farklı olarak çalışmamızda dünyagörüşü aradeğişkeninin boyutlarına cinsel ahlak (*sexual morality*), evlilik, aile, kadın hakları, çocuk ve kadercilik gibi faktörler de eklenmiştir. Konservatif veya liberal uçlarda yer alabilen bu boyutlara, dinsel geleneklerin nasıl bir içerik kazandırdıkları ve bundan toplumların ne şekilde etkilendikleri aşağıda ele alınacaktır.

Dünyagörüşlerinin Kaynağı Olarak Din

En genel anlamıyla din, insanlara dünyagörüşü kazandıran en eski kaynaktır. Din, bu işlevi, değişik alanlarda gerçekleştirdiği birtakım fonksiyonlarla yerine getirmektedir. Çoğu zaman din, nihai (*ultimate*) sorulara verdiği cevaplar ve açıklamalarla, bireylerin içinde yaşamlarını sürdürdükleri çevreyi, en geniş

anlamı ile 'Evren'i anlamlandırır; nasıl yaşayacakarı konusunda onlara rehberlik eder; olması gerekeni bildirir (Hunter, 1991, s. 58). Din, aynı zamanda ahlaki ilkeler ortaya koyar (bkz. Durkheim, 1954); ayrıca doğru-yanlış, adaletli-adaletsiz, iyi-kötü gibi kavramlara ilişkin kriterler oluşturur. Herkes tarafından benimsenmese bile, bir çok kimse bu tür bilgileri önemli ve anlamlı bulmuş ve bulmaya da devam etmektedir (özellikle bkz. Hammond, 1985).

Dinin dile getirdiğimiz bazı fonksiyonlarından da anlaşılacağı gibi, 'bilgi' tüm bu hizmetler arasında en önemli paya sahiptir. Özellike kitaplı dinlerde, vahiy (*revelation*) etrafında gelişen literatür, bir başka ifade ile 'kutsal metinler', yüzyıllarca insanların bilgi ihtiyaçlarını karşılamış; günümüzde de, en azından bazı konularda, bir çok kimse için bu hizmetini sürdürmektedir. Örneğin, Kur'an müslüman toplumların dünyagörüşlerinin oluşmasında, özellikle Tanrı-insan ilişkisinin algılanmasında önemli bir yer tutar (bkz. Izutsu, 1964). Aynı şekilde, İncil (*Bible*/Eski ve Yeni Ahitler) de gerek Batı ve gerekse Doğu toplumlarının birçoğunda sonuçları devam eden etkilerde bulunmuş ve bulunmaya da devam etmektedir.

İslam geleneğinde, Kur'an'ın yanında dinsel bilgi sağlayan bir başka kaynak daha vardır ki, o da Hz. Muhammed'in söz ve fiilleri ile ilgili anlatım ve ifadelerden oluşan hadislerdir.

Ancak, toplumların ihtiyaç duydukları bilginin tümünü sözkonusu dinsel metinlerden karşıladıklarını söylemek hem doğru olmaz, hem de gerçeği yansıtmaz. Özellikle, medeniyetler kurmuş ve uzun süre bunları yaşatabilmiş toplumlar, dinsel bilgiden etkilenen veya onun gölgesi altında gelişmiş bulunan, ama kutsal metinlerin dışında yer alan bir başka tür bilgiye sahiptirler. 'Seküler bilgi' diye de adlandırabileceğimiz bu tür bilgiler, bilhassa biyoloji ve tıp gibi alanlarla ilgili olup, dinsel bilgi yanında insanların öncelikle pratik amaçlarına yönelik olarak hizmet vermektedirler. Bu tür bilgilerin, günümüz çağdaş toplumlarının olmazsa olmaz ilkeleri arasında önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Dinsel Bilgi Alanında Doğum Kontrolüne İlişkin Yaklaşımlar

Doğum kontrolünün ele alındığı dinsel metinlerde, konunun adeta ilk dönemlerin bilinen tek yöntemi olan *coitus interruptus* (azil) ile özdeşleştiği görülmektedir. Uygulanan metod etrafında oluşan tartışmalar ve yorumların zımnen (*implicitely*) de olsa doğum kontrolüne yönelik tutum ve davranışları yansıtmakta olduğu söylenebilir.

Musevi-Hristiyan Geleneğinde Durum (İncil)

Musevi dinsel hukuk kuralları, azli, dolayısıyla doğum kontrolünü kesinlikle yasaklamıştır. Maimonides, bu tutumu şu şekilde dile getirmektedir: "Tohumu bozmak yasaklanmıştır. Bu itibarla kişi *coitus interruptus* uygulayamaz". Gele-

neksel musevi çevrelerde bu kurala harfiyyen uyulmuştur. Bu yaklaşımda esas olan temel ilke "tohumun bozulmaması"dır. Bu nedenle, tohuma (*sperm*) zarar veren her türlü yöntem yasaklanmış olup, Talmud literatüründe bu konuda bir konsensus oluşmuştur (Musallam, 1983, s. 23). Ancak, son zamanlarda din adamları ve inananlar arasında, özellikle kadın açısından ölümcül tehlikeler sözkonusu olduğunda, uygulanabileceğine ilişkin bir yumuşama gözlenmektedir.

Hristiyanlık da doğal olarak aynı kuralı paylaşmaktadır. Bu geleneğe göre de aynı şekilde "Tohumun etrafa, yere saçılması" (Tekvin 38), Tanrı'nın kanunlarına ve emirlere karşı işlenmiş büyük bir günah olarak kabul edilir. Kısacası, Hristiyanlık'ta da ihtiyaç ve neden ne olursa olsun, doğum kontrolü (*contraception*) yasaklanmıştır. Hristiyanlık'ta bu anlayışın savunucusu olan din adamı Augustine'in inançları, son zamanlara kadar özellikle Katolik Kilisesi çevresinde etkili olmuştur. Görüldüğü gibi, dinsel metinlerde yer alan doğum kontrolüne ilişkin ifadeler, konuya yönelik tutum ve davranışları önemli ölçüde sınırlandırıcı ve kısıtlayıcı rol oynamışlardır. Ancak, Protestan Kiliselerinin doğum kontrolü ile ilgili yorumlarının daha ılımlı olduğu da bir gerçektir (bkz. Rosten, 1963, s. 349-51).

İslam Geleneğinde Durum (Kur'an)

Kur'an'da doğum kontrolüne doğrudan atıfta bulunan bir ifadenin bulunmayışı, Müslümanlar'ın konuyla ilgili konumlarını Museviler ve Hristiyanlar'dan çok farklı kılmaktadır. Bu durum, Müslümanlar için doğum kontrolü ile ilgili olarak çok rahat düşünme ve tartışma zemini oluşturmaktadır. Sonuç olarak denilebilir ki, müslüman toplumlarda doğum kontrolü yaygın bir uygulama alanı bulabilmiştir. Bir başka ifade ile "Kur'an'ın bu konuda açık bir hüküm ihtiva etmemesi bir çok fakih (hukukçu) tarafından aile planlamasının yasaklanmadığı şeklinde yorumlanmıştır" (Omran, 1995, s. 95). Ancak, bazı anlayış ve yorum farklılıklarından kaynaklanan sınırlamaların getirildiği de bilinmektedir.

Doğum Kontrolü ve Hadisler

Özellikle bir doğum kontrolü yöntemi olarak İslam'ın ilk dönemlerinde yaygın bir şekilde kullanılan azlin (*coitus interruptus*) uygulanmasından kaynaklanan bir çok soruna ilişkin olarak gündeme gelen, bu konuyla ilgili çok sayıda hadis bulunmaktadır (bkz. Omran, 1995, s. 125-158). Bu hadisler yakından incelendiğinde, doğum kontolüne yönelik olumlu veya olumsuz tutumların her ikisini de destekler nitelikte anlamlar taşıdıkları görülmektedir. Sözkonusu hadislerde, kaderci (*predestination*) bir yaklaşımın izlerine daha çok rastlanmaktadır. Şöyle ki, doğum kontrolü Allah'ın takdirini değiştiremeyeceği için, onun uygulanıp uygulanmamasının Peygamber açısından hiç bir önemi yoktur; bu nedenle de karşı çıkılmamıştır. Örneğin:

> Ebu Said riyavet etti: Hz. Peygamber'e azil hakkında soruldu ve o cevap verdi: 'Her nutfeden (sperm) çocuk oluşmaz ve Allah birşeyi yaratmayı dilerse hiçbirşey O'nu durduramaz (Muslim, nakleden: Omran, 1995, s. 133).

Özet olarak ifade edilecek olursa, bir doğum kontrol yöntemi olarak azle Peygamber tarafından izin verilmiş, en azından açıkça yasaklanmamıştır.

Dünyagörüşlerinin Boyutları ve Doğum Kontrolü

İslam geleneği içinde mevcut olan dinsel bilginin, doğum kontrolü açısından kesin bir tablo ortaya koymamasının verdiği bir rahatlıkla müslüman hukukçular bu meseleyi enine boyuna tartışmışlar; bugün için bile çok ilginç gelebilecek sonuçlara ulaşmışlardır. Özellikle hukukçular, var olan dinsel bilgiye ek olarak büyük ölçüde dönemin biyoloji ve tıp bilgilerinden (seküler bilgi) yararlanmışlardır.

İslam geleneğinin doğum kontrolüne ilişkin tavrının ılımlı olmasının altında yatan başlıca neden, dünyagörüşünün önemli boyutlarından biri olan cinsel ahlak anlayışıdır, denilebilir. Bu ilişki sadece İslam dini açısından değil, Hristiyanlık açısından da geçerlidir. Çünkü, doğum kontrolü ile ilgili anlayış, büyük ölçüde cinsel ahlak açısından şekillendirilmektedir. Örneğin, Hristiyan cinsel ahlakı, Batı Avrupa'da geç yaşta evlenme veya bekar kalma biçiminde ortaya çıkan 'Avrupa Evlilik Örüntüsü'nün yaygınlaşmasına neden olmuştur. Dolayısıyla, 16-19. yüzyıllar arasında Avrupa'da nüfus azalmıştır. Oysa aynı fonksiyonu günümüzde doğum kontrol araçları üstlendiğinden, Avrupalı Aile Örüntüsü sosyal fonksiyonunu kaybetmiş bulunmaktadır. İslam'ın cinsel ahlak anlayışı farklı olduğundan; doğal olarak Müslümanların doğum kontrol anlayışı da Hristiyanlarınkinden farklılık göstermektedir.

Bu farklılaşmada rol oynayan önemli faktörlerden birisi de evlilik kavramıdır. Ortaçağ dünyasında Hristiyanlar, evliliği ancak ölümle bozulabilecek kutsal bir beraberlik biçiminde algılarlarken; Müslümanlar ise evliliği, kutsal saymakla birlikte rasyonel bir yaşam biçimine dönüştürmüşlerdir. Ayrıca, bu beraberlik 'cinsel doyum ahlakı' temeline oturtulmuştur. Bu, Hristiyan cinsel ahlakının ve mentalitesinin aslâ kabul edemeyeceği bir durumdur. Yine bu yapılanmanın bir sonucu olarak, Hristiyanlık, meşru cinselliği süreklilik esasına dayalı tek eşli bir evlilik ile sınırlandırırken, İslam kültürü, cinsel yaşamı evlilik kurumuna bağlamamıştır. Müslümanların doğum kontrolüne ilişkin tutum ve davranışlarının böyle bir bağlamda teşekkül ettiğinin gözönünde bulundurulması gerekmektedir.

Böyle bir bağlamda, insan cinselliği, hatta hayvanların cinsel yaşamları üzerinde yapılan birtakım gözlemlerden çıkarılan sonuçların gözönünde bulundurulduğunu hesaba katmak, dinsel bilginin yanında seküler bilginin nasıl bir fonksiyon gördüğünü anlamaya yardımcı olacaktır. Örneğin, Câhız, *Hayavân*

(Hayvanlar Kitabı) isimli eserinde 6. y.y.'da sadece insanların doğum kontrolü uygulayabilmelerini, insanlar ile hayvanlar arasındaki önemli bir fark olarak görmektedir (nakleden, Musallam, 1983, s. vii).

İslam kültüründe, azlin uygulanması durumunda, doğum kontrolüne ilişkin olarak yapılan tartışmalarda gündeme gelen konulardan birisi de 'kadın hakları'dır. Bu durum, dünyagörüşünün bir boyutu olarak bu konudaki farklı anlayışların doğum kontrolüne yönelik tutumları etkileyebileceğine işaret etmektedir. İslam kültüründe hukukçular, doğum kontrolüne ilişkin kararlarını iki temel kadın hakkına dayandırmışlardır: Bu haklardan birincisi çocuk sahibi olup neslini devam ettirme hakkı; ikincisi ise cinsel tatmine ulaşma (orgazm) hakkıdır. Eğer doğum kontrolü, kadını sözkonusu haklardan mahrum edecekse, ancak kadının izni ve rızası alındıktan sonra uygulanabilir; aksi takdirde, uygulanamaz. Fakat bunun genel geçer bir kural olmadığının altının çizilmesi gerekmektedir (bkz. Bowen, 1981 ve Musallam, 1983, s. 28-38).

Burada son söz olarak şunun rahatlıkla söylenebileceği kanaatindeyiz. Doğum kontrolüne yönelik tutum ve davranışlar, İslam Dini'nin şekillendirdiği sosyo-kültürel ortamlarda oldukça rahat ve rasyonel bir şekilde gelişmiştir; ancak, hassas bir konu olması nedeniyle bu tutumun birtakım ideolojik ve politik gelişmelerin etkisi altında şekil değiştirebileceğini de gözden uzak tutmamak ve akıldan çıkarmamak gerekmektedir.

Kaynaklar

Bowen, D.L. (1981). "Muslim juridical opinions concerning the status of women as demonsrated by the case of Azl." *J. of Near East Studies*, 40 (4), s. 323-328.

Durkheim, E. (1954). *The elementary forms of the religious life*, New-York: Free press.

Emerson, M.O. (1996). *"Through tinted glasses: Religion, Worldviews and Abortion Attitudes."* J. for the Scientific Study of Religion, 35(1), s. 41-55.

Fewceet, J.T. (1970). *Psychology and population.* New York: The Population council.

Fried, A. (1988). "Abortion politics: An investigation into belief systems". *Social Science Quarterly,* 69, s. 137-63.

Hammond, P.E. (ed) (1985). *The sacred in a şecular age.* Berkeley: Univ. of Cal. Press.

Henry, L. (1961). "Some data on natural fertility". *Eugenics Quarterly,* 8(2).

Hunter, J. (1991). *Culture wars: The struggle to define America.* New York: Basic Books.

İzutsu T. (1964). *God and Man in the Koran.* Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.

Luker, K. (1984). Abortion and the politics of motherhood. Berkeley: Univ. of Cal. Pr.

Musallam, B.F. (1973). *Sex and Society in Islam:* (Ph.D. Dissertation, Harvard University).

Musallam, B.F. (1983). *Sex and Society in Islam: Brith Control before the nineteeth century.* Cambridge: Camb. Univ. Press.

Neitz, M. (1981). "Family, state, and God: İdeologies of the right-to-life movement". *Sociological Analysis,* 42, s. 265-76.

Oberschall, A. (1993). *Social movements: Ideologies, interests and identities.* New Brunswick, N.J.: Transaction

Omran, A.R. (1995). *İslam Kültüründe Aile Planlaması.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Rosten, L. (ed.) (1963). *Religions in America.* New York: Simon and Schuster.

İskolastik Terbiyesi ve Usûlü*

SÂLİH ZEKÎ BEY (1863-1921)

Son devir Osmanlı matematikçilerinin en ünlüsüdür. Paris'de elektrik mühendisliği tahsili görüp 1887'de yurda döndükden sonra, çeşitli idâri görevlerde bulunmuş, Rasathâne Müdürlüğü, Galatasaray Lisesi Müdürlüğü, Maârif Müsteşarlığı ve Üniversite Rektörlüğü yapmış; *Resimli Gazete* 1312'den itibaren onun yönetiminde çıkmıştır. Üç evliliğinden birisini Halide Edip'le yapmıştır. En önemli eserleri, bugün dahi benzeri olmayan, iki cildlik *Âsâr-ı Bâkiye*'si ile bir cildi yayımlanabilmiş *Kâmûs-i Riyaziyye*'sidir. Bunların dışında, matematik, fizik, felsefe ve mantıkla ilgili te'lîf ve terceme pek çok kitap ve makalesi vardır. Merhûmun aşağıdaki yazısını kendi devri zihniyetini tanıyabilmemize yardımcı olacağı düşüncesiyle yayımlamayı faydalı buluyoruz.

Geçen gün bir dostum ile oturuyordum. Dostum birden bire: "Şu aralık bir "iskolastik" [*scolastique*] ta'bîridir gidiyor, bu nedir?" dedi. Ben de pek tabî'î olarak:

– Kurûn-ı vustâda Avrupa medreselerinde hâkim olan felsefe! dedim.

– Vech-i tesmiyesi?

– Bu felsefe münhasıran o medreselerde tedrîs edildiğinden "medreseye mensûb" ma'nâsına olmak üzere 'iskolastik' demişler. Çünkü *skholê* Yunanca medrese demekdir. Bilâhare bu medreseye sâlik olanlar[a] da yine bu ismi vermişler. Hattâ bugün bu tarzda icrâ edilen bir muhâkeme-i fikriyyeye de 'muhâkeme-i iskolastikiyye' derler.

– Fakat bunda ben 'makdûh' [kötü] bir şey görmüyorum! Deyince, sâ'ate bakdım ve yarım sâ'at kadar boş vaktim olduğunu anlar anlamaz söze devâm etdim.

– Ma'lûm ya Newton birgün bahçesinde otururken bir elmanın dalından koparak yere düştüğünü görmüş: Bunun üzerine arîz-u amîk tefekkürâta dalmış. Kendi kendine: Acabâ bu elmayı arza doğru celbeden şu kuvvet nedir? Eğer elmayı arz cezbediyor ise, bu câzibe en yüksek dağların tepesinde de mevcûd olmak lâzım gelir ise de, bundan on, yüzbin def'a daha uzak bir mesâfeye kadar icrây-ı te'sîr eder mi? Acabâ arz, kameri de kendine celb-u cezm ediyormu? diye sormuş! Dedikten sonra, durdum ve muhatabıma:

* *Yeni Nesil*, sayı: 14 (Sâlih Zekî Merhûm İçün Fevkalâde Nüsha), Matba'a-i Âmire, İstanbul 1921, s. 5, sütun 3 - s. 7, sütun 2.

– Siz ne dersiniz? Dedim. O da, benim bu hikâyemin mevzû-i bahsle münâsebetini anlayamıyarak:

– Ne gibi? Dedi. Ben de:

– Acabâ arzın câzibesi kameri de kendine celbeyliyormu?

– Zannetmem!

– Neden? Deyince, kendisini bir topladı ve olanca kuvvetiyle:

– Mâdem ki kamer semâda mu'allak ve mücerred duruyor, ya'nî hiçbir şeye istinâd etmiyor. Eğer câzibe-i arziyyenin kamere kadar hükmü cârî olsa idi, onu da kendine doğru celbetmesi iktizâ ederdi. Bu ise vâki' değildir. Binâ'enaleyh câzibe-i arziyyenin de kamere kadar hükm-ü te'sîri olmamak lâzım gelir [dedi].

Dedim:

– 'İskolastik' diye işte bu yoldaki tarz-ı muhâkemeye derler.

– O halde bizim bütün muhâkematımız –sizin ta'bîriniz vech üzere– iskolastik olacak!

– Ona ne şübhe! Cevabını alınca durdu ve biraz te'emmülden sonra, bir tavr-ı müstehziyâne ile:

– Tuhaf, dedi.

Şu muhâverenin kiminle cereyân etdiğini bittab' kâri'în-i kirâm bilmek isterler. Fakat bir âdemi de teşhîr etmemi elbet tecvîz eylemezler zannederim. Bunun için ism-u resm tasrîhinden sarf-ı nazar ederek bu zât hakkında ğâ'ibâne birkaç söz söylemekle iktifâ edeceğim.

Muhâtabım, alelâde [adet olduğu üzere] sarfı ve nahivden tutturarak me'ânî, bedî', beyân okumuş ve kendi kavlince ulûm-i nakliyye ve akliyyeyi alâ merâtibihim görmüş! Bundan başka, lisâne de vukûfu var! Vâkı'a şi'ir söylemezse de her şâ'irin sözünü beğenmez, çünkü *ilmu'l-arûz ve'l-kavâfî* okumuş! Hele mantıkda misli yok! Eşkâl-i kıyâsiyyenin altından girip üstünden çıkar; indinde [inanıyor ki] mantık bilmeyen insan değil! Fakat mantık bilen de pek az!

Aristo'ya ulemây-ı islâmiyye 'mu'allim-i evvel' dediği için bir şey demez ise de, diğerlerinin kâffesinde birer kusur bulur. Bir mübahesenin sonuna da yetişmiş olsa derhâl mantık kuvvetiyle mübaheseye karışır. Biraz sağı biraz da solu dinledikden sonra iki tarafı da ilzâm eder. Türkçe yazılmış birkaç kütüb-i fenniyyeyi de gözden geçirmişdir. Hele müfredât ezberindedir! Karanfil, zencefîl denilince bunların havâss-ı şifâ'iyyesini de söyler. Harâretin kâbil-i vezn bir şey olmadığını, ecsâmın eczây-ı ferdiyyesinin ihtizâzından neş'et ettiğini de bilir.

Elektriğin kehrübâdan azma bir şey olduğunu münâsebet oldukça söyler. Şu'a'ât-ı ziyâ'iyyenin inkisâr ve in'ikâs etdiğini, hattâ serâb hâdisesinin bir nev-i in'ikâsdan husûle geldiğini ma'lûmat kabîlinden olarak sarf eder. Fakat şu'a'ât-ı ziyâ'iyyenin birer hayâlden ibâret olduğuna böyle bir şeyin mevcûd olmadığına bîgânedir! Sukût-ı ecsâmın câzibe-i arziyyeden ileri geldiğine bihakkın vâkıftır. Ancak, kuvve-i anilmerkeziyye [merkezkaç kuvveti] denilince, bunun ma'nây-ı luğavîsine kapılarak merkezden muhîte müteveccih hakîkî bir kuvvet olduğuna câhib olur. Ba'zı ta'bîrât-ı hendesiyye ve riyâziyyeye de âşinâdır. Bir murabba'ın dâ'ire olamıyacağını bilir. Bir müsellesin üç zâviyesi mecmû'u iki kâ'imeye müsâvî der. Hele her ne zaman arzdan bahsederse 'arz' demez 'kürre-i arz' der. Fakat meslek-i kadîm ile meslek-i cedîd beynindeki farkı, nokta-i nazarın ihtilâfından ileri gelme bir şey zanneder ve zannınca, hüsûf ve küsûfun evâ'ilde şimdiki kadar sıhhatle hesâb edildiğini de buna delîl ittihâz eyler.

Ancak, 'zavâllı sâ'at' ta'bîrini duyunca sinirlenir, bunu bir türlü hazmedemez. Zîrâ her nasılsa bu sâ'ati vaktiyle yanlış olarak 'alafranga' sâ'at diye bellemişdir.

'Yevm-i vasatî' ne demek olduğunu bilmez. Bilmez de, sâ'at hâ zevâlden i'tibâr edilsin hâ ğurûbdan, bunun tanzîm-i umûra ne te'sîri olur der ve isbât-ı müdde'â için pek kızar ise de bir de 'kıyâs-ı mantıkî' tertîb eder!

Hulâsa, muhâtabıma ma'kûlât dâ'iresinde çıkışacak az bulunur, akıl ve alelhusûs mantık kuvvetiyle her şeyi tahlîl eder. Her şeyi anlarım zanneyler. İşte evsâfını mücmelen bahs ettiğim muhâtabım biraz düşündükten sonra yine müstehziyâne bir tavırla tekrâr etdi. Dedi ki:

– Hakîkaten pek tuhaf, benim tarz-ı muhâkememde bir noksânmı var? Kamer semada mu'allak ve mücerred durmuyormu?

– Durmuyor yürüyor!

– Hâ dursun hâ yürüsün, bir şeye istinâd ediyormu?

– Etmiyor

– Bu hâlde mukaddime-i ûlâ sizce de musaddak!

– Ricâ ederim, mantıkı bir tarafa...

– Pekâlâ! Câzibe-i arziyyenin kamere kadar te'sîri olsa idi, onu celbetmezmi, sukût etdirmezmi idi?

– Etdirmediği ne ma'lûm?

– Amma da yapdınız hâ! Bu bedîhî. Eğer, arz kameri sukût etdirmiş olsa idi, –bu sukût ne kadar batâ'etle olur ise olsun– lâ yenkatı' bize yaklaşması lâzım gelir. Ve nazarımızda büyümesi îcâb ederdi. Böyle bir şeyi kim görmüş?

diye "kâbil-i tasnîf ve tahkîk olan cümle-i ma'lûmât"a derler. Böyle bir cümle-i ma'lûmât ise hîç bir mezhebe mukârin olmadığı gibi, hîç bir millete de mensûb değildir. Ancak zamân zamân bir milletden dîğer millete geçer. Fakat her nerede terakkî eyler ise orada medeniyyet temerküz eder. Her şey kânûn-i tekâmüle tâbi' olduğu gibi, ilim de tekâmüle tâbi'dir. Dünyâda lâ yetegayyer [değişmez] kalan hîç bir ilim yokdur ve olamaz. Mütekaddimîn indinde yegâne ilim itlâkına şâyeste görüldüğü ve ta'lîm ve te'allüme şâyân bulunduğu için 'te'lîm' nâmı verilen 'riyâziyyât' bile kânûn-ı tekâmüle tâbi' olmuşdur.

Mütekaddimîn 'kem-i muttasıl', 'kem-i münf'ail' diye iki nev-i kemmiyyet bulabilmiş idi. Mute'ahhirîn bunlara bir de 'kemmiyyet-i muhdese' ilâve etdi. Ve bunun için ayrıca bir usûl-i hesâb îcâd eyledi. Fakat bununla da kalmadı... Mütekaddimîn hesâbâtını yalnız kemmiyyât-ı mahdûdeye â'id bulunduğu için bir de kemmiyyât-ı asgar-ı gayr-ı mütenâhîye dâ'ir bir hesâb yapdı. Karîben, kemmiyyât-ı a'zam-ı gayr-ı mütenâhîye dâ'ir de bir hesâb yapacakdır.

Mütekaddimîn hendesesi bir bu'udlu, iki bu'udlu, üç bu'udlu eşkâlden bahs ediyor idi. Bugün müteahhirînin 'm' bu'udlu eşkâlden bahs eden hendeseleri vardır.

Hele mantık! Aristo'nun mantığı! Müte'ahhirîn sırf muhâverâta â'id olan bu mantığın tarîk-i istidlâlini muhakemât-ı fikriyye için kâfî bulamadılar. Bunun üzerine taharriyyât-ı ilmiyye için 'usûl', muhâkemât-ı fikriyye için de 'kavânîn' keşfetdiler.

Binâ'enaleyh bugün Öklides'in hendesesine ve yâhûd Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin *Kitâbu'l-cebr ve'l-muḳâbele*'sine Aristo'nun *Organun*'una mürâca'at etmek zamânı geçmişdir. Bugün Garb'da ma'ârif o derecede te'âlî ve terakkî etmişdir ki, buna kurûn-ı vustâ ma'lûmâtı ile mukâbele etmek, topa karşı ok atmak kabîlindendir.

Fakat Avrupalılar bu dereceye karar nasıl te'âlî etmişlerdir? Şübhesiz evvel be evvel iskolastik beliyyesini bertaraf etmekle! Fakat zannetmemelidir ki buna bir senede veya bir asırda muvaffak olmuşlardır! Aslâ! Asırlarca bu felsefe-i bâtıla onların medreselerinde hâkim olmuş! Fakat ma'ârife olan fart-ı mehabbetleri nihâyet buna galebe çalmışdır.

Bugün artık bunu yeniden tecribeye mahal yok! Zîrâ zâyi' olacak vaktimiz yok! Çünkü bu usûlün memlekette ulûmun te'âlî ve terakkîsi için mazarratı gün gibi âşikârdır!

Avrupa milel-i mütemeddinesi ne yapmışlar ve el'an Avrupa'da bizden başka bu numûne dâhil olmak üzere çalışan yeni milletler ne yapıyorlar ise, biz de onu yapmağa mecbûruz! İbtidâ'î mekteblerine resimli kitâblar veriyorlar diye şikâyet edecek zamânda değiliz!..

Bunu da iyice bilmelidir ki, aynı zamânda iki medeniyyet hâkim olamaz. Medeniyyet denilen şey de kânûn-ı tekâmüle tâbi'dir. O da şeklini, zamâna, muhîte, ma'ârife göre tebdîl ve bu ma'nâsiyle tekâmül ederek gider.

Bugün hâkim olan Garb medeniyyetidir. Bu bârân-ı medeniyyet önüne köhne siper ile çıkılmaz. Benâberîn beyhûde yere kurûn-i vustâ medeniyyetini uyandıracağız diye uğraşmayalım. Zîrâ onun zamânı çokdan geçmişdir! Bil'akis bu zamânki medeniyyetden istifâde etmenin çâresini arayalım! Ama biz mütemeddin değilmiyiz?

Temeddün demek, bir medînede bir memleketde birleşmek demek değildir. Öyle olsa idi, bir kaç aşîretden başka kürre-i arz üzerindeki akvâmın kâffesi mütemeddin olmak lâzım gelirdi.

Medeniyyet demek, bence, yaşamak demekdir. Bu hâlde, henüz yerde 'hayât-ı ictimâ'îsi' bile olmayan bir kavmin nasıl medeniyyeti vardır denebilir?

SÂLİH ZEKÎ

Sâlih Zekî merhûmun bir makalesi vesîlesiyle: 'İskolastik'**

MUALLİM CEVDET (1883-1935)

1876 Osmanlı-Rus harbinden sonra Niş'ten gelip Bolu'ya yerleşmiş bir ailenin çocuğudur. Dârulmuallimîn'den mezuniyetini takiben muallimliğe başladı. Daha 24 yaşındayken 1907'de Azerbaycan'da öğretimi teşkilatlandırdı. 1909'da Avrupa gezisine çıktı. 1932'de Resmî ve Tarihî Evrak Tasnif Heyeti reisliğinde bulundu. Ömrünü maarife hasretmiş, Şark ve Garb'ın belli başlı lisanlarını öğrenmiş, pekçok makale ve eser yazmış, sayısız konferanslar vermiş ve onbinden fazla kitabını İstanbul Belediye Kütübhanesi'ne bırakmıştır.

Felsefe târîhi okuyuncaya kadar bu kelimenin mefhûm-i sahîhini öğrenememiştim. Vukûflarına i'timâdım olanlar, "iskolastik, medrese kafası ile düşünmek tarzıdır" deyip kestiriyorlardı.

Bu, o vakitler (18, 20 yıl evveli) medrese aleyhinde bana verilmiş bir nevi silâh oldu. Bilir bilmez medreseye mensûb her şeyi fenâ telakkî ederdim.

Medresenin aksini, ya'nî mektebi, mektebe mensûb zihniyyetleri de o derece kâmil sayardım. O sûretle ki, medrese geriliğin, mekteb ileriliğin misâl-i müşahhası gibi görünmeğe başladı. Bir aralık medrese mensûblarına mekteb ve mektebliyi ta'rîf etdirmek hâtırıma geldi. O bâbda kime mürâca'at etdimse mekteb lehine bir şehâdete rast gelemedim.

***Yeni Nesil*, sayı: 14 (Sâlih Zekî Merhûm İçün Fevkalâde Nüsha), Matba'a-i Âmire, İstanbul 1921, s. 7, sütun 2 - s. 9, sütun 1.

Ma'lûmdur ki hayâtda bir çağ, bir gençlik çağı vardır. O çağlarda nazar pek sağı solu görmez, hak ve nâhakkı seçemez. Leh ve aleyhde bîtaraf düşünemez. O çağlarda hangi kitâb, hangi gazete, hangi silk-i felsefîye mensûb bir eser okumuşsa, hangi mu'allim dinlemişse, doğrusu ancak onlarla kâ'imdir zannı hâsıl olur. O çağda benim vasiyyetim işte böyle oldu: Ne mektebin mezâyâsını i'tirâf edecek bir medreseliye, ne medrese tahsîlinin iyi cihetlerini görebilmiş bir mektebli mu'allime tesâdüf edememişdim. Zamân geçdi. Nihâyet Dârulmu'allimîn'de mekteb ve medresenin kusûr ve kemâlâtını kemâl-i bîtarafî ile görmeğe ve göstermeğe mecbûr olacak bir mevki-i ilmîye gelmişdim...

Talebeme birgün Üstâd-ı Mağfûr Sâlih Zekî Bey'in "İskolastik" makâlelerini okudum, kendi mütâla'amı söylemeden onların tehassüslerini sordum:

"Üstâd medrese kafalı biriyle câzibe kânûnu ve kamerin arza doğru meyelânı mes'elesine dâ'ir mubâhere ediyor. Medreseli bu mes'eleyi yalnız akıl ve mantık ile halletmeye hâhîşger. Üstâd olamaz diyor, bu mantık ile peşinden kesdirilemez. Tedkîkât ve rasadât-ı ilmiyye icrâsiyle halledilebilir diyor. Berikini âlimden ziyâde mantığa bağlı görünce hiddet ediyor" dediler. Sordum: Medreseliler böyle mi yetişirler? Onlar her şeyi tetkîkât-ı mahsûsa ile değil, bidâyeten akıl ve zanna, keyif ve hevese, mizâc ve meyelâna muvâfık olup olmaması i'tibâriylemi görmeğe alışıkdırlar?.. Onların bir terakkî eseri gösteremeyişleri ilim ve tecribeye kıymet atfetmediklerini isbât eylediği gibi, Üstâd Sâlih Zekî Bey'in medrese tahsîlini temsîl eden bir zât ile mubâhasesi... bu müdde'âyı tasdîk ediyor dediler. Durdum, Üstâd öyle delîl getiriyordu ki merâm olmamak kâbil değilken mantıkcı hocamız hâlâ "bu akıl ve mantığa münâfî" diyor, ilmin kıymetini inkâr ediyordu. Buraya kadar doğru. Fakat talebeye tanıtmak istediğim şurası idi ki, böyle 'mantık-ı mücerred' terbiyesiyle yetişen iskolastik kafaların fideliği medreseler zannolunmasın. İlmin, tecribenin ziyanına mantıka ehemmiyet vermek, eşyâ ve hâdisâtı kable't-tedkîk akıl ve zann kuvvetiyle muhâkemeye alışmak seyyi'eleri mektebde okuyanlarda da, oralardan çıkanlarda da zâhirdir. Kemâl, bilmediğini akıl ile örtmeğe bedel, açıkca i'tirâf etmekdir. Bilmediğini bilmemek ve bunda ısrâr eylemekdir ki iskolastik rûhunu teşkîl eder. İşte bu hâl, medrese-i kadîme kadar mektebde de yaşamakdadır. Gazetelerimiz, mecmû'alarımız, makâlelerimiz, bilmediğimiz hâlde bilir göründüğümüz, iştigâl etmediğimiz sâhalara â'id olduğu hâlde, bilirmişcesine kesdirme hükümler verdiğimiz şeylerle doludur.

Avrupa ve Amerika'da ulûm ve funûna dâ'ir neşriyyâtın mebzûliyyeti işi o kadar teshîl etdi ki, ben istersem meselâ üç gün içinde size öyle bir mevzû terceme edebilir ve terceme olduğunu o kadar saklayabilirim. Uzakdan görenler beni o işin eri gibi telakkî edebilirler. Hâlbuki benim o ma'lûmâtım[ın] üç gün içinde ve o bahsi ta'mîk edenlerin efkârını çalarak vücûde geldiğini kimse bilemez, meğer ki, refîklerim olsun.

İşte bu hâl, medresede yalnız bir çok mektebli talebe ve tâlibâtda, me'zûnlarda, muharrirlerde... dahî her gün görülen iskolastik zihniyyet mahsûlüdür. Bir şeyde vâkı'aya nazar etmeyerek eskiden edilen bir kanâ'atle bir düstûrla onu hall ve ifâde temâyülü sınıf sınıf sivillerde dâ'imâ meşhûrdur:

1. 'Tanzîmât'cılığı uzun müddet tetebbu' etmeden aleyhinde veyâ lehinde mütâla'a dermeyân eden talebe, mu'allim için azmıdır? Bu husûsda medreselilere taş çıkartmıyormuyuz?

2. 'Millî terbiye'nin hudûd ve şerâ'itını ta'mîk etmeden, falân veyâ fülânın re'yine teb'an mü'min kesilen mukallidler ve bil'akis esbâbını tedkîke çalışmadan aleyhine yürüyen siviller mahdûdmudur?

3. 'İktisâdî hareket'in ilmî safahâtını öğrenmeğe lüzûm görmeden âleme ders vermeğe ve resmen yüksek bir makâmda ise, akıl ve mantığına güvenerek tatbîkâta kalkışanlardan neler çekdik ve çekiyoruz? Tecâribe ehemmiyyet vermiyerek akl-ı mücerred ve arzu sevki ile teşkîlât yapanlar iskolastik zihniyyet mahsûlü değilmidirler?

4. Üç şeyi Hoca fenâ şekilde tedrîs ediyor diye, koskoca bir memleketde 'dîn'in fuyûzu ve te'sîrâtını göremeyecek kadar İstanbul'a ve İstanbul'un bir semtine kapalı kalanlar ve yâhûd akşamları Avrupalı bir materyalistin makâlelerini okuyarak yarın bunu herkesin müsellemi bir hakîkat-ı ilmiyye imiş gibi satanlar iskolastik zihniyyetde değilmidir?

5. Fransa'da böyle oldu diye "Türkiye'de dahî ahlâkı dînden ayırmalıyız" şeklinde mütâla'a dermeyân edenler, her iki memleketin birbirine gayr-i kâbil-i kıyâs husûsiyyât ve şerâ'itı olduğunu öğrenmeğe ve bunun için de, meselâ birkaç senelerini bu tedkîkâta sarf etmeğe, Fransızlardan başka milletlerin ne yapdıklarını sormağa tenezzül ediyorlarmı? Bu, falân şeye â'id bir hükmün; ona benzemeyen dîğer bir şeye de teşmîl ve ta'mîmi gibi iskolastik terbiyenin eseri değilmidir?

6. Bir pedagoji kitâbı okuduktan sonra bir hamlede Türkiye'nin teşkîlât ve i'tiyâdât-ı kadîmesini yıkmak kâbildir zannına düşenler nâdirmidir? Falân zamân ve mekânda müntec-i muvaffakiyyet olan bir tedbîr-i ilmî ve terbiyevînin, dîğer bir zamân, mekân, şahıs, memleket için uyamıyacağını veya şu şu şerâ'itın ihdâsiyle semeredâr olacağını takdîr edenler ve öyle sayanlar, memleketimizde mebzûlmüdür? Bu gafret gösterenler medreselimidirler?

Aksi hâli ilzâm edenler ve meselâ bugüne kadar görmedikleri ve alışmadıkları bir usûl ve tarzın müdâfa'asına kalkışan bir zâtı eyice dinleyerek onun ileri sürdüğü delîlleri eyice anlamağa çalışarak hüküm verecek yerde, her iki tarza mantık kuvvetiyle "olamaz efendim" şeklinde düşmânlık gösterenler, mekâtib

Ma'lûmdur ki hayâtda bir çağ, bir gençlik çağı vardır. O çağlarda nazar pek sağı solu görmez, hak ve nâhakkı seçemez. Leh ve aleyhde bîtaraf düşünemez. O çağlarda hangi kitâb, hangi gazete, hangi silk-i felsefîye mensûb bir eser okumuşsa, hangi mu'allim dinlemişse, doğrusu ancak onlarla kâ'imdir zannı hâsıl olur. O çağda benim vasiyyetim işte böyle oldu: Ne mektebin mezâyâsını i'tirâf edecek bir medreseliye, ne medrese tahsîlinin iyi cihetlerini görebilmiş bir mektebli mu'allime tesâdüf edememişdim. Zamân geçdi. Nihâyet Dârulmu'allimîn'de mekteb ve medresenin kusûr ve kemâlâtını kemâl-i bîtarafî ile görmeğe ve göstermeğe mecbûr olacak bir mevki-i ilmîye gelmişdim...

Talebeme birgün Üstâd-ı Mağfûr Sâlih Zekî Bey'in "İskolastik" makâlelerini okudum, kendi mütâla'amı söylemeden onların tehassüslerini sordum:

"Üstâd medrese kafalı biriyle câzibe kânûnu ve kamerin arza doğru meyelânı mes'elesine dâ'ir mubâhere ediyor. Medreseli bu mes'eleyi yalnız akıl ve mantık ile halletmeye hâhîşger. Üstâd olamaz diyor, bu mantık ile peşinden kesdirilemez. Tedkîkât ve rasadât-ı ilmiyye icrâsiyle halledilebilir diyor. Berikini âlimden ziyâde mantığa bağlı görünce hiddet ediyor" dediler. Sordum: Medreseliler böyle mi yetişirler? Onlar her şeyi tetkîkât-ı mahsûsa ile değil, bidâyeten akıl ve zanna, keyif ve hevese, mizâc ve meyelâna muvâfık olup olmaması i'tibâriylemi görmeğe alışıkdırlar?.. Onların bir terakkî eseri gösteremeyişleri ilim ve tecribeye kıymet atfetmediklerini isbât eylediği gibi, Üstâd Sâlih Zekî Bey'in medrese tahsîlini temsîl eden bir zât ile mubâhasesi... bu müdde'âyı tasdîk ediyor dediler. Durdum, Üstâd öyle delîl getiriyordu ki merâm olmamak kâbil değilken mantıkcı hocamız hâlâ "bu akıl ve mantığa münâfî" diyor, ilmin kıymetini inkâr ediyordu. Buraya kadar doğru. Fakat talebeye tanıtmak istediğim şurası idi ki, böyle 'mantık-ı mücerred' terbiyesiyle yetişen iskolastik kafaların fideliği medreseler zannolunmasın. İlmin, tecribenin ziyanına mantıka ehemmiyet vermek, eşyâ ve hâdisâtı kable't-tedkîk akıl ve zann kuvvetiyle muhâkemeye alışmak seyyi'eleri mektebde okuyanlarda da, oralardan çıkanlarda da zâhirdir. Kemâl, bilmediğini akıl ile örtmeğe bedel, açıkca i'tirâf etmekdir. Bilmediğini bilmemek ve bunda ısrâr eylemekdir ki iskolastik rûhunu teşkîl eder. İşte bu hâl, medrese-i kadîme kadar mektebde de yaşamakdadır. Gazetelerimiz, mecmû'alarımız, makâlelerimiz, bilmediğimiz hâlde bilir göründüğümüz, iştigâl etmediğimiz sâhalara â'id olduğu hâlde, bilirmişcesine kesdirme hükümler verdiğimiz şeylerle doludur.

Avrupa ve Amerika'da ulûm ve funûna dâ'ir neşriyyâtın mebzûliyyeti işi o kadar teshîl etdi ki, ben istersem meselâ üç gün içinde size öyle bir mevzû terceme edebilir ve terceme olduğunu o kadar saklayabilirim. Uzakdan görenler beni o işin eri gibi telakkî edebilirler. Hâlbuki benim o ma'lûmâtım[ın] üç gün içinde ve o bahsi ta'mîk edenlerin efkârını çalarak vücûde geldiğini kimse bilemez, meğer ki, refîklerim olsun.

İşte bu hâl, medresede yalnız bir çok mektebli talebe ve tâlibâtda, me'zûnlarda, muharrirlerde... dahî her gün görülen iskolastik zihniyyet mahsûlüdür. Bir şeyde vâkı'aya nazar etmeyerek eskiden edilen bir kanâ'atle bir düstûrla onu hall ve ifâde temâyülü sınıf sınıf sivillerde dâ'imâ meşhûrdur:

1. 'Tanzîmât'cılığı uzun müddet tetebbu' etmeden aleyhinde veyâ lehinde mütâla'a dermeyân eden talebe, mu'allim için azmıdır? Bu husûsda medreselilere taş çıkartmıyormuyuz?

2. 'Millî terbiye'nin hudûd ve şerâ'itını ta'mîk etmeden, falân veyâ fülânın re'yine teb'an mü'min kesilen mukallidler ve bil'akis esbâbını tedkîke çalışmadan aleyhine yürüyen siviller mahdûdmudur?

3. 'İktisâdî hareket'in ilmî safahâtını öğrenmeğe lüzûm görmeden âleme ders vermeğe ve resmen yüksek bir makâmda ise, akıl ve mantığına güvenerek tatbîkâta kalkışanlardan neler çekdik ve çekiyoruz? Tecâribe ehemmiyyet vermiyerek akl-ı mücerred ve arzu sevki ile teşkîlât yapanlar iskolastik zihniyyet mahsûlü değilmidirler?

4. Üç şeyi Hoca fenâ şekilde tedrîs ediyor diye, koskoca bir memleketde 'dîn'in fuyûzu ve te'sîrâtını göremeyecek kadar İstanbul'a ve İstanbul'un bir semtine kapalı kalanlar ve yâhûd akşamları Avrupalı bir materyalistin makâlelerini okuyarak yarın bunu herkesin müsellemi bir hakîkat-ı ilmiyye imiş gibi satanlar iskolastik zihniyyetde değilmidir?

5. Fransa'da böyle oldu diye "Türkiye'de dahî ahlâkı dînden ayırmalıyız" şeklinde mütâla'a dermeyân edenler, her iki memleketin birbirine gayr-i kâbil-i kıyâs husûsiyyât ve şerâ'itı olduğunu öğrenmeğe ve bunun için de, meselâ birkaç senelerini bu tedkîkâta sarf etmeğe, Fransızlardan başka milletlerin ne yapdıklarını sormağa tenezzül ediyorlarmı? Bu, falân şeye â'id bir hükmün; ona benzemeyen diğer bir şeye de teşmîl ve ta'mîmi gibi iskolastik terbiyenin eseri değilmidir?

6. Bir pedagoji kitâbı okuduktan sonra bir hamlede Türkiye'nin teşkîlât ve i'tiyâdât-ı kadîmesini yıkmak kâbildir zannına düşenler nâdirmidir? Falân zamân ve mekânda müntec-i muvaffakiyyet olan bir tedbîr-i ilmî ve terbiyevînin, diğer bir zamân, mekân, şahıs, memleket için uyamıyacağını veya şu şu şerâ'itın ihdâsiyle semeredâr olacağını takdîr edenler ve öyle sayanlar, memleketimizde mebzûlmüdür? Bu gafret gösterenler medreselimidirler?

Aksi hâli ilzâm edenler ve meselâ bugüne kadar görmedikleri ve alışmadıkları bir usûl ve tarzın müdâfa'asına kalkışan bir zâtı eyice dinleyerek onun ileri sürdüğü delîlleri eyice anlamağa çalışarak hüküm verecek yerde, her iki tarza mantık kuvvetiyle "olamaz efendim" şeklinde düşmânlık gösterenler, mekâtib

mensûbları arasında medreselilerden daha azmıdır?

7. Falân fırka veya gazete, falân edîb veya muharrir, falân hoca veyâ mü'ellif, falân müctehid ve müfessir, falân mutasavvıf, falân müverrih, falân feylesof her ne söylerse bilâ teftîş i'timâd edenlerin ve muhâlif ictihâda hîç bir kıymet vermeyenlerin zihni iskolastik i'tiyâdiyle meşbû' değilmidir?

Meselâ Merhûm Abdulhamîd Hân'ın hîç bir eyilik yapmadığına ve bil'akis ne yapdıysa mahz-ı isâbet olduğuna topdan hüküm verenleri bu kadar adâletsiz davrandıran hâlet-i rûhiyye hâlis iskolastik değilmidir?

8. Bir çok Avrupalı müverrihleri aleyhimizde kudurtan şey, Türkler aleyhinde bir kere verilmiş eski hükme dâ'imî nazarla bakmak 'iskolastik' değilmidir? Yunânlıları sevdiren şeyler arasında Yunân-ı kadîm medeniyyeti hâtıralarının rûhlarda kökleşen te'sîrâtı olduğu ma'lûm değilmi?

İskolastik, akıl ve mizâca hoş gelen bir kanâ'ate dâ'imâ bağlanmak ve aksini düşünmemek, ona ihtimâl vermemek i'tiyâdını tekvîn etdiği kadar, muhâlif kanâ'at ve ictihâdda olanları dâ'imâ fenâ bellemeğe, hemen tekfîr etmeğe, istihzâ eylemeğe, yeni yeni tarz ve usûllerden istifâde edemiyorsak dâ'imâ esîr-i atâlet kalmağa da sâ'ikdir.

Yeni şeyleri, muhâlif nokta-i nazarları, nevzuhûr meslekleri tedkîk zahmetine karşı iskolastik, tabî'î çok râhat te'mîn eder. Fakat böyle bir rûh taşıyan müderris, müverrih, mu'allim, nâzır, muharrir, şâ'ir... memlekete muzır olur. Rûhu ne 'kadîm'in düşmânı ne 'yeni'nin esîri olarak terbiye etmeli; eski ve yeni her nev-i kemâlâtı, dostdan ve düşmândan, münâfıkdan, muhâlifden, müslimden, gayr-ı müslimden gelen ve gelecek hakîkatları almağa hâzır bir elektrikle yoğurmağa çalışmalı, medrese bu terbiyeyi veremiyorsa mekteb dahî onu ihmâl husûsunda medreseden geri kalmıyor. Bunu i'tirâf etmek insâf ve adâlet îcâbıdır. Hâsılı, bir şeyi tedkîk etmeden akıl kuvvetiyle "olur veya olmaz" hükmünü yapışdıran, eyi dinlemeden tekfîr eden, leh ve aleyhindeki edilleyi muvâzene etmeden bu şahsiyyet-i ilmiyye ve edebiyyeyi medh veyâ senâya kalkışan vâkı'a mutâbık olub olmadığını sormıyarak zihniyle vâkı'ât-ı hâriciyyeyi halle çalışanlar, ister medreseli ister mektebli, 'iskolastik'dirler ve Üstâd'ın [Sâlih Zekî'nin] makalesinde mevzû-i bahs olan medreseli hocanın eşi, ma'atte'essüf, sivil tahrîr ve te'lîf âleminde tümen tümendir.

Eserleri üzerinde uzun müddet uğraşmadan, za'îf noktalarını isbât edenleri dinlemeden, körükörüne Darvinci, Guster Leboncu, Teinci, Spencerci, Dukheimci, Bergsoncu, Nietzscheci... olmak mümkin ve vâki'dir. Müdekkikler tabî'î bu hükümden müstesnâdırlar. Bu, bir şeye zorlanıb kalmak o kadar fenâ bir esâret yapıyor ki, Hazret-i Fahr-i Risâlet, müslim zihninin İslâm'ın hâricindeki hakâ'ika

da açık olması lâzım geldiğini iddi'â ederek, bu hâlin önünü almak istemişdir. An'ane şeklinde gelen, yeni düstûr bu da'vânın şâhididir:

el-Ḥikmetu ḍâlletu'l-mu'mini, ye'ḫuẕuhâ eyne-mâ vecedehâ

Uṭlubû'l-'ilme velev kâne bi'ṣ-ṣîn

Ma'amâfîh ne medrese, ne mekteb terbiyesi Mefhar-i Kâ'inât Hazretleri'nden istediği vüs'at-ı efkârı, hürriyyet-i nazarı her vakit te'mîn edememişdir. Çünkü, bu gâyet güç bir şeydir. Çok tehzîb ister. Bu derece elastikiyyet-i fikre feylezoflar ve müctehidler bile her vakit mâlik olmamışlardır. Sivillere gelince, niceleri yukarıda zikri geçen feylezofların mezheblerine esîr kaldıkları gibi, medreselilerden, tekkelilerden pek çoğu da, falân meşreb veya zihniyyetin ilelebed tâbi'idirler. O sûretle ki, onun hâricinde bir mütâla'aya ihtimâl vermezler, hattâ tahammül edemezler. Merhûm Harputlu Abdullatîf Efendî'nin pek güzel söylediği vechile, sür'atli tekfîr bu dar zihniyyetden ileri gelmekdedir.

Hülâsa, Avrupa felâsife ve ictimâ'iyyûnuna, üdebâ ve muharrirlerine esîr kalmış sivil zihniyyetlere mukâbil Şark'da meselâ Gazzâlî, İbn Rüşd, İbn Teymiyye, Muyiddîn-i Arabî, Taftâzânî'nin inhisârcı kâri'leri vardır. Başka bir muharririn mütâla'a ve i'tirâzına tahammül edemiyecek derecede bu müelliflerin muta'assıb kâri'leri görülmüşdür... İşte ilmî bir baş, hakikî mütefekkir başı bu darlıkdan kurtularak hakîkatı "yeni, eski, Şark'da Garb'da, şeyhde, mütefenninde, şâ'irde, feylesofda, kâfirde, mü'minde" görüp alacak bir zihni taşıyandır. Bu i'tibârla medrese ve mektebler, istisnâlardan sarf-ı nazar, olgun kafa yetişdirmiyoruz.

Bu nakîsa medreseye ve medreseliye hâs değil, mekteb ve mektebliye, hattâ Şark ve Garb felâsifesine bile şâmil ve eserini zamân zamân her yerde gösteren ve göstermiş olan belây-ı efkârdır.

Medreselerimizin kemâl devresinde 'ilm-i cedel' nâmiyle bir ders okunurdu. Bu, muhtelif mesleklerin, mezheblerin, fikir ve re'ylerin nasıl mü'essir ve muhâkeme edileceğini usûl ve âdabıyla öğretiyordu. Bu çok fâ'ideli bir şeydi. İbn Rüşd'ün *Bidâyetu'l-muctehid*'inden, Debûsî'nin *Te'sîsu'n-naẓar*'ından edilecek istifâdeyi şimdiki medrese ve mekteblere te'mîn edecek bir âlet-i tefekkür konamadı zannederim. Âlûsîzâde'nin İbn Teymiyye'yi tâm ve eyi anlamıyanlar için yazdığı *Muḥâkeme* ismindeki eseri ile, muharrir Celâl Nûrî Bey'in sâhay-ı ihtisâsı hâricinde ve başka bir mü'ellifin fikirlerini çalarak vucûde getirdiği *Mesâ'il-i Fikriyye*'sindeki dar, yanlış hükümleri teşhis eden Şehbenderzâde Hilmi Bey'in eser-i ma'rûfu, iskolastik kafalı medrese ve mekteblileri ibretle düşünmeğe sevkedecek mü'ellefâtdandır. Türkiye'de ve Avrupa'da uzun ,tetebbu'âtda bulunmadığı hâlde kendi başına "Terbiye İlmi" vucûde getirmeğe kalkışan ve fikirlerindeki yanlışlık ve sirkat alâkadârlarca muhtelif zamânlarda ifşâ ve i'lân edilen bir muharrir ise,

cehl-i memleketde az bir ilimle ne kadar derin şeylere karışılabileceğini, etrâfa ne kadar şeyler yutdurulabileceğini, biraz Durkheim'dan biraz Spencer'den biraz Bergson'dan çalınmak suretiyle neler vücûde getirilebileceğini! isbât eden iskolastik bir şâhiddir. Bir medreseli, bir mektebli, bu rûhda yetişmiş Sâlih Zekî Bey gibi muharrir ve hocaları tefrîk edecek seviyeye gelmedikçe, âlimler, mütehassırlar yerine, dâ'imâ 'taslak'lar göreceğiz. Nizâmeddîn Bey'in bir makâlesinde bihakkın şikâyet eylediği buhrân-ı felsefî, işte bu, çıraklık etmeden üstâd olmak ve hâdisâtı tedkîk zahmetine girişmeden "akıl ve mantık kuvvetiyle, çene cezbesiyle" ilim satmak, hâsılı, iskolastik zihniyyeti yaşatmakdan doğmaktadır.

(Dârulmu'allimîn)
M. CEVDET

Abbâs Mahmûd el-Akkâd ve Peyami Safa'nın Denemelerinde Doğu-Batı

BEDRETTİN AYTAÇ
DOÇ.DR., A.Ü. DİL VE TARİH-COĞRAFYA FAK.

Farklı dillerde yazılmış ve benzerlik, ortaklık veya zıtlık gösteren eserlerin incelenmesini konu alan karşılaştırmalı edebiyat bilimi[1] açısından ülkemizde Avrupa edebiyatları kadar Doğu edebiyatları da malzeme oluşturmaktadır. Hatta Türk edebiyatına olan benzerlik ve yakınlığı bakımından Ortadoğu ülkelerinin edebiyatlarının karşılaştırmada daha çok veriler sunacağını söylemek de mümkündür.

Bir Ortadoğu ülkesi olması ve 19. yy.'dan itibaren bizdekine benzer bir Batı'ya açılma, yönelme süreci yaşaması dolayısıyla ortak noktalarımızın bulunduğu Mısır, edebiyatı açısından da, Türk edebiyatıyla ortaklıklar sergilemektedir. Doğu-Batı sorunu, bakışlarını Batı'ya çevirmiş toplumumuzun yazarlarının çokça ele aldıkları bir konudur. Modern Mısır edebiyatında da bu yönden benzer yaklaşımları görmekteyiz. Doğu-Batı konusu, çeşitli Mısırlı yazarların zihinlerini meşgul etmiş, onların yazılarına konu oluşturmuştur. 20. yy. Mısır edebiyatının önemli deneme yazarı Abbâs Mahmûd el-Akkâd (1889-1964) bu konuya eğilen yazarlardandır. 1889'da Mısır'ın Assuan kentinde dünyaya gelen Abbâs Mahmûd el-Akkâd,[2] okulda eğitim görmedi ve kendi kendini yetiştirdi. Küçük yaştan itibaren okumaya başladı. Reformist görüşleriyle tanınan Mısırlı yazar Muhammed Abduh'tan etkilendi. Batı edebiyatıyla, daha çok İngiliz edebiyatı yoluyla tanıştı. Aynı zamanda bir şair de olan el-Akkâd, Şukrî ve el-Mâzinî adlı Mısırlı şairlerle birlikte, modern Arap şiirinde, daha çok İngiliz şiir eleştirisinden esinlenen bir ekol kurdu ve bu ekol daha sonra 'Dîvân ekolü' diye adlandırıldı. Devlet dairelerinde memurluk da olmak üzere çeşitli görevlerde çalışan el-Akkâd, 1907 yılında *ed-Dustûr* gazetesinde çalışmaya başlayarak gazetecilik hayatına atıldı. 1914 yılında *el-Mu'eyyed* dergisine geçti ve derginin editörlüğünü yapmaya başlad; ardından, *el-Ahâlî* ve 1919 yılında *el-Ahrâm* gazetelerinde çalıştı. Mısırlı milliyetçi lider Sa'd Zağlûl ile tanışan el-Akkâd, Vafd partisi yanlısı *el-Belâğ* gazete-

[1] Karşılaştırmalı edebiyat için bkz. Gürsel, Aytaç, *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*, Gündoğan Yayınları, Ankara 1997.

[2] El-Akkâd'ın hayatı için bkz. J. Brugmann, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, E.J.Brill, Leiden 1984, s. 121-126.

sinin editörlüğüne başladı. Burada, genelde Batı düşünürlerinin etkisi altında insan haklarını konu alan, anayasayı savunan yazılar yazdı. Bu yazılarından dolayı gazete, çeşitli defalar uyarılar aldı ve kapatılmalara uğradı.

El-Akkâd, 1925 Mayısı'nda Mısır Senatosu, 1929'da Temsilciler Meclisi üyesi oldu. 1940'da Arap Dil Kurumu üyeliğine getirilen el-Akkâd, İkinci Dünya Savaşı sırasında müttefikleri desteklemiş, 1942'de Almanlar Mısır'a yaklaştıklarında Sudan'a kaçmış ve bir müddet orada yaşamıştır. 1952 ihtilalinden sonra hayal kırıklığı yaşayanlar arasında el-Akkâd'ı da görmekteyiz. Bu tarihten sonra parlamentonun kapatılması ve beklenen özgürlüklerin gelmemesi, bu sonu yaratmıştı. 1959'da Devlet Sanat Ödülü alan el-Akkâd, Mısır Arap Dil Kurumu'nda ve Irak ve Suriye Bilim Kurumlarında üyelik yapmıştır, el-Akkâd 12 Mart 1964'te hayata gözlerini kapamıştır.

Şairlik, biyografi, hikaye ve antoloji yazarlığının yanısıra, el-Akkâd'ın önemli bir yönünü de deneme yazarlığı oluşturmaktadır. El-Akkâd'ın, çeşitli edebi dergi ve gazetelerde yayınladığı denemeleri, daha sonra değişik kitaplarda biraraya getirilmiştir. Denemelerinde ele aldığı konuları edebiyat, felsefe, dil, tarih, sosyoloji, siyaset ve sanat olarak sıralayabilmekteyiz. Bu konu grupları içinde, Doğu-Batı meselesini işlediği denemeleri de bulunmaktadır.

Bunlardan, *Keyfe yefhemunâ kuttâbu'l-ğarb* (Batılı Yazarlar Bizi Nasıl Anlıyor?) başlıklı denemesinde, Batılı yazarların Doğu'yu algılayış biçiminden, Doğulular ve Batılılar arasında mevcut karşılıklı önyargıdan ve özellikle Batılıların Doğululara karşı önyargısından bahseder. El-Akkâd'a göre Batılılar Doğu'yu kötü, alaycı ve yukarıdan bakarak değerlendirmektedirler. Ortadoğu'da bir süre kalıp oranın yaşantısını, halkını tanımış olanlar bile, Doğu'yu anlatan yazılarında, kalıplaşmış yargı ve görüşler sergilemektedirler. El-Akkâd, bunlara örnek olarak İran, Türk ülkeleri ve Irak'ın bir kısmını gezen ve gördüklerin alaycı bir şekilde anlatan, *Hacı Baba* kitabının yazarı James Morrier ile Mısır ve Suriye'yi Urâbî İhtilali başında gezerek, *Avcı Efendi* ve *Nil'in Çocukları* adlı kitapları yazan William Murmodck'u verir. Ona göre, aslında istendiğinde Doğulular Batılıları, Batılılar da Doğuluları anlar; ancak önyargı ve abartı, bu iki dünyanın insanlarının birbirlerini anlamalarına imkan vermemektedir. El-Akkâd, İngiliz Yazar Rudyard Kipling'in "Doğu Doğu'dur, Batı da Batı'dır; bunlar nadiren biraraya gelirler"[3] sözüne karşı çıkmakta; insanlar arasında karşılıklı anlayış var oldukça aşılamaz bir engelin olamayacağını belirtmektedir. El-Akkâd, bu görüşlerini şöyle dile getirir:

> Evet, Doğulular ile Batılıların birbirlerini doğru tanımalarını tek bir durumda engelleyen bir duvar vardır. O da, vicdanların derinliklerine işleyen ve sahibinin ancak çok dikkatli ve uyanık olduğu zamanlarda farkedebildiği tarihî kalıntılardır.[4]

[3] *Beyne'l-kutub ve'n-nâs*, Dâru'l-Ma'ârif (4.Baskı), Kahire 1985, s. 261.
[4] *Beyne'l-kutub ve'n-nâs*, s. 262.

El-Akkâd, "el-Ğarbiyyûn ve'l-luğâtu'ş-şarkiyye" (Batılılar ve Doğu Dilleri) başlıklı denemesinde, Batılıların, özellikle Almanların 18. yy.'da Doğu dillerine ve Doğu kültürlerine olan ilgisini işler. O, Batılılar için bir sıkıntı, tereddüd ve şaşkınlık dönemi olarak nitelendirdiği 19. yy.'da Batılıların aradıkları güveni ve inancı Doğu'da bulduklarını; bunun için Doğu'ya yöneldiklerini belirtir. El-Akkâd, buna örnek olarak da, burada Kur'an-Kerim'i bir çok kereler okuyan, ondan etkilenen, Hz. Muhammed'in hayatını genç yaşta okuyan, *Doğu-Batı Divanı*'nı yazan, Alman şair Goethe'yi örnek verir ve divanından çok etkilendiği İranlı büyük şair Hâfız ile Goethe arasında benzerlikler kurar. Ona göre, Hâfız, Timur'un savaşları döneminde, Goethe ise Napolyon savaşları döneminde yaşamış; ancak, her ikisi de bu çatışmaların üzerine çıkabilmiş, Allah'ın yarattığı ölümsüz güzelliklere ulaşmaya çalışmışlardır.

"el-Ğarbu'l-ḥâ'ir" (Şaşkın Batı) adlı denemesinde, Batı'nın bir şaşkınlık ve tereddüd içinde olduğunu, maddiyata dayanan Batı uygarlığının iflasın eşiğinde bulunduğunu; bunun için de Batı ülkelerinde, klasik Hint felsefesinin ve ruhu terbiye etmeyi, geliştirmeyi hedefleyen yoganın büyük ilgi gördüğünü belirtir. Ona göre, klasik Hint bilginlerinin ileri sürdükleri görüşler, modern bilimin verileriyle de çelişmemektedir. Ayrıca el-Akkâd, gerçek uygarlığın Doğu veya Batı uygarlığı değil, genel bir insan uygarlığı olduğu görüşündedir. El-Akkâd, bu çerçevede, Doğu ve Batı'nın birbirini tamamlayan iki unsur olduğunu belirtir:

> Sanki büyük gerçek, iki yarım, ya da yarımlar toplamıdır. Ve sanki her iki yarım, eksiklik hissetmekte ve tamamlanmayı beklemektedir. Sonra, onu Doğu'da, Batı'da, eskide ve yenide arayanlar, her biri elinde kendi bulduğuyla karşılaşmakta ve onu diğerinin bulduğuna katmaktadır. İnsan uygarlığı, tek bir yönde, tek bir zamanda ve tek bir vatanda tamamlanmaz. Aksine, uygarlık, ilk insandan beri nasıl tekamül etmesi gerekiyorsa o şekilde tekamül eder.[5]

Abbâs Mahmûd el-Akkâd, kendi toplumunun, Batı'nın sadece kötü şeylerini, ahlaki bozukluklarını almış olmasından şikayet eder. Ona göre Mısır toplumu, Batı'nın iyi yönlerini görüp onları alamamıştır. O, ahlaka verilecek önemin, bilime gösterilecek özenden az olmamasını ister; bu konudaki görüşlerini şöyle dile getirir:

> Ahlakı unutmayalım. Bize Batı medeniyetinin tüm zararları gelmiştir, ancak henüz onun iyi şeylerinin çoğuna ulaşamadık. Kesinlikle, onun tadlarını almak duygularımıza daha kolay geldi ve onun içine gömüldü. Akıllarımız da onun anlamlarını kavramaktan aciz kaldı ve bizi ondan ayırdı. Medeniyetin görünen taraflarının alınmasının, isteyen kişiye kolay geldiği açıktır. Bu, çok fazla bilgi ve kişisel üstünlük gerektirmez. Sen, aşağılık bir zenciyi Paris'e götürsen, bir haftada oranın tüm kötülüklerine bulaşır; ancak oranın bilgisini ve adabını, ömrü uzasa da alamaz.[6]

[5] *Beyne'l-kutub ve'n-nâs*, s. 107.
[6] *el-Fuṣûl*, s. 151.

Abbâs Mahmûd el-Akkâd'la hemen hemen aynı zamanlarda yaşamış Türk deneme yazarı Peyami Safa (1899-1961)[7] da, denemelerinde Doğu-Batı konusuna yer veren bir yazardır. *Peyami Safa'nın Eserlerinde Doğu-Batı Meselesi* adlı çalışmasında Nan A Lee'nin de belirttiği gibi, Doğu-Batı ikilemi, Peyami Safa'nın fikrî eserlerinin ve romanlarının temel problematiğini oluşturmuştur.[8] O da, el-Akkâd gibi, formel bir eğitim görmeyip, kendi kendini yetiştirmiştir. Peyami Safa bu konudaki denemelerinde, ilk önce Doğu ve Batı kavramları üzerinde durmuş ve bu kavramlar çerçevesinde yapılan tartışmalara eğilmiştir. "Şark-Garp Münakaşasına Bir Bakış" adlı denemesinde Safa, bu kavramların bulanıklığını vurgulayarak, bu kavramlar için yapılmış çeşitli tanımlar üzerinde durur. Rudyard Kipling'in, "Şark Şark'tır, Garp da Garp, bunlar birbirleriyle aslâ buluşamayacaklardır" sözünü bu yargılardan birine örnek verir. İlginç olan, aynı sözün, el-Akkâd tarafından da böyle bir yargıyı örneklemek için kullanılmış olmasıdır.[9] Sonuçta Safa, mutlak Şark ve mutlak Garb'ın olmadığı sonucuna varır. Ona göre Şark ve Garp göreceli kavramlardır. Avrupa Asya'ya, Amerika Avrupa'ya göre garptır. Ancak iki ayrı Garp ve Şark alemi de vardır.

Safa'nın üzerinde durduğu konulardan biri de, Avrupalıların Şark'a bakışıdır. Ona göre Avrupalılar Şark'ı tembel ve pasif olarak görmektedirler. Safa, bunu tam olarak kabul etmemekte, Asya'yı bir ruh ve mana alemi, Avrupa'yı da bir madde ve teknik dünyası olarak nitelemektedir; o bu düşüncelerini şöyle dile getirir:

> Küre-i arza bir insan ruhu atfolunursa, Afrika dünyanın insiyakı, Asya kalbi, Avrupa zekası ve Amerika iradesi gibi farzedilebilir.[10]

Ayrıca, Safa'nın değindiği bir diğer nokta da, Şark'ın İslam Şarkı ve budist Şark olarak iki grupta ele alınması gereğidir. Şark'ın tek bir şekilde ele alınması, ona göre yanlıştır. Kaderci ve miskin olan, budist Şark'tır. Ona göre İslam, kaderciliği teşvik etmemektedir. Avrupa düşüncesi ise, üç disiplinden doğmuştur. Bunlar, Yunan, Roma ve Hıristiyanlık'tır. İslam Şarkı, Akdenizlidir ve daha çok Batılı sayılır. İslam ve Türk düşüncesi, Yunan düşüncesini yalnız yaşatmakla kalmamış, onu ortaçağda Avrupa'ya tanıtmıştır. İslam dini de, Hıristiyanlığın bir antitezi değil, tekamülüdür.

Peyami Safa, Batı dünyasının bir sıkıntı içinde olduğu ve yeniden Doğu'ya yönelme ihtiyacı içinde bulunduğu görüşündedir. O, bundan hareketle, yönelecek tek mercinin Batı olmadığını belirtir:

> Avrupa fikir adamları arasında Doğu'ya dönüşün, tek selamet yolu olduğu ileri sürülürken, biz bundan habersiz, Batı'ya yönelmiş bulunuyorduk.[11]

[7] Peyami Safa için bkz. Şükran Kurdakul, *Şairler ve Yazarlar Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1989, s. 522-523.

[8] Bu konuda bkz. Nan A Lee, *Peyami Safa'nın Eserlerinde Doğu-Batı Meselesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1997, s. 49.

[9] *Beyne'l-kutub ve'n-nâs*, s.261.

[10] *Seçmeler*, M.E. Basımevi, İstanbul 1970, s. 304.

[11] *Seçmeler*, s. 138.

Safa'nın bu konuda önerdiği şey, tamamen Doğu'ya yönelmek değil, bir Doğu-Batı sentezini gerçekleştirmektir. İnsanların hem Doğu'dan, hem de Batı'dan alması gereken şeyler vardır. Peyami Safa, bu görüşünü şöyle dile getirir:

> Aramızda müfritler müstesna, hepimiz hem Doğulu hem Batılıyız. Doğu-Batı sentezi bizim, yani bütün insanların tarih ve ruh yapısı, kaderimizdir. Doğu ile Batı arasındaki mücadele, her insanın kendi nefsiyle mücadelesine benzer. Bunların sentezi, insanın var olmak için muhtaç olduğu vahdetin ifadesidir. İnsan, bütünlüğünü ve tamlığını ancak bu sentezde bulabilir.[12]

Safa, bundan başka Türkiye'de batılılaşmanın yanlış anlaşıldığını, bizde hakim olan "tekniğin, medeniyetin her şeyi halledebileceği" şeklindeki düşüncenin artık Batıda da fazla kabul görmediğini belirtir. Ayrıca o, 20. yy. başında tabii bilimlerde gerçekleştirilen gelişmelerle, "bütün ilimlerin ve maddeci felsefenin dayandığı determinizmin, yani sebeplerle neticeler arasındaki münasebet inancının da sarsıldığını" söyler.

Tıpkı el-Akkâd gibi Safa da ahlaki çöküşten şikayet eder ve şöyle der:

> Bilhassa namus bahsinde düşüncelere dalıyoruz. Ahlaki ve manevi cephede savaştığımız zaman, ahlak bahsinden hoşlanmadıkları görülen devrimbazların gözünde geri zihniyet mümesssilleriyiz.[13]

Görüldüğü gibi, el-Akkâd ve Safa, Doğu-Batı konusuna denemelerinde yer vermiş iki yazardır. Doğu'nun Batı'da nasıl algılandığı konusu, her iki yazarı da meşgul etmiştir. El-Akkâd, Batılıların Doğuluları önyargıyla anladıkları üzerinde dururken, Safa da Batı'nın Doğu'yu tek bir Doğu olarak algılamasının yanlış olduğunu, Doğu'nun müslüman ve budist Doğu olarak iki grupta ele alınması gereğini belirtmiştir.

Safa, Batı'daki teknik gelişmenin tek başına herşeyi çözmeye yeterli olmadığını vurgularken, el-Akkâd da Batı'nın maddi uygarlığının iflas etmek üzere olduğunu, Batılıların mana ve ruh zenginliği için Doğu'ya yöneldiğini belirtmektedir. Toplumlarının içinde bulunduğunu belirttikleri ahlaki bozukluğu ve batılılaşmanın yanlış ve yüzeysel bir taklitçilik olarak algılanmış olmasını her iki yazar da eleştirmektedir.

Her iki yazar için de belirtilmesi gereken diğer bir ortak özellik, iki yazarın da Doğu veya Batı dünyalarından birine taraftar olup, bunlardan diğerini reddeden kişiler olmamaları, bu iki dünyanın da birbirlerini doğru bir şekilde tanımaları gerektiği ve her iki dünyanın da birbirlerinden alacak şeyleri bulunduğu görüşünü taşımalarıdır. Ayrıca, her iki yazar da, nereli olursa olsun, insanların hem Doğu, hem Batı uygarlığını alarak bunları biraraya getirmelerinin gerekliliğini savunmuştur. Dolayısıyla, her iki yazarın da bir Doğu-Batı sentezinden yana oldukları söylenebilir.

[12] *Seçmeler*, s.142
[13] *Seçmeler*, s.111.

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 2 sayı 2 nisan-haziran 1999

İSLAM VE DEMOKRASİ

MEHMED S. HATİBOĞLU
İslâm'ın Demokrasiye Açtığı Kapı
•
MUSTAFA ERDOĞAN
Türk Politikasında Din:
Türkiye'nin İslam'sız Demokrasi Arayışı

HASAN HANEFİ
Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin
Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki, Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine

YASİN AKTAY
'Sınırlarına Sığmayan Demokrasi' ve İslam

ÖMER ÇAHA
İslam ve Demokrasi

ALİ BARDAKOĞLU
İslam ve Demokrasi Üzerine

NECDET SUBAŞI
Öteki'nin İnsan Hakları

AHMET İNAN
Fıkıh Usulü'nün Temel Parametreleri Açısından Bazı Güncel Meselelere Kısa Bakışlar

YAŞAR YİĞİT
İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidad Suç ve Cezasına Bakış

EMRULLAH İŞLER
Fitne Katilden Beter mi?
–Fitne Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu–

FAZLUR RAHMAN (1919-1988)
İslam'da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü
•
HÜSEYİN HANSU
Mutezile ve Hadis
•
Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât

II (1999), sayı: 2[2]
İSLAM ve DEMOKRASİ (2. BASKI)

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

SAHİBİ
Ž AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ. Adına
Süleyman BAYRAKTAR

SORUMLU GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Ömer ÖZSOY

YAYIN KURULU
Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU
Alparslan AÇIKGENÇ Süleyman BAYRAKTAR Ali DERE
Muammer ESEN Mehmet GÖRMEZ İlhami GÜLER Sönmez KUTLU
Mehmet Emin ÖZAFŞAR İbrahim ÖZDEMİR Ömer ÖZSOY
Mehmet PAÇACI Lütfi SEVER Osman TAŞTAN
Mevlüt UYANIK İsmail Hakkı ÜNAL

İŞLETME MÜDÜRÜ
Sema YAVUZ

YAYIN MÜDÜRÜ
Veli AKNAR

BÜRO
Kasım GEZEN (Son Okuma)
Osman ÖZBAĞÇE (Redaksiyon)

YÖNETİM YERİ
Dr. Mediha Eldem Sok. 41/12 06420 Kızılay ANKARA
tel. 0 (312) 433 24 65 tel-faks. 0 (312) 433 66 68

YAZIŞMA ADRESLERİ
P.K. 775 06455 Yenişehir ANKARA
www.islamiyatdergisi.com
e-posta: islamiyat@islamiyatdergisi.com - islamiyat@hotmail.com

ISSN: 1301-840X

© islâmiyât
islâmiyât hakemli bir dergidir.
islâmiyât'ta yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir.
islâmiyât'ta yayımlanan yazılar, yayıncının yazılı izni olmadan
kısmen veya tamamen, basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.
Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

FİYATI: 6.500.000.- TL.

Posta Çeki: Avrasya Yayıncılık 1900 321
Banka TL. Hesabı 0012227/01-5 Akbank Meşrutiyet Şb. Ankara
Döviz Hesabı: 100-4036799 Vakıflar Bank. Meşrutiyet Şb. Ankara

Baskı: Ankamat Matbaacılık
Mart 2012 Ankara

içindekiler

Yayıncının Notu 5

▸ Editörden

MEHMED S. HATİBOĞLU
İslâm'ın Demokrasiye Açtığı Kapı 7

▸ Makaleler

MUSTAFA ERDOĞAN
Türk Politikasında Din:
Türkiye'nin İslam'sız Demokrasi Arayışı 11

HASAN HANEFİ
Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin
Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki, Siyasi ve
Tarihî Kökenleri Üzerine 25

YASİN AKTAY
'Sınırlarına Sığmayan Demokrasi' ve İslam 39

ÖMER ÇAHA
İslam ve Demokrasi 53

ALİ BARDAKOĞLU
İslam ve Demokrasi Üzerine 77

NECDET SUBAŞI
Öteki'nin İnsan Hakları 85

AHMET İNAN
Fıkıh Usulü'nün Temel Parametreleri Açısından
Bazı Güncel Meselelere Kısa Bakışlar 97

YAŞAR YİĞİT
İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden
İrtidad Suç ve Cezasına Bakış 121

EMRULLAH İŞLER
Fitne Katilden Beter mi?
–Fitne Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu– 137

▸ Klasik Metin

FAZLUR RAHMAN (1919-1988)
İslam'da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü 155

▶ Araştırma Notları

HÜSEYİN HANSU
Mutezile ve Hadis 165

▶ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri 171

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* Okurları,

İkinci yayın yılının ikinci sayısıyla karşınızdayız. Yayın takvimi gereği, yayımı yaz aylarına tekabül eden bu sayımızda sizin tarafınızdan okunuyor olmak, bizim için tarif edilemez bir mutluluk kaynağı... Bu sayıda sizlerle, dergimize ve dergicilik anlayışımıza yönelik bazı eleştirilere ilişkin düşüncelerimizi paylaşmak istiyoruz.

Bilindiği gibi, *islâmiyât* hakemli bir dergi olup, yazıların yayımlanması, yayın kurulunun onayı ve hakemlerin verecekleri raporlara bağlı bulunmaktadır. Böyle olunca da, yayın kurulunun yayın ilkeleri açısından yayımlanabilir nitelikte bulmadığı veya görüşlerine başvurulan hakemlerin olumlu yönde rapor veremedikleri yazıların, gerekli düzeltmeler yapılmadan yayımlanma şansı olmamaktadır. Durum böyle olunca, zaman zaman, yazısını yayımlayamadığımız bazı yazarlarımızın, yayın kurulu kararlarına veya hakem raporlarına itirazları vaki olmaktadır. Bu tür itirazlarda yerine göre haklılık payı bulunsa bile, dergi yayın kurulu, yayın ilkelerini ve bunun başta gelen ögelerinden biri olarak, hakemlerin raporlarını esas almaktadır. Bu sebeple, yazarlarımızdan ricamız, bu gibi hususlarda dergi yönetimini anlayışla karşılamalarıdır. Dergi yönetimi olarak, kendimizi, yayımlanması için dergiye ulaşan her yazıyı, olumlu veya olumsuz önyargı taşımaksızın, aynı seçme ve değerlendirme sürecine tabi tutmakla yükümlü hissettiğimizin ve bu yükümlülüğün gereğini titizlikle yerine getirmeye çalıştığımızın bilinmesini isteriz.

Maalesef, genellikle şifahi yollarla bize intikal eden eleştirilerden birisi de, *islâmiyât*'ın bugüne kadar sergilediği genel duruş itibarıyla, islami konuları ele alırken, adeta 'dışarıdan' ve 'tepeden' bakan bir üslubu yeğlediği, şeklindedir. Her türlü eleştiriye açık olduğumuzu ve eleştiriyi gelişmenin en önemli teminatı olarak gördüğümüzü başka vesilelerle de ifade etmiştik. Ne var ki, bir eleştiriyi 'değerlendirebilmemiz', ancak sözkonusu eleştirinin neye dayandığını bilmemiz halinde mümkün olacağı için; burada, eleştiri sahiplerinden, eleştirilerini temellendirmelerini ve bilinen eleştiri yollarına başvurmalarını istirham etmekle yetinmek durumundayız. 'Dergi'nin üslubuna ilişkin eleştirileri önemsiyo-

ruz; zira, ilk sayıda yayımlanan manifestoda da ifade edildiği gibi, *islâmiyât*'ı çıkaranlar, içerik ve kalitenin yanı sıra üslubun da önemli olduğunu düşünmektedirler. Şayet 'dışarıdan' ve/veya 'yukarıdan' bakma eleştiri veya 'itham'ının nedeni, dergide yayımlanmış bulunan 'eleştiri' veya 'özeleştiri' niteliğindeki bazı yazıların, birilerinin 'inandığı' doğrulara yönelik bir tehdit olarak algılanması veya derginin bazı konuları tartışmaya ve eleştiriye açma konusundaki genel tercihi ise; o takdirde bilinmelidir ki, *islâmiyât*'ın varlık sebebi bildiği bu eleştirel çizgisinden vazgeçmeye aslâ niyeti yoktur. Bu konuda, son olarak, siz değerli okurlarımıza ve ilgili çevrelere, *islâmiyât*'ın, her hususta diyaloğa açık olduğunu; zira hakikatın elinde bulunduğuna inanarak bu hakikatı duyurmayı değil; tartışma ve eleştirinin yol göstericiliğine inanarak, sahici sorunların üzerine giden kayda değer görüşlere bir platform oluşturmayı hedeflediğini, bu vesileyle bir kez daha duyurmak isteriz.

Hepimizin bildiği gibi, ülkemizde yaklaşık yirmi yıldır İslam ve demokrasi ilişkisi yoğun olarak tartışılmaktadır. İlk on yılda demokrasi konusunda görülen tereddüt, son on yılda yerini olumlu bir yaklaşıma bırakmış görünüyor. Zira artık bir yönetim tekniği olan demokrasinin, bir din olan İslam ile zıddiyetinden pek bahsedilmemektedir. Bu gelişmeye mukabil, muhafazakar veya dindar insanlarımızın 'demokrat kişiliğinden' o kadar kolaylıkla bahsetmek mümkün görünmüyor. Elinizdeki sayının yazılarında bunun nedenleri üzerinde durulmakta ve özellikle Hasan Hanefi'nin yazısında, ağırlıklı olarak muhafazakar islami kesimlerin otoriteryenliğinin kökenleri sorgulanmaya çalışılmaktadır. Esasen, laikçi Kemalist çevrelerin otoriter/totaliterliği de bir bakıma bu köklerin gücüne dayanmaktadır. Çünkü Mustafa Kemal'in yaptığı devrimlerin, güç transferinin ötesinde, –bunu hedefleyip hedeflemediği bir yana– kültürel kodlarımızdaki otoriter/totaliter eğilimler konusunda ciddi bir değişim gerçekleştirmediği ortadadır. 'Ordu millet'in 'asker' olarak doğan kimi siyasetçi, aydın ve gazetecilerinin, demokrasi dışı güçlerin anayasal alanda ve siyasi hayatımızda giderek etki alanını genişletmesini görememeleri ya da görmezlikten gelmeleri; insan hakları karnemiz; demokrasimizin seviyesi ve bilim, düşünce ve felsefe üretimindeki kısırlığımız, kültür ve düşünce dünyamızın kökenlerini kolayca ele vermektedir. Mustafa Erdoğan'ın yazısı bu açıdan oldukça aydınlatıcı ve öğretici bir muhteva taşımaktadır. Sözün kısası, insanlığın birikimi olan en önemli değerleri, kavramları ve ilkeleri sığ bir nominalizme çevirerek çarpıtan ve tüketen bu hakim siyasal alışkanlığımızın, kültür ve düşüncedeki kökenlerini tek tek bulup sökmek durumundayız. İşte bu amaçla *islâmiyât* olarak bir de biz "İslam ve Demokrasi" dedik; ama, "şimdilik bu kadar" kaydıyla...

Bir sonraki sayımızda "Tasavvuf" konusunu ele almak üzere, tekrar buluşmak ümidiyle selam ve saygılarımızı sunarız.

Editörden

İslâm'ın Demokrasiye Açtığı Kapı

"Halkın kendisini bizzat idare etmesi" olarak tarif edilen demokrasinin temelinde, bilindiği üzere vatandaşların eşitliği ve bunun neticesi olarak, vazifeye tâlib olma hürriyeti yatmaktadır.

Günümüz demokrasilerinde her ne kadar inanç ve din farklılıklarının bu hürriyete engel olamıyacağı yazılıp söyleniyor ise de, Batı demokrasilerinde, bildiğimiz kadariyle bunun fiilî misaline şimdiye kadar rastlanabilmiş ve meselâ bir müslümanın başkan olmasına rıza gösterilebilmiş değildir. Osmanlı'nın bilhassa son devirlerinde, hükûmet listelerinde görülen gayr-ı müslim paşa efendilerin bir tek örneğini, meselâ hıristiyan dünyada bulabiliyor değiliz.

Beşer tarihinin başlarında insanların tek ümmet olduklarından bahseden âyetleri,[1] Cenâb-ı Hakk'ın insanları eşit yaratmış olduğuna delil sayıyorsak da, bu eşitliğin idârî sâhada inanç açısından nisbî bir kısıtlamaya tâbi tutulmasını tabiî karşılamak gerekir. Bugünün Batı demokrasilerinin yazısız kanunu olan, başka din mensûblarına konmuş îdârî mevkî engellemesini, on dört asır önceki islâmî anlayışda da görmenin yadırganacak bir tarafı olmamalıdır.

Gerçekten de Kur'an'da bir müslüman, şahıs planında ancak Peygamberine ve müslüman âmirlerine itaatle yükümlü tutulmuş,[2] meselâ müslüman topluma bir hıristiyan veya yahudi başkan fikri kabul görmemişdi. Bu sebebledir ki, başkan olacak kimselerin vasıfları bahis konusu olduğunda, bunların ancak müslüman adayda aranması gerekmişdir.

Kur'ânî düşünceye göre müslümanları birbirine kardeş sayan tek değer, iman birliğidir; onları birbirinden farklı kılan husus ise bu imandaki mevkileri, amel, takvâ, ehliyet gibi manevî dereceleridir. Bu noktada ırk, renk, bölge, neseb gibi fizikî değerlerin hiçbir ağırlığı olmayacaktır. Hz. Peygamber bu nevi mülâhazaları câhiliyye devrine has kılmış, ömrü boyunca onların İslam toplumundan silinmesi uğrunda mücâdele etmişdir. Onun en yakın arkadaşlarına, Peygambersiz

[1] 2. Bakara/213; 10. Yûnus/19.
[2] 4. Nisâ'/59.

kaldıkları ilk sâatlerde, başkan seçimi vazîfesini yerine getirirken rehberlik eden düşünce, emânetleri ehline vermeyi emreden âyet olmuşdur.[3]

Ehil kimse olmak, Müslümanlar arasında hiçbir ırkın, kavmin, kabîlenin... inhisârında olamıyacağı içindir ki, böyle bir kimsenin, günümüz demokrasisinde uygulandığı şekliyle, seçimle ve herkesin tâlib olabilmesi şartıyla tesbîti zarûrîdir; dolayısiyle de, Kureyş veya bir başkasının bu hakkı inhisârına alması, Kur'an ve Sünnet dışı bir hareket olmakdan öte bir anlam taşımaz. Nitekim ilk halîfelerin seçimlerinde hâkim olan hareket tarzı bu olmuşdur. Fakat maalesef daha sonraları İslam siyâset nazarîyâtı sâhasında eser vermiş pek çok müslüman âlimi, bu ehliyetin mâhiyetini açıklama ihtiyâcını duyarak sıraladıkları şartlarda, Peygamber devri ölçülerine tam riâyet etmekte başarılı saymak, mümkün olmamaktadır.

Ehil bir halîfe hangi ölçülere sâhib olmalıdır, suâline meselâ Abbâsî kâdılar kâdısı Mâverdî (ö. 450/1058) *el-Aḥkamu's-Sulṭâniyye*'sinin başlarında şu yedi maddeyle cevab veriyor; adâlet, ilim, duyu tamlığı, vücud unsurlarında bütünlük, idârecilik bilgisi, şecâat ve Kureyşli olmak.

Bu şartların ilk asırların idarecilerinde aranması, toplum değer yargıları açısından tabiî karşılanabilirse de, bilhassa sonuncusunun, kıyâmete kadar geçerli bir Peygamber emri olarak kabûlü, İslam düşüncesine tamâmen zıd bir idarî yapılanmaya yol açmış bulunmaktadır.

Kur'an ve Sünnet'de herhangi bir kavme, özellikle Kureyş'e tanınmış en ufak imtiyaz yokken, Peygamber devri müslüman zihniyetinin toplumda hâkimiyetini kaybetmesiyle birlikte, Peygamber'in vefâtından yarım asır sonra, sülâle saltanatı İslam coğrafyasına yerleşdi ve zamanımıza kadar yer yer hayâtiyetini devâm ettirdi. İslam siyâsî hayâtındaki bu bozulmanın âmilleri arasında, komşu ülkelerin tesîrinden bahsedilebilir. Devrimizin değerli islamologlarından Fransız Louis Gardet (1904-1986) "L'influence des autocraties byzantine ou sâsânide s'exerça et le Califat devint dynastique - Bizans ve Sâsânî mutlakiyet idârelerinin tesîri kendini gösterdi ve hilâfet saltanata dönüşdü" tesbitinde bulunuyor.

Bu noktada bizim vurgulama ihtiyâcını duyduğumuz husus, İslam idâre hayâtındaki bu ters gidişi, âdetâ Peygamber'e tasdîk ettirme gayretine düşmüş görünen müslüman âlimlerin mevcûdiyetidir. Özellikle bazı büyük kelâmcılar İslâm'da nesebe dayalı saltanat zincirinin asırlar boyu devâm etmesinde, bilmeyerek bu meş'ûm rolü üstlenmiş gibidirler.

Hiç tasavvur edilebilirmi ki, meselâ Eş'arî (ö. 324/935), Mâturîdî (ö. 333/944) gibi sünnî dünyânın akîde imâmları Kureyş saltanatının avukatlığını alanlar arasında yer alsınlar!

[3] 4. Nisâ'/58.

Onları bu beklenmedik sonuca götüren sebeblerin başında, içinde doğdukları idârî ortamdan ziyâde, bilgi noksanlıklarının geldiğini zannediyoruz. Eş'arî çapında bir âlimin *Maḳâlâtu'l-İslâmiyyîn*'inin başında söyledikleri, onun İslâm târihinden habersizliğini gündeme getirmektedir. Ona göre, gûyâ, hilâfet talebinden Medîneli Ensâr'ı vazgeçiren sebeb, Hz. Ebû Bekir'in naklettiği "İmamlar Kureyş'ten olacakdır" hadîsi imiş! Halbuki, Benû Sakîfe'deki bu hilâfet müzâkerelerinde böyle bir hadîsden aslâ bahsedilmemiş olduğu, tarihî bir gerçekdir. Eş'arî ve benzeri pek çok âlimi böyle menfî bir rol oynamaya iten unsur, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, kendi ihtisâs dallarından fırsat bulup târihî sâhaya eğilememiş olmaları, hadîs kılığına bürünmüş birtakım kabîle ırkçılığı ürünlerini hakîkat sanmalarıdır. Bu şöhretli âlimlere herhangi bir tenkîdî yaklaşımı edeb hârici gören daha sonrakilerin ise, yaptıkları şey, babaları taklidden öteye geçmemek olmuşdur. Son Osmanlı Şeyhulislâmlarından Erzurumlu Nakşibendî Mûsâ Kâzım Efendi'nin (ö. 1921), 20 Ağustos 1325/1909 târihinde Şehzâde Kulübünde verdiği konferansda ilk halîfe seçimi ile ilgili olarak söylediği şeyler, İmâm Eş'arî'nin anlattıklarından farksızdır.[4] Her iki âlim arasında geçen bin senelik zaman dilimi, İslâm'ın kültürel hayâtına yerleşmiş yanlışları düzeltmeye yetmemiş görünmektedir. Çünkü bizim ulemâmızın pek çoğu, kendi ihtisasları dışındakilerin dediklerini bilmeye ne lüzûm görmüş, ne de zaman bulabilmiş, ancak nakille yetinmişlerdir. Günümüz Türkiye'sinde de bu durum pek değişmiş sayılmaz. Meselâ Hanefî fıkhı allâmesi Erzurumlu Ömer Nasûhî Bilmen (ö. 1971) merhûmun, milyonlarca baskısı yapılan *Büyük İslâm İlmihâli*'nde, içine fare... düşmüş kuyuların temizlenmesiyle ilgili olarak, hâlâ bin sene evvelinin, bugünün ilmine göre sağlığa aykırı fetvâlarına yer verilmekte, ilgili uzmanların görüşlerine işâret etme ihtiyacı aslâ duyulmamış görünmektedir. Bu kayıdsızlığın vehâmetini anlayabilmek için, işbu ilmihâlin 1968 baskısının 54. sahifesi 63. maddesini misâl olarak alıyorum:

> Bir kuyu, içine düşen deve, koyun, keçi, at, katır, merkeb, sığır, manda tersleriyle [kakalariyle] –muhtar olan kavle göre [tercih edilen âlim görüşüne göre]– pis olmaz. Bu terslerin yaş veya kırık olmasıyle, kuru ve sağlam olması arasında fark yoktur. Çünkü bunlardan korunmak pek müşkildir...

Bu satırları okuyan günümüz aydınının, "aman Yâ Rabbi" diyerek utanca boğulduğunu görür gibiyim. Anlaşılıyor ki, temizleme zorluğundan dolayı pis bir şeye temiz damgası vuran muhtar(!) kavilleri temizlemedikçe, temiz İslâm'ı ortaya koyabilmenin imkânı yoktur. Bu fetvâları halen geçerli sayıp tatbîk etmeye kalkışacakların mârûz kalacakları felâketlerde baş sorumlu acabâ kim olacakdır dersiniz?

[4] *Külliyyât*, s. 296.

Geçmiş kültürümüzün tahlîl ve tenkîdi yapılarak istifâdeye sunulması vazîfesini kabullenmemiş âlimlerin yönlendireceği müslüman toplumlar, dinleriyle ne derece uyum içinde bulunabilir, İslam'ın istediği seviyeye nasıl erişebilirler? Önceki yazılarımda defâatle işâret ettiğim bu noktaya, başta müslüman ilâhiyatçıların önem vermeleri gerekmektedir. İsimleri ne kadar hürmete şâyân olursa olsun, her âlimin bir noktada yetersiz kalabileceği aslâ gözden uzak tutulmamalıdır. Aslında İslam kültür dünyası bizlere örneklik yapacak misâllerden mahrûm değildir. Bunlardan birini sunarak yazımı bitirmek istiyorum.

Erbâbının mâlûmu olduğu üzere, usûl-i fıkıh sâhasında yazılmış eserlerin hemen tamâmında kaydedilen bir hadîs vardır. Kıyâs ve ictihâdın peygamberî delîllerinden sayılan bu Muâz hadîsini, meselâ Zehebî gibi büyük bir hadîs-târîh âlimi geçersiz sayabilmişdir; hem de kimleri dile getirerek!

Zehebî gerek *Târîḫu'l-İslâm*'ında gerek *Nubelâ*'sında, İmâmu'l-Harameyn Cuveynî'nin (ö. 478/1085) terceme-i hâlinden bahsederken şu son derece dikkate şâyân tesbîtlerde bulunmaktadır:

> Bu imâm [Cuveynî] fevkalâde zekâsına, [Şâfiî] mezhebinin usûl ve furû'undaki imâmlığına ve münâzaradaki kuvvetine rağmen hadîs [ilmini] metnen ve isnâden gerektiği şekilde bilmezdi. *Kitâbu'l-burhân*'ında kıyâs konusunda Mu'âz hadîsini delîl gösteriyor ve: "Bu [hadîs] sahîh kitablarda mevcûddur ve sıhhatinde ittifâk edilmişdir" diyor. Bu hadîs nerden sahîh oluyormuş? O el-Hâris İbn Amr isimli mechûl bir râvîden gelmekte, o da, bunu kim oldukları bilinmeyen bir kısım Hımıslılardan nakletmektedir...

Şu noktayı gözden kaçırmayalım ki, Türk asıllı olan Zehebî, Türklerin mezhebi denen Hanefiyye'den değil, Hanbelî mezhebindendir. Sahîh saymadığı Mu'âz hadîsi ise, başta kendi mezheb imâmının *Musned*'inde geçmektedir.[5] Cuveynî'nin kelâm ve usûl ilmindeki mertebesine ise söylenebilecek şey yokdur.

Zehebî'nin sergilediği bu davranış, bir âlimin, kendi mezheb imâmına bile ters düşebileceğini göstermekte olduğu kadar, usûl kitablarında delil olarak kullanılmış rivâyetlere bile şübheyle bakılabileceğini, bu çeşit eserlerin de küllî İslâm kültürü açısından gözden geçirilmesi zarûretini gündeme getirmektedir.

Bizler işbu tenkîdî yaklaşımın bütün İslâm ilim çevrelerine hâkim olmasını temennî ediyor ve buradan hareketle, gerçek bir demokratik hayâtın kuruluşunda onların da hisse sâhibi olmalarını istiyoruz. Unutulmamalıdır ki, Batı'ya mâledilen seçimli idarede bin küsur senelik öncelik, hiç şübhesiz İslâm'ındır.

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

Türk Politikasında Din: Türkiye'nin İslam'sız Demokrasi Arayışı

MUSTAFA ERDOĞAN
PROF. DR., HACETTEPE Ü. KAMU YÖNETİMİ BÖLÜMÜ
LİBERAL DÜŞÜNCE DERGİSİ EDİTÖRÜ

Türkiye siyaseti, son on beş yılda ülkemizin demokrasi şansı bakımından âdeta denek taşı işlevi gören bir sorunla yüz yüze geldi. Bu sorunun hararetli bir tartışma konusu olarak Türkiye kamusunun gündemine girmesi bundan dört yıl önce oldu. Hatırlanacağı gibi, Refah Partisi'nin Aralık 1995 seçimlerindeki beklenmedik başarısı pek çok yerli ve yabancı gözlemcinin ilgisini çekmiş, hatta herkesi şaşırtmıştı. Bu olayla birlikte, daha fazla insan İslam'ın Türkiye politikasında böylesine göze batan bir yükselişi nasıl gerçekleştirebildiğini merak etmeye başladı. Mamafih, bu çok da yeni bir durum değildi; 'İslam'ın yükselişi' sorununa bu ilgi ve merakın aslında on-on beş yıl öncesine kadar geri götürülebilecek bir geçmişi vardı. Nitekim, yerli ve yabancı pek çok 'sosyal bilimci' 1980'lerin ortalarından beri zaten Türkiye'nin 'İslam sorunu'nu incelemeye başlamıştı.

İlginç olan nokta, çoğu Türk sosyal bilimcisinin bu sorunu ele alış biçiminin, onların sosyal bilim formasyonlarından şüphe edilmesini gerektirecek nitelikte olmasıydı. Gerçekten de, sosyal bilimcilerimizin önemlice bir kısmı, genel olarak dindarlaşmayı ve bu arada dinin siyasi etkisinin artmasını olduğu kadar, daha özel olarak İslam'ın sivil ve siyasi hayatta etkili bir konuma gelmesini de, nedenleri özel olarak açıklanması gereken, normal dışı, arızi –hatta kimilerince marazi/patolojik– bir fenomen olarak görüyordu. Bunlar ayrıca bu meseleye neredeyse polis mantığıyla yaklaşıyorlardı. Çoğu bilimadamının temel kaygısı devlet seçkinlerininkiyle aynıydı: "Türkiye Cumhuriyeti'nin laiklik niteliğini korumak". Meselenin sivil özgürlüklerle ve demokratikleşmeyle ilişkisi çok az kimsenin ilgisini çekiyordu.

Aslında böyle bir ilgi, 1950'den itibaren Demokrat Parti'nin din konusunda takip ettiği nisbeten liberal politikanın yaratmış olduğu nisbî rahatlık ortamında İslam'ın fark edilir bir olgu olarak ortaya çıkması örneğinde de yaşanmıştı. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu dönemde dinin Türkiye'nin sivil ve siyasi hayatında görünürlük kazanmasını 'İslam'ın dirilişi' olarak görenlerin, 1980'lerde 'İslami fundamentalizm'den bahsetmeye başlamaları hiç de şaşırtıcı değildir. Keza, bir toplumsal olguyu, güvenlik stratejisiyle ilgili kavramlar aracılığıyla anlamaya ve açık-

lamaya çalışanların bir 'tehdit'e karşı tedbir geliştirme arayışına girmelerinden daha doğal bir şey olamazdı. Bunun içindir ki, bu türden araştırmalara girişen pek çok 'sosyal bilimci'nin temel saiki, topumsal bir 'felaket' olarak gördükleri İslamileşmeye karşı 'bilimsel' tedavi yöntemleri bulabilmekti.

Öyle Bir Paradigma ki...

Türk sosyal bilimcilerinin İslami kaygılardan yola çıkan sivil ve siyasi oluşumlara neden böyle baktıklarını anlayabilmek için, onların formasyonlarının temelinde yatan genel kavramsal çerçeveyi hatırlamak gerekiyor. Sosyal bilimcilerimiz arasında İslam'a ilişkin olarak hâkim olan paradigmaya göre, modernleşmeyle birlikte dinin siyasette ekili bir güç olmaktan çıkması şöyle dursun, toplumsal hayattaki işlevinin de azalması gerekiyordu. Esasen, bu, Türk sosyal bilimcilerine özgü bir görüş de değildi. Peter L. Berger'in yeni bir makalesinde dikkat çektiği gibi,[1] modernleşmeyle birlikte dinin bireysel ve toplumsal düzeyde gerileyeceğini varsayan ve geçmişi Aydınlanma'ya kadar uzanan sekülerleşme teorisi Batı akademik camiasında da hâlâ hâkimiyetini korumaktadır. Bu nedenle, modernleşmeci düşünürlerin sekülerleşmeyle ilgili öngörüsünü peşin bir doğru olarak kabul eden bir araştırmacının, dinin yükselişini, makul bir açıklaması mutlaka bulunması gereken istisnai-arizi bir fenomen olarak görmesi normaldir.

Bizim sosyal bilimcilerimiz belki biraz daha ileri giderek, Türkiye'ye özgü bir görev duygusu da geliştirdiler. Buna göre, dinle ilgili araştırmaların amacı, bu arızi fenomenle 'bilimsel yoldan' baş edebilmek için, onu doğuran gerçek nedenleri ortaya çıkarmaktır. Eğer bu nedenler bulunup ortaya çıkarılabilirse, İslam'ın yükselişini –hurafe-karşıtı, akılcı ve ilerlemeci çağdaş dünyada yeri olmayan bu olguyu– önlemek mümkün olur. Bu yaklaşım Kemalist doktrinin öncülleriyle de uyumludur.

Pozitivist görüşün büyük ölçüde etkisi altında olan tipik bir Türk sosyal bilimcisi, genel olarak dini ve bu arada İslam'ı akıldışı, bağnaz ve dolayısıyla gerici bir güç olarak görür. Ona göre, modern bir toplumda dinî kurumlara –özellikle de İslam'a– pek az yer vardır. Bu nedenle, dinden etkilenen her türlü sosyal hareketi 'fundamentalist' olarak niteler ve bunların kamu hayatında ve siyasette etkili olmasının mutlaka bazı olağandışı etkenlerden kaynaklandığını düşünür.

Bu nedenlerle ilgili olarak, modernleşme teorisiyle bağlantılı bir sosyolojik bakışaçısından yapılan, 'iyi niyetli' tipik açıklama, aşağı yukarı şöyle bir şeydir: Şehirleşmenin ve kırsal alanlardan şehirlere göçün sonucunda metropollerin kenarlarına sürüklenen kitleler, karşı karşıya kaldıkları adaletsiz gelir dağılımının ve şehir hayatına intibakın yarattığı zorlukların da etkisiyle bir kimlik arayışına girer ve çözüm olarak geleneksel değerlere sığınırlar. Sabri Sayarı'nın anlatımıy-

[1] Peter L. Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", çev. Ali Köse, *Liberal Düşünce*, 1999/14, s. 84-95.

la, "(ö)zellikle şehirleşme ve göçün yarattığı sosyal ve iktisadi değişmelerin bir sonucu olarak, artan sayıda Türk, cemaatçi dayanışma ağlarının çözülmesinin yol açtığı bir 'yalnızlık' duygusu"na sürüklenmektedir.[2] Binnaz Toprak sosyolojik açıklama değeri olan başka bir noktaya işaret ediyor: "İslami hareketlerin ortaya çıkmasında etkili olan saiklerden biri, toplumun statü hiyerarşisinde kendilerine bir yer edinme arayışıdır".[3] Ne var ki, özellikle aşağıda işaret edilen 'komplocu' açıklamalara göre, sosyolojik olarak ciddiye alınmaya değer olmakla beraber, bu tür yaklaşımlar yine de islami hareketlerin 'anlamı'nı yakalamaktan uzaktırlar. Çünkü, bunlar İslam'ın Türkiye'nin toplumsal ve kültürel hayatındaki özel yerini ihmal ettikleri gibi, İslam'ın bireyler için hayatı anlamlı kılacak bilinçli bir tercih olabileceğini de gözardı etmektedirler. Bu anlayışta da, insanların İslam'ı bir 'anlam çerçevesi', bir bilgi ve eylem referansı, 'iyi' hayata ilişkin bir sosyal tasavvur olarak görebilecekleri düşüncesine yer yoktur.

Bazı araştırmacılar ise siyasi İslam'ın yükselişini esas itibarıyla yabancı mali ve ideolojik dinamiklerle açıklarlar. Bu çerçevede, özellikle Arap sermayesi, islami toplumsal ve siyasal hareketlerin desteğinin ana kaynaklardan biri olarak görülür. Örneğin, bir yazara göre "Suudi Arabistan sermayesinin Türk ekonomisine akışı islamcı fundamentalistlerin iktidar konumlarını güçlendirmiş"tir.[4] Başka bir sosyal bilimci de aynısını ima etmektedir: "İslami hareketlerin finansmanı"nı sağlayan islami burjuvazi uluslararası islami sermayenin Türk işbirlikçileridirler.[5] Kimileri de İslam'ın siyasi etkinliğinin artmasını, İran'ın komşu ülkelere militan İslam'ı ihraç etme teşebbüsüne ve Türkiye'yi bu çabanın uygun bir hedefi olarak görmesine bağlamaktadırlar.[6]

Bazen de İslam'ın kamu hayatında ve siyasetteki 'olağandışı' etkisi, bazı hükümetlerin islami grupları ve faaliyetleri kayırıcı tutumuyla açıklanmaktadır: "Turgut Özal... ülkede İslam'ı teşvik etmek istiyordu. Nitekim, 1980'ler başlarında Anavatan Partisi'ni kurarken, birlikte çalışacağı kişileri 'islamcı funda-

[2] Sabri Sayarı, "Politization of Islamic Re-traditionalism: Some Preliminary Notes", Metin Heper & R. Israeli (ed.), *Islam and Politics in the Modern Middle East*, New York: St. Martin's Press, 1984, s. 25.

[3] Binnaz Toprak, *a.g.e.*, s. 95.

[4] Birol Yeşilada, "Turkish Foreign Policy Toward the Middle East", A. Eralp & M. Tunay & B. Yeşilada (ed.), *The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey*, Westpoint, CT: Praeger Publishers, 1993, s. 189.

[5] Sencer Ayata, "The Rise of Islamic Fundamentalism and its Institutional Framework", in *a.g.e.*, s. 58-9. Yazar başka bir yerde şöyle diyor: "Körfez Devletlerinden sermaye akışı öncelikle Nakşibendi çevrelerince yürütülen yatırımları finanse etmek üzere yeni bankalar kurmakta kullanıldı." Bkz. Sencer Ayata, "Traditional Sufi Orders on the Periphery: Kadiri and Naksibendi Islam in Konya and Trabzon", Richard Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, London: I.B. Touris & Co Ltd: 1991, s. 224. Benzer bir görüş için bkz. Ali L. Karaosmanoğlu, "The Limits of International Influence for Democratization", Metin Heper & Ahmet Evin (ed.), *The Politics in the Third Turkish Republic*, Boulder/USA & Oxford/UK, 1994, s. 124.

[6] Türker Alkan, "The National Salvation Party in Turkey", M. Heper & R. Israeli, *a.g.e.*, s. 79.

mentalistler'den seçmişti. Özal kendisini ülkede fundamentalizmi geliştirebilecek kişi olarak görüyordu".[7] Sencer Ayata bu görüşü biraz farklı bir biçimde ifade etmektedir. Ona göre, "İslamcı burjuvaziye resmî kaynaklardan kredi alma imkanı sağlamış olan Anavatan Partisi içindeki islamcıların bilinçli çabaları sonucunda" yeni bir sosyal sınıf doğup gelişmiştir. "(D)evletin patronaj imkanlarından önemli ölçüde yararlanan böyle birçok firma da bu sefer islamcı hareketleri mali olarak desteklemiştir".[8]

Mamafih, İslam'ın sosyal ve siyasi alanda kendini göstermeye başlamasının anlamı konusunda hakşinas olan yazarlar da yok değildir. Örneğin, Nilüfer Göle'ye göre, Cumhuriyet döneminde devlet seçkinlerinin başlattığı 'kültürel kayma' veya 'uygarlık değiştirme'nin bir sonucu olarak kamu alanından dışlanmalarına cevap olarak bazı Müslümanlar kimlik arayışı içine girdiler. İslamcılık da böyle bir arayış içinde gelişen ve Müslümanları yeniden özne haline getiren bir oluşumdur.[9] Şerif Mardin de İslam'ın demokratikleşmeyle birlikte yeniden görünürlük kazanmasının nedenlerini anlayabilmemiz bakımından önemli olan başka bir noktaya dikkatimizi çekiyor: Modernleşme arayışı içindeki Cumhuriyet idaresi, Osmanlı döneminden kalma geleneksel islami bağları çözerek onların yerine yeni kurumları koymaya ve böylece dinî etkiyi bireysel düzeye inhisar ettirmeye çalıştı.[10] Sayarı'nın şu anlatımında da benzer bir görüş saklıdır: "İslami diriliş hareketlerinin, dinî tarikatlerin, geleneksel kur'ani ilkelerin ve fundamentalist siyasi hareketlerin popülaritesi, bunların hepsinin, İslam'ın dayanışma ve kimliğin temelini oluşturduğu bir sosyal düzene bireyi yeniden entegre edici bir çekiciliği vardır".[11]

Belki de İslam'ın yükselişi konusundaki en makul yargı Alan R. Taylor'ınkidir; şöyle diyor: "Türkiye'de İslam'a ölçülü bir geri dönüş, bir kalkışma değil, fakat Kemalist sistemin yapısında mündemiç olan dengesizliği düzeltmektir. Bu, Türk halkının, ulusal kültürün diğer unsurlarını dışlamaksızın, içinde İslam'a da yer veren, değer ve kimliklerin imkan dahilindeki bir sentezini yaratmak arzusunu göstermektedir".[12]

[7] Birol Yeşilada, *a.g.e.*, s. 189, 178, 179. Yeşilada'nın dindar-muhafazakarlarla gerçekten fundamentalist olanlar arasında ayrım yapma ihtiyacı duymamasına karşılık, Binnaz Toprak terimleri kullanırken daha titiz davranıyor: "Eğer fundamentalizmle kastedilen radikal siyaset ise, İslamcı fundamentalist olarak kategorileştirilenlerin çoğu, yanlış bir kategoriye yerleştirilmiştir." Bkz., Binnaz Toprak, "Islam and the Secular State in Turkey", Ciğdem Balım & Ersin Kalaycıoğlu & Cevat Karataş & Gareth Winrow & Feroz Yasamee (ed.) , *Turkey: Political, Social and Economic Challenges in the 1990s*, Leiden: E. J. Brill, 1995, s. 95.

[8] Sencer Ayata, "The Rise of Islamic Fundamentalism...", s. 58.

[9] Nilüfer Göle, "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey", Augustus Richard Norton (ed.), *Civil Society in the Middle East*, Leiden: E. J. Brill, 1996, II. 21-26.

[10] Şerif Mardin, "The Naksibendi Order in Turkish History", Tapper (ed.), *a.g.e.*, s. 139.

[11] Sabri Sayarı, *a.g.e.*, s. 123.

[12] Alan R. Taylor, *The Islamic Question in Middle East Politics*, Boulder and London: Westview Press, 1988, s. 91.

Demokratlaşma ve İslamileşme

Türk sosyal bilimcileri arasında hakim olan ve islamileşmeyi normal dışı bir fenomen olarak gören paradigma, bazı yanlış varsayımlara dayanmaktadır. Bunlardan, modernleşme teorisiyle bağlantılı olan genel yanlışa yukarıda temas etmiştik. Türk araştırmacıların yaptıkları başka bir temel hata da, İslam'ı modern Türkiye'nin anlaşılmasında ve tahlilinde, gözardı edilebilir, Türkiye'nin toplumsal ve siyasi hayatı bakımından 'yabancı', 'harici' bir unsur gibi görmektir. Hatta bazı bilimadamları, aynen meselelere güvenlik stratejisi açısından bakan devlet elitleri gibi, onu 'tehlikeli' bir olgu, bir tehdit olarak görmekte ve devletin toplumsal bir güç ve kimlik olarak İslam'ı bastırmasını istemektedirler. İnceledikleri topluma, sanki o islami bir ahlaki ve kültürel gelenekten gelen Türkiye toplumu değilmiş de, tarihsel ve kültürel olarak boşlukta duran kurgusal bir zatiyetmiş gibi bakmaktadırlar.

Oysa, besbelli ki, İslam Türkiye'nin toplumsal ve kültürel dokusunun asli bir unsurudur; tarihsel ve kültürel olarak, Türkiye bir müslüman ülkesidir. Türkiye'deki islami oluşumlar hakkındaki yanlış anlamaların çoğunun nedeni de bu basit gerçeğin Kemalist seçkinlerce görmezlikten gelinmesidir. Bu gerçeği gözönünde bulundurduğumuzda, İslam'ın kamu hayatında ve siyasette görünürlük kazanması hiç de şaşırtıcı değildir. Bu çerçevede, Kemalistlerin anlamadığı şey, Türkiye için İslam'ın "sırf bir doktrinden, özel bir inanç veya ibadet sisteminden ibaret olmadığıdır. İslam aynı zamanda kişilerarası ilişkilerin her yönüne hakim olan bir kültür ve kurumsal çerçevedir".[13] Bundan dolayı, Türkiye'de islami faktörü dışlayarak ve islami siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel hareketleri baskı altına alarak demokrasiyi güçlendirmek mümkün değildir. Tam aksine, İslam, hukuki ve siyasi yoldan bastırılmadıkça, yani demokrasi içinde kalındıkça, onun Türkiye'nin siyasetine ve kamusal tartışmaya yansıması kaçınılmazdır.

Bu nedenledir ki, Cumhuriyet'in ilk on yıllarında İslam'ın Türkiye'nin siyasi hayatında görünmemesinin nedeni, onun toplumsal temeli bulunmaması değil; fakat sivil hayatta, kamu hayatında ve siyasette kendini ifade etmesine izin verilmemesiydi. Bu bakımdan, 'İslam'ın yükselişi', 'islami diriliş' veya 'siyasi İslam' denen şey, aslında, baskı atına alınmış olan İslam'ın, siyasetin nisbî demokratikleşmesi ve 'sivil toplumun özerkleşmesi' sonucunda kendisini dışa vurmasından başka bir şey değildir. Başka bir ifadeyle, sivil toplumun özerkleşmesi, modernleşen elitlerin "toplumu yukarıdan aşağıya doğru dönüştürme gücünü kaybetme"lerine yol açarken;[14] demokratikleşme de, dindar-muhafazakar kitlelerin kendi taleplerini seslendirmeye başlamalarının ve siyasete katılmalarının yolunu açmıştır. Bu po-

[13] Alan R. Taylor, *a.g.e.*, s. 32.

[14] Nilüfer Göle, "Toward an Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey", M. Heper & A. Evin, *a.g.e.*, s. 222.

tansiyel, 1950'ye kadar Kemalist devlet tarafından sıkı bir denetim altında tutulmuştu.[15] Sayarı'nın doğru olarak tespit ettiği gibi, "Türk siyasi sisteminin liberalleştirilmesini takiben, (dindar) kitlelere kendi siyasi tercihlerini ifade etme şansı verilince, çoğunluğu köylü olan seçmenlerin seçimlerde harekete geçirilmesinde İslam önemli bir dayanak olarak ortaya çıktı".[16]

Seksenli yıllarda da, kısmen Özal'ın liberal-muhafazakar politikaları sayesinde, nisbeten çoğulcu ve özgür bir kamusal tartışma ortamı gelişti.[17] Bu ortamda, islami yönelişler hem toplumsal hem de siyasal düzeyde tekrar kendini göstermeye başladı. Özellikle Özal'ın ölümünden sonraki dönemde Refah Partisi "Türkiye'nin sesi çıkmayan, baskı altında tutulmuş kitleleri ile toplumsal, kültürel ve siyasal etkileşimleri yeniden tanımlamaya ve dönüştürmeye çalışan sosyal hareketler için kurumsal bir çerçeve"[18] olarak ortaya çıktı. Ne var ki, devletin resmî-kurumsal çerçevesi içinde yer almayanları dahil olmak üzere, Kemalist seçkinler, gerek 1950'lerde gerekse 1990'larda gerçekleşen olayları yanlış anladılar ve onu 'gericilik' veya 'fundamentalizm' olarak yaftaladılar.

Türkiye'de Radikal Laikleştirme

Kemalist devlet, baştan itibaren bütün islami eğilimli sivil oluşumlara sert bir biçimde tepki göstermiştir. Çok-partili siyasete geçtikten sonra da, dozu azalmakla beraber, devletin İslam karşısındaki hasmane tutumu değişmedi. Demokratik siyasetin İslam'a gösterdiği 'sempati'nin bir benzerini 'Devlet' hiç bir zaman göstermedi. 12 Eylül döneminde tanık olduğumuz görünüşteki sempatinin saiki ise, İslam'ın bizatihi değerini takdir etme ve islami toplumsal-siyasal taleplerin meşruluğunu tanıma ile ilgili değildi; tam tersine, devletin güttüğü hedef, dini kendisine (statükoya) payanda yapmaktı.

Bunun temel nedeni, öyle görünüyor ki, Cumhuriyet'in baştan beri İslam'a sempatik olması mümkün olmayan bir ideolojik yönelime sahip olmasıdır. Esasen Türkiye'de devlet, İslam'ı toplumsal, kültürel ve ekonomik geri kalmışlığımızın asıl nedeni olarak görüyordu. Nitekim, Cumhuriyet'in ilk yirmi yılında iktidar seçkinleri İslam'ı ve onun kültürünü Türkiye'de bir güç olmaktan çıkarmaya çalıştılar. Çok-partili hayata geçilmesinden sonra da, hatta 1961 Anayasasının nisbeten liberal atmosferinde bile, İslam'a karşı olan bu hasmane tutum devam etti. Kemalistlere göre, kendilerinin bütün yaptıkları, laikliğin ge-

[15] Bu dönem hakkında bkz. Mustafa Erdoğan, *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset*, Ankara: Liberte Yayınları, 2. b. 1999.

[16] Sabri Sayarı, *a.g.e.*, s. 126.

[17] Özal dönemi hakkında genel bir değerlendirme için, bkz. Mustafa Erdoğan, "Türk Politikasında Bir Reformist: Turgut Özal", *Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji*, Ankara: LDT Yayınları, 1995, s. 118-30.

[18] M. Hakan Yavuz, "Political Islam and Welfare (Refah) Party in Turkey", *Comparative Politics* 30 (October 1997), s. 74.

reklerini yerine getirmekten ibaretti. Ne var ki, Elie Kedouire'nin gözlediği gibi, Kemalistlerin laiklik dedikleri şey, Batılı modelden epeyce farklıydı: "(Kemalist laiklik) modern Avrupa siyasetinde karşılaşılan ve genellikle 'özgür devlette özgür kilise (din)' ifadesiyle tanımlanan durumdan farklıdır".[19]

Cumhuriyet Türkiyesi'nin 'laiklik' politikasını daha iyi anlayabilmek için D. E. Smith'in laiklikle ilgili teorik şemasına bir gözatmak yararlı olabilir. Smith'e göre,[20] modern devlette laikleşmenin dört yönü vardır: Siyasetin ayrılması, siyasetin genişlemesi, siyasi değerlerin dönüşmesi ve siyasetin egemenliği. Bunlar birbirini izleyen aşamalar olarak da görülebilirler; mamafih her ülkedeki laikleşme süreci bu aşamaların tümünü izlemeyebilir.

Birinci aşamada, siyaset dinî ideolojilerden ve dinsel kurumlardan ayrılır. "Siyasetin ayrılması *(polity separation)* anlamında laikleşme, din ile siyaset arasındaki (...) bağlantının kesilmesiyle ilgilidir.(...) Siyasetin ayrılması çok kere, devletin geleneksel dinî uygulamaları bırakması anlamında, siyasetin alanının 'daralma'sıyla sonuçlanır".[21] Siyasetin genişlemesi *(polity expansion)* aşamasında, sosyo-ekonomik alandaki daha önce dinî kurumlar tarafından icra edilen düzenleyici işlevleri, devlet yerine getirmeye başlar. "Burada siyaset kendi yetkisini sosyal ve ekonomik hayatın eskiden dinî kurumlar tarafından düzenlenen alanlarına kadar uzatır. Siyaset kendi işlevlerini dinin aleyhine olarak genişletir".[22] Üçüncü aşama olan siyasal değerlerin dönüşümü *(polity transvaluation)* ise laik/dünyevi siyasal değerlerin desteklenmesi ve yaratılmasıyla ilgilidir. Siyasal değerlerin dönüştürülmesi süreci yoluyla devlet, siyasi kültürün, meşruluğun temelinin ve ulusal kimliğin laikleşmesini sağlar.

Smith'e göre, "son birbuçuk yüzyıldaki modern siyasal sistemlerin gelişimi bakımından laikleşmenin bu üç yönü genellik gösterirken", sadece "son derece dindar" toplumlarda daha radikal bir laikleşme biçimine teşebbüs edildiğini görüyoruz: "Siyasetin dinî inançlar, uygulamalar ve dinsel kurumlar üzerinde hakim olması. Bu, dini tahrip etmek veya kökten değiştirmek üzere siyasetin tamamen 'dinî' olduğu kabul edilen alanlara nüfuz etmesiyle ilgilidir".[23] Başka bir anlatımla, "siyasetin hakimiyeti *(politiy dominance)* anlamında laikleşme, genel kültürün dinî temeline devletin açıktan saldırması ve siyasi kültüre laik bir ideolojinin dayatılmasını gerektirir.(...) Dinî alana herhangi bir özerklik tanımayı reddetmek suretiyle, devlet, genel felsefesi açıkça öyle olmasa bile, totaliteryen öncüllere göre işler".[24]

[19] Elie Kedourie, *a.g.e.*, s. 105-106.
[20] Donald Eugene Smith, *Religion and Political Development*, Boston: Little Brown and Company, 1970, s. 85-123.
[21] *A.g.e.*, s. 91.
[22] *A.g.e.*, s. 96-97.
[23] *A.g.e.*, s. 85, 86.
[24] *A.g.e.*, s. 119.

Türkiye örneğinde, Kemalist laiklik sadece din ile devletin ayrılması değil, fakat aynı zamanda devletin dini denetim altına alması esasına dayanır. Levent Köker'in işaret ettiği gibi, Cumhuriyet döneminde devlet islami değerler sisteminin yerine 'bilimsel' değer sistemini koymaya çalışmıştır.[25] Başka bir anlatımla, gerek Smith'in kendisinin[26] gerekse bazı Türk sosyal bilimcilerinin dikkat çektikeri gibi,[27] Türkiye'de devlet 'siyasetin hakimiyeti'ne dayanan, radikal bir laikleşme modelini izlemiştir. Herkesçe bilinen bir seri radikal reformlarla, "1920'ler ve 1930'larda Kemalist devlet, İslam'ı Türk hayatının kurumsal temeli olmaktan sistematik olarak çıkarmıştır".[28] Bu dönemde, radikal laiklik "Atatürk'ün yeni devletinin anahtar ilkelerinden biri" haline gelmiş, "dinin kendini dışa vurması devletin sıkı bir gözetim ve denetimi altına alınmış"[29] ve İslam'a hiç bir özerklik tanınmamıştır.

Türk siyasetinin radikal laikleştirilmesi Cumhuriyet'in ilk döneminde geliştirilen Kemalist ideolojiden kaynaklanmıştır. Bir ideoloji olarak Kemalizm'in oluşumu, kısmen, Mustafa Kemal'in de mensubu olduğu Jön Türklerin başlıca ilham kaynaklarından olan ondokuzuncu yüzyıl pozitivizminden etkilenmiş olan, karmaşık bir fenomendir. Kemalizm, pozitivist Aydınlanma anlayışı ile, geleneksel islami toplumun yerine geçmek üzere, esas itibarıyla laikçi temellere dayanan yeni bir ulus yaratma projesinin gereklerini birleştiren bir ideolojidir. Bunun içindir ki, Kemalistler "pozitivist bilim anlayışını izlemek suretiyle toplumsal ve siyasal ilerlemeyi savunmuşlardır; böylelikle, aydınlanmış bir kamusal zihniyetin Tanrı merkezli politikanın yerini alacağını umuyorlardı... (Bundan dolayı) Cumhuriyet'in ilk yirmi yılında kabul edilen yasalarla islami cemaatçiliğin yerini, ilerleme esaslarıyla uyumlu, yeni bir sosyal dayanışma tarzının alması hedeflenmişti".[30] Onlara göre, "İslam'la her çeşit zihin meşguliyeti akıldışı"ydı ve İslam 'aydınlanmanın zıddı' idi.[31] Esasen Kemalistlerin düşünce ufkunda insani varoluşumuzun

[25] Bkz., Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim, 3. b. 1995, s. 166, 168, 224.

[26] Smith, *a.g.e.*, s. 86, 118, 121, 268;

[27] Örnek olarak, bkz. İlter Turan, "Religion and Political Culture in Turkey", Tapper (ed.), *a.g.e.*, s. 34; Şerif Mardin, "Religion and Politics in Turkey", James P. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; Levent Köker, *a.g.e.*; Mustafa Erdoğan, "Laiklik ve Türk Uygulaması Üstüne Notlar", *Türkiye Günlüğü* (1990/13); Mustafa Erdoğan, "Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji", *Türkiye Günlüğü* (1994/29). Ira M. Lapidus da benzer bir gözlemde bulunuyor: "Türk devleti modern laikleşmenin en radikal örneğiydi. Atatürk'ün cumhuriyeti milliyetçi ve cumhuriyetçi ilkeler üzerine kurulmuş ve Türk halkını kendi islami geçmişiyle bağını tasfiye edecek gerçek bir kültür devrimi yaptı." Bkz. Ira M. Lapidus, "The Golden Age: The Political Concepts of Islam", Charles Butterworth & I. William Zartman (ed.) , *The Annals: Political Islam*, Newbury Park: Sage Publications, 1992, s. 21.

[28] Bkz. Taylor, *a.g.e.*, s. 31.

[29] Richard Tapper, "Introduction", Tapper (ed.) , *a.g.e.*, s. 2.

[30] Faruk Birtek, "Prospects for a New Center or the Temporary Rise of Peripheral Asabiyah?", M. Heper & A. Evin (ed.) , *a.g.e.*, s. 224.

[31] Metin Heper, *a.g.e.*, s. 42.

din ve siyaset gibi iki farklı yönü arasında bir uzlaşma arayışının yeri yoktu. Onlar barışçı ve uygar bir düzen içinde, insani varoluşumuzun aynı derecede meşru olan bu iki etkinlik alanı arasında bir uzlaşma aramak yerine, kolay görünen yolu seçerek, dini siyasete boyun eğdirmeyi amaçlayan düzenlemeler yaptılar. Temel insani değer olarak 'dinden özgürleşme'yi gördüler. Böylece, dine karşı şüpheci, hatta düşmanca bir tutum, ilerleme aracı olarak pozitif bilime güçlü bir inanç, milliyetçilik ve siyasetin laikleştirilmesine katı bir bağlılık, hakim Kemalist elitin ideolojisini biçimlendirdi.

'Sivil Din', 'Siyasi Din' ve Kemalist Laiklik

Yukarıda açıkladığımız gibi, Mustafa Kemal dinin siyasetten ayrılmasını yeterli görmeyerek, İslam'ın Türkiye toplumu içindeki güç temelini ortadan kaldırmaya ve onu devlete tabi kılmaya da çalışmıştır. Bu nedenle, radikal bir laiklik anlayışı Cumhuriyet'in ilk yıllarında ana siyasi doktrin olarak benimsendi ve uygulamaya kondu. İlginç olan bir nokta da, bu sürecin, siyaset teorisinde totaliter rejimler bağlamında incelenen 'siyasal din' denen kurguların oluşumuyla benzerlikler göstermesidir.

'Siyasi din' terimini ortaya atan Amerikalı siyaset bilimci David Apter şöyle yazmıştı: "Monolitik yapıya, otokratik hükümete sahip olan ve geniş bir toplumsal zorunluluklar ağı bulunan devletler", bütün sosyal hayatın bir dereceye kadar siyasileşmesiyle sonuçlanan "özel bir siyasi problemle karşılaşırlar". "Sosyal hayat büyük ölçüde siyasileştiğinde hükümet istisnai otoriteye ihtiyaç duyar. Bu otorite tekelci olmaya meyleder. Tekelci otorite sadakatin diğer biçimlerine olan eski inançların yerini almaya ihtiyaç duyar. Bireylerin eylemlerine devamlılık, anlam ve amaç sağlama etkisine sahip olan yeni siyasi formlar geliştirilir. Sonuç fiilen bir siyasi din mahiyetindeki bir siyasi doktrindir. Siyasi dinin devlet içinde otoriteyi güçlendirmek ve toplumun esnekliğini zayıflatmak gibi etkileri vardır".[32]

Apter devam ediyor: Bir siyasi dinin hakim olduğu toplumda "baskı özgürlüğü yok eder, korku kendiliğindenliğin yerini alır ve aile ve hısımlıktan gönüllü örgütlenmelere kadar her şey siyasileştirilir".[33] Bu gibi durumlarda, "(s)iyasi alanda uyum nifakın tehlikelerine ve onulmaz zararlarına işaret eden kurtarıcı *(messianik)* önderden kaynaklanır. Bu gibi bir çok önder karizmatiktir ve 'bir'i temsil eder. Sistemin monizmi onların kişiliklerinde somutlaşır. Bu birliği gerçekleştirmek için bütün sosyal hayatı siyasileştirmek yoluyla seferber edici mekanizmalar devreye girer. Sonuçta bizatihi siyaset ortadan kaybolur. Bu, monistik siyasi inançla uyum içindedir. İhtilaf (görüş ayrılığı) sadece kötü de-

[32] David E. Apter, "Political Religion in the New Nations", Clifford Geertz (ed.), *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, New York: The Free Press of Glencoe, 1963, s. 58-59.

[33] *A.g.e.*, s. 68.

ğil, fakat aynı zamanda karşı-devrimcidir; o beşerî toplumun doğal evrimine ters düşer; muhalif düşünceler, pozitif düşünme gücünü azaltır ve kafa karıştırır. Fikirler sadece tehlikeli, rejimin meşruluğunu ve önderin karizmasını sorgulayıcı değildirler; onlar aynı zamanda rejiminkilere ters düştükleri her durumda bilimdışı kalıntıları temsil ederler".[34]

Sovyetler Birliği'nde siyasi dini incelemiş olan Christel Lane siyasi dinle 'sivil din' arasındaki farklara dikkat çekmiştir. Birinci fark, sivil dinin siyasi düzeni toplumun geleneksel dininden kaynaklanan bir aşkın güçle ilişkilendirmesine karşılık, siyasi dinin mevcut siyasi dini kutsallaştırmasıdır. İkincisi, sivil din kedisini bir toplumun siyasi işleriyle sınırlarken, siyasi din toplumsal hayatın tümü üzerinde otorite iddia eder. "Sonuç olarak, siyasi din kendine ait bir değerler ve normlar sistemine sahiptir; oysa, sivil dinin muhtevası öylesine yüksek bir genellik düzeyindedir ki, o ne geleneksel dinle ne de siyasi normlar ve değerlerle çatışır".[35]

Bu ayırım C. B. Bryant'ın anlatımında daha açık hale gelmektedir: "Sivil dinin asıl taşıyıcısı toplumdur; siyasi dininki ise devlet. Bir sivil dinde kolektif semboller, bir bütün olarak toplumu, en azından onun birçok kesimini, sahici anlamda temsil ederler.(...) Buna karşılık bir siyasi dinin kolektif sembolleri, topluma, devleti kontrol edenler tarafından yamanırlar. Birinin tarihsel kökleri vardır, diğeri ise siyasi olarak tertip edilmiş/kurgulanmıştır. Başka bir ifadeyle, sivil dinler sözkonusu olduğunda topluma kulak veren nihayetinde devlettir; siyasi dinler bakımından ise devlete tâbi olan nihayetinde toplumdur".[36]

Şimdi, bu açıklamalar ışığında Türkiye'ye baktığımızda, Kemalist laiklikte siyasi dinin çoğu unsurlarını bulabiliriz ve bu tek parti dönemi rejimini totaliterizme yaklaştırır. Gerçekten de, Kemalist devlet 1920'lerin sonlarına gelindiğinde monolitik yapısını konsolide etmiş ve 1940'lı yılların sonlarına kadar otokratik bir yönetim altında kalmıştı. Önceleri Mustafa Kemal, daha sonra da İsmet İnönü, Cumhuriyet Halk Partisi eliyle, siyasi iktidarı tekellerine alarak mevcut ve muhtemel rakipleri siyaseten bertaraf ettiler. Kedouire'nin sözleriyle, "(Cumhuriyet) Halk Partisi'nin kuruluş amacı kitlelerin siyaseten denetim altında tutulması için bir araç, amacı Mustafa Kemal'in laikçi projesinin uygulanmasını kolaylaştırmak olan idareye yardımcı bir aktarma kemeri olmaktı".[37] Cumhuriyet Halk Partisi, Batılı anayasal ve temsilî demokrasilerde gördüğümüz türden bir parti olmayıp, laikliğin en seçkin unsurunu oluşturduğu Kemalizm

[34] *A.g.e.*, s. 78.

[35] Christel Lane, *The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society- the Soviet Case*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 42.

[36] Christopher G. A. Bryant, "Civic Nation, Civil Society, Civil Religion", John A. Hall (ed.), *Civil Society: Theory, History, Comparisons*, Cambridge: Polity Press, 1995, s. 150.

[37] Elie Kedourie, *a.g.e.*, s. 107-108.

doğrultusunda halkın endoktrine edilmesine yarayan bir araçtı. Kitleleri seferber etmek için, parti cihazına ilaveten Halk Evleri kuruldu; onların da aynı doğrultuda çalışmaları isteniyordu, nitekim öyle de oldu.

Kemalist rejimin, başlangıçta Atatürk'ün kendisi, daha sonra da İnönü olmak üzere, karizmatik önderleri de vardı. Resmî söylemde Mustafa Kemal kurtarıcı ve milleti yoktan var eden önder olarak takdim ediliyordu. Mamafih, İnönü hiç bir zaman Atatürk kadar saygı ve otoriteye sahip olmamıştı. Bu önderler kendi dönemlerinde 'tek' idiler ve rejimin monistik vasfını temsil ediyorlardı. Esasen, "bir sultana benzeyen"[38] Mustafa Kemal 1922'den beri resmen 'Gazi' olarak anılıyordu. Aslında bu ünvan islami kültür çerçevesi içinde kutsal bir görev için savaşmış olan herhangi bir kimseye işaret etmekle beraber; bu örnekte terimin ima ettiği, M. Kemal'in herhangi bir gazi, birçok gaziden biri değil, fakat yegane 'Gazi' olduğuydu. 1934'te kendisine TBMM tarafından verilen Atatürk soyadı da Mustafa Kemal'e böyle bir 'tek olma' ve üstünlük statasü veriyordu. Atatürk'ün karizması, gerek resmî eğitim kurumları gerekse hükümetin sıkı denetimi altında olan basın tarafından yaygınlaştırılıp güçlendirilmişti. Ulusal bayramlar ve benzeri törenler de aynı amaca hizmet ediyorlardı. Bu çerçevede, nihayet, Atatürk'ün 'ebedî şef' olarak, İnönü'nün de 'millî şef' olarak kendi dönemlerinde tek adamlıklarını koruduklarını da zikretmeliyiz.

Türkiye'deki tek-parti yönetiminin 'siyasi din' tesis eden başka rejimlerle ilginç bir benzerliği de görüş ayrılığının ve muhalefetin, bir tür sapkınlık ve 'nifak' olarak, "sadece kötü değil, fakat aynı zamanda karşı-devrimci" bir tutum olarak görülmesiydi. Bu dönemde Kemalist ilkelere herhangi bir fikrî veya fiilî muhalefet –ister islami ister Kürt kökenli, ister liberal isterse sosyalist olsun– 'yıkıcı', 'gerici' veya 'bilimdışı' sayılıyordu. Yönetici seçkinlere göre, Kemalizmi ve onun laikçi politikaları güçlendirmek için uyguladığı demokratik olmayan yöntemleri eleştirmek, resmen "muasır medeniyet seviyesine yükselme" olarak tanımlanmış olan ulusal amaca karşı çıkmak ve toplumu 'Orta Çağın karanlıkları'na geri götürmek niyetinin bir işaretiydi.

Mamafih, kalıcı olmak isteyen bir rejim için, bir 'siyasi din' tesis etmek kendi başına bir amaç olamazdı. Siyasi bir din yaratmanın nihai amacı genellikle yeni bir değer sistemi ve davranış kodunu, geleneksel dinin yerini alacak bir sivil dinî toplum içinde yerleştirmektir. 'Sivil din', kavram olarak değilse de, terim olarak moderndir, mucidi de 18. yüzyıl Fransız düşünürü Jean-Jack Rousseau'dur. Rousseau bu terimi özel bir sorun olarak 'kişinin dini' ile kamu hayatına ilişkin delaletleri ve çağrışımlarıyla 'yurttaşın dini' arasındaki ayırıma işaret etmek üzere kullanmıştı. Mamafih, sivil din terimine çağdaş kullanımını kazandıran Amerikalı düşünür Robert N. Bellah'ın "Civil Religion in Ameri-

[38] *A.g.e.*, s. 108.

ca"(1967) ve *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (1975) başlıklı çalışmalarıdır. Bellah 'sivil din'le, "her halkın hayatında(...) bulunan ve kendi tarihsel tecrübesini aşkın gerçekliğin ışığında yorumlamasına yarayan dinî boyut"u[39] kastetmektedir. J. A. Coleman'a göre, sivil din "bir kişinin yurttaş olarak rolünü ve kendi toplumunun evren, zaman ve tarih içindeki yerini mutlak varlık ve anlamın şartlarıyla ilişkilendiren inançlar, merasimler ve semboller manzumesidir".[40]

Öyle görünüyor ki, Türkiye'de de Kemalist elitin uzun-vadeli amacı, İslam'ı bireysel vicdanlara çekilmeye zorlayarak, sivil ve kamusal hayatta hakim olacak normatif çerçeveyi teşkil edecek şekilde, laik düşünce ve kurumlardan doğup gelişecek olan yeni bir sivil dinin oluşumunu sağlamaktı. Açıkca söylemek gerekirse, laikçi Kemalizmin bir siyasi din olarak kurgulanmasıyla, uzun vadede Türkiye'nin toplumsal dokusunda kök salacak laikçi dünyagörüşü ve değerlerin Cumhuriyet'in yeni yurttaşlığının ve kamu ahlakının temeli olması isteniyordu. Kemalist seçkinler, dini modern-laik bir ideolojiyle ve cumhuriyetçi milliyetçiliğin değerleriyle ikame etmeye çalıştılar ve bu ideoloji, zamanla "(Osmanlılar döneminde İslam'ın muhtemelen hiç bir zaman olmadığı ölçüde, kamusal törenleriyle) bir 'sivil din' teşkil eder hale geldi".[41] Yeni laik değerler sistemi, diyor Şerif Mardin, toplumdaki, geleneksel dinî normların etkisizleştirilmesinden doğmuş olan 'ahlaki boşluğu' dolduracağı düşünülen bir sivil bağ olarak hizmet edecek ve böylece yurttaşları siyasi bir toplum olarak bir arada tutacaktı.[42] Bu çerçevede, Metin Heper'in "halkı laik bir cumhuriyet'in yurtsever yurttaşları olacak şekilde sosyalleştirmek"[43] dediği şey, aslında işte bu sivil din yaratma sürecinin kendisidir. Kemalizm bu bakımdan, "özünde Kilise (din adamları) karşıtı olan ve Hristiyanlık karşıtı bir sivil din kurmaya girişmiş olan"[44] Fransız Devrimi'ne benzemektedir.

Ne var ki, Kemalistlerin unuttukları bir nokta, toplumsal gerçekliği zihinsel kurgulara uydurma girişiminin, nadiren başarılı olarak işleyeceğidir. Nitekim,

[39] Robert Bellah, "Civil Religion in America", *Daedalus* 96 (1967), s. 13. "Türk modernistlerinin reform prototipi Anglo-Saxon liberalizminden ziyade, son derece merkezileşmiş değişim modeline sahip olan Fransız Jakobenizmi olmuştur. Bundan dolayı, laikleşmenin kendisi modernleşme ve toplumsal gelişme sürecinin bir sonucu olmaktan çok, bu toplumsal mühendislik sürecinin parçası olmuştur." Bkz., Nilüfer Göle, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", *The Middle East Journal* 51 (Winter 1997), no 1, s. 48.

[40] Zikreden, Bryant, *a.g.e.*, s. 49.

[41] Richard Tapper, *a.g.e.*, s. 5-7.

[42] Şerif Mardin, "Religion and Politics in Modern Turkey", s. 142, 156.

[43] "Kitle iletişim araçları, eğitim, bayrak selamlama, ulusal marş söyleme, resmi geçitler ve dinî olmayan ulusal bayramlar aracılığıyla, halkı, müslüman bir toplumun dindar üyeleri yerine laik bir Cumhuriyet'in yurtsever vatandaşları olacak şekilde sosyalleştirme girişimleri yapıldı." Bkz. Metin Heper, *a.g.e.*, s. 34.

[44] Robert N. Bellah, *The Broken Covenant*, New York: The Seabury Press, 1975, s. 3.

devlet seçkinlerinin İslam'dan mülhem geleneksel kültürün yerine laik bir sivil dini koyma teşebbüslerine rağmen, İslam, Türk toplumu bakımından çekiciliğini bugün hâlâ korumaktadır. Gerçek şu ki, İslam Türkiye'de hâlâ sosyal dayanışmanın, kitleleri ulusal amaçlar için seferber etmenin başlıca dayanağı ve politikada meşruluğun önemli bir kaynağıdır. Bundan dolayı Türk siyasetinde İslam'a atıfta bulunmak, çoğu kere, Kemalistlerin sandıkları gibi, dini politik amaçlarla 'kullanma'nın veya 'istismar etme'nin bir işareti değildir. Hatta, Şerif Mardin'le birlikte denebilir ki, kendisi de genel laikleşmeden etkilenmiş olan Türk İslam'ı, belki de bir sivil din olmaya doğru gittiği[45] için, kamu hayatına yansıyan her dinî formül ve sembolü İslam'ın bir 'meydan okuması' olarak görmek naiv bir anlayıştır.

Sonuç: Bir kaç Mülahaza

Cumhuriyet Türkiye'sinde İslam'ın toplumsal ve siyasal etkisi, dönemlere göre farklılık göstermiştir. Otoriteryen dönemlerde din sadece kamu hayatında ve siyasette değil, 'medeni' (sivil) ilişkiler alanında bile dikkate değer bir sosyal güç olarak ortaya çıkmamış, çıkamamış; buna karşılık sivil özgürlükler üzerindeki baskının nisbeten azaldığı ve yarışmacı siyasetin iyi-kötü işlediği zamanlarda İslam hem sivil hayatın başlıca dinamiklerinden biri olmaya hem de siyasette hatırı sayılır bir etken olarak kendini hissettirmeye başlamıştır. Başka bir ifadeyle, liberalleşme ve demokratikleşme, aynı zamanda, Türkiye toplumunun kimliğinin merkezinde yer alan İslam'ın da 'normalleşmesi' anlamına gelmiştir. Bu normalleşme, dernekleşme, vakıf ve cemaatlerin yeniden sivil-kamusal hayatın etkili aktörleri arasına girmesi, dinden ve dinî ihtiyaçlardan mülhem taleplerin (özellikle laiklikle ve din eğitimiyle ilgili olanların) siyasi alana yansıtılması vb. şekillerde kendini göstermiştir. Ayrıca son on-onbeş yılda tanık olduğumuz başka bir olgu da, orta ölçekli islami sermayenin ve buna bağlı olarak nüve halinde bir islami burjuvazinin ortaya çıkması olmuştur. Nihayet, bütün bunlar, aktörlerini yeni islamcı aydın tiplerinin oluşturduğu güçlü bir entelektüel iletişim ağının kurulmasının da temelini oluşturmuştur.

Ne var ki, batılı anlamda bir sosyal bilim nosyonuna sahip herhangi bir kişinin olağan göreceği bu durum, Türkiye'nin devlet seçkinlerini hep rahatsız etmiş ve onları bu olağanlığa karşı tedbir aramaya itmiştir. Laikçi-Kemalistler, öteden beri, Türkiye demokratikleştikçe İslam'ın kendisini kamusal ve siyasi hayatta daha fazla hissettirmesinin normal olduğunu bir türlü kavrayamamışlardır. Daha temelde onlar, İslam'ın Türkiye'nin toplumsal dokusunun ayrılmaz bir parçası olduğu gerçeğini kabullenmek istememişlerdir. Bu ise onları realiteyle kavga etmeye ve bu kavganın ideolojisini topyekün bir toplumsal mü-

[45] Şerif Mardin, "Islam in Mass Society: Harmony Versus Polarization", M. Heper & A. Evin (ed.) , *a.g.e.*, s. 167-68.

hendisliğin motoru haline getirmeye itmiştir. Üstelik bunu yaparken, çağdaş bir demokrasi olmak iddiasından da vazgeçmemiş, ama müslüman bir ülkede 'İslam'sız bir demokrasi' kurma ham hayalini hep korumuşlardır.

Oysa, Türkiye'de, bırakınız liberal bir demokrasinin tesisini, en azından toplumsal barışın idamesi için bile, Kemalistlerin bu büyük tarihsel yanılgıdan kurtulmaları gerekiyor. Kemalist seçkinlerin anlamaları gerekiyor ki, eğer Türkiye'nin toplumsal dokusuna derinden nüfuz etmiş, kişilerarası ilişkileri ve bireyin davranışını önemli ölçüde biçimlendirmiş ve yurttaşlar için hayatın anlamı bakımından ana referans olarak kalmışsa, İslam'ın Türkiye'nin toplumsal, kültürel, kamusal ve siyasi hayatında kendine yer bulmasında şaşılacak bir şey yoktur. Bu, hiç kimsenin bir komplosu değil, demokratikleşmenin doğal bir sonucudur. Çünkü, sivil ve siyasi özgürlüklerin güvence altına alındığı bir ortamda, katılmanın temelini genişletmek anlamına geldiği sürece, demokratikleşme elbette dindarlar da dahil olmak üzere bütün yurttaşların taleplerini ifade etmelerini ve onların kamusal müzakereye ve siyasi alana daha kolay girmelerini mümkün kılacaktır.

Bundan dolayı, her kim İslam'ı Türkiye toplumuna 'yabancı' bir unsur olarak görüyorsa, onun Türkiye'nin toplumsal ve siyasi hayatında gerçekte ne olup-bittiğini anlaması mümkün değildir. İslam'ı 'yabancı', 'haricî' bir unsur olarak görme saplantısının topluma karşı zor kullanmayla sonuçlanması kaçınılmazdır. Ne var ki, Cumhuriyet tarihi, Türkiye'de İslam'ın toplumsal tabanını cebir yoluyla yok etmenin imkansız olduğunu göstermektedir. Tam tersine, islami kaygılardan hareket eden toplumsal ve siyasal hareketleri bastırmaya dönük her teşebbüs, Müslümanlar arasında 'fundamentalist' eğilimleri artırmaktan başka bir sonuç vermeyecektir. Onun için, toplumsal dinamiklerin kendilerini siyaseten de serbestçe ifade etmelerine izin vermek yerine, olguların kendisini bir tür komplo olarak görerek, onlara cebir politikasıyla karşılık vermek, hiç de akıllıca bir yol değildir.

Nihayet, bu sadece islamcıların değil, hepimizin meselesidir. Çünkü, cebir politikası sadece islamcılar ve islami hassasiyetleri ağır basan diğer kişi ve gruplar için değil, dünyagörüşü ve hayat tarzı farkı olmaksızın yurttaşlar olarak hepimiz için vahim bir tehdittir. Sözün kısası, Türkiye'nin devlet seçkinleri hepimizin selameti için İslam'la birlikte yaşamayı öğrenmek zorundadırlar. Baskı politikasından medet uman 'devletlular' bilmelidir ki, eğer Türkiye'nin özgürlükçü bir demokrasi olması gerçekten isteniyorsa, bu ancak İslam'la birlikte başarılabilir; onu yok sayarak, hatta bertaraf ederek değil...

Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki, Siyasi ve Tarihî Kökenleri Üzerine

HASAN HANEFİ
PROF. DR., KAHİRE Ü. EDEBİYAT FAKÜLTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ

ÇEVİRİ: İLHAMI GÜLER

1. Giriş: Lafız, Mana ve İçerik

Çağdaş Arap düşüncesinde, geçen asırda gerçekleşen çağdaş Arap dirilişinden itibaren; Kevâkibî'nin *Ṭabâ'i'u'l-istibdâd ve maṣarı'u'l-isti'bâd*'ı; Muhammed Abduh'un *Risâletu't-tevḥîd*'inde, tevhid konusunda Eşari olmayı sürdürmesine rağmen, adalet, fiillerin yaratılması, iyi ve kötünün aklen bilinebilmesi gibi konularda Eşarilik'ten Mutezile'ye geçiş çabası; Kâsım Emîn'in *Taḥrîru'l-mer'e*, Allâl el-Fâsî'nin *Muşkiletu'l-ḥurriyye*, Abdurrahmân eş-Şarkâvî'nin *Muḥammed: Rasûlu'l-ḥurriyye*, Hâlid Muhammed Hâlid'in *el-Ḥurriyetu ebeden*, Zekî Necîb Mahmûd'un *'Ani'l-ḥurriyyeti eteḥaddeṯu* adlı eserlerinden ve geçen yüzyılın sonunda Abidin Sarayı'nda bir bedevinin, Ömer b. el-Hattâb'ın meşhur "Analarının hür doğurduğu insanları siz nasıl köle yaparsınız" sözünü çağrıştıracak biçimde "Allah bizi hür olarak yarattı, mal olarak değil; bugünden sonra, artık kimse bizi mal gibi miras bırakamaz" demesinden bu yana özgürlük ve demokrasi konuları, tartışma gündemindedir.

Diğer taraftan, özgürlük ve demokrasi konusunda alternatif Batı'dan birtakım belgelerin de tercümesi gerçekleştirilmiştir. Örneğin, Tahtavi, *La Charte*'yı tercüme ederek, şu sloganı yerleştirmiştir: "Bu vatan, hepimizin mutlu olduğu bir yer olsun; onu özgürlük, düşünce ve fabrikayla inşa edelim". Çağdaş Arap düşüncesinde hiç bir akım veya nesil yoktur ki, J. Stuart Mill'in 'liberal özgürlük' ve Bergson'un özgürlük anlayışı üzerine bir şey yazmış olmasın. Üniversitelerimizde de, bir çok tez hazırlandı; Muhammed Azîz Lahbâbî'nin *Ḥurriyye em taḥarrur*, Bernedetto Croce'nın *et-Târîḫ bi'tibârihî ḳıṣṣaten li'l-ḥurriyye* ve Zekî Necîb Mahmûd'un *el-Cebru'ẕ-ẕâtî* adlı tezleri burada örnek verilebilir. Bütün bunlara rağmen, özgürlük ve demokrasi konuları, yine de çağdaş Arap düşüncesinde derin

kökleri olan ve nesilden nesile giderek artan bir sorun olmaya devam etmektedir. O denli ki, geçen asırdan bu yana ortaya çıkan, son Arap devrimlerinden önceki liberal dönemlere özlem duyulur olmuş; bunun sonucunda da liberallik, modelini Arap uyanışında gören bir tür selefiliğe dönüşmüştür. Aynı şekilde, Batı'da Reform başlayıp, ortaya bir model koymak istediğinde de, selefilik liberalliğe dönüşmüştü. Soru hâlâ cevap beklediğine göre, sorun giderek büyümektedir ve soru ne kadar kolay olsa da, cevap vermek zordur.

Demokratik yönetimin temeli, bireyin özgürlüğüdür. Bu ikisi arasındaki ilişki, öncül ile sonuç, asıl ile fer', şart ile meşrut, illet ile ma'lul, özne ile nesne, birey ile toplum arasındaki ilişki gibidir; bunlar birbirinin ayrılmaz unsurudur. Yönetimin demokratik olmadığı yerde bireyin özgürlüğünden söz edilemez; zira, aksi takdirde, birey özgürlüğü, sadece bir kaosa da yol açabilecek olan mücerred tabii bir bireysel hakka indirgenmiş olur. Nitekim, Max Stirner'den, Kropotkin, Bakunin ve Emma Goldman'a kadar Batı'daki bireyselci eğilimlerde de durum bu olmuştur. Bireyin özgür olmadığı yerde de, yönetimin demokratikliğinden söz edilemez; zira, aksi takdirde, demokrasi, azınlık ve çoğunluktan ibaret içeriksiz bir biçimden öte geçmeyen, sadece sayısal ve biçimsel bir temsile dönüşür. Yüzde 99,9'luk ezici çoğunluk, zayıf, yaralı, hor görülmüş, kenara itilmiş, ürkek azınlık karşısında resmî yönetimi ele geçirebilir. Konsensusa dayalı bir baskı ile, çoğunluğa dayalı bir baskı arasında fark yoktur. Özgürlük, giderek bireyin doğal bir hakkı olmaktan çıkıp, bireyi ve devleti bütünüyle kuşatan bir anlayışa, yani liberalizme dönüşmektedir. Burada 'liberalizm', eski olandan alıntı dalgasına mukabil, yeni olandan alıntı dalgası çerçevesinde, Batı düşüncesinden alınarak Arapçalaştırılmış bir kelime olup; son Arap devrimlerinden önce Mısır'da, devrimlerden sonra ise Ürdün, Kuveyt ve Yemen'de ve baştan itibaren Lübnan'da olduğu gibi, bazı Arap ülkelerindeki yönetim biçimlerini nitelemek için kullanılan bir terime dönüşmüştür. Demokrasi kavramı da aynı şekilde, eskilerin, kendilerinden öncekilerden ve çağdaşlarından, kendi kültürlerinden ve 'öteki' kültürlerden yaygın bir biçimde nakilde bulundukları dönemlerde Yunanca kelimeleri Arapçalaştırdıkları gibi, Batı'dan alınıp Arapçalaştırılmış bir kelimedir. 'Halk yönetimi' kavramı, ne tercüme edildi, ne de bazı vaizlerin ve modernist yenilikçilerin yaptıkları gibi, 'şûrâ' gibi eski bir kelimeyle ifade edildi. Bununla birlikte, her iki kelime de, iki yüzyıldan beri kullanıldıklarından, insanların özlemlerini ve seçkinlerin beklentilerini ifade etmek için Arapçalaştırılan musiki, felsefe, coğrafya hendese vb. eski kelimeler gibi, iki Arapça kelime haline gelmiştir. Yakın zamana kadar, bu kavram uğruna mücadele verilmekte, bu slogan altında gösteriler yapılmakta ve Doğu'da olsun, Batı'da olsun dünya düzeni, demokratik olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayrılmakta idi. Her ne kadar batılı demokrasi taraftarları ile düşmanları arasındaki tartışma alevlenmiş olsa da, hemen herkes, baskı ve tahakküm so-

rununun farkındadır: Bu sorun nasıl teşhis edilebilir? Sebepleri nelerdir? Çözüm ve çıkış yolları nelerdir? İçerik aynı olduğu halde, biçime ilişkin şiddetli tartışmalar yaşanmaktadır. Biçime ilişkin bu tartışma, esas itibarıyla, içerik konusundaki uzlaşmayı feda eden, gizli bir iktidar mücadelesidir. Bu, bütün biçimlerin yıkılmasına yol açacak ve kendisi de bu yıkımın altında kalacak bir mücadeledir.

2. Olumsuz Düşünme Biçimi

Çağdaş Arap pratiğindeki özgürlük ve demokrasi sorunlarının temel nedenlerinden birisi, realiteyi atlayarak, dilekler, özlemler, beklentiler ve hayalleri ifade etmede acele etmek ve ütopikliğe düşmektir. Bu konuda laiklerle selefiler, Hulefa-i Raşidin özlemcileriyle Aydınlanma felsefesini savunanlar arasında fark yoktur. Temeli olmayan bir bina, kısa sürede çökmeye mahkumdur. Bundan dolayı, filozoflara göre, 'olumsuzlama', 'olumlama'dan daha güçlüdür. Bu, olumsuzlamak suretiyle olumlamadır, yani hareketsizliğinin ve sabitliğinin köklerini sökmek suretiyle realiteyi harekete geçirmektir. Buna mukabil, olumlama ise, aslında bir olumsuzlamadır; çünkü olumlama, realiteyi atlamakta, onun üzerine çıkmakta, 'eski' ve 'yeni'den alternatif bir realite yaratmaktadır. Realite, yadsınacak veya kendisinden uzaklaşılarak atlanacak bir şey değildir; aksine o, içine girilmesini ve derinlerine dalınmasını, kendini oluşturan şeylerin tahlil edilmesini, hatta bazen yapı bozumu yoluyla kilitlerinin açılmasını gerektirir, ki şekil verecek kıvama getirilen erimiş demir gibi olsun. İşte Hegel'in olumsuz düşüncedeki ve olumsuzlamayı ters çevrilmiş bir olumlama olarak tahlil edişindeki gücü buradan gelmektedir. Aynı şekilde, varoluşçuların olumsuzlamayı, insan varoluşunun boyutlarını ve özgürlük, zamansallık, mekansallık, kendisini gerçekleştirme ve başkalarıyla ilişki kurmayı projelendirme potansiyellerini açığa çıkaran bir olumsuzlama olarak nitelemelerinin gücü de buradan kaynaklanmaktadır. Yani, olumsuz düşünme, yapmadan önce yıkmak; yeni bir şey ortaya koymadan önce, verili olanı eleştirmek; uygulamaya koymadan önce temizlemek; vaadde bulunmadan önce dürüst olmak; cezadan önce tevbe etmektir. Temeldeki ortodoksluk ve katolikliğin üzerindeki yüzeye sosyalist bir kültür koyan Doğu Avrupa'da görüldüğü üzere, alttaki eski tabakalara dokunmadan, üzerine yeni tabakalar koymak suretiyle medeniyet alanında ilerlemek mümkün değildir. Nitekim, buralarda üstteki tabaka kısa sürede çökmüş ve temel ortaya çıkmıştır. Dıştaki Marksist Leninist kabuk soyulup da, tarihten gelen derin islami kültürün yüzeye çıktığı Müslüman Orta Asya cumhuriyetlerinde de aynı şey olmuştur. Şimdi Türkiye'de de aynı şey tekerrür etmektedir. Türkiye'deki laik 'Kemalist' kabuk soyulmaya başlamış ve mensubu olunan derindeki kültür ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde, çağdaş Arap uyanışındaki geriye dönüş de, liberal, milliyetçi, sosyalist veya kapitalist ideolojiler halinde yüzeyden gelen modernitenin soyulup dökülmesi ve tarihin derinliklerinden gelen geleneğin, mirası dev-

ralmak, yaratmak ve geçmişin düşmanlarından öç almak için ortaya çıkması şeklinde yorumlanabilir. Olumsuzlayıcı düşünce, kuruyan yaprakların kendiliğinden dökülmesi ve çağdaş Arap bilincinde hiç yaprak ve meyve vermemiş köklere hayat vermek için, bazı eski kökleri sökmektir.

Çağdaş Arap vicdanında demokratik dönüşümü engelleyen baskıcılığın ve tahakkümün epistemolojik, ontolojik, ahlaki, sosyal, siyasal ve tarihsel kökleri vardır; bunlar bin yıllık tarih boyunca kökleşmiş ve çağdaş Arap bilincinden bir parça haline gelmiş, onun dünyagörüşünü belirlemiş ve davranış kurallarını koymuştur. Gazâlî'nin hicri 5. yüzyılda Bağdat'ta Nizâmu'l-Mülk'ün yönetimini desteklemek amacıyla, tekçilik lehine, çoğulcu düşünceyi öldürmesinden beri bu böyledir. Gazâlî itikatta Eşarilik ve fıkıhta Şafiiliği hakim kılarak 'hakikat'ı tekleştirdi. O, akide ve nassı kullanarak, bir yandan *el-İḳtiṣâd* adlı eserinde, Halife'ye güç ideolojisini sunarken; öte yandan *İḥyâ'u 'ulûmi'd-din*'de, yönetilen halka, bağlılık ve itaat ideolojisini verdi. Böylece, Sultan'ın sıfatlarıyla, Allah'ın sıfatları arasında fark kalmamış oluyordu; her ikisi de *âlim, kâdir, hayy, semî', basîr, mütekellim* ve *murîd*dir. Bu sıfatları, Allah zati sıfatları ve melekleri aracılığıyla; Sultan ise, doğal yetenekleri, devlet organları, istihbarat ve asayiş görevlileri aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Gazâlî, Mutezile gibi şer'î, aleni ve akılcı olsun, Batınilik gibi gizli olsun, Haricilik gibi köktenci, silahlı ve açık olsun, her türlü muhalefeti tekfir etti. O, güce dayalı yönetimi meşrulaştırdı ve böylece 'imamet', bir sözleşme, biat ve seçim olmaktan çıktı. Onu buna iten sebep ise, Abbasi devletinin zayıflığı ve Batı'dan Haçlıların, Doğu'dan ise Tatarlar ve Moğolların saldırılarına karşı koyacak güçlü bir devleti ikame etme zarureti idi. Gazâlî, devletin gücünü destekleyen en önemli unsurun kültür, bilgi ve zihinleri itaatkarlığa hazırlamaktan geçtiğini düşünüyordu. Hal böyle olunca, en yüksek ses, savaşın sesi oluyordu. Bu durum, Hilafet'in birliğini sağlamak, Avrupa'dan gelen dış tehdidi savmak ve içteki din-mezhep çatışmalarını önlemek amacıyla Hilafet devletinin otorite kültürünü temsil ettiği, Türklerin hakim oldukları çağlarda da böyle devam etti. Aynı durum, birtakım müsbet Arap devrimlerinin başarısız olmasından ve bu devrimlerin, kitleleri kitle iletişim araçları vasıtasıyla kontrol altına alabilmek için, tekçi, otoriter ve kültürel mirasa dayalı bir karşı devrime dönüşmelerinden bu yana hâlâ devam etmektedir. Nasıl ki, Tanrı tek ve ezeli ise, yöneten de tektir ve ölünceye kadar yöneticidir; değişmeyen tek bir görüş ve düzen vardır; fırka-i nâciye tektir, ki o da iktidarın fırkası/partisidir; diğer bütün fırkalar, yani muhalefet partileri ise cehennemliktir. İbn Rüşd'ün Gazâlî'den iki asır sonra çaktığı kıvılcım, özgürlük ve düşünceye itibarlarını iade etmede başarılı olamadı. Bunun nedenleri, Endülüs'ün, Doğu'nun merkezinden uzak olması, İbn Rüşd'ün başına gelen musibetler, fukahanın tahakkümü ve Arap bilincinde eşari, sufi ve şafii düşüncelerin güvence altında bulunması idi.[1]

[1] bkz. "el-Cuzûru't-târîḫiyye li-ezmeti'l-ḥurriyye ve'd-dîmuḳrâṭiyye fî vicdâninâ'l-'arabiyyi'l-mu'âṣır", *ed-Dîni ve's-sevra fî Miṣr*, Medbûlî, Kahire 1989, II: *ed-Dîn ve't-taḥarruru's-seḳâfî*, s. 99-118.

3. Epistemolojik Kökenler

Geleneksel felsefeyle uğraşanlar nezdinde epistemolojinin ontolojiye olan önceliğine uygun olarak, baskı ve tahakkümün en temel kökeni, 'tecrübe'yi önceleyen 'veri'dir. Bu verinin elde ediliş biçimi ise, vahiy ve ilham gibi, idareciden halka yöneltilen bir nutuk gibi, ilahi buyruklar ve devlet başkanlarının direktifleri gibi, yukarıdan aşağıya işlemektedir. Asırlar boyu aklın görevi bu verileri meşrulaştırmak, onların hikmetini, faydasını ve bütün insanlığın yararına olduğunu açıklamak olmuştur. Buna göre, nakil aklın esasıdır; nakil olmadan akıl çalışmaz; akıl, nesnesi olmayan bir öznedir. Hatta bu durum, en üst düzeyde Haşevilerde ve en alt düzeyde Eşarilerde olduğu gibi, naklin lafızcı yorumu nedeniyle, dinde teşbih ve tecsime, siyasette ise meşrulaştırmaya götürse bile; akıl, nesnesi olmayan bir özne konumundadır. Dahası, tevil, nassa karşı çıkmak, onun nesnel anlamını inkar etmek, zanna uymak, rey ile hükmetmek, hevaya tabi ve arzuya teslim olmaktır. Aklın görevi, önceden bilinen bir sonuca varmak, önceki verinin doğruluğuna ve sabit olan kesinliğine ulaşmaktır. Olandan daha mükemmel bir şeyin olması mümkün değildir. Zira, "Allah bilir, siz bilmezsiniz". Allah ve Sultan, tarih boyunca Arap bilincinde ve halk kültüründe aynı işlevi yerine getirdiği için de, halkın maslahatını idareci bilir; dolayısıyla, o yaptıklarından sorumlu tutulmaz, ama halk yaptıklarından sorumlu tutulur. Mutezile'nin aklı naklin esası kabul eden alternatif görüşü, tarihte varlığını sürdürebilseydi, aklın sadece tefsir ve tevilde değil, tahlil ve eleştirideki rolü de geliştirilebilirdi. Mutezile'ye göre akli olan *husn* ve *kubh*, davranışların nesnel iki sıfatıdır ve bunlar akıl adına kurban edilemezler. Naklî delili tek başına zanni kabul eden ve en azından bir akli delil olmadan onu yakine dönüştürmeyen usûl ilminde, delillerin geliştirilmesi mümkündü. Akıl, duyuları, zekayı, vicdanı, düşünceyi, istidlali ve insan için mümkün olan iç ve dış, nesnel ve öznel bütün bilgi edinme yollarını içine alır. Tek başına naklî delil, dil ve dilin kaidelerine, hakikat ve mecaza, zahir ve müevvele, muhkem ve müteşabihe, mücmel ve mübeyyene, mutlak ve mukayyede boyun eğer. Sözün ihbari ve inşai türleri ve takdim-tehir, haber-istihbar, temenni, taaccüb ve istifham gibi beyan tarzları bilinmeden naklin anlaşılması mümkün değildir. Dil, seslerin dünyasıdır. Harfler, varlıklar ve fiiller alemine üç şekilde işaret eder: Mücerred işaret, sembol ve delalet yoluyla.

Nass, yazıya geçirilmesiyle birlikte, birtakım kurallardan çıkarılan, yine başka birtakım kurallar çerçevesinde baskı kaynağı haline dönüşmüş; tarih içerisinde katılaşmış; kendisine yaklaşılamayan, yaklaşıldığında ise kirlenen bir kutsala dönüşmüş; kendisine temizlenilmeden yaklaşmak yasak hale gelmiş ve bu yasaklamanın kaynağı da bizzat onun kendisi olmuştur. Nass her şeyi içerince, ictihada hiç bir şekilde gerek kalmamıştır. Nass, dış dünyadaki otoriteyle birlikte belirginleşen zihindeki otoritenin delili haline gelince, düşünce ve eylem yön-

lendirilmiş ve baskı altına alınmış oldu. Şer'î kıyasta asıl olan nasstır; bunun anlamı, asıl ve fer' arasında illet benzerliği olduğu zaman, aslın hükmünü fer'e yükleyerek, yeni gerçekliğin eski asla irca edilmesidir. İllet de nassla belirlenmiştir. Hatta Zahiriler, kıyas, talil, istihsan, istishab vb. bütün ictihad çeşitlerini, sebep ve illetleri araştırmaksızın, sırf Allah'a itaat olarak emirleri uygulamak ve yasaklardan kaçınmak adına inkar etmişlerdir. Zira onlara göre, Allah emretmiş olduklarını değil de başka şeyler emretmiş olsaydı, kıyas yeni bir illet bulurdu ve mümin de bu yeni emre itaat ederdi. Örneğin, yönetici, emperyalizm ve siyonizmle mücadele etse, akıl bunu meşrulaştırır; yönetici bunlarla anlaşacak olsa, aynı akıl bunu da meşrulaştırır ve bu yeni durumu kabullenip, ona teslim olur. Şeriat'ın dört kaynağı, realite karşısında nassa, yani Kur'an, Hadis, icmâ ve hem asıl hem illet hem de hüküm konusunda yapılan kıyasın nassına öncelik verir; o denli ki, İslam medeniyeti, sonuçta realite medeniyeti değil de, nass medeniyeti, yani bir tabiat medeniyeti değil, kitap medeniyeti olmuştur. Kitap, kapalı bir tabiat; tabiat ise, açık bir kitaptır. İslam medeniyeti, kendisini, evrene ancak nass aracılığıyla bakan bir nass medeniyeti olarak görür. Nassa sığındık, eve hırsız girdi. Tarihin bu şekilde durdurulmasını Şâfi'î, kanun haline getirdi. Onun Sünnet'i kanunlaştırması ve ona Kur'an'a denk bir statü vermesi sonucunda nass donuklaştı; nakle dayalı görüş akla dayanan görüşe, ehl-i eser ehl-i reye, Hicaz Irak'a karşı zafer kazandı. Oysa ki, asıl hakkındaki nassın bir nüzul sebebi vardır; bunun anlamı ise, realitenin nassdan, sorunun cevaptan önce gelmesidir. Nasih ve mensuh olayından bilindiği üzere, nassın hükümlerinin gelişimi, zamana bağlı olarak gerçekleşir. Zira Kur'an ilimlerinde ve fıkıh usûlünde bilindiği gibi, nassın bir zamanı ve mekanı, bir gücü ve ehliyeti vardır; dolayısıyla, güç yetirilemeyecek bir şey emredilemez, zaruretler sakıncaları giderir ve "kötülüklerin ortadan kaldırılması, iyilikleri elde etmekten önce gelir". Söz, zorunlu olarak yalnızca harflerden ibaret değildir; o aynı zamanda ruh ve evrendir, bilgi ve varlıktır, düşünce ve eylemdir, Allah ve alemdir.

4. Ontolojik Kökenler

Ontoloji, evrenin kendisi değil, evren hakkında genel bir tasavvurdur. Bilgi, algılama olduğu gibi, evren de tasavvurdur. Baskı ve tahakkümün kaynaklarından birisi de, evren hakkındaki piramidal hiyerarşik tasavvurdur. Bu tasavvura göre başlangıçta, 'bir' vardı; sonra ondan tedricî olarak 'çok' sudur etti. Sudur nazariyesinde, onun Yunanlı aslında, İslam ve Hıristiyan versiyonlarında bilindiği gibi, önce akıl, sonra nefs, sonra madde sudur etmiştir. Ne kadar yukarıya çıkarsak, o kadar mükemmele yaklaşmış; ne kadar aşağı inersek, o kadar eksiklik derecelerine ulaşmış oluruz. Evren, mutlak kemal ile mutlak noksan arasında derecelendirilmiştir. Evren tasavvuruyla toplum tasavvuru, feleklerin mertebeleriyle toplumsal tabakalar arasında bu açıdan bir fark yoktur. Evren, bu iki

uç, üst ve alt arasında dikey bir ilişkidir; ön ile arka arasında yatay bir ilişki değil... Evren ve toplum, tabiat ve ahlak, dış dünya ve iç dünya, Ihvân-ı Safâ'nın ifadesiyle, en küçük alem ve en büyük alemin hepsi için geçerli olan bu tasavvurdur. Bu, aynı zamanda, en tepede kral, filozof, peygamber veya imamın yer aldığı *medîne-i fâzıla* halkının görüşlerine dair eserinde Fârâbî'nin ebedileştirdiği tasavvurdur. Bunların hepsinin anlamı aynıdır ve aynı görevi yerine getirirler, ki o da başkanlıktır; yani ortağı, zıddı, benzeri olmayan, herşey kendisine dayanan, kendi zatıyla kaim olup, hiçbir şeye dayanmayan mutlak 'bir'... Zihinde örtük olarak, evrende ise tasavvur halinde bulunan bu biricik bir, tek bir görüşe, tek bir yoruma, tek bir akideye, tek bir fırkaya *–fırka-i nâciye–* dönüşmektedir. Bu ise, ictihadın ve zaman içerisinde değişimin, çoğulculuğun, meşru bir hak olarak farklı düşünme hakkının, tabiat ve düşünce konusundaki farklılığın tamamen zıddıdır. Oysa, hiç kimse mutlak hakikate veya onu yorumlama tekeline sahip değildir. Herkes reddedebilir de reddedilebilir de...[2]

Halbuki, pekala evren ve onun unsurlarının tahlili ve yasalarının keşfedilmesiyle işe başlanabilirdi; zira alem, yukarıdan aşağıya değil, sufilerde olduğu gibi, aşağıdan yukarıya doğru ve tenzille değil, teville Allah'a götüren bir yoldur. İbn Arabî'nin, geleneksel kelam ilmini baskı ve tahakkümün kaynağı haline getiren, Yaratan-yaratılan, üst-alt, yöneten-yönetilen, rab-merbub, efendi-köle ikilemlerine karşı söylediği şu sözünde olduğu gibi, halk ile Halik arasında fark yoktur: "Kendisinin aynı olan varlıkları yaratan Allah'ı tenzih ederim". Dolayısıyla, en aşağıda olanın yükseltilmek suretiyle itibarının iade edilmesi mümkündür; zira onun düşüşü kader olmadığı gibi, kusurluluğu da ezeli değildir.

Bu kökleri söküp atmak, bu piramidal yapının tamamen sarsılması, dikey evren tasavvurundan yatay evren tasavvuruna geçilmesi ve nihayet, bu yapının iki ucu arasındaki üst-alt şeklindeki ilişkiden vazgeçilmesi ile mümkündür; zira bu ilişki aynı zamanda ön-arka ilişkisidir. Buna göre, en üstte olan, aynı zamanda öndedir; en altta olan da aynı zamanda arkadadır: "Sizden öne geçmek veya ileri kalmak isteyenler için..." Kur'an-ı Kerim, geride kalmayı ve geride kalanları, oturmayı ve oturanları, geri dönenleri, yeryüzüne çakılıp kalanları ve tembelleri eleştirmekte; yeryüzünde koşturan, çaba gösteren ve yeryüzünün değişik yerlerine dağılan mücahitleri ise övmektedir. Bu kadim tasavvur, Yunan felsefesiyle, özellikle de Eflatunculuk ve Yeni Eflatunculuk'la bağlantılıdır; benzeri olmayan ideler alemi ve her şey kendisinden sudur eden 'bir'... Bu tasavvur, Aristo'nun akılcı Yunan idealizmiyle, yani madde-şekil, cevher-araz, illet-malul, sabit-hareketli şeklindeki dualizm ile de ilintilidir. Bu tasavvur, muhtemelen mistik özelliğiyle Doğu Hıristiyanlığına ve şeyci teolojisiy-

[2] Bkz. *Humûmu'l-fikr ve'l-vaṭan* adlı çalışmamızın "Farklı Düşünme Hakkı" ile ilgili bölümü; I. 229-238.

le de Batı Hıristiyanlığına damgasını vuran kadim Doğu kültürleri maniheizm ve gnostisizmin ruh-madde, nefs-beden, günah-sevap, düşüş-yükseliş dualizmleri ile de irtibatlıdır. Bu hiyerarşik ve dikey olarak tekerrür eden dualizme en büyük tepki, 'vahdet-i vücûd'dur, ki bu anlayışa göre, evren birdir, insanlık birdir, toplum birdir ve yönetenle yönetilen, efendiyle köle, zalimle mazlum, ezenle ezilen, kralla tebaa arasında hiç bir fark yoktur. Vahdet-i vücûddan önce, 'kümun' ve 'tafra' teorileriyle Mutezile'nin tabiatçı kolu, tabiatı tekleştirmeye çalışmıştır. Daha sonra İbn Rüşd, 'mutlak irade'nin değil, akıl ve kanunun egemen olduğu bir evren tasavvuru geliştirmeye çalıştı ve illetle malul arasındaki ilişkiyi, ilk sebepte son bulan doğrusal bir ilişki değil, çevrimsel bir ilişki olarak algılamayı ve Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri gibi, tabiatı tabiatla tefsir etmeyi denedi. Ne var ki, evren anlayışındaki veya bu anlayışı değiştirme konusundaki süregelen acziyet; zihni, mutluluğunu ve kurtuluşunu üstte, yoksulluğunu ve bedbahtlığını ise altta bulan tavizkar bir dualizme daha yakın düşürdü. Eşarilik de bu dikey dualizmden bir evren tasavvuru çıkarabilmek ve bundan bir halk kültürü inşa edebilmek için, tasavvufla bir izdivaca girdi. Nitekim, nasslarda da bunu meşrulaştıracak birtakım şer'î dayanaklar bulmak mümkündür; mesela, "İnsanlar bir tarağın dişleri gibi eşittir", "Şahitlik ederim ki, Allah'ın bütün kulları kardeştir", "Hepiniz Adem'densiniz, Adem de topraktandır".

5. Ahlaki Kökenler

Ihvân-ı Safâ'nın 'insaniyat'ı ilahi ve şer'î ilimlere dördüncü bir unsur olarak eklemesi dışarıda tutulursa, kadim hikmetteki mantık, tabiiyyat ve ilahiyat ayırımında erimiş olmasına rağmen; insan, nefs ve bedene bölünmüş olarak kalmaya devam etti. Nefs, akl-ı faal ile ittisal teorisinde ilahiyatın konusu; beden ise, tabiiyyatın, özellikle de tıp ilminin konusu olarak kaldı. Kadim kültürümüzde bağımsız bir konu olarak yer almayışı nedeniyle, çağdaş bilincimizde de insan yoktur. İnsan bir yanda Allah ve Sultan, diğer yanda ise egemen olunması ve kuşatılması mümkün olmayan evren arasında sıkışıp kalmıştır.[3] Nefs, bedenin kusurlarından temizlendikten sonra ilahiyatın ve ilahiyat bilgilerinin ağırlığı altında inlemekte; beden de, hastalıklar, afetler, biyo-kimyasal ve genetik bozukluklar gibi tabiiyyatın ağırlığı altında inlemektedir. Buna ilaveten, ahlak da, varlık teorisindeki dualist veya hiyerarşik dikey evren tasavvurunun damgasını taşımaktadır. Nefs, bütün erdemlerin toplandığı yerdir. Bu erdemlerin teorik olanları, pratik olanlarından daha üstündür. En üst derecesi hikmet, ortası şecaat, en alt derecesi de iffettir. Akli faaliyet, değer itibarıyla, el ile yapılan eylemden daha üstündür. Adalet, dış dünyadan ve toplumdan önce, nefstedir. İnsan birbiriyle çatışan, çelişen karşıt iki bölüme ayrılır: Bu dünya ile ilgili olarak nefs-beden, iyilik-kötülük, hak-batıl, fazilet-rezalet, iyi-kötü, helal-haram;

[3] Bkz. *Li-mâzâ ğâbe mebḥaṯu'l-insâni fî turâṯinâ'l-ḳadîm?*, Dirâsât İslâmiyye, Kahire ty., s. 393-415.

gelecekte ise, ödül-ceza, cennet-cehennem... Eski değerler, yeni değerlere; geçmişlerin değerleri, torunların değerlerine egemen olmuştur: "Onlardan sonra, namazı yitiren ve arzularına uyan bir nesil geldi". Ahlak, yasakçılık ve baskının kaynağına dönüşmüş; böyle bir ahlaktan doğan ceza da korkutma ve tedhiş haline gelmiştir. Aynı zamanda, yasakçı ahlakın tedhişçi baskısı altında, "Allah'ın inananlara verdiği rızık ve helallerin haram kılınması niye?" diyerek, çok evlilik, kölelik, cariyelik vb. şeklinde tezahür eden çözülme meşrulaştırılmıştır. Bu ise, bir kaç şeyi yasaklamak, buna mukabil pek çok kötülüğü hoş görmektir. Korku kaçıştan, yoksulluk ise çözülmeden başka bir şey doğurmaz.

Halk kültüründeki helam-haram dualizminin yol açtığı ahlaki terörden kurtulmak için, tabii ahlaka dayanılabilir. Tabiatın kendisi, bir baskı alanı değil, özgürlük kaynağıdır. Haram denen şey, aslında tabiatın uzak durduğu olumsuz fiil; vacip veya farz denilen şey ise, tabiatın üzerine dayandığı olumlu fiildir. Haram olan ve farz olan, tabii ve bedihi fiillerdir. Tabiat iyidir, kemale doğru ilerler ve eksiklikten uzaklaşır. Yine, mekruh ve mendub gibi alternatif özgürlük alanlarına dayanmak da mümkündür. İyi olan tabii fiiller, mümkün olup, fazilet ve kemali isteyen iradeye dayanırlar. Bundan dolayı, tabiat, baskı ahlakının değil, özgürlük ahlakının bir ifadesi olarak ve yasakçı ahlakı değil, gelişmeci ahlakı gerçekleştirmek için vacip veya mümkün, zorunlu veya muhtemel fiiller ortaya koyar. Helale gelince, o da, berâet-i asliyye ilkesinden hareketle, zorlama olmaksızın kendiliğinden yapılan fiilldir; meşruiyeti dışarıdan değil, içeriden gelmektedir. Şeriat ve tabiat, biri diğerinin üstünde yer alan hiyerarşik iki düzen değil; en ideal durumda yönlendirme ve komuta merkezi, en kötü durumda ise baskı ve yasakçılık kaynağı olan tek bir düzendir. Aynı şekilde, Şeriat'ın en temel maksatları olan zarûriyyât-ı hamse (can, akıl, din, ırz ve malın korunması), genel bir toplumsal ve beşerî ahlakın kaynağı olabilir. Böyle bir ahlak, katil, jenosit ve intihara karşı hayatı savunur; baskı, zorbalık, tahakküm ve dayatmaya değil, anlayış ve idrake dayalı rasyonel bir yaşamı pekiştirir; beşerin kişisel arzularından, toplumsal sınıfların ve her türlü baskı grubunun çıkarlarından bağımsız olarak, nesnel bir hakikatin varlığını kabul eder; insan hakları ihlallerine karşı vatandaşlık haklarını savunur; ulusların doğal zenginliklerini, yağmalama ve tekelciliğe karşı korumaya çalışır. Kamu yararı, yasamanın temeli ve ilk kaynağıdır. Kamu yararını savunmak ve onu gerçekleştirmek, en değerli ahlaki eylemdir. Yine böyle bir ahlak, birey ve toplumun kendini gerçekleştirmesi ahlakıdır; yoksa, güçleri hapseden, potansiyelleri boğan, gerçekleştirilmek istenen çalışmaları başarısızlığa uğratmayı, halkların ve bireylerin yaşamlarının doğal akışını durdurmayı amaçlayan, yasakçı ve baskıcı bir ahlak değildir. Şeriat'ın insanın anlamasına sunulmuş olması, bireye, onu anlamadığı sürece, yasakçılığa başvuran bir ahlakı reddetme hakkını tanır. Aynı şekilde, Şeriat'ın uyulmak üzere vazedilmiş olması da, bireye, tam bir öz-

gürlük içerisinde ikna olmadığı ve uygulamayı istemediği sürece, kendisine herhangi bir eylemi dayatan baskı ahlakını reddetme hakkı verir. Bu bağlamda, Şeriat'ın birtakım yükümlülükler getirmesi, dışarıdan baskı anlamına gelmez; aksine, o, emanetin gerçekleştirilmesi için özgür bir seçimdir. Yükümlülük/sorumluluk, Mutezile'ye göre, akli zorunluluklardandır.

6. Siyasi Kökenler

Epistemolojik, ontolojik ve ahlaki kökenler, dinselden siyasala doğru bir eğilim gösterdiği gibi, siyasal ve tarihsel kökenler de, siyasaldan dinsele doğru eğilim göstermektedir. Kök, esasen realitededir; daha sonra, din sayesinde meşruluk kazanır; nesiller geçtikçe tarihsel bir veriye dönüşür; âdet ve alışkanlığının etkisiyle alternatif bir realite haline gelir. İşte, hilafet ve imamet de, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkmış siyasal olgulardır; konu, toplumu Peygamber'den sonra kimin yöneteceğidir. "Elini uzat, sana biat edeyim" şeklindeki ilkel biatın, şer'î şûrâ ilkesinin kabile düzeyindeki ifade biçimlerinden biri olduğu, doğrudur. Fakat bu, daha sonra, yönetimin bizatihi bir grubun elinde kalması için, din ve nasslarla meşru kılınmıştır. Kur'an'da bu konuda boşluk olduğu görülünce, bu misyonu Hadis üstlenmiştir. Zira, Kur'an başlangıçtan itibaren metinleştiği için, onda ekleme veya eksiltme yapmak zor iken; Hadis, tedvin döneminden önce sözlü olarak nakledildiği için, hadis uydurmak daha kolaydı. Kureyş'in iktidarını pekiştirmek üzere, "İmamların Kureyş'tendir" şeklindeki hadisler yayıldı. Kureyş içerisindeki muhalefeti desteklemek üzere de, Ali ve çocukları lehine "Ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır", "Benden sonra benim vasîm ve halifem sensin" ve "Musa için Harun neyse, sen de benim için öylesin" şeklinde hadisler yaygınlaştı. İktidarı gasbeden Emevilerin muhalefete uyguladığı baskılar yayıldıkça, hadisler de çoğalmaya başladı. İktidarın Kureyşli olsun, olmasın, Arapların eline geçtiğini görünce, bu kez Acemler ezilmişlik duygusuna kapıldılar ve "Arabın aceme takvâ dışında bir üstünlüğü yoktur" şeklinde, Arap ve Fars eşitliğini vurgulayan hadisler yayıldı. Aynı şekilde, Arapların üstünlüğünü ortaya koyan hadisler ve Câhız'ın yaptığı gibi, Arapların Acemlere üstünlüğünü dile getiren eserler ortaya çıktı. "İlim Fars'tadır", "İlim Süreyya yıldızında olsa bile, Fars'tan birileri ona ulaşacaktır" şeklinde Farsların üstünlüğünü ifade eden hadisler yayıldı. Önce zorunlu realite, sonra nassların yayılması geliyordu. Fakihler, başlangıçtaki iktidar mücadelelerinin yansıması olan fıkhi ihtilafları ele aldılar. Realiteyi meşrulaştırmak için ard arda hadisler ortaya çıkmaya başladı; Emevilerin iktidarını pekiştirip, muhalefet gruplarını tekfir eden fırka-i nâciye hadisi gibi... "Başınıza Habeşli bir köle bile geçse, onu dinleyin ve ona itaat edin" hadisi gibi, imama itaati emreden ve ona isyanı yasaklayan; aksi takdirde, fitneyi engellemek için ölüm cezasını gerektiren bir itaat anlayışını öngören hadisler yayıldı. Daha sonra Kur'an da bu siyaseti meşrulaştırmak amacıyla

tevil edildi: "Allah'a, Elçisi'ne ve sizden olan iktidar sahiplerine itaat edin" ayeti gibi... Muhalefetin, yöneticileri denetlemenin, hatta zalim yöneticilere başkaldırmanın meşruluğuna dair başka birtakım hadisler ise görmezlikten gelindi.

Bu siyaset teorilerinin tarihselliğini göstermek, bu siyasal meşrulaştırmayı, içinde doğduğu siyasal çekişmeye irca etmek ve siyasal meşruiyetinin kökenlerine inerek siyaset-i şeriyyenin tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığını sorgulamak suretiyle, bu kökleri söküp atmak mümkündür. Siyasetin kökleri, eskilerin "İmamet, şer'î-fıkhi bir meseledir; dinî-itikadi bir mesele değildir; insanların maslahatını gerçekleştiren bir mekanizmadır, temel inanç esaslarından değildir" anlayışlarına kadar uzanır. Siyasal baskının kaynaklarını kurutmak, onun köklerini tarihsel bilinçten söküp atmakla mümkün olur ki, böylece onun siyasal bilinçteki dallarını, yapraklarını ve meyvelerini de ortadan kaldırabilelim. Eskiden Kureyş ne idiyse, bugün de Ceyş (Ordu) odur; iktidar ve güç onların tekelindedir ve sürekli kendi aralarında dolaşır. Peygamber, olumsuz anlamda bile olsa, tarihin bir yasası olarak hilafetin ardından krallık sisteminin geleceğini haber vermiştir: "Benden sonra hilafet otuz yıl devam edecek; ondan sonra saltanata dönüşecek". İkinci olarak, yine siyasal mücadelelerin ürünü olan, ancak, tamamlanmamış bulunan diğer eski kökler canlandırılabilir; çünkü bunlar hâlâ geleneğimizde örtülü olarak durmaktadır: "Din nasihattir" ilkesi; yöneticilerin, herkesin huzurunda halka hesap verme zorunluluğu –bu, o zamanlar camilerde oluyordu; şimdilerde ise medya aracılığıyla yapılabilir–; "Hakkı söylemeyen dilsiz şeytandır" ilkesi; tarihî bir şer'î sistem olarak emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker gibi –ki bu sistem çağdaş selefi ekolde İbn'ul-Kayyım'a göre İslam hükümetinin esas görevi olarak kabul edilen Hisbe teşkilatıdır. Çoğu Kur'an'da ve Hadis'te yer alan bu siyasi köklerin canlandırılması için siyaset düşüncesine başvurulabilir: "Onların işleri aralarında danışma (*şûrâ*) iledir"; "Yönetim konusunda onlara danış" ayetleri; "İstişare eden başarısızlığa uğramaz"; "Halik'a isyan konusunda mahluka itaat yoktur" hadisleri ve Hz. Ebû Bekir'in Sakîfe'de yaptığı, yönetimi, yönetenle yönetilen arasındaki bir toplumsal sözleşme olarak gören şu konuşmada olduğu gibi: "En hayırlınız olmadığım halde, başınıza yönetici oldum" –ki fakihler bunu "İmamet, akit, biat ve seçimdir" şeklinde kural haline getirmişlerdir. Şayet aleni uyarı ve emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker ilkeleri Hisbe amacıyla uygulama alanı bulamazlarsa, o zaman mahkemeye başvurmak ve emaneti yerine getirmediği, anlaşmayı ihlal ettiği, fakirlerin aleyhine zenginlere iltimasta bulunduğu, kendi vatandaşına karşı yabancılarla dostluk kurduğu, ümmetin topraklarını işgal eden düşmanlarla anlaşma yaptığı, vatanı savunmadığı, ağızlara kilit vurduğu, siyasi rakiplerine işkence yaptığı, kamu imkanlarını kişisel amaçları için kullandığı ve ülkede fesadı yaygınlaştırdığı için yönetici hakkında şikayette bulunula-

bilir. Devlet başkanı bunlara uymaz ve azli mümkün olmayan başkadının hükmüne boyun eğmezse, diğer bütün meşru vasıtaları kullandıktan sonra, zalim yöneticiye isyan etmek Şeriat'ın gereğidir. Adil bir yöneticiye itaat etmek nasıl Şeriat'ın gereği ise, zalim bir yöneticiye başkaldırmak da Şeriat'ın gereğidir.

7. Tarihî Kökenler

Siyasal, toplumsal, kültürel, ahlaki ve dinî baskının kaynaklarından birisi de tarihtir. Başlangıçta doğal olarak meydana gelen birtakım olaylar, üzerlerine giydirilen şer'îlik elbisesiyle, uyulması gereken modeller haline dönüşür. O kadar ki, 'altın çağ'ın, Hulefa-i Raşidin'in, nübüvvetin, hilafetin, imametin, sahabenin, tabiinin ve kıyamete kadar onların yollarında gidecek olanların, hasılı, geçmişin baskısı karşısında herhangi bir değişiklik yapmak ve yeni yönetim biçimleri yaratmak imkansız hale gelir. Bu kökü, "Nesillerin en hayırlısı benim neslim, sonra onları izleyenlerdir..." gibi hadisler beslemekte ve onu dinî bir tarihe dönüştürmektedir. Bu ise, zaman ilerledikçe fazileti eksilen nesillerin tarihi şeklinde bir tarih yazım yöntemine dönüşmüştür. Tıpkı, akaid ilminde efdal var iken mefdulün imametine cevaz verilmesine dönüştüğü gibi... Yukarıda zikredilen hadislere uygun olarak, "Onların peşinden, namazı terkederek nefislerinin arzusuna uyan bir nesil geldi" benzeri ayetler de bulundu. Böylece, beşerî tarih, tekrar tarihe sokulması mümkün olmayan kutsal bir tarihe dönüştü. Geçmişteki her şey kutsal, kendi zamanlarının şartlarına ve meydan okumalarına karşı insanların ortaya koydukları ürünler ve ictihadlardan oluşan kültür, ilahi hale geldi. Sanki tarih, insanların çeşitli indî fikirlerinden, güç mücadelelerinden ve menfaat çatışmalarından doğmamış gibi, tarihteki her şey meşrulaştırma ve yasama kaynağı haline geldi. Gelenek dinle, kelam akideyle, fıkıh Şeriat'la özdeşleşti ve bu birinciler hakkındaki her ictihad, ikincilerin inkarı sayıldı; birincilerin yeniden gözden geçirilmesi yolundaki her çaba, ikincileri reddetmek ve onlara karşı çıkmak demek oldu. Gelenek, sanki zaman durmuşçasına, geçmişteki biricik tarihsel an haline geldi. Artık ictihad bir teşri kaynağı olmaktan çıktı. Fıkhi mezhepler ebediyete kadar dört tanedir ve bunlar ne artar, ne eksilir; bu mezhepler zamanı aşamadıkları gibi, zaman da bu mezhepleri aşamaz. Çağlar boyunca fırka-i nâciye de tektir, helak olan fırka da tektir ve o da kıyamete kadar horlanmış olarak kalacaktır. Adeta, eski tarih yerinde saymış, orta, yeni ve modern dönemlere dönüşememiş gibi, felsefenin de tarihte biricik anı vardır; o da Yunan, İran ve Hint felsefeleriyle münasebetler dönemidir. İbn Rüşd son filozof, İbn Seb'în son sufi, Îcî son kelamcı ve Şevkanî son usûlcüdür. Nihayet çoktan geldi, ama bidayet henüz ortada yok. Geçen asırdan bu yana yenilikçilerle gelenekçiler arasındaki mücadeleye rağmen, 'eski', bir otorite kaynağına dönüştü. Geçmişin güçlü etkisi ve tarihin, bilinç altında ilerlemeye mani bir unsur olarak yer alması sayesinde, bu çağın son-

larındaki reform, değişim ve devrim çabaları sonuçsuz kaldı. Zamanın değişmesi ve şartların farklılaşmasına rağmen –"Allah, her an yeni bir iştedir"–, muhafazakar hareketler meşruiyetlerini buradan almakta ve kökleri buraya gitmektedir.

Batı taklitçiliği şeklindeki diğer alternatif de, kendini Batı karşısında değersiz gördüğü ve aşağılık duygusuna kapıldığı için, modern tarihin baskısından ve Batı hayranlığının gücünden kurtulamadı. Böylece, moderniteyi dışarıdan almak ve eski efendinin yerine yeni bir efendi, eskilerin otoritesi yerine yenilerin otoritesini koymak şeklindeki modernleşme tecrübesi de başarılı olamadı. "İbn Teymiyye şöyle dedi", "İbn Kayyım böyle dedi" demekle; "Marks şöyle dedi", "Hegel böyle dedi" demek arasında fark yoktur. Zira otoriter yapı değişmemiştir. Kaynağı değişse de tarihin otoritesi değişmemiştir. Hasılı, selefçi karakteri ve kendine Batı liberalizmini model alması yüzünden Arap dünyasında liberalizm bitmiştir. Cemaleddin Afgânî'nin reformist hareketi, Şiblî Şumeyl'in bilimsel sekülerizmi, Tahtâvî ve Tunuslu Hayreddin Paşa'nın siyasi liberalizmi arasında bir fark yoktu. Zira elitlerin tercihleri, kitlelerin kültüründen farklı idi. Elitlerin siyasal bilinçlerinin kökleri, kitlelerin tarih bilincinden kopuktu. Dolayısıyla, eski geleneksel otoritenin, dışarıdan gelen otoriteyi eleştirmesi, batıcılıkla ve teslimiyetle suçlaması çok kolay oldu. Batı liberalizmi, kapitalizme ve rekabete dayalı serbest pazar ekonomisine götüren bir ideoloji idi. Fakirler ile zenginler arasındaki uçurumun büyük olması sebebiyle, siyasi bir düzen olarak kapitalizmi almadan liberalizmin sırf teorik bir temel olarak benimsenmesi, çağdaş reel durumumuzda zor idi. Arap bilincinin tarihî kökenleri kadim kutsalda olduğu için, liberalizmin temel değerleri bu bilinçte kök salamadı; sonuç olarak da, baskıcı düzenler karşısında yıkıldı.

Felsefe, millî kültürün yeniden yapılandırılması, onun totaliter köklerinden arındırılması, bireyin özgürlüğünün ve demokratik yönteminin yerleştirilmesi konusunda çok daha güçlü olan diğer kökleri canlandırmak suretiyle, çağdaş Arap vicdanından baskı ve zorbalığın köklerinin sökülmesine katkıda bulunabilir. Bu ise, tarih boyunca sürecek uzun bir çabayı ve baskı ve tahakkümün bin yıllık köklerinden uzaklaşmayı gerektirir. Bu, geçen asırda başlayan birinci uyanıştan ayrı ikinci bir uyanışla başlayacak bir başlangıçtır. Bu ikinci uyanış, modernitenin tecrübelerinden bir şeyler öğrenecek ve yeni bir siyasal bilinç oluşturmak için, tarihsel bilincin derinliklerine dalacaktır. Bu ise, seçkinlerin işi olmaktan çok; hâlâ krallık ve askerî diktatörlük rejimlerine boyun eğmekte olanların, eğitim ve iletişim yoluyla gerçekleştirecekleri genel bir kültür devrimi ile olacaktır. Tarihin seyri durmadığına göre, özgür düşünürlerin geçen asırda, Hür Subaylar'ın bu asırdaki ilk Arap devriminde şanslarını denedikleri gibi, gelecek yüzyılda da, vatansever entelektüeller, ikinci Arap uyanışı için şanslarını denemelidirler.

'Sınırlarına Sığmayan Demokrasi' ve İslam

YASİN AKTAY
DR., SELÇUK Ü. FEN-EDEBİYAT FAK. SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ

Türkiye'de, demokrasi üzerine konuşmak için önce zamanlamayla ilgili teori dışı bir kaç mülahaza yapmak elzem gibi. Sözün, hangi kalitede söyleniyor olursa olsun, hatta ne kadar kaliteli söylenirse o kadar, kolayca etkisiz kılınabildiği bir zeminde, demokrasi üzerine konuşmanın ayrı bir zorluğu var. Dahası, zorluk, sözün gerçek bir karşılığının bulunamaması ihtimalinin giderek artıyor olmasından ileri geliyor. Demokrasiyi yalnızca bir çeşit sembolik sermaye olarak tekeline alan, ama hakkını vermektense onun alt sembollerine şu veya bu yollarla yüklediği yafta ve değerlerle, bir fiyat biçme, ayırma ve dıştalama aracına indirgeyenlerin sesleri daha gür çıktıkça, demokrasinin gelişme şansı hakkında iyimser olmak için elde fazla bir şey kalmamaktadır. Biz yine de kendi sınırlarına bir türlü sığmayan demokrasi hakkında, demokrasinin İslam'la ilşikisi üzerine, elden geldiğince teori sınırlarında kalmaya gayret ederek konuşacağız.

Demokrasinin Sınırları Üzerine: Bir Demokrasi Sosyolojisi

Gerçi bir yandan da denilebilir ki, demokrasi hiç bir zaman ve hiç bir yerde nihai ve asli sınırlarına bu kadar açıklıkla dayanmış değildir; dolayısıyla bu durum genel olarak demokrasi için bir istisna sayılabilir. Esasen demokrasinin teorik olarak içerdiği aporiaların, giderek herkesin görebildiği, hatta herkesin gözüne batan keskin çelişkiler olarak gözükmesi, sık rastlanılabilir bir şey değildir. Kendini gerçekleştirme noktasında, tanımı gereği, sonuçta insan topluluklarının ortak iradesinden başka bir dayanağa güvenmemesi gereken demokrasi için, bu irade ortaklığında kimlerin hangi mekanizmalarla yer alacakları veya yer bulacakları sorunu hep geçiştirilmiş bir sorun olarak kalmıştır. Ancak bu sorunun bir geçiştirmeyle karşılanmış olduğu, halkın genel nüfusunun, hasbelkader demokrasinin vasiliğine soyunmuş kesimlerle keskin bir ayrılığa sahip olmadığı yerlerde, çok fazla göze batmaz. Orada demokrasi, esasen bütün toplumların tabiatındaki nihai kader olan oligarşinin meşruiyet sorununun karmaşık bir giderimi olarak işler ve böyle işliyor olduğu, 'kamuoyu' denilen gözün ufkuna fazla takılmaz. Gerçekten de meşruiyet sorununun bu kesimlerce ciddiye alınır bir tarafı varsa, bu sorun böylece giderilmiş olmaktadır.

'Demokrasinin doğal sınırları' kavramı, demokrasinin, içerdiği idealleri eninde sonunda gerçekleştirebileceği konusunda bir karamsarlığı ifade ediyor gözükse de, esasen, bu sınırlarla çerçevelenmemiş bir demokrasi pratiğinin kolay kolay ortaya konulamadığı ve konulamayacağı, her geçen gün daha fazla ortaya çıktıkça, bu karamsarlığın yersiz olmadığı da aşikarlaşır. Aslında demokrasinin tanımıyla pratiği arasındaki bu uçurum, siyaset gözlemcilerinin aslâ bilmedikleri bir konu değildir. Nuray Mert'in çok yerinde ifadesiyle, demokrasinin, "toplumun tümünün yönetime, üstelik eşit bir şekilde yönetime katılması anlayışına dayanan bir siyasallık biçimi" olarak, tanımına uygun işlemesi, kelimenin tam anlamıyla nâdirattandır. Fakat bu nâdirat durumu, Mert'in de ironik biçimde ifade ettiği gibi, demokrasinin fiiliyattaki hedeflerine ulaştığı ender anlara değil, bilakis demokrasinin 'kötü' taraflarına işaret etmektedir. Çünkü gerçekten de "toplumun tümünün yönetime, üstelik eşit bir biçimde katılmasının istenilir olup olmadığı; isteniyorsa, bunun mekanizmalarının ne olabileceği" (Mert, 1998: 55) soruları, hemen her düzeyde, demokrasinin kendi tanımsal sınırlarını dalgalandıran sorulardır. Bu sorular, özellikle demokrasinin hemen her toplumdaki iktidar odaklarınca, 'kamuoyu hakimlerince' ilan edilmiş 'doğal düşmanları'nı, siyasal alanın dışına itmeyi sağlamaya yeter sorulardır. Halkın tamamının, yönetime eşit bir biçimde katılmasının bir erdem olup olmadığı, kuşkusuz ayrı bir tartışmadır; ama bu soru sorulduğu andan itibaren demokrasinin çağdaş tanımlarından hızla uzaklaşmanın startının verilmiş olacağı da görülmelidir. Buna rağmen, bu sorunun eninde sonunda mütalaa edilmediği bir demokrasi pratiğinin varolmaması, Eski Yunan'da sitenin yönetimine eşit bir şekilde katılacağı öngörülen 'yurttaş'ların tanımlanması konusunda, çizilen manzaranın bizatihi bizim bir karikatürümüzü andırmaya yönelmesinin ironisini açığa çıkarıyor.

Kökenini Eski Yunan'da aramaya alıştığımız demokrasinin tanımı, burada aslında herkesi (kadınları, çocukları, hür olmayanları, yabancıları ve belli bazı tabakaları dışlamak suretiyle) kapsamaksızın, son kertede belli bir elitle sınırlandırılan yurttaşların şehir yönetimine eşit bir biçimde katılımını vurguluyordu.[1] Bu model esas alınarak geliştirilen çağdaş demokrasinin, bu modele, cinsiyet, ırk, din, statü, meslek ve yaş ayırımı yapmaksızın, herkesin katılımını mümkün kılan seçimlerden başka bir katkı getirmemiş olduğu söylenebilir. O katkı da, seçimlerde kitle iletişim teknolojileri aracılığıyla, yine ne istediğini bilen belli bir elitin dışındaki kitlelerin bilincini dumura uğratarak, istenilen yöne kanalize etmek; o da olmazsa, başka araçları devreye sokarak, seçimden ne çıkmış olursa olsun, kendi bildiğini okumak suretiyle, fazlasıyla geri alınmış alıyor. Bugün demokrasinin, ülkemizdeki kadar sınırlarının belirgin ve tartışma konusu olmadığı yerlerde bile, vazgeçilemeyen seçim kampanyalarının, insanların seçme özgürlükleri-

[1] Eski Yunan'da 'polis' ve yurttaşlık kavramlarının nasıl tanımlandığıyla ilgili bknz. Arendt, 1994: 264 vd.

ni ne kadar geliştir(me)diğine dikkat çekilebilir. Kampanyaları sürdürmek için başlıbaşına belli ekonomik imkanlara sahip olmak gerekirken, bu kampanyaların pasif nesnesi olan kitleler, çıkacak sonucun sade bir enstrümanından başka neye benziyorlar acaba? İnsanların en sevdikleri şarkıyı, hiç sevmemeleri ihtimalinin bulunduğu bir partinin propagandasına uyarlamakla, insanların bu tür kampanyalarda ne yerine konuldukları yeterince açık olmuyor mu?

Bu sınırların berisinde demokrasi, son bir yüzyıldır en iyi işlenmiş olan –ve aslında sonuçta bütün saikleri son derece arkaik olarak işleyen bir iktidar pratiğinin– meşrulaştırım biçiminden başka bir şey olmuyor. Meşrulaştırım sorununun, çağdaş toplumda, özellikle kitle iletişim dünyasının gelişmesine paralel olarak gittikçe arttığı söylenebilir. Bunu söylemenin, Jurgen Habermas'ın çağdaş dünyanın en önemli sorunlarından biri olarak 'meşruiyet bunalımı'nı (Habermas, 1979: 178 vd) gösterdiği ve bununla kendi kendisini 'Çağımızın Marx'ı' (Giddens, 1991: 130) rütbesine terfi ettirdiği tespitiyle ne kadar paralel düştüğünü bilmiyoruz, ama bildiğimiz, söz konusu meşruiyet sorununun belli bir iktidar eşiğinin ötesindekiler için çok nadiren ciddi bir problem haline gelebildiğidir. Teknolojinin başdöndürücü gelişiminin aynı zamanda son derece zorlu bir erişilebilirlik sorunu da yarattığı düşünüldüğünde, bir meşruiyet sorununun mutlak giderimi, ancak veda edilmiş bir devrimciliğin son rüyalarından biri gibi görünüyor. Çünkü son derece ileri teknolojiler, hem belli uzmanlıkların hem de belli para güçlerinin yarattığı yalıtkan duvarlarla bir erişilebilirlik hiyerarşisini, toplumdaki tabakalaşmaya paralel olarak korumaya yardımcı olmaktadırlar. Bu yüzden, teknolojinin gelişimi, paradoksal bir biçimde demokrasinin lehine değil, belli iktidar mahfillerinin lehine ve çoğu kez de diğerlerinin aleyhine işleyen bir süreç olarak duruyor. Habermas'ın 'tahrif edilmiş iletişim' ortamı diyerek, bir bakıma salt istisnai bir durum gördüğü ve giderek ortadan kalkacağını öngördüğü bu ortamın, aslında demokrasinin bütün pratiklerinin en vazgeçilmez unsuru olduğu bir gerçektir.[2] Habermas'ın içinde yaşadığı ve oluşumuna yüksek teorik katkılarda bulunduğu ileri demokrasi toplumlarında bile çark böyle işlemektedir. Kitle iletişim araçlarının son derece gelişmiş olması ve bilim ve sanatlarda büyük bir birikime kavuşulmuş olması, ne Habermas'ın ne de evrimci sosyolojik kuramların zannettiği gibi, insanların toplam bilincinin artmasına yol açıyor. Hele, bu gelişim, tahrif edilmiş bir iletişim vasatının ortadan kaybolması ve yerine insanların ne istediklerini bildikleri ve taraflar arasında hiç bir kavram kargaşasının olmadığı 'ideal bir iletişim ortamı'nın oluşumunu sağlamıyor. Hatta denilebilir ki, bu teknolojilerin artması, kitle toplumunun kategorik olarak daha da pekişmesini ve insanların iletişim ortamının daha bir tahrif edilmesini sağlamaktadır.

[2] Habermas'ın aydınlanmış modern toplumlardaki meşruiyet sorunları, rasyonalite ve ideal iletişim ortamlarının tasviriyle, kitle toplumlarının oluşumu ve yönetimi arasındaki ilişkilerin güzel bir tasviri için bkz. Atiker, 1998; Çiğdem, 1991.

Demokrasinin felsefi mülahazaları, özellikle liberal demokrasinin tanımlanması etrafında yapılan mülahazalar ve onun, mutlak aklın kendini gerçekleştirmesi yönündeki kaçınılmaz kader olarak tanımlanması, kulağa son derece hoş gelse de; bu mülahazaların sahiplerinin de görmezden gelemediği zaafların ortaya çıktığı yerler, zaten artık her türlü felsefi mülahazanın da bittiği, hükümlerinin de geçersiz kılındığı yerler oluyor. Örneğin Habermas ve Seyla Benhabib'in başını çektiği güçlü bir felsefi damar, liberal demokrasinin "kurumlarının, bir pratik akıl biçiminin ideal içeriğini somutlaştırdığına ilişkin", kökeni Hegel'e kadar götürülebilecek bir varsayımdan beslenmektedir. Felsefi bir demokrasi kuramının görevini "demokratik yönetimin temsil ettiği pratik rasyonellik biçiminin açıklığa kavuşturulması ve dile getirilmesi" olarak tanımlayan Benhabib'in (1999: 103) demokrasiden en önemli beklentilerinden birisi, demokratik meşruiyet konusundaki yararlarıdır. Karmaşık demokratik toplumlarda meşruiyetin, ortak ilgi alanını oluşturan meseleler hakkında herkesin katıldığı özgür ve kısıtlamasız kamusal müzakereden kaynaklanması gerektiğini ifade eden Benhabib, bu bakımdan, ortak ilgi alanına giren meseleler hakkında kamusal bir müzakere alanınının oluşumunu önererek, bunu demokratik kurumların meşruiyeti için elzem olarak görür (Benhabib, 1999: 102). Kuşkusuz yine kulağa hoş gelen sözlerden biri budur ve bunun, büyük ölçüde Batı'daki demokrasi pratiği için anlamlı sayılabilecek bir karşılığı vardır. Çünkü yukarıda da dediğimiz gibi, batılı toplumlarda demokrasi kendi 'ideal içeriğinin' ve tanımının sınırlarına kolaylıkla ve sıklıkla dayanmaz. Her ne kadar bu durum, basitçe, orada toplum ve devletin çıkarlarının birbiriyle derin ve çözülemeyecek çatışmalar içinde olmamalarıyla açıklanabilse de, aslında orada da yaratılan kitle kültürü ve toplumunun meşruiyet üreten bir sanayinin yan sektörleri olarak çalışmalarının rolüne dikkat edilmelidir. Böylece demokrasinin kendi sınırlarına dayanmakta gecikmesi, iktidarın son derece karmaşıklaşması ve kitleleşen toplumların bilinçlerinin dumura uğramasıyla da yakından alakalı olmuş oluyor.

Bütün bunların da ötesinde, gerek Habermas'tan gerekse diğer felsefi demokrasi teorisyenlerinden çok kolay sadır olan bu teorilerin, başarılarını veya karşılık geldikleri siyasal alanların varlığını, bir miktar da, başka ülkelerde bu teorilerin işlememesine borçlu oldukları ayrıca söylenebilir. Bugün Avrupa'nın ve Amerika'nın demokrasiyi teorik, felsefi ve pratik olarak bütün boyutlarıyla gerçekleştirme yönündeki ısrarlı tutumları göze çarpmaktadır. Çünkü gerçekten de bir ülkenin bütün insanlarının azami derecede mutlu edilmesinin, bulunabilmiş en makul yolu olarak görünmektedir liberal demokrasi... Burada, hiç de göründüğü gibi olmayan şey, Avrupa'nın aynı düzeni başka ülkelerde de istediği ve bunda ısrarlı olduğu iddiasıdır. Gerçekten de Avrupa'nın demokratik bir yönetimi Avrupa'nın dışındaki bir çok ülkede istemesini gerektirecek hiç bir neden olmadığı gibi, tam aksi bir isteğe sahip olmasını gerektirecek çok sayıda sebep vardır. Ör-

neğin, Avrupa'nın Türkiye'yle bütünleşme konusundaki taleplere karşı ileri sürdüğü en önemli gerekçe, her ne kadar Türkiye'nin demokrasi noksanlığıysa da, bunun bir gerekçeden öte bir şey olduğu yönünde bir delil ortaya konulabilmiş değildir. Yüzeysel bir şekilde bile irdelendiğinde, Türkiye'de demokrasinin gelişmesinin değil, gelişmemesinin Avrupa'nın işine geldiği görülecektir; çünkü demokrasi geliştikçe, halkın –uluslararası ilişkilerle ilgili olanları da kapsayan– taleplerinin siyasal iktidara taşınma ihtimali artmaktadır. Genellikle halkın önemli bir çoğunluğunun iradesini atlayarak ve bir ülkenin halkını bir talep odağı olarak devredışı bırakarak, o ülkenin elitiyle uluslararası ilişkilerini götürmeye alışmış olan Avrupalıların, istediklerini yaptırabildikleri birileri yerine, çetin bir tarafla müzakerelere oturmayı gönüllü olarak isteyebileceklerini düşündürecek ne var elimizde laflarından başka? Türkiye'de bir kaç Kürt'ün insan haklarına uygun bir şekilde yaşayıp yaşamadığını niye dert eder Avrupalılar? Demokrasiye olan hamasi tutkularından mı yaparlar bunu? Buralarda halkın iradesinin iktidara adamakıllı yansımasını gerçekten de isterler mi?

Bugün hemen hemen bütün Batı dışı ülkelerde gördüğümüz demokrasi uygulamalarının, demokrasinin kendi ideal içeriğine bir türlü yaklaşamaması, Avrupa'daki demokrasinin, belli bir refah düzeyine de eşlik ederek azami derecede işlemesinin en önemli garantisini teşkil etmektedir. Tesadüfe bakın ki, Marx ve Weber, Avrupa'da kapitalizmin gelişimiyle ilgili mütalaalarını, neredeyse tamamen Avrupa içi dinamiklerle, iç-sınıf gelişimleri ve çatışmalarıyla açıklamaya çalışarak, nasıl sömürgeciliğin payını ihmal etmişlerdiyse; aynı şekilde bugün, Avrupa'daki, demokrasinin seviyesiyle ilgili ölçümler de, Avrupa dışındaki demokrasilerin yetersizliği ve gelişmemişliğindeki Avrupalı payı ihmal etmektedirler. Çağın Marx ve Weberleri de tarihin kendilerine biçmiş olduğu bu 'ihmal rolü'nü başarıyla oynamaktadırlar. Nitekim Abdulkadir El-Murabıt, Nazizm ve faşizm tecrübelerinin Jurgen Habermas'ın tüm demokrasi teorisini güdüleyerek oradan son derece derinlikli bir evrensel insan hakları ve demokrasi teorisinin çıkmasını sağlamasına karşılık, Yahudilerin Filistinlilere karşı uyguladıkları soykırım tecrübelerinin, nasıl oluyor da hiç bir şey söyletmiyor olmasına 'hayret' ederken (Murabıt, 1993) haksız sayılmaz elbet... Heidegger'in 1930'lardaki Nazi ilerlemesine karşı salt suskunluğundan dolayı bile büyük infiallar yaratan Adorno, Meyer ve Habermas gibi Frankfurt okullarının önde gelenlerine karşı Murabıt, "Heidegger'in otuzlardaki sükutuna dair konuşacağız da, Afrika ve Güney Amerika'da milyonlarca çocuğun ölümüne sebep olan bankaların yüksek faiz politikalarının etkileri ve Güney Afrika vatanında İsrail'in kolonici kıyımı ve ırkçı sömürüsünün rolü karşısındaki Buber, Levinas ve Marcuse'nin suskunluğu için izahat istemeyecek miyiz?" (Murabıt, 1993:·9) diye sorar.

Liberal demokrasinin zaferiyle Hegelci rasyonel akıl arasında kurulan belirlenimci ilişkinin, iktidar hiyerarşilerini kutsallık katkısıyla meşrulaştıran sağ-

cı bir ideolojinin tüm işlevlerinden ibaret olduğuna şaşmamak gerekiyor elbet. Bu yaklaşımın son popüler ifadesine, 1991'de Francis Fukuyama'nın –üstelik Amerika önderliğindeki uluslararası gücün, Irak'ın Kuveyt'i illhak etme girişimine karşı giriştiği uluslararası adalet garantörlüğü eylemini kutlamak üzere dile getirdiği– "Tarihin Sonu" yaklaşımıyla kavuşmuş olması da son derece manidardır (Fukuyama, 1991). Tarihin sonu, yukarıda Seyla Benhabib'in işaretlerini verdiği, Habermas'ın bile Avrupamerkezli yaklaşımında kendini hissettirmekten geri durmayan bir ruh hali aslında... Buna rağmen, batılı insanın toplumsal çıkarlarını gözeten arayışlara içsel olarak en uygun cevabı vermiş olan liberal demokrasinin, dünyanın geri kalan yerlerindeki gelişmemişliği, en solcu mülahazalarda bile Doğu'nun hep 'kendine özgü' ve çoğu kez 'içsel ve özsel' nedenlerinden dolayı mazur karşılanır. Oysa ki dünyanın Batı dışında kalan ülkelerinde demokrasinin –bütün zaaflarına rağmen– gelişememesinin en önemli sebebi, uluslararası ilişkilerin tabiatındaki güç dengelerinin gerektirdikleri çerçevesinde alınabilir. Bu uluslararası ilişkilerde, Batı ülkeleri, bir ülkenin demokratik olup olmadığına değil, o ülkeyle olan ilişkilerinde ne kadar çıkar elde edebildiklerine bakmaktadırlar. Demokratik bir rejim, herhangi bir ülkenin kendi çıkarlarını fazla akıllıca gözeterek zorlu bir taraf olmasını sağlayacak bir işlevi deruhte ettiği ölçüde, –o ülkede demokrasi varsa ve kurulu sistemi meşrulaştırıcı bir ideolojik araç olarak işliyorsa bile– en küçük sıkıntı anında 'ilk atılacak eşya'lardan başka bir şey değildir. Batı dışı ülkelerde demokrasinin bu konumda olması, belki de Batı ülkelerinde demokrasinin kazasız belasız kendi sınırlarına kolayca çarpmadan seyretmesini mümkün kılan bir şeydir.

Dolayısıyla, bu kadarlık bir mülahazanın sonucunda bile şu sonucu çıkarabiliriz ki, Batı ülkelerinin, dünyanın geri kalan kısmına demokrasiyi yaymak gibi öncelikli bir tercihleri olamaz. Örneğin, Suudi Arabistan, Cezayir, Mısır, Suriye, Irak ve Türkiye'de demokrasinin bütün kurallarıyla birlikte varolmasını, bütün tersi söylemlerine rağmen ve en azından görünebilir bir zamana kadar işliyor olmasını gerçekten de istemelerini gerektiren bir neden yok. Modern dünyanın Aydınlanma'dan bu yana işleyerek gerektirdiği, seçmelerinde özgür, özgür olduğu oranda da siyasal ve toplumsal kaderine iştirak eden birey tipinin, iyi irdelendiğinde, aslında en vazgeçilmez işlevi, pazarda –yine büyük burjuvazinin pazara dönük manipülasyon taktiklerinin karşısında yapayalnız kalıp başka etkilere kapanması anlamında– kendi aklıyla hareket etmesini sağlamasıydı. Birey kavramı bu işlevi deruhte ettiği ölçüde, onun bütün türevleri modern dünya için bir siyasi ve ideolojik konsept halini almıştır. Ancak bu konseptlere her düzeyde sadık kalacağının bir garantisi olmadığı gibi, bir mecburiyeti de yoktur. Dahası, yukarıdaki örnek ülkelerde, kendi dünyasında yaşadığı ölçüde, bir demokrasinin aslâ gelişmemesi yönünde yine bizzat kendi ısrarının bulunduğunu düşünmek için pek çok neden vardır. Dolayısıyla, gerçekten de bir "pratik akıl biçiminin ideal

içeriğini somutlaştırma" izlenimini başarıyla veren demokrasinin, uluslararası ilişkilerde, hatta ulusal ilişkilerde, güç kavgalarının yarattığı denge bozucu fırsatlar ölçüsünde kıyıya vurup durduğunu görmek lazım.

Sonuçta, en karmaşık biçimlerinden en basit biçimlerine kadar demokrasi, hiç bir zaman kendi tanımında içerilen programın hayata tartışmasız aktarılabildiği bir pratik olarak ortaya çıkmamakta, çıkamamaktadır. Siyasetin doğasında mevcut olan muktedir ve muktederler tabakalaşması, siyasetin demokrasiyle damgalandığı bir vasatta daha fazla tesviye edilmiş olmuyor. Yine de bütün bu mülahazalardan, demokrasinin söz konusu ülkelerde gelişememesini anlamaya çalışmanın başka bir şey, bu ülkelerde demokrasinin gelişmesini olumsuzlamanın, demokrasiye kökten karşı çıkmanın, başka bir şey olduğunu hatırlatmak gerekiyor. Ayrıca bu söylenenlerden, demokrasinin gelişmemesinin tek nedenini, dünya düzeninin kuruluş mantığı ve bunun getirdiği uluslararası iktidar ilişkilerinin doğasına indirgemenin, kelimenin tam anlamıyla sorumluluk savıcı, kendini-kandırıcı zararları olduğuna da dikkat etmek gerekir.[3]

Demokrasiye İslami Karşılığı Kim Bulur?

Diğer yandan, demokrasi konusunda, özellikle islami çevrelerin öteden beri muğlak olan tutumları (Çiğdem, 1991), demokrasi konusunda müzmin bir muhalif algısını kolaylaştırmıştır. Bu algı, demokrasinin bütün İslam dünyasında gelişememesinin nedeni olarak İslam'ın özündeki birtakım uyumsuzlukları gösteren oryantalist yaklaşımın, karşılıklı olarak hem desteklediği hem de beslendiği bir algı oluyor. Nitekim Ernest Gellner de ölümünden hemen önce yazdığı kitabında, genelde İslam dünyası, özelde de Türkiye üzerine gözlemlerini bu algının etkisinde kaydederek, bu ülkelerde demokrasi ve sivil toplumun gelişmesinin önündeki en önemli engelin fundamentalist Müslümanlar olduğunu öne sürmüştür (Gellner, 1994). Gellner'in bu gözlemi, aslında basitçe tanım gereği Allah'ın otoritesine dayanan İslam'ın, bunun tam tersi olduğunu düşündüğü demokrasiyle özsel bir uyuşmazlık içinde olduğu varsayımına dayanıyor. Gerçekten de İslam ve demokrasinin bu tarz bir ilişki içinde algılanması, Müslümanların da yer yer katıldığı ve aslında her ikisinin galat-ı meşhur tanımlarına dayanıyor. Demokrasi, sonuçta bir yönetim biçimidir; onun, Tanrı'nın hükümranlığına karşı kulun hükümranlığını diken bir çerçevede tanımlanması, ancak bir tercih sonucudur. Demokrasi bu şekilde tanımlanmak zorunda olmadığı gibi, yönetim işinin sadece halihazırda yönetmekte olan insanların tekelinde olmaması ilkesini, toplumun genelini ilgilendiren kararlarda, mümkün mer-

[3] Sorumluluk savıcı söylemlerin, suçların tamamını dünya düzenine, yahudiye, kapitalizme, modernizme veya herhangi bir 'büyük şeytan'a atmanın rahatlatıcı işlevlerinin yanısıra, özellikle üçüncü dünyanın gelenekle modernlik arasında sıkışıp kalmış bilincinde yarattığı yaralar üzerine iyi bir değerlendirme için bkz. Shayegan, 1991.

tebe toplumun tamamının yönetim işine müdahil olma yollarının açık tutulma ilkesini içeren bir tanıma da sahiptir.

Esasen İslam'la en uzlaşmaz olması gereken saltanatı, bir yönetim biçimi olarak ve dünyanın konjonktürel bakımdan kaçınılmaz bir durumu olarak (mesela bir *örf* olarak) meşrulaştırıp içselleştirmiş bir geleneğin, demokrasiye farklı muamelede bulunması, olan biteni kavrayacak bir ictihadla karşılık vermekte gecikmiş olmasından başka bir şey değildir. Bu gecikme ise, –yine sorumluluk savmak gibi anlaşılmayacaksa– haksızlık etmemek gerekir ki, elde olmayan nedenlerden dolayı olmuştur. Nitekim bunun en önemli nedeni, sadece demokrasiyle ilgili değil, hayatın herhangi bir yanıyla ilgili, herhangi bir soruya muhatap olacak bir toplumsal ve siyasal bedenden ve onun organlarından yoksun olmaktan başka bir şey değildir. Bu yoksunluk öyle bir şeydir ki, demokrasinin İslam'la uyuşup uyuşmadığı sorusunu absürd kılar. Çünkü buna kimin karar vereceği, sorunun muhatabının kim olacağı, hiç bir zaman belli değildir. Bugün demokrasi sahnesinde boy gösteren Müslümanlar bile, bir siyasal aktör olarak kendilerini müslüman olarak tanımlayamadan iş görmek zorundayken, bu soru, ancak kendine siyaset minderi dışında bir oyun alanı bulabilen, fakat söylediğinin sorumluluğuna ve ağırlığına konumu gereği sahip olamayanlarlarca karşılanmaktadır.

Demokrasi, bir olgu olarak da, bir felsefi mülahaza olarak da, genelde dünyanın, özelde İslam dünyasının yeni tanıştığı bir şeydir. Yeni olmayan, Müslümanların böylesi olgularla Müslümanlar olarak muhatap olacak ve ona uygun bir karşılık, hatta refleks geliştirebilecek bir siyasal odaktan, bir siyasal bedenden veya kişilik konumundan yoksun oluşlarıdır. Kendi siyasal etkinlik ve varlığını, İslamiyet'in anlamlandırdığı bir çerçevede mümkün gören son siyasal odak olan Osmanlı devletinin son yıllarında, teknoloji, medeniyet ve Batı'dan gelmekte olan sair şeyler kadar, demokrasinin de ne kadar İslam'la bağdaştığı veya bağdaşmadığı, hatta tersinden, İslam'ın bu kendiliğinden meşru ve doğru görülen olgulara uyup uymayacağı soruları, dönemin münevver çevrelerince yoğun olarak tartışılmıştır. Bu tartışmalarda taraflar vardı. Ülkenin siyasal ve toplumsal düzeyde hangi istikamette seyretmesi gerektiğiyle ilgili önerileri olanlar, bir muhatap olarak karşılarında, söz konusu tartışmaların hepsinin bütün sonuçlarını, kabul veya red noktasında, islami bir çerçevede kâle alacak bir siyasal irade bulabiliyordu. Hatta bizzat kendileri bu iradeyi temsil ediyorlardı. Nitekim İslam'ın demokrasiyle bağdaşıp bağdaşmayacağına, öncelikle demokrasinin ne olup ne olmadığına bile anlamlı bir cevap, ancak böyle bir konumdan verilebilirdi. Oysa yaklaşık yüz yıldır dünyada olup biten herhangi bir toplumsal olguyla İslam'ın nasıl bir ilişki içinde olması gerektiğine dair kendi rayına oturan hiç bir şey söylenmemektedir. Bugün bırakınız bu ikisinin birbirleriyle bağdaşıp bağdaşmayacağını, böyle bir soruyu mümkün kılacak kadar bile her ikisinin ne olduğuna, geçer-

li bir cevap verecek geçerli bir konum yoktur. Örneğin hangi İslam hangi demokrasiyle bağdaşacaktır?[4] Ne İslam'ın üzerinde tartışma götürülmeyen tek bir tezahürü, ne de demokrasinin tek bir uygulama biçimi ve tanımı vardır. Hal böyleyken, söylenenler, bireysel entelektüel çabalar olmanın ötesinde, İslam'ın gerçek görüşünü yansıtmak açısından büyük ölçüde havada kalmaya mahkumdur. Bireysel ve entelektüel mütalaalar, bu konuda ancak pratikten beslenmeyen felsefi bir konumu benimseyebilmektedirler.

Dolayısıyla, bu konuda demokrasinin İslam'la –bağdaştığı kadar– bağdaşmadığı sonucu, zeminsiz bir vasatta yürütülen enetelektüel tartışmaların mümkün bir sürü sonuçlarından sadece bir tanesi olmak durumundadır. Salt bu sonuca bakarak, Türkiye'de, hatta bütün İslam dünyasında, demokrasinin gelişmemesinin bütün faturasını, entelektüel düzeyde bu sonuca ulaşmış ve buna inanmış olan insanlara çıkarmak, büyük bir haksızlıktır. Nitekim Ernest Gellner, sivil toplum ve demokrasinin İslam dünyasında gelişmemesinin faturasını bunlara çıkarırken, ancak oryantalist bir konuma yakışan bir indirgemeciliğe sığınarak varsayımlarını desteklemeye çalışıyor. Karl R. Popper'in *Açık Toplum ve Düşmanları*'ndan esinlenerek, *Sivil Toplum ve Rakipleri* altbaşlığını koyduğu kitabında, Gellner, İslam dünyasında, demokrasinin gelişememesinin gerçek nedenlerini teşhis etmek yerine, masabaşında, söz konusu varsayımın etkisi altında, ister Müslümanlar tarafından isterse müslüman olmayanlar tarafından yapılmış veya kabullenilmiş varsayımları esas alıyor. Buna mukabil, aynı yerlerde, en azından demokrasinin bütün dünyada revaç bulmaya başladığından bu yana, Müslümanların müslüman kimlikleriyle yönetimde söz sahibi olamadıkları gerçeğini değerlendiremiyor. Buna bağlı olarak, Müslümanların, demokrasinin kendileri için ne anlama geldiğine karar verip ona uygun bir refleks geliştirebilecek bir siyasal ve toplumsal bedenden yoksun oluşlarını ve demokrasiyle ilgili olarak büyük ölçüde bundan kaynaklanan muğlaklığı da değerlendiremiyor.

[4] Toplumsal olarak bir çok tezahür ihtimali olan bir olguyu yine aynı ihtimale sahip başka bir olguyla ilişkilendirmenin büyük dezavantajlarına rağmen, değişik nedenlerle bundan bir türlü kaçınılamamaktadır. Kaçınılamamaktadır, çünkü insan zihninin çok meyyal olduğu bir özelliğe sahiptir: Son derece kolay ve zahmetsiz bir yoldur. Bu, işin masum tarafıdır; ancak masum olmayan bir tarafı da şudur: Önceden karar verilmiş, riske sokulması tehlikeli görülen yargıları besler, o yargıların sorgulanmaz bir biçimde pekişmesini sağlar. Özellikle kimlik/farklılık ekseninde son derece işlevsel bir tarafı vardır. Edward Said'in oryantalist söylemin en önemli ilkelerinden biri olarak gördüğü klişeleştirme, örneğin, İslam'ın bütün zamanlar ve bütün mekanlar için tek geçerli biçimini üreterek, bunu vak'adan değil metinlerden destekleyerek, metinleri de istediği gibi yorumlamak suretiyle yeniden kurarak işler (Said, 1978). Burada, Aziz El-Azmeh'in bütün bu tartışmalara verdiği karşılık, kitabına seçtiği başlıkta anlamlı bir ifade yolu bulmuştur. Modernleşmeyle İslam arasında sıkça yapılan karşılaştırmaların, esas olarak, hem modernliğin hem de İslam'ın bitmek tükenmek bilmez tanımlanma sorununun bir çırpıda halledilmiş olduğunu ve her birinin sınırsız tezahür biçiminin gözardı edildiğini ima eden kitap *İslamlar ve Moderniteler* başlığını taşıyor. bkz El-Azmeh, 1996.

Gellner'e göre "geleneksel insan bazen kralların tiranlığından kaçabilse de, bunu büyük ölçüde kuzenlerinin veya ritüellerin tiranlığı altına düşme pahasına yapabilir" (Gellner, 1994'ten aktaran, Özdalga, 1997: 74). Oysa, sivil toplum, iki yönlü bir denge hareketine dayanır. Bir yandan bireyler merkezî yönetim tarafından cemaat baskılarından korunurlar ve bu yolla bireysel özgürlükler korunur. Diğer yandansa, merkezî devlet iktidarı, bağımsız bireylerden oluşan ve bu kapasiteleriyle sivil toplumu oluşturan aracı grupların varoluşu sayesinde kontrol edilmiş olur. İslam dünyasında pek çok cemaat veya tarikat içerisinde iktidar ilişkilerinin oluşumuna ve yürüyüşüne bakıldığında, gerçekten de, Gellner'in tezini doğrulayacak biçimde, sivil toplum ve demokrasinin bu en temel şartının, bizzat bu düzeyde kemirilebildiğini gözlemlemek mümkün. Osmanlı'da yer yer dile getirilen ve tarikatların, hatta esnaf localarının sivil toplumsal bir işlevi olduğu tezinin en büyük maluliyeti bu olmuştur. Cemaat veya tarikat, gerçekten de merkezî devlet yapısına karşı bireyi koruyan bir unsur olabiliyor, ama bunu büyük ölçüde kendi sorgulanamaz otoritesini birey üzerinde tahkim etmek pahasına yapıyordu. Ancak retrospektif bir okumayla, geçmişte İslam dünyasında sivil toplum ve demokrasinin nüvelerini bulmaya çalışmak ayrı bir şeydir; onun gelişme potansiyellerinin var olup olmadığına bakmak, hele güncel bazı gerçekler hakkında bu düzeyde edinilmiş sonuçlara dayanarak hüküm vermek ayrı bir şeydir. Gellner'in bütün söylediklerini oryantalist bir indirgemeciliğe indirgeme yanlışı yapmadan, bugün bile, demokrasi karşısında genelde olumsuz işlenen islami söylemlerin gördüğü işleve bakmak bile anlamlı sonuçlara götürebilir. Nitekim, demokrasi aleyhtarı söylemler bu düzeyde yaygınlaşıp zemin buldukça, yanısıra cemaat içi iktidar ilişkileri de pekişmekte, demokrasiyi veya demokratik katılımı çağrıştırabilecek herhangi bir davranışın ortaya konulmasına karşı meşru bir duyarlılık gelişmektedir. Sorgulanamayan cemaat veya tarikat içi ilişkilerdeki despotizmin, tamamen, siyasal düzeyde demokrasiye karşı takınılmış ve İslam'a dayandırılmış tavırdan kaynaklandığı elbetteki söylenemez; ama bu iki tavır arasındaki paralelliğin birbirini beslediği de gözardı edilemez.

Yine de Gellner'in, yaklaşımında, sivil toplumun veya demokrasinin bütün geriliğinin faturasını, İslam'ın tamamını temsil ettiğini düşündüğü bu tür ilişkilere çıkarması bir haksızlıktır. Çünkü herşeyden önce, demokrasi konusunda sergilenen tek tutum, bu tür cemaatlerin sergilediği tutum olmadığı gibi, demokrasi karşısında İslam adına fiilî olarak temsil edilmekte olan tek siyasi konum da, bu tip cemaat ve ve tarikatların konumu değildir. Diğer yandan, hangi düzeyde gelişmiş bir versiyonu içerisinde olursa olsun, demokrasi içinde örgütlü olarak mücadele eden bütün gruplarda, örgütün yönetiminin üyelerin eşit katılımına açıklığı noktasında böylesi sorunlar olabilir. Demokrasi pratiği, bu tür örgütlerin kendi iç yapılarında da belli demokratik mekanizmaların işletilmesini teşvik etse bile, hiç bir yerde bunu tam olarak garanti edememektedir. Dahası, ne kadar bireysellikten feragati gerektirirse gerektirsin, demokratik si-

yaset, üyelik gönüllü olduğu ölçüde, örgüt, cemaat veya herhangi bir birlikteliğe, belli insan hakkı sınırlarını aşmadığı sürece karışmayı üstüne vazife bilmez. Esasen, bu tür örgüt veya cemaat içi ilişkilere müdahalenin yolunun açılması, sonuçta insanı merkezî iktidar karşısında çırılçıplak bırakacak olan sürecin önünün açılması anlamına gelir. Cemaat içi pratiklerdeki dramatik sahnelere dikkat çektikçe, demokrasi bu sefer gittikçe daha da merkezileşen, merkezileştiği ölçüde de despotlaşan bir iktidarın pekişmesi söz konusu olmaktadır. Kendi farklı kimlik konumlarını sahiplenmenin gittikçe olumsuzlandığı bir siyasal söylem, totaliter bir kitle toplumundan başkasına gönderme yapmaz. Kendi merkezî otoriteleriyle başbaşa kalmış olan bireyler, kitle toplumu kavramının mümkün kıldığı şekilde, tam da siyasal veya toplumsal mühendislik uygulamalarının nesnesine dönüşürler.

Nitekim Elisabeth Özdalga, Türkiye örneğine bakarak demokrasinin gelişmemesindeki sorumluluğun, Gellner'in zannettiği gibi, islami cemaat yapısının demokrasiyle olan uyumsuzluğunda değil, bilakis, bu yapıların demokratik bir süreçte demokratik bir şekilde yapılanmasına karşı şiddetle direnen kesimlerin fanatik tutumlarında yattığını çok güzel ortaya koymaktadır (Özdalga, 1996; 1997; 1998). Özdalga, islami kesimden pek çok insanla, özellikle de kız öğrencilerle yaptığı mülakatların sonucunda, bir yandan İslam'ın ne kadar, belli bir klişeye sığmayacak kadar çeşitlileşebildiğine, diğer yandan bir ideoloji olarak yükselişine tekabül eden pek çok modern değerin değişik bir ifadesini temsil ettiğine dikkat çekiyor. Bu kadar çeşitlilik arzeden İslam'ın –hepsini bir üst-ideoloji olarak kuşatan bir atmosfer sağlıyorsa da– genelinden sivil toplumun veya demokrasinin gelişimine potansiyel olarak bile bir tehdit gelmesini, sosyolojik olarak muhal görüyor. Tabii, burada demokrasinin gerçek anlamda gelişiminin mümkün, hatta neredeyse kaçınılmaz evrimsel bir süreç olduğunun varsayıldığını, sorunun, bu süreci engelleyen veya geciktiren faktörlerin tespit edilip bertaraf edilmesi olduğunu akıldan çıkarmamak gerekiyor.

Kısacası, şunun net bir şekilde ortaya konulması gerekir: İslam dünyasında demokrasinin birinci dünyadakine nazaran az gelişmiş bir yapı sergilediği muhakkak. Bu az gelişmişlik, ekonomik ve siyasî az gelişmişliğine paralel olmakla birlikte, büyük ölçüde bu alanlardaki bağımlılığının doğurduğu bir sonuçtur da. Burada, bütün aksi söylemlere rağmen, demokrasinin gelişmemesini, en çok, her bir ülkenin bağımlısı olduğu siyasal paktlar istemekte ve bunu sağlamaktadırlar. Suudi Arabistan'da veya Irak'ta, Mısır'da, Türkiye'de, Suriye'de demokrasinin kendi tanımında içerdiği hedeflere bir türlü yaklaşmaması, daha kestirme bir deyişle, bu ülkelerde demokrasinin azgelişmişliği, batılı ülkelerin siyasal ve ekonomik çıkarlarına uygun olduğu ölçüde süreklileşmiştir. Bu ülkelerin halklarıyla ilişki kurmak, zor ve eşit bir alışveriş tehlikesini içerdiği için, alışveriş ilişkileri, bu ülkelerin himayesi ve desteğiyle ayakta duran ve alavere dalavere halkın genel inisiyatifini dışlayan bir avuç yönetici elitle sürdürülür. Bu durum, batılı ülkelerin elinde altın yumurtlayan bir imkan olarak varoldukça, bundan fedakarlık etmelerini bekle-

mek zordur. Bu durum süreklileştikçe, onu besleyen bir demokrasi (yoksunluğu) kültürünün her düzeyde üretilmesi de kaçınılmaz olmakta; bu kültürün varlığı da, toplumsal iliklerine kadar işleyerek otoriteryanizmi beslemekte ve demokrasinin gelişmesini daha fazla zorlaştırmaktadır.

Yine de, bu siyasal bağlantılara sahip bir demokrasinin İslam dünyasında bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kalacağı muhakkaktır. Ancak bu meşruiyet sorununun şöylesi bir paradoksa yol açmış olması, gerçekten de düşündürücüdür: Yıllarca İslam dünyasında, özellikle islami kesimlerin demokrasi aleyhtarlığı yapmış olmaları paradoksu. Bu ülkelerde zaten varolma imkanı bile son derece düşük olan demokrasinin aleyhtarlığını yapmanın bunlara düşüyor olması, gerçekten de trajikomik bir durumdur. Kaldı ki, aynı ülkelerde demokrasinin bir nebze bile olsa, "dostlar alışverişte görsün" hesabı uygulanmasının en muhtemel sonucunun, toplumdaki islami eğilimlerin meşrulaşıp günyüzüne çıkması olduğu gözönünde bulundurulduğunda, vahamet daha da artar. Bunun için fazla uzağa gitmeye gerek yoktur; Türkiye'deki demokrasi tarihiyle islami taleplerin ifade bulma imkanları arasındaki ilişkiye bakmak yeterlidir. Üstelik aynı ilişkinin aşağı yukarı tüm İslam ülkelerinde benzer bir şekilde ortaya çıkabildiği, rahatlıkla gösterilebilir. Ne kadar çok demokrasi olursa, islami sembollerin toplumsal tezahürü o kadar artmaktadır. Dolayısıyla, islami kesimlerin demokrasiyi doğrudan karşılarına alan bir söyleme angaje olmalarının, her zaman, kendi altını oymak gibi bir işlevi olmak durumundadır.

Bu noktada, bazı Arap ülkelerindeki demokrasi aleytarlığı, özel bazı mülahazaları hakediyor. Hiç birinde demokrasinin esamisi okunmuyor bu ülkelerin... Demokrasi talebi, her şeyden önce buradaki rejimleri, büyük ölçüde halk lehine tehdit edici bir şeydir. Buna rağmen, buradaki islami hareketlerin demokrasi aleytarlığındaki ısrarları yüzünden, aslında farkında olmadan, rejimleriyle aynı paralele düşmüş olmaları dikkat çekicidir. Çünkü bunlar demokrasiyi eleştirdikçe, kendi sunacakları ulvi seçeneklere değil, mevcut rejimlerin totalitarizmlerine ister istemez gönderme yapmış, dahası, bu rejimlerin toplumsal ve kültürel mantığını pekiştirici, meşrulaştırıcı bir işlevi yüklenmişlerdir. Bu arada, bu tür eleştirilerin popülerleştiği ve yoğunluk kazandığı dönem de ilginçtir. Bu, Arap ülkelerinin İran'ın devrim ihracı tehdidi altında bulundukları bir dönemdir. Bu dönemde bu ülkelerin İran'a karşı resmî propagandalarında bizzat bu islamcı argümanları, "İslam ve demokrasi uyuşmaz; çünkü biri Allah'ın hakimiyetine, diğeri ise kulun hakimiyetine dayanır" türünden argümanları istihdam etmiş olmaları, son derece manidardır. Çünkü bu dönemde, doğrudan doğruya demokrasiye vurgu yapan tek ülke İran'dır ve bu vurgunun Arap ülkelerinin halkları arasında ciddiye alınmasının muhtemel sonucu, halkın iradesinin hilafına ayakta durmakta olan yönetimlerin devrilmesiydi. Bu ülkelerdeki radikal İslam'ın demokrasi aleyhtarı söyleminin, aynı zamanda bir İran aleyhtarlığıyla da temayüz etmiş olduğunu hatırlatmak gerekiyor.

Buna rağmen, bu ülkelerde demokrasi aleyhtarı bir söylemin ihalesine islami kesimlerin bu şekilde atlamış olmalarını, böylesi bir paradoksa düşmüş olmalarını, daha değişik boyutlarıyla da anlamaya çalışmak gerekiyor. Bu çerçevede, yukarıda bahsettiğimiz uluslararası ilişkilerin demokrasiye daha fazla işlemiş olmasının, bu durumu kolaylaştırdığı söylenebilir. Mevcut uygulamaları itibarıyla kendi tanımıyla tutarlılık arzetmeyen, kendi iddialarını ve vaadlerini gerçekleştirdiği veya gerçekleştireceği konusunda pek itimat telkin etmeyen bir demokrasinin, doğal olarak içine girdiği meşruiyet krizi, onun, demokrasi için konulmuş ölçütlerle değil, sonuçlarıyla ölçülmesine yol açmıştır. Demokrasiye karşı çıkılmıştır; çünkü her şeyden önce, yöneticilerin demokrasi vaadi samimi bulunmamış, kendi müstemleke-destekli iktidarlarını meşrulaştırmanın bir yolu olarak gözükmüştür. Karşı çıkışın islami bir teoloji desteğinde yürütülmesi ve demokrasinin daha gerçekçi bir anlaşılmasına başvurulmamış olması ise, bu motiflerle karşı çıkışın promosyonu olarak anlaşılmalıdır. Nitekim demokrasi yolunda tutarlı mesafeler kaydedildiği ölçüde, söz konusu promosyonun azaldığı ve demokrasinin mümkün başka tanımlanma biçimlerine başvurulmuş olduğu görülmüştür. En azından son on-onbeş yıldır, Türkiye'de demokrasi yoluyla bazı şeylerin radikal olarak değiştirilebildiği görüldükçe, halkın iradesinin gerçekten de yönetime yansıdığı izlenimi edinildikçe, demokrasiye karşı islami promosyonlu söylemlerin de azaldığı görülmüştür.

Bütün bunların ötesinde, demokrasinin gelişmemesinin sorumluluğunda İslam'a veya Müslümanlara ayrılan bütün hisseler, abartılı, hatta giderek gülünç bir mazeret söylemine dönüşmektedir. Gerçekten de, sormak lazım, demokrasinin geliştirilmesi yönünde hangi adımlar atıldı da Müslümanlar buna engel olmaya çalıştılar? Bilakis, sadece Türkiye'deki değil, bütün İslam dünyasındaki demokrasi tarihi içerisinde, demokrasinin en güçlü motivasyonu, aleyhine birtakım söylemlere rağmen ve onlarla birlikte, yine Müslümanlardan gelmiştir.

Bu yazıda, bir yandan İslam ve demokrasi arasındaki ilişkinin anlaşılmasına dönük çabalara cevaben, her ikisinin tanımlanmasında esas alınan galat-ı meşhur varsayımların, meseleleri ele almayı zorlaştırdığını göstermeye; bir yandan da "demokrasiyle İslam uyuşur mu uyuşmaz mı?" gibi basit bir sorunun cevabının, ancak politik bir ucuzluk kampanyasının konusu olabileceğini ihsas etmeye çalıştık. Demokrasiyle İslam'ın uyuştuğu kabul edildiğinde, İslam'ın mevcut siyasal ve ekonomik şartlar, adaletsizlikler, çarpıklıklar ve yolsuzluklara hiç bir itirazının olmadığı temin edilmiş; bu vesileyle, olan bitenin üstü örtük bir fetvası alınmış olacak; böyle bir fetva ise, değişik çevrelerde lehte veya aleyhte kullanıma sokulacaktır. Bu ikisinin uyuşmadığı ilan edildiğinde ise, demokrasiye atfedilen tüm geçer-akçe değerlerden veya Pierre Bourdieu'nun deyimiyle, bu 'sembolik sermaye'den Müslümanların veya onlar üzerinden belli toplumsal kesimlerin yoksun bırakılması temin edilecektir. O nedenle, bu yazının merkezî gayesi, böyle bir ucuzluğa rağbet etmekten kaçınmak

ve hangi mesele olursa olsun, onu karşılayıp mütalaa etmeye ehil, muktedir ve mücessem bir iradenin oluşumunun lüzumuna işaret etmektir.

Kaynaklar

Arendt, Hannah, 1994, *İnsanlık Durumu,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Atiker, Erhan, *Modernizm ve Kitle Toplumu,* Ankara: Vadi Yayınları.

Benhabib, Seyla, 1999, Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru, *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması,* Seyla Benhabib (der.), İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

Çiğdem, Ahmet, 1991, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi,* Ankara: Vadi Yayınları.

Çiğdem, Ahmet, 1991, "İslami Hareket, Meşruiyet ve Demokrasi", *Tezkire,* sayı: 1.

El-Azmeh, Aziz, 1993, *Islams and Modernities,* London: Verso.

El-Murabıt, Abdülkadir, 1993, "Bankacılar Savaşı: 1914-1919", *Tezkire,* sayı: 5.

Fukuyama, Francis, 1991, *Tarihin Sonu mu?,* derleyen ve çeviren: Yusuf Kaplan, Kayeri: Rey Yayınları.

Gellner, Ernest, 1991, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals,* London: Hamish Hamilton.

Giddens, Anthony, 1991, Jurgen Habermas, *Çağdaş Temel Kuramlar,* çev: A. Demirhan, Ankara: Vadi Yayınları.

Habermas, Jurgen,1979, *Communication and the Evolution of Society,* Boston: Beacon Press.

Mert, Nuray, 1998, *İslam ve Demokrasi: Bir Kurt Masalı,* İst.: İz Yayıncılık.

Özdalga, Elisabeth, 1996, Sivil Toplum ve Düşmanları, *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*'in içinde, der. A. Topçuoğlu, Y. Aktay, Ankara: Vadi Yayınları.

Özdalga, Elisabeth, 1997, Civil Society and its Enemies: Reflections on a Debate in the Light of Recent Developments wthin the Islamic Student Movement in Turkey, E. Özdalga ve S. Persson (der.) *Civil Society, Democracy and the Muslim World,* İstanbul: Swedish Research Institute in İstanbul.

Özdalga, Elisabeth, 1998, The Veiling Issue, *Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey,* London: Curzon books

Said, Edward, 1978, *Orientalism,* New York: Vintage Books.

Shayegan, Daryush, 1991, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni,* Çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.

İslam ve Demokrasi

ÖMER ÇAHA
DOÇ. DR., KIRIKKALE Ü. İKTİSADİ İDARİ BİLİMLER FAK.

Müslümanlar İslam ile demokrasi arasındaki ilişkiyi sorguladıkları gibi tarihte herhangi bir yönetim biçimiyle İslam arasındaki ilişkiyi sorgulamamışlardır. Hilafet, imparatorluk veya krallık gibi yönetim biçimleriyle İslam arasındaki ilişki konusunda hiç bir zaman İslam'la demokrasi arasındaki ilişkide olduğu gibi bir sorgulama yapılmamıştır. İslam tarihinde uzun yıllar yaşamış olan hilafet, krallık veya imparatorluk gibi yönetimler İslam toplumlarında doğal olarak gelişen yönetimler olduğu için, bunların İslam'a uygunluğunun tartışılmasına lüzum görülmemiştir. Halbuki demokrasinin, Müslümanları hazırlıksız yakalayan modernleşmenin Batı menşeli siyasi bir projesi olması ve geleneksel devlet-toplum ilişkisinden epey farklı bir kurguya sahip olması, Müslümanları bu yönetim biçimi karşısında kararsız bir konuma sürüklemiştir. Ayrıca Müslümanlar, özellikle emirlik, krallık veya imparatorluk gibi yönetimlere yöneldikleri dönemlerde, zaten dünyanın değişik coğrafyalarında da bu tür yönetimler bulunduğu için, bu konuda tartışma gereği görmemişlerdir. Hem İslam'la sonradan tanışan Doğu toplumlarında, hem de Batı toplumlarında bu tür yönetimler yaygın biçimde bulunduğu için, Müslümanlar da bu tür yönetimleri almada bir beis görmemişlerdir.

Halbuki demokrasi, Batı toplumlarında Rönesans, Reform ve Aydınlanma hareketlerinin geleneksel otorite biçimine karşı ortaya koyduğu bilinçli bir proje olarak gelişmiştir. Demokrasinin Batı toplumlarında günyüzüne çıkmasıyla İslam toplumlarının parça parça Batılı toplumlar tarafından istimlak edilmesi aynı döneme denk gelmiştir. Böyle olunca, Batı müstemlekesinden kurtulmak için müslüman toplumların, özellikle anti-emperyalist nosyondan hareket eden mütefekkirlerin Batı'yı kökten reddeden tutumu, Batı menşeli olan demokrasiye de yönelmiştir. İkinci Dünya Savaşı'na kadar sadece üç dört İslam ülkesinin (Türkiye, İran, S. Arabistan, Mısır gibi) bağımsız olduğu, geriye kalanlarınsa Batı müstemlekesi olduğu gerçeği gözönünde bulundurulduğunda, bu toplumlarda bir yönetim biçimi olarak demokrasiyi tartışmanın, bunun üzerinde kafa yormanın ne kadar lüks bir şey olduğu anlaşılır. Bu toplumlar için, güçlü, merkeziyetçi bir siyasal otorite etrafında örgütlenmek, bir asabiyet ruhu ge-

liştirerek bağımsızlık elde etmek, her şeyden önemli olmuştur. Nitekim bu yöndeki arayışlar zorunlu olarak İslam ülkelerinde çoğunlukla tek parti yönetimine dayalı diktatoryal yapıların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Sosyalist Blok'un yıkılmasından sonra Batı menşeli liberal iktisadi ve siyasi değerlerin, dünyada, adeta global bir şekilde yayılmaya başlaması, bazı İslam ülkelerinde de yankı bulmuş; bu coğrafyada da demokrasiye yönelik arayışlar başgöstermiştir. Ne var ki, demokrasinin ancak modernleşmenin alt yapısı olan maddi ve kültürel temeller üzerinde gelişebildiği hususu gözönünde bulundurulduğunda, İslam toplumlarının bu konuda ne kadar hazırlıksız olduğu anlaşılır. Nitekim Kuzey Afrika ülkelerinde başlayan çok partili yaşam arayışının kısa bir süre içinde kriz ve çalkantılarla sonuçlanmasının ve Cezayir örneğinde görüldüğü gibi, daha katı askerî diktatoryal bir yapıya dönülmesinin temelinde, demokrasi için elzem olan maddi ve kültürel temellerin bulunmayışı gerçeği yatmaktadır.

Batı'da demokrasinin altyapısını oluşturan entelektüel ve kültürel temeller on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılda protestan toplumlarda atılmıştı. Fransa ve Japonya istisna tutulursa, demokrasinin uzun süre ancak protestan ülkelerde yaşama şansı bulduğu görülür. Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra demokrasi, dünyanın değişik kültürel-dinsel coğrafyalarına da ulaşmayı başardı. 1970'li yılların ortalarında Katolik Kilisesi'nin bundan böyle demokrasi ve kapitalizmle barışık olacağına ilişkin verdiği mesajdan sonra, katolik dünyada demokrasi hızla yayılmaya başladı. Sosyalist Blok'un dağılmasından sonra Doğu Avrupa'daki ortodoks ülkeler de demokrasiye adım adım geçtiler. Bununla birlikte, hakim dinsel-kültürel dokuyu Konfüçyanizm ve Budizm'in oluşturduğu toplumlar da 1970'li yıllardan bu yana kademe kademe demokrasiyle tanışmaya başladılar.

Bugün dünyada hakim bulunan Hıristiyanlık, Konfüçyanizm, Budizm, Yahudilik ve İslam gibi beş dinsel-kültürel bloktan, demokrasiyle arasındaki mesafe en uzak olan blok, maalesef islami bloktur. Diğer blokta yer alan ülkeler her gün demokrasiye biraz daha fazla yaklaşmaktadırlar. İslam ülkelerinde demokrasinin gelişmeyişinin hiç kuşkusuz en baş amili, buralarda kurumlaşmış olan diktatoryal despotik rejimlerdir. Bu rejimler, kimi ülkelerde bir şef, kimi ülkelerde bir parti lideri, kimi ülkelerde bir kral ya da emirin mutlak iradesi ve yetkisi altında katı despotik yapılar inşa etmişlerdir. Bu rejimlerin yanı sıra, hiç kuşkusuz İslam-demokrasi uyuşması belirsizliği de, bu coğrafyada demokrasinin gelişmesini güçleştiren bir faktör olarak görülmektedir. Bireysel hak ve hürriyetlerin siyasal yapıyla, başka bir deyişle, yönetim biçimiyle paralel seyrettiği hususu gözönünde bulundurulduğunda, her müslüman aydının bu konu üzerinde kafa yormasının ne kadar gerekli ve önemli olduğu bir kez daha anlaşılmış olur. Demokrasinin sadece siyasal özgürlükleri getirmekle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda ekonomik kalkınma ve gelişmenin de itici gücünü

oluşturduğunu düşündüğümüzde, bu konunun İslam toplumları için ne kadar elzem olduğu daha da net biçimde anlaşılır.

Demokrasi ve Despotizm

İslam-demokrasi ilişkisini tartışmadan önce, demokrasinin ne olduğunu açık biçimde ortaya koymak gerekiyor. Demokrasi, kimisi geleneksel, kimisi de modern dünyada ortaya çıkmış olan despotik rejimlere alternatif olarak gelişmiş bir yönetim biçimidir. Demokrasinin biri içsel (öz), biri de biçimsel (şekil) olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Demokrasinin en temel içsel değeri bireysel hak ve özgürlüklerdir. Demokrasi, her tür azınlığın ve bireyin temel haklarını kanun güvencesi altına almaya çalışan bir yönetim biçimidir. Demokraside ne devletin, ne de toplumun herhangi bir gerekçe ile bireyin temel haklarını askıya alması uygun görülür. Demokrasinin korumaya çalıştığı temel hakların iki demeti bulunmaktadır: Bunlardan birincisi özgürlük, mülkiyet ve yaşam hakkından oluşan temel (klasik) haklardır. İkincisi ise inanç, düşünce ve teşebbüs hürriyeti, siyasal katılım ve oy hakkı, sosyal güvenlik hakkı, seyahat özgürlüğü, ifade özgürlüğü gibi, sonradan kazanılan sosyal ve siyasal haklardır. Demokrasinin öngördüğü özgürlük düşüncesi, bireyin siyasi veya sivil herhangi bir otoritenin müdahalesine maruz kalmaksızın, başkalarının özgürlüğünü ve haklarını kısıtlamamak şartıyla, istediği her şeyi yapabilmesidir. Demokraside özgürlüğün sınırını tayin eden fay hattını, devletin soyut kamu yararı değil, doğrudan doğruya başka bireylerin hakları ve özgürlükleri belirler.

Demokrasinin ikinci içsel değeri ise kanun önünde eşitliktir. Bireylerin statüsüne, cinsiyetine, sınıfsal arka planına bakılmaksızın tüm bireylerin kanun önünde eşit olması, demokrasinin en temel ilkesidir. Demokratik teorinin sosyal demokratik yorumu, liberalizmdeki hukuksal eşitlik kavramının sınırını biraz genişleterek bu kavrama sosyal şartlarda eşitliği de ilave etmiştir. Ancak demokrasi, sosyalizmin nihai hedefi olan sosyo-ekonomik eşitliği, özgürlüğe engel teşkil etmesinden dolayı tam anlamıyla gerçekleştirmeye müsait olmayınca, sosyal demokrasi de 'imkanlarda ve fırsatlarda' eşitlikle yetinmek durumunda kalmıştır. İmkan ve fırsat eşitliği sağlamak için devletin sosyal ve iktisadi hayata biraz daha müdahil olması, sosyal demokrasi anlayışının öngördüğü bir husustur. Demokrasi bu anlamda bireylerin sosyolojik arka planlarına bakılmaksızın asgari düzeyde insani şartlara sahip olması ilkesini öngörmektedir. Bu bağlamda eğitim ve sosyal güvenlik gibi haklar, sosyal eşitlik ilkesi için sosyal zemin hazırlayan konulardır. Demokrasinin eşitlik ilkesi modern toplumlarda en fazla kadınlara yaramıştır. Demokrasi sayesinde kamusal yaşamın siyasal ve iktisadi cepheleri kadınlara açılarak, erkeklerin sahip olduğu haklardan yararlanmaları ve onlarla denklik kurmaları mümkün olmuştur.

Demokrasi içsel değerleri korumak için birtakım biçimsel şartlar geliştirmiştir. Biçimsel şartların ana hedefi bireysel hak ve hürriyetleri sağlamaktır. Seçimlerin periyodik olarak yenilenmesi, anayasal hükümet, yönetimin çoğunluğun hakkı olması, medya ve ekonominin özel teşebbüse açık olması, çok partili hayat, güçler ayırımı gibi ilkelerin tümümün nihai hedefi, temel hak ve hürriyetleri güvence altına almaktır. Temel hak ve hürriyetlerden yoksun, biçimsel bir demokrasi, sadece şekil şartlarını gerçekleştirmekle kendisinden beklenen muradı yerine getiremez. Türkiye'nin de içinde yer aldığı Üçüncü Dünya ülkelerinde yayılmakta olan demokrasi, daha çok, demokrasinin şekil şartlarına dayalı kurumsal bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Halbuki bu kurumsal yapının ana amacı, deyim yerindeyse, zevahiri kurtarmak değil, aksine, bireysel hak ve hürriyetleri güvence altına almak, sadece ve sadece bireyin rızasına dayalı bir hükümet oluşturmaktır. Demokrasinin içsel değerlerini dolduran dünyagörüşü hiç kuşkusuz liberalizmdir. Liberalizme göre bir hükümetin meşruiyetinin kriteri bu hükümetin doğal hukuktan kaynaklanan temel hak ve hürriyetlere dayanıp dayanmamasıdır. Doğal hukuka dayanmayan bir hükümetin, demokrasinin siyasi harcını oluşturan liberalizme göre meşruiyeti kuşku götürür. Bütün toplumlar kendi şartlarına uygun pozitif hukuk icra ederler. Bir hükümetin meşruiyeti pozitif hukuk çerçevesinde hareket etmesine bağlı değildir. Pozitif hukuk bireyin doğasından kaynaklanan, dokunulmaz, devredilmez, evrensel, zaman ve mekan-üstü gibi özelliklere sahip doğal hukuka dayanmadığı sürece meşru değildir. Bu bakımdan demokrasinin meşruiyet temeli, netice itibarıyla doğal hukuka ve bireylerin rızasına dayanır.

İçsel değerlerle, biçimsel kurum ve süreçlerin bir bileşimi olarak teşekkül eden demokratik bir toplum, bireylerin özgür olduğu ve temel haklarla donandığı bir toplumdur. Bu toplumda bireyle devlet arasındaki ilişki 'sözleşme' esasına dayanır. Demokrasi esas itibarıyla bireysel iradeye olabildiğince hürriyet sağlarken, devlet iradesini mutlak ve sınırsız bir irade olmaktan çıkarmakta, onu bireylerin rızasına dayandırarak toplumsal irade ve hukukla sınırlandırmaya çalışmaktadır. Demokrasilerde, bireysel özgürlüğe yönelik en büyük tehlikenin devletten geldiği düşünüldüğü için, devletin ve devlet gücünü elinde bulunduran insanların belli kurallara ve ilkelere göre hareket etmeleri sağlanır. Demokrasilerin bireylerle alıp veremediği bir şey yoktur. Başka bir ifadeyle demokrasi, bireyi değil, devleti düzeltmeyi, ona belli bir şekil vermeyi hedefler. Demokrasinin en önemli misyonu, değişik özellikler taşıyan bireylerin veya grupların bir arada yaşamasını sağlayıcı bir 'araç' işlevi görmesidir. Bu anlamda demokrasi belli bir yaşam tarzı öngören bir doktrin değil, sadece bir arada yaşamayı sağlayan bir araç olmakla sınırlıdır. Demokrasinin araçsal özelliğinden, bazı kesimlerin demokrasiyi bir araç olarak kullanıp demokratik olmayan projeler gerçekleştirmesini anlamak yanlıştır. Demokrasinin araçsallığı, bireylerin kendi özgürlüklerinden fazla ödün verme-

den, ama aynı zamanda başkalarının haklarını da çiğnemeden başkalarıyla birlikte yaşamasının yollarını araması anlamına gelir.

Demokrasinin karşıtı olan yönetimler farklı formlarda karşımıza çıkabilir. Bu yönetimlerin kimi otoriter özellikler taşırken, kimisi de totaliter özellikler taşıyabilir. Otoriter rejimler totaliter rejimlere göre biraz daha esnektir. Totaliter rejimlerdeki katılık otoriter rejimlerde görülmeyebilir. Ancak toplum-devlet ilişkisi ve bireysel hak ve özgürlükler bakımından bu iki rejim tipi arasında fazla fark bulunmamaktadır. İki rejim tipi de cebrî özellikler taşır. Bu rejimlerin ikisinde de devletin toplum üzerinde keyfiyete dayalı bir irade beyanı söz konusudur. Otoriter rejimlerde siyasal inisiyatif tamamen yöneticilerin elinde toplanmıştır. Siyasal eylemlerin meşruiyeti yöneticilerin onayına bağlı olup, yöneticiler birer diktatör özelliği taşımaktadırlar. Totaliter rejimlerde yöneticilerin konumu aynı olmakla birlikte, bu tip rejimler bir ideolojiyi, bir dinî inancı, kısaca bir doktrini esas alır, bu doktrini kısmen yöneticilerin iradesinin üzerine çıkarır. Totaliter rejimlerde siyasal davranışların, politikaların, kısaca her tür düzenlemenin meşruiyet kaynağı sistemin dayandığı doktrindir. Kısaca ifade etmek gerekirse, gerek otoriter, gerekse totaliter rejimler ceberut ve despot bir devlet anlayışı öngörmektedirler. Bu rejimlerde, amiyane bir tabirle ifade etmek gerekirse, devlet her şeyken vatandaş (birey) hiç bir şeydir.

Demokrasi İle Despotizm Ayırımında İslam

Bu iki yönetim biçimi arasında İslam'ın yeri nedir; İslam hangi yönetim biçimine daha yakın durur, diye baktığımızda, gerek Kur'an'da, gerekse Sünnet'te yönetim biçimiyle ilgili gerekli ve yeterli teorik kaynağın bulunmadığını görmekteyiz. Kur'an'da yönetimin esasları ve teşkilat yapısı yerine, yönetimle ilgili ahlaki bir kaç ilke zikredilmekle yetinilmiştir. Meşveret ve adalet, yönetimle ilgili zikredilen temel ilkeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an sık sık, geçmişte yaşayan toplumlara ve yöneticilere atıfta bulunur; ancak bu atıflar toplumların yönetim yapılarına yönelik olmaktan ziyade, bu toplumlardaki yaşam biçimine ve yöneticilerin adaletle yönetip yönetmediklerine yöneliktir. Bunların taşkınlık yapıp yapmadıkları, bu toplumların ihyası veya helaki için gerekçe olarak gösterildiği gibi, adaletle hükmeden krallardan da övgüyle sözedelmiştir. Mesela, Hz. Davud ve Süleyman gibi peygamberler aynı zamanda birer kraldır. Kur'an, kavimlerine karşı gösterdikleri adalet ve şefkatten dolayı bu ve benzeri peygamberlerden övgü ile sözetmektedir. Hz. Peygamber'in sünnetinde de yönetimin yapısına yer verilmemiş; sadece yöneticilerin adalet, şefkat, merhamet gibi ilkelere riayeti ve Allah'a itaati hususunda tavsiyelere yer verilmiştir.

Kur'an ve Sünnet'in, yönetimin yapısına ilişkin belirleyici ve bağlayıcı ilkeler vazetmemiş olması, Müslümanları bu konuda serbest bırakmış; bunun so-

nucunda gerek dört halife döneminde, gerekse sonraki dönemlerde zamanın şartlarına veya müslüman yöneticilerin reylerine göre yönetim yapıları teşekkül etmiştir. Dört halife döneminde teşekkül eden hilafet tarzı yönetim, kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten çok, sahabenin gösterdiği *de facto* irade ve tercihten almıştır. Bununla birlikte Müslümanlar, özellikle yönetime ilişkin normların ihdasında ve kurumların tesisinde başka toplumların etkisinde kalmışlardır. Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlılar zamanında yönetimin yapısı ve normları büyük ölçüde İslam öncesi Arap, Fars ve Türk töreleriyle Bizans kurumlarına dayanmıştır. Dört halife döneminde icra edilen hilafet modelinin Emevilerle birlikte mülke (saltanata) dönüşmesi büyük ölçüde İran etkisinde olmuştur. Emevilerden başlayarak Osmanlılara kadar devam eden İslam toplumlarında yönetilen tebaa, 'reaya' olarak telakki edilmiştir. Bu düşünce, gerçekte İslam'ın orijinal kaynaklarından değil, Doğu düşüncesinden türemiştir. İslam toplumlarının dışında Çin ve Japonya gibi toplumlarda da yönetilen kesim, yönetici tarafından 'güdülen' anlamında 'reaya' kavramıyla ifade edilmiştir.

İslam tarihinde Müslümanların başka toplumların etkisi altında birtakım kurumlar ve normlar ihdas etmeleri, o tarihlerde İslam'dan sapma olarak telakki edilmemiştir. Hiç bir din kendi saf ve otantik özelliğini koruyamaz. Hatta dinler, kültür ve toplumdan bağımsız 'saf' özellikler taşımazlar. Aksine, dinî mesajlar belli bir kültür ortamı içinde nazil olur ve o kültürün kavramlarıyla ifade edilir. Dinlerin yoğunlaştığı ve insana vazettiği temel hususlar vardır. Dinler bu temel hususları bazen yaşanmış örnek olaylarla, bazen de sembolik bir dille zenginleştirmekte ve insanın dikkatini bu nokta üzerinde yoğunlaştırmaktadırlar. Dolayısıyla, dinsel mesajlar; kültürel ifadeler, değerler, semboller ve anlatımlarla sarmalanarak muhatabına ulaşır. Bu özelliği gözönünde bulundurulduğunda dinlerin daha nüzul esnasında beşerî özellikler taşımaya başladıklarını görürüz. Hele Hıristiyanlık gibi mesajı ve normları sonradan tevatür ve tevil yoluyla inşa edilen dinler daha fazla beşerî özellikler taşımaktadır. İslam, doğası gereği kendini hiç bir zaman beşerin katkısına kapatmamıştır. Aksine İslam, insan aklına hitabederek kendini ona kabul ettirme sürecinden başlar, beşerî akıl ile kendini sosyal hayata aktarır. Hz. Peygamber, sahabesinden vali olarak görevlendirdiklerine, gittikleri bölgelerde karşılaşacakları sorunları nasıl çözeceklerini sorduğunda yönetici sahabe, "Kur'an, Sünnet ve kendi reyi" şeklinde cevap vermiştir. Bu husus daha sonraları müslüman yöneticiler için bir mehaz teşkil etmiş, böylece yönetime ilişkin hususlarda yöneticilerin şahsi reyine geniş yer verilmiştir. Bu husus sadece yönetimle sınırlı kalmamış, aynı zamanda İslam hukukunda da yaşanmıştır. İslam hukuku olarak kabul edilen fıkıhta icmâ ve ictihad yoluyla kişisel rey büyük bir önem taşımaktadır.

Zamanın giderek karmaşık bir hal alması, İslam'ın yeryüzünde kültürler ötesi bir tarzda gelişmesi, Müslümanların karşılaştıkları yeni sorunlara çözüm-

ler bulabilmesi, ondan da önemlisi, İslam'ın her kültür içinde yaşanabilir evrensel bir din olma özelliği taşıyabilmesi, ancak bireylerin reyine geniş yer verilmesi ve dinî normların izafi yorumuyla mümkün olabilir. Nitekim İslam'ın en parlak dönemleri izafi normların ve yorumların ortaya konabildiği ortamlara denk gelmektedir. Gerek itikadi, gerekse amelî sahada çok sayıda mezhebin, inanışın, düşünce biçiminin ve yorumun yapılabilmesi bu ortamlarda sözkonusu olmuştur. Bu tür ortamların sağladığı zengin inanç ve düşünce temeli üzerinde doğal olarak maddi zenginlik ve refah da peyda olabilmiştir.

Bu noktadan hareketle, Müslümanların geçmişte ortaya koydukları siyasal kurum, değer veya pratiklere bakınca, bunların İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'dan neşet etmekten çok, tarihsel koşullarda oluştuklarını görmekteyiz. Hz. Peygamber'in Medine Vesikası etrafında Medine'de inşa etmiş olduğu sosyal proje, başka bir deyişle, birlikte yaşama pratiği, gerçekte dinsel olmaktan ziyade tarihseldir. Müslümanların Medine'de oluşturdukları siyasi model dinî normlara göre oluşturulmuş ideal bir model değil, şartların gerekli gördüğü zorunlu bir sosyolojik olgudur. Heretik bir hareket olarak ortaya çıkmış, her an düşman tehlikesi tarafından kuşatılmış ve bu şartlar altında varlığını sürdürmek zorunda kalmış olmak, ister istemez Müslümanları örgütlü sosyal bir yapıya dönüşmek zorunda bırakmıştır. Bu durum Peygamber döneminde sözkonusu olduğu gibi sonraki dönemler için de sözkonusu olmuştur.

Aynı şekilde, Hz. Peygamber'den sonra oluşan ve ancak yaklaşık 36 yıl devam ettirilebilen hilafet sistemi de Kur'an'ın aslî bir unsuru değil, tarihsel, spontane ve *de facto* olarak ortaya çıkmış olan bir müessesedir. Diğer İslam ülkelerinde meydana gelen idari yapılara bakıldığında, buralarda dönemin şartlarına uyulduğu ve temas kurulan ülkelerin etkisinde kalındığı görülür. Mesela, Emevilerin merkezi, bir Akdeniz ülkesi olan Suriye olduğu için, Emeviler daha çok Bizans etkisinde kalmıştır. Bizans'ta ise o tarihlerde devlet maslahatını öne çıkaran bir din-devlet ilişkisi bulunmaktaydı. Bu model Emevilere de geçmiş, Emevilerde de devlet maslahatı din maslahatının önünde seyretmiştir. Halbuki Abbasilerin merkezi, ticaret yolları üzerinde bulunan Irak olduğu için, Abbasiler daha çok İran etkisinde kalmışlardı. İran modelindeyse dinî etkilere açık bir din-devlet ilişkisi bulunmaktaydı. İran'daki bu modelin etkisi altında Abbasilerde devlet, dinî etkilere Emevilere göre daha fazla açık olmuş; yöneticilerin statüleri tamamen dinsel normlarla meşrulaştırılmıştır. Aynı şekilde Osmanlı'nın merkezi, Anadolu'nun Bizans'tan kalma batı yakası olduğu için, İmparatorluğun kurumlarına sirayet eden, ana hatlarıyla Bizans kurumları olmuştur. Osmanlı'da on altıncı yüzyıla kadar Selçuklular kanalıyla tevarüs eden İran modeli baskındır. Bu tarihlere kadar din maslahatı devlet maslahatına baskın geldiği gibi, din adamları (özellikle tarikat şeyhleri) devlet yöneticilerinin üzerinde bir konumda

bulunmuşlardı. Mesela, Yavuz Sultan Selim'e kadar gelen Osmanlı padişahlarının birer hocası veya şeyhi bulunmaktadır. Oysa Osmanlı'nın, İstanbul'un fethinden sonra tamamen Bizans etkisine girdiği on altıncı yüzyıldan sonraki dönemlerinde, devlet maslahatı din maslahatının önüne geçtiği gibi, din adamları da devletin altında bir konumda yer almaya başlamışlardır.

Gerek dört halife zamanında tesis edilmiş, gerekse daha sonraki yöneticilerin kendi egemenliklerini meşrulaştırma aracı olarak kullanılmış hilafet kavramı, dinî değil siyasi bir kurumdur. Zaten dört halife döneminden sonra hilafet, bir saltanat ve monarşi şeklinde inşa edilmiştir. İslam toplumlarında halife hiç bir zaman Katolik Kilisesi'nin ortaya koyduğu Sezar Papa, yani hem dinî, hem de siyasi otoritenin sahibi olmamıştır. Aksine halife, dinî normlara ilişkin düzenleme yetkisine sahip olmadığı gibi, dinî bir sıfata da sahip değildi. O sadece İslam toplumunun yönetimiyle ilgili hususları düzenlemektedir. Dinî normları gerek itikadi, gerek ameli, gerekse muamelat düzeyinde yorumlayan, ulema olmuştur. Böyle olunca, aslında hilafet müessesesinin seküler bir özellik taşıdığını ileri sürmek fazla yanlış olmayacaktır. Hele halifeye geniş bir örfi alanın bırakıldığı gerçeği gözönünde bulundurulduğu zaman, bu iddianın ne kadar haklı olduğu, bir kez daha anlaşılmış olur.

İslam'da hilafet yönetimi mülkiyet ve güç yönetimine hizmet etmekten çok, ümmetin maslahatı için genel iradenin ikame edilmesine hizmet etmektedir. İçeride sosyal denge ve güvenliği sağlama, dışarıdan gelecek olan tehlikelere karşı toplumun savunma merkezini oluşturma gibi görevleri bulunmaktadır. Hilafet ilk dönemlerde halkın iradesiyle sınırlı kalmıştır. Dört halife döneminde halifeye verilen güç ve yetki, bugünkü demokrasilere benzer bir usulle sadece halktan alınmıştır. Halife gücünü veya yetkisini Tanrı veya başka bir güçten almamıştır. Nitekim Hz. Ebubekir, "ben Allah'a itaat ettiğim sürece siz de bana itaat ediniz, şayet yoldan saparsam beni kılıçlarınızla düzeltiniz" demiştir. Ömer halife seçildiği zaman bir sahabî ona şunu söylemiştir: "Halife, aldığını hakla (hukukla) alır, harcadığını hakka uygun olarak harcar. Melik ise halka zulmeder, şundan alır buna verir." Dört halife döneminde hilafet sadece Müslümanların meşveretine değil, aynı zamanda Müslümanlarla birlikte yaşayan gayri müslim halkın da meşveretine dayanmıştır.

Dört halife döneminde halifeler için *emîru'l-mu'minîn* tabiri kullanılırdı. Yani halifelerin ilahi ve kutsal bir özelliği söz konusu değildi. O müminlerin yöneticisi ve başı olarak kabul edilirdi. Müminlerin başı olunca, ister istemez meşruiyetini de müminlerin iradesinden almak zorundaydı. Dört halife döneminde buna sıkı biçimde riayet edildiği görülmektedir. Ancak Muaviye ile birlikte bu uygulama terkedildi. Saltanat geleneğini başlatan Muaviye, kendisini müminlerin emiri yerine Allah'ın yer yüzündeki halifesi ve temsilcisi olarak lan-

se etmiştir. Nitekim *emîru'l-mu'minîn* kavramı, Muaviye'yle *halîfetu'llâh*, yani Allah'ın temsilcisi ve yeryüzündeki idarecisi anlamında bir kavramla yer değiştirmiştir. Bu kavram Abbasilerle birlikte *zıllu'llâh*, yani Allah'ın yeryüzündeki gölgesi şeklinde kullanılmıştır. Kısaca, dört halife zamanındaki meşruiyetin kaynağı doğrudan doğruya yönetilen toplum olarak Müslümanların iradesiyken, saltanat geleneğiyle birlikte bu, Allah'ın gerçekte soyut olan ve bir çok durumda bir retorik olmaktan öteye gitmeyen iradesi olmaya başlamıştır. Saltanat, meşruiyetini sağlamak için uygun bir teolojiyi gerekli görür ve buna dayanır. Bu bakımdan saltanatın hamisi durumundaki sultan, kendi durumunu ilahi bir sıfatla daima meşrulaştırmaya çalışmıştır. İslam toplumlarındaki saltanat yönetimlerinde, Allah, kainatın tepesindeki gücü temsil ederken, sultan yeryüzündeki siyasi gücü temsil eder. Her ikisinden de azamet ve kudretle sözedilen Allah göğün, sultan ise yerin ilahı ve maliki haline gelir. Türk kültüründe yer alan 'gökte Allah, yerde devlet' anlayışı bu düşünceden neşet etmiştir.

İslam'ın temel hedefi insandır. Onun bütün mesajları insanın hidayetine yönelik olup, insana doğru ve yanlış yolu öğretmeyi amaç edinir. İnsana hitabeden ayetlerin büyük bir kısmı insanı düşünmeye ve akıl yürütmeye yöneltmektedir. Dolayısıyla, insanın aklını rehber olarak kullanmak suretiyle tabiattaki ayetler üzerinden muhakemede bulunmasını sağlamaya çalışır. Bu dünyada Kur'an'ın davetine muhatap olan, bireyin kendisi olduğu gibi, öteki dünyada Allah'a karşı hesap verecek olan da yine bireydir. İslam, dinin algılanışını, yaşam pratiğine dönüştürülmesini ve bunun sonucundan doğan sorumluluğu tamamen bireye yüklemiş; Hıristiyanlığın aksine aracı kurumları devreden çıkarmıştır. İslam'da ruhban sınıfının olmayışı, Allah ile insan arasındaki ilişkinin dolaysız biçimde kurulmasını sağlarken, bireyi de Allah karşısında yüceltmiştir. Halbuki, Allah ile birey arasına aracı koyan öğretilerin arka planında birey adeta bir günah tekesi, basit ve zavallı bir yaratık olarak kabul edilir. Bu bireyler kendi başlarına doğruyu bulamadıkları gibi, öte dünyada da Tanrı ile doğrudan doğruya muhatap olma erdemine sahip olmayacaklardır. Halbuki İslam, bireyle Allah arasındaki aracı kurumları kaldırmış ve öte dünyada kendi kazanımlarının dışında, kendisine peygamberler dahil hiç kimsenin şefaat ve yardım edemeyeceğini belirtmiştir. Bu noktadan hareket edildiği zaman, İslam'ın muhatabının insanüstü kolektif varlıklar olmadığı aşikar biçimde anlaşılmış olur. İslam, bir din olarak toplumun temeline 'insan'ı, demokrasi ise 'birey'i yerleştirmektedir. Demokrasideki birey hukuksal haklarla donanmış ve sosyolojik kimliklerinden arındırılmış bir hukuki varlıktır. İslam'da mikro varlık olarak ele alınan insan, demokrasideki birey gibi olmasa da, en azından kolektif kimliklerin önüne geçtiği için demokrasideki bireyle bir yakınlık kesbetmektedir.

İslam'ın tarih içinde daha çok cemaatçi bir özellik kazanmış olması, gerçekte İslam'ın doğasından ziyade tarihsel koşullardan kaynaklanmıştır. Zira geleneksel

toplumların tümü cemaatçi özellikler taşımaktadır. Nitekim geleneksel toplumlarda bir dine girmek veya dinden çıkmak daha çok kabile, soy, boy veya köy gibi cemaatler düzeyinde olmuştur. Bireysel tercih veya bireysel özgürlük gibi bir sorunla İslam ancak modern dünyada karşı karşıya kalmıştır. Tarihte Müslümanlar özgürlüğü bireysel olmaktan çok cemaat düzeyinde telakki etmiş, gerçekte çağlarının şartlarına göre çok ileri düzeyde özgürlük örneği sergilemişlerdir. Burada geleneksel toplumların cemaatçi özelliğinin dinden mi kaynaklandığı, yoksa dinin mi geleneksel toplumların şartları altında cemaatçi bir yapıya büründüğü sorusu, sosyal antropoloji ve tarihsel sosyolojinin çalışma alanı içine girmektedir. Ancak şurası bir gerçektir ki, geleneksel toplumlar daha çok cemaatçi özellikler taşırken, modern toplumlar bireyci özellikler taşımaktadır. Hıristiyanlık on altıncı yüzyıldan itibaren Protestanlık aracılığıyla modern toplumun bireycilik özelliğini kazanarak modern yaşama ayak uydururken, İslam bu konuda gerçekte kendi rönesans ve reformunu yapamadığı için modernleşmeyle uyumu konusunda ciddi bir kriz içinde bulunmaktadır.

İslam'da temel haklar kolektif varlıklara değil, insana verilmiştir. Başka bir deyişle İslam, kimlik haklarından ziyade insan olarak bireye haklar tayin etmektedir. Bu insan, demokrasinin temelindeki liberalizmde olduğu gibi otonom bir statüye değil, kul statüsüne sahiptir. Ancak bu kulluk beşere, ya da totaliter rejimlerde olduğu gibi siyasal otoriteye karşı bir kulluğu değil, Allah'a karşı bir kulluğu ifade etmektedir. İnsanın başka insanlarla ve Allah'la ilişkisi kulluk statüsü çerçevesinde tanımlanmıştır. Gerçekte kulluk gibi bir statüden başlaması itibarıyla liberalizmden farklı bir çıkış noktasına sahip olmakla birlikte, İslam'ın insana tanımış olduğu temel haklar, liberalizmdekiyle aşağı yukarı aynıdır. İslam, insana yaşam, mülkiyet, ırz güvenliği, inanç ve teşebbüs hürriyeti vermiştir. Demokrasinin sosyal kurgusu liberalizme dayanmaktadır. Liberalizm ise bireyi sosyal yaşamın merkezi olarak alır ve bütün hakları birey üzerine bina eder. Bireye verdiği hakları ise bireyin 'insan' olmasına dayandırır. Halbuki, mesela sosyalist düşünceye baktığımızda insanın bir anlamı yoktur. Sosyal yaşamın temeline sosyal sınıflar yerleştirilmiş, insan ise maddi koşulların basit bir ürünü olarak ele alınmıştır. İnsanı yücelten liberalizmle, onu *eşref-i mahlûkât* (yaratılanların en onurlusu) olarak kabul eden İslam arasında, bu anlamda büyük bir paralellik bulunmaktadır.

Aynı şekilde İslam'daki mülkiyet ve miras anlayışı liberalizmdekiyle büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Mülkiyet hem İslam'da, hem de demokrasinin temeli olan liberal düşüncede bireyin yaşamı kadar kutsal ve masum (müdahale dışı) bir hak olarak kabul edilmiştir. Mülk edinme İslam'da *amel-i sâlih* (yararlı işler) arasında mütalaa edilmiş ve bireylerin mülkiyetine, kazancına karşı büyük bir saygı geliştirilmiştir. Bu ilke, islami kaynaklarda açıkça ortaya konduğu gibi, İslam tarihinde de titizlikle uygulanmıştır. Mesela bir gayri müs-

limin arazisinin bir kısmını işgal ettiği için, Hz. Ömer döneminde bir cami yıktırılmış ve buna müsaade eden vali görevinden alınmıştır. Mülkiyet kavramının bir boyutu olarak, İslam, özel yaşam alanına (mahremiyet) büyük bir önem vermiştir. İslam'da bireyler, hanelerini de kapsayan kendi mülklerinde, başkasının haklarını ihlal etmedikleri sürece her tür eylemde serbest bırakılmışlardır. Modern dünyadaki liberal demokrasilerde kamusal yaşamla ilgili ortak değerlerin dışında, bireylere özel yaşam alanında genişçe bir özgürlük alanı bırakılmıştır. Başkasının hakları ihlal edilmedikçe bireyler özel yaşam alanlarında tamamen serbesttirler. Halbuki, mesela despotik bir niteliğe sahip totaliter rejimlere baktığımızda, rejimin değerleri sadece kamusal yaşamla sınırlı tutulmaz; bireylerin özel yaşam alanlarına da sirayet eder. Bunu sağlamak için de jurnalcılık gibi bir müessese, totaliter rejimlerde yaygın olarak geliştirilir. Totaliter rejimler, insanları, rahatlıkla komşusunun ajanı haline getirebilmektedir.

İslam'ın eşitlik kavramıyla liberal demokratik eşitlik arasında büyük bir paralellik bulunmaktadır. İslam, insanlar arasındaki hukuksal hiyerarşiyi kaldırmış ve herkesi Allah nezdinde eşit statü ve haklara sahip kılmıştır. Bir yöneticiyle bir yönetilen arasında Allah nezdindeki statüleri itibarıyla bir fark olmadığı gibi, bir köleyle sahibi arasında da fark bulunmamaktadır. Her ikisi de insan olmak gibi üstün bir imtiyaza sahiptir. Allah nezdindeki üstünlükleri sadece takva (iyi insan olma) derecelerine bağlıdır. İslam doğal olarak sosyo-ekonomik eşitliği, insan doğası, hakkaniyet ilkesi ve sosyal yaşamın seyrine aykırı bulduğu için kabul etmez. Liberal demokrasi de eşitliği salt hukuksal olmakla sınırlı tutar ve herkesin kazancı nisbetinde sosyo-ekonomik değer elde etmesi anlamında hakkaniyete büyük bir önem verir.

Liberal değerler üzerinde inşa edilen demokrasinin en asli özelliği bu sistemin bir sözleşme, bir akit esasına dayanmış olmasıdır. Gerek siyasi yaşamda, gerekse iktisadi yaşam alanında karşılıklı tekabüliyet ilkesi liberal demokrasilerin en vazgeçilmez özelliğini oluşturmaktadır. Akit kavramı gerçekte demokrasilerden daha ileri düzeyde İslam'da esas alınmıştır. İslam, bireyin Allah ile olan ilişkisinden, bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerine kadar tüm yaşamlarını akit esasına göre tanzim etmektedir. Birey daha İslam inancına ilk adımını atarken Tanrı'yla karşılıklı bir sözleşme yapmaktadır. Kur'an'ın bir çok yerinde öte dünya nimetleri bu dünyadaki pratiklere karşılık olarak bireylere taahhüt edilmektedir. Dolayısıyla birey hangi tür eylemlerden dolayı hangi muameleye tâbi tutulacağını önceden bilmektedir. Kur'an, Müslümanların birbirleriyle ilişkilerini de akit çerçevesinde yürütmelerini öngörmektedir. Bu ilke, yönetim konusunda da geçerlidir. Yönetimin esası olan şûrâ kavramı, sözleşmeye dayalı bir yönetim yapısının inşa edilmesinde başat rolü oynar. Sözleşmeye dayalı siyasi yaşamı seçimler aracılığıyla kurumlaştıran demokratik sistemin, İslam'ın yönetime ilişkin vazettiği temel ilkeleri en iyi biçimde hayata geçirecek bir sis-

tem olduğunda kuşku yoktur. İslam'da yönetim için akit, biat süreciyle başlamaktadır. Biat, yönetilenlerin yönetime belli şartlarda tâbi olması anlamına gelmektedir. Bunun ilkelerini gerek Kur'an ayetleri, gerek Hz. Peygamber'in sünneti, gerekse İslam ulemasının ictihadı açık biçimde ortaya koymuştur.

İktisadi hayatta da, sosyalist rejimlerde görüldüğü gibi, devletin, iktisadi yaşamı organik biçimde düzenleyen bir pozisyonda olmadığı görülmektedir. İktisadi hayat, Hz. Peygamber döneminde geçerli olan şartlarda yegane geçim kaynağı olan ticarete dayandırılmıştır. Hz. Peygamber'in kendisi ticareti övmüş; rızkın onda dokuzunun ticarette bulunduğunu ifade etmekle yetinmemiş, aynı zamanda kendisi de geçimini ticaretten sağlamıştır. Ticari hayatın dinamiğini ise, insanlar arasındaki karşılıklı tekabüliyet ve mübadele oluşturmaktadır. Başka bir deyişle, bireylerin kendi aralarında vardıkları anlaşma İslam'da öngörülen akit ilkesinin bir sonucu olarak gerçekleşmektedir.

İslam ile demokrasi arasında uzlaşmazlık olduğunu vurgulayan bir çoğu oryantalist düşünürler, iddialarını genelde iki nokta üzerinde temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bu tür düşünürlere göre İslam, doğası gereği seküler bir din olmadığı için sekülerizm temeli üzerine inşa edilen demokrasiyle bağdaşamaz. Bunlara göre, ikinci olarak, İslam'ın hukuk sistemi olan şer'i hukuk, değişmeyen, başka bir ifade ile, izafi özellikler taşımayan dogmatik özellikler taşıdığı için, her zaman ve mekana uyarlanması sözkonusu edilemez; dolayısıyla aşılmak zorundadır. İslam'ın ve müslüman aydınların sekülerizm gibi bir konuyla karşı karşıya kalışları çok yenidir. Aşağı yukarı Machiavelli ile başlayan modern düşüncenin bir ürünü olan sekülerizm, Batı dünyasında değişik şekillerde algılanmıştır. Anglo Sakson dünyada sekülerizm, din karşıtlığı anlamında herhangi bir anlam ifade etmediği gibi, dinî özgürlüklerin önünü açıcı bir işleve de sahiptir. Bu dünyada gelişmiş olan sekülerizm dinî yorumların ruhban sınıfından oluşan tek bir zümreye bırakılmasına karşı çıkmış; deyim yerindeyse, herkesi kendi kendisinin papazı durumuna getirmiştir. Halbuki Fransız aydınlanma geleneğinde yer alan *laisizm,* doğrudan doğruya bireyi ve toplumu dinden arındırmak şeklinde anlaşılmış ve bu kavramla dinî değerlere karşı büyük bir husumet ve savaş yürütülmüştür. Sosyalist ülkelerde sekülerizm adına dinî değerlere ve normlara karşı başlatılan savaş da bu anlayışın tuzunu, biberini oluşturmuştur.

Müslüman aydınların sekülerizm kavramına mesafeli durmalarının temelinde, Fransız kaynaklı laik dünya görüşüyle, karşı karşıya gelmiş olmaları yatmaktadır. Gerçekte İslam ülkelerinde yayılmakta olan modern değerler daha çok, Fransız eksenli değerler olmuş, bu da özellikle sömürge altındaki ülkelerde bu kültüre karşı bir tepki doğurmuştur. Bu duyarlılığın dışında, sekülerizm-İslam konusunu daha temkinli olarak değerlendirmek gerekir. Sekülerizm esas itibarıyla bu dünyayı ihya etmeyi, bu dünyadaki yaşamı kutsallıktan arındırma-

yı, özellikle de sosyolojik yaşamın siyasal bir uzantısı olan devleti kutsallıktan arındırmayı amaçlayan bir düşünce biçimidir. Yaklaşık bin yıl boyunca bütün Avrupa'yı Kayzero-Papizm düşüncesiyle idare eden Katolik Kilisesi sosyal ve siyasal yaşamın tümünü kutsal (*sacred*) kavramı ile açıklamış; adeta dünyevi, başka bir deyişle akli (*profan*) alana yer bırakmamıştır. Sekülerizmin, gerek Fransız versiyonunda, gerekse Anglo-Sakson versiyonunda, akıl ve rasyonaliteyle birlikte zikredilmesinin temelinde yatan realite budur.

Bu noktadan yaklaşıldığı zaman, İslam'ın, gerçekte öte dünya için özlem kaynağı oluşturan birtakım atıfları barındırmakla birlikte, bu dünyayı imar etmeye dönük bir din olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalırız. Max Weber Hıristiyanlık, İslam, Yahudilik, Budizm ve Konfüçyanizm gibi beş dinin bu dünyayı imar etmeyi amaçlayan rasyonel dinler olduğunu haklı olarak ileri sürmüştür. Dünyayı imar etmeye memur dinlerin ayırıcı vasıfları, dünyadaki şartlara karşı esneme özelliğine sahip olmaları; bununla birlikte dünyadaki gelişmelere karşı kayıtsız kalmamalarıdır. İslam, gerçekte Max Weber'in ifade ettiği gibi rasyonel değerler üzerine örülmüş bir anlayışı ikame etmeye çalışmıştır. Nitekim Hz. Peygamber bu düşünceyi, bilimi teşvik etmek suretiyle değişik vesilelerle ortaya koymuştur. Bu konuda en dogmatik tutumu katolik tarzı Hıristiyanlık, Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasının akabinde siyasal otoriteyi eline geçirdikten sonra göstermiş; ancak o da on beşinci ve on altıncı yüzyıldan sonra modern değerler karşısında esnemek durumunda kalmıştır.

Son zamanlarda bazı müslüman düşünürler İslam'ın akla ve bu dünyaya verdiği önemden hareketle, sekülerizmle İslam arasında bir gerginliğin bulunmadığını ileri sürmektedirler. Bunlardan biri olan Hasan Hanefi, İslam'ın özünde sekülerizm olduğunu beyan etmektedir. Ona göre İslam ile laiklik arasındaki esas çekişme müslüman yöneticilerin Batı'yı olduğu gibi taklit etmesinden ve müslüman aydınların da buna reaksiyon göstermesinden kaynaklanmaktadır. Halbuki Batı'da sekülerizm, aslında bir reaksiyon hareketi olarak doğmuştur. Kilise'nin devlet üzerindeki tahakkümünü kaldırmak, papazların Tanrı yerine konmasına son vermek ve müminin kendi başına kendi inancını yaşamasını sağlamak üzere gelişmiş bir harekettir. Din akıl dini olduğu ve bu dünyayı imar etmeye memur olduğu sürece problem yoktur ve din ile laiklik arasında bir gerginlik de sözkonusu değildir. Nitekim İslam ulemasının üzerinde hassasiyetle durduğu hususlardan biri, "aklın şüphe ettiğinden dinin de şüphe ettiği" ilkesi olmuştur. "Akla uygun olmayan, dine de uygun değildir" ilkesini müslüman mütefekkirler geliştirmişlerdir.

İslam, tabiatı gereği akıl dinidir. Bu temel üzerinde İslam dünyasında fizik, matematik, nahiv, tıp, siyaset felsefesi, tarih felsefesi, kimya, simya, astronomi gibi ilimler gelişmiştir. Kur'an'daki ayetlerin önemli bir kısmı, özellikle inançla ilgili olanlar, müminleri akletmeye davet etmektedir. Kur'an çok açık ve net biçimde

inancın temelini akletmeye (mantık yürütmeye) dayandırmıştır. Kur'an'ın akla verdiği önemden hareketle İslam tarihinde gelişmiş olan felsefi akımlar, gerçekte İslam toplumlarını bir kaç yüzyıl idare edebilecek bir entelektüel donanım sağlamıştır. Meşşai filozoflardan aklı vahiy, filozofu da peygamber kadar önemli görenler olmuştur. Akla, örfe, kültüre bıraktığı geniş yeri gözönünde bulundurduğumuzda, İslam'ın, gerçekte dünyayı insan aklından arındıran bir ihya hareketi amaçlamadığı, aksine insanların bilgi, beceri ve tecrübesine değer verdiği anlaşılır.

İslam'ın bu özelliği, onun, Batı dünyasında gelişmiş olan ve yaşamın her alanını rasyonaliteden soyutlayarak adeta bir kut haline getiren; hastalıklar dahil neredeyse her şeyi cinlerle, perilerle, Tanrı'nın cezalandırmasıyla, papazın çarpmasıyla açıklayan ortaçağ Katolizmi'nden oldukça uzak olduğunu gösterir. İslam'daki rasyonalizm ve bireycilik (dinin bireysel olarak yorumlanması anlamında) katolik hegemonyaya başkaldıran protestan öncülere ilham kaynağı teşkil etmiştir. Nitekim Calvin, "kendisini İsa'dan çok Muhammed'e yakın hissettiğini", İslam'ın bu özelliğinden dolayı ifade etmiştir. Batı'da sekülerizmin gelişmesinde protestan din anlayışının büyük bir katkısı olmuştur. Protestan din anlayışının Batı dünyasına getirmiş olduğu iki değişiklikten biri, dinin bireysel olarak yorumlanması, böylece ruhban sınıfının tekeline son verilmesi; ikincisi ise dini bu dünya için bir motivasyon kaynağı haline getirmesidir. Bu motivasyon, hıristiyan bir müminin çok çalışıp tasarruf etmesi ve tasarrufunu yatırıma dönüştürmesi şeklinde ekonomik bir değere dönüşmüştür.

İslam'ın ticaretin önemine, çalışmaya, kazanmaya, başkasına muhtaç olmamaya verdiği değer, esasında dinin aynı zamanda bu dünya hayatını iyileştirmek için insanları ne kadar motive edici olduğunu da göstermektedir. Hz. Peygamber'in, kazancın önemini vurgulayan bir çok hadisinden, "Veren el alan elden daha üstündür" anlamındaki hadisi bu anlamda manidar bir örnek teşkil etmektedir. Müslümanların İslam'ın nüzulünden bir kaç yıl sonra Türkistan içlerinden Avrupa ve Afrika içlerine kadar yayılan üç kıtada hakimiyet kuracak duruma gelmeleri, İslam'ın bu dünyayı imar etmeye matuf bir dinî motivasyon özelliği taşımasından kaynaklanmaktadır. Bu özellikleri gözönünde bulundurulduğunda, İslam'ın bu dünyayı imar etmeye matuf rasyonel değerlere ne kadar açık olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Oryantalistlerin demokrasiyle uyuşmadığını ileri sürdükleri şer'î hukukun modern dünyada kamusal yaşamı düzenleme konusunda yeterli olup olmadığı konusunu bir kenara bırakarak, bu hukuk sisteminin iç yapısına bakıldığında, gerçekte şer'î hukukun ilahi değil, beşerî özellikler taşıdığı; bu yüzden de dokunulmaz kutsal kurallar olmadığı görülür. Fıkıh ve fıkıh usûlünden müteşekkil olan Şeriat, Peygamber'in vefatından yaklaşık iki asır sonra oluşturulmuştur. Şeriat'ın ana kaynağı olan Kur'an ayetleri bütün halinde değil, parça parça, yaklaşık yirmi

üç yıla yayılarak geldiği için, Peygamber döneminde kalıplaşmış bir şer'î hukuk tesis edilememiştir. Peygamber'den sonra sahabe Kur'an'ı, Sünnet'i ve kendi aralarındaki icmâ'ı esas alarak hüküm verdiği için, Abbasiler dönemine kadar şer'î hukuk şablonu içinde kalıplaşmış bir kurallar dizisi oluşmamıştır. Peygamber döneminden uzun zaman sonra oluşturulan Şeriat'ın *edille-i şer'iyye* denen, Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyastan oluşan dört kaynağı bulunmaktadır. Bu dört kaynaktan üçü beşerî ve kültüreldir. Başka bir deyişle, Kur'an dışındaki üç kaynak ilahi vahye değil, beşere dayanmaktadır. İcmâ ve kıyas zaten Müslümanların kendi aralarındaki ittifaklarına ve kişisel reylerine dayandığı için beşerîdir. Peygamber'in sünneti ise müslüman düşünürler arasında tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Kur'an'ın bizlere bildirdiği kadarıyla, Hz. Peygamber vasıtasıyla gelmiş olan vahiy Kur'an'dan ibarettir. Hz. Peygamber yaşamında sergilediği pratikleri Kur'an yorumuna dayandırmıştır. Kur'an'ın yetersiz kaldığı durumlarda ister istemez kendi ictihadını kullanmıştır. Bu ictihadlarda, yaşadığı kültürün ve şartların etkisinin olması kaçınılmazdır. Kısaca, İslam hukukunda yorum (kıyas) önemli bir etkinlik olarak yüksek bir değere sahip olmuştur. Hatta Hz. Peygamber "Ümmetimin ihtilafı rahmettir" diyerek Müslümanları cesur bir şekilde islami nassları yorumlamaya teşvik etmiştir.

İslam, hukuki çoğulculuk temeli üzerinde önemli bir dinamizme sahip bulunmaktadır. İslam'da dinî yorumu tekeline alacak olan bir ruhban sınıfının bulunmaması neticesinde itikadi ve amelî konularda birbiriyle tartışan, yarışan çok çeşitli anlayışlar, mezhepler, fikirler ve akımlar ortaya çıkabilmiştir. Bu akımların ortaya çıkmasıyla, İslam teolojisinde gerçekte ortodoksi ve hetorodoksi gibi ikili bir ayırım oluşmamıştır. Bu gibi ayırımlar tarihsel dinamiklere bağlı iktidar eksenli ayırımlar olarak tezahür etmiştir. İslam dairesi içinde ortaya çıkan anlayışların tümü, başta meşru olarak kabul görmüş, ancak sonraları iktidar hesapları yapılınca Şiilik ve Haricilik gibi bazı akımlar hetorodoksal bir kimlik kazanarak dışlanmıştır. İslami kaynaklara dayalı olarak yorum yapma meselesi, aynı zamanda İslam'da hukuksal ve kurumsal bir temele de kavuşmuştur. Bu temel de İslam'ın *edille-i şer'iyye* olarak kabul edilen dört kaynağından biridir. İctihad ve rey müessesesi dinin değişik toplumsal ortamlara ve yeni ortaya çıkan sorunlara uyarlanmasını mümkün kılmış olan dinamik bir araçtır. Her yetkin din bilgini, İslam'ın temel referansı olan Kur'an'ı kendi tarihsel-toplumsal bağlamına uygun olarak yorumlamak ve pratik bir islami anlayış geliştirmek ahlaki otoritesine ve hatta sorumluluğuna sahiptir.

İslam'ın temel esaslarıyla kültürler arasındaki geçişkenlik, gerçekte her zaman tartışma konusu olarak var olmaya devam edegelmiştir. Gerek Peygamber dönemindeki uygulamaların bir kısmı, gerekse sonraki dönemlerde ulemadan sadır olan yorumların büyük bir kısmı kültürel özellikler taşımaktadır; za-

manın ve o zamanki toplumların ihtiyaçlarına göre oluşmuş izafi normlardır. Arap kültürünün, hadis külliyatıyla, yedinci ve on ikinci yüzyıl arasındaki dönemde gelişen ulemanın yorumları üzerindeki etkisi kaçınılmazdır. Bu bakımdan, bu kaynakların ışığı altında oluşmuş normları İslam'ın yegane ve nihai, aynı zamanda değişmez normları olarak kabul etmek, İslam'ın zaman ve mekan-üstü evrenselliğine de gölge düşürür. Haddi zatında hiç bir dinin böyle bir özelliği söz konusu değildir. Sosyolojik realitenin zorunlu bir sonucu olarak bütün dinler zamanın şartlarına göre esneme özelliği gösterirler.

Oryantalistlerin İslam teolojisine ilişkin yanılgılarından biri de, İslam'ın din ile devlet işlerini bütünleyen total bir yapı arzettiği yolundaki yanılgılarıdır. Gerçekte İslam tarihinde daima örfî hukuk ile şer'î hukuk ayırımı yapılmış; hükümdar, çağının şartlarına göre hüküm koyabilmiştir. Şer'î hukuk Abbasi döneminde geliştirilen fıkıhtan neşet etmiştir. Halbuki Müslümanlar daha Emeviler döneminde batıda Endülüs'e, doğuda Türkistan içlerine kadar yayılmışlardı. Bu yayılmada yöneticilerin iradesine dayanan örfî hukuka geniş yer verilmesinin önemli bir payı vardır. Kamu hukukunun temelini oluşturma anlamında, örfî hukuk konusunda en kapsamlı ve köklü adımı atan kişi, hiç kuşkusuz Fatih Sultan Mehmed'dir. Fatih, şer'î hukuktan tamamen bağımsız bir örfî hukuk sistemi ihdas etmiştir. Fatih'in başlattığı çizgi Kanuni döneminde biraz daha ileri götürülmüş, bu da örfî hukuk maslahatını şer'î hukuk maslahatına baskın hale getirmiştir. On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı modernleşmesi döneminde Nizamiye Mahkemeleri'nin ortaya çıkmasına kaynaklık eden Batı'dan alınma hukuki normlar karşısında şer'î hukuk biraz daha gerileyerek özel yaşam alanıyla sınırlı kalmıştır.

Bu bakımdan, oryantalistlerin veya oryantalistlerin gözüyle meseleye bakanların Hıristiyanlığı bir kenara bırakarak İslam teolojisinin ve tarihsel pratiğinin din-devlet bütünleşmesini öngören organik bir özellik taşıdığı, başka bir deyişle teokratik bir yapıya kaynaklık ettiği yolundaki açıklamaları tarihî realiteyle uyuşmamaktadır. Kur'an'ın kendisi "örf ile emret" (7. A'râf/199) diyerek örfe bir alan bırakmaktadır. Bu kur'ani hüküm aslında yönetim biçimlerinin relativist bir yaklaşımla kurulmasına cevaz vermektedir. Nitekim Abbasilerden beri fakihler yeni konularda hükümdarın koyduğu iradeyle norm geliştirmenin mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Hıristiyan öncülerin aksine İslam hukukçuları, şer'î hükümlerin sarih bir şekilde aksini emretmediği sahalarda yöneticilere 'örf ve adetlere' ve 'amme maslahatının icaplarına' uygun kanun ve nizam koyma yetkisi tanımışlardır. Hatta daha da ileri giderek amme menfaatini gerektiren konularda devletin ihdas ettiği normların Şeriat'ça da sahih ve muteber olduğunu kabul edenler olmuştur. Bununla birlikte, başta Osmanlı olmak üzere bir çok İslam toplumunda 'Şeriat' ile 'kanun' arasında ayırım yapılmıştır. Şeriat, islami hükümlere verilen isimken; kanun, devlet yasası olarak kabul görmüştür.

İslam'ın demokrasiyle bağdaşmadığını ileri sürenlerin iddialarından biri de, İslam'da kadına verilen yer, yani İslam'ın kamusal alanı erkeğe, özel yaşam alanını ise kadına tahsis etmiş olmasıdır. İslam tarihinde kadının özel yaşam alanıyla özdeş tutulduğu hususu bir realitedir. Ancak bu İslam'ın doğasından değil, aksine tarihsel koşullardan kaynaklanmaktadır. Kadının özel yaşam alanıyla sınırlandırılması gerçeği, batılı toplumlarda da aşağı yukarı on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllara kadar devam edegelmiştir. Tarıma dayalı geleneksel toplumlarda aile, neredeyse yaşam alanının temelini oluşturduğu için, kadın ister istemez bu alanda yer almaktadır. Aile geleneksel toplumlarda sadece kadının değil, aynı zamanda erkeğin de yaşam alanını oluşturur. Erkeklerin gerek batılı toplumlarda, gerekse doğulu veya özel olarak İslam toplumlarında kamusal yaşamla özdeşleşmeleri, üretimin ve siyasal yaşam dinamiğinin kamusal yaşama taşınmasıyla oluşan bir şeydir. İslam ülkelerinde modernleşme hareketi esas itibarıyla kadınların konumundaki değişiklik çabalarıyla başlamıştır. Nitekim, Osmanlı'daki siyasal modernleşmenin başlangıç noktası Tanzimat Fermanı'nın ilanı ise; sosyolojik anlamdaki modernleşmenin başlangıç noktası da, kadınların üç yıl sonra, yani 1842 yılından itibaren kamusal yaşamda eğitim hakkına kavuşmaları olmuştur. İslam ülkeleri içinde iktisadi, sosyolojik ve siyasi modernleşme alanlarında bir adım daha ileride gözükmekte olan Türkiye'de, kadınların yaşam alanıyla sınırlı tutulmasını savunan islami bir yorum söz konusu değildir. Aksine tarikatlardan cemaatlere uzanan geniş bir yelpaze içinde islami kesim, kadınlarının, kızlarının özellikle modern eğitim kurumlarıyla (lise, üniversite vs.) bütünleşmesini, böylece kamusal yaşama dahil olmasını talep etmekte ve bunun için mücadele vermektedir. Dolayısıyla geleneksel İslam toplumlarında kadınların özel yaşam alanıyla sınırlı olması, İslam'ın bir gereği değil, tarihsel ve sosyolojik şartların bir gereğidir.

Kısaca, İslam'ın demokratik ve despotik rejimlerden hangisine daha yakın mesafede durduğu hususu analiz edilirken, yukarıda irdelenen kriterler gözönünde bulundurulduğunda, despotik yönetim tarzından çok, demokratik yönetim tarzının İslam'ın doğasına daha uygun olduğu anlaşılır. Burada demokrasinin, tarihsel koşulların getirdiği siyasal bir araç; İslam'ın ise ahlaki ilkeleri bulunan, başka bir deyişle, insanın ihyasını vaazeden bir din olduğu gerçeğini gözardı etmemek gerekir. Devlet ve kurumları, sosyolojik şartların elverdiği ölçüde teşekkül eden bir olgudur. Din, özünde insanın hidayete ermesini vaazeden bir ahlaki ilkeler bütünü olmakla birlikte, toplumsal yaşama yön veren değerlere ilişkin de ahlaki ilkeler vazetmiştir. Ahlaki ilkelerin, gerek dinî, gerekse din dışı kaynaklara dayansın; evrensel, ortak özellikler taşıdığı hususu gözönünde bulundurulduğunda, bu ilkelerin de esas itibarıyla bir sosyal yaşam pratiğini totalize edecek nitelikte olmadığı anlaşılmış olur. Dinin sosyal yaşam pratiğini düzenleyen normlarının zamanla değişmesi ve şartlara göre şekillenmesi kaçınılmazdır. Aksi takdirde dinî değerler

hem şartlara cevap vermediği için sosyal hayatın dışında kalır, hem de toplumsal gelişmeye ve değişmeye ayak bağı oluşturur.

İslam Dünyasında Demokrasi Neden Gelişmiyor?

Yukarıda ortaya konduğu kadarıyla, İslam'ın öğretileriyle demokrasi arasında taban tabana zıt özellikler bulunmamaktadır. Ancak, buna rağmen İslam ülkelerinin büyük bir kısmında demokrasi yerine despotik rejimler gelişmiştir. O halde, neden bu dünyada demokratik yönetimler gelişememektedir? Genel olarak İslam dünyası, özel olarak da Arap dünyasında liberal demokrasinin neden gelişmediği sorusu siyaset bilimiyle ilgilenen çok kişiyi düşündürmüş ve bu konuda çalışmaya yöneltmiştir. Modernist düşünürler demokrasinin gelişmesini modernleşmenin göstergeleri niteliğindeki kişi başına düşen gayri safi milli hasılanın yüksekliği, okuma yazma oranının yüksekliği, sanayiye endeksli kentsel yaşam, yüksek medya tüketimi, sosyal sınıfların gelişmesi, nüfusun azlığı gibi hususlara bağlamaktaydılar. Kısaca demokrasiye geçmek için toplumların Batı'da olduğu gibi iktisadi modernleşmesini tamamlaması gerekiyordu.

1970'li yıllarda özellikle Arap ülkelerinin demokrasiye geçemeyişi çoğunlukla bu anlayışla açıklanmaktaydı. Ancak Suudi Arabistan ve Kuveyt gibi ülkelerde kişi başına düşen milli gelir Batı standartlarında olmasına rağmen buralarda demokrasi gelişememiştir. Petrol ihracatçısı bazı Arap ülkeleri gerçekte Batı standardlarında bir iktisadi alt yapı ortaya koymuş olmalarına rağmen, buralarda despotik rejimler varlıklarını devam ettirmektedirler. O halde demokrasinin İslam dünyasında gelişmeyişini başka nedenlerle açıklamak gerekiyor. Özel olarak Arap dünyasında, genel olarak da İslam dünyasında demokrasinin gelişmesine engel teşkil eden birbirinden farklı hususlar bulunmaktadır. Ancak bunlardan iki tanesi çok önemlidir. Bunlardan birincisi geleneksel merkeziyetçi siyasal yapı ve bunu besleyen siyasal kültür; ikincisi ise merkeziyetçi siyasal kültüre muhalif olarak doğan hareketlerin liberal demokratik referanslardan çok, sosyalist referanslara başvurmaları ve bu paradigma üzerinden alternatif bir siyasal düşünceye ulaşmalarıdır.

İslam ülkelerinin bir çoğunda kabile şefi, parti lideri, asker, kral veya emîr gibi liderlerin etrafında örgütlenmiş katı merkeziyetçi siyasal yapılar bulunmaktadır. Siyasal otoritenin buralarda dar bir çemberde, sınırlı bir elit grubu etrafında yoğunlaşmasını sağlayan tarihsel ve güncel faktörler bulunmaktadır. Bir kere tarihsel olarak incelendiğinde, Batı feodalizmi ve kapitalizmi döneminde sürükleyici rolü oynamış olan sosyal sınıfların, dolayısıyla toplumla devlet arasında ara katman işlevi görmüş olan aracı kurumların İslam tarihinde gelişemediğini görmekteyiz. Batı'da sivil toplumun sürükleyici gücü ekonomi ve ekonomik alanda ortaya çıkan sosyal sınıflarken, İslam toplumlarında sürükle-

yici güç merkezî otorite olmuştur. İslami nasslarda mülkiyete verilen öneme rağmen, İslam tarihinde ortaya çıkan saltanat yönetimlerinin mülkiyeti devletin elinde yoğunlaştırması neticesinde, toplum ekonomik yaşamdan kopmuş ve devlete zorunlu olarak bağımlı hale gelmiştir. Tarıma dayalı geleneksel islami toplumlarda ekonomik mübadeleye dayalı bir piyasa gelişemediği gibi, piyasayı ayakta tutacak olan sınıflar da gelişememiştir. Hiç kuşkusuz, geçmişte İslam toplumlarında sivil toplum işlevi gören aracı kurumlar bulunmuştur. Ancak bu aracı kurumlar ekonomik alt yapı yerine kültürel alt yapıda teşekkül ettiği için, bunlar güçlü örgütlere dönüşememiş, sonuçta devletin birer sacayağı işlevini görmekle yetinmiştir. Ulema, vakıf ve lonca gibi unsurlar, devletin çevredeki işlerini yürütmekle görevli birer sacayağını oluşturmuşlardır.

Batı'da rönesans ve reform hareketlerinin akabinde zengin kültürel ve entelektüel temeller üzerinde ortaya çıkan arayışların bir parçası olarak merkezde (kralın elinde) yoğunlaşmış olan siyasal gücün toplumla paylaşılması yönünde arayışlar başgöstermişken, İslam toplumlarının bir çoğunda, aksine, toplum tüm gücünü merkezî idarenin ve yöneticilerin etrafında raptederek, sömürgecilikten kurtulma ve bağımsızlık elde etme arayışı içinde bulunmuştur. Avrupa'da geniş imparatorluklardan kopan ülkeler ulusal devlet inşa ettikleri için demokratik yapıya kolayca kavuşabildiler. Oysa İslam dünyasında geniş imparatorluklardan kopan ülkeler ulusal devlet inşa edememiş, aksine İngiltere, Fransa veya İtalya gibi ülkelerin sömürgesi altına girmişlerdi. Osmanlı'dan ayrılan Bulgaristan ve Yunanistan ulusal devlet çatısı altında, daha yirminci yüzyılın başında demokrasiyle tanışırken; Mısır, Lübnan, Cezayir, Irak ve Suriye gibi ülkeler sömürge altına girmişlerdi. Arap dünyası, Suudi Arabistan ve 1922 yılında bağımsızlığını elde eden Mısır istisna tutulursa, İkinci Dünya Savaşı'na kadar İngiltere, Fransa veya İtalya'nın sömürgesi altında bulunmuştur. Dolayısıyla bu ülkelerde gerekli olan şey, merkezî siyasal gücün toplumla paylaşılması değil; aksine toplumun merkezî otorite etrafında kenetlenerek kurtuluşunu sağlamasıydı. Sömürgecilik deneyimi yaşamamış olan Osmanlı, İkinci Meşrutiyet'le birlikte meclis, çok partili yaşam ve seçimler gibi demokratik mekanizmalarla tanışmış, ancak Kurtuluş Savaşı esnasında bunları askıya almak zorunda kalmıştı. Hangi partinin iktidar olacağı yerine, ülkenin kurtuluşunun nasıl sağlanacağı yönünde arayışlar başlamış; toplum, bağımsızlığı sağlayan liderler etrafında kenetlenme ihtiyacı hissetmişti.

İslam dünyasında yaşanan sömürgecilik deneyimi, buralarda geleneksel olarak zaten merkeziyetçi bir yapıya sahip olan bir siyasal kültürü daha fazla bu yöne kaydırmıştır. Emevi ve Abbasiler döneminde Tanrı'nın yeryüzündeki mümessili gibi sıfatları haiz olan yöneticilerin karizmatik gücü, sömürgecilik deneyimiyle birlikte iyice pekişmiş oldu. Kimi liderler bağımsızlıkta gösterdiği

başarıdan dolayı ülkesinde adeta tanrılaştırılmış ve toplumunu ezici bir karizmaya büründürmüştür. Toplumlarına bağımsızlık kazandıran bir çok grup veya lider, doğal olarak topluma kendi malı gibi hükmetmeye kalkışmış, elindeki siyasi gücü toplumla paylaşmaya yanaşmamıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsızlığını kazanan bir çok İslam ülkesi Fransa veya İngiltere gibi batılı ülkelere karşı mücadele ettiği için, doğal olarak bu gibi ülkelerde kurumlaşmış olan demokratik kurumlara da tepki duymuştur. Bu nedenden dolayı, bu tür İslam ülkelerinin önemli bir kısmının İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sosyalizmin çekim alanına girdiğini görmekteyiz.

Bugün de İslam ülkelerinin bir çoğunda demokrasinin önündeki en önemli engeli, devlet gücünü elinde bulunduran sınırlı sayıdaki devletçi elit oluşturmaktadır. İslam toplumlarının hemen hemen tümünde mülkiyetin büyük bir kısmı devletin elinde bulunduğu için, devlet aynı zamanda bir rant kaynağını oluşturmaktadır. Devlet gücünü elinde bulundurmak, bu toplumlarda sadece siyasi güç değil, aynı zamanda ekonomik çıkar da sağlamaktadır. Halbuki Batı'da devletin mülkiyeti bulunmadığı için, devleti ele geçirmek yöneticilere İslam toplumlarında olduğu gibi fazladan bir şey kazandırmamaktadır. Bu bakımdan, buralarda siyasal güç rahatlıkla toplumla paylaşılabilmektedir.

İslam toplumlarında demokrasinin gelişmesini engelleyen faktörlerden biri de, bu toplumlarda gelişen reaksiyoner hareketlerdir. Yine sömürgeciliğe karşı bir reaksiyon olarak gelişen radikal ve devrimci İslam, liberal demokratik değerlerden çok, sosyalist değerlerden esinlenmiş, bu anlayış paralelinde değerler geliştirmiştir. İslam dünyasında 1980'li yıllara kadar İslam'ın bir ideoloji kaynağı ve aynı zamanda bir devrim ideolojisi olarak telakki edilmesi yaygın bir durumdu. Özellikle İran'da gerçekleşen devrim, bu konudaki arayışlara ilham kaynağı teşkil etmiştir. İslam bir yandan İran kökenli, bir yandan da Kuzey Afrika kökenli müslüman düşünürler tarafından adeta bir devlet dini, bir devrim ideolojisi ve bir teokratik siyasi yapı olarak telakki edilmiştir. İslam'ın bu şekilde yorumlanmasının tarihsel temelleri on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısıyla yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar uzanır. Zira bu tarihlerde batılı ülkelerin bir yandan baş döndürücü kalkınması ve gelişmesi karşısında, İslam ülkelerinin uzun yıllarda kapanmayacak kadar geri kalması, bir yandan da batılı ülkelerin doğrudan doğruya İslam ülkeleri üzerindeki sömürgeci emelleri, Kuzey Afrika kökenli müslüman düşünürlerin Batı'ya tepki duymasına ve islamı bir sosyalizm gibi yorumlamasına yol açmıştır. Bunun neticesinde de liberalizm, demokrasi, kapitalizm ve bunlara paralel olan değerlere karşı bir soğukluk başlamıştır. Bu düşünürlerin sosyalist düşünceden aldıkları iki önemli kavramdan biri 'devlet', bir diğeriyse 'devrim' kavramıdır. Sosyal adaleti, toplumsal birliği, Batı'ya karşı mücadeleyi vs. simgeleyen, devlet olmuştur. Bununla birlikte, böyle bir devlet anlayışına ancak devrim yoluyla ve seç-

kinci bir öncü grupla ulaşılabilirdi. Bu düşünceyi özel olarak işleyen Seyyid Kutup'un öncü bir devrimci grubun rolü üzerinde duran *Yoldaki İşaretler* adlı eseri, Lenin'in öncü proleteryasını müslüman bir öncü grupla ikame etme çabası olarak görülmektedir.

Despotik yönetimler veya sömürge altında bulunan müslüman aydınlar, Batı'yı tümüyle reddedip, bunun yerine İslam'ın ortodoks şekline dayanarak alternatif kurumlar geliştirmeye çalıştılar. İslam'ın geleneksel yorumunun, toplumlarının mevcut sorunlarını çözmede yeterli dayanağı oluşturmadığını anlayınca, bu kez Batı karşıtı olan sosyalizmden ödünç kavramlar ve anlayışlar alarak, alternatif bir İslam mitosu yaratmak istediler. Ancak on dokuzuncu yüzyılda bu tür aydınları en fazla sıkıntıya sokan kavram, millet ve bu kavramın temeli üzerinde inşa edilen 'ulusal devlet' olmuştur. Önceleri evrensel İslam mesajını öne çıkaran bu aydınlar, milliyetçilik ve ulusal devlet düşüncesinin yükselmesi karşısında, daha sonraları millî sınırlar içinde mütalaa edilebilecek bir milliyetçilik anlayışı geliştirmiş; böylece milliyetçi-sosyalist bir reaksiyon hareketini şekillendirmiştir.

Halbuki sömürgecilik deneyimi yaşamamış olan ülke aydınları, Batı'yı komple reddetmek yerine, onu anlamaya çalışmış ve Batı'dan iktibas edilecek hususları kendi ihtiyaçlarını gidermek üzere alıp kullanmışlardır. On dokuzuncu yüzyılın sonunda sömürge altındaki ülkelerde Batı karşıtı bir reaksiyon hareketinin temelleri atılırken, aynı deneyimi yaşamamış olan Osmanlı aydınları Batı'ya açık bir toplum tasavvuruna kavuşmuşlardır. Osmanlı aydınlanma hareketini başlatan Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi düşünürler hürriyet, demokrasi, anayasal ve parlamenter yönetim, meşrutiyet gibi kurumları ve değerleri batılı anlamda savundular. Diğer İslam ülkelerinde görülmeyen demokrasinin Türkiye'de ağır aksak da olsa yaşıyor olmasının temellerini burada aramak lazımdır. Osmanlı'nın Batı sömürgesi altına girmemiş olması, bu toplumdaki aydınların Batı'daki kurumlara açık bir modernleşme hareketi başlatmalarına yol açmışken; diğer İslam ülkelerinin Batı tarafından sömürgeleştirilmesi, buradaki aydınların Batı'yı kökten reddetmesine neden olmuştur.

Devrimci radikal islami hareketler insanın hükümranlığı yerine, adeta, Allah'ın hükümranlığını savunmaktadırlar. Müslümanların ve Müslümanlarla birlikte yaşayan insanların bu dünyadaki yaşam koşullarını iyileştirici projeler geliştirmek yerine, belli başlı islami yorumlara dayanarak, bir hükümranlık arayışı içinde bulunmaktadırlar. Hakimiyetin insanlara ait olamayacağı, ancak Allah'ın mutlak anlamda hakim olabileceği kabulünden hareketle, kendilerini Allah'ın hakimiyetini tesis edecek olan bir mücadeleye adamış gözükmektedirler. Halbuki hiç bir toplumda ve zamanda Allah bizzat kendisi hükmetmez; Allah adına hükmedenler de gerçekte belli bir dinî yorum adına hükmetmektedirler. Bütün dinler için geçerli olduğu gibi, İslam için de geçerli olan bir gerçek var-

dır ki, o da dinin birden çok yorumunun bulunmasıdır. Allah adına hükmetme iddiasında bulunanlar gerçekte bu yorumlardan biri adına hükmetmektedirler. Allah'ın yeryüzündeki en yüce eseri insan olduğuna göre, insanların ihtiyacını gidermeye matuf hizmetler Allah'ın hükümranlığının bir parçasını teşkil etmektedir. Allah için hükmetmek Müslümanların şûrâ ve meşveretine dayanarak hükmetmektir. Bu da modern toplumlarda biat, seçim, sözleşme, şûrâ, icmâ, anayasal hükümet, güçler ayırımı gibi ilkelerle olur. Müslümanların meşvereti anlamına gelen seçimler yoluyla iktidara gelen otorite, Allah'ın yeryüzündeki kutsal gölgesi değil, Müslümanların geçici temsilcisi olur.

Radikal islami anlayış bir reaksiyon hareketi olduğu için, özellikle Batı menşeli olan her şeyi külliyen reddetme eğilimindedir. Halbuki bu tutum sosyolojik yaşamın ilkelerine aykırıdır. Sosyal hayatı tam anlamıyla siyah veya beyaz olarak telakki edemeyiz. Değişik kültürlerden, düşüncelerden ve yaşam pratiğinden alınabilecek hususlar vardır; daha doğrusu, toplumlar zorunlu olarak birbirlerinden kültür alışverişi içinde bulunurlar. Kaldı ki Batı medeniyetini anlamak durumundayız. Gerçekte İslam'ın özüne uygun siyasal kurumları ve değerleri bugün İslam ülkelerindeki despotik siyasal yapılarda değil, Batı'daki demokratik siyasal yapılarda görmekteyiz. Batı toplumlarındaki siyasal kurumlara baktığımız zaman İslam tarihinde ender karşılaşılan mükemmellikte müesseselerle, temel hak ve hürriyetlerle karşılaşmaktayız.

Radikal siyasal İslam, devletçi ve devrimcidir. Devletçilik ve devrimcilik yönündeki düşünceler büyük ölçüde Marksist menşelidir. Bu dünyagörüşünün kendi toplumlarını nereye getirdiğini bütün dünya gördü. Bu bakımdan, bu tür kolektif ve totaliter sistemlere biraz kuşku ile yaklaşmak gerekmektedir. Siyasal İslam düşüncesini benimseyenler özgürlükçü değildir. Kendileriyle birlikte başkalarının özgürlüğünü de savunacak yerde, kendilerine dayalı bir siyasi dominasyon talep etmektedirler. Başkasına rağmen iktidarını sürdürmek, zaten İslam ülkelerinin geçmişte ve bugün yaşadığı temel problemdir. Orduya, kabile veya aşiret gücüne, devlet bürokrasisine, lider karizmasına dayalı bir diktatörlüğü İslam'ın bir yorumuna dayandıran bir diktatörlükle ikame etmek, bir şeyi değiştirmez. Siyasal islami anlayış kinci, nefretçi ve öfkecidir. Bu düşünce biçimi gerçekte insanı anlamaktan uzaktır; insanı siyasal otoriteye boyun eğici bir süje olarak tasavvur eder. Bu düşünce aynı zamanda kimlikçidir; biz ve onlar çerçevesinde meseleye yaklaşır. Bu hareketlerin büyük bir kısmı Hariciler gibi başkalarını rahatça tekfir etmekte ve şiddete başvurmayı meşru olarak kabul edebilmektedir. Başka insanlarda müşterek noktalar arayarak onlarla birlikte bir arada yaşamak yerine, onları ayırt edici hususları bularak tekfir etme, dışlama, horlama gibi durumlara sapar. Bu anlayış dogmatik olup, meselelere eleştirel yaklaşmadığı, bunun aksine, kendine ait olanları idealleştirdiği

için, İslam'ın günümüz sorunlarından hangilerine çözüm getirebildiğini, hangi sorunlar karşısında yetersiz kaldığını görmekten de uzak durur.

Devrimci radikal islami anlayışların reaksiyon temeli büyük ölçüde sosyalizme dayanırken, din devleti yönündeki mütalaaları da Katolik Kilisesi'ne dayanmaktadır. Halbuki ne İslam tarihinde, ne de Kur'an'ın kendisinde Katolik Kilisesi'nin kurguladığı tarzda bir siyasi model çıkarma imkanı vardır. Saint Augustinus, 426 yılında kaleme aldığı *De Civitate Dei (Tanrı Devletine Dair)* adlı eserinde, dünyanın, Adem'in cennetten kovulmuş olduğu tarihten itibaren iki farklı siyasi varlık alanına bölündüğünü savunmuştur. Bunlardan biri 'Tanrı Sitesi', diğeri ise 'Yeryüzü Sitesi'dir. Tanrı sitesi veya devleti, Tanrı'nın inayetine mazhar olmuş, hidayete ermiş, günahlarından arınmış müminlerden oluşacak; buna karşın yeryüzü sitesi (devleti) ise şeytana boyun eğmiş olanlardan oluşacaktır. Bütün insanlık tarihi bu ikisi arasındaki mücadelenin yaşandığı bir tarih olacaktır. Hıristiyanların nihai hedefi Tanrı devletini gerçekleştirmektir. Tanrı devleti müminlerin hem bu dünyalarını, hem de öteki dünyalarını kapsamaktaydı. Bu dünyada Tanrı devletinin tebaası olma imtiyazına sahip olanlar, öbür dünyada da Tanrı'nın cennetine layık olacaklardı.

Katolik Kilisesi bu anlayıştan hareketle kendisini Tanrı'nın yeryüzündeki yegane temsilcisi olarak ilan etti. Katolik Kilisesi hem dinî, hem de dünyevi erki şahsında terkip ediyordu. Hıristiyanlığın illegal olduğu dönemde Hıristiyanlar arasında, "Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya, Sezar'ın hakkı Sezar'a" şeklinde bir anlayış yaygındı. Hıristiyanlığın iki önemli azizi ve kurucusu Aziz Petrus ile Aziz Pavlus, Roma'nın düşmanlığını kazanmamak için, dünya işlerinin imparatorlara bırakılması, Hıristiyanların bunlara karışmaması gereğini vazetmişlerdi. Ancak Hıristiyanlığın illegal konumdan çıkıp Batı Roma İmparatorluğu'ndan doğan boşluğu doldurmasından sonra, bu anlayış tamamen terkedildi; 'Sezaro-Papizm' ilkesine dayalı evrensel bir kilise devleti inşa edildi. Hıristiyanlık legalleştikten ve Katolik Kilisesi'nin şahsında kurumlaştıktan sonra hıristiyan öncüler, Luka İncili'ndeki bir ayete dayanarak İki Kılıç Doktrini'ni benimsemeye başladılar. Başka bir deyişle, artık papa, Tanrı adına iki kılıcın temsilcisi ve hamisi durumuna gelecekti. Bu tezin dayandığı ayetlerden biri de şuydu: "Senin hakimiyetin gelsin, iraden nasıl gökte hakimse yere de hakim olsun" (Matta 6/9-10).

Hıristiyanlık'taki bu değişim, İslam'ı bir din devleti şeklinde telakki eden ideolojik siyasal İslam anlayışı için ibret alınacak bir örnek teşkil etmektedir. Zira Hıristiyanlık, iki farklı dönemde iki farklı dinî yoruma sahip olmuş ve buna dayanarak toplumu yönetmiştir. İkinci anlayışa dayanarak toplumsal yaşamın tüm titreşim noktalarına hükmettiği yaklaşık bin yıllık gibi uzun bir dönemde, dogmaların ötesinde ciddi bir şey ortaya koyamadı. Sosyal gelişmenin önünde önemli bir ayak bağı oluşturmakla yetinmemiş, dinin farklı yorumları-

nın gelişmesine de engel teşkil etmiştir. Batı'da dinin ruhban sınıfının tekelinden kurtulması, bireylerin özgür iradesine bırakılması, böylece zengin ve değişik yorumlara kaynaklık etmesinin tarihi, Batı'daki demokrasinin tarihiyle paraleldir. Dini, devletin ana dayanağı haline getirmek, başka bir deyişle, devleti dinselleştirmek, aslında devletin dinin sadece belli bir yorumuna dayanmasını sağlamak anlamına geldiği için, dinin vicdan, akıl ve düşünce zenginliği oluşturmasına da engel teşkil etmektedir.

Bugün devrimci radikal islami kesimler tarafından sık sık kullanılan "hüküm ancak Allah'ındır" şeklindeki ayetlerin hiç birinin içeriği hukuki yasama veya siyasete ilişkin değildir. Hükmün Allah'a ait olduğunu belirten ayetler, Allah'ın kainattaki hakimiyetini (*sünnetullâh*) ifade etmektedirler. Ayetleri bu muhtevadan çıkarıp siyasi bağlamda ilk defa kullananlar Hariciler olmuşlardır. Hariciler bu tür ayetleri o tarihlerde muhalif bulundukları yönetimlerin meşruiyetini sarsmak amacıyla kullanmışlardı. Kur'an'da aralarında istişare ederek iş yapma, başka bir deyişle meşveret, yönetimle ilgili ahlaki bir ilke olarak vazedilmiştir. "Onların işleri aralarında şûrâ iledir" (42. Şûrâ/38) ayetinde olduğu gibi, müminlerin işlerini kendi aralarındaki istişareye dayanarak yürüttüklerine dair çok sayıda ayet bulunmaktadır. Dolayısıyla siyasi-idari sorunları, halk, aralarında danışarak veya ehline vererek çözecektir. Bunu sağlamak için demokrasiden daha uygun bir yönetim biçimi (henüz) yoktur. Sonuç olarak egemenliğin güç kaynağı (yetkisini aldığı kaynak) halk; meşruiyet kaynağı ise Allah'ın rızasına uygun hareket etmektir. İnsanlar için hayırlı ve yararlı işler, Kur'an'da Allah'ın rızası içinde mütalaa edilmiştir. Buradan Saint Augustinus'un yaptığı gibi teokratik bir devlet modeli çıkarmak, gerçekten çok zor görünmektedir.

Devlet, insanların ihtiraslarını, menfaatini, egemen olma tutkusunu, kısaca zaaflarını harekete geçiren alandır. Dinin buraya sokulması, onun asli amacından sapması, kirletilmesi, istismar edilmesi, sadece bir dinî anlayışa hayat hakkının tanınması anlamına gelir. Ortaçağ Katolik Kilisesi ve İslam tarihinin uzunca deneyimi, bu konuyu bizlere göstermek için yeterlidir. İslam tarihinde kimsenin hayatta kalmayacağı kadar tarafların birbirini yok ettiği savaşlar yaşanmıştır. Tarafların birbirinin kökünü kazıyacak kadar kan akıtmış olmasının altında, iktidara hakim olma tutkusu yatmıştır. Devlet aynı zamanda sosyolojik ihtiyaçlar doğrultusunda sürekli olarak değişkenlik arzeden bir olgudur. Halbuki dinin değişmeyen evrensel ilkeleri vardır. Bu bakımdan, devlet ile din bütünleştirildiği zaman, ister istemez sosyolojik yaşam alanı değişimin dışında tutulmuş olur. İslam tarihindeki gerilemenin temel nedeni budur. Siyasal otorite ve bu otoritenin hükümranlığının dayandığı kutsallık anlayışı, bu alana ilişkin eleştirel düşüncenin önüne geçmiş; bu da İslam dünyasında düşüncenin, ilmî yaratıcılığın ve tefekkürün durmasına, dolayısıyla gerileme sürecine yol açmıştır.

İslam ve Demokrasi Üzerine

ALİ BARDAKOĞLU
PROF.DR., MARMARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İslam'ın ana kaynaklarının ve uzun bir dönemi kapsayan klasik dinî öğretinin devamlı surette adalet kavramına vurgu yapması; ayrıca eşitlik, hak, hürriyet, liyakat, dürüstlük, barış, merhamet gibi kavramlar arasında adalete merkezî bir konum vererek bunları çoğu zaman adalet kavramı içinde mütalaa etmesi; hatta adaleti tanımlama ve uygulamanın kaygı verici ölçüde subjektiflik taşımasına rağmen bu anlatımda ısrar etmesi, hem sosyal gerçeklikten yola çıkılmış olmasıyla hem de dinin diğer alanlardaki telkinlerinin bu kavrama da pozitif bir içerik kazandıracağına olan inançla açıklanabilir. Bu bağlamda yaşatılabilir dünyevi adaletin tanrısal ve mutlak adaletle dengelenmesi önemli olsa da, ayrı bir husustur. Konunun sosyal gerçeklik yönü ise daha dikkat çekici olup, böyle bir yöntem ve üslubun benimsenmiş olması, bunun mevcut sosyal yapı içinde hakim konumda olanları yönlendirmenin –hatta insafa getirmenin– ve vakıayı olması gerekene doğru çekmenin en pratik ve anlamlı yolunun bu olmasıyla ilgilidir. Üstyapıya yönelik bu telkinler genelde olumlu sonuç verdiği, ayrıca İslam toplumlarında bu yönde sağlıklı bir kamuoyunun ve toplumsal sağduyunun oluşmasına da imkan hazırladığı için, Müslümanların tarihsel tecrübesinde geniş halk kesimlerine malolmuş güçlü bir eşitlik ve özgürlük hareketine rastlanmaz. Buna karşılık, Batı'da entelektüel kesimler arasında adalet kavramı üzerine ileri düzeyde bir tartışma görülse bile, dinî öğretiyle ve toplumsal taleplerle bütünlüğü sağlanamadığı için, biraz da acımasız sosyal tabakalaşmayı ve diktatörlüğü daha munis bir çizgiye çekebilmenin en pratik yolu olarak algılandığı için, bu toplumlarda eşitlik ve özgürlük hareketinin çok daha erken dönemlerde başladığı ve giderek güç kazandığı gözlemlenir. Doğu kültüründe adalet kavramı içinde mütalaa edilen bir çok değerin, insani ve ahlaki niteliğin, Batı'da insan hak ve hürriyetleri, bireysel hak ve özgürlükler gibi şemsiye kavramlar altında geliştirilmiş olması da, mevcut toplumsal örgüyle doğrudan bağlantılı olup, izlenen yöntem ve hareketin başlangıç noktası farklılık taşısa da, gerçekleştirmek istediği hedefler itibarıyla Doğu'yla büyük bir benzerlik arzeder.

27-29 Kasım 1998 tarihinde İslamî İlimler Araştırma Vakfı tarafından İstanbul'da gerçekleştirilen "İslam ve Demokrasi" konulu uluslararası toplantıda yapı-

lan önemli konuşmalardan biri de, kuşkusuz, Avusturya Innsburck Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı Prof. Dr. Hans Koechler'in "The Evolution and Philosophical Background of Western Democracies" başlığı altında sunduğu tebliğ ve bu tebliğde Batı demokrasilerine hem teori hem de uygulama yönüyle getirdiği 'ciddi' eleştiriler oldu. Prof. Koechler'e göre, toplumda güç dengesine dayanan ve oligarşik bir yapılanmayı içeren siyasi temsil sisteminin demokrasi olarak adlandırılması, Batı'nın apaçık siyasi gerçekleri örtbas etme eğiliminin yeni bir örneğini oluşturmaktadır. Onun eleştirel yaklaşımı ana çizgileriyle şöyle özetlenebilir:

"Demokrasi, günümüzde batılı söylemde siyasal sistemin meşrulaştırılmasının en bilinen yolu, adeta anahtar kelimesi olarak işlev görmekte ve kökü eski Yunan'daki Atina devleti uygulamasına kadar götürülmektedir. Demokrasi tarihine ilişkin atıflar, Atina'da doğrudan fakat ayırımcı bir temele dayalı bir demokrasi uygulamasından söz ederler. Ancak eski Yunan düşünürlerinden bir diğer kesim de ilke olarak demokrasiye ciddi eleştiriler yönelterek, otoriter bir siyasi sistemi savunmuş; bu bakışaçısı, Aydınlanma çağına kadar Avrupa'da siyaset felsefesinde de hayli etkili olmuştur. J. J. Rousseau'nun sosyal mukavele teorisi gibi bazı çabalar Atina demokrasisini idealleştirip halkın yönetime doğrudan katılması fikrine güç kazandırmış ise de, Avrupa'da teori ve uygulamada giderek İngiliz modeli parlamentarizm tek uygulanabilir demokrasi modeli olarak benimsenmiş ve demokrasi, temsil doktrinine dayalı oligarşik bir yönetim, bir elit yönetimi olma yönünde gelişmiştir.

Doğrudan demokrasi veya katılımcı demokrasi adı verilen halk tarafından yönetimin gerçekleşmesindeki zorluklar, bunun yerine, temsilî demokrasiye, halk adına yönetime geçişi hızlandırdı. Ancak bu ayırım ve gelişme, demokrasi kavramına belli bir kapalılık ve tartışılırlık da getirdi. Yapılabilecek ilk tartışma, bir kimsenin iradesinin bir başkasına devrinin veya onun tarafından temsilinin ne kadar mümkün ve gerçekçi olduğu meselesidir. Teoride temsilcinin (milletvekili) seçmeninin ideal iradesi adına hareket ettiği varsayılsa bile, seçmenin ideal iradesini keşfetme işinin bu vekile ait olması, bu iradenin realitede onun adaylığını ve seçimini destekleyen baskı gruplarının iradesine dönüşebilmesi veya çeşitli çıkar grupları tarafından kolayca doldurulabilen bir boşluk yaratması gibi zaaflar sebebiyle, bu varsayım fazla gerçekçi bulunmaz. Hatta bunu, varsayımdan da öte ontolojik, normatif ve psikolojik bir hayalin ürünü olarak görenler de vardır. Teori, siyaset felsefesi açısından farklı yönlerden, özellikle de işleyişte parlamenter bir oligarşi, elit veya bürokrat yönetimi şeklinde sonuçlanması yönüyle ağır bir biçimde eleştirilir. Çok özel ve son derece kontrollü şartlardaki bir halk referandumu hariç, halk iradesinin doğrudan uygulanmasına imkan verilmeyişi de onun bu yapısından kaynaklanır. Hatta halkın ideal iradesi adına hareket etme varsayımı ve buna dayalı birtakım hayalî kurgular ön plana çıkartılarak, sonuçta temsilî de-

mokrasi, mevcut sistemi meşrulaştıran ve farklı yönetim modellerini yargılayan bir değer ölçütü haline getirilir.

Amerika Birleşik Devletleri'nin ve akabinde de Avrupa Birliği'nin önderliğinde geliştirilen liberal demokrasi söylemi, küreselleşme sloganının desteğiyle, 'insan hakları' ve 'hukukun üstünlüğü' gibi evrensel siyasi doğruluk perdelerinin arkasına saklanarak ideolojik kolonizasyon aracı haline getirilmiş; diğer bir anlatımla o, global ideolojik savaşın bir değer etiketi, Üçüncü Dünya'nın kolonilikten kurtulma sürecinde kaybedilmiş etki alanlarını yeniden fethetme pojesinin etkili bir aracı yapılmıştır. Bu düzlemde dile getirilen sloganların adeta daha önceki dönemlerdeki dinî akidelerin ve metafizik inançların yerini alması da ayrı bir gelişme olarak dikkat çekmektedir. Liberal demokrasinin, realiteye oligarşik ve güce dayalı yönetimi meşrulaştırma aracı olarak yansıması, temsilî demokrasinin ideolojik önyargılarını ve zaaflarını uluslararası platforma taşıması ve uluslararası çıkar ve boyun eğdirme kavgasını perdeleyen bir önkabul ve dogma olarak kullanılmasının yanısıra; teori ve pratik arasındaki bu çelişki, demokrasinin öz düşüncesini aşındıran, onun içini boşaltan, tutarlılığını, güvenilirliğini ve uygulanabilirliğini iyice tartışılır kılan olumsuz bir süreci de başlatmış görünmektedir".

Koechler'in söz konusu toplantıda dile getirdiği eleştiri ve değerlendirmeler ana hatlarıyla böyledir. Uygulamadaki yanlışların genellenmesinden veya demokrasi, insan hakları gibi kavramların içine bütün ideallerin ve iyilerin taşınmasından kaynaklanan bu tür eleştiriler, anti-demokratik yönetim biçimlerini desteklemekten çok, sistemi gözden geçirmeye ve iyileştirmeye yönelik olduğu, sistemin kuruluş ve işleyişinde insan unsuruna ağırlık verdiği, bireyi körü körüne boyun eğmeye değil de kontrol etmeye ve yetkilerini bilinçli şekilde kullanmaya yönlendirdiği için anlamlıdır ve önemlidir. Yoksa, bir yanlışı düzeltmeyi amaçlayan bu tür eleştirilerden bir başka yanlışın doğrulanması sonucu çıkmaz.

Öte yandan, parlamenter demokrasinin dayandığı teorik varsayıma ve Batı toplumlarındaki işleyiş biçimine, demokrasi ve onun alt değerleri adına ulusal ve uluslararası ölçekte yapılan çeşitli uygulamalara karşı batılı fikir adamlarınca yapılan bu tür eleştiriler, İslam'ın ideal bir yönetim şekli ve alternatif bir siyasi sistem içerdiği tezinin hayli güçlü olduğu ve İslam'ın demokrasi ile yarıştırıldığı 'dindar' muhitlerde beğeniyle ve hayranlıkla karşılanır ve kendi tezlerinin çağdaş literatürden atıfları olarak kullanılır. Ancak Batı literatüründe sıklıkla rastlanan bu eleştirel tavırdan, İslam'a dayalı siyaset modeli önerilerine ve İslam'ı demokrasinin alternatifi konumuna indirgeyen bir tutuma haklılık payı çıkarmak da doğru olmaz. Madalyonun diğer yüzünde de durum farklı değildir. Mesela, anti-demokratik oluşumlara ve özgürlüklerin kısıtlanmasına karşı ciddi eleştiriler getirilmesi, demokrat ve özgürlükçü bir duruştan kaynaklanabileceği gibi, aynı kulvarda yarışmanın getirdiği husumetin ve kendine yer açma mücadelesinin ürünü de olabilir.

Demokrasi, din gibi metafizik ve ontolojik değer içeren, genel olarak hayatın bütününe ve insanın kaderine ilişkin kuşatıcı açıklama getiren bir inanç ve öğüt yumağı olmayıp, ona nisbetle ikincil önemde bir araç ve uzlaşı yöntemi olduğu, ilgi alanları ve amaçları arasında da farklılık bulunduğu için, din ile düzlemleri farklıdır. Bunun için de din ile demokrasinin birbiriyle yarıştırılması, karşı karşıya getirilmesi veya örtüştürülmesi bir çok yanlışı beraberinde getirir. Ancak dinin kültür ve yaşama biçimi haline gelip toplumsal hayata ilişkin alt kurum ve kurallarının şekillenmesine paralel olarak dinî tecrübenin sosyal ve siyasal değişim taleplerine ve bunların enstrümanlarına karşı bir tavır alışından, buna az veya çok elverişli oluşundan söz edilebilir. Bu süreçte aradaki düzlem farklılığının azaldığı gözlense bile, burada dinden ziyade beşerî rengi ağır basan ve dinle de beslenen geleneğin demokrasi gibi araçlarla yakın bir ilişkiye, uzlaşma veya çatışma arasında seyreden bir tavır içine girdiği görülür. Demokrasinin başkalarıyla medeni biçimde bir araya gelmeyi mümkün kılacak bir ortam oluşturmaya hizmet etmesi yönüyle bir değer içerdiği, hatta dinlere karşı nötr bir tavır içinde olduğu ve dünyeviliği gerektirdiği doğru olsa bile; dinin algılanması ve hayata aktarılması birey merkezli olduğu ve bu ölçüde bir görecelik taşıdığı, dinlerin ancak müntesiplerinin algılama farklılıklarının bulunmadığı mutabakat zemininde sabit bir öğretisinden söz edilebileceği dikkate alınırsa, böyle bir ortam dinler için bir avantaj, dindar için bir güvence teşkil eder. O an için totaliter siyasal iktidar ile tam bir görüş birliği içinde olan ve bu sayede kendini bir adım önde gören kesimler için bile, gelecekteki muhtemel iktidar değişimleri gözönüne alınırsa, bu böyledir.

Öte yandan, demokrasi bir yönetim biçimi olduğundan, onun, bireylerin bir arada yaşama ilkesini zedelemeyecek ölçüde, içinde bulunduğu toplumun değerlerini yaşatması ve koruması da mümkündür ve bu esasen demokrasinin tanımının gereğidir. Bu yüzden, demokrasinin farklı ülkelerde farklı içerikler ve alt değerler taşıdığı görülür. Benzeri bir mahalliliğin dinler için de geçerli olması, bu iki kavramı karşılaştırmayı yine haklı kılmaz; bu paralellik, belki her ikisinin de merkezinde insan olduğu; dolayısıyla, dinlerin de, demokrasi, insan hakları ve hoşgörü gibi çağdaş değerlerin de ancak bireyin yapıcı çaba ve katkısıyla olumlu sonuç verebileceği tezini bir kez daha destekler. Din bireyin yetişkinliğine ve yetkinliğine arkaplan ve altyapı teşkil eden bir değer olduğu gibi, bireyin ve ondan oluşan toplumun niteliği de dinin daha iyi anlaşılmasına hizmet eder. Dinler iyi anlaşıldıkları sürece birey ve toplumun hayatına her yönüyle katkı sağlamaları mümkün hale gelir. Bu sebeple, dinin anlaşılmasıyla insan unsurunun niteliği arasında karşılıklı ve girift bir etkileşimin varlığı, bu etkileşimde öznelliğin ve göreceliğin büyük ölçüde kaçınılmaz olduğu gözlenir. Diğer yönetim biçimleri ve siyasal teoriler gibi, demokrasi de ancak yetkin ve yetişkin bireylerin elinde iyi bir işlerliğe kavuşacağı ve olumlu sonuçlar vereceği için, değer oluşturma ve bi-

reyin kıvamını sağlama yönüyle dinin katkısına –veya bu düzeyde bir katkı sağlayacak alternatif bir öğretiye– daima gereksinim duyar. Nitekim İslam toplumlarının tarihsel tecrübesinde monarşilerin, dönemlerindeki diğer toplumlara nisbetle çok daha özgürlükçü ve hukuka bağlı bir çizgide seyretmiş olmaları, sözü edilen bu girift etkileşimin ve değer bilincinin ürünüdür. Demokrasinin onu yerleştirecek ve yaşatacak olan bireyle sıkı bir kader birliği içinde olması doğru olsa bile, –demokrasiler ancak hukuk güvencesi ve özgürlük ortamında yeşerecekleri ve sağlıklı bir işleyişe kavuşacakları için– bu durum, totaliter bir yaklaşımı, önce yetişkin ve yetkin bireyleri oluşturma, sonra da demokrasiyi yerleştirme şeklindeki bir söylemi haklı kılmaz.

Temsilî demokrasinin kendi içinde olmasa bile arkaplanında bir değer bilincine sahip olması, onun oligarşik yönetim biçimine, elit ve bürokrat sultasına yol açmaması veya ideolojik tahakküm ve kolonizasyonun aracı haline gelmemesi için de gereklidir. Hukuk güvenliği ve hukukun üstünlüğü ilkeleri demokrasinin temelinde yer alsa bile, bu yeterli olmayıp, anılan değer bilincine ve normatif güvenceye ihtiyaç devam edecektir. Batı toplumlarının demokrasi ve çokseslilik gibi yöntemleri işletmesinde, adalet, insan hakları, barış ve özgürlük gibi temel değerlere içerik kazandırmada bazı zaaflarının bulunması, herhalde bu eksiklikten kaynaklanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, günümüzde İslam toplumlarının yüce insani ve ahlaki hedeflerin gerçekleşmesinde demokrasiyi aktif bir yöntem olarak kullanma ve ona zaafları en aza inmiş bir işlerlik kazandırma şansları daha yüksek görünmektedir. Ancak böyle bir şansın teorik olarak mevcut olmasına rağmen Batı tipi demokrasi dıştan algılandığı şekliyle uygulanmak istenir; fakat ona sağlıklı işleyiş kazandıracak olan insan unsuru ve değerler zinciri gözardı edilir ve dinin bu oluşuma katkıda bulunma imkanı devre dışı bırakılırsa, o zaman Koechler'in Batı demokrasisine yönelttiği eleştirilerin, fazlasıyla İslam toplumları için de geçerli olduğu görülür.

Tanzimat ve Meşrutiyet sürecinde islamcıların mevcut değişimi ve sistemi meşrulaştırma, yeni siyasal kavramları geleneksel dinî öğreti içine çekerek evcilleştirme çabaları da, yine siyasal değişimin arkaplanında oluşacak değer boşluğunu önlemeye, anılan gereksinimi bir ölçüde karşılamaya matuf gayretler olarak görülmelidir. Bu dönemde temel dinî kavramlar ve müslüman toplumların tarihsel tecrübesi, siyasal yapıyla ilgili temel değişim projelerinden günlük siyasal taleplere kadar geniş bir alanda yapıcı tarzda kullanılmak istenmişse de, gerek pozitivist batıcıların ve geleneksel ilmiye sınıfının mukavemeti, gerekse geniş halk kesiminin bu gelişmelerin hayli uzağında kalması sebebiyle bunda başarılı olunamamıştır.

Bu arada siyasal yapı değişikliğine karşı toplumda oluşan direncin hem gelenekten hem de dinî öğretiden azami ölçüde yararlanmış olduğunu da belirtmek gerekir. Ancak bu gelişmeyi dinî tecrübe ve teorinin buna destek verme-

sinden çok, o günkü değişim politikasıyla açıklamak daha doğru olur. Bu açıdan bakıldığında, toplumumuzda İslam'ı algılama biçiminin, demokasiyi içselleştirme ve yerlileştirme yolundaki çabalara kayda değer bir katkısının bulunmadığı söylenebilirse de, demokrasi kültür ve geleneğinin yeterince yerleşmemiş olmasından İslam-demokrasi çekişmesini birinci derecede sorumlu tutmak, devlet ve toplum yapısı, temel haklar ve özgürlük düzeni, uluslararası ilişkiler gibi bir çok temel nedeni gölgeleyeceği için yanıltıcı olur. Diğer bir anlatımla, son dönem Osmanlı aydınından itibaren entelektüel kesimin meşrutiyet, siyasal iktidarın yetkisinin kısıtlanması ve devri, siyasal katılım ve temsil gibi birçok temel problemi 100-150 yıldan beri iyi-kötü tartışmakta olmasına rağmen toplumumuzda demokrasi kültür ve geleneğinin henüz yerleşmemiş olması, islami öğretinin buna geçit vermediği şeklinde basit, araştırma ürünü olmayan, sadece varsayıma dayalı bir sebeple açıklanamayacak kadar karmaşık ve derinlemesine bir konudur. Bu söylenenler, benzeri tartışma ve sıkıntıları henüz yaşamakta olan diğer İslam ülkeleri hakkında da büyük ölçüde geçerlidir.

İslam'ın esaslarından sayılan cihad, iyiliği emredip kötülüğü engelleme, dinin tebliğ edilmesi, dinin gereklerinin yaşanması ve yaşatılması gibi ilkeler, insanların ancak müslüman olmakla hidayete ereceği ve bu yönde çaba sarfetmenin dinî bir ödev olduğu yönündeki ortak kabul, teoride bütün farklı görüşlerin birarada ve eşit koşulda yaşamasının en ciddi engeli olarak durmaktadır. Buna bağlı olarak, İslam toplumlarında demokrasinin temel tezlerini endişe ile karşılayan veya temelden farklı bir söylem geliştiren çeşitli kesimlerin öteden beri var olduğu bilinmektedir. Böyle düşünenler arasında, demokrasi yerine Kant'ın 'ideal cumhuriyet' varsayımındaki monarşi vurgusuna benzer şekilde totaliter fakat kendi ideallerini gerçekleştirecek nitelikte bir yönetim biçimine daha sıcak bakanlar bulunduğu gibi, demokrasiyi bu ideale ulaşmada bir araç ve ara dönem olarak görenler de bulunabilir. Bu direnç, bir yönüyle Fârâbî'nin *medîne-i fâzıla*'sına benzer şekilde mutasavver ve muhayyel bir toplum için alternatif ve ideal bir hukuk düzeni tasarlama şeklinde kısmen mazur görülebilir bir iyimserlikten beslenmekteyse de, mevcutla uzlaşmayı veya –karşı da olsa– onun içinde yer almayı zorlaştırmaktadır. Bundan hareketle, demokrasi kavramının İslam toplumlarının belli kesimlerinde, teorik çerçevede de olsa, bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kaldığı söylenebilir. Bu sorun ise, biri teorik/zihinsel, diğeri pratik ve prosedürel iki bakışaçısından ve buna bağlı olarak iki meşruiyetten söz edilerek aşılabilir.

Müslümanın, karşılaştığı bir olayı ya da bir değer hükmünü Kur'an, Sünnet ve İslam geleneğiyle karşılaştırıp onlarla test etmesi, onlardaki ilke ve belirlemelerle uyum içinde olmasını araması ve nihayet, ulaşacağı sonuca göre ona meşruiyet veya adem-i meşruiyet atfetmesi gayet doğaldır. Ancak burada meşruiyeti, aykırılığı veya uygunluğu belirleyen Kur'an, Sünnet veya İslam gelene-

ği değil, bireyin kendisidir. Yani dinin ana kaynaklarını veya dinî tecrübeyi anlayacak, güncelleştirecek, aradaki bağları kuracak ve ondan birtakım sonuçlar çıkaracak ve neticede uygunluğu ve aykırılığı görecek olan bireydir. Kur'an, Sünnet ve gelenek üçlüsü bireyin zihniyetinin, anlama ve algılama kıvamının oluşmasında ayrı ayrı etkili olmakta, birey de bunların bütününden aldığı bakışla dinî metinlerin veya geleneğin özeline yorum getirmektedir. İslam hukukçularının istihsan, ıstıslah, Kur'an'a arz, Medine ehlinin uygulaması gibi metodları da bir ölçüde bu düşüncenin ürünüdür. İslam toplumunda aklın açık verilerini, insanlığın ortak ilke ve değerlerini ve bunlarla uyum içinde olan dinin temel amaçlarını anlama ve hayata geçirme tarzının diğer toplumlara göre belli bir ton farklılığı taşıması da, bireyin, dinî metinlerin (Kur'an ve Sünnet'in nassı) ve tecrübenin geneli ile özeli arasında merkezî bir konuma sahip oluşundan kaynaklanır. Bu bağlamda belirtmek gerekirse, İslam toplumlarında yaşayan geleneğin ana çizgisini ve ortak paydasını teşkil eden amelî icmâ, nassa göre daha işlevsel ve belirleyici bir öneme sahiptir. Sınır çizgileri çok net olmasa da, ana gövdesi hayli belirgin olan bu icmâ, aynı zamanda uzaktan bakıldığında çok net bir biçimde görünen müslüman birey/İslam toplumu portresini belirler ve biraz önce sözü edilen subjektiviteye normatif bir güvence getirir. Sonuç itibarıyla, dini algılamada ister bireysel reye ve zihniyete ister icmâ'a merkezî bir konum verilsin, meşruiyetin zihinsel boyutu müslümanın bilgisine, birikimine, iç dünyasına, olayı algılama biçim ve şartlarına ve dış dünyadan aldığı etkilere göre değişebilir. Böyle olduğu için de, herhangi bir fikrin Kur'an ve Sünnet'e uygun veya aykırı olduğunu ileri süren ve bunu teorik bir çerçeveye oturtan kimse, aynı düzlemde farklı, hatta zıt görüşlerin de ileri sürülebileceğini kabul etmiş olur. Bu konudaki inkar ve karşı çıkış, bir görüşte ısrar etme ve onu savunma stratejisi olmanın ötesinde bir anlam taşımaz.

Başkalarının da farklı düşünebileceğini kabul etmek ve bu farklı düşünceler arasında doğrunun hangisi olduğu konusundaki bir belirsizliğin –kendisi açısından böyle olmasa da– kaçınılmazlığını görmek ise, meşruiyetin pratik boyutuna kapı aralar. Bunun İslam kültüründeki ictihad anlayışı ile de yakın ilgisi vardır. Bir hakikatın araştırılmasında bireysel zihnî çabanın azami ölçüde sarfedilmesi demek olan ictihad faaliyeti, Kur'an ve Sünnet'in metninden bağımsız olarak değil, onlarla uyum gözetilerek, en azından onlara aykırı düşmeme kaygısı beslenerek yürütülür. Bu sebeple, farklı ictihadi görüşlerin uç noktalara kaymasının sistem içinde tedbiri bulunduğu gibi, bu görüşlerin örtüşme alanını teşkil eden icmâ fikri de bir yönüyle böyle bir toparlanmaya hizmet eder. İctihad sonucunda ulaşılan görüşün müctehid açısından, iç tutarlılığına bağlı olarak teorik doğruyu, hatta savunulabilecek tek doğruyu yansıtması doğaldır. Ancak klasik doktrinde bu tür bir tanımla yetinilmediği ve biraz da bu ictihadlara dayanılarak oluşturulacak normların muhataplar nezdinde itaat edilebilirliğini kolaylaştırmak ve

zihnî meşruiyetini pekiştirmek için ictihad faaliyetinin Allah katındaki hakikatın keşfi çabası olarak nitelendirildiği de olur. Bununla birlikte, bir ictihadi görüş, müctehid veya avam açısından böyle görünse de, dışarıdan bakıldığında farklı alternatifler arasından yapılabilecek muhtemel tercihlerden birini teşkil eder ve teorik kurgusunun sağlamlığı kadar amelî değeriyle de doğru orantılı olarak toplumda tutunma imkanı bulur. Bu amelî değer, fıkıh mezhepleri arasında olduğu kadar, mezhep içi farklı görüşlerin sıralamasında da etkili olmuştur. Böyle olunca, bir soruya doğru cevabın tek olacağı varsayımını sosyal bilimlerin her alanına uygulayıp, mühendislik mantığıyla tek bir doğruyu yakalamanın ve benimsetmenin krizine girmek yerine; sosyal bir sorunun farklı açılardan farklı biçimlerde çözümlenebileceğini kabullenmek ve en uygun çözümü bulmak için de bazı prosedürler geliştirmek gerekli olmaktadır. Buna, dinin anlaşılması ve yan alanlarla ilişkilendirilmesi, hatta toplumda dinden bağımsız veya ona aykırı biçimde seyreden gelişmeler konusunda dindar kesimin katkı ya da tepkisinin belirlenmesi bakımından da ihtiyaç vardır.

Kişilerin zihinsel ve teorik doğrularını kendilerine bırakmak ve onlardan bu konuda bir taviz vermelerini beklememek kaydıyla, çoğunluğun görüş ve tercihine pratik değer atfedip, farklı görüşte olanların bu sosyal gerçekliğe katlanmasını istemek, fakat onlara da kendi görüş ve tercihlerini topluma anlatma ve pratik değere ulaştırma hakkı tanımak şeklinde özetlenebilecek bir mutabakat zemini oluşturmak, dindar ve seküler bütün kesimler için gerekli hale gelmiştir. Daha önce sözü edilen amelî icmâ, tarihsel tecrübenin ana çizgisini yansıtan bir değeri ve sosyal gerçekliği temsil ettiğinden, sosyal gruplar ve farklı öneriler arası mutabakatın oluşmasında sınır ihtilafını azaltıcı ve değer desteği sağlayıcı bir rol üslenebilirse de, belirleyici olamaz. Burada belki daha etkin olan, dinin anlaşılması ve hayata aktarılması konusunda sahip olunan tarihsel tecrübenin uç noktaları, ayrıca inancın bireye kazandırdığı özgüven ve iç tutarlılıktır. Böyle bir mutabakat zeminine duyulan ihtiyaç, dinlerin kuruluş dönemleri için çok daha geçerli olan bir çok ilke ve kavrama ileri dönemlerde yeni içerikler yüklenmesiyle daha bir anlamlı kılınabilir. Böyle bir gereklilik ve anlamlılık, teorik meşruiyet ile prosedürel meşruiyetin birbirinden ayrı tutulmasını da bir ikilem ve çelişki olmaktan çıkarır. Hatta bu ayırım, dünyevi saltanatın dinî değerden beslenerek yanılmaz ve eleştirilmez bir konuma, hatta diktatörlüğe dönüşmesini önlemede; demokrasileri ontolojik ve kozmolojik bir değer birikimiyle destekleyip bu birikimin dolaylı biçimde de olsa demokrasinin önünü aydınlatmasını sağlamada; belki de Koechler'in haklı olarak kaygı duyduğu, mesela sistemin bireysel zaaflar sonucu giderek oligarşik yapıya, elit ve bürokrat saltanatına dönüşmesi veya bir değer etiketi ve ideolojik tahakküm aracı olarak kullanılması gibi olumsuz gelişmelere karşı koymada belli bir katkı sağlayabilir.

Öteki'nin İnsan Hakları*

NECDET SUBAŞI
YARD. DOÇ. DR., YÜZÜNCÜYIL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Bu metinde 'öteki' kavramı çerçevesinde gerçeklik kazanan bir fenomenden yola çıkılarak insan hakları sorununun ele alınması amaçlanmaktadır. Tanımı ve sınırları üzerinde her zaman için tam bir bütünlük ve uzlaşma sağlanamasa da 'insan hakları' ve bu kavram içinde oluşan anlamlar, olumlu ve pozitif bir beklenti olarak, evrensel bir niteliğe sahiptir. Ne var ki 'öteki'yle kavramsallaştırılan gerçeklik, insan haklarının kullanımı ve yaygınlığı konusunda dikkate değer rezervler koymaktadır.

Esasen 'öteki' kavramı, sosyal bilimlerin önemli problemlerinden biridir. 'Öteki', modern zamanların bilimsel gerçekliği içinde somut karşılıklara sahiptir. Bu bağlamda başta antropoloji olmak üzere (Ahmed, 91-102) diğer sosyal bilimlerin de bir 'öteki' inşasından ve probleminden sözetmek imkan dahilindedir. Öncelikle zihinsel, sonraları da daha somut karşılıklar içinde kendine yeni bir dünya kurmayı başaran bu kuram, sadece insan haklarının kullanımında değil, diğer tüm sosyal tercihlerde de belirleyici bir boyuta sahip bulunmaktadır. Çünkü böylece sosyal bir sistem, kendi içsel bütünlüğü ve devamlılığını, 'öteki'ne bağlı kalarak garanti altına almakta ve sürekliliği sağlamaktadır.

'Öteki'ne ilişkin olarak ortaya çıkan genel ve egemen eğilimi açıklığa kavuşturmak için sosyolojik ve antropolojik metinlerde 'öteki'nin ele alındığı farklı yaklaşım biçimlerini tasnif etmek gerekmektedir. Keyman (76-78), Kehare'ın bu konudaki çalışmasından hareketle[1] temel eğilimleri şöyle sıralamaktadır:

1. Ampirik bir nesne olarak öteki: Öteki, burada hakkında ampirik bir bilgi toplanarak anlaşılabilecek bir nesne olarak görülür ve böylelikle onu, sözde nesnel ve gerçeklere dayalı olan bilgiler sağlayarak açıklamak amaçlanır.

* Bu metin, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi tarafından Ankara'da düzenlenen Türkiye'de İnsan Hakları Konferansı 'na (10-11 Aralık 1998) tebliğ olarak sunulmuştur.

[1] R. S. Kehare, "The Anthropologist's Bracketed Self: Notes on Cultural Representation and Privileged Discourse", *New Literary History*, Sayı: 23 (1992), s. 1-23

2. Kültürel bir nesne olarak öteki: Modern (batılı) olanla geleneksel (doğulu) olan arasında kurulan modernizasyoncu iki kutuplu görüşü niteleyen özcülüğün bir sonucu olarak, 'öteki' ne olduğundan çok ne olmadığıyla tanımlanır. Böylece 'öteki' modern benliğin 'aynadaki görüntüsü' olarak temsil edilir.

3. Bir varlık olarak öteki: Yorumcu ve varoluşçu söylemlerde kullanılan ve bir varlık (*being*) olarak nitelenen 'öteki', benliğinin oluşum sürecine katkıda bulunan ve modern kimliğin anlaşılmasındaki 'gözükmeyen gönderim noktasıdır'. Bir yorumcu veya varoluşçu sadece 'öteki' hakkında yazmakla kalmaz, aynı zamanda kendi 'ben'inin kültürel ve tarihsel oluşumunu araştırmak amacıyla 'öteki' için yeni ilişkiler keşfetmeye çalışır. Öteki'nin bu şekilde kavranışı hem ampirik bilgi toplama tarzından, hem de 'öteki'nin kültürel bir nesne olarak tanımlanmasından radikal şekilde ayrılır. Ancak, 'öteki'ni tarihsel bir varlık, 'gerçek' bir tarihsel varoluş olarak görerek hem yorumcu, hem de varoluşçu söylemler, modernitenin rejimi dahilinde işlerler ve ben-öteki karşıtlığını muhafaza ederek 'öteki' kategorisini hâlâ ontolojik bir varlık olarak düşünürler.

4. Söylemsel bir yapı olarak öteki: Bu şekilde bakıldığında 'öteki' çeşitli söylem ve kurumlar tarafından kurulan bir 'bilgi nesnesi'ni oluşturur. Bu söylemsel bir kuruluştur ve 'öteki'nin tarihsel bir varlık olarak anlatılışını reddeder.

5. Farklılık olarak öteki: Kimlik/fark ilişkisine yerleştirilmiş 'öteki', 'ben' ve 'öteki'nin ilişkisel özelliğini vurgulayarak, sömürgeci ile sömürgedeki arasındaki karşılıklı bağımlılığın eleştirel bir şekilde incelenmesine olanak tanıyarak odağı kimlik/farklılık eksenine taşır.

'Öteki' kavramına semantik orijini dikkate alınarak bakıldığında, kavramın Grekler tarafından 6. ve 7. yüzyıla gelinceye kadar 'yabancı'lar için kullanıldığı görülmektedir. Grekler, kendilerini yabancılardan ayırmak için bu kavrama başvuruyorlardı. Bu bağlamda, bir başka terim olarak 'barbar' da, 'öteki' söylemi içinde, 'alt-insanlık' biçimlerini tanımlayarak yansıtmak için kullanılmıştır. Konu ile ilgili bazı çalışmalarda, 'öteki' teriminin Avrupalılarca sadece negatif bir anlamda kullanılmadığına, bu terimin 'diğer yerler' ve 'diğer insanlar' için de kullanıldığına işaret edilmektedir. Nitekim terim bu çerçevede Avrupalıların 'öteki'ni tanımlamada kararsız kaldıkları alanlarda bile kullanılmıştır. Yeni dünyalarla karşılaşan filozof, asker ve tüccarların gözlemlerine bağlı olarak 'öteki' söylemi içinde 'barbar' terimi, 12. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar özellikle hıristiyan olmayanlar için kullanılmaya başlanmıştır. 18. yüzyıla ağırlığını veren Rönesans döneminde ise Duncan'ın da değindiği gibi[2] 'öteki' terimi özellikle 'aydınlanmamış ötekiler'i belirtmek için kullanılacaktır. 20. yüzyıla ulaşıldığında artık 'öteki' kavramıy-

[2] Bkz. J. Duncan, "Sites of Representations, Place Time and the Discourse of the Other", *Place/ Culture/ Representation*, ed. James Duncan, David Ley, London 1993, s. 39-56'dan nakl. Sözen, 113.

la Avrupa ve Amerika'nın cahil, geleneksel ve kendilerinden daha az akıllı olarak gördükleri Üçüncü Dünya Ülkeleri kastedilecek ve gerektiği sürece de bu kavram kendi temsillerinde kullanılacaktır.

Avrupa'nın uzun bir tarihsel süreç içinde geliştirdiği 'öteki' terimi öncelikle dinî ve siyasi, ardından da ekonomik alanda pekiştirilerek anlamlandırılmıştır. Hatta bu süreç, Avrupamerkezciliği görüşünün de kuvvetlenmesine sebep olmuştur. Denilebilir ki Hıristiyanlığı Avrupamerkezciliği görüşü çerçevesinde yaygınlaştıramayan Avrupa, kapitalizmin dünya ölçeğinde yaygın ve belirleyici olmaya başladığı andan itibaren, artık dünyayı fethetme hedefini kendisine daha uygun görmeye başlamıştır (Aydın, 76).

'Öteki', sosyal bilimlerde özellikle antropolojinin kültürel inhisarcılığını taşıyan bir boyut içinde temellendirilmiştir. Kültürel ayrımlaşmanın bir tezahürü olarak 'öteki', tanımlanmış ve olumlanmış bir dairenin dışında kalmışlığı, hatta meşruiyet alanının farklılaşmasını göstermektedir. Böylece bir grup önyargısı olarak 'öteki' yaratılmıştır. Bu önyargıların yaratılmasında genellikle bilimin kötüye kullanılmasından söz edilebilir. Önyargı üretmekte bilimi kötüye kullanma bakımından öncülüğü antropoloji, biyoloji ve tarihin yaptığı görülmektedir. Aslında Aydınlanma sonrasıyla birlikte gelişen modernite projesinin bilime yüklediği konum ve rol, bu ideolojileri geliştirmek isteyenlere bilimi ideolojik anlamda kötüye kullanmaktan başka bir yol da bırakmamıştır, denilebilir (Tekeli, 3).

'Öteki', bir tahayyüldür ve fiilî gerçekliğin açık belirleyiciliğine rağmen o, subjektivizmi ve her türlü önyargıyı yansıtmaktadır. 'Öteki', dışımızda kalanın, bizimle aynı vasatı paylaşmayanın, düşman olanın kurgulandığı bir resmetmedir. Aslında 'kültürel öteki'nin ruhunu daha derinden anlamak 19. yüzyılın başlarında antropologların ve oryantalistlerin açık amacıydı. Ancak bu niyet yine de antropolojinin ve oryantalist çalışmaların içsel bir sosyalleşme sürecine girmelerini ve bununla da yabancı kültürlerin sınıflandırıcı bir şekilde dışlanmasını engelleyemedi (Abaza, Stauth, 91). Çünkü nihayetinde kültürel kimliklerin biçimlenmesi, 'öteki'nin ifadesini dikkate almaktaydı; kendi kendini kültürel olarak tanımlama işi her zaman 'öteki'lerin değerlerinden, özelliklerinden ve yaşam tarzlarından ayırdedici olmayı içermekteydi.

'Öteki' sadece sosyal olanın alanı içindeki bir taksimatı içermez. Kabul edilmiş, üzerinde karar kılınmış 'meşru' bir tercihin dışında kalanlar da 'öteki'nin tüm ağırlığını taşımaya başlar. Aynı şekilde ahlaki kategorilerin doğru-yanlış, iyi-kötü biçimindeki yansımaları da 'öteki'nin varolan yüzünü yeniden tanımlayarak biçimlendirir. 'Öteki', modern zamanların tahayyülatı içinde dışlamanın ve reddetmenin uygun bir yöntemini vareder. Modernizmin evrensellik iddiasına sahip belli başlı kuramları da 'öteki'ne Avrupalı akılcı özne açısından bakmakta ve

hatta tüm farklı kültürleri kendi birliğine indirgemektedirler. Buna karşın tarihsici kuramlar da 'öteki'ne kendi özgün ve biricik kültürel yapıları açısından bakmış, hatta farklılık ve bölünmüşlüğü öne çıkartmakta ısrarcı olmuşlardır. Böylece modernlik, kendi kurgusu içinde 'öteki'nin özgünlüklerini görmezlikten gelirken, tarihsici eğilimler de 'öteki'nin oluşumunu farklı tanımlamakta öylesine ileri gitmişlerdir ki, bu da onların daha aşağı ve daha az insani görülmelerine yol açmıştır (Larrain, 196-197).

Öte yandan tarihsel gelişimi içerisinde 16. yüzyılın sonlarına kadar 'öteki' kavramına ihtiyaç duymayan ve buna benzer bir kavram da geliştirmeyen Osmanlı toplumu, "orada ne olup bittiğini Allah bilir" şeklinde formüle ettiği bir fikir etrafında dünyayı kendi terminolojisi içinde kalarak tahayyül etmeyi sürdürmüş ve ancak 17. yüzyılın başlarından itibaren Avrupa'yı kültürel bir bütünlük içinde görmeye ve düşünmeye başlamıştır. Osmanlı'nın siyasal anlamda dünyayı *dâru'l-harb* ve *dâru'l-İslâm* olarak ikiye ayırması, 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'yı Frenk ve Hıristiyan dünyası olarak algılamak şeklinde tebarüz etmiştir. Nihayet onu 'Frengistan diyarı' olarak algılarken, bir yandan da onu tanımlamaya başlamış; 19. yüzyılın sonlarına doğru ise Avrupa ona artık 'milletler ve devletler topluluğu' şeklinde görünmeye başlamıştır. Bunun yanı sıra, türlü çeşitlilikleri içinde Yunan düşüncesi; Avrupa düşüncesi ve hukuku, Roma hukuku, Hıristiyanlık; Latin medeniyeti ve Alman halk kültürü, Yapp'ın da gösterdiği gibi[3] Bizans potasında erimiş bir şekilde yeniden tanım kazanmıştır.

Tarihsel olarak çok daha gerilere gidilerek genel bir bakış tarzı gerçekleştirildiğinde ise, İslam-Hıristiyan karşıtlığının, 'öteki'nin karşılıklı olarak yadsınmasına yol açtığı farkedilmektedir. Fakat bu yadsıma sürecinin, muhayyel geçmişi 'özselleştirme'nin mekanizmalarını kapsadığını da hesaba katmak zorundayız (Abaza, Stauth, 112). Dinî alanda da, İslam'ın hayat pratiği tarihsel olarak yeniden okunduğunda, mümin-kafir zıtlığı, daha geniş bir perspektifte ise *dâru'l-İslâm* ve *dâru'l-harb*, ümmet ve cahiliyye gibi zihinsel ve toplumsal gerçeklik içindeki ayırımlar sözkonusu olacaktır. Probleme bir başka açıdan yaklaşmak gerekirse, merkez aldığı 'Tanrı' anlayışı İslam kültürüne/kültürlerine 'öteki' hakkında gereken bilgiyi zaten vermiş, onun kendini, batılı gibi 'öteki'ni anlayarak tanımlamasına fırsat tanımamıştır. Kuşkusuz bu, İslamiyet'in özcülükten uzak bir tavır sergilediği anlamına gelmemekte, aksine; 'öteki'lerin hakikatinin Müslümanları epey bir süre ilgilendirmediği anlamına gelmektedir (Sayın, 33).

Bu bağlamda oryantalizme karşı oksidentalizmin vücut bulmayış nedeni de, Doğu ve İslam kültürlerinin masumiyetine ve onların türdeş, kapalı ve özsel

[3] Krş. M. E. Yapp, "Europe in the Turkish Mirror", *A Journal of Historical Studies*, Sayı: 137 (November 1992), s. 134-157'den nakl. Sözen, 114

birimler olarak tanımlanmalarına ilişkilerinin tarihsel pratikler sonucu Batı'dan yana dağılmış olmasına değil, Doğu'nun Batı'yı 19. yüzyıla değin 'ötekileştirememiş' olmasına bağlanabilir (Sayın, 32; Mutman, 25-70). Bu 'gecikme' daha derin bir çatışmayı kendi içinde üretecek şekilde bir etki sağlanarak ancak 'aşılabilmiştir': Siyasal alanda gücünü yitiren Osmanlı, artık zaten üretmediği 'öteki'ni dışarıda değil, içeride aradığı bir sürece girmiş (osmanlıcılık, batıcılık, islamcılık akımlarının belli dönemlerde kesin çizgilerle birbirinden ayrılması gibi) ve bu durum Cumhuriyet'in kurulmasına kadar böylece devam etmiştir. Cumhuriyet ideolojisi ise daha açık bir 'öteki' tasvirine bağlı kalarak, Türk milliyetçiliği dairesinde diğer bütün karşıtlarının meşruiyetini ortadan kaldırmayı hedeflemiş gibidir (Sözen, 114).

'Öteki'nin kurgu düzeyinde inşası modern zamanlarda sosyal olanın gerçekliği içinde sağlanmaktadır. Tarihsel zaman içinde gerek birey gerekse toplumsal yapı evreninde 'benlik' ve 'öteki' üzerine karşıtlık ya da ortaklık düzeyinde bir sınırdan bahsetmek mümkünse de, bu sınırın somutlaşması modern bir evrende daha sahici karşılıklarla içselleşmiş gibidir. Nitekim 'öteki' kavramına dayanarak yaratılmış ırkçılık, soykırım, etnikmerkezcilik, tekkültürcülük, yabancı düşmanlığı vb. gibi pek çok olumsuzlanan akım sayılabilir. Zaten Batı kültürü islami kültür(ler)den farklı olarak onu (ve kendini) anlamak ve bir arzu ve bilgi nesnesi olarak konumlandırmak amacıyla 'öteki'ne ilgi gösteren bir kültürdür (Sayın, 33). Özellikle yeni gelişen mikro milliyetçilikler, varlıklarını geçmişte kaybeden taraf olmaya dayandırdıklarından, 'yarattıkları' yeni kimlikleriyle bir eşitlik talebinde bulunmuş oluyorlar; ama kendi 'öteki'lerini 'yaratırken' onu değiştirme olanağını da yitiriyor, dolayısıyla onu belli bir biçimde korumuş oluyorlar. Yani onu değiştirecek 'yaratıcı' yeni bir eylem geliştirmiş olmuyorlar, sadece 'yarattıkları' ya da açığa çıkardıkları 'öteki'ne hayır deme olanağını elde ediyorlar. Böylece yaratıcı eylemlerini, kendisinden olmayana hayır demeye irdirgemiş oluyorlar (Tekeli, 2).

'Öteki', 'ben' ve 'biz' tahayyülünün bir karşıtlığı olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü ortaklaşa 'biz' duygusu, kendi bağlamı dışındakileri 'öteki' sayacak bir ayrışmayı pekiştirmektedir. Giderek 'biz' ve 'öteki' ayırımı kendi içinde türlü anlam cepheleşmeleri ve eğilimleri, karşıtlık ve yandaşlık, işbirliği ve tezat ilişkilerini yansıtmaktadır. İnsanlığı ve coğrafyayı çeşitli sınırlarla bölerek, herbiri kendinin 'en eski' ve 'en köklü' olduğunu iddia eden ve sürekli olarak 'dış düşmanlar'a karşı bir 'biz' kimliğiyle kendilerini meşrulaştıran ulus-devletler de son tahlilde 'biz' ve 'öteki'ni yansıtmaktadır (Anderson). 'Öteki'ler görece insan-altı bir duruma sokulmakta ve ardından da 'talihsizlikleri', 'insan gibi' davranamayışlarına bağlanılarak bu durum meşrulaştırılmaktadır. Buradan, söz konusu 'öteki'lere, başarısızlıklarının iflah olmazlığı ve onları tekrar insan içine sokmak için yapıla-

cak hiç bir şey olmayışı yüzünden, insan gözüyle bakılamayacağı kararına yalnızca bir adım kalmıştır (Bauman, 179-184).

Burada şaşırtıcı olan, özellikle siyasal ve ekonomik alanlarda gücünü gösteremeyen sosyal yapıların, 'öteki'ni merkez dışında üretemeyip, merkez içinde üretme yoluna gitmeleridir. Bu aslında gücün kullanılmaması, daha doğrusu gücün eksik olmasıyla ilişkilidir. Böylece kendi içinde üretilen 'öteki'lere göre kendini tanımlamaya çalışma, belirsizliğe, istikrarsızlığa ve olayların her zaman kültürel olsun, dinî olsun, ekonomik olsun merkeze yakınlık ile, tıpkı etniklik konusunda olduğu gibi siyasi bir şekle bürünmesine yol açmaktadır (Sözen, 114). Kendi toplumsal yekpareliği içinde ortaya çıkarılan bu ayrışma ve 'öteki'nin her vesileyle yeniden üretilen varlığı, homojenleştirme kaygısının bir tezahürü olarak bir iç gerginlik ve kopuşmanın zeminini oluşturmaktadır.

Temelde Batı modernizminin amacı, yalnızca 'öteki'ni anlamak değil, öteki üzerinden kendi kimliğine ulaşarak 'öteki'yle kendi arasındaki sınırları çekmektir. Esasen her sınır bir ilişkidir ve bu sınır, içerisiyle dışarısı, biz ve onlar arasındaki farkı belirlemektedir. Bu nedenle 'öteki'ni anlama isteği temelde bir sınır çekme, farklılıkları 'öteki'leştirerek kendi kimliğini bulma isteği olarak da algılanabilir. Gerçekten de Batı modernizminin kendi modernizmini evrensel ve saltık bir değer olarak temellendirebilmesi için önce farklılıkları 'ötekileştirerek' onların bilgisine ulaşması gerekmektedir; çünkü kendi ayrıcalığını ancak bu karşıtlık temelinde kurgulayabilmekte ve yine kendi kimliğini bir iktidar biçimi olarak ancak bu yolla dayatmak istemektedir (Sayın, 32).

Evrensel kuramların çoğu 'öteki'liği ve farklılığı anlamakta zorlanıp, tarihi herkesin geçmesi gereken bir aşamalar serisi olarak görürken, tarihsici kuramlar da ortak sorunları ve paylaşılan insanlıktan kaynaklanan eşitlik biçimlerini anlamakta güçlük çekerler. Onlara göre tarih, anlaşılması her ulusun geliştirdiği değişik kültürel özlerin kavranmasıyla mümkün olan, evrensel değil, kesintili bir süreçtir. Evrensel kuramlar 'öteki'ne Avrupalı akılcı öznenin perspektifinden bakarak; kendi mutlak gerçekliğini taşıyan ve tüm kültürel farklılıkları, kendi özgünlüğüne indirgeyen genel bir modeli uygulama eğilimi taşımaktadırlar. Tarihsici kuramlar ise 'öteki'ne, özgün kültürel yapısının perspektifinden bakmakta; bu nedenle farklılığa ve kesintiye daha fazla vurgu yapmaktadırlar. Aslında her iki bakış açısı da ciddi sosyal sapma eğilimlerini içlerinde barındırmaktadır. Evrensel kuramlar 'öteki'nin farklılıklarını anlayamadıkları için onu kabul etmeyebilirler, tarihsici kuramlar ise, 'öteki'ni ayrı, aşağı bir oluşum olarak değerlendirdikleri için gözardı edebilirler. Sonuçta mutlak doğru ve tarihsel sürekliliğe yapılan vurgular indirgemeciliğe yol açarken, 'öteki'nin özgünlüğü gözardı edilebilmekte, farklılık ve kesintiye yapılan vurgular ise, 'öteki'nin küçük görülmesine yol açabilmektedir (Larrain, 18; Binder, 194-202).

O halde 'öteki' bir başka yerden keşfedilemeyecek ve tabii ki anlaşılamayacak kadar 'uzaktır'. Empati yoluyla yaklaşıldığında bile ancak önyargı evreninde kurulmuş bir tipolojiden yola çıkılarak kendisine 'ulaşılmaktadır'. 'Öteki'ni anlamak, onun önceden betimlenmiş sosyal çehresini ve taşıdığı imkanlar alanını kavrayıp içselleştirmeden mümkün görünmemektedir. Hatta artık farklılıklar neredeyse bir ütopya haline getirilmiştir: "Farklılık bir ütopyadır" (Baudrillard, 121).

Gerçekte 'öteki', öbürünü tek başına yansıtan bir ayna değildir. 'Öteki', bizim zihnî dünyamızda, özlem ve kaygılarımızı, ittifak ve tepkilerimizi, rasyonel ve metafizik tercihlerimizi bir şekilde yansıttığımız bir başka 'dünyamızı' ifade etmektedir. Bu 'dünyamız', uygun meşrulaştırımlar içinde 'öteki'nin evrenini ifade etmeye başlamaktadır. Bu bir tanımlamadır, tarif ve tayindir. Bu belki çarpıtılmış bir resimdir. Bu, öznenin kendisi dışındaki bir 'öteki'nin varlığını imleyerek, bu varlığı 'aşağıda', 'ilkel', 'barbar', 'iğrenç' vb. şekillerde ayırarak tanımlaması ve kendi kimliğini 'asli' olarak kurması işlemi şeklinde açıklanabilir. Kuşkusuz bu, kendini merkeze alma faaliyetidir ve bununla evrensel özne kendi yüzünü, gücünü ve dilini, merkezî söylemsel pratiklerin dışında bırakılan ayrıksı 'öteki'nin adına ve onu alabildiğince kendi içinde benzeşikleştirerek, tek vücut olarak sabitleyen konuşma ile kazanır (Binark, 71-72). Bu nedenle çoğu kereler kökten 'öteki'liğin yazgısının ne bir uzlaşma vaadiyle ne de bir övgüyle çözümlenebilecek gibi olduğu iddia edilmektedir (Baudrillard, 130).

Kuşkusuz 'ben' ve 'biz' olmayanı 'öteki' olarak tasvir edenlerin bu kalıplar hakkında, bu şablon ya da resimler hakkında öne süreceği birtakım yargı ve iddialar olmalıdır. Çoğunlukla bu çatışma, öne çıkarılan verili egemen söylemin reddedilmesi için sık sık savunmaya ya da itiraza sıfırdan başlamaya mahkum bir atağı gündeme getirmektedir. Daha da ilginç olanı 'öteki'nin de aynı süreci kendi dışında olan bir 'öteki' için işletmeyi meşrulaştıran tepkiselliğinde gözlemlenmektedir. Örneğin, 'öteki'nin tarihini okumak, 'öteki'nin konuşması ya da kendini temsil etmesi anlamına gelmiyor. 'Öteki', kendi hakkında üretilen her sözde yeniden kuruluyor. Binark'a göre (1998: 84) her tarih okuması, aslında, bir anlamda okunanın tarihini yeniden yazmak, yani kurmak demektir. Bu nedenle tarih okuma ve yazma işleminde, kendi-öteki ilişkisini toplumsal ve siyasal gerçeklerin içindeki 'devinimsel duruşları' ile ele almaya özen gösterilmelidir. Morley ve Robins'e göre de (Morley, Robins, 44-46) Avrupa kimliğinin anlamı, aslında, 'öteki'ne göre ve 'öteki'ni dışlayarak oluşturulan negatif tanımında yatmaktadır. Böylece, ulus devletlerin inşası sürecindeki korumacı 'kimlikçi' düşünceler, sembolik bir coğrafya olarak Avrupa bağlamında yeniden üretilmiş olmaktadır.

Bu, modern olanın 'öteki'ni anlama ve açıklama tarzının bir çabası olarak kendi dünyasına bağlanıp çakılmasını kolaylaştırmaktadır. Yerli-sömürgeci karşıtlığı, siyah-beyaz zıtlaşması hatta daha genel bir siyaset göstergesi olarak do-

ğulu-batılı farklılaşması, antropolojik ve sosyolojik bir tarzın geçerliliğini devam ettirerek koruyan argümanları ortaya koymaktadır. Artık kimliği siyasi ve ekonomik alanda bir güçler ve kültürler-arası karşılaştırma olarak 'öteki'ne göre tanımlama, kendi gücünü ortaya koyma süreciyle eşdeğer bir özellik göstermektedir (Sözen, 113).

Bu bağlamda kendi zihnî tasavvurumuzun bir iktidar tekniği olarak 'öteki', iyi niyetli bir arayış içinde anlaşılmak istendiğinde de, ortaya çıkan entelektüel, tarihsel, dinsel ve ahlaki kodlara bağlı önyargıları terketmek mümkün görünmemektedir. Denetleyenler, hakim olanlar, 'öteki'ni yaratmayı sadece kendi denetimlerine bir meşruiyet söylemi kazandırmak için yapmamaktadırlar; yanı sıra 'öteki', denetimi sürdürmek için araçsal amaçlarla da yaratılmaktadır. Ünlü böl ve yönet formülü içinde, 'öteki'ler yeniden üretilerek çoğaltılmaktadır (Tekeli, 2).

'Öteki'ne bu bağlamda yaklaşım, onu hem ezik ve yılgın hem de 'muhtaç' görmenin zevk ve üstünlüğünü yaşatmaktadır. Burada bir şekilde birbirine karşıt cepheleşmeler içinde çizilen imajlar, çarpıtılmış ve üzerinde oynanmış görüntüler söz konusudur. Nitekim 'öteki' konusunda yapılacak araştırmaların, fenomenologların gösterdiği gibi, benim ya da benim bilincimdeki 'öteki'nin kimi bileşenlerine sahip olan bir 'öteki' kavramından hareket etmeleri neredeyse kaçınılmazdır (Binder, 200-201).

Ötekinin ortaya çıkarılıp tanımlanmasında oryantalist faaliyetlerin gücü tartışılmaz bir niteliğe sahiptir. Gerçekten de oryantalist söylem kendi dışında bir 'öteki'nin gerçekliğini yeniden kurma ve biçimleme alanı olarak ilginç açılımlara sahiptir. E. Said'in oryantalizmin yapısını ele alan çalışmasında öne çıkardığı görüşleri hâlâ haklılığını korumaktadır. Said, *Oryantalizm*'de kendini üstün gören ve bu üstünlüğünü korumak isteyen bir kültürün başka bir kültürü kendi eşiti olarak anlayıp değerlendiremeyeceğinden yola çıkarak birtakım sorulara cevaplar aramaktadır. Hele bu kültür, sömürgeciliğin askerî ve ekonomik amaç ve kurumlarıyla da besleniyorsa, yani egemen kültürse, durum daha da ilginç sonuçlar üretecektir. Çünkü o zaman öğrenme ve anlama isteği 'izin vermek', 'ezmek', 'meşruiyet tanımak', 'yasaklamak', 'doğrulamak' gibi tutkulara dönüşmektedir. Nitekim oryantalizm de bir bilim, bir tavır ya da tavırlar yumağı olarak, Avrupa'nın sömürgeci kültürünün bir kurumu olduğu için, ondan bağımsızlaşamamış ve bu tutkulardan arınamamıştır (Parla, 11; Subaşı, 104-111). Said, oryantalist söylemde 'öteki'ne içkin tasavvurların, gariplik, egzotiklik ve anormallik imgeleriyle kurulduğunu iddia etmektedir. Böylece 'öteki'nin özerkleştirilmesi işlemi, özellikle inançlar, zevkler, metinler ve değerler sistemi arasındaki farkları vurgulayan 'kültürel güçler' ve 'bizim ne yaptığımız' ve 'onların' neyi 'bizim' gibi yapamadıkları ve anlayamadıkları hakkındaki ahlaki güçler tarafından ona içkin tasavvurların üretilmesiyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla ona içkin tasavvurlar bir

yandan 'ben' kimliğinin tanımlanabilmesine, diğer yandan da 'öteki'nin üzerinde bir egemenlik kurulmasına hizmet etmektedir (Said, 17; Binark, 68). E. Said, *Oryantalizm*'inde Foucault'nun kuramsal analizini uygulayarak bütün egemen kültürlerin kendilerine uygun bir hakimiyet söylemi yarattıklarını ve bu söylem içerisinde kendilerinden başka kültürleri istedikleri gibi yansıttıklarını göstermeye çalışmaktadır. Ona göre bu çarpık yansıtma, gerçekte bir kültürün diğer bir kültüre egemen olma yollarından biridir.[4] Açıktır ki oryantalizm, 'öteki'ni betimlemek açısından gücünü yoktan bir şeyi var etmesinden değil, olan bir şeyi olmayana (semantik ve farklılık terimlerine) irdirgemesinden almaktadır (Binark, 73).

'Öteki', sadece bireysel ya da toplumsal farklılıkların ortaya çıkarılması bağlamında kurulmamakta, ayrıca o, özellikle kültür ve zihniyet kamplaşmaları arasında da hatıra gelmekte ve uygulanmaktadır. Bu durum, çoğu bilinçaltında saklı tutulmak şartıyla, giderek şartlı protestoların belkemiğini oluşturacak biçimde tepki kalıplarını üretmeye devam etmektedir. Bugün çoğu çatışmacı eğilimlerin dikkate değer tehlike ifade eden ortak hafızasının, 'öteki' kurgusunu pekiştirecek şekilde hazır ve teyakkuzda tutulduğunu görmek hiç de şaşırtıcı değildir. Doğrusunu söylemek gerekirse, 'öteki'nin varlığına, meşruluğuna ve donanımına duyulan küçümseyici bir fanatizm, karşıtlarda da aynı eğilimi doğurduğu zaman, dünya ölçeğindeki sosyal yaşam platformunun dengesini bugün için koruyabilmek mümkün görünmemektedir.

Bu, 'öteki'nin insan hakları sorununa hangi kriterlerden yola çıkarak yaklaşabileceğimiz hususunda, hem etik hem de sosyolojik birtakım sorunlar yaratmaktadır. 'Öteki'ne tanınan haklar, bir insan olmanın imkanlarını çoğu zaman 'aratmayan' düzlemlerde düşünülmektedir. Gerçekten de 'öteki'ler, genellikle, ya fiilî itiraz ve tepkilerin, sonu uzlaşmaya varan biçimleri arasında birtakım tavizler içinde haklarına 'kavuşmakta', ya da kendi duyarlılıklarına dikkat kesilen bir üst iradenin pragmatik ve politik uyanıklığına bağlı olarak, 'rahat dursunlar'ı temine yönelik bir strateji içinde huzur bulmaktadırlar.

'Öteki'nin insan hakları bu sorunlar yumağında gündeme gelmektedir. Genellikle insan olmanın bir sonucu olabilecek hak sahibi olma durumu, ancak etkinlik, tercih ve siyasal manipülasyonlar içinde kazanılabilen bir bağış ve imtiyaza

[4] Michel Foucault, kuramsal çalışmalarının sonucunda, 'bilginin arkeolojisi' adını verdiği kendi yöntemini geliştirmiş, söylem ve iktidar kavramları üzerinde yoğunlaşarak, tarihsel değişimde, iktidar mekanizmalarının söylem biçimleri oluşturarak geliştiğini göstermiştir. Ona göre, temel eğilimi kişileri, özellikle de onların bedenlerini denetlemek olan iktidar, bunu gerçekleştirirken, dil aracılığıyla kendi çevresini çizen bir dizi söylem geliştirmektedir. Foucault'nun *Söylemin Düzeni* adlı çalışması, onun iktidar kuramı üzerine yoğunlaşan sonraki araştırmalarının temelini oluşturmuştur. Onun felsefesi, Nietzche'nin 'güç istemi' kavramının ve Heidegger'in dile ağırlık veren felsefesinin ağırlığını taşır. Bu iki düşünürün, kişi-toplum ilişkileri üzerinde yoğunlaşan ve ilişkinin kişi yanını vurgulayan bakışaçıları Foucault'da daha da geliştirilerek olgunlaştırılmaktadır.

dönüşmektedir. Doğal bir hakkın kullanımını, meşrulaştırımı ancak siyasal taleplerin bir sonucu olarak kazanılabilecek bir vesayetin imtiyazı şeklinde görmek ilginçtir. Yine felsefi açıdan ulaşılan toplumsal gelişmenin, özellikle insan hakları bağlamındaki kullanımın doğallık ve insanilikten çok, politik ve imtiyazlar alanının bir parçası olarak algılanması, 'öteki'ne ilişkin olarak ortaya çıkan tarihsel ve kültürel önyargılardan beslenen ortak bir hafızanın sürekli olarak geçerli kılınmasına imkan vermektedir.

O halde, kurgulardan vazgeçmek mümkün müdür? 'Öteki'lerin her halükarda kurulmaya devam ettiği ve varolduğu bir dünyada, sadece tasavvurların realiteyi anlamlandırmasına değil, aynı zamanda, onları nasıl şekillendirdiği gerçeğinin bilinmesine de ihtiyaç vardır (Sözen, 115; Keyman, 71). 'Öteki'nin varlığını insani çeşitlilik ve düşünsel farklılık şeklinde telakki ederek yeniden dönüştürebilir miyiz? 'Öteki' kurgusunun toplumsal hafızadaki meşruiyeti, gündelik tercihler ve siyasal iktidarın manipülasyonundan bağımsız olarak düşünülememektedir. Bir epistemik alan inşası olarak, gündelik kültür tüketiminin iktidar gereklerine uygun bir tarzda üretildiğini biliyoruz. Bu ise farklı toplumsal tepkileri, ideoloji ve itirazların söylem kalıplarını dikkate almamızı ve yeniden anlamamızı gerektirmektedir. Gerçekten de toplumsal talepler içinde gerek denenmiş gerekse uygulamadan kaldırılmış kimi sosyal siyaset ürünlerinin dikkate alınmadığı durumlarda 'öteki' şeklinde kemikleşen kopuşma ve zıtlaşmalar artmaktadır.

Bu bağlamda dinsel deneyim ve yönelişlerin de gözlenmesi gerekir. Bilindiği gibi dinler çoğu zaman eşitlik temelini, yaratılmışlık özelliğine bağlı olarak, bütün insanlar için geçerli olacak bir şekilde öne çıkarmaktadır.

Gerek kendi içinde gerekse dışında kurgulanabilen 'öteki'nin giderek toplumsal bir gerçeklik şeklinde tavırlarımızı etkileyerek yönlendirmesi karşısında insan hakları sorununun ele alınışı da ciddi problemler yaratmaktadır. 'Öteki' olarak tasvir edilenin antropolojik, sosyolojik ve özellikle felsefi bağlamda üretilen sicili, insan haklarının kullanımını tahakküm çerçevesinde gündeme getirmektedir. Dünyanın değişik kriz bölgelerinde devam eden etnik temizliklerde öne çıktığı biçimde gerçeklik evreninin dışında bırakılan bütün fenomenler, kendini ifade etmesini sağlayacak bütün doğal haklarından uzaklaştırılmaktadır. Çünkü o 'öteki'dir. Esasen insan haklarının tarihsel boyutları dikkate alındığında da bu sorunun ortaya çıkardığı kıymetin, basit sosyal süreçlerin bir ürünü olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle gerçekte insan olmanın haketmeyi doğurduğu genel ahlaki, dinî ve felsefi bağlamın kuşatıcı doğası, 'öteki' kurgusalı içinde ya gözden düşürülmekte ya da etkili manevralar eşliğinde reddedilmektedir.

'Öteki'nin insan hakları bütün bir çeşitliliği içinde, güçlü-merkezî tercihlerin kapsamına bağlı olarak görmezlikten gelinmekte, hatta 'öteki', bir anlamda ken-

di subjektif duruşuna bağlı olarak modern egemenlik araçlarının desteğiyle örtülmekte ya da silinmektedir.

Bu bağlamda gerek insani gerekse toplumsal bağlamda varoluşu bizatihi kazanılmış hak olarak vurgulayan genel evrensel tezler, inançlar ve ahlaki disiplinlerin incelenmesi de sonucu değiştirmemektedir. Çünkü nihayetinde 'öteki'nin tanımı ve tasvirinden cesaret alan bir hayat imali söz konusu olmaktadır. Hatta geçişli olarak karşılıklı tasvirlemelerin de neredeyse modern bir kazanım olarak bütün oluşumları sardığını gözlemlemek imkansız değildir.[5]

Sonuç olarak, 'öteki'ne ilişkin kurgu, evrensel ve tarihsel yaşam biçimlerinin kazanımlarını dikkate almadıkça, 'insan' olmanın tanımı üzerinde şu ya da bu şekilde 'oynanmaya devam edildikçe' söz konusu hakların kullanımının ancak politik ve militarist tekniklerin kullanımına bağlı olarak elde edilebileceği düşünülecektir. Böyle bir 'kazanımın' ise el değiştirme imkanına her zaman için sahip olduğunu belirtmeye ne yazık ki artık gerek kalmayacaktır.

Kaynaklar

ABAZA, Mona; STAUTH, Georg, "Batılı Akıl, Oryantalizm, İslamcı Fundamentalizm: Bir Eleştiri", çev. Abdullah Topçuoğlu, *Tezkire,* Sayı: 9-10 (Bahar 1996), s. 89-116

AHMED, Ekber S., *İslam ve Antropoloji,* çev. Bedri Gencer, İstanbul 1995

ANDERSON Benedict , *Hayali Cemaatler,* çev. İskender Savaşır, İstanbul 1993

AYDIN, Suavi, "İki Belgenin Işığında Tanzimat Döneminde Uzak Diyarlar İmajının Dönüşümü", *Humana, Bozkurt Güvenç'e Armağan,* Ankara 1994, s. 75-98

BAUDRİLLARD, Jean, *Kötülüğün Şeffaflığı -Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme,* çev. Emel Abora, Işık Ergüden, İstanbul 1995

BAUMAN, Zygmunt, *Postmodern Etik,* çev. Alev Türker, İstanbul 1998

BİNARK, Mutlu, "Oryantalist Söylem ve Japonya", *Kültür ve İletişim,* Sayı: 1 (Kış 1998), s. 65-89

BİNDER, Leonard, *Liberal İslam,* çev. Yusuf Kaplan, Kayseri 1996

FOUCAULT, Michel, *Söylemin Düzeni,* çev. Turhan Ilgaz, İstanbul 1987

[5] J. Baudrillard da, bu bağlamda söz konusu olabilecek kaygıları ironik bir söylem içinde dillendirmektedir (119): "Nihayet, artık 'öteki', canı çıkarılmak, nefret edilmek, dışlanmak, baştan çıkarılmak için değil; anlamak, kurtarmak, özen göstermek ve saygı görmek içindir. 'İnsan hakları'ndan sonra 'öteki hakları'nın ilan edilmesi gerekirdi: Evrensel Farklılık Hakkı."

KEYMAN, Fuat, "Farklılığa Direnmek: Uluslararası Kuramında 'Öteki' Sorunu", *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark,* Der. Fuat Keyman, Mahmut Mutman, Meyda Yeğenoğlu, İstanbul 1996

LARRAİN, Jorge, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik,* çev. Neşe Nur Domaniç, İstanbul 1995

MORLEY, David; ROBİNS, Kevin , *Kimlik Mekânları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar,* çev. Emrehan Zeybekoğlu, İstanbul 1997

MUTMAN, Mahmut, "Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslam", *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark,* Der. Fuat Keyman, Mahmut Mutman, Meyda Yeğenoğlu, İstanbul 1996, s. 25-70

PARLA, Jale, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik,* İstanbul 1985

SAİD, Edward, *Oryantalizm,* çev. Nezih Uzel, İstanbul 1982

SAYIN, Zeynep B., "Filoloji ve İslam: Yeni Bir Kültürel Okumaya Doğru", *Birikim,* Sayı: 95 (Mart 1997), s. 31-36

SÖZEN, Edibe, "Kimlik Kavramının Yeniden Tanımlanması", *Türkiye Günlüğü,* Sayı: 33 (Mart-Nisan 1995), s. 111-116

SUBAŞI, Necdet, "Oryantalist Söylemin Sosyolojisi", *Bilgi ve Hikmet,* Sayı: 6 (Bahar 1994), s. 104-111

TEKELİ, İlhan, "Tarihyazıcılığı ve Öteki Kavramı Üzerine Düşünceler", *Tarih Eğitimi ve Tarihte 'Öteki' Sorunu,* İstanbul 1998, s. 1-6

Fıkıh Usulü'nün Temel Parametreleri Açısından Bazı Güncel Meselelere Kısa Bakışlar

AHMET İNAN
DR., DİN KÜLTÜRÜ ve AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENİ

Giriş

Yakın tarihimizin münevverleri matbaanın icadıyla birlikte meydana gelen toplumsal değişim ve başkalaşımı, teknolojinin değer üretip üretmediğini münakaşa ediyorlardı. Bugünün aydınları da aynı konuyu değişik versiyonlarıyla tartışmaya devam ediyorlar. Hızla gelişen bilgisayar teknolojisi, iletişim araçları, fakslar, cep telefonları, sadece bilgi ve kültürde değil, ekonomide, siyasette hatta inançlarda yeni değerler üretiyor ve adeta evrendeki fizik genişlemeye paralel olarak sosyal olaylarda da genişlemeye yol açıyor. Bu genişlemenin en netameli yansıması ise, kuşkusuz dine yansıyış biçimidir. Tarihsel tecrübede de bu konu en netameli konu olagelmiştir. Nitekim, Hıristiyan-Batı ortaçağına matbaanın girmesiyle birlikte İncil'in yerel dillere çevrilmiş baskılarının hızla halk arasında yayılması, Kilise egemenliğini sona erdiren siyasal evrilmenin önemli amillerinden biri olmuş[1] ve Batı'daki sosyal ve siyasal dönüşümün ilk kıvılcımları dinî bir hareket olan Protestanlık ile başlamıştı.[2]

Kimi iddia sahipleri, İslam hukukunun kendinden kavramlı (*self-concept*) oluşu nedeniyle, İslam hukuk teorisinin sosyal gerçekliklerden kopuk olduğunu; sosyal gereksinimlere adapteyi sağlayacak kurumlardan bağımsız kalmasından ötürü, kendine özgü bir uyum sağlama metodu geliştiremediğini[3] ifade etmekte iseler de, kanaatimizce hızlı teknolojik gelişmeler ve bunun beraberinde getirdiği dönüşümler, zamanımızda İslam hukukunu açılmaya zorlayan etkenlerin başında yer almaktadır.

Walter B. Wriston'un 'bilgi-iletişim' devrimi olarak nitelediği[4] sürecin sosyal ve siyasal bünyede meydana getirdiği değişimin dinî değerlere de sirayet ettiği yadsınamaz.

[1] Bkz. Dücane Cündioğlu, "Reform, Matbaa İncil", *Değişim*, Kasım 1997, s. 48-54.
[2] Bkz. C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul 1976, s. 177; Hulusi Yazıcıoğlu, *Laiklik*, İstanbul 1993, s. 104.
[3] Muhammed Hâlid Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, çev. M. Kılıç, İstanbul 1997, s. 34.
[4] Bkz. Walter B. Wriston, *Ulusal Egemenliğin Sonu*, çev. M. Harmancı, İstanbul 1993, s. 9 vd.

Bugünün Türkiye özelinde, dinî meseleler zaman zaman televizyon kanallarının tartışma programlarına yansımakta, konunun mütehassısı olsun olmasın, bir çok kişi bu konularda fikir beyan etmektedir. Yararlı ya da mahzurlu taraflarını tartışmak bir yana, bu durumun, içinde bulunduğumuz çağın bir zarureti olduğu unutulmamalıdır. Binaenaleyh eskilerin deyişi ile muktezây-ı hâle muvâfakat etmek bir zorunluluk arz etmektedir. Ne var ki muktezây-ı hâle muvâfakat adına dinin temel esaslarını haleldar edecek bir tarz ve tavır içinde olmamak da, en az o kadar zaruridir. Zira muktezây-ı hâle muvâfakat etmemek, bizi İslam'ın hayat ile irtibat kanallarını kesmiş olmak gibi vahim bir duruma düçar kılacağı gibi, onun hassas dengesini muhafaza edememek de, dinin esaslarını zedelemek gibi daha önemli bir vartaya düşürebilir. Bu ikinci tehlikeden sakınmanın en kolay yolu, muktezây-ı hâle muvâfakat prensibini dikkate almaksızın İslam'ı hayattan tecrit etmek gibi gözükebilir. Fakat böyle bir duruşun, İslam'ın temel esprisine uygun düşeceği kanaatini taşımıyoruz. Şu halde, İslam'ın hangi değerlerinin muktezây-ı hâle muvâfakaten değişebileceği, hangi değerlerinin değişemeyeceği konusunu, sağlıklı bir biçimde ortaya koymak gerektiğine inanıyoruz. Bir başka ifadeyle, İslam'ın hangi alanlarının genişlemeye kâbil, hangi alanlarının gayr-ı kâbil olduğunu, hassas bir terazi ile ortaya koymak gerekir.

Genel olarak, hukukun sosyal şartlara uyum sağlamak için değişime ve modifiye edilmeye kâbil olduğundan hareketle, İslam hukukunun da değişebilirliğini, hatta değişmek zorunda olduğunu savunanlar yanında, onun değişmezliğini savunanlar da olagelmiştir.[5]

İslam Hukuk Teorisi adlı özgün çalışmasında Muhammed Halid Mes'ud, 'değişebilirlik' ile 'değişmezlik' arasına üçüncü bir terim oturtmaktadır: 'Uyum sağlayabilirlik'. Fakat bu terim iki anlamı içermektedir: Birincisi, mevcut hukuk sistemini genişletmek (*expanding*) anlamı; ikincisi, hukuk sisteminin (sosyal şartlara göre) değişime açık olması anlamıdır. Her ne kadar bu terim, fıkıhçılar tarafından, kıyasa mebni olarak, daha çok ilk anlamıyla (*expanding*) ele alınmış ise de, Mes'ud'a göre 'uyum sağlayabilirlik', daha çok sosyal değişimlere ilişkindir. Bu sebeple o, çalışmasında, terimin ikinci anlamını esas ittihaz etmiş, birinci anlamı ikincil ve fakat tamamlayıcı bir argüman olarak almıştır. Ona göre, kıyasa olan ihtiyaç ve kıyas metodu, 'uyum sağlayabilirlik' teriminin birinci anlamı olan 'genişletme'den (*expanding*) ortaya çıkmıştır.[6]

İslam hukukunun, daha geniş anlamda İslam'ın, sabit ve değişken olmak üzere iki alanının var olduğu bilinegelmektedir. Biz çalışmamızda bu keyfiyeti bir bütün olarak islami ilimler üzerinde temellendirmeye çalıştıktan sonra, bu pers-

[5] M. H. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 35.
[6] M. H. Mes'ûd, *a.g.e., s. 35.*

pektif açısından, ülkemizde tartışılmakta olan ve daha çok tartışılacağa benzeyen bazı güncel konulara bakışımızı ortaya koyacağız. Binaenaleyh az önce de işaret ettiğimiz gibi, hangi değerlerin İslam'ın 'sabite' alanında, hangilerinin 'değişken' alanında yer aldığını tespit etmek kaçınılmaz bir hal almaktadır. Ancak bu, öyle hassas ve netameli bir alandır ki, bu belirlemeleri yapmaya çalışırken, bazen bir mayın tarlasında yürüdüğümüz hissine kapılıyorsunuz. Zira burada söz konusu olan, sadece dışarıdaki bir fenomeni sabite ya da değişken alana konumlandırmak değil, aynı zamanda bizatihi İslam'ın kendi içindeki değerlerden hangisinin sabite ya da değişken değer olduğunu belirlemeye çalışma ameliyesidir. İşte işimizi zorlaştıran da bu ikinci ameliyedir.

Kanaatimizce bugün pratikte Müslümanların en büyük açmazı, İslam'ın değişken alanında yer alan ve dolayısıyla değişime kâbil olan çoğu değerlerini, onun, sabite alanında görmekten kaynaklanan bir illüzyon problemdir. Sözgelimi İslam'ın sabite alanı içinde verili bir sistematik devlet modeli yer almadığı halde, 'hilafet rejimi'ni, 'İslam devleti' formuna çevirerek, bunu İslam'ın sabite alanında konumlandıran bir anlayışın varolduğunu biliyoruz. İslam'ın birincil kaynağı olan Kur'an'dan böyle bir devlet modeli üretmenin, doğru ve olması gereken bir inşa faaliyeti olduğunu; ancak bunu, İslam'ın sabite alanı içerisinde konumlandırmanın yanlış olduğunu, hatta böyle bir yönelişin kiliseleşmeye kadar gidebileceğini düşünüyoruz.

İslam'ın hangi değerlerinin sabit, hangi değerlerinin değişken olduğu sorununa mutlak doğru bir çözüm getirme iddiasında değiliz. Özellikle bir bütün olarak İslam'ın sabite ve değişken alanını belirleme gibi, ilmî vüs'atimizi zorlayan ve bu makalenin sınırlarını da aşan bir iddia içinde hiç değiliz. Amacımız bu iki alanın belirginleşmesine bir katkıda bulunmak ve bu ameliye sürecinde örneklemelerle bu keyfiyeti teyit etmeye çalışmaktır. Makalemiz, bu sorunsalı çözmede en büyük katkıyı sağlayacağına inandığımız ilahiyatçı akademisyenlerimizin ilgisini bu konu üzerinde yoğunlaştırmaya vesile olursa, amacına önemli ölçüde kavuşmuş olacaktır.

A. Parametreler

1. İki Alan

İslam'ın sabite ve değişken alanı, muhtelif islami ilimlere ait literatürde farklı terimlerle ifade edilmiştir. Bu ikili alan ayırımının gerek Kur'an'daki, gerek rivayet kültürümüzdeki ve gerekse fıkıhtaki karşılıklarını, ilerleyen alt bölümlerde daha geniş biçimde ele alacağımız için, burada iki alana, çalışmamıza asgari bir temel teşkil edecek biçimde genel olarak değinmek ve iki alanın, fıkıh disiplininin oluşumundan önceki safhasındaki kökenlerini irdelemeye çalışayacağız. İs-

lami ilimler literatüründe bu iki alanı ifade eden *nass*, ve *ictihâd* alanı,[7] *ta'abbudî* ve *ta'allulî* alan,[8] *tevkiîfî* ve *tevfîkî* alan,[9] *makâsıd* ve *vesâ'il* alanı[10] gibi nitelemeler, bizce hep aynı özü ifade eden terimlerdir.

Sabite ve değişken alan ayırımının sahabe kuşağında da bilindiğini gösteren argümanlara, rivayet kültürümüzde rastlamak mümkündür. Nitekim bazı sahabiler, zaman zaman Peygamberimize, söylediklerinin bir vahye mi tavakkuf ettiğini, yoksa salt kendisinin bir görüşü mü olduğunu soruyorlardı. Onlar vahye tavakkuf eden değerler ile Peygamberimize ait ictihadi değerleri –adı konulmamış olsa da– birbirinden temyiz ediyorlardı.

Fıkıh geleneğimizde bu ikili alan ayırımının daha da netleştiğini söyleyebiliriz. Nitekim *Mecelle*'nin 14. Maddesinde yer alan, "Mevrid-i nass'da ictihâda mesâğ yoktur"[11] ilkesi sabite alanını, yine *Mecelle*'nin 39. Maddesinde yer alan "Zamanın değişmesiyle ahkamın değişmesi inkar edilemez"[12] ilkesi değişken alanını işaret etmektedir.

Çağdaş İranlı yazarlardan Prof. Abdulkerim Suruş'un *bi'z-zât* ve *bi'l-arz* terimleriyle ifade etmeye çalıştığı[13] iki alan, özü itibarıyla Kur'an'da 'muhkem' ve 'müteşabih' terimleriyle ifade edilir ve fıkıhta daha belirginleşir.

Sabite ve değişkenleri bir diğer açıdan normlar ve formlar olarak ifadelendirmek de mümkündür. İslam'ın normatif değerleri değişmez nitelikte olmasına karşın, forma ilişkin değerleri değişebilir niteliktedir. Ancak bu defa, hangi değerlerin normatif, hangilerinin forma ilişkin olduğu tartışmalarının gündeme getirileceği mukadderdir. Çalışmamızın sınırları bu kabil tartışmalara geniş yer vermeye ve tikel çözümler bulmaya müsait değildir. Ancak burada genel bir tavır belirlemek gerekirse, *ibâdât* alanı gibi amaçsallık ile araçsallığın iç içe geçtiği alanların varolduğunu kaydetmek şartıyla, İslam hukukunun *muâmelât* ve *ukûbât* alanında teleolojik bir yaklaşımdan yana olduğumuzu belirtmek istiyoruz. Dahası *ibâdât*ı fıkhın bir bölümü olarak tedvin eden klasik anlayıştan farklı olarak, onu, müstakil bir alan halinde görüyor, fıkhın daha çok *muâmelât* ve *ukûbât*a ilişkin olduğunu düşünüyoruz. Binaenaleyh *ibâdât*ın genel anlamda değişken alan dı-

[7] Geniş bilgi için Bkz. Yusuf el-Kardâvî, *ed-Dînu ve'l-'almâniyyetu vechen li-vechin*, Kahire 1987, s. 151-155.

[8] Muhammed Tâhir bin Aşûr, *İslam Hukuk Felsefesi-Gaye Problemi*, çev. V. Akyüz, M. Erdoğan, İstanbul 1996, s. 61 vd.

[9] Mahmûd Hilmî, *Nizâmu'l-ḥukmi'l-islâmiyyi muḳârinen bi'n-nizâmi'l-mu'aṣıra*, Mısır 1986, s. 123; Muhammed Celâl Şeref-Alî Abdu'l-Mu'tî Muhammed, *el-Fikru's-siyâsiyyu fi'l-islâm: şaḫṣiyyât ve meẕâhib*, İskenderiyye 1978, s. 70.

[10] Muhammed Tâhir b. Aşûr, *İslam Hukuk Felsefesi-Gaye Problemi*, s. 203-210.

[11] Bkz. Selîm Rüstem Baz el-Bennânî, *Şerḥu'l-mecelle*, Beyrut, trs., I/25.

[12] S. R. B. El-Bennânî, *a.g.e.*, s. 36.

[13] Bkz. Yalçın Akdoğan, *Siyaset ve Kutsallık*, İstanbul 1996, s. 11.

şında tutulması gerekir. Ne var ki bu keyfiyet *ibâdâta* müteallik hükümlerin büsbütün ictihada mesağ olmayan nass alanı içinde olduğunu göstermez.

a) Kur'an'da İki Alan

Sabit ve değişken iki alanın Kur'an'daki tekabülleri *muḥkemât* ve *müteşâbihât* terimleri olduğu gibi, bu iki alanın bütünsel anlamda Kur'an'daki karşılıkları ise *îmân* ve *ʿaḳl* olarak düşünülebilir.

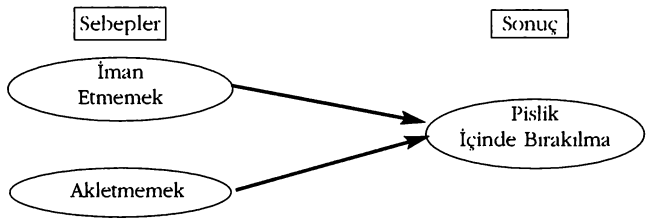
aa) Kur'an'da İman ve Akıl

Kur'an *îmân* ve *aḳla* birbirine denk[14] derecede değer atfetmiştir. Bu keyfiyeti Kur'an'ın şu iki ayetinden anlıyoruz:

> ... Böylece Allah iman etmeyenleri pislik içinde bırakır.[15]

> ... Ve Allah aklını kullanmayanları pislik içinde bırakır.[16]

Bu iki ayete sebep-sonuç ilişkisi açısından dikkatle bakıldığında, sebepler farklı olsa da, her iki ayette sonucun aynı olduğu görülür. Bir başka ifadeyle, iman etmemenin sonucu ile, akletmemenin sonucu aynı kapıya çıkmaktadır: Pislik içinde bırakılma. Bu durum bize, sonuçları bir olan farklı iki eylem arasında güçlü bir bağlantı olduğunu göstermektedir. Daha iyi anlaşılmasına katkı olur düşüncesiyle bunu bir şema üzerinde şöyle göstermek mümkündür:



Görüldüğü gibi iman etmemek ile akletmemek sonuç itibarıyla birdir.

Kur'an'ın bu iki ayetinden, İslam'ın imana taalluk eden bir yönü ile, akla taalluk eden bir başka yönünün var olduğu anlaşılmaktadır. Bizce bunlardan birincisi sabite alanı, diğeri de değişkenler alanı olarak düşünülmelidir. Ne var ki, akla taalluk eden değişkenler alanının sınırları da yok değildir. Fakat kanaatimizce bu sınırlar, sosyolojik genişlemeye paralel olarak, gittikçe genişlemektedir. Bunun daha iyi anlaşılması için 'akıl' kelimesinin anlamının bilinmesinde fayda vardır.

Bilindiği üzere *ʿaḳl* kelimesi Arapça'da at veya deveyi bağlama anlamına gelen *ʿa-ḳ-l* fiilinin mastarıdır. Bağlama işinde kullanılan ipe de *ʿiḳâl* denilmiştir.

[14] Burada eşitlik ve denklik kavramlarını arasındaki farka dikkat edilmelidir.
[15] 6. En'âm/125.
[16] 10. Yûnus/100.

Akıl, işi bağlamak anlamına gelmektedir. Aklın, 'akıl' olarak isimlendirilmesinin sebebi, sahibini tehlikeye düşmekten alıkoymasıdır.[17] Buna göre at ya da deve sağlam bir kazığa, sağlam bir ip ile bağlanır ve ip ne kadar uzun olursa devenin meradaki yayılma ve manevra alanı o nisbette genişler. Şayet deve bu şekilde bağlanmazsa, çevreye yani 'öteki'nin bağ ve bahçesine zarar verir. Bu olası zararı önlemek için onu bir kazığa bağlamak zorunludur.

Burada bir benzetme yapmak istediğimiz için teşbih sanatının ögelerini hatırlamakta fayda var. Bilindiği gibi teşbihte, *muşebbeh* (benzeyen), *muşebbehun bih* (benzetilen), *edâtu't-teşbîh* (teşbih edatı) ve *vechu'ş-şebeh* (benzeme yönü) olmak üzere dört öge bulunur.[18]

Sadece *vechu'ş-şebeh* (benzeme yönü) itibarıyla bir teşbih yaptığımızda, Kur'an'ın sabitelerini, *'aḳale* fiilinin anlamında mündemiç olan devenin kazığa bağlanması olgusuna benzetebiliriz. Devenin, hariçten bakıldığında, mera içindeki dairesel alanı ile, içten bakıldığında o alan içerisinde bir noktaya tespit edilmiş hali, farklılık arz eder. İşte, bizce iman, bir nokta üzerindeki bu sabitlemeyi, yani dairenin içindeki tespit noktasını; akıl ise, dairesel çevre içinde manevraya kâbil olan hareket alanını ifade eder. İnsan teki bu alan içerisinde kendini tespit etmese de, kendisine bahşedilen aklı doğru işlettiği takdirde, kendinde potansiyel olarak var olan otolimitasyon yetisi ile bu alanın dışına çıkmayabilir. Fakat irade her zaman bu yetiye sahip olmadığından,[19] alanın dışına çıkma riski sürekli olarak vardır, dolayısıyla iman ile kendini sabitlemesi gerekir. Ama akıl ile kendini bu daire içinde tutmak mümkündür. Bu sebeple Kur'an, iman etmek ile akletmeyi 'eşit' değer olarak değilse de 'denk' değerler olarak görmektedir.

İman etmek ile akletmek arasındaki bu güçlü ilişki, bize İslam'ın değişken alanının sabite alanı ile ne denli bağlantılı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Dairenin orta yerindeki tespit noktası, imanı sembolize ederse; bu tespit noktasına bir ip (*ḥablu'llâh*)[20] ile bağlı olduğumuz düşünülür. İpin uzunluğu oranında manevraya kâbil hareket alanı, dairesel olarak genişler. Bu ipin kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa (*el-'urvetu'l-vuṣḳâ*)[21] tespit edildiği düşünülmelidir. İp, zamanla uzamakta ve dairesel genişleme sürekli olarak devam etmektedir. Zira her gelen yeni nesil, bu ipe eklemlenmektedir. Sapasağlam bir kulpa bağlanmış olan ipin uzamış olması, onun gerilerek inceldiğini değil, tespit edildiği noktada bir makaraya bağlı olduğunu, zamanın icabatına göre makaradan biraz daha açıldığını ve böylelikle manevra alanımızın, dairesel olarak genişle-

[17] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arâb*, *'a-ḳ-l* maddesi, Kum 1405, XI/458-459.
[18] Ali el-Câzım-Mustafâ Emîn, *el-Belâğatu'l-vâḍıḥa*, Mısır, trs., s. 19.
[19] Bkz. Hüseyin Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar*, Ankara 1995, s. 19-20.
[20] 3. Âl-u İmran/103.
[21] 2. Bakara/256.

diğini gösterir. Nitekim *Mecelle*'de yer alan "zamanın değişmesiyle ahkamın değişmesi inkar edilemez" kuralı, bu alegorizasyonumuzu tekit etmektedir. Ayrıca Kur'an'da da bunun örneklerine şahit olmaktayız. Nitekim İslam'ın ilk dönemlerinde, savaş halinde bir müminin on kişiye karşı savaşması öngörülmüş iken,[22] daha sonra nazil olan bir ayette bunun hafifletildiği belirtilmektedir.[23] Bu durumun o dönemin koşulları içinde bir genişleme olduğu düşünülebilir. Kuşkusuz Kur'an'da buna benzer bir çok örnek bulunabilir. Kur'an'da, Allah'ın bizler hakkında zorluk (*'usr*) değil, kolaylık (*yusr*) dilediği belirtilir[24] ve kulların şartlarını dikkate alarak hükümlerin vazedildiği görülür.[25]

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Kur'an'da imana yapılan atıflar sabite alanı, akla yapılan atıflar da değişken alanı ifade eder. Fakat Kur'an'da bu iki alan birbirine çok yakındır. Çok yakındır; zira çatallaşmanın henüz başladığı yerdir burası. Fıkıh ilmine doğru gittikçe bu ayırım daha bariz bir hal almaktadır. Ne var ki, fıkıh ilmi, bu ayırımın aslını Kur'an'dan almaktadır. Bu sebeple değişken alan, sabit alandan büsbütün bağımsız değildir.

Bir başka benzetme ile ifade etmeye çalışırsak, pergel örneklemesini verebiliriz. Pergelin bir sabit nokta üzerinde kendi ekseni etrafında dönen bir ucu varolduğu gibi, bir de verili açıya göre dairesel manevra hareketine sahip olan ucu vardır. İslam'ın sabitelerini pergelin sabit ucuna benzetirsek, İslam'ın değişkenlerini de pergelin manevra kabiliyetine sahip diğer ucuna benzetebiliriz. Bizce pergelin verili açısı zamanın şartlarına göre fazlalaştırılabilir. Bu takdirde dairesel alan genişleyecektir. Pergelimizin sabit birinci ucu, tespit noktası üzerinden kaydırılmadığı müddetçe, kendi ekseni etrafındaki dönüşleri temel esaslara zarar vermeyecek, aksine temel esaslara işlerlik kazandıracaktır.

ab) Kur'an'da Muhkemat ve Müteşabihat

Kur'an-ı Kerim bize, bu iki alana ait en uç iki anahtar terimi şu ayette vermektedir:

> Kitabı sana O indirdi. Onun bazı ayetleri muhkemdir (ki) onlar Kitab'ın anasıdır. Diğerleri ise müteşabihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve te'viline yeltenmek için onun müteşabih ayetlerinin ardına düşerler. Halbu ki onun te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez.[26] İlimde derinleşenler; 'Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır.' derler. Sağduyu sahiplerinden başkası düşünüp öğüt alamaz.[27]

[22] 8. Enfâl/65.
[23] 8. Enfâl/66.
[24] 2. Bakara/185.
[25] 73. Muzzemmil/20.
[26] Bir başka okumaya göre; "Onun tevilini Allah'tan ve ilimde derinleşenlerden (râsiḫûn) başka kimse bilmez." Bkz. Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, Beyrut, trs., s. 146; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, İstanbul 1995, I/413.
[27] 3. Âlu İmrân/7.

Bu ayette belirtilen *muhkemât* alanı ile *muteşâbihât* alanın yukarıda belirttiğimiz ikili alanın mütekabilleri olduğunu düşündüğümüzü ifade etmiştik. Buna göre Kitab'ın esası (*ummu'l-kitâb*) olan *muhkemât* alanı dinin sabitelerine, *muteşâbihât* alanı ise dinin ictihad alanı içindeki değişkenlerine tekabül etmektedir. Burada müteşabihler ve müteşabih kapsamına giren kategorilerin sabite olmadığını söylerken onun metin dışı olabileceğini söylemek istiyor değiliz. Bilakis bunlar metin olmak bakımından sabit olup, anlamları sabit olmayanlardır. Muhkemler ise hem metin olmak bakımından hem de anlamları itibarıyla sabittir. Yani muhkem ve onun alt kategorileri, metin ile anlamanın aynileşmesi nedeniyle sabite, müteşabih ve alt kategorileri ise, metin ile anlamanın aynileşmemesinden ötürü değişken sayılmaktadır.

b) Rivayet Kültürümüzde İki Alan

İki alan, rivayet kültürümüzde de yer almaktadır. Nitekim bu konuda şu haberler varid olmuştur:

1. İbn Kesîr ile İbnu'l-Esîr, İbn İshâk'tan şöyle aktarırlar: Peygamberimiz (s.a.v.), Bedir savaşı günü, ordusuyla birlikte bir su başına indi. Hubâb b. Munzir (r.a.) Resulullah'a (s.a.v.) gelerek: "Ey Allah'ın Resulü, burayı mı seçtiniz? Burası, ilerisine gitmeye ve gerisine çekilmeye hakkımız olmayan, Allah Teala'nın bildirdiği bir menzil midir?" diye sordu. Resulullah (s.a.v.) "Hayır, bir savaş taktiği olarak burasını beğendim". dedi. Bunun üzerine Hubâb "Ey Allah'ın Resulü, burası uygun değildir. Orduya emret, düşmana en yakın olan suyun başına kadar gidelim. (...)" dedi. Peygamberimiz, "doğru bir görüşe işaret ettin" diyerek gereğini yaptı.[28]

2. Berîre'yi kocası Muğîs çılgınca severdi. Zavallı Muğîs ağlayarak ve gözyaşları sakalına dökülerek Berîre'nin arkasından döner dolaşırdı. Berîre ise hiç hoşlanmazdı.

Nebi (s.a.v.) Berîre'ye: Keşke Muğîs'e dönsen, olmaz mı? buyurdu. Berîre de:

– Ya Resulallah! Dönmemi emrediyor musun? dedi. Resul-i Ekrem:

– Hayır ben, (emretmiyorum;) şefaat ve iltimas ediyorum, dedi. Bunun üzerine Berîre:

– Öyle ise o adama ihtiyacım yoktur, dedi.[29]

Buna benzer örnekler sahabe kuşağının iki alanı birbirinden temyiz ettiğini göstermesi açısından da bizce dikkate şayandır.

[28] Abdulcelîl Îsa, *Peygamberimizin İctihadları*, Çev. M. H. Merttürkmen-A. Öztürk, Ankara 1976, s. 131; Abdusselâm Harun, *Tehzîbu sîreti İbn Hişâm*, Dımaşk, trs., s. 115.

[29] *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, D.İ.B.Yay. Ankara 1991, XI/365.

"Helal apaçık bellidir (*beyyin*); haram da apaçık bellidir (*beyyin*). Fakat ikisi arasında belirsiz olanlar (*müştebihât*) vardır, (...)"[30] şeklinde rivayet edilen hadiste de iki alanın işaretleri verilmektedir. Dikkat edilirse, burada *beyyin* olan ile *müştebih* olan, iki temel ayırıcı unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

Ayrıca, hiçbir şüphe ve tereddüde yer vermeksizin alınıp amel edilen ve her türlü çelişkiden salim bulunan 'muhkem hadis'ten[31] farklı olarak 'müteşabih hadis' [32] kategorilerinin hadis usûlünde yer almış olması, hadis usûlünün de iki alanı dikkate aldığını gösterir.

c) Fıkıhta İki Alan

İki alanın gittikçe belirginleştiği yer kuşkusuz fıkıh ilmidir. Esasen makalemizin ana hedefi de fıkhın iki alana ilişkin temel parametrelerini ortaya koymaktır. Fakat buraya kadar iki alanın bir bakıma fıkıh öncesindeki teşekkül sürecini ortaya koymaya çalıştık. Bir başka ifade ile fıkıhta belirginleşen iki alanın Kur'an'daki ve rivayet kültürümüzdeki kökenlerine inmeye çalıştık. İki alanın giderek netleştiği fıkıh alanında, –belki de fıkhın doğası gereği– ikili alan ayırımı yapılırken, anlamsal içerikten önce dilsel yapı fonksiyonellik arz etmektedir. Nihayetinde fıkıh, metnin anlamsal içeriğini keşfetmeye ve ondan çıkarsamalar yapmaya yönelik bir çabadır ve bu ameliyeyi ifa ederken de metne dayanmaktadır. Her hal-ü karda metin ve dolayısıyla metnin dilsel yapısı dominant bir hal almaktadır; önce söz olmadığı zaman anlamın var olup olmadığı meçhul kalır.

Sabite ve değişken alanlarının nüveleri Kur'an'da yer almakta, rivayet kültürü içinde filizlenmekte ve nihayet fıkıh ile boy atmaktadır. Bu sebeple iki alanın en belirgin biçimdeki yansımasının fıkıhta görüldüğünü ifade etmiştik. Genel olarak fıkhın epistemolojik kaynakları tahlil edildiğinde, bu ayırım göze çarptığı gibi, lafızların manaya delaleti bakımından açıklılık ve kapalılık arz etmesine göre kategorize edilmelerinde de aynı ikil durum göze çarpar.

ca) Fıkhın Epistemi Açısından İki Alan

Fıkıhta *edille-i şer'iyye* ya da *edille-i erba'a* olarak adlandırılan kaynaklar incelendiğinde, bunların ilk ikisini teşkil eden Kur'an ve Sünnet'in, nass ve onun fevkinde olan müfesser ve muhkem lafızlarının sabiteler alanına tekabül ettiği,[33] bunun dışında kalan zahir, hafi, mücmel ve müteşabih lafızlar ile birlikte üçüncü ve dördüncü delil olan icmâ[34] ve kıyasın da değişkenler alanına tekabül ettiği düşünülür.

[30] Buhârî, İmân 39, Buyû' 2; Ebû Dâvûd, Buyû' 3; Muslim, Musâkât 197.

[31] Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 267.

[32] Talat Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 343-344.

[33] Kur'an ve Sünnet'in, nassın madununda olan zahir, hafi, mücmel, müşkil ve müteşabih lafızlarının ictihada mesağ olan alanda yer aldığını, dolayısıyla değişkenler alanına girdiğini düşünüyoruz.

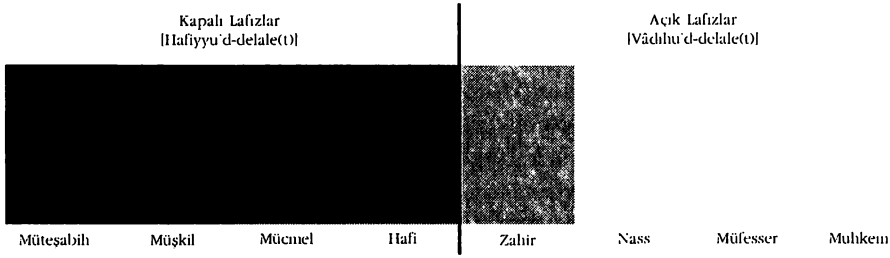
[34] Biz icmâ'ın dinin sabite alanında olmadığı kanaatindeyiz. Zira icmâ, Kilise'nin konsülü gibi din belirleyici bir fonksiyonelliğe sahip değildir. İcmâ nihayetinde ictihadların birleşiminden ibaret-

cb) Lafızların Manaya Delaleti Açısından İki Alan

Fıkıhta lafızlar, manaya delaletleri bakımından açık ya da kapalı olurlar. Kanaatimizce iki alanın en belirgin olduğu yer fıkhın bu konusudur.

Manaya delaleti bakımından açık olan lafızlar (*vâḍıḥu'd-delâle(t)*) ile manaya delaleti bakımından kapalı olan lafızlar (*ḫafiyyu'd-delâle(t)*), fıkıh usûlü literatüründe hassas ölçütlerle ortaya konulmuştur. Buna göre açık lafızlar sırasıyla; zahir, nass, müfesser ve muhkem lafızlardır. Bu tür lafızların en az açık olanı, zahir; ondan daha açık olanı nass; nassdan daha açık olanı müfesser; müfesserden daha açık olanı ise muhkemdir. Kapalı lafızlar ise, yine sırasıyla en az kapalı olan hafi; ondan daha kapalı olan mücmel; mücmelden daha kapalı olan müşkil ve müşkil'den de daha kapalı olan müteşabih lafızlar şeklinde hiyerarşik olarak sıralanmıştır.[35]

Açık ve kapalı lafızlardaki bu derecelendirme durumunu şöyle bir şema ile daha kalıcı bir biçimde yansıtmak mümkündür:



cba) Açık Lafızlar (*vâḍıḥu'd-delâle(t)*)

Açık lafızların hiyerarşik sıralamasını daha önce vermiştik. En az açık olan lafızlardan başlayarak bu lafızları kendi hiyerarşisi içinde tek tek ele alalım:

Zahir: Haricî bir karineye ihtiyaç duymayacak bir açıklıkla manaya delalet eden, ancak tevil ve tahsis ihtimaline açık bulunan ve kendisinden çıkarılan hüküm, sözün asıl sevk sebebi olmayan lafızlardır.[36] Serahsî'ye göre, bir lafzın ne demek istediği, düşünülmeksizin salt işitilmek ile hemen anlaşılıyor ise o lafız za-

tir. Kur'an ve Sünnetin mutlakları ile belirlenen bir hususu te'kit eder nitelikte olan icma'lara gelince, bu değerlerin mutlaklığı bizatihi icma'dan kaynaklanmış değildir. Sözgelimi, "namaz kılmanın farziyyeti kitap, sünnet ve icma ile sabittir" dediğimizde namaz kılmanın dindeki mutlaklığını icma değil, bizatihi kitap ve sünnet ortaya koymuş olmaktadır; İcma ise bu mutlaklığı desteklemiş olmaktadır. Yani burada hüccet olma durumu nass'a ait olup icmanın bir hücciyet değeri yoktur. Bu konuda Bkz. Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolijisi*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara 1986. s. 172.

[35] Bu şekildeki hiyerarşik sıralama Hanefi fıkıhçılara göredir. Bazı Maliki ve Şafii usûlcüler, lafızları açıklık bakımından, sadece zahir ve nass; kapalılık bakımından mücmel ve müteşabih şeklinde iki kategoride ele almışlardır. Bkz. Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûl'ül-Fıkh)*, çev. İ. Kafi Dönmez, Ankara 1996, s. 368.

[36] Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 369.; İbrahim Muhammed Salkınî, *el-Muyesser fî uṣûli'l-fıḳhi'l-İslâmî*, Beyrut 1996, s. 285.

hirdir ve ister âmm olsun ister hâss olsun, onunla amel etmek mutlaka gereklidir.[37] Zekiyüddin Şaban ise, aksine delil bulunmadıkça zahir'den çıkan hüküm ile amel etmenin gerekli olduğunu ifade eder.[38]

Nass: Manasına açık bir şekilde delalet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm, sözün asıl sevk sebebini teşkil eden, bununla beraber tevil ve tahsis ihtimaline açık bulunan lafızlardır.[39] Risalet çağında nesih ihtimaline de açık bulunan 'nass',[40] mütekellim tarafından lafza konulmuş olan bir karineden dolayı 'zahir'den daha açık ve daha evladır.[41] Nassın hükmü, zahirin hükmü gibidir. Fakat nassın tevil edilebilme ihtimali zahire göre daha azdır.[42]

Müfesser: Hükme (manaya) açık bir şekilde delalet eden, tevil ve tahsis ihtimaline kapalı olan lafızlardır. Bu lafızlar açıklık bakımından zahir ve nassdan daha kuvvetlidir. Çünkü onlarda tevil ve tahsis ihtimali vardır. Fakat müfesserin tevil ve tahsise ihtimali yoktur.[43] Mücmel olduğu halde bir başka nass ile açıklığa kavuşturulan ve mücmelliği giderilen lafızlar da müfesser kategorisine girer. Namaz, oruç, zekat gibi Kur'an'da mücmel olarak zikredilip, Hz. Peygamber'in kavli ya da fiilî sünneti ile açıklığa kavuşturulan lafızlar böyledir. Nesh ihtimaline açık ise de, Resulullah'ın vefatından sonra nesh geçerli değildir. Binaenaleyh delalet ettiği manaya uygun şekilde mutlaka amel etmek gerekir.[44]

Muhkem: Hükme (manaya) delaleti açık, tevil, tahsis ve Hz. Peygamberin hayatında dahi neshe ihtimali olmayan lafızlardır.[45] Serahsî, muhkem'in tevile ihtimalinin mümteni (imkansız) olduğunu, nesh ve tebdil edilemeyeceğini belirttikten sonra yüce Allah'ın bu sebeple muhkemlere *ummu'l-kitâb* dediğini belirtir.[46] Serahsî'nin burada Âl-u İmrân suresinin yedinci ayetine gönderme yaptığı açıktır.

Zekiyuddin Şaban ise, Allah'tan başka ilah olmadığına, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahirete iman gibi dini ayakta tutan temel hükümleri ile adalet, ahde vefa gibi fazilet prensiplerine delalet eden, yahut süreklilik ifade eden nassların muhkem olduğunu ifade eder.[47] Dikkat edilirse, yazar burada muhkemata örnek olarak iman esaslarını sayarken, klasik 'âmentü'de yer alan kader inancına yer vermemektedir. Buradan, yazarın, kader inancının Kur'an'ın

[37] es-Serahsî, *Uṣûlu's-Seraḫsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1993, I/63-164.
[38] Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 370.
[39] Zekiyuddin Şaban, *a.g.e.*, s. 371.
[40] İbrahim Muhammed Salkını, *el-Muyesser*, s. 287.
[41] Serahsî, *Usûl*, s. 164-165.
[42] Zekiyuddîn Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 371.
[43] İbrahîm Muhammed Salkınî, *el-Muyesser*, s. 288.
[44] Zekiyuddin Şaban, *a.g.e.*, s. 372.
[45] Zekiyuddin Şaban, *a.g.e.*, s. 373.
[46] Serahsî, *Uṣûl*, I/165.
[47] Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 373.

muhkemlerine dayanmadığını varsaydığı düşünülebilir. Nitekim değerli İlahiyat bilgini Hüseyin Atay da, Kur'an'ın nüzulünden sonra ıstılahlaşan anlamıyla kader inancının Kur'an'a dayanmadığını ileri sürmekte[48] ve ünlü Maturidi kelamcısı Nesefi'nin, iman esaslarını altı değil, beş olarak saydığını, iman esasları içinde kadere imana yer vermediğini ifade etmektedir.[49]

cbb) Kapalı Lafızlar (*ḫafiyyu'd-delâle(t)*)

Kapalı lafızların hiyerarşik sıralamasını da daha önce vermiştik. Şimdi de en az kapalı olan lafızlardan başlamak suretiyle bu lafızları kendi hiyerarşisi içinde tek tek ele alalım:

Hafi: Kapsamında birden fazla öge bulunan ve kendi bünyesi dışındaki bir engelden dolayı bu ögelerden bir kısmına delaleti açık olmayan, bu ögelerin onun kapsamına dahil olup olmadığının bilinmesi inceleme ve ictihada ihtiyaç gösteren lafızlardır.[50] Bazı fakihler 'hafi'nin mukabiline 'mübhem' demişlerse de, esasen hafi, zahirin zıddıdır.[51]

Müşkil: Anlamının kapalılığı kendi bünyesinden kaynaklanan ve ancak kendisini kuşatan karine ve emareler üzerinde iyi bir inceleme yaptıktan sonra anlaşılabilen lafızlardır.[52] Lafzın muhtemel manaları ele alınıp, lafzı çevreleyen karineler vasıtasıyla bu manalardan hangisinin kastedildiğini tesbit için ictihad edilir.[53] Nass ile müşkilin zıt olduklarını belirten Serahsî, mücmele çok yakın olduğundan ötürü, bazılarının müşkil ile mücmeli birbirine karıştırdıklarını, fakat bunların farklı olduklarını ifade eder.[54]

Mücmel: Sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmaksızın kendisinden kastedilen mananın anlaşılması mümkün olmayan lafızlardır. Mücmeli anlamak için, mücmel lafzı söyleyenin açıklamasına başvurulur. Şayet bu lafzı söyleyenin açıklaması yeteri kadar açık değilse, lafız, üzerinde yapılacak ictihad ile açıklığa kavuşturulur.[55] Başka bir ifade ile, şariin beyanı gelmiş ise iki ihtimal vardır:

1. Beyanın hiç boşluk bırakmayacak şekilde tam olması. Bu durumda mücmel, 'müfesser'e dönüşür. Namaz, zekat ve oruç ibadetlerine ilişkin beyanlarda olduğu gibi.

[48] Hüseyin Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992, s. 217-220; Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Ankara 1998, s. 133-146.
[49] Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Ankara 1988, s. 146.
[50] Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 382; İbrahim Muhammed Salkını, *el-Muyesser*, s. 293.
[51] Serahsî, *Usûl*, I/167.
[52] İbrahim Muhammed Salkınî, *el-Muyesser*, s. 296.
[53] Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 386.
[54] Serahsî, *Usûl*, I/168.
[55] Serahsî, *Usûl*, I/168; İbrahim Muhammed Salkını, *el-Muyesser*, s. 298-299.

2. Beyanın tam olmaması ihtimalidir. Bu durumda müctehid, ictihadı ile buradaki problemi giderme yetkisine sahiptir.[56]

Mücmeli, müfesserin zıddı olarak niteleyen Serahsî'nin, müşkilin mücmel ile karıştırıldığını ifade ettiği nokta, buradaki ikinci noktadır.[57] Her ne kadar Şâtıbî, mücmelin karşısına 'mübeyyen' terimini oturtmakta ise de, vermiş olduğu örneklerde onun 'mübeyyen' olarak kullandığı terimin, diğer fakihlerin kullandığı 'müfesser' teriminden bir farkının bulunmadığı anlaşılmaktadır.[58]

Müteşabih: İlimde derinleşenleri (*râsiḫûn*) sınama hikmetine binaen manası dünyada hiç kimse tarafından bilinemeyen[59] ya da ancak ilimde üstün mertebeye sahip (*râsiḫûn*) kişilerce bilinebilecek ölçüde kapalı olan lafızlardır.[60]

Hafi, müşkil ve mücmel'in zıtlarını zahir, nass ve müfesser olarak belirten Serahsî'nin, her ne kadar, doğrudan muhkem ve müteşabih karşıtlığından söz eden bir ifadesine rastlamıyorsak da, onun muhkemi, Âl-u İmrân suresinin 7. ayeti ile irtibatlandırması gibi, müteşabihi de aynı ayet ile irtibatlandırmasından,[61] ikisini birbirine karşıt telakki ettiğini anlıyoruz.

Şâtıbî, müteşabihi iki ana kategoride ele almıştır:

1. Hakiki Müteşabihlik: Delilin kendisinden kaynaklanmakta olup, sayıca çok azdır ve bunların anlaşılması mümkün değildir. Zira bunların anlaşılması için başka bir delil konulmamıştır.

2. İzafi Müteşabihlik: Delile değil, müctehide ilişkin müteşabihliktir. Lafız beyan edilmiş olduğu halde, müctehid olan kimse, yapması gereken araştırma ve değerlendirmede kusur göstermiş veya arzu ve hevesine uyarak beyan yolundan sapmıştır. Bu durumda karışıklığın (teşabüh) delillere nisbet edilmesi doğru değildir.

Şâtıbî, bir başka müteşabihlikten daha söz eder: Delillerin kendisine yönelik değil, ancak delillerin bağlanacağı yere (*menâṭ*) ilişkin müteşabihlik[62] ki bu da esasen izafi müteşabihliğe girmektedir.

Şâtıbî'ye göre, hakiki müteşabihlerin teviline gitmek gerekmez.[63] Esasen müteşabihlerin anlaşılabilirliği başlıbaşına bir problemdir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, muhkem ve müteşabih ayetlerin varlığını bildiren Âl-u İmrân suresinin 7. ayetinde vakfe yapıldığı, yani noktanın konulduğu yere göre iki ayrı an-

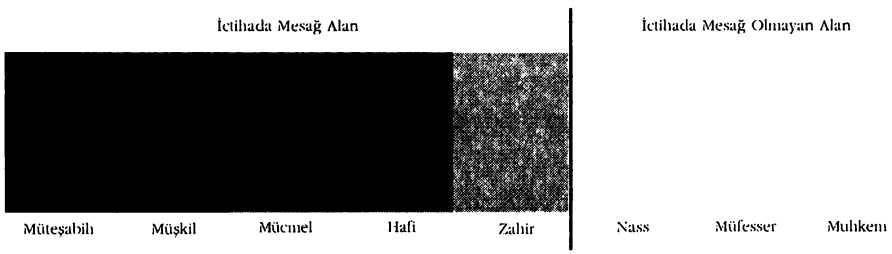
[56] Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 388.
[57] Bkz. Serahsî, *Usûl*, s. 168.
[58] Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât fî uṣûli'ş-şerî'a*, Çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1993, III/289 vd.
[59] İbrahim Muhammed Salkınî, *el-Muyesser*, s. 301.
[60] Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 390.
[61] Bkz. Serahsî, *Uṣûl*, s. 169.
[62] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III/85-88.
[63] Şâtıbî, *a.g.e.*, s. 93.

lama biçimi ortaya çıkmıştır. Şayet vakfe (durak), ayette geçen, (...*ve-mâ ya'lemu te'vîlehû illâ'llâh*) cümlesinin sonundaki lafzatullah üzerinde yapılırsa, bu durumda müteşabihlerin Allah'tan başka kimse tarafından tevil edilemeyeceği anlamı çıkar. Ancak burada durmaksızın (*ve'r-râsiḫûne fi'l-'ilm*) cümlesindeki (*el-'ilm*) kelimesi üzerinde durmak da mümkündür. Bu durumda ise, müteşabihlerin tevilini ilimde derinleşenlerin de bilmesi kâbil olur.[64] Görüldüğü gibi, ayetin iki biçimde okunması mümkündür. Şu halde müteşabih ayetlerin, insanların anlama kapasitesinin dahilinde mi haricinde mi olduğu konusu da dinin muhkemleri tarafından netleştirilmiş değildir. Dolayısıyla bizce bu ayetin kapsamı içerisinde müteşabihat'ın varlığından bahsedilmiş olduğu gibi aynı ayette eş zamanlı olarak bir müteşabihlik örneği de verilmiş olmaktadır. Yani müteşabih'lerin anlaşılıp anlaşılamayacağı konusu da müteşabihin kategorilerinden birine dahildir. Bu sebeple olacak ki, Şâtıbî, müteşabihlerin tevil edilip edilemeyeceği konusunun da ictihadi olduğunu tesbit etmiştir.[65]

Fıkıh usûlüne dair eserlerde gördüğümüz ortak nokta, fıkıh ıstılahı olarak kullanılan muhkem ve müteşabih terimlerinin Kur'an ıstılahındaki muhkem ve müteşabih terimleri ile ilişkilendirilmesidir. Denilebilir ki, Kur'an bize lafızların en uç noktalarını belirlemiş, bu iki uç arasındaki kategorileri de fakihler ictihadları ile geliştirmişlerdir.

cc) İctihada Mesağ Olup Olmama Açısından İki Alan

Yukarıda verdiğimiz şemaya başvurduğumuzda şöyle bir tablo ortaya çıkar:



Burada nass ve onun üstündeki kategorilerin ictihada mesağ alanda, altındaki kategorilerin ise ictihada mesağ olmayan alanda yer aldığı görülür. Bizce *Mecelle*'de yer alan "Mevrid-i nassda ictihada mesağ yoktur" kaidesindeki 'nass', metin anlamına gelen lügavi anlamı değil, fıkıh tekniğindeki ıstılahi anlamını ifade etmektedir. Böyle anlaşıldığı takdirde; mevrid-i nassda ictihada mesağ olmayacağına göre, mevrid-i müfesser ve mevrid-i muhkemde ictihada mesağ hiç ol-

[64] Nesefî, *Tefsîr'un-Nesefî*, Beyrut, trs., s. 146; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, İstanbul 1995, I/413; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sadeleştirenler: İ. Karaçam, E. Işık, N. Boleli, Abdullah Yücel, İstanbul, trs., s. 315-316.

[65] Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III/94.

maz. Ancak bu kaideyi koyanlar, kelamda iktisar etmeyi yeğlediklerinden ötürü olsa gerek, "mevrid-i nass, mevrid-i müfesser ve mevrid-i muhkemde ictihada mesağ yoktur" demek yerine, bunu kısaltarak söylemiş olabilirler. Nitekim yukarıdaki tanımlamalarda görüldüğü gibi, fıkıh usûlüne ilişkin müdevvenattan zahir, hafi, mücmel, müşkil ve müteşabihlerin ancak ictihad ile vuzuha kavuşturulabileceği anlaşılmaktadır.[66]

Şu halde, buraya kadar vermeye çalıştığımız fıkhın bu temel parametrelerini, bazı güncel meselelerimize uyarlamaya çalışalım:

B. Güncel Meseleler

1. Ana Dilde İbadet

Fıkıh usûlünün yukarıda ortaya koyduğumuz temel parametreleri açısından, ibadet dilini belirleyen nass, müfesser veya muhkem mevkiinde herhangi bir şer'î sened bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu meselenin ictihadi bir mesele olduğu açıktır. Şayet elimizde ibadet dilinin Arapça olmasını sarahaten beyan eden nass, müfesser ya da muhkem herhangi bir şer'î sened bulunmuş olsaydı, o zaman müctehidler, bu meselenin, üzerinde fikir yürütmeye kâbil olmayan tevfiki alan ya da bir diğer ifadeyle taabbudi alan içinde olduğunu varsayarak tavakkuf etmek zorunda kalırlardı. Oysa, biz biliyoruz ki, Ebû Hanîfe bu konuda ictihad etmiştir. Onun namazda Fâtiha'nın Farsça okunmasına cevaz veren ictihadından vazgeçtiği yolundaki rivayetlerin doğru olduğu varsayılsa dahi, her halükarda bu durum onun meseleyi ictihada müteallik bir mesele olarak algıladığını gösterir. Kanaatimizce bu konudaki en güçlü ictihad; ibadet dilinin Arapça olması istikametindeki ictihaddır. Ancak bu istikametteki ictihadın dışında bir tutum benimseyenlere de, bütün şer'î yaptırımların uygulanabildiği bir vasatta dahi olsa, bunun çok naiv bir tutum olduğunu söylemekten başka bir şer'î yaptırımın uygulanamayacağını düşünüyoruz. Şer'î sabitelerin sabite olmaklığını, ancak nass ortaya koyabilirse de, aklın faaliyet alanının münderecatına giren ictihad ile de şer'in telosuna ulaşılabilir. Ne var ki, nass ile ictihadın aynileştiği alanların dışında, salt ictihad ile dinin belirlenmesi, ruhban egemenliğini (teokrasi) husule getireceği için, İslam'ın temel esprisinin buna müsaade etmeyeceğini düşünüyoruz. Bunu biraz daha açacak olursak, burada üçlü bir durumun ortaya çıktığını söyleyebiliriz:

a) Nass (Müfesser ve Muhkem dahil) ile belirlenen durumlar.

b) Nass (Müfesser ve Muhkem dahil) ile ictihadın aynileştiği durumlar.

c) Hakkında nass (muhkem ve müfesser dahil) bulunmayan ve sadece ictihad ile belirlenen durumlar.

[66] Bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Uṣûlu'l-fıḳh*, Kahire, trs., s. 109-112; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-u Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1966, s. 169-191; İbn-i Melek, *Şerḥu'l-menâr fî'l-uṣûl*, İstanbul, trs., s. 97-105; *Muḫtaṣâru'l-menâr fî 'ilmi'l-uṣûl*, (*Mecmû'atu'l-mutûn* içinde), İstanbul, trs., s. 5-6.

Ancak bu üçüncü şık, kendi arasında ikiye taksim edilebilir:

ca) Ya şer'î bir senet/metin (zahir, hafi, müşkil, mücmel ve müteşabih olabilir) esas alınarak ictihad yapılır.

cb) Ya da hiçbir senede mebni olmaksızın ictihad yapılır.

Biz ibadet dilinin belirlenmesi konusunun, (ca) şıkkı içinde mütalaa edilmesinin daha doğru olduğuna inanıyoruz. Ancak bu durum, ibadet dilinin Arapça olması istikametindeki ictihadın, şer'in telosuna daha muvafık[67] olduğu şeklindeki görüşe halel getirmez. İbadet dilinin belirlenmesi konusunda yapılagelen ictihadların şer'î senet/metin üzerinden yapıldığı ve öyle de olması gerektiğine inanıyoruz. Aksi durumda, ibadet alanının tevkif alanından büsbütün koparılmış olacağı düşünülür ki, bu şer'in telosuna tam aykırılık teşkil eder. Üstelik böyle bir durumda ibadetin formu üzerinde daha çok oynamalar yapılmasına yol açılmış olur. Oysa ki ibadet söz konusu olunca, onun formları ile normları iç içe girer. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, ibadetler alanında araçsallık ile amaçsallık birbirine geçişmiş durumdadır. Bizce, form ve norm ayırımları ya da araçsallık ile amaçsallık ayırımları ibâdâtta değil, ancak muâmelât ve ukûbâtta geçerli bir ayırım olabilir. Çünkü ibâdâtın esasları taallüli değildir. Ancak onun ayrıntılarında taallülilik söz konusu edilebilir.

Özcesi, ibâdât'ın esasatına taalluk etmeyen 'ibadetin dili' konusunda,[68] ibadet dilinin Arapça olması çok güçlü bir ictihaddır. Her ne kadar bu ictihadın, nass ile aynileştiği ya da aynileşmediği bizce meçhul ise de[69] şer'in telosuna en yakın ictihadın bu olduğunu düşünüyoruz.

2. Türkiye Müslümanlığı

Hangi topluma mensup olursa olsun, dinin sabitelerinin herkes tarafından aynı şekilde anlaşılması zorunludur. Bu zorunluluk, dışarıdan gelen bir zaruret değil, içten gelen akli bir zorunluluktur. Bir başka ifade ile, sabiteler alanı, metin ile anlamanın aynileştiği alandır. Yani metin öylesine berrak, öylesine aşikardır ki, herkes ondan aynı şeyi anlar. Dinin muhtelif algılama biçimlerine medar olabilecek diğer alanına gelince, buradaki farklı algılamaların önemli nedenlerinden birinin de, farklı toplum ya da etnisitelere mensubiyetten kaynakladığını düşünüyoruz. Nitekim Kur'an'ın ifadelerinden, onun ferdî farkları onayladığı anlaşılmakta olduğu gibi,[70] etnik farklılıkları bir realite olarak kabul ettiği,[71] hatta dil ve renk farklılıklarını bizatihi Allah'ın (kevnî) ayetlerinden saydığı[72] görülür.

[67] Burada *muvâfık* kelimesinin Arapça'da *tevkîf* kelimesinin kökü olan *v-k-f* kökünden değil, *tevfik* kelimesinin kökü olan *v-f-k*'dan türeme olduğuna dikkat çekmek istiyoruz.

[68] Eğer bu mesele ibâdâtın esasatına müteallik olsaydı elimizde bu konuyu vuzuha kavuşturan *-vâḍiḥu'd-delale(t)-* bir metin (nass, müfesser ya da muhkem) olurdu. Ya da tersine bir ifadeyle; elimizde bu nitelikte bir metin olmuş olsaydı bu konuyu ibadat'ın esasatı içinde mütalaa etmek zorunda kalırdık.

[69] Çünkü buna dair elimizde nass, müfesser ya da muhkem bir şer'î sened yok.

[70] Bkz. 17. İsrâ'/84.

[71] 49. Hucurât/13.

[72] 30. Rûm/22.

Din, ilahi menşeli olmakla birlikte, insan zihnine girmekte ve orada şekillenmekte[73] olduğuna göre ve her insanın zihinsel dünyası da kendi mensubiyet ve aidiyetlerinden önemli ölçüde etkilendiğine göre, farklı dinî algılamaların olması mukadderdir. Binaenaleyh geniş ölçekte bir Doğu tefekkür ve akliyesinden, hakeza bir Batı tefekkür ve akliyesinden, dar anlamda da bir Arap akliyesinden, bir Acem akliyesinden, bir Türk akliyesinden söz etmek mümkündür. Bunlardan her bir unsurun dini algılama biçimleri farklılık arz edecektir. Ancak bu farklı anlamalar dinin sabitelerinde vaki olmaz. Zira din buna müsaade etmez. Şayet buna müsaade ederse, din, din olmaktan çıkar. Binaenaleyh din, kendi sabitelerini öyle aşikar ortaya koyar ki, bunların farklı anlaşılmasına bir mehal bırakmaz. Şu halde dinin sabiteleri tarafında değil, dinin değişkenleri tarafında bir Türkiye Müslümanlığından, bir İran Müslümanlığından ya da bir Suud Müslümanlığından söz edilebilir, kanaatindeyiz.

'Türkiye Müslümanlığı', 'İran Müslümanlığı', 'Suud Müslümanlığı', 'Sudan Müslümanlığı', 'Mısır Müslümanlığı' ve sözgelimi 'Malezya Müslümanlığı' gibi ifadeler dinin sabiteler alanında söz konusu edilmedikçe, doğru ve olması gereken kavramlardır. Burada 'İslam' ile 'Müslümanlık' kavramlarını ayrıştırmakta da fayda var; İslam Allah'ın aziz, müberra dini; Müslümanlık ise onun insan tarafından pratize edilmiş halidir. Şu halde daha dar anlamda bir 'Ahmet-Mehmet Müslümanlığı'ndan dahi söz edilebilir.

3) İslam Devleti veya Hilafet

İslam'ın nass, müfesser ya da muhkemleri ile belirlenmiş tevkifi bir devlet modelinin bulunduğu söylenemez. Kur'an'da ne verili bir 'İslam devleti' modeli ne de 'hilafet' modeli vardır. Ancak tarihte Müslümanlar, yapabildikleri ölçüde Kur'an rehberliğinde siyasi topluluklar oluşturmuşlardır. Müslümanlar kendi çağlarının koşulları içinde Kur'an'dan bir siyasa inşa etmiş ve buna göre yönetmiş ya da yönetilmişlerdir. Bu tarihsel tecrübelerde zaman zaman Kur'an'dan sapmalar da olmuştur. Günümüz Müslümanlarının da bu konuda kendi koşulları içinde bir inşai ameliye içinde olmaları normal ve olması gerekendir. Esasında Kur'an, devletliliği, insanın kendi akli çabasına terk etmiştir. Sözgelimi Kur'an bize "ey Müslümanlar kendinize barınacak bir ev yapın" demeyi zait görür. Zira bir ev yaparak içinde barınmak insanın doğuştan getirdiği fıtri bir ihtiyacıdır. Tarih öncesinde insanoğlu barınma ihtiyacını karşılamak için ağaç kovuklarından yararlanmış, gittikçe onu geliştirerek mağaraları yontmuş[74] ve nihayet saraylar, şatolar ve bugünki modern apartmanlar geliştirilmiş ve tabir caizse bir "modern apartman kültürü" ortaya çıkmıştır. İnsanoğlunun devlet ihtiyacı da böyle gelişmiştir. İlkel doğa halinden aşiret düzenine, oradan site devletlerine, oradan imparatorluklara ve nihayet bugünkü modern ulus devletlere ulaşılmış ve bu istikamette bir kültür geliştirmiştir. Binaenaleyh devletin menşei antik çağ filozofla-

[73] Bkz. Niyazi Öktem, "Dinler ve Laiklik", *Cogito*, Sayı: I, s. 34.

[74] Semud kavminin mağara kültürü için bkz. 89. Fecr/9.

rının ifade ettikleri gibi, temel insani ihtiyaçlardan kaynaklanmıştır. Gerek İslam-siyaset teorisyenleri, gerekse aydınlanma filozofları da aynı kanaati paylaşmışlardır.[75] Binaenaleyh Kur'an nasıl ki, "ey Müslümanlar, kendinize barınaklar inşa edin" demeyi zait görür ise, "ey Müslümanlar kendinize bir devlet inşa edin" demeyi de zait görmüş olmalıdır. Ama Kur'an sözgelimi, evimizin içinde nasıl yaşayacağımız konusunda bize öğütler verir. Bundan Kur'an'ın bize ev yapmamızın lüzumuna işaret ettiği çıkarsanabilir, ancak evlerimizi şu ve ya bu içimde yapmamıza ilişkin bir belirleme yapmaz. Bunun gibi, devletin biçimine ilişkin de bir belirleme yapmaz. Ama devlet içinde yöneticilerin ve yönetilenlerin nasıl davranacağı konusunda müdahil tavırlar takınır. Mesela, hükümde adaletli olmayı[76] ve meşvereti emreder.[77] Bu temel amaçların tahakkuku için hangi biçimde bir devlet inşa etmek gerektiğine Müslümanların kendisi karar verir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, 'İslam' ile 'Müslümanlık' terimleri arasında yapılan ayırım dikkate alındığında, bir 'İslam Devleti'nden söz etmek yerine bir 'Müslüman Devleti'inden söz edilebilir. Nitekim Ahmet Akbulut, 'İslam Devleti' kavramı yerine 'Müslüman Devleti' kavramını kullanmanın doğru olacağını belirtirken,[78] Süleyman Uludağ da 'İslam Devleti' kavramının yanlışlığını ifade etmektedir.[79] Ali Bulaç ise, 'İslam Devleti' kavramının 3 Mart 1924'de hilafetin tarih sahnesinden çekildiği zaman diliminde Mısır Müftüsü Muhammed Abduh'un öğrencisi ve takipçisi olan Reşid Rıza tarafından hilafete alternatif olarak öne çıkarıldığını ifade eder.[80] Bizim de kanaatimiz o ki, gerek Doğu'da gerek Batı'da 'Kralların İlahi Hakkı' (*Divinite Rights of Kings*) teorisinin hakim siyasi kültür olarak varlığını sürdürdüğü zemine ait olan 'Hilafet Rejimi', modern ulus devlet zeminine çarptığında 'İslam Devleti' formuna dönüşmüştür.

Kur'an'da sınırları belirlenmiş, efradını cami, ağyarını mani bir devlet modeli belirlenmediğine göre, ne geleneksel 'Hilafet Rejimi' ne de 'İslam Devleti' Kur'an'ın sabit değerleri arasında yer alır. Mamafih Müslümanların inşa edeceği bir devlet için Kur'an'ın olmazsa olmazları da yok değildir. Bunlar, adalet ve adaletin tahakkuku amacına en iyi hizmet edecek araçsal bir değer olan şûrâdır. Ancak şûrâ'daki araçsallık ile adaletin amaçsallığı Kur'an'da öylesine iç içe girmiştir ki, bunların birini diğerinden ayırmak kâbil değildir. Bunun Kur'an'dan bir benzerine namaz konusunda rastlanır. Namaz, amaçsal değer olan ibadetin bir aracıdır. Fakat aynı zamanda namaz amaçsaldır. Bir başka ifadeyle, böyle alanlara, amaçsallık ile araçsallığın aynileştiği alanlar diyebiliriz. Amaçsallık ile araçsallığın tam girişimlilik içinde olduğu bu alanlar, Kur'an'ın normatif-sabite değerlerini oluştururlar. Kur'an'ın siyasaya ilişkin 'adalet' ve 'şûrâ' gibi normatif-sabite

[75] Geniş bilgi için Bkz. Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, Ankara 1999, s. 237 vd.

[76] 4. Nisâ'/58; 16. Nahl/90.

[77] 3. Âlu İmrân/159; 42. Şura/38.

[78] Bkz. Ahmet Akbulut, "Siyasal İslam Üzerine", *Türk Yurdu*, Nisan-Mayıs, 1997, s. 119.

[79] Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, İstanbul 1998, s. 41-44.

[80] Ali Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, İstanbul 1995, s. 18.

değerlerin dışında, forma ilişkin sabit değerleri yoktur. Binaenaleyh Kur'an'ın amaçsal/gaî değer olarak gördüğü 'adalet' ilkesinin[81] tahakkukuna en iyi hizmet edecek olan siyasal yapı nomokrasi ve adaletin tahakkukunun araçsal değeri olan 'şûrâ'ya (*meşveret*)[82] en iyi hizmet aracı da demokrasidir. Böyelece hukuk egemenliğine dayanan nomokrasi, ulaşılacak en üst amaç profiline otururken, demokrasi de şûrânın aracı profiline yerleşmektedir. Binaenaleyh Macid Khadduri'nin ifade ettiği gibi, İslam siyasal düzeni, nomokrasi olarak nitelendirilebilir.[83] Gerçekte de salt çoğunluk anlayışına dayalı bir demokrasinin adalet ve etik ile uyuşmayacağı göz önündedir. James Fishkin, "Ahlaksal İlkeler ve Kamu Siyaseti" adlı makalesinde, İdi Amin dönemi Uganda'sından ilginç bir örnek vermektedir. İdi Amin, almış olduğu bir kararla uzun yıllar Uganda'da kalarak büyük güçlüklerle toplumda yer edinen ve parasal imkanlar elde eden 50.000 Asyalıyı beş parasız, ülkeyi terk etmek zorunda bırakmıştır. Her halükarda bu uygulamanın ahlaki olarak savunulmasının mümkün olmadığını belirten yazar, İdi Amin'in bu konuda bir referandum yapması durumunda da, ülkedeki çoğunluğu oluşturan siyahların hemen hemen hepsinin Asyalıların ülkeden çıkarılmasına "evet" diyeceklerinin ortada olduğunu belirtir.[84] Şu halde ahlaki olmayan bir yaptırımın, referanduma sunularak çoğunluğun kararı haline getirilmesi her zaman ona ahlaki bir meşruiyet kazandırmaz. Kanaatimizce adalet, etikten bağımsız telakki edilemez. Kur'an'da 'adalet' ve onun karşıtı olan 'zulm'ün daha çok edimsel ahlaki tavırlar olarak betimlenmesinin sebebi önemli ölçüde buna bağlanabilir; *muttaḳîn*,[85] *ṣâliḥîn-ṣâliḥât, ḳâniṭîn-ḳânîṭat, ḫâşi'în-ḫâşi'at,* gibi[86] kavramlar olumlu ahlaki tavırlar; *fâcir- keffâr*,[87] *ṭâğût*,[88] *ẓâlimîn*",[89] *câhilîn*[90] vb. nitelemeler de olumsuz ahlaki tavırlar olarak sunulur. Sosyal-siyasal yapılanmalar da bu iki farklı tavır üzerine bina edilir. Bu bağlamda Kur'an'ın "takva üzere tesis edilmiş mescid"[91] anlatımı, bireysel-ahlaki bir tutum olan 'takva'nın aynı zamanda sosyal-siyasal bir tavra nasıl dönüştüğünü göstermesi açısından da manidardır. 'Birr' ve 'takva' üzere dayanışma emri de[92] bireysel-içsel bir tutumun, sosyal-zahiri bir duruşa dönüşümünü esinlemektedir.

Kur'an, devletin biçimine ilişkin formları bir yana bırakarak bireyin ahlaki olgunluğuna öncelik vermiş, ancak bireysel ahlaki tutumların sosyal-siyasal alan-

[81] 4. Nisâ'/58.
[82] 3. Âlu İmrân/159; 42. Şura/38.
[83] Macid Khadduri, *War and Peace In The Lawe of İslam*, Baltimore 1962, s. 7.
[84] Mehmet Turhan, *Siyaset ve Anayasa*, Ankara trs., s. 146.
[85] Kur'an'da *taḳvâ* (*taḳvâhâ-taḳvâhum*) kelimesi 17, *mutteḳûn* kelimesi 6, *muttaḳîn* kelimesi de 43 ayette zikredilmektedir. Emir kipi *itteḳû* şeklindeki kullanım ise 69 ayette geçmektedir. Bunun dışındaki sigalardaki kullanım adedi yüzü geçmektedir. Bkz. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfaẓi'l-ḳur'âni'l-kerîm, v-ḳ-f* maddesi.
[86] 33. Ahzâb/ 35.
[87] 71. Nûh/ 27.
[88] 2. Bakara/ 256; 4. Nisâ'/51. vb.
[89] 7. A'râf/44; 9. Tevbe/ 19, 47, 109. vb.
[90] 2. Bakara/67; 6. En'âm: 35 vb.
[91] 9. Tevbe/108.
[92] 5. Mâ'ide/2.

daki tezahürüne de işaret vermiştir. Müsbet ahlaki donanıma sahip müslüman bireyler, Kur'an'ın verili normları istikametinde, zamanın icabatına göre kendi formlarını kendileri inşa ederler. Esasen kendisine her şey müsahhar kılınarak[93] yeryüzüne 'hilafet' misyonu ile gönderilen[94] 'özgür'[95] insan tekine de, bu yaraşmaktadır. Zira yeryüzü onun sınanma alanıdır.[96]

4. Laiklik

Laiklik acaba dinin sabitelerine yöneltilmiş bir hareket midir? Bizce laiklik Batı-Hıristiyan ortaçağının toplumsal koşullarının ürettiği ve İslam dünyasında sanal bir gerçeklik olarak varolan bir fenomendir. Batı-Hıristiyan ortaçağında din, aklın önünü tıkayan bir engel olarak dikilmişti. Bunun sebebi de, önemli ölçüde, Hıristiyanlık'ta kutsal bir metin egemenliğinin bulunmayışının doğurduğu boşluğu, ruhbanların doldurarak bir 'ruhban egemenliği' (*teokrasi*) ihdas etmeleri idi. Kilise'nin anlama biçimi, zamanla kutsal metnin yerine ikame edilip, bilimsel ve akli faaliyetlerin önünde bir set teşkil ettiğinde, protest hareketler ivme kazanarak dine karşı akılcılık temelinde laik akımlar gelişti. Böylece laiklik Hıristiyan-Batı ortaçağının bilim, sanat ve akıl karşıtı din anlayışına karşı, tepkimeci bir akım olarak doğdu. Oysa ki İslam tecrübesinde tartışmasız egemen bir metnin varolması, metin ile anlama farkını ortaya koyduğundan, anlamalar mutlaklaştırılamamış ve belki de bu sebeple, islami tecrübede bir ruhban sınıfı doğmamıştır. Anlamaların (ictihadlar) serbest bırakıldığı bu vasatta din, bilim ve aklın önünde bir engel olmadı ve laikliğin üzerinde palazlanacağı bir din-akıl çelişkisi husule gelmedi. Bu sebeple felsefi bağlamda laikliğin İslam toplumlarına sanal bir ortamda girdiğini düşünüyoruz. Laiklik eğer, siyasetin dinden ayrı tutulması anlamında pratik açıdan ele alınacaksa, İslam siyaset felsefesinde siyasetin zaten doğası gereği böyle olduğunu düşünüyoruz.

Laiklik, dinin sabit değerlerine yönelen bir hareket olduğu müddetçe, din de en azından kendi sabiteleri açısından buna karşı bir direnç içine girecektir. Bu takdirde laiklik-dindarlık çelişkisi her zaman devam edecektir.

Şayet laiklik, dinin sabiteler alanına dokunmadan, sadece kamusal alanın doğurduğu zaruretler açısından dinin değişkenleri alanında şartlara uygun yeni düzenlemeler isteyen bir hareket tarzı olarak duruyorsa, bunun yine en azından dinin sabiteleri ile çelişmesi söz konusu olmaz. Gerçekte laiklik bir inanç ve ideoloji değil, devlete ilişkin bir tavırdır. Devletin menşei İslam siyaset felsefesine göre akli zaruretler üzerine oturmaktadır. Nitekim İslam siyaset felsefesine ilişkin hemen hemen bütün eserlerde bu keyfiyet açıkça görülür.[97] Felsefi laiklikte de devletin akli zaruretler üzerine oturtulması esastır. Devletin menşei konusun-

[93] Kur'an'daki teshir idea'sı için bkz. 31. Lokmân/20; 45. Câsiye/13. vb.
[94] 6. En'âm/165; 10. Yûnus/14, 73; 35. Fâtır/39.
[95] 18. Kehf/29.
[96] 7. A'râf/168; 21. Enbiyâ'/35; 67. Mülk/2. vb.
[97] Bkz. Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, s. 237 vd.

da felsefi laiklik ile İslam siyaset felsefesi aynı noktadan kalkış yapmaktadır. Ancak her ikisinin vardığı sonuçlar farklı olabilmektedir. Sağduyulu bir laiklik anlayışı, dinin bir sosyolojik zaruret olmasını göz ardı etmez ve dinin sabitelerine yönelmez. Bu tür bir laiklik, 'kamu yararı' kavramını istismar ederek sun'i problemler ihdas etmeden dinin değişken değerleri içinden 'kamu yararı'na en uygun olan alternatif anlama biçimlerinden birini tercih etme hakkını devlete verir. Sağduyulu olmayan bir laiklik anlayışının, 'kamu yararı' ilkesini, Mustafa Erdoğan'ın ifadesiyle, ne yazık ki bugün pek çok hukukçunun ilgi duymadığı 'kamu hukuku emperyalizmi'ne[98] dönüştürmesi mukadderdir.

Kanaatimizce İslam siyaset felsefesi, devlet ve siyaseti İslam'ın sabiteler alanına değil, onun değişkenleri alanında konumlandırmıştır. Bu durum, ideolojik olmayan sağduyulu laiklik anlayışı ile açıkça çelişmez. Ancak bu hassas dengenin bozulmaması için, dindarlara ve kamu ajanlarına ortak sorumluluk ve yükümlülükler düşmektedir. Dindarların siyaseti İslam'ın sabite değerleri arasında mütalaa etmeleri ne denli yanlış ise, kamu yöneticilerinin de laikliği dinin sabit değerlerine yöneltmeleri o denli yanlıştır. Binaenaleyh bireyin kamusal alana dinî kimliği ile katılması konusunda aşırı kıskanç ve bağnaz davranan bir laiklik anlayışı ile siyasayı dinin sabiteleri arasına yerleştiren dinî fanatizm arasında, birbirini dipten besleyen iki akım olmaktan başka bir fark olmadığını düşünüyoruz. Biri diğerini zımnen besleyen bu iki yanlış duruş, bizce ülke ilerlemesinin ve kalkınmasının önündeki en büyük engeldir.

5. Demokrasi

İslam-demokrasi mukayesesi yapıldığında, her şeyden önce bir karşılaştırma (*comparison*) yapmış olduğumuzu göz önünde bulundurmalıyız. Tabiatıyla, karşılaştırma yaparken ele aldığımız iki unsurdan birini diğerine dominant kılmak, bu tür ameliyelerin düçar olmaktan kurtulamadığı en büyük handikaptır. Sözgelimi, İslam ile demokrasiyi karşılaştırıyorsak; ya İslam'ı eksene oturtup onu demokrasiye hakim kılmak, ya da demokrasiyi eksene alıp onu İslam'a egemen kılmak gibi –önemli gözüken– bir handikapla yüz yüze kaldığımızı düşünebiliriz.

Ne var ki, İslam ile demokrasi karşılaştırmasında esasen böyle bir handikaptan söz etmenin fazla bir değer taşımadığını düşünüyoruz. Zira, kıyaslanan iki şey arasında asgari bir müşterek yok ise, bu handikap fazla bir değer ifade etmeyecektir. Sözgelimi 'elma' ile 'armut' mukayesesi yapıldığında, böylesi bir handikap fazlaca bir anlam kazanabilir; zira her ikisi arasında 'meyve' olmak gibi bir ortak yön vardır. Ama 'elma' ile sözgelimi 'dağ' arasında bir mukayese yapılmak istendiğinde, ikisi arasında bir asgari müşterek bulunmadığı için, birini diğerine dominant kılma gibi bir açmazla karşılaşmayız. Bunu söylemekle, İslam-demokrasi mukayesesini yapmanın beyhude bir çaba olduğunu ima etmek amacında değiliz. Zira muktezây-ı hâl, doğal olarak bizi bazen bu tür mukayeseler yapmaya sevk edebilir. Burada altını çizmek isteğimiz şey şudur: Kıyaslanan iki

[98] Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Ankara 1996, s. 65.

şey arasındaki illet bağı ne denli güçlü ise, söz konusu ettiğimiz handikap da o denli belirgin bir hal alır.

Nihayetinde İslam bir din, demokrasi ise bir yönetim biçimi olduğuna göre[99] kıyaslanan iki unsur arasında güçlü bir illet bağının bulunmadığı açıktır. Ancak kimi zorlama yorumlarla demokrasiyi önce bir din olarak algılayan ve sonra da onu İslam'a rakip olarak telakki eden bir mantalitenin var olduğunu biliyoruz. Bu minval üzere demokrasi ile İslam'ı birbiri ile yarıştıran, onları birbirine rakip telakki eden iki akım vardır: 1. Bazı İslamcılar, 2. Bazı Demokratlar.

Birinci grubun geliştirdiği edebiyatta, ilahi düzen karşısındaki bütün beşerî düzenler merdut sayıldığından; demokrasi de bir beşeri düzendir ve o da merduttur. Dahası, ilahi düzen dışındaki bütün düzenler cahiliyye düzenidirler. Bu anlayışta ilahi olan ile beşerî olan ya da metin ile anlama arasındaki ayırımın netleşmemesinden kaynaklanan önemli bir zihniyet yanılsamasının emareleri görülmektedir. Bu düşünceye mensup olan kimseler, bizzat metnin içinde farklı anlamalara medar olabilecek değişkenler alanı ile, metin ile anlama'nın aynileştiği sabite alanı birbirinden temyiz etmek şöyle dursun, metin ile anlama arasındaki kaba ayırımın dahi farkında olmadıklarından, çoğu zaman anlamaya müteallik konuları, metnin kendisi yerine ikame etme gibi fahiş bir hataya düşmekten kendilerini alıkoyamamaktadırlar. Böylece Kur'an'ın nass, müfesser ya da muhkem kabilinden olmayan ve dolayısıyla değişik anlamaya medar olabilecek lafızlarını kendi anlayış biçimlerine göre yorumluyor ve kendi anlamalarını ilahi olan biçiminde sunmaya çalışarak örtük bir kiliseleşme süreci başlatıyorlar. Oysa ki Kur'an'da metin ile anlamanın aynileştiği nass, müfesser ve muhkem dışındaki kategoriler, insan zihninde beşerî çaba (ictihad) ile şekillenmekte olduğu için mutlak değer ifade etmezler ve değişkendirler.

Esasen İslam toplumu, XIX. yüzyıl öncesi imparatorluklar çağının zeminine paralel olarak oluşan hilafet rejimini –değişkenler alanı içinde olması gerekirken– siyasi baskılar sebebiyle İslam'ın sabite alanı içinde konumlandırmaya alışagelmiş olduğundan, siyasi tarihin kırılmaya uğradığı XIX. yüzyıl sonrası ulus devlet zeminine intibak edememiş ve bu yeni zemine bir tepki olarak geliştirdiği İslam devleti kavramını da yine İslam'ın sabite alanı içinde konumlandırmıştır. Oysaki İslam'ın sabite alanı içine konumlandırılabilecek hiçbir siyasi rejim modeli yoktur. Bir başka ifade ile söyleyecek olursak; İslam'da nass, müfesser ve muhkem lafızlarla 'hududu' ve 'şümulü' belirlenmiş bir siyasal yapı modeli yoktur. Bu mertebede lafızlarla sadece adalet üzere bina edilmiş bir siyasal yapının 'lüzumu' çıkarsanabilir. Bunun hudut ve şümulünü belirlemede ise, daha çok beşerî çaba (ictihad) devreye girer. Nitekim Kur'an'da siyasanın özüne ilişkin muhkem kabilinden olan belki de tek değer, adalet ilkesidir.[100]

[99] Bkz. Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy; A Histirocal Overwiew", *Journal of Democracy*, C. 7, No. 2, April 1996, s. 53; Zikreden: Ahmet Arslan, "İslam ve Demokrasi Açısından Eşitlik, İslam ve Demokrasi", *Kutlu Doğum Sempozyomu*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1998, s. 309.

[100] Bkz. Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 373.

Sabite alan ile sınırları belirlenmiş bir devlet modeli bulunmadığı halde, bazı İslamcılar, beşerî/inşai bir ameliye ile ortaya konulan 'İslam Devleti' modelini bu alan içine taşıyıp onu mutlaklaştırmış ve bunun dışında kalan her tür yönetim biçimini de İslam'ın dışında tutmuşlar; bu dışlamadan demokrasi de payını almıştır. Binaenaleyh bir zihinde 'İslam Devleti' kavramı sabite mertebesinde yer etmiş ise, esasen o zihnin demokrasiyi kabul etmesi mümkün değildir. Ancak İslam'da yönetim biçiminin sabite alan ile belirlenmiş olmadığını düşünen bir zihnin demokrasiye intibak edebilmesi mümkündür.

Ülkemizde demokrasi ile İslam'ı birbirine rakip gören bir diğer grubun da bazı demokratlar olduğunu ifade etmiştik. Bu mantalite ise, demokrasiyi sadece bir yönetim biçimi olmanın ötesinde başlı başına bir ahlak ve başlı başına bir yaşam biçimi olarak algılayıp, onun alanını olduğundan fazla bir hayyıza/kaplam alanına taşıdığından, kamusal alanı fazlasıyla sınırlamaktadır. Bu da bizzat demokrasinin özünü teşkil eden özgürlük düşüncesine aykırılık teşkil etmektedir. Ayrıca demokrasi, salt bir yönetim biçimi olarak her tür ideolojiden bağımsız telakki edilmedikçe, kendisi ile ilintilendirilen ideolojiyi dayatmanın bir aracı haline geleceği muhakkaktır.

Bazı islamcılar, İslam'dan yana tavır koyduklarını varsayarak demokrasiyi dışlarken ve bazı demokratlar da demokrasiden yana tavır koyduklarını varsayarak İslam'ı dışlarken, esasen aynı zeminde buluşmaktadırlar.

İki alan paradigmasını demokrasiye uyarladığımızda, İslam'ın sabite alanında verili bir yönetim biçiminin bulunmamış olması keyfiyetinden kalkarak, prensipte demokrasiyi esas almamızda İslam açısından bir mahzurun bulunmadığı çıkarsanabilir. Ancak bu ameliye yapılırken demokrasiyi İslam'ın sabite alanında konumlandırma gibi bir yanlış ameliyeye girişilmemelidir. Girişilmemelidir; zira demokrasi de ancak İslam'ın değişken alanında konumlandırılabilir. Zamanın değişmesi ile demokrasinin de değişebilirliği, evrilebilirliği veya kodifikasyona tabi tutulabilirliği gözden ırak tutulmamalıdır. Zira zamanın tağayyürü ile birlikte ahkamın tağayyürü inkar edilemez olduğu gibi, zamanın tağayyürü ile demokrasinin tağayyürü de inkar olunamaz.

Bir başka açıdan bakıldığında, İslam ile demokrasinin çelişirliğinde ısrar etmenin, Kur'an tasavvurlarına dayandığı görülür. Eğer Kur'an'ın *mufretun fih* olmadığını, yani Kur'an'ın hayatımıza ilişkin hiçbir boşluk bırakmadığını[101] düşünüyorsak, bu düşüncenin uzanımı olarak, İslam'da demokrasinin yerleşebileceği bir alan bırakmamış oluruz. Oysa ki Kur'an, hayatımıza ilişkin ana koordinatlar vermiş olmakla birlikte, hukuksal ve siyasal alanda insan aklına çok önemli bir alan terk etmiştir. İşte Kur'an'ın boş bıraktığı bu alanda demokrasiye de yer vardır. Hatta bu bağlamda demokrasinin dinî kökenlerinden dahi bahsetmek müm-

[101] Kur'an'ın 'müfretün fih' olup-olmadığı hakkında geniş bilgi için Bkz. Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, s. 139-145.

kündür. Nitekim Parkinson, demokrasi ve demokrasiye temel teşkil eden halk egemenliği düşüncesinin dini menşeini ortaya koymaktadır.[102] Ne var ki demokrasi ya da herhangi bir siyasal sistematik, dinin sabite alanını ihlal etmemelidir. Binaenaleyh, İslam kendi marjları içinde bir din olarak algılanıp bir siyasal düzene indirgenmedikçe, demokrasi de yine kendi marjları içinde bir siyasal yöntem olarak algılanıp bir din olarak algılanmadıkça, bu tür kavram kargaşaların önemli ölçüde izale edilebileceğini düşünüyoruz. İslam'ın bir din olarak algılanabilmesinde ise, evvelemirde onun sabit ve değişken alanlarının farkında olmak ve bu bağlamda makalemizin ana fikrini oluşturan iki alan paradigmasını nazarı dikkate almak önem kazanmaktadır.

Sonuç

İslam dininin sabite ve değişken değerlerinin ayırımında olmak, yaşadığımız bir çok problemlere izah getirmede bize kolaylık sağlayacaktır. *Mecelle*'de yer alan "Mevrid-i nassda ictihada mesağ yoktur" ilkesinde sözü edilen 'nass'dan maksadın Kur'an'ın bütünü olduğunu sanan bir yanlış ağılama biçimi, Kur'an lafızlarına yöneltilmiş olan beşerî-ictihadi çabaları da mutlaklaştırma gibi bir handikapa kapılmıştır. Esasen bu durum örtülü bir kiliseleşmeyi de beraberinde getirmektedir. Oysa ki bu ilkede yer alan 'nass', genel anlamdaki kullanımı olan 'metin' anlamında değil, lafzın manaya delalet kategorilerinden biri olarak fıkıh usûlündeki anlamıyla kullanılmış olsa gerektir. Buna göre Kur'an'ın her ayeti nass değildir. Nass ve ondan daha güçlü olan müfesser ve muhkem lafızlar dinin sabitelerini, nassın altındaki kategoriler ise dinin değişkenlerini ifade eder. Bununla ifade etmek istediğimiz şudur: Nassın altındaki kategorilerde, (zahir, hafi, mücmel, müşkil, müteşabih) metindeki muğlaklık sebebiyle metin ile anlama arasında bir ayniyet oluşmamakta, buna bağlı olarak da farklı anlamalar tezahür edebilmektedir. İşte biz bu alana değişken alanı diyoruz. Nass ve üstünde olan müfesser ve muhkem alan ise, metin ile anlamanın aynileştiği alanlar olması hasebiyle dinin sabite alanını oluşturmaktadır.

Özün özü, dinin hangi değerlerinin genişlemeye/tağayyüre kâbil, hangilerinin gayri kâbil olduğunu tespit etmek, sanıyoruz ki, bir çok problemimize çözüm getirecektir.

[102] C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, s. 175-176.

İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidad Suç ve Cezasına Bakış

YAŞAR YİĞİT
DR., DİN GÖREVLİSİ

A) İslam'da Genel Olarak İnanç ve Düşünce Özgürlüğü

Düşünme ve inanma, insanı diğer canlılardan ayıran en belirgin niteliklerdir. Belki de bu nitelikler, insanı insan yapan en önemli olgulardır. İnsan denilen varlık, tarih boyunca doğru ya da yanlış, düşünmüş ve inanmıştır. Her iki niteliğin tarihi insanlığın tarihi kadar eski ve köklüdür.

İslam dini, kişileri akıllarını kullanmaya davet eder. O denli ki, Kur'an-ı Kerim'de değişik köklerden türemekle birlikte, insanların düşünmeye, ibret almaya, ders çıkarmaya, Allah'a imana çağırmadığı bir tek sure hatta sahife neredeyse yoktur.[1] Allah'ın insanlara bir nimet olarak bahşettiği aklı, hür bir şekilde kullanmayı ve tefekkürü öneren bir çok ayet vardır.[2]

Kur'an-ı Kerim, insanların akıllarını kullanmalarını, düşünme gücünü işletmelerini, başkalarını bilinçsizce taklidi, hurafe ve vehimlere inanmayı ayıplamıştır. Örneğin, "Onlara: 'Allah'ın indirdiğine uyun.' denilince, 'Hayır, atalarımızı yapar bulduğumuz şeye uyarız.' derler; ya ataları bir şey akledemeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiyse?"[3] buyurulmaktadır. Bu ayet, insanın bilinçsizce, körü körüne başkalarını taklidi ve bu taklit üzerine din anlayışının oturtulmasının ne derece riskli olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle İslam, düşünme yetisine sahip insanların, bu kabiliyetlerini kullanmalarını önermektedir.

İnceleme konumuz olan irtidad suçu ve cezası gerekçe gösterilerek, İslam'da inanç ve düşünce özgürlüğünün bulunmadığının iddia edildiğine zaman zaman tanık olmaktayız. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, hadisle insanları her vesileyle düşünmeye sevkeden bir dinde, düşünce özgürlüğünün bulunmadığı iddiası isabetli olmasa gerektir. Herşeyden önce, bütün emir ve yasaklarında,

[1] Bkz. Muhammed Fu'âd Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres, f-k-r, 'a-ḳ-l, 'a-b-r, n-ẓ-r, d-b-r, z-k-r* maddeleri.
[2] Örnek olarak bkz. 2. Bakara/164-170-171; 34. Sebe'/46; 30. Rûm/8; 10. Yûnus/101; 86. Târık/5-6; 3. Âl-i İmrân/7.
[3] 2. Bakara/170.

akıl sahibi insanı muhatap kabul eden bir dinin, aklın en tabii fonksiyonu olan düşünceye kilit vurması düşünülemez. Ancak kişilere tanınan bu özgürlüğün, mutlak (kayıtsız) olduğunu ifade etmek de gerçekçi olmaz. İslam'da, insana tanınan düşünce özgürlüğünün, insanı ahlaki olgunluğa ulaştıracak doğrultuda kullanılması öğütlenmektedir. Çünkü bütün ilahi dinler, insanı erdeme, ahlaki olgunluğa ulaştırmayı hedeflemektedir. Nitekim Hz. Peygamber, "Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim"[4] sözüyle bu gerçeği dile getirmektedir. Bu bağlamda insanların, iyiyi ve güzeli düşünmesi övülmektedir. Buna karşın, fert ve topluma fayda sağlamayacak nitelikteki düşünce tarzı ise, güzel ahlakı hedeflemiş bir dinde doğal olarak yerilmiştir. Bu durumun düşünce özgürlüğünün kısıtlanması şeklinde değerlendirilmemesi gerekir. Çünkü günümüz toplumlarında da, öne sürülen düşünce veya fikirlerde belli kriterlere uyulması şart koşulmaktadır. Bu durum, toplum olarak bir arada yaşamanın vazgeçilmez bir gereği olarak algılanmalıdır.

İslam'da, insanlara, inanma, ya da inanmama özgürlüğü de tanınmıştır. Nitekim, "De ki: 'Gerçek Rabbinizdendir.' Dileyen inansın dileyen inkar etsin..."[5] ayeti bu gerçeği dile getirmektedir. Herkes, dilediği gibi inanabilir. İnsanların iradelerine bu noktada müdahale edilmemiştir. İnsanlar, kendi iradeleri doğrultusunda inanma ya da inanmama özgürlüğüne sahiptir. Din seçme noktasında böylesine serbesti getirmiş bir dinde, irtidadın suç olarak kabul edilmesinin, düşünce ve inanç özgürlüğünün sınırlanması şeklinde değerlendirilmesi isabetli değildir. Zira dinden dönmenin suç olarak kabul edilmesi, aşağıda da belirteceğimiz gibi, belli sebep ve şartlara dayanmaktadır. Şunu öncelikle belirtelim ki, kişinin küfrü benimsemesi dünyevi bakımdan bir cezayı gerektirmez. Başka bir ifadeyle, kişilerin İslam dini dışında herhangi bir inancı benimsemeleri, hukuki anlamda suç değildir. İslam'da irtidadın suç olarak kabul edilmesi, kamu düzeninin korunması amacına yöneliktir. Çünkü irtidad, kamu düzenine karşı işlenmiş bir suç niteliğindedir. Nitekim her medeni toplumda da, kamu düzeninin korunması için bütün fertlerin uymak durumunda olduğu kurallar vardır. Herkes istediği şekilde hareket eder ve inancını kamu düzenine yansıtmaya çalışırsa, o zaman toplum bütünlüğünden bahsedebilmek mümkün değildir. Zira kamu, toplumun bütün bireylerinin haklarının bileşkesi, adeta ortak noktasıdır. Hiçbir şahsın, diğer bir şahsı belli bir inancı benimsemeye veya terketmeye zorlama hakkı yoktur.

İslam, her zaman, din ve inanç özgürlüğünü savunmuş, dinde zorlama yapılamayacağı ilkesini[6] titizlikle korumuştur. Başka dine mensup çocuklarını İslam'a

[4] *Muvaṭṭâ'*, Husnu'l-Huluk, 8.
[5] 18. Kehf/29.
[6] 2. Bakara/256.

girmeleri için zorlayan kişilerin ikaz edilmeleri,[7] Müslümanların mescidinde bile diğer din mensuplarının ibadetine Hz. Peygamber'in izin vermesi örnekleri,[8] İslam'da inanç özgürlüğünün boyutu konusunda bize ışık tutmaktadır. Ancak İslam'da, yanlış ya da batıl inanca sahip kimselere, ikna ve güzellikle bu inançlarının hatalı olduğunun anlatılması da bir görevdir. Bu anlatımın (tebliğ), inanç özgürlüğüne müdahale şeklinde algılanmaması gerekir. Çünkü tebliğ, zor kullanma değil, güzellikle ikna temeli üzerine oturtulmuştur. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, "Ey Muhammed! Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır, onlarla en güzel şekilde mücadele et; doğrusu, Rabbin kendi yolundan sapanları daha iyi bilir."[9] ayeti, belirttiğimiz bu hususu ifade etmek süretiyle, birlikte İslam'ın tebliğ metodunun temelini de bizlere yansıtmaktadır. Bu anlatım ya da tebliğ misyonunu üstlenen kişi, aslâ zor kullanamaz. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de, bu durum "Dinde zorlama yoktur; artık hak ile batıl iyice ayrılmıştır..."[10], "Ey Muhammed! Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?"[11] ayetleriyle dile getirilmektedir. Tarihsel sürece baktığımızda, bu misyonun öncüleri olan peygamberlerin hiçbirisinin tebliğde zor kullandığını görmemekteyiz. İnsanlık aleminin seçkin ve örnek üyeleri olan peygamberlerin tebliğ metodunda zor ve tehdit yerine, temenni ve öğüt verme hakim olmuştur. Öyle ki, tarihe zulüm ve küfür abidesi olarak damgasını vuran azılı düşmanların bile, Allah'ın yoluna davet edilmesinde yumuşak ifadelerin seçilmesi öğütlenmektedir: "Firavun'a gidin, doğrusu o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt dinler veya korkar".[12]

İslam, insanların imanını, tehdit ve zorbalık üzerine değil, bilgi ve bilgilendirme temeli üzerine oturtmayı temel ilke edinmiştir. Nitekim bu bağlamda, Kur'an-ı Kerim'de Peygamber'in (s.a.v.) şahsında tebliğ misyonunu üstlenen kişilere hitaben, "Ey Muhammed! Sen öğüt ver! Esasen sen sadece bir öğütçüsün. Sen onlara zor kullanacak değilsin".[13] buyurulmaktadır. İnanmak ya da inanmamak, subjektif (öznel) bir olgudur. Zor ve tehdit altında oluşan iman yapaydır, gerçek değildir. Böyle bir metod öz ve gönül Müslümanları yerine, sahte Müslümanların türemesinde etkin rol oynayacaktır. Bu tür bir yaklaşımın ne ferde ne de İslam'a bir şey kazandıracağı aşikardır. Zira İslam, zor altında kişinin küfrü kabulüne hukuki ve dini anlamda hiçbir değer vermediği gibi, zor ve baskı altında gerçekleşen imana da değer vermeyecektir.[14]

[7] Ebû Dâvûd, Cihâd, 116; Kurtubî, *el-Câmi'*, Beyrut 1985, III/280; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, ty., II/886.
[8] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, İstanbul 1990, I/620.
[9] 16. Nahl/125.
[10] 2. Bakara/256.
[11] 10. Yûnus/99.
[12] 20. Tâhâ/43-44.
[13] 88. Gâşiye/21-22.
[14] Bkz. 16. Nahl/106.

İslam ülkesinin gayri müslim vatandaşlarına (zımmi),[15] dini inançlarını yaşama hakkı tanındığı, hatta bu hakkın devlet tarafından korunduğu da bir gerçektir. Bazı İslam hukuku eserlerinde nakledilen "haklarımız hakları, yükümlülüklerimiz de onların yükümlülükleridir"[16] anlamındaki söz, zımmilerin, hak ve yükümlülükler bakımından Müslümanlara eşit olacaklarının temel dayanağını teşkil etmektedir. Kişilerin, vatandaşı oldukları ülkede dinî inançlarını serbestçe yaşamaları, en tabii hak ve hürriyettir.

Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında, gayri müslimlerin inançları gereği yapmakta oldukları ibadetlerini kısıtlayıcı nitelikte herhangi bir düzenlemeye rastlamıyoruz. Aksine, Kur'an-ı Kerim'de, inanç özgürlüğü "Dinde zorlama yoktur..." [17] ayeti ile teminat altına alınmıştır. Bu bağlamda inanç özgürlüğüne örnek olarak, Peygamber'in (s.a.v.) Necran Hıristiyanları ile yaptığı anlaşmada onların haçlarını rahat bir şekilde taşıyabilmelerini garanti altına almasını da, zikredebiliriz.[18]

İslam'da gayri müslimlere tanınan din hürriyeti sadece teoride kalmamış, sözkonusu hürriyet aynı zamanda pratiğe de yansıtılmıştır.[19] Tarihsel sürece baktığımızda İslam ülkelerindeki uygulamaların, kişisel sapmalar bir tarafa bırakılırsa bu doğrultuda seyrettiğini görebiliriz. Ancak bazı klasik İslam hukuku eserlerinde, gayri müslimlerin giyim-kuşam, mabed yapma ve inançları gereği birtakım sembolleri taşımaları ile ilgili ayrıntılı düzenlemeler yapıldığını görmekteyiz.[20] Sözkonusu düzenlemeler, genelde zımmi statüsündeki gayri müslimlerin hürri-

[15] İslam hukukunda zımmi ; kendilerine verilen mal, can ve ırz güvenliğine karşı, İslam dinine iman etmemekle birlikte, devletin hukuk düzenine bağlı kalmayı kabullenmiş sürekli ikamet hakkına sahip gayri müslim vatandaşlara denir (İbnu'l-Kayyım, *Aḥkâmu ehli'z-zimme*, Dımeşk 1961, II/475; Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, Ankara, ty., s.484; Zeydân, *Aḥkâmu'z-zimmiyyîn*, Bağdat 1963, s.22.

[16] Bilinen hadis kaynaklarında, bu söz yer almamaktadır. Ancak klasik İslam hukuku eserlerinden *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*de, Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilen, "Onlar zimmet akdini kabul ederlerse, kendilerine, haklar bakımından müslümanların sahip olduğu haklara sahip olduklarını, yükümlülük bakımından da, müslümanların yükümlülükleriyle aynı statüde olduklarını bildir." sözü nakledilmektedir.(Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, Beyrut 1986, VII/100.)

[17] 2. Bakara/256.

[18] Hamidullah, *Mecmû'atu'l-vesâ'iḳ*, Beyrut 1987, s. 140 (94. vesika).

[19] Uygulamadan örnekler için bkz. S. Tritton, "Islam and The Protected Religions", *J.R.A.S.*, III, London 1927, s. 479; A. L. Tıbâwi, "Christians under Muhammed and His Two Caliphs, *I.Q.*, VI/LI-LII, London 1961, s. 31; Abdurrahman I. Doi, "Non-Muslims in a Müslim State", *M.W.L.J.*, XI/IV, Mekke 1984, s. 21; M. İzzet Tahtâvî, "ez-Zimmiyûn fî bilâdi'l-islâm", *M. Ezher*, LII/V, Kahire 1980, s. 941; H. Duveydâr, "Ehlu'z-Zimme fî 'aṣri'l-emeviyye", *M.K.D.İ.A.*, V, Dubai 1992, s. 166; Hamidullah, *Mecmû'atu'l-vesâ'iḳ*, s. 195 (102. belge); Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayr-i Müslim Teb'anın Yönetimi*, s. 24.

[20] Ebû Yûsuf, *el-Ḫarâc*, Kahire 1396, s. 137; Kâsânî, VII/113; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut, ty., X/ 609; Makdisî, *eş-Şerḥu'l-kebîr*, X/613; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, Beyrut 1994, VI/327; İbnu'l-Kayyım, *Aḥkâmu ehli'z-Zimme*, II/813; Buhûtî, *Keşşâfu'l-ḳınâ'*, Beyrut 1982, III/117; Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, Mısır 1328, III/384.

yetlerini kısıtlayıcı bir görünüm arzetmektedir. Bu tür düzenlemelerin, daha çok siyasal anlayıştan kaynaklandığını belirtmek gerekir. Ayrıca hakim toplum olma olgusunun, bu tür düzenlemelere hukuk bazında da etki ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim günümüzde de, hukuk, hakim toplum ya da baskın kitle anlayışının etkisinde kalabilmektedir. Oysa hukuk kurallarında, toplumu oluşturan bireylerin, azınlık-çoğunluk ya da baskın kitle oluşu değil, adalet genel geçer etken ve değişmez ilke olmak zorundadır. İdeal hukuk anlayışı bunu gerektirir. İdeal hukukun, bütün bireylerin meşru taleplerini karşılayan, onların haklarını koruyan hukuk olduğu inancındayız. Ancak klasik kaynaklarda zımmiler hakkında yapılan düzenlemelere Muhammed Hamidullah'ın getirdiği yorum, sosyolojik açıdan dikkate alınabilecek değer ve güzelliktedir: "Hükümet işlerine katılmayan sınıfların mensupları arasında aşağılık duygusundan rahatsız olmak istidadı mevcuttur. Bunlar mesela, kendilerine hükmeden insanlar gibi giyinmek isterler. Bu hal onların cemaat kültürünü öldürür. İslam devletinin gayri müslim tebaayı kendi himayesine alırken, onlara Müslümanları giyim-kuşam hususunda veya benzer sosyal tezahürlerde taklit etmemeyi emretmesi, kendilerinin menfaatinedir".[21] Bu yorum, kültürlerin muhafazası, çok kültürlülük ve azınlık kitlelerin asimile olmaması açısından önem arzetmektedir.

Kanaatimize göre, kişilerin dinlerini yaşayabilmeleri için gerekli hususları yerine getirebilmelerine müsaade etmek, din ve vicdan hürriyetine izin veren bir dine mensub olmanın en tabii sonucudur. Çünkü kişilere din hürriyetinin sağlanması, onların ibadet ve inançlarını serbestçe sergileyebilecekleri bir ortamın hazırlanmasıyla gerçekleşir. Teorik olarak din özgürlüğünün tanınması, uygulamada ise, kişilerin inançlarının bir parçasını oluşturan hususları yasaklamak ve ya sınırlamak çelişkiye yol açar. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, gayri müslimlere din ve inanç özgürlüğü noktasında herhangi bir sınırlama getirmenin dinî bir dayanağı yoktur.

Çağımız İslam hukukçularından Abdulkerîm Zeydân da, zımmilerin Hicaz bölgesi dışındaki İslam topraklarında, ibadetlerini yapabilmek için ihtiyaçları kadar mabed yapabileceklerini ifade etmektedir.[22]

Şimdi, günümüzde bir çok yazar tarafından, İslam'ın insanlara inanç ve düşünce hürriyeti tanımadığı iddiasına dayanak kabul edilen irtidad suçunu ve bu suçun cezasını yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında ele alacağız.

[21] Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, s. 191.
[22] Zeydân, *Aḥkamu'z-Zimmiyyîn*, s. 98.

B) Dinden Dönme (İrtidad) Suçu ve Cezası

1) İrtidadın Tanımı ve Kapsamı

İrtidad ya da riddet, sözlükte dönmek, men ve defetmek, reddetmek, bir işten rucû etmek anlamlarına gelmektedir.[23] Terim olarak ise irtidad ya da ridde, değişik şekillerde tanımlanmıştır.[24] Bu tanımlardan hareketle irtidadı; serbest irade ve temyiz gücüne sahip, müslüman bir şahsın, İslam'la olan ilgisini sona erdirecek nitelikteki söz, fiil ve düşünceleri benimsemesi ve bunları icra etmesi şeklinde tanımlayabiliriz.

Buna göre, İslam dini dışındaki diğer dinlerden dönmeler, irtidad suçu kapsamında değerlendirilmez. Dinden dönme suçunun, had suçları kapsamında ele alınması da İslam hukukçuları arasında tartışmalıdır. Bu suça uygulanan cezanın had mi, yoksa tazir mi olduğu konusu belirgin değildir. Konu ile ilgili kanaatimizi, değerlendirme yaparken belirtmeye çalışacağız.

2) İrtidadın Suç ve Cezasının Dayandığı Deliller

İslam'da dinden dönme suç olarak kabul edilmiş ve karşılığında da ceza uygulanmıştır. İrtidadın bir suç, dolayısıyla yasak olduğu, ayet ve hadislerle sabittir. Nitekim, "Sizden kim dininden döner ve kafir olarak ölürse, işte onların bütün yaptıkları dünyada da, ahirette de boşa gitmiştir. Onlar cehennemliktirler ve orada devamlı kalırlar".[25] ayeti, İslam hukukçularının çoğunluğu tarafından, dinden dönme suçu ve cezasına delil kabul edilmektedir.[26] Hz. Peygamber'in bazı hadisleri de, bu suç ve cezası için delil gösterilmiştir.[27] Bu hadislerin en meşhuru, "Kim dinini değiştirirse, onu öldürünüz".[28] sözüdür.

[23] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, Beyrut 1968, III/123; A. Rıza, *Mu'cem*, Beyrut 1958, II/570; ez-Zâvî, *Tertîbu'l-ḳâmûs*, Kahire 1971, II/323; Bilmen, *Hukukı İslamiye Kamusu*, İstanbul 1985, III/340; Gönenç, *el-Mevsû'atu'l-fıḳhıyye*, İstanbul 1992, I/425; Ergüney, *Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar*, İstanbul 1973, s. 230.

[24] Bkz. Kâsânî, *Bedâ'i'u'ṣ-ṣanâ'i'*, VII/134; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, VI/354; Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, VI/379; Remlî, *Nihayetu'l-muḥtâc*, Mısır 1967, VII/413; İbn Kudâme, X/74; el-Ensârî, *Esnâ'l-meṭâlib*, yy, ty., IV/116; Zeydân, *el-Mufaṣṣal*, Beyrût 1994, V/300; Abdurrezzâk Samerrâ'î, *İslâm Fıkhında Mürted'e Ait Hükümler*, çev. O. Zeki Soyyiğit, Ahmet Tekin, İstanbul 1970, s. 47.

[25] 2. Bakara/217.

[26] Ayetin tefsiri ve farklı yorumlar için bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, III/46; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, Beyrut 1990, VI/ 31; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Beyrut 1974, II/136; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'azîm*, Beyrut, ty., II/318; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, Riyad, ty., II/150.

[27] Hadisler için bkz. Buhârî, Cihâd-149, Diyât-6; Ebû Dâvûd, Hudûd-1; Tirmizî, Hudûd-15, 25; Nesâ'î, Tahrîm-14; İbn Mâce, Hudûd -2; Şevkânî, *Neylu'l-evṭâr*, VII/216; San'ânî, *Subulu's-selâm*, Beyrut 1960, III/265.

[28] Buhârî, Cihâd-149, İ'tisâm-28; Ebû Dâvûd, Hudûd-1; Tirmizî, Hudûd-25; Nesâ'î, Tahrîm-14; İbn Mâce, Hudûd-2; *Musned*, I/2-7.

3) İrtidadın Unsurları

Gerek günümüz ceza hukukunda gerekse İslam ceza hukukunda suçun genel unsurları incelenirken, kanuni unsur,[29] maddi unsur[30] ve manevi unsurdan[31] sözedilmektedir.[32] Bazı hukukçular, 'hukuka aykırılığı' da bu unsurlara ilave etmektedir.[33] Her suçta, genel olarak bu unsurların bulunması gerekmektedir. Belirtilen unsurlardan herhangi birinin yokluğu durumunda, hukuken suç oluşmuş sayılmaz. İrtidad suçunun unsurlarını bu doğrultuda belirtmek gerekirse, bu suçun dayandığı delilleri açıklarken naklettiğimiz ayet ve hadisler kanuni unsuru, kişinin İslam'dan dönmesine delalet eden söz ve fiilleri de maddi unsuru oluşturmaktadır. 'Suç kastı' başlığı altında belirteceğimiz hususlar da, irtidad suçunun manevi unsurunu oluşturur. Sözkonusu unsurlar içinde maddi unsuru teşkil eden 'İslam'dan dönme' ve manevi unsur kapsamında ele alınan 'suç kastı', irtidad suçunda önemli yer tuttuğundan bu iki konu üzerinde (ayrıntıya girmeden) duracağız.

a) İslam'dan dönmek: İrtidad suçunun maddi unsurunu oluşturan İslam'dan dönmek, şahsın ya fiilî davranışları ya da sözlü ifadeleriyle veya inanç bağlamında terk şeklinde gerçekleşir.

Fiilî terk; İslam'ın yapılmasını kesin olarak yasakladığı bir hususun, bilinçli olarak helal kabul edilip yapılması veya islami değerlerle alay şeklinde olur. Bu bağlamda putlara tapmak, Kur'an'a hakaret için onu uygun olmayan yere atmak gibi davranışlar fiilî terke örnek verilebilir.[34]

Sözlü terk; kişinin, Allah'ın varlığını ve birliğini inkar, peygamberleri kabul etmeme gibi, İslam'ın temel esaslarını inkar ettiğini ifade etmesidir.[35]

[29] Suçun kanuni unsuru; bir fiilin suç sayılabilmesi için onun kanunda açıklanmış olması ve karşılığında verilecek cezasının belirtilmesi anlamına gelmektedir. Bkz. Ûdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'iyyu'l-islâmî*, Beyrut, ty., I/ 111; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, Kahire, ty., s. 168; Erman Dönmezer, *Ceza Hukuku*, İstanbul 1961, I/316; Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, İstanbul 1976, s. 42 ; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1987, I/148; Abdulaziz Âmir, *Şerhu'l-ahkâmi'l-'âmme li'l-cerîme*, Bingâzi 1987, s. 91.

[30] Suçun maddi unsuru; hukukun, sorumlu kabul ettiği herhangi bir şahıstan, hukukça yasaklanmış bir fiil veya sözün, fert ya da topluma zarar verecek şekilde sadır olması, suçun maddi unsurunu oluşturur. Bkz. Ûdeh, I/342; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 353; Erman Dönmezer, I/379; Akşit, s. 42; Karaman, I/ 148; R. Dursun Tesal, *Ceza Hukuku*, İstanbul 1979, s. 25.

[31] Suçun manevi unsuru; suç işleyen kimsenin, suçu işlediği anda içinde bulunduğu psikolojik şartları ile, suç arasındaki ilişki ve orantıyı ifade eden ve bu surette sorumluluk derecesinin belirlenmesini sağlayan unsura denir. Bkz. E. Dönmezer, II/158; Tesal, *Ceza Hukuku*, s. 33; Ayhan Önder, *Ceza Hukuku*, İstanbul 1992, s. 267; Nevzat Toroslu, *Ceza Hukuku*, Ankara 1991, s. 101; Akşit, s. 46.

[32] Ûdeh, I/111; Ebû Zehra, s. 169; İzzet Hasaneyn, *en-Naẓariyyetu'l-'âmme*, yy, 1984, s. 33.

[33] Akşit, s. 42 ; Erman Dönmezer, I/316.

[34] Nevevî, *Ravẓatu'ṭ-ṭâlibîn*, Beyrut 1992, VII/283; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-'iklîl (Mevâhibu'l-celîl* ile birlikte*)*, VI/279; Samerra'î, s. 133; Ûdeh, II/707; Zeydân, *el-Mufaṣṣal*, V/313.

[35] İbn Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, VI/354; Hattâb, VI/280; Mevvâk, VI/280; Dehlevî, *Ḥuccetullâhi'l-bâliğa*, Beyrût 1990, II/441; Samerra'î, s. 98; Ûdeh, II/707.

İnanç bağlamında terk ise; İslam'ın temel inanç esaslarına inanmamak suretiyle olur; iman esaslarını kabul etmemek gibi...[36] Burada kişinin mürted olarak değerlendirilebilmesi için belirttiğimiz esasları kabul etmediğini, sözlü olarak dış alemde ifade etmesi gerekir. Kişilerin içlerinden geçirdikleri düşünceleri, irtidad suçu kapsamında değerlendirilmez. Nitekim Peygamber (s.a.v.), "Şüphesiz Allah, ümmetimin içinden geçen kötülükleri, yapmadıkça veya konuşmadıkça affetmiştir".[37] buyurmaktadır.

b) Suç kastı: Fiil veya sözlerin suç olarak nitelendirilebilmesi ve ceza uygulamayı gerektirmesi için aranan şartların başında, 'kasıt' gelmektedir. Kasıt, iradenin bir fiilin işlenmesine, bir neticeyi elde etmek için yönelmesidir. Kişinin hukuka aykırı bir fiili işlemedeki kastı da 'suç kastı' terimi ile ifade edilmektedir. Başka bir ifadeyle suç kastı, ceza ehliyetine sahip bir kimsenin serbest iradesiyle bir fiil veya sözü, hukuka aykırı olduğunu bile bile icra etmesidir.[38]

Buna göre dış alemde icra edilen dinden dönmeye delalet eden söz ve fiillerin irtidad suçu kapsamında değerlendirilebilmesi için, kişinin suç kastının bulunması gerekmektedir. İrtidad suçunda da, dinden dönmeyi gerektiren söz, fiil veya inancın âkîl-bâliğ (akıllı-ergen) bir kimse tarafından serbest iradeyle bilerek ve kasten yapılması, suç kastını oluşturur. Dolayısıyla bir kimsenin, bilmeyerek ya da küfrü gerektirmediği inancıyla söylemiş olduğu söz veya yaptığı fiil, suç kastı bulunmaması nedeniyle, irtidad suçu kapsamında değerlendirilmez. Aynı şekilde, akıl hastasının, sarhoşun,[39] temyiz gücüne sahip olmayan çocu-

[36] Kâsânî, *Bedâ'i'*, VII/134; İbn Âbidîn, VI/354; Samerra'î, s. 85; Zeydân, *el-Mufaṣṣal*, V/306; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 182; Şafak, *İslâm Ceza Hukuku*, s. 186.

[37] Buhâri, Itk-6, İmân-15; İbn Mâce, Talâk-16.

[38] 'Kasd' hakkında bilgi için bkz. Ûdeh, I/409; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 135; Faruk Erem, *Türk Ceza Hukuku*, Ankara 1971, I/479; Zelemî, *el-Mes'ûliyyetu'l-cinâ'iyye*, Bağdat, ty., s. 20; A. Âmir, *Şerḥu'l-aḥkâmi'l-'âmme*, s. 310; Behnesî, *el-Mevsû'atu'l-cinâ'iyye*, IV/235.

[39] Hanefi mezhebi, sarhoşun dinden dönmeye işaret eden söz ve fiillerinin irtidad suçu olarak değerlendirilemeyeceği görüşündedir. (Kâsânî, VII/134; İbn Âbidin, VI/359.) Eğer şahıs serbest irade ve ihtiyarıyla sarhoş olmuşsa, diğer mezheplere göre, dinden dönmeye delalet eden sözlerine hukuki sonuç bağlanır. Diğer bir ifadeyle bu şahsın irtidad suçu işlediğine hükmedilir. (İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X/108; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, II/221; Remlî, *Nihâyetu'l-muḥtâc*, VII/397; Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, IV/034.) Kanaatimize göre, Hanefilerin görüşü daha isabetlidir. Çünkü bir fiil ya da eylemin suç olarak nitelendirilebilmesi için birtakım unsurların bulunması kaçınılmazdır. Bu unsurların başında da suç kastı gelmektedir. Suç kastının varlığı da, kasıt sahibinin hiçbir fiziki ve psikolojik baskı altında kalmaksızın iradesinin bilinçli bir şekilde suç sayılan fiile yönelmesiyle gerçekleşir. Sarhoşta böyle bir kastın varlığından sözetme imkanımız yoktur. Ayrıca kişinin sözlerinin hukuki sonuç doğurmasında sarhoşluğun kişinin kendi iradesiyle gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemiş olmasının kriter olarak kabul edilmesi de doğru değildir. Çünkü bu durumdaki kişinin sözlerinin, her iki halde de aynı konumda değerlendirilmesi gerekir. Burada aynı şahıstan çıkan sözlere hukuki noktada farklı sonuç bağlanması hukuk mantalitesi açısından tutarlı değildir. (Benzeri değerlendirmeler için bkz. Zeydân, *el-Vecîz fî uṣûli'l-fıḳh*, Beyrut 1987, s. 132; Cebbûrî, *'Avârıḍu'l-ehliyye 'inde'l-uṣûliyyîn*, Mekke 1988, s. 361.)

ğun[40] ve zorlanan şahsın[41] dinden dönmesi de, suç kasıtları bulunmadığından, irtidad suçu olarak değerlendirilmez.[42] Çünkü bu konumdaki şahısların, fiil ve sözlerinde suç işleme kasıtlarının varlığından sözetme imkanımız yoktur.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, dış alemde icra edilen fiilî, sözlü ve inanç bağlamında terkin, dinden dönme suçu kapsamında değerlendirilebilmesi için her şeyden önce kişinin suç kastı bulunmalıdır. Suç kastının varlığından söz edebilmemiz de, âkîl-bâliğ bir kişinin hukuka aykırı olduğunu bildiği bir fiil veya davranışı serbest iradesiyle işlemesine bağlıdır. Bu nitelik ya da şartların bulunmaması durumunda, gerçekleştirilen eylem, irtidad suçu kapsamında değerlendirilemez.

4) Dinden Dönme Suçunun Cezası

İslam ceza hukukunda irtidad suçu işleyen şahsa, ölüm, tazir, malın müsaderesi (zoralım) ve tasarruf ehliyetinin kısıtlanması gibi cezalar uygulanması öngörülmüştür. Bu cezalardan ölüm cezası aslî,[43] tazir cezası bedel,[44] malın müsaderesi ve tasarruf ehliyetinin kısıtlanması ise, ek ceza[45] olarak verilir.

a) Ölüm cezası

İslam hukukçuları, dinden dönen şahsa, ölüm cezası uygulanması gerektiği konusunda görüş birliği içindedirler.[46] Bu cezaya, "Sizden kim dininden döner ve kafir olarak ölürse, işte onların bütün yaptıkları dünyada da, ahirette de boşa

[40] Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, temyiz gücüne sahip çocuğun dinden dönmeye delalet eden söz ve fiilleri, irtidad suçu kapsamında değerlendirilir. Ancak dinden dönen çocuğa, ölüm cezası verilmez ve fiziki baskı uygulanmaz. İslam'a girmesi için gayret gösterilir. Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Yûsuf'a göre ise, temyiz gücüne sahip çocuğun dinden dönmeye delalet eden söz ve fiilleri irtidad suçu kapsamında değerlendirilmez (Kâsânî, VII/135; Mevsılî, *el-İḫtiyâr*, IV/148; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X/92; Şîrâzî, II/221; Nevevî, *Ravḍatu'ṭ-ṭâlibîn*, VII/290; el-Ensârî, *Esnâ'l-meṭâlib*, IV/154; Ûdeh, II/715).

[41] Kâsânî, VII/134; İbn Kudâme, X/105; Şîrâzî, II/221; Nevevî, VII/291.

[42] Bu şartlar hakkında bilgi için bkz. Kâsânî, VII/131; İbnu'l-Humâm, *Feṭḥu'l-ḳadîr*, V/308; İbn Kudâme, X/88; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, VI/358; Samerra'î, s. 53 vd; Zeydân, *el-Mufaṣṣal*, V/ 300.

[43] Aslî cezalar: Suçun doğrudan doğruya karşılığı olan cezalardır. Öldürme suçu için kısas, hırsızlık suçu için el kesme cezaları gibi. Bkz. Ûdeh, I/632; Behnesî, *el-'Uḳûbe fi'l-fiḳhi'l-islâmî*, Beyrût 1983, s. 123.

[44] Bedel cezalar: Kanun koyucunun, suça karşılık koymuş olduğu asli cezanın, hukuki bir sebeple uygulanamaması durumunda, asli cezanın yerine geçen cezalardır. Örneğin, kısasın uygulanamaması durumunda diyet, had ve kısas cezaları tatbik edilemediğinde tazir cezasının uygulanması gibi. Bkz. Ûdeh, I/632.

[45] Ek (tâbi) cezalar: Ceza mahkûmiyetinin sonucu, ayrıca açıklamaya ihtiyaç duyulmaksızın kendiliğinden gündeme gelen cezalardır. Kasden ve hataen öldürmelerde miras ve vasiyetten mahrumiyet, kazf cezasına çarptırılanın şahitliğinin kabul edilmemesi gibi. Bkz. Behnesî, *el-'Uḳûbe*, s. 172; Akşit, s. 59.

[46] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X/74; Makdisî, *eş-Şerḥu'l-kebîr*, X/74; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 173.

gitmiştir. Onlar cehennemliktirler ve orada devamlı kalırlar."[47] ayeti ve "Kim dinini değiştirirse, onu öldürünüz."[48] hadisi delil kabul edilmektedir.

Çoğunluğu temsil eden fakihlere göre, dinden dönen kişiye, kadın-erkek, hür-köle, yaşlı-genç ayırımı yapılmaksızın ölüm cezası uygulanır.[49] Cinsiyetin, irtidad suçunun cezasına etkisi yoktur. Ebû Hanîfe ise, kadına dinden dönmesi sebebiyle ölüm cezası uygulanmayacağını ifadeyle, çoğunluğun görüşünden ayrılmıştır. Ona göre, irtidad suçu işleyen kadın hapsedilir, tevbe etmesi ve tekrar İslam'a dönmesi için uyarılır ve bu hususta zorlanır.[50]

Mürtedin suçunun sabit olmasından sonra bu ceza hemen uygulanmaz, suçlunun tevbe etmesi istenilir.[51] Çoğunluğa göre, ona belli bir süre tanınır. Bu sürenin üç gün ila bir yıl, hatta daha fazla olabileceği ifade edilmiştir. Kendisine tanınan süre içinde mürted, şüpheli olduğu konularda bilgilendirilir ve şüpheleri giderilmeye çalışılır.[52] İslam hukukçularının çoğunluğu, mürtedin aynı suçu tekrar işlemesi durumunda tevbesinin kabul edilmeyeceğini ifade etmişlerdir.[53] Belirtilen görüşlere karşın, mürtedin tevbeye davet edilmesinin gerekmediğini ifade eden İslam hukukçuları da vardır.[54]

İrtidad suçu ve mürtede uygulanan ölüm cezası, İslam ceza hukukunda genel kanaate göre, had suçu ve cezaları kapsamında değerlendirilmektedir. İslam hukuk doktrininde had cezaları; Allah (kamu) hakkı olarak uygulanması gereken, miktarı belli cezalar şeklinde tanımlanmaktadır.[55] Tanımdan da anlaşıldığı gibi, uygulanacak cezanın miktarının belirli oluşu, had cezalarının en belirgin niteliğidir. Buna göre, dinden dönme suçu ve karşılığında uygulanan ölüm cezasının, had değil tazir suç ve cezaları kapsamında değerlendirilmesinin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Çünkü, herşeyden önce irtidadın, had suçları kapsa-

[47] 2. Bakara/217.

[48] Buhârî, Cihâd-149, İ'tisâm-28; Ebû Dâvûd, Hudûd-1; Tirmizî, Hudûd-25; Nesâ'î, Tahrîm-14; İbn Mâce, Hudûd-2; *Musned*, I/2-7.

[49] Serahsî, *el-Mebsût*, X/98; Kâsânî, VII/135; İbn Kudâme, X/74; Remlî, *Nihâyetu'l-muḥtâc*, VII/299; Nevevî, VII/295; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, Beyrut, ty., XI/227; Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, VI/281; Ûdeh, II/720; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 173; Zeydân, *el-Mufaṣṣal*, V/315.

[50] Serahsî, *el-Mebsût*, X/108; Kâsânî, VII/135; İbn Âbidîn, VI/388; İbn Kudâme, X/74; Nevevî, VII/295; Ûdeh, II/720; Zeydân, *el-Mufaṣṣal*, V/315.

[51] Tevbeye davetin süresi ve adedi konusunda İslam hukukçuları farklı görüşlere sahiptir. Hukukçuların çoğunluğuna göre, irtidad eden erkek ve kadının öldürülmeden önce üç kere tevbeye davet edilmesi gerekir. Bilgi için bkz. Serahsî, X/98; Kâsânî, VII/135; İbn Kudâme, X/76; Nevevî, *Ravḍatu't-ṭâlibîn*, VII /296; Samerra'î, s. 218.

[52] Serahsî, X/98; Kâsânî, VII/135; Mevsılî, IV/145; İbn Kudâme, X/76; İbn Âbidin, VI/359; İbn Ruşd, *el-Beyân*, Beyrût 1988, XVI/379; Zeydân, V/322.

[53] Serahsî, X/99; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X/78; İbn Âbidîn, VI/360; Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, VI/282; Kurtubî, *el-Câmi'*, III/47; Ûdeh, II/725.

[54] Her iki görüşün delilleri ve bilgi için bkz. İbn Kudame, *el-Muğnî*, X/76; Şîrâzi, II/222; Samerra'î, s. 211.

[55] Kâsânî, VII/33; Mevsılî, IV/79; İbnu'l-Humâm, *Fetḥu'l-Ḳadîr*, V/3.

mında ele alınması, İslam ceza hukuk doktrininde yapılmış olan had tanımına uygun değildir. Aşağıda değerlendirmemizde de belirteceğimiz üzere, irtidad suçu karşılığında, nasslarda net ve miktarı belirli bir ceza türünden söz edilmemektedir. Oysa yukarıda da belirtildiği gibi, had cezalarının en belirgin özelliği, uygulanacak cezanın miktarının belirli oluşudur. İslam hukukçularının bu suç ve cezasına getirdikleri deliller ve yorumların farklılığı da, bu kanaatimizi desteklemektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin irtidad suçunda kadın ve erkeğe farklı cezaların uygulanmasını öngörmesi de, bu suça uygulanacak cezanın niteliği konusunda bize bir fikir vermektedir. Çünkü İslam hukukunda had suç ve cezalarında, suçlunun cinsiyeti uygulanacak cezaya etki etmez. Örneğin had suçu olarak kabul edilen hırsızlıkta, uygulanacak ceza kişinin cinsiyetine göre değişkenlik arzetmemektedir. Buna göre irtidad suçu karşılığında uygulanan ölüm cezası, had değil tazirdir.

b) Bedel ceza

İslam dininden dönen şahsa, tevbe vb. sebeplerle ölüm cezası uygulanamazsa, yetkili merci, bu kişiyi uygun göreceği bir tazir cezasıyla cezalandırma hakkına sahiptir.[56]

c) Ek cezalar

Dinden dönen şahsa verilecek ölüm cezasına ek olarak mallarının müsadere edilmesi ve tasarruf ehliyetinin kısıtlanması şeklinde verilen cezalardır.

İslam hukuk ekollerinden Şafii, Malikî ve Hanbelî mezheplerine göre, mürted öldüğü veya öldürüldüğünde malına hiç kimse mirasçı olamaz. Mallar, devlet hazinesine *(beytu'l-mâl)* kalır. Bu mezheplerin herbirinde tercih edilen görüşe göre, irtidad şahsın mülkiyet hakkını ortadan kaldırmadığı gibi, herhangi bir mal iktisabına da engel değildir. Tekrar İslam'a dönmesi durumunda, malları kendisine iade edilir. Ancak mürted olarak ölür veya öldürülürse, malları devlet hazinesine kalır.[57]

Ebû Hanîfe ise, dinden dönen şahsın müslüman iken kazandığı mallarının müslüman varislerine, mürted iken kazandığı mallarının da hazineye kalacağını ifade etmiştir. Ebû Yûsuf ve Muhammed ise, şahsın mürted iken kazandığı mallarının da mirasçılarına ait olduğu görüşündedirler. Ancak mürtedin *dâru'l-harb* teki mallarının hazineye kalacağı konusunda mezhep hukukçuları arasında görüş birliği vardır.[58]

[56] Ûdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'iyyu'l-islâmî*, II/728.

[57] İbn Kudâme, X/81; Nevevî, *Ravḍatu'ṭ-ṭâlibîn*, VII/298; Şîrâzî, II/223; Hattâb, VI/281; Buhûtî, *Keşşâfu'l-ḳınâ'*, IV/104.

[58] Serahsî, X/103; Kâsânî, VII/138; Mevsılî, IV/147.

İslam hukukçuları, mürtedin mirasçı olamayacağı, malında tasarruf ehliyetinin kısıtlanması ve yaptığı tasarruflarının mevkuf olup tekrar müslüman olması durumunda geçerlilik kazanacağı, aksi takdirde tasarruflarının geçersiz olacağı konusunda aynı görüştedirler.[59]

C) Değerlendirme

Dinden dönme suçunda, İslam hukukçularının, bu suçu işleyen şahsa, ölüm cezasının uygulanması gerektiğini ifade etmeleri, şüphesiz belli şartların gerçekleşmesine bağlıdır. Dinden dönen şahsa uygulanacak ölüm cezasının hukuki dayanağı olarak kabul edilen ayete baktığımızda, dünyevi bir cezadan söz edilmediğini görmekteyiz. Bu ayette, dinden dönen ve kafir olarak ölen şahsın, dünyada işlediği faydalı hiçbir amelinin ahirette işe yaramayacağı ifade edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu ayetteki ifadeye benzer başka ifadeler de vardır. Kafirlerin ve Allah'a ortak koşanların yaptıklarının boşa gittiği, onların cehennemlik olduğu değişik vesilelerle beyan edilir.[60] Fakat bunların hiçbirine, küfür ya da şirkleri sebebiyle ölüm cezasının uygulanması söz konusu edilmemiştir. Yine ayette, "Sizden kim dininden döner ve kafir olarak ölürse..."[61] ifadesinin "dininden dönüp de kafir olarak öldürülen" şeklinde olmaması da dikkat çekicidir. Bu ifade bize, dinden dönen şahsın kafir olarak da olsa yaşamını devam ettirme hakkı olduğuna ve hayatının normal yolla bitmesinin gerektiğine işaret etmektedir.

İrtidad suçunun başlıca delilleri arasında yer alan "Kim dinini değiştirirse, onu öldürünüz".[62] hadisi ise, âhâd bir hadistir.[63] Birçok ilim adamına göre, had cezaları âhâd haberle sabit olmamaktadır.[64] Çünkü âhâd haberle elde edilen bilgi, zan ifade eder.[65] Zan ise, kesin olmayan bilgidir. Bu yönüyle zan, şüphe konumundadır. Şüphenin varlığı durumunda ise, had cezalarının kaldırılması genel il-

[59] Mürtedin hukûki tasarrufları ve mallarının müsaderesi hakkında bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût* X/ 104; Kâsânî, VII/136; İbn Kudâme, X/81; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, VI/391; Samerra'î, s. 243; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-islâmî*, VII/467.

[60] Örnek olarak bkz. 5. Mâ'ide/5; 3. Âl-i İmrân/86-91; 18. Kehf /29.

[61] 2. Bakara/217.

[62] Buhâri, Cihâd-149; Ebû Dâvûd, Hudûd-1; Tirmizî, Hudûd-25; İbn Mâce, Hudûd- 2.

[63] Âhâd hadis; gerek Hz. Peygamber'den rivayet eden ravilerinin gerekse sonraki tabakada ravilerinin sayısı, tevâtür sayısının altında bulunan hadistir. Haber-i vâhid ve amel şatları için bkz. Gazzâlî, *el-Muştaṣfâ*, Bulak, ty., I/146; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, İstanbul 1986, II/8; Zekiyuddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kafi Dönmez, Ankara 1990, s. 72; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988, s. 42; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 171; Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", DİA; H. Y. Apaydın, "Haber-i Vahid", DİA.

[64] Serahsî, *Uṣûl*, Beyrut, ty., I/333-334; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, II/10; Molla Cîven, *Şerḥu nûri'l-envâr*, İstanbul 1986, II/10; Haskefî, *Şerḥu ifâḍlati'l-envâr*, Mısır 1979, s. 178; İbn Âbidîn, *Ḥâşiyetu Nesemâti'l-Esḥâr*, Mısır 1979, s. 178; Y. Vehbi Yavuz, *İslâm'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, İstanbul, ty., s. 232-233.

[65] İbn Melek, *Şerḥ*, İstanbul, ty., s. 207; Hallâf, *'Ilmu uṣûli'l-fiḳh*, İstanbul 1984, s. 45; Zeydân, *el-Vecîz*, Beyrut 1987, s. 177; Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 42; Şa'ban, s. 69.

kedir. Nitekim bu ilkenin hukuki temelini teşkil eden bir hadiste Hz. Peygamber, "Şüphe bulunduğunda, hadleri kaldırınız".[66] buyurmaktadır.

Hadler âhâd haberle sabit olsa bile, burada mürtedden kasdedilen onun sırf İslam'dan ayrılması ve küfrü benimsemesi değildir. Kanaatimize göre, mürtedden maksat, dinden dönen ve İslam devletine karşı çıkıp, kamusal görevlerini yerine getirmeme konusunda isyan eden ve islami değerlerle alay edip, bu düşüncelerinin propagandasını yapmaya çalışan kimsedir. İslam, kişilere inanma ya da inanmama serbestisi tanır. Ancak küfrü yayma veya Müslümanların inanç değerleriyle alay etme özgürlüğünü hiç kimseye tanımaz. İşte bu ve benzeri sebeplerle, kamu düzenini korumak amacıyla, mürtede yetkili merci, taziren ölüm cezası uygulayabilir. Aksi bir uygulama ise, Kur'an-ı Kerim'de bir çok ayete aykırı düşer. Çünkü İslam, başlangıçta da belirttiğimiz gibi, prensip olarak kimseye zor kullanarak, tehditle din kabul ettirme hedefini gütmez. Onun hedefi, kişilerin imanlarını, hür iradeleri doğrultusunda bilgi temeline oturtmaktır. Bunu gerçekleştirirken de, bilgi aktarma misyonunu üstlenen kimselere (*mubelliğ*), muhataplarına karşı tehdit ya da zor kullanma hakkı tanımaz. Bu konuda bir çok ayet vardır.[67] Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Peygamber'in (s.a.v.) şahsında tebliğ misyonunu üstlenen bütün şahıslara hitaben, "Ey Muhammed! Sen öğüt ver. Çünkü sen ancak öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorba değilsin".[68] buyurulmaktadır. Bu ayetin de işaret ettiği gibi, insanların bilgilendirilmesi ve imanlarının bilgi temeli üzerine oturtulması, İslam'da temel ilkedir. İman ya da küfrü kabul etme, subjektif bir meseledir. Tehdit, zor kullanma gibi dış etkenlerin tesiri ile gerçekleşen iman, İslam'ın hedeflediği gerçek iman şekli değildir. Gerçek müminler yerine yapay müminlerin ortaya çıkması böyle bir metodun benimsenmesinin doğal sonucu olacaktır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, "Dinde zorlama yoktur",[69] "Ey Muhammed! Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?"[70] buyurulmaktadır.

Bu ve benzeri ayetler, İslam'ın, insanlara inanç hürriyeti tanıdığına işaret etmektedir.[71] Kişinin iman etmesi ya da küfrü seçmesi, kendi hür iradesine bıra-

[66] Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ʿummâl*, Beyrut 1993, V/305; Şevkânî, *Neylu'l-evṭâr*, Beyrut, ty., V/118; Zebîdî, *Kitâbu ʿuḳûdi'l-cevâhiri'l-munîfe*, Beyrut 1985, I/299. Yakın anlamda bkz. İbn Mâce, Hudûd-5.

[67] Bkz. 2. Bakara/256; 3. Âl-i İmrân/20; 10. Yûnus/99; 18. Kehf/29; 16. Nahl/125.

[68] 88. Ğâşiye/21-22.

[69] 2. Bakara/256.

[70] 10. Yûnus/99.

[71] Din hürriyeti hakkında bilgi için bkz. Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara 1987, s. 117; Husarî, *ed-Devle ve siyâsetu'l-ḥukm fi'l-fiḳhi'l-islâmî*, Kahire 1988, II/147; Osman Şekerci, *İslâm Ülkesinde Gayr-i Müslimlerin Temel Hakları*, İstanbul 1996, s. 49.

kılmıştır. Bu noktada Allah Teala, sadece doğru ve yanlış yolu belirlemiştir. İnsanların din seçme konusundaki iradelerine müdahale etmediğine, "O Kur'an Rabbinizden gelen bir haktır. Artık dileyen iman etsin, dileyen kafir olsun!" [72] ayeti işaret etmektedir. Bu nedenle mürtede ölüm cezasının uygulanması, yasal devlet düzenine karşı isyan etmesi ve bir *bağy* suçu işlemesinden dolayıdır. Yoksa bir şahsın, devlet düzenine başkaldırmaksızın ve İslam'ı karalamaya çalışmaksızın başka bir dini benimsemesi durumunda, ona ölüm cezası uygulanmaz.[73] Hz. Peygamber'in fiilî sünnetinde böyle bir hükümden bahsetmek mümkün değildir. Hatta Peygamber'e (s.a.v.) vahiy katipliği yapmış olan Kays adlı biri mürted olup kaçmış, fakat Resulullah ona herhangi bir ceza uygulamamıştır.[74] Muhammed Hamidullah'ın şu sözleri de dinden dönme suçunun yasal devlet ya da kamu düzenine karşı isyan suçu olduğu yönündeki kanaatimizi desteklemektedir: "İrtidad suçu, İslam milletine karşı işlenen bir isyan *(bağy)* suçu olduğundan hem siyasi, hem de dinî ceza gerektirmektedir".[75] Ayrıca irtidad suçunun cezasına delil kabul edilen hadiste yer alan kelimelerin etimolojik yapısının incelenmesi de bu konuda bize bir fikir vermektedir. Peygamber (s.a.v.), *beddele* fiili yerine acaba neden *irtedde* fiilini kullanmadı? *Beddele* fiili sözlükte; bir şeyin orijinalitesini değiştirmek, tahrif etmek, bir şeyi başka bir şeye alternatif kılmak gibi anlamlara gelmektedir.[76] Dolayısıyla mürted, sadece küfrü benimsemekle kalmıyor aynı zamanda İslam'a cephe alarak, onun hükümlerini değiştirme ve o hükümler yerine alternatif başka hükümler koyma uğraşı içindedir. Ridde genelde kişisel boyutta olur. Tebdil ise genelde kitlesel boyuttadır ya da bu amaca yöneliktir. Nitekim İslam tarihinde irtidad suçu kapsamında değerlendirilen olaylar, genelde kitlesel boyuttaki eylemlerdir.[77] Dinin orijinalitesini bozma ve genel konsensüsün sağlandığı yasal yönetime isyan etme amacına yönelik oluşları, bu eylemlerin ortak özelliğidir. Mekke'nin fethi (9/630) sırasında Resulullah'ın öldürülmelerini emrettiği bazı kimseler varsa da, bunların böyle bir emre konu oluşları, mürted olduktan sonra düşmanları Müslümanların aleyhine provake etmeleri dolayısıyladır.[78]

İslam tarihinde, devlet adamları, kamu yararını dikkate alarak bazı uygulamalarda bulunmuş olabilirler. Bu tür uygulamaların, genelde devlet ve toplum

[72] 18. Kehf/29.

[73] Zeydân, *Mecmû'atu buḥûṯ fıḳhıyye*, Beyrut 1986, s. 416; Şeltût, *el-İslâm 'aḳîdeten ve şerî'aten*, Kâhire, ty., s. 301.

[74] Yavuz, s. 224. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hacer, *el-İṣâbe*, Beyrût 1328, II/317.

[75] Hamidullah, *Muḳaddime* (Vâkıdî'nin *Kitâbu'r-ridde*'sine yazdığı), Beyrut 1989, s. 9; Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, s. 273.

[76] *el-Mu'cemu'l-vaşîṭ*, I/44. (B-d-l) mad.

[77] Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I/543; Hamidullah, *Memû'atu'l-vesâiḳ*, s. 332 vd.

[78] Yavuz, s. 224.

düzen ve güvenliğini sağlama amacına yönelik uygulamalar kapsamında ele alınması gerekir. Hz. Ebû Bekir'in (ö.13/634), dinden dönenlere ve zekat vermeyenlere karşı savaşı da bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Hz. Peygamber'in Müslümanlar arasında münafıkların varlığından haberdar olduğu halde bu insanları cezalandırmadığı, hatta onları, mescidinden kovup mahcup bile etmediği bilinmektedir. Bu derece hoşgörüyü öneren bir dinin ve onun peygamberinin, insanları zorla, ölümle, tehditle dini benimsemeye zorlaması aslâ düşünülemez.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, dinden dönme suçunun cezası, kamu menfaati ve düzeni gereği uygulanan tazir türünden bir cezadır. Dinden dönen şahsın, bu dönüşü kişisel bazda kaldığı sürece, kendisine dünyevi bir ceza uygulanması sözkonusu değildir. Fakat dinden dönen kimse, bu dönüşle, diğer şahısların inancıyla alay eder ya da İslam'ın temel inanç esaslarını yıkma faaliyetlerine girişirse,her hukuk sisteminde olduğu gibi,yetkili merciin onu cezalandırma hakkı doğar. İslam'da inanmama özgürlüğü vardır. Ama, inananların değerleriyle alay ya da İslam'ın karşı olduğu ve mücadele ettiği küfrü, yayma hürriyeti yoktur.

Değerlendirmemizi bizim de katıldığımız Abdulkerîm Osmân'ın şu tespitleriyle bitireceğiz:

(1) Dinden çıkma ile dine karşı çıkma arasında fark vardır. Dinden çıkma fert bazında olur. Oysa dine karşı çıkma, daha çok topluca olur, tıpkı Resulullah dönemindeki Yahudi gruplar ile Hz.Ebû Bekir dönemindeki Arap mürtedler gibi.

(2) Mürtede uygulanan ölüm cezası had değil, tazirdir ve bu ceza, yetkili merciin takdirine bırakılmıştır.[79]

Fitne Katilden Beter mi?
–Fitne Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu–

EMRULLAH İŞLER
DOÇ.DR., GAZİ Ü. GAZİ EĞİTİM FAKÜLTESİ

Arapçada dilcileri ve usûlcüleri öteden beri meşgul eden çokanlamlı kelimelerin (*elfâẓ muşterek/el-muşterek/el-vucûh*) sayısı bir hayli fazladır. Bunların cümle içerisinde hangi anlamda kullanıldıkları ancak bağlamları göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilmektedir. Çokanlamlı kelimelerin cümle içerisinde hangi anlamda kullanıldıklarının belirlenmesi, o dilden başka bir dile çeviride önem arz etmektedir. Özellikle de çevrilen metin, kutsal kitap Kur'an olunca çokanlamlı kelimelerin bağlamına dikkat edilmesi zorunlu bir hal almaktadır.

Bilindiği gibi Arapça'dan Türkçe'ye geçen kelimelerin büyük çoğunluğunda anlam daralması olmuştur. Kur'an kanalıyla dilimize geçen kelimelerin, Türkçe'de genelde, o kelimeye Kur'an'ın yüklediği terimsel anlamı ön plana çıkmaktadır. Halbuki Kur'an, pek çok kelimeye cahiliye döneminde kullanılmayan yeni anlamlar yüklemekle birlikte[1] aynı kelimeleri lügat anlamlarıyla da farklı ayetlerde kullanmaktadır. Bu nedenle, daralan anlamıyla Türkçeleşmiş Arapça kelimelerin bu özelliklerini dikkate almamak, çeviride çeşitli yanlışlara yol açmaktadır. Mevcut Türkçe Kur'an çevirilerinde bu tür hatalara sıkça rastlanmaktadır. Türkçe'de anlam daralmasına uğrayan Arapça kelimelerin çevirisinde, kullanıldıkları bağlamın dikkate alınmayışının ne tür yanlışlara yol açtığını daha önce "Secde Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu"[2] başlıklı makalemizde ele almıştık.

Bu yazıda, Türkçe'de anlamı daralan Arapça kelimelerin bu özelliğinin ve hangi bağlamda kullanıldığının göz ardı edilmesinin yol açtığı anlam kargaşasına örnek olarak *fitne* kelimesini ele alacağız. Zira bu kelime, son zamanlarda özellikle politikacılar tarafından 2. Bakara, 191 ve 217. ayetlerin anlamı verilirken çeşitli platformlarda kullanılmaktadır. Dolayısıyla, geçmişte Kur'an çevirmenlerinin üzerinde durduğumuz hususları dikkate almamaları neticesinde meallerde yaptıkları yanlışlar nedeniyle *fitne* kelimesinin geçtiği 2. Bakara, 191 ve

[1] Bu konuda bkz. İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Kevser Yayınları No:1, Ankara, tsz.; İzutsu Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev: Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları: 18, İstanbul, tsz.

[2] Bkz. *İslâmiyât* I (1998), sayı 3, s.105-115.

217. ayetler Kur'an'da kullanıldığı anlamın tam tersi bir anlamda politik malzeme yapılmaktadır.

Dilimizde de kullanılan *fitne* kelimesinin Türkçe'de daralan anlamının tercümede göz ardı edilmesi ve kullanıldığı bağlama dikkat edilmemesinin Kur'an ayetlerinin çevirisinde ne tür yanlışlara yol açtığını gösterebilmek için öncelikle bu kelimenin Arapça ve Türkçe'deki anlamları üzerinde kısaca durmak gerekmektedir.

Fitne Kelimesinin Arapça'daki Anlamları

Bu kelimenin Arapça'nın ansiklopedik sözlüğü *Lisânu'l-ʿarab*'da geçen anlamları şunlardır:[3]

1. Denemek, imtihan etmek: Araplar, gümüş ve altının iyisini kötüsünden ayırmak için ateşe atılmasını *fitne* ile ifade ederler. Bu bağlamda *fetentu el-fiḍḍate ve'ẕ-ẕehebe* (Gümüş ve altını denedim.) sözünü kullanırlar.
2. Yakmak,
3. Bir şeyden çok hoşlanmak; bir şeye aşırı düşkün, tutkun olmak,
4. Görüş ayrılığı, kargaşa,
5. Delilik,
6. Dalâlet, saptırmak,
7. Günah,
8. İnkar, küfür, şirk,
9. Skandal, bir kimsenin ayıbını ortaya çıkarmak,
10. İşkence,
11. Öldürme, katil,
12. Bela, musibet, kötülük.

Fitne kelimesini el-İsfehânî "Altın, insan vb. bir şeyi ateşe sokmak" şeklinde tanımlar. Ayrıca bu kelimenin imtihan anlamının yanısıra şiddet, musibet ve işkence anlamları üzerinde durur. Ona göre *fitne*; imtihan, musibet, öldürme, işkence vb. Allah ve kullar tarafından yapılan hoş olmayan fiillerde olabilir. *Fitne*, Allah tarafından olduğunda bir hikmet aranır. Allah'ın emri olmaksızın insanlar tarafından yapıldığında ise hikmet aranmaz. Bu nedenle Allah, fitneyi işkence, baskı ve saptırma anlamıyla icra edenleri her yerde yermektedir.[4]

Araplar kelimenin altın, gümüş vb. şeyleri ateşle denemek anlamını dikkate alarak kuyumcuya *el-fettân* derler. Aynı şekilde fitnenin saptırma manasından

[3] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿarab*, Beyrut 1993, X. 178-181; Benzer anlamlar için ayrıca bkz. Fîrûzâbâdî, *el-Ḳâmûsu'l-muḥîṭ*, Kahire 1952, IV, 256-257.

[4] el-İsfehânî, *el-Mufredât*, Beyrut, tsz., s.371-372.

hareketle Şeytan'a da *el-fettân* ve *el-fâtin* derler. Keza, ateşte yanmışcasına simsiyah olmuş taşlara Araplar *el-fetîn* adını verirler. Ateşin şeklini değiştirdiği her şey *meftûn*dur. Bu nedenle Araplar zenci toplumuna *meftûne* derler. Öte yandan *fitnetu'ş-şadr* vesvese; *fitnetu'l-mahyâ* yoldan çıkma; *fitnetu'l-memât* kabirde sorgulanma anlamında kullanılır. *Fettânâ el-kabr* sözüyle münker ve nekîr kastolunur.[5]

Fitne kelimesinin Arapça sözlüklerde anlamları bu şekilde verilir. Kelimenin "insanlar arasındaki görüş ayrılığı ve kargaşa" anlamı üzerinde fazla durulmaz. *Fitne*nin modern Arapça'nın sözlüklerinde daha ziyade beş anlamı ön plana çıkar. Bu anlamlar şunlardır:[6]

1. İmtihan, deneme,
2. Bir insanı görüşünden vazgeçirmek için yapılan baskı ve işkence,
3. Saptırma, şaşırtma, aldatma,
4. Bir şeyden çok hoşlanma, bir şeye/kimseye tutkun olma,
5. Kargaşa, görüş ayrılığı.

'Fitne' Kelimesinin Türkçe'deki Anlamları

Bu kelimenin *Kâmus-ı Türkî*'de ve MEB'nın hazırladığı *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*'te dört anlamı zikredilir:[7]

1. Azdırma, baştan çıkarma,
2. Karışıklık, fesat,
3. Ara bozan, karıştırıcı,
4. Bâis-i fitne ve fesat olan, hüsn ve letafet, dilber, âfet.

Ferit Devellioğlu kelimenin Türkçe'deki anlamlarını artırarak yediye çıkarır. Ona göre 'fitne' kelimesi aşağıdaki anlamlar için kullanılır:[8]

1. Belâ, musibet, sıkıntı,
2. Ayartma, azdırma,
3. Fesat, ara bozma, karışıklık, ihtilal,
4. Dinsizlik, canilik,
5. Ceza,
6. Delilik,
7. Güzel yüz, güzel kadın, güzel göz.

[5] Bu kullanımlar için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, x,178-181.

[6] Bu anlamlar için bkz. Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vaşît*, İstanbul, tsz., s.673.; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-esâsî*, Alecso 1989, s. 916.

[7] Şemseddin Sâmî, *Kâmus-ı Türkî*, İstanbul 1317, s. 981; MEB, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara 1995, II. 993.

[8] Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük*, Ankara 1978, s.322.

Kelimenin TDK'nın yayımladığı *Türkçe Sözlük*'te ise bir anlamı vardır. Bu sözlüğe göre 'fitne'; geçimsizlik, karışıklık, kargaşa anlamıyla "fitneyi bastırmak kolay değil" örneğinde olduğu gibi dilimizde kullanılır. Buna göre 'fitneci', arabozucu, karıştırıcı; 'fitne fücur', çok fitneci demektir.[9]

Fitne kelimesinin Türkçe'de ön plana çıkan anlamı Türkçe Sözlük'te bire indirilen anlamdır. Bundan başka aynı kökten türetilen 'fettân' kelimesi gönül ayartıcı anlamıyla kullanılır. Kelimenin *Kâmus-ı Türkî*'de vurgulanan anlamları da esasen *Türkçe Sözlük*'te geçen bu iki anlamdır. Ferit Devellioğlu'nun vermiş olduğu diğer anlamlar Türkçe yazılı metinlerde kullanılmamaktadır. Zaten aksi olsaydı, söz konusu anlamlar Şemseddin Sâmî'nin eserinde zikredilirdi.

*Fitne*nin Arapça ve Türkçe'deki anlamları karşılaştırıldığında kelimenin Türkçe'de ciddi manada anlam daralmasına uğradığı dikkat çeker. Özellikle kelimenin ilk ve en önemli anlamı olan imtihan, deneme Türkçe'ye geçmemiştir. İleride göreceğimiz gibi Kur'an'da en fazla bu anlam kullanılmaktadır. Bundan başka *fitne*nin insanlara düşüncelerinden dolayı yapılan baskı ve işkence anlamı da Türkçe'ye geçmemiştir. Pek tabi kötülük, belâ, musibet, saptırma, delilik, küfür vb. anlamlarıyla da *fitne* Türkçe'de kullanılmamaktadır. Bu kelime Türkçe'deki anlamıyla Kur'an'da yalnızca üç ayette geçmektedir. Bu bağlamda, neden *fitne* yalnızca kargaşa, karışıklık anlamıyla Türkçe'ye geçmiştir? sorusunu sormak gerekir. Bizce bu sorunun cevabı, hadis kitaplarında *Kitâbu'l-fiten* başlığı altında, gelecekte olacak bazı olayları bildiren hadislerde ve Hz. Osman döneminde baş göstererek daha sonraki yıllarda artarak devam eden siyasi ve sosyal kargaşalarda aranmalıdır. Çünkü, bu tür siyasi ve sosyal kargaşalar Araplar arasında kelimenin daha ziyade Türkçe'ye geçen anlamıyla kullanılmasına neden olmuştur. Günümüzde de kelimenin Araplar arasında ilk akla gelen anlamı budur.

Fitne kelimesinin Arapça ve Türkçe'deki anlam ve kullanımlarıyla ilgili bu bilgileri verdikten sonra şimdi Kur'an'daki kullanımlarına geçebiliriz.

Fitne Kelimesinin Kur'an'daki Kullanımları

Fitne ve türevleri Kur'an'da 60 yerde geçmektedir. Kelime 23 yerde farklı fiil türevleriyle; 37 yerde ise mastar, ism-i fâil, ism-i mef'ûl gibi isim türevleriyle kullanılmıştır. Kelime *el-fitne* şeklinde 30 ayette geçmektedir.[10]

Çokanlamlı bir kelime olan *fitne*nin bu özelliği Kur'an'daki kullanımlarında gözükmektedir. Altmış yerde kullanılan bu kelimeyi her yerde 'fitne' diye Türkçe'ye tercüme etmek, diğer bir ifadeyle tercüme etmeden olduğu gibi aktarmak

[9] TDK, *Türkçe Sözlük*, Ankara 1998, I. 508.

[10] Bu kullanımlar için bkz. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-kur'âni'l-kerîm*, Dâru'l-Fikr, 1981, s. 511-512.

elbetteki yanlış olacaktır. Bu durumda çeviride izlenmesi gereken yol, kelimeyi kullanıldığı bağlam içerisinde Türkçeleştirmektir. Ne var ki Türkçe Kur'an meallerine bakıldığında gerçeğin çoğu zaman böyle olmadığı görülür. Bu durumu ortaya koyabilmek için *fitne*'nin Kur'an'daki kullanımlarına ve bunların Türkçe çevirilerine bakmak gerekir.

1. İmtihan (Deneme/Sınama) Anlamıyla *Fitne* Kullanımları

Fitne kelimesi Kur'an'da en fazla imtihan (deneme/sınama) anlamıyla kullanılır. Kelimenin bu anlamıyla kullanıldığı ayetler şunlardır: 2. Bakara, 102; 6.En'âm, 53; 7. Arâf, 155; 8. Enfâl, 28; 9. Tevbe, 126; 17. İsrâ, 60; 20. Tâhâ, 40, 85, 90, 131; 21. Enbiyâ, 35, 111; 22. Hacc, 53; 25. Furkân, 20; 27. Neml, 47; 29. Ankebût, 2, 3; 37. Sâffât, 63; 38. Sâd, 24, 34; 39. Zumer, 49; 44. Duhân, 17; 54. Kamer, 27; 60. Mumtahine, 5; 64. Tegâbun, 15; 72. Cin, 17; 74. Muddessir, 31.

Bilindiği gibi Türkçe'de elliyi aşkın Kur'an çevirisi bulunmaktadır. Bu meallerin hepsine ayrı ayrı bakmak bir hayli zor olacağından, genelde de bu meallerin birbirinin benzeri olmaları nedeniyle mevcutlar arasından sekiz tanesiyle yetineceğiz.[11]

Yukarıda sure ismi ve ayet numaralarını verdiğimiz 27 yerde geçen *fitne* ve türevleri genelde Türkçe'ye 'imtihan' (sınama/deneme) şeklinde çevrilmektedir. Söz konusu ayetlerin 16'sında geçen *fitne* ve türevlerini mütercimler, Türkçe'de bu kelime kullanılıyor diye olduğu gibi aktarmamışlar, aksine ilgili *fitne* türevlerini kullanıldığı bağlamı göz önünde bulundurarak, ya Arapça orijinli bir kelime olan 'imtihan' ile ya da dilimizde aynı anlamda kullanılan 'deneme' veya 'sınama' ile Türkçe'ye çevirmişlerdir. Böylece mütercimler, bu ayetlerde geçen *fitne* ve türevlerinin çevirisinde başarılı olmuşlardır. Ancak 27 ayetten 11 tanesinde mütercimlerin çeviride kullandıkları kelimelerde farklılık bulunmaktadır.

Tevbe suresinin 126. ayetinin çevirisinde H. Yazır, H. B. Çantay, ve A. Bulaç *yuftenûne* kelimesini "belâya çarptırılıyorlar" vb. ifadelerle çevirmişlerdir. Diğer mütercimler ise "imtihan edildiklerini" vb. şeklinde Türkçeleştirmişlerdir. Ayetin geçtiği bağlam göz önünde bulundurulduğunda söz konusu kelimenin "imtihan edildiklerini" vb. şeklindeki çevirisi doğru olmaktadır.

[11] Bu mealler şunlardır: Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili/Meal* (yay. haz. Selahattin Kaya vd.) Eser Neşriyat, İstanbu tsz.; Hasan Basi Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*, İstanbul 1980; Hüseyin Atay, Yaşar Kutluay, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, DİB Yayınları, Ankara 1983; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meali*, Yeni Ufuklar, İstanbul, tsz.; Talat Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, Kılıç Kitapevi, Ankara, tsz.; Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, Girişim Yayınları, İstanbul, tsz.; Ali Özek vd., *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklmalı Meali*, Cidde 1987 (Bu meal, günümüzde Diyanet Vakfı Tarafından yayımlanmaktadır); Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, İstanbul 1998.

Tâhâ suresi 90. ayetin çevirisinde A. Özek başkanlığındaki komisyon, A. Bulaç ve T. Koçyiğit *futintum* kelimesini "fitneye düşürüldünüz" vb. ifadelerle Türkçe'ye aktarmışlardır. Diğer mütercimler ise, aynı kelimeyi "sınandınız" vb. şekilde Türkçeleştirmişlerdir. Söz konusu kelimenin bağlamı göz önünde bulundurulduğunda, "fitneye düşürüldünüz" vb. fitne kelimesi kullanılarak yapılan çevirileri, bu kelimenin Türkçe'de uğradığı anlam daralması dikkate alındığında yanlış olmaktadır. Bu durumda ayetteki *futintum* kelimesinin "imtihan olundunuz" veya "sınandınız" şeklindeki çevirisi doğru olmaktadır.

Keza, yukarıda sözü edilen diğer 11 ayetten geri kalanlarında da mütercimler arasında *fitne* kelimesinin çevirisinde birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Söz konusu ayetlerde geçen *fitne* ve türevleri alıntı yaptığımız meallerde genelde 'imtihan' 'deneme', 'sınama' kelimelerinden biriyle karşılanmıştır. Ancak bazı mütercimler, *fitne* ve türevlerini örneğin 20. Tâhâ, 131'de "fitneye düşürmek" (H. Yazır/H. B. Çantay); 38. Sâd, 24'de "azâb/suikasd" (H. B. Çantay); 25. Furkân. 20'de "fitne kılmışızdır" (H. Yazır); 60. Mumtahine, 5'de "fitne kılma/yapma" (H. B. Çantay, A. Özek vd.); 74. Muddessir, 31'de "fitne yaptık" (H. B. Çantay) gibi ifadelerle çevirmişlerdir. Söz konusu ayetlerin bağlamı ve Türkçe'de fitne kelimesinde meydana gelen anlam daralması dikkate alındığında bu ayetlerdeki *fitne* ve türevlerini 'imtihan' (deneme/sınama) kelimesiyle karşılamak gerekmektedir.

Öte yandan Sâffât suresinin 63. *innâ ce'alnâhu fitneten li'ẓ-ẓâlimîn* ayetinde geçen *fitne* kelimesi mütercimler tarafından farklı anlamlarla Türkçe'ye çevrilmiştir. H. Yazır, A. Özek vd. söz konusu kelimeyi "fitne yaptık/kıldık" şeklinde çevirirken, H. B. Çantay, S. Ateş, A. Bulaç *fitne* kelimesinden sonra parentez içerisinde sınav ve imtihan kelimelerini kullanmışlardır. Diğer taraftan H. Atay-Y. Kutluay, T. Koçyiğit ve S. Yıldırım *fitne* kelimesinin dert ve azap anlamlarını tercih etmişlerdir. Bu durumda, kelimenin ayette hangi bağlamda kullanıldığı üzerinde durulmalıdır. Acaba *fitne* kelimesi bu ayette imtihan mı yoksa dert-azap anlamıyla mı kullanılıyor? Ayetin siyak sibakı göz önünde bulunduruluğunda kelimeden imtihan (deneme/sınama) kastedildiği anlaşılır.[12] Bu ayette geçen *fitne* kelimesini "fitne yaptık/kıldık" şeklinde tercüme etmek ayeti anlamsızlaştırmakta, dolayısıyla Türkçe'de de bir anlam ifade etmemektedir.

2. Belâ (Musibet/Dert) Anlamıyla *Fitne* Kullanımları

Kur'an-ı Kerim'de üç yerde *fitne* belâ, musibet, dert ve zarar anlamıyla kullanılmıştır. Bu anlamda *fitne* kullanımının geçtiği ayetler şunlardır: 5. Mâide, 71; 22. Hacc, 11; 24. Nûr, 63. Bu ayetlerde söz konusu kelime *fitne* şeklinde geçmiş-

[12] Bu anlam için bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Kahire 1967, XV. 86; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Kahire 1953, IV. 36; Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Feza Gazetecilik, İstanbul, tsz. VI. 437; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an* İstanbul 1991, V. 22-23.

tir. Birinci ayetin çevirisinde mütercimler H. B. Çantay, A. Özek vd. ve S. Yıldırım "bir belâ olmayacak vb." ifadeler kullanmışlardır. Diğer çevirmenler ise ayette geçen *fitne*yi Türkçe'ye "bir fitne kopmayacak vb." şeklinde aktarmışlardır. Bu ayette *fitne*; belâ, musibet, dert vb. anlamda kullanılmaktadır.[13] Bu durumda kelime "fitne kopmayacak" vb. ifadelerle, olduğu gibi aktarıldığında Türkçe'de yanlış anlama geleceği muhakkaktır.

22. Hacc, 11. ayette geçen *fitne* kelimesi H. Yazır, H. B. Çantay ve A. Bulaç tarafından "fitne isabet ederse" şeklinde Türkçe'ye aktarılmış, ancak diğer mütercimler tarafından musibet, belâ, kötülük ve sıkıntı kelimeleriyle çevrilmiştir. Bu ayetteki *fitne* kelimesinin Türkçe'ye tercüme edilmeden olduğu gibi aktarılması, kelimenin Türkçe'deki dar anlamı göz önünde bulundurulduğunda yanlış olmaktadır.

24. Nûr, 63. ayette geçen *fitne* kelimesini yalnızca A. Bulaç çevirmeyerek "bir fitnenin isabet etmesinden" ifadesiyle Türkçe'ye aktarmıştır. H. B. Çantay parantez içerisinde belâ kelimesini vermiştir. Diğer mütercimler ise kelimeyi belâ anlamıyla Türkçe'ye çevirmişlerdir. Bu ayetin de önceki iki ayette olduğu gibi bağlamından koparılması ve fitne kelimesinin Türkçe'de daralan anlamına dikkat etmeksizin olduğu gibi çeviride kullanılması yanlış olmaktadır. Ayrıca bu tür çevirilerde kullanılan *fitne* kelimesinin yerine Türkçe'deki kargaşa ve karışıklık anlamını koyduğumuzda hem ayetlerin anlamı tamamen değişmekte, hem de cümle dilimizde bir anlam ifade etmemektedir. Zira, kişiye kargaşa isabet etmez, olsa olsa insan kendisini kargaşa veya karışıklık içerisinde bulur.

3. Saptırma (Şaşırtma/Kandırma/İnkar) Anlamıyla *Fitne* Kullanımları

Fitne ve türevleri beş ayette saptırma, şaşırtma, kandırma ve inkar anlamında kullanılmıştır. Bu ayetler şunlardır: 5. Mâide, 41-49; 37. Sâffât, 162; 7. Arâf, 27 ve 17. İsrâ, 73. İlgili ayetlerden ilkinde geçen *fitnetuhû* ibaresi H. Yazır ve A. Bulaç tarafından "fitneye düşmesini" şeklinde Türkçe'ye aktarılmış, diğer mütercimler ise *fitne* kelimesinin şaşırtmak, saptırmak anlamını tercih etmişlerdir. Kelimenin bağlamından anlamının saptırmak, şaşırtmak olduğu anlaşılmaktadır.[14] Dolayısıyla "fitneye düşmek" ifadesi ayetin anlamını başka mecralara çekmektedir.

Mâide suresinin 49. ayetinde geçen *yeftinûke* ibaresini mütercimlerin tamamı Türkçe'ye şaşırtma ve saptırma şeklinde çevirmişlerdir. Başka bir deyişle hiç bir çevirmen ayette kullanılan *fitne* türevini Türkçe'de 'fitne' kelimesiyle karşılamayarak çeviride isabet etmiştir. Öte yandan Sâffât suresinin 162. ayetinde geçen *bi fâtinîn* ifadesini H. B. Çantay ve A. Bulaç "fitneye sürükleyecek" şeklinde

[13] Bu anlam için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Kahire, 1968, VI. 312; Zemahşerî, *age.* I. 516; Kurtubî, *a.g.e.* VI. 247; Haseneyn Muhammed Mahlûf, *Kelimâtu'l-kur'an*, Beyrut, tsz. s. 68.

[14] Bu konuda bkz. Taberî, *a.g.e.* VI. 238; Kurtubî, *a.g.e.*, VI. 182; H. M. Mahlûf, *a.g.e.*, s. 66.

Türkçe'ye aktarmışlardır. Diğer mütercimler ise aynı ifadeyi, kandırmak, azdırmak, saptırmak, yoldan çıkarmak gibi kelimelerle Türkçe'ye çevirmişlerdir. *Fâtin* kelimesi bu ayette saptıran, azdıran, yoldan çıkaran anlamında kullanılmıştır.[15] Dolayısıyla bu kelimenin "fitneye sürükleyecek" şeklinde sözde çevirisi Türkçe'de bir anlam ifade etmemektedir.

7. A'râf, 27. ayette geçen *lâ yeftinennekum* ibaresi Türkçe meallerde "belâya uğratma/düşürme" vb. ifadelerle verilmektedir. Sadece H. Atay-Y. Kutluay'ın hazırladıkları mealde söz konusu ibare "sizi de şaşırtmasın" şeklinde tercüme edilmiştir. Ayette kullanılan *fitne* türevi, şaşırtma, saptırma anlamındadır.[16] Dolayısıyla kelimenin belâ şeklinde Türkçe'ye çevrilmesi doğru olmamaktadır. Nitekim bu ayetin İngilizce çevirilerinde de saptırma anlamı tercih edilmiştir.[17]

17. İsrâ', 73. ayette geçen *le yeftinûneke* ibaresi de kandırma, aldatma anlamında kullanılmıştır. H. Yazır, H. B. Çantay, T. Koçyiğit ve A. Bulaç bu ibareyi "fitneye düşüreceklerdi" şeklinde Türkçe'ye aktarmışlardır. S. Ateş *fitne*'nin 'baskı' anlamını tercih etmiştir. H. Atay-Y. Kutluay *fitne*yi 'ayırmak' diye çevirmişlerdir. A. Özek vd. ile S. Yıldırım ise kelimenin saptırmak, kandırmak anlamını tercih etmişlerdir. *Fetene* 'an ayetteki bağlamında aldatmak, alıkoymak, uzaklaştırmak anlamına gelmektedir.[18] Dolayısıyla *fitne*nin tercüme edilmeden aynen Türkçe'ye aktarılması veya 'baskı' diye çevirilmesi doğru olmamaktadır. Bu ayette geçen *fitne* kelimesini aldatmak, saptırmak, ayırmak (uzaklaştırmak, alıkoymak) şeklinde Türkçe'ye çevirmek mümkündür.

4. Delilik (Cinnet) Anlamında *Fitne* Kullanımı

Fitne kelimesi *meftûn* şeklinde Kalem suresinin 6. ayetinde kullanılmıştır. Bu kelime kullanıldığı bağlamda delilik, cinnet anlamına gelmektedir.[19] Nitekim meallerde kelimenin bu anlamı dikkate alınmıştır. Ne var ki, S. Ateş bu kelimeyi "fitnelenmiş (cinlere çarpılmış, deliliğe yakalanmış) olduğunu" şeklinde Türkçeleştirmiştir. "Fitnelenmiş olmak" dilimizde bir anlam ifade etmemektedir. Bu nedenle parantez içerisinde verilen anlam tercih edilmelidir. Keza, A. Bulaç *meftûn* kelimesini "fitneye tutulup çıldırdığını" ifadesiyle Türkçe'ye çevirmiştir. Çıldırmak kelimesi ayette geçen *meftûn* kelimesini karşılayabilir. Ancak "fitneye tutulmak" ifadesinin Türkçe'de bir anlamı yoktur.

[15] Bu anlam için bkz. Taberî, *a.g.e., XXIII.* 109; Kurtubî, *a.g.e.*, XV. 135; Zemahşerî, *a.g.e.*, IV. 150; H. M. Mahlûf, *a.g.e.*, s. 279.

[16] Bu anlam için bkz. H. M. Mahlûf, *a.g.e.*, s. 27.

[17] Bu konuda bkz. M. M. Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran*, London, tsz. s. 123; A. J. Arberry, *The Koran İnterpreted*, London 1964, s. 145.

[18] Bu anlam için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, II. 533; Kurtubî, *a.g.e., X.* 300; H. M. Mahlûf, *a.g.e.*, s. 169.

[19] Bu anlam için bkz. Taberî, *a.g.e., XXIX.* 19; Kurtubî, *a.g.e.*, XVIII. 229; Zemahşerî, *a.g.e.*, IV. 469; H. M. Mahlûf, *a.g.e.*, s. 375. *Meftûn* kelimesi İngilizceye de bu anlamda çevrilmiştir. Bu konuda bkz. Pickthall, *a.g.e.*, s. 410; Arberry, *a.g.e.*, s. 599.

5. Azap (Yakılma/Ateşe Atılma) Anlamında *Fitne* kullanımları

Fitne ve türevleri azap, ateşe atılma, yakılma anlamında üç ayette kullanılmıştır. 8.Enfâl,25. ayette geçen *ve'ttekû fitneten* ibaresi Türkçe'ye "fitneden sakının" şeklinde aktarılmıştır. Bu ayette geçen *fitne* kelimesine genelde iki anlam yüklenmiştir.[20] Bunlardan ilki günah, ikincisi azap'dır Bir önceki ayet, inananları Allah'a ve elçisine icabet etmeye çağırıyor, Allah'ın insan üzerindeki kudretinden söz ediyor ve insanların ahirette Allah'ın huzurunda toplanacaklarını bildirerek sona eriyor. Üzerinde durduğumuz 25. ayet ise, inananları bir şeyden sakındırıyor, sakındırdığı şeyin gerçekleştiğinde yalnızca zulmedenleri değil herkesi kapsayacağını bildiriyor ve Allah'ın cezalandırmasının şiddetli olduğunu haber vererek bitiyor.

8. Enfâl, 25. ayeti bir önceki ayetle birlikte değerlendirdiğimizde sözü edilen *fitne*'den maksadın 'azap' olduğu anlaşılıyor. İnsanlara isabet eden ya da dokunan günah değil, azapdır. Çünkü insanlar günahı kendi hür iradeleriyle işlerler, ama, azabı kimse istemez. Toplumda yaygınlaşan günahların sonucunda gerçekleşen ceza ise, kötülük yapanları, günah işleyenleri ve bunların yaygınlaşmasına duyarsız olan herkesi kapsar. Olaya bu açıdan bakıldığında günah, azabın öncülü olmaktadır. Dolayısıyla ayetin Türkçe'ye "fitneden sakının" şeklinde aktarılması hem ayetin özgün anlamı bakımından, hem de *fitne* kelimesinin Türkçe'deki anlamı açısından yanlış olmaktadır.

Bu anlamda Kur'an'da geçen diğer iki ayet ise 51.Zâriyât,13 ve 14. ayetlerdir. İlk ayetin çevirisinde mütercimlerin tamamı *yuftenûn* kelimesini ateşe atılma/sokulma anlamında çevirmişlerdir. Hiç bir çevirmen ayetteki *fitne* kelimesini olduğu gibi Türkçe'ye aktarmamıştır. Dolayısıyla doğru olan yapılmıştır. 14. ayetin çevirisinde ise S. Ateş, A. Bulaç ve S. Yıldırım "fitnenizi tadın" vb. ifadelere yer vermişlerdir. S. Yıldırım bu ayetin çevirisini benzer ifadelerle uzatmış ve ayetin doğru anlamını sonunda vermiştir. Esasen bu ayeti S. Yıldırım'ın kullandığı "işte gelmesi için can attığınız azap" ifadesi karşılamaktadır. Dolayısıyla "tadın bakalım fitnenizi, tadın dünyada kaynattığınız fitne ateşinin neticesini!" şeklindeki ifadelere gerek yoktur. Zira *fitne* kelimesinin Türkçe'deki kargaşa, karışıklık anlamı dikkate alınınca "tadın fitnenizi" cümlesinden sonra insan neyi tadacak? sorusunu sormak gerekmez mi?

6. Cevap (Mazeret/Çare)Anlamında *Fitne* Kullanımı

Fitne kelimesi 6. Enâm,23. ayette gerek klasik, gerekse modern Arapça sözlüklerde rastlayamadığımız bir anlamda kullanılmaktadır. Her ne kadar tefsirlerde bu kelimenin *kufr* anlamına geldiği söylense de[21] bu anlam kelimenin kulla-

[20] Bu anlamlar için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, II. 165; Kurtubî, *a.g.e.*, VII. 392; el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 372.
[21] Bu anlam için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, II. 9; Kurtubî, *a.g.e.*, VI. 402.

nıldığı bağlama ters düşmektedir. Zira *fitne* kelimesi bu ayette cevap, mazeret, çare anlamında kullanılmaktadır. Zemahşerî kelimenin cevap anlamında kullanılmış olabileceğini söyler.[22] *Tefhimu'l-Kur'an*'ın meal kısmında da parantez içerisinde 'mazeret' kelimesi zikredilmektedir.[23] Ayette geçen *fitne* türevinin doğru tercümesini, baktığımız mealler arasından H. Atay-Y. Kutluay ve S. Ateş'in çevirilerinde görürüz. Onlar bu ayetteki *fitne* kelimesini 'çare' olarak tercüme etmişlerdir. A. Bulaç ise, dipnotta bu kelimenin "cevap veya öne sürecekleri mazeret" anlamına geldiğini belirtmiştir. Öte yandan S. Yıldırım bir önceki ayetin çevirisinde olduğu gibi bu ayetin tercümesinde de sözü uzatarak şöyle demiştir: "Onların şirklerinin vardığı son nokta, sığınacakları tek yalancı özrü". Görüldüğü gibi "Onların şirklerinin vardığı son nokta" ifadesi çeviride fazladan yer almıştır. Bu nedenle *fitne* kelimesini, "fitnelik" (H. Yazır); "baş vuracakları fitne" (H. B. Çantay); "fitnelerinin neticesi" (T. Koçyiğit) şeklinde Türkçe'ye aktarılması kelimenin Türkçe'de taşıdığı anlam açısından doğru değildir. Keza, bu ayetteki *fitne* kelimesinin "onların aldanması" (A. Özek vd.) ifadesiyle çevrilmesi ayetin bağlamına ters düşmektedir.

7. Günah Anlamında *Fitne* Kullanımı

Tevbe suresinin 49. ayetinde geçen *lâ teftinnî* ibaresini mütercimler genelde "fitneye düşürme" şeklinde Türkçe'ye aktarmışlardır. Bu ayetteki *fitne* kelimesi günah anlamında kullanılmaktadır. Ayetin öncesinde, savaşa katılmak istemeyen münafıkların niyetleri anlatılmakta ve onların Müslümanlar hakkındaki kötü düşüncelerinden bahsedilmektedir. Bu ayette ise, zaten münafıklardan "bana izin ver, beni günaha sokma" diyen birinden söz edilmektedir. Tefsirler bu şahsın Cedd b. Kays olduğunu bildirmektedir. Rivayetlere göre bu şahıs Hz. Peygamber'e gelerek: "Ben kadınlara düşkünüm, savaşa gidersem sarışın kadınlar yüzünden günaha girerim" diyerek savaşa katılmamak istemiştir. Bir başka rivayette ise aynı kimse savaşa katılmamak için Hz. Peygamber'e şöyle der: "Ensâr benim kadınları görünce dayanamayıp günaha gireceğimi bilir, ben size malımla katkıda bulunayım."[24]

*Fitne*nin günah anlamı dikkate alındığında "fitneye düşürme" şeklindeki çeviriler Türkçe'de yanlış anlaşılmaya yol açmaktadır. H. Yazır bu ayetteki *lâ teftinnî* ifadesini "başımı derde sokma" şeklinde çevirmiştir. Ancak yukarıda yaptığımız açıklamalar dikkate alındığında, bu ayette geçen iki ayrı *fitne* kullanımını dert kelimesiyle Türkçe'ye çevirmek pek sağlıklı olmamaktadır.

[22] Zemahşerî, *a.g.e.*, II,9; Aynı görüşe Taberî ve Kurtubî'de de rastlanır. Bkz. Taberî, *a.g.e.*, VII. 166-167; Kurtubî, *a.g.e.*, VI. 401.

[23] Mevdudî, *a.g.e.*, I. 539.

[24] Fitnenin günah anlamı ve ayetin nüzûl sebebi ile ilgili rivayetler için bkz. Taberî, *a.g.e.*, X. 148-149; Kurtubî, *a.g.e.*, VIII. 158-159; Zemahşerî, *a.g.e.*, II. 217.

8. Savaşma (Öldürme) Anlamında *Fitne* Kullanımları

4. Nisâ' suresi 91. ayette geçen *fitne* kelimesi savaşma, öldürme anlamında kullanılmıştır.[25] Buna rağmen mütercimlerden S. Yıldırım dışındakiler ayetteki *kullemâ ruddû ilâ'l-fitneti* ifadesini "fitneye itilseler/götürülseler/çağırıldıklarında" vb. şeklinde Türkçe'ye aktarmışlardır. Aynı ifadeyi S. Yıldırım "bunlar ne zaman Müslümanlarla savaşmaya çağrılsalar" diye tercüme etmiştir. *Fitne* kelimesinin kullanıldığı bağlam dikkate alındığında ifadenin bu şekilde çevirisi doğru olmaktadır. Öte yandan diğer mütercimlerin yaptıkları gibi *fitne* kelimesini olduğu gibi Tükçe'ye aktarmak anlam bakımından doğru değildir.

Keza, 33. Ahzâb, 14. ayette geçen *fitne* kelimesi de Müslümanlarla savaşma anlamında kullanılmaktadır. Ayette münafıklardan söz edilmektedir. Önceki ayetlerde münafıkların Hendek savaşında takındıkları tavır anlatılmaktadır. Bu ayette de, düşman üzerlerine her taraftan saldırsa ve onlardan (münafıklardan) Müslümanlarla savaşmaları istense bunu kısa bir tereddütten sonra yapacakları bildirilmektedir. Ayetin bağlamından *fitne* kelimesinin savaş anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.[26] Bu ayetin çevirisinde A. Özek vd. T. Koçyiğit *fitne* kelimesine 'savaşma' anlamı vermişlerdir. S. Ateş kelimenin 'baskı' ve 'işkence' anlamını tercih etmiştir. H. Yazır, H. B. Çantay, H. Atay-Y. Kutluay ve A. Bulaç kelimeyi aynen Türkçe'ye aktarmışlardır. H. B. Çantay dipnotta *fitne* kelimesini "dinden dönmeleri ve Müslümanlarla savaşmaları" şeklinde açıklamıştır.

Ayetteki *fitne* kelimesinin "fitne çıkarmak" diye Türkçe'ye aktarılması dilimiz bakımından doğru değildir. Öte yandan münafıklar için gerçekte kabullenmedikleri bir dinden dönmeleri zaten söz konusu olamaz. Ayette sözü edilen durumun gerçekleşmesi halinde münafıkların müslümanlara baskı yapmaları da düşünülemez. Böyle bir durumda münafıkların müslümanların köklerini kazımak isteyecekleri muhakkaktır.

9. Fitne Anlamında *Fitne* Kullanımları

Fitne kelimesi üç ayette kargaşa, karışıklık, fesat, başka bir deyişle, Türkçe'deki 'fitne' anlamıyla kullanılmıştır. 3. Al-i İmrân, 7; 9. Tevbe, 47 ve 48. ayetlerde geçen *fitne* kelimesinin bağlamı kelimenin söz konusu anlamını tercih etmemizi zorunlu kılmaktadır. Bu ayetlerin çevirisinde mütercimlerin tamamı isabet etmişlerdir. Genelde ilk ayeti "fitne çıkarmak" ve "fitne aramak" ifadesiyle tercüme etmişlerdir. 9. Tevbe, 47. ayeti, metinde *fitne* kelimesinden sonra 'fesâd' da zikredildiğinden; "fitne ve büyük kargaşa" veya "fitne ve büyük bir fesat" şeklinde tercüme edilmiştir. Bir sonraki ayet ise "fitneye uğratmak", "birbirine dü-

[25] Bu anlam için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, I. 425.
[26] Bu anlam için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, III. 418; H. M. Hallâf, *a.g.e.*, s. 255.

şürmek" vb. şekillerde çevrilmiştir. Esasen bu ayetlerde geçen *fitne* kelimesine 'fitne' anlamından başka bir anlam yüklemek yanlış olurdu.

10. Baskı (İşkence/Eziyet/Kötülük) Anlamında *Fitne* Kullanımları

Fitne kelimesi imtihan anlamından sonra Kur'an'da en fazla baskı, işkence eziyet, kötülük anlamıyla aşağıdaki onbir ayette kullanılır. 2. Bakara, 191, 193, 217; 4. Nisâ, 101; 8. Enfâl, 39; 10. Yûnus,83, 85; 16. Nahl, 110; 29. Ankebût,10; 57. Hadîd, 14 ve 85. Burûc, 10.

Bu ayetlerden 4. Nisâ, 101 ve 57. Hadîd, 14'de geçen *fitne* türevlerini mütercimler genelde "fenalık", " kötülük" ve "eziyet" şeklinde çevirmişlerdir. İlk ayetin çevirisinde *fitne* kelimesi, olduğu gibi Türkçe'ye aktarılmıştır. İkinci ayette geçen *fitne* türevini H. Yazır ve A. Bulaç "fitneye soktunuz/düştünüz" şeklinde, tercüme etmeksizin dilimize aktarmışlardır. Kelimenin Türkçe'deki kargaşa, karışıklık anlamı ve ayetin bağlamı dikkate alındığında bu tür bir aktarım doğru olmamaktadır.

Öte yandan 10. Yûnus, 83-85; 16. Nahl,110; 29. Ankebût, 10; 85. Burûc, 10. ayetlerde geçen *fitne* kullanımlarını mütercimler genelde 'işkence' kelimesiyle çevirmişlerdir. 10. Yûnus, 83. ayetin çevirisinde *fitne* kelimesi geçmemektedir.H. Yazır, S. Ateş işkence kelimesi yerine 'kötülük' H. B. Çantay, A. Bulaç 'belâ'; H. Atay-Y. Kutluay 'fenalık' sözcüklerini kullanmışlardır. Ancak farklı kelime kullanımı anlamı değiştirmemektedir. Keza, 16. Nahl,110. ayetin çevirsinde de *fitne* kelimesi hiç geçmemektedir. Bu ayetteki *fitne* türevinin çevirisinde de mütercimler arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bu kelimeyi H. B. Çantay, A. Bulaç ve S. Yıldırım 'işkence'; H. Yazır, H. Atay-Y. Kutluay ve A. Özek vd. 'eziyet'; T. Koçyiğit ise 'zulüm' şeklinde Türkçe'ye tercüme etmişlerdir. Şüphesiz bu farklılık anlamı etkilememektedir.

85. Burûc, 10. ayetin çevirisinde de genelde mütercimler işkence kelimesini tercih etmişlerdir. T. Koçyiğit ise bu kelimeyi 'belâ' olarak çevirmiştir. Bu ayetin en ilginç çevrisi A. Özek vd.'nin mealinde görülür. Söz konusu mealde *fitne* kelimesi "fitne yoluyla işkence edip" şeklinde çevrilmiştir. Bu ifadede işkence kelimesi geçtiğinden ayrıca "fitne yoluyla" sözüne gerek yoktur. Esasen mealdeki bu cümle okunduğunda, okuyucu ister istemez "fitne yoluyla işkence nasıl olur?" diye sormadan edemez.

10. Yûnus, 85 ve 29. Ankebût, 10. ayetlerde de *fitne* kelimesi işkence, eziyet, baskı vb. anlamında kullanılmıştır.[27] Ancak bu iki ayetin çevirisinde bazı mütercimlerin *fitne* kelimesini olduğu gibi Türkçe'ye aktardıkları görülür. İlk ayeti H. Yazır "fitneye düşürme"; H. B. Çatay, A. Bulaç, A. Özek vd. ve T. Koçyiğit "fit-

[27] Bu anlam için bkz. Taberî, *a.g.e.*, XI. 152; Zemahşerî, *a.g.e.*, II. 285.

ne konusu yapma/kılma"; S. Ateş ise "fitne yapma" şeklinde Türkçe'ye çevirmişlerdir. S. Ateş parantez içerisinde kelimenin işkence anlamına atıfla "bizi onların işkencesiyle deneme" demiştir. S. Yıldırım çeviride *fitne* kelimesini hiç kullanmayarak "o zalim kimselerin işkenceleri ile imtihan etme" demiştir. *Fitne* kelimesinin ayetteki işkence, zulüm bağlamı ve kelimenin Türkçe anlamı dikkate alındığında "fitnesine düşürme", "fitne konusu yapma" vb. sözler Türkçe'de bir anlam ifade etmemektedir.

29. Ankebût, 10. ayetin çevirisinde mütercimlerin işkence, eziyet, azap anlamını ön plana çıkardıkları görülür. H. Yazır, H. B. Çantay ve A. Bulaç *fitne* kelimesini olduğu gibi Türkçe'ye aktarmışlardır. Ancak A. Bulaç kelimenin işkence anlamını parantez içerisinde vermiştir. Önceki ayetlerde olduğu gibi *fitne* kelimesinin çevrilmeden aktarılması yerine, diğer mütercimlerin yaptığı gibi anlamının çevrilmesi gerekirdi.

2. Bakara, 193 ve 8. Enfâl, 39. ayetler arasında aynilik söz konusudur. Her iki ayette de *ve ḳâtilûhum ḥattâ lâ tekûne fitnetun* ifadesi geçmektedir. Bu iki ayette geçen *fitne* kelimesinin inanca yapılan baskı ve inananlara dinlerinden dönmeleri için yapılan zulüm ve işkence olduğu aşikardır.[28] Ancak genelde mütercimler *fitne* kelimesini çevirmek yerine olduğu gibi aktarmayı tercih etmişlerdir. Böylece ayetler Türkçe'de anlaşılmaz olmuştur. S. Yıldırım 2. Bakara, 193. ayetin çevirisinde "işkence ortadan kalkıp" ifadesine yer vererek doğru anlamı yakalamıştır. Ne var ki 8. Enfâl, 39. ayetteki aynı ifadeyi "fitne kalmayıp" şeklinde vermiştir. Kuşkusuz, iki ayrı ayetteki aynı ifadenin farklı şekilde tercüme edilmesi bir çelişkidir.

2. Bakara, 191. ayette *ve'l-fitnetu eşeddu mine'l-ḳatl* ifadesi geçerken, aynı surenin 217. ayetinde *ve'l-fitnetu ekberu mine'l-ḳatl* ibaresi yer almaktadır. Bu ayetlerden ilki "fitne öldürmeden daha beterdir" veya "fitne çıkarmak adam öldürmekten daha kötüdür" şeklinde tercüme edilmektedir. S. Ateş 'fitne' kelimesinden sonra parantez içerisinde 'baskı' anlamını vermektedir. Bu ayetteki *fitne* kelimesinin işkence anlamını tercih eden S. Yıldırım ise ayeti şöyle tercüme etmiştir: "dinden döndürmek için işkence yapmak, adam öldürmekten beterdir."

İkinci ayette ise genelde mütercimler "fitne katilden de beterdir", "fitne katilden daha büyüktür" vb. ifadelerle *fitne* kelimesini tercüme etmeden aktarmışlardır. Bu ayetin çevirisinde de S. Ateş parantez içerisinde "baskı yapmak" ifadesi-

[28] Bu anlam için bkz. Zemahşerî, a.g.e., I. 178; Kurtubî, *a.g.e.*, II. 354; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, Beyrut 1990, V. 113. Bu ayetlerde geçen *fitne* kelimesinden küfr ve şirkin kastolunduğu söylenmiştir. Hatta bu görüş isimlerini verdiğimiz tefsirlerde öncelikle zikredilir. Ancak ayetlerin bağlamı dikkate alındığında baskı ve işkence anlamının çeviride kullanılmasının isabetli olacağı düşüncesindeyiz.

ni kullanmıştır.[29] Ayette geçen *fitne* kelimesini yalnızca S. Yıldırım çevirerek şöyle demiştir: "Dinden döndürmek için işkence, öldürmekten beterdir."

Bu iki ayette geçen *fitne* kelimesini olduğu gibi Türkçe'ye aktarmak, kelimenin dilimizdeki kargaşa, karışıklık anlamı göz önünde bulundurulduğunda yanlış olmaktadır. Bu durumda ayeti başka mecralara çekmek mümkündür. Nitekim meallerdeki bu tarz çeviriyi siyasetçiler zaman zaman kendilerine malzeme yapmaktadırlar. Benzer iki ayetin tam tersi bir anlamda rakipleri susturmak üzere politik malzeme yapıldığını gösterebilmek için kelimenin kullanıldığı bağlam üzerinde durmak gerekir.

Fitne kelimesi Bakara suresinin 191 ve 217. ayetlerinde aynı anlamda kullanılmaktadır. Genelde müfessirler bu, kelimeye ilk olarak "kufr/şirk" anlamını vermektedirler. İkinci olarak ise *fitne*nin baskı, zulüm ve işkence anlamı zikredilmektedir.[30] Bu durumda hangi anlam çeviride tercih edilmelidir? Böyle bir tercihi yapabilmek için ayetlerin bağlamına ve nüzûl sebeplerine bakmamız kaçınılmaz olmaktadır. *Fitne* kelimesi Bakara suresinin 191 ve 193. ayetlerinde aynı bağlam içerisinde kullanılmıştır. 190-194. ayetler, Müslümanlara kendileriyle savaşanlara karşı savaşma izni vermekte, onlara Mekke'den kendilerini sürenlere aynı şekilde karşılık verme hakkı tanımaktadır. Ayrıca Müslümanlara Kabe'ye saldırı olmadıkça kafirlerle harp etmemeleri emredilmekte ve Haram aylarda riayet edilmesi gereken savaş âdabından bahsedilmektedir. İşte *fitne* kelimesi 191 ve 193. ayetlerde böyle bir bağlamda kullanılmaktadır. Keza, bu surenin 217. ayetinde geçen *fitne* kelimesi de Haram aylarda savaştan, Allah'ın yolundan insanları alıkoymadan ve O'nu inkardan söz etmektedir. Aynı şekilde Enfâl suresinin 38. ayetinde kafirlerin yaptığı düşmanlıklar anlatılmakta, ardından *fitne* kelimesinin geçtiği 39. ayet gelmektedir. Kısacası, bu dört ayet, kafirlerin Müslümanlara yaptıkları zulümlerden, onları dinlerinden döndürmek için yaptıkları baskılardan söz eden bir bağlamda zikredilmiştir.

Ayetlerin geçtiği bağlama değindikten sonra 2. Bakara, 217. ayetin nüzûl sebebi olarak zikredilen rivayete temas etmek, konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Hz. Peygamber Abdullah b. Cahş komutasında bir gruba Mekke ile Taif arasındaki Nahle bölgesine gitmelerini ve orada müşrikler hakkında bilgi toplamalarını ister. Bu grup ile o bölgeden geçen müşriklere ait bir kervan arasında savaşın yasak olduğu Haram aylarda çatışma çıkar. Müslümanlar Amr b. el-Hadramî adındaki müşriği öldürürler, ayrıca iki kişiyi esir alırlar ve elde ettikle-

[29] S. Ateş mealinin 1977 baskısında fitne kelimesinin baskı anlamını parantez içerisinde vermemiştir. Sonraki yıllarda tarihsiz olarak Yeni Ufuklar Neşriyat'tan yayımladığı ve bizim bu çalışmada kullandığımız mealinde fitnenin baskı anlamını parantez içerisinde vermiştir.

[30] Bu anlamlar için bkz. Taberî, *a.g.e.*, II. 191,194,347; Kurtubî, *a.g.e.*, II. 351, 354, III. 46; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, Beyrut 1969, I. 227, 228, 254.

ri ganimetlerle birlikte Medine'ye dönerler. Hz. Peygamber onlara savaşmayı emretmediği halde bu olay gerçekleşir. Bunun üzerine müşrikler "Muhammed, Haram aylarda savaşmayı helal kıldı" şeklinde aleyhte propagandaya başlarlar.[31] Netice olarak bu ayet nâzil olarak, Haram aylarda savaşmanın büyük günah olduğu bildirilir. Ayrıca Allah yolundan insanları alıkoymanın, Allah'ı inkar etmenin, Mescid-i Haram'ın ziyaretine engel olmanın ve Müslümanları Mekke'den çıkarmanın da büyük günah olduğu söylenir. Bundan başka, Müslümanlara dinlerinden dönmeleri için yapılan baskının (işkence/zulüm) Haram aylarda adam öldürmekten daha beter olduğu haber verilir.

2. Bakara,217. ayetin nüzûl sebebi, bu ayette geçen *fitne*den maksadın baskı, işkence ve zulüm olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Her ne kadar müfessirler kelimenin şirk/kufr anlamını zikretseler de, yaptıkları yorumlarda *fitne*yi, Müslümanları dinlerinden döndürmek için yapılan zulümler, işkenceler ve baskılar şeklinde açıklarlar.[32] Bu durum, 2. Bakara, 190, 193 ve 8. Enfâl, 39. ayetlerde geçen *fitne* için de söz konusudur. Bu ayetlerdeki *fitne*yi de müfessirler aynı şekilde yorumlamışlardır.[33] Bakara suresinin 191. ayetini yorumlarken Zemahşerî şöyle der:

> İnsana yapılan baskı ve işkence onun için ölümden daha beterdir. Bazı hikmet sahibi kimseler "ölümden beter olan nedir?" sorusunu "ölümün istendiği şeydir" diye cevaplamışlardır. Ülkeden sürülme, ölümün istendiği baskı ve işkence türlerindendir.[34]

Mevdudî 2. Bakara, 193 ve 8. Enfâl, 39. ayetlerdeki *fitne*yi daha da ileri bir anlama götürerek şöyle açıklar:

> Burada kelime, Allah yoluna tâbi olmak için gerekli olan özgürlük ve güven gibi şartlara sahip olunmayan bir toplum durumunu anlatmaktadır. Bu nedenle Müslümalara bu durumu düzeltmeleri, tekrar Allah yolunda barış ve özgürlüğü sağlamaları için savaşa devam etmeleri emredilmektedir.[35]

Diğer taraftan *el-fitnetu eşeddu/ekberu mine'l-ḳatl* sözünü "fitne katilden beterdir" "fitne çıkarmak adam öldürmekten daha kötüdür" vb. ifadelerle Türkçe'ye aktarmak mantıken yanlıştır. *Fitne* çıkarmak (Türkçe'deki kargaşa, karışıklık anlamıyla) adam öldürmekten daha kötü olamaz. Çünkü çıkarılan *fitne*nin varabileceği en kötü sonuç ölümdür. Fitne çıkarmak ölümden/öldürmeden beterdir denildiğinde, bir şeyin öncülü, varabileceği en kötü sonuçtan daha zararlı görülmüş olur ki, bu da mantıken mümkün değildir.

[31] Bu rivayet için bkz. Taberî, *a.g.e.*, II. 347-349.

[32] Bu tür yorumlar için bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, III. 46; İbn Kesîr, *a.g.e.*, I. 254; Seyyid Kutub, *fî Ẓilâli'l-ḳur'ân*, Kahire 1952, II. 57; H. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, tsz. II. 85.

[33] Bu yorumlar için bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, II. 351,354; İbn Kesîr, *a.g.e.*, I. 227, 228; Seyyid Kutub, *a.g.e.*, II. 44; Taberî, *a.g.e.*, II. 195, IX. 248-249; Râzî, *a.g.e.*, V. 111.

[34] Zemahşerî, *a.g.e.*, I. 178.

[35] Mevdudî, *a.g.e.*, II. 155.

Kur'an'da altmış yerde geçen *fitne* ve türevlerinin pek çok yerde Türkçe'ye tercüme edildiğini belirledik ve bunların doğruluğuna değindik. Ayrıca, dilimize olduğu gibi aktarıldığı yerlerdeki çok sayıda çeviri yanlışı ve anlamsızlığa temas ettik. *Fitne*nin baskı, işkence anlamıyla Türkçe'ye tercüme edilmesi gereken bu son ayetlerin ne yazık ki S. Yıldırım dışındaki mütercimler tarafından çevrilmeden aynen aktarıldığını belirledik.[36] Kuşkusuz bu durum, Türkçe'de anlamı daralan *fitne* kelimesinin bu özelliğinin dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır. Pek çok yerde, kullanıldığı bağlam göz önünde bulundurularak imtihan, belâ, işkence vb. ifadelerle tercüme edilen *fitne*, söz konusu dört ayetin bağlamına dikkat edilmeden Türkçe'ye aynen aktarılmıştır. Şüphesiz böyle bir aktarımda, *fitne* kelimesinin anlam daralmasına uğrayan diğer pek çok Arapça kelime gibi dilimizde kullanılması başlıca etkendir. Nitekim *fitne* kelimesi bünyesinde bulunmayan İngilizce'ye yapılan Kur'an çevirilerinde zorunlu olarak İngilizce bir kelimeyle tercüme edilmektedir. Örneğin sözü edilen ayetlerdeki *fitne*yi Pickthall[37] ve Arberry[38] baskı, zulüm anlamına gelen 'persecution' kelimesiyle İngilizce'ye çevirmişlerdir. Muhammad Asad, *fitne* karşılığında zulüm, baskı anlamına gelen 'oppression' kelimesini kullanmıştır.[39] Yusuf Ali ise, kelimenin kargaşa, karışıklık 'tumult' anlamıyla birlikte zulüm, baskı 'oppression' anlamına da çeviride yer vermiştir.[40]

Kur'an'ın Türkçe çevirilerinde yapılan yanlışlar hakkında zaman zaman eleştiriler yapılmaktadır.[41] Ne var ki Arapça'dan Türkçe'ye anlam daralmasına uğrayarak geçen pek çok kelimenin neden olduğu yanlışlar üzerinde durulmamaktadır. Meallere bu açıdan bakıldığında, bu yazı ve bundan önce "Secde Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu" başlığıyla yayımladığımız makalemizde temas ettiğimiz yanlışların çok sayıda benzerine rastlamak mümkündür. Bu yanlışların H.Yazır ve H. B. Çantay mealleri bir takım kelime değişiklikleriyle kopyalanmaya devam ettiği müddetçe sürmesi kaçınılmazdır.

Bu tür çeviri yanlışları kimi zaman anlamsızlığa ve yanlış anlamaya, bazen de kasıtlı olmasa da ayetlerin anlamlarını tahrife yol açmaktadır. Kur'an Allah'a

[36] Ancak S. Yıldırım da bu ayetlerden 8. Enfâl, 39'daki *fitne* kelimesini tercüme etmeden dilimize aktarmıştır.

[37] Pickthall, *a.g.e.*, s. 50, 52, 141.

[38] Arberry, *a.g.e.*, s. 25, 26, 29, 173.

[39] Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, Melksham, Wildshire 1993.

[40] Yusuf Ali, *a.g.e.*, s. 76, 85, 424. Bu ayetlerin çevrisinde "tumult or oppression" ifadesine yer veren Yusuf Ali, fitne kelimesinin müslümanlar arasında ilk akla gelen kargaşa anlamının etkisinde kalmıştır.

[41] Meallere yapılan eleştiriler hakkında bkz. Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Ankara 1989; Ayrıca bu konuda Dücane Cündioğlu son yıllarda çeşitli dergi ve gazetelerde yazmış olduğu makaleleri kitaplaştırarak yayımlamıştır. Bkz. *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, Kitabevi, İstanbul 1999.

ve elçisine iman ettikleri için çeşitli baskı ve işkenceye maruz kalan ilk Müslümanlara yapılan insanlık dışı uygulamaları ölümden beter ya da daha kötü görmektedir. Kur'an mesajının evrenselliği göz önünde bulundurulduğunda, bu tür baskı ve insanlık dışı uygulamalar her nerede ve ne zaman yapılırsa yapılsın bir insanı öldürmekten daha kötüdür. Esasen Kur'an inanca yapılan her türlü baskıya karşıdır. 2. Bakara, 256. ayette hiçbir şekilde dinde zorlama olamayacağı bildirilmektedir. Doğrusu, insan canını kutsal kabul eden ve haksız yere can almayı şiddetle yasaklayan Kur'an, söz konusu mesajıyla, despotlara hitaben âdeta "İnsanlara inançlarından dolayı baskı yapmak, onları öldürmekten daha beterdir." demektedir.

Yazının geldiği bu son noktada, başlıkta sorulan "Fitne Katilden Beter mi?" şeklindeki yanlış çevirinin doğru cevabını vermek gerekmektedir. Kuşkusuz bu sorunun cevabı: "Bir kimseye inancından dolayı baskı (zulüm,işkence) yapmak, onu öldürmekten beterdir." olacaktır.

İslam'da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü*

FAZLUR RAHMAN (1919-1988)

ÇEVİREN: ADİL ÇİFTÇİ

Çevirenin Sunuşu

Fazlur Rahman, tarihsel gerçekliklerin dayattığı kurallar ve kurumlar ile, İslam'ın asıl mesajının getirdiği ahlaki kurallar ve bunlara denk düşen kurumlar arasındaki artık 'dayanılmaz' hale gelen boşluk hakkında düşünce üretir. Kendisi, yirminci asrın son çeyreğinde (vefat tarihi 1988'dir) bu 'boşluğun' ızdırabı içerisindedir; oradan konuşur. Aslında bir 'şaşkınlık' içerisindedir; "niye ben bu tür şeyleri tekrar tekrar söylemek zorunda kalıyorum" diye... İslam coğrafyası bugün sadece iktisadi açıdan değil, ahlaki açıdan da az gelişmiş haldedir, ahlaktan sadece "büyüklerini say, küçüklerini sev"i anlamıyorsak... Bu coğrafyanın insanları çünkü, artık nerede, nasıl davranacağını bilememektedir... İnsan aklına güven yoktur; 'asli günah' bir teolojiden başka bir teolojiye geçmiştir ve kökleşmiştir. Siyasal veya düşüncel bazı şahıslar çıkmakta, kendi bencil arzularını Allah'ın iradesi yerine koyup insanları uyuşturmaktadırlar. "Mekke ve Taif'ten koca koca adamlar dururken, bu sırtı çıplak mı Elçi seçildi" deniliyordu şefkat peygamberi için; halbuki Allah emaneti nereye koyacağını iyi biliyordu. Ne var ki, kolağaları destanımıza yine musallat; 'Mekkeli ve Taifliler' bu sefer bütün toplumun önünü kesmek istiyorlar. Fazlur Rahman, bu destanı yeniden yazmak niyetindedir. Martin Buber'i suçlarlar: "Sen Hasidik kıssaları tahrip ediyorsun!" "Eğer siz", der Buber, "o hikayeleri binlerce yıllık halleriyle okumak istiyorsanız, sizi engelleyen yok... gidin bir kurtarıcıdan, hatta köşedeki çerçiden alın ve okuyun. Ben onları yeniden söylüyorum". Fazlur Rahman 'eski hikaye'yi yeniden söyleyenlerdendir ve İslam'ın adalet, eşitlik ve hürriyet hikayesi her dem okunmaya devam edecektir.

Kıymeti kendinden menkul 'tek adamlar', toplumun bireylerinin kendileri hakkındaki benlik algıları değiştikçe, zaman ve tarih dışı kalacaklardır. Fazlur Rahman'ın şu yazısı da, diğer makale ve kitapları gibi, İslam'ın ilk mesajını 'modern durum'a ve modern şekliyle taşımak niyetindedir. Konuyu işleyişi, diğer yazılarının aksine, biraz kopuk kopuk gibidir. Ancak ana fikir belirgindir: Artık topluma güveniniz.

* Fazlur Rahman, "The principle of shura and the Role of the Ummah in Islam", *Journal of the University of Beluchistan*, 1982, s. 87-96 (yine bkz. *American Journal of Islamic Studies*, 1 (1984), s. 1-9.

Her ne kadar Müslümanlar, islami değerlere uygun bir devlet yapısının gerekliliği konusunda uzun ve şevkli tartışmalar yapageliyorlarsa da; hakimiyetin kaynağı, yasamanın niteliği ve özellikle de devletin şekli gibi temel konularda henüz yeterli bir uzlaşma yoktur. Ne var ki, meselenin kendisinin önemi inkar edilemez. Çünkü mesele müslüman toplum ve devlette, onun rolünün niteliği sorunuyla köklü bir şekilde irtitibatlıdır. Biz önce Kur'an'ın konu hakkındaki tutumunu ana hatlarıyla işleyecek, daha sonra da hem klasik İslam hukukçularının görüşlerini, hem de geçmişte toplumun uygulamasını kısaca tasvir edeceğiz. Sonuçta ise, şu andaki tutumların temel özelliklerini verip, kendi fikrimize işaret edeceğiz.

Kur'an, Medine'de 'müslim toplumu'nun kuruluşunu üç hadise ile irtibatlandırarak resmen ilan etmiştir: Hacc'ın farz kılınması, Allah yolunda mücadelenin (*cihâd*) gerekliliği ve kıblenin Kudüs'ten Mekke'ye çevrilmesi. Şu andaki konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için, bu olayların zaman sıralamasına pek girmeyeceğiz. Ancak, önce haccın, sonra cihâd yükümlülüğünün, daha sonra ise kıble değişiminin geldiğine işaret etmek yeterlidir. Durum böyle olmakla birlikte, hac ve cihad, 22. Hacc suresinde yakın şekilde işlenirken, 2. Bakara suresinde ise hacc ve kıble değişimi birbirine yakın görünmektedir. Bu sureler zamandaştır veya aralarındaki vahyolunma suresi kısadır. Bundan dolayı, üç olay da yakından bağlantılıdır.

Bu olayların, İslam toplumunun hem doğuşu hem de yapısı üzerinde dolaysız bir etkisi de vardır. Bu sebeple, Kur'an'ın bu iki yerde de ümmet ve rolünden bahsetmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Kur'an'a göre bu toplum: "İnsanlığa şahitlik ve gözetleyicilik" etsinler, yani onların aşırı hallerini ıslah etsinler ve dengeye kavuştursunlar diye "ortada bir toplum"dur: "... İnsanlar arasında hakemlik yapasınız diye sizi bir aracı toplum olarak atadık" (2. Bakara; 142). Kur'an'ın buradaki kastı, muhtemelen, bu toplumun, yahudi inhisarcılığının aşırılığı ve Hıristiyan 'uyumculuk' ve gevşekliğinin aşırı hali arasında, dengeleyici rolüdür.

Elbette, Kur'an'ın bu yakın kastı, kıyas kuralıyla diğer aşırılıklara, mesela komünizm ve kapitalizme de teşmil edilebilir, edilmelidir de... Tefsircilerin bize hatırlattığı gibi, buradaki "şahit/gözetleyici" terimi, bir terazinin iki tarafının da dengesine göndermede bulunur. Öyleyse, buradaki ana fikir, Müslümanların, aşırılıkların kendilerine göre belirleneceği ana terazi veya hakem olduklarıdır. Onlar aynı zamanda bu aşırılıkların kendileri vasıtasıyla düzeltileceği ölçü vericilerdir. Birincisi düşünsel/akli ve teşhise yönelik bir rol iken, ikincisi amelî bir roldür.

22. Hacc/40 şöyle der: "Kendilerine yeryüzünde güç verdiğimizde namazları kılan, zekatı veren, iyiye yönlendirip, kötüden sakındıranlar [Müslümanlardır.]

–İşlerin sonu ise Allah'a aittir". Âl-i İmrân/110 da aynı şeye işaret eder: "Siz, insanlar için tesis edilmiş en iyi toplumsunuz; çünkü siz iyiyi salık verir, kötülükten sakındırır ve dahası, Allah'a inanırsınız". Öyleyse bu toplumun görevi, bu iki işlevi yerine getirerek, eşi benzeri olmayan bir Allah'a imana dayalı düzeni yeryüzünde kurmaktır. Bu düzenin, sağlam ve sağlıklı bir ahlaki temele dayalı sosyo-siyasal bir düzen olacağı Kur'an'ın bu ayetlerinde açıkça belirgindir. Dahası var; böyle bir düzen kurmak ve insanlığa 'aracı/hakem' olmak, birbiriyle çok yakından bağlantılıdır; biri olmaksızın diğeri mümkün değildir.

Şu ana kadar zikredilen ayetler, genel anlamda müslim toplumunun dünyadaki rolünden bahsetmekte, ama bu toplumun iç yapısından sözetmemektedir. Fakat Âl-i İmrân/103, bu iç yapıya atıfta bulunduğu şeklinde yorumlanır sıklıkla... Ayet şöyledir: "[İnsanları] fazilete çağıran, kötülükten sakındırıp, iyiliğe teşvik eden bir toplumunuz olsun –kurtuluşa erenler onlar olacaktır". Buradaki "sizlerden bir toplum olsun" ifadesi Arapça aslında iki şekilde okunabilir: "Bir toplum olun" veya "Aranızda bir topluluk olsun". Bu ifadeleri ikinci anlama alarak, sık sık, bu ayetlerin alim Müslümanlardan kastın din adamları, görevlerinin ise insanları (Müslümanları) doğruluğa çağırmak, iyiyi emretmek ve kötüyü yasaklamak olduğu ifade edilmiştir. Kur'an'ın bu vazifeyi nasıl olup da din adamlarına yüklediğini anlamak zordur; çünkü evvelce tartışılan diğer ayetlerde bu ifade umumi bir sosyo-siyasi bir işleve atıfta bulunmaktadır. Bu da, bu ifadenin burada din öncülerine göndermede bulunduğunu ihtimal dışı bırakır. Bu ayetin de, diğer iki ayet gibi genel olarak müslim toplumunun rol ve görevine göndermede bulunmuş olması daha muhtemeldir ki, bu rol; ahlaki ilke ve temellere dayanan bir sosyo-siyasi düzen kurmaktır.

Kur'an'ın, Müslümanları dinin derin bir anlayış ve idrakına çağırdığında şüphe yoktur: "[Müslümanların] her tabakasından, dini daha kapsamlı anlayabilmeleri ve kendi topluluklarıyla tekrar bir araya geldiklerinde [muhtemel günahlardan/hatalardan] uzak durarak, kendi davranışlarını da ıslah edebilmeleri maksadıyla, onlara tavsiyelerde bulunabilmeleri için, bir kısım insan olsun" (9. Tevbe/122). Bu ayetin açıkça gösterdiği gibi, din öncüleri, dinin derin bir anlayışına ulaşmak ve daha sonra da başkalarını eğitmekle yükümlüdürler. Eğer bu yükümlülüğe, bir anlamda, "iyiyi teşvik, kötülüğü menetmek" denilebilirse, böyle bir durumda din bilginlerine "iyiyi teşvik edip kötülüklerden sakındıran insanlar" denilebilir. Ne var ki, bu, bir bütün olarak İslam toplumuna bu ünvanın verildiği veya İslam'da siyasal veya idari otoriteye Kur'an tarafından *ulû'l-emr* denildiği gerçeğinden sapma gösterir.

Aslına bakılırsa, din bilginlerine düşen görev ikili bir mahiyet arzeder: Dinin doğru, anlamlı ve tutarlı bilgisini edinmek ve talim, terbiye ve vaazlar ile topluma nüfuzunu sağlamak. Onlar diğer herhangi bir işlevsel grubun üstünde bir

seçkinler gurubu oluşturmazlar; zira Kur'an, bütün Müslümanların "kötüyü men ve iyiyi teşvikten" sorumlu olduklarını tekrar tekrar ifade edecek kadar seçkincilik fikrini zemmeder: "İnanan erkekler ve inanan hanımlar birbirlerinin destekleyicisidirler: Onlar iyiyi teşvik, kötü davranışları menederler, namaz kılarlar, zekat verirler, Allah'a ve Elçisine uyarlar. Onlar, Allahın şefkat ve merhamet göstereceği insanlardır. Allah Yüce'dir ve her şeyi Bilen'dir" (4.Nisâ'/59, 83).

Bu ayet Müslümanların karşılıklı dostluk ve yardımlaşmalarından, dayanışmalarından bahsettiğine göre, toplumun dahilî ilişkilerini düzenliyor olarak da anlaşılabilir. Ancak burada geçen "iyiyi teşvik ve kötüyü men"in her müslümanın görevi ve imtiyazı olduğu bildirilmektedir. Bir seçkinler grubunun, daha üstün bilgi, anlayış veya hikmet adına bu görevi kendilerine özel kılabileceklerine dair en ufak bir ihsas ve ima yoktur. Bu, Kur'an'ın, Müslümanlar arasında karşılıklı ilişkilerin tek temeli olarak ortaya koyduğu şeyin, hem bir yeniden ifadesi, hem de tasdikidir; yani birbirlerine karşı merhametli olmak ve birbirleriyle işbirliği yapmak: "Onlar inanırlar ve birbirlerini sabır ve karşılıklı şefkat ile uyarırlar". (58. Mücâdele/9) Yine, "İnananlar, iyi davranışlarda bulunurlar ve birbirlerini, hakkı ve doğruluğu tavsiye ederek desteklerler" (103. Asr/3). 5. Maide/2'de de işbirliğinin işlendiğini görüyoruz: "...hayırlı işlerde yardımlaşın ve birbirinizi ahlaki çözülmeye karşı uyarın; kötü davranışlarda (...) işbirliği yapmayın". Kur'an başkalarına, özellikle de Peygamber ve onun uygulamalarına karşı planlar yapan gizli gruplaşmaları yasaklamıştır. Bunlar 'münafıklar' ve yoldaşlarıydılar. 58. Mücâdele süresinde Kur'an bu yasağı tekrarlar ve sonra şöyle devam eder: "Ey insanlar, özel ve gizli toplantılar yaptığınızda, aranızda kötü fiiller, saldırganlık ve Elçi'ye karşı gelmeyi kurmayın; iyilik ve takva üzerine görüşme yapın –Huzuruna toplanacağınız Allah'tan sakının".

Benim bu ayetleri zikretmekteki maksadım, Kur'an'ın müslüman toplumu, iç yapısı itibarıyla son derece eşitlikçi, fedakarlık ve yardımlaşmaya dayalı, seçkinliğin ve gizli komplolara sebebiyet veren zihniyetin olmadığı açık toplum olarak öngördüğünü göstermektir. Elbette toplumun siyasal veya kamu hayatının diğer unsurlarına gayri islami yasaklamalar getirmek ve böylece insanları gizli toplantılar yapma zorunda bırakmak, aynı ayetler tarafından zemmedilmiştir. Gizli toplantılar ve büyük yasaklamalar, Kur'an'ın, toplumun dahilî hayatı ve yapısı olarak öngördüğü şeye tamamen terstir. Bu tür yasakların açıkça gayri kur'ani olması bir tarafa; bunlar bir sürü deneyimin göstermiş olduğu gibi, karşıtını üretir ve maksadını yok edip, ters teper.

Bugün kaç İslam ülkesi açık toplum olduğunu iddia edebilir? Toplumsal dayanışma adına ve menfaatine, bu tür tedbirlere tamamen geçici bir süre için başvurulabilir; ancak, onu sürekli veya uzun süreli hale getirmek, Kur'an'ın öngördüklerine tamamen zıttır.

Şu ana kadar ortaya koyduğumuz ana hususlar şunlardır: (1) Kur'an müslim toplumun rolünü, belirli bir tür sosyo-siyasi düzen kurmak ve aşırılıkları dengelemek olarak tanımlamıştır; (2) bu toplumun iç hayatı ve yapısı başından sonuna eşitlikçi ve açık olacak; seçkinlikle ve gizlilikle sınırlandırılmayacaktır ve (3) bu toplumun dahilî hayatı ve davranışları, yardımlaşma, fedakarlık ve işbirliği eksenine oturacaktır. Kur'an, toplumsal hayata eşit katılımları açısından, erkek ya da hanım bir inanan ile diğeri arasında hiç bir ayırım gözetmez. Buna uygun olarak Kur'an, toplumun yasama veya karar verme sürecinin yolunu göstermek için şûrâ ilkesini koymuştur. Ancak maalesef, asırlardan beri, İslam'ın ruhunu ve dünyagörüşünü gözardı ederek dışarıdan ithal edilen yanlış yapılar ve uygulamalardan dolayı, şûrânın niteliği hususunda Müslümanlar arasında korkunç bir yanlış fikir boy göstermiştir. Yaygınlıkla kabul edilen fikre göre şûrâ, tek bir şahsın, idarenin başındakinin, kendisince de bilgi sahibi olarak gördüğü ama tavsiyelerini uygulamakta hiç bir zorunluluk taşımadığı şahıslara danışması anlamına gelir. Her şeyden önce, bu şema, şura ilkesinin öngördüğü yapıyı tamamen saptırır. Kur'an inananları "meseleleri karşılıklı danışma ile karara bağlananlar" *emruhum şûra beynehum* olarak resmeder (42. Şûra/38).

Bu durumda şura, bir şahsın başkalarından tavsiye veya fikir istemesi anlamına gelmeyip; eşit zeminde karşılıklı tartışma yoluyla karşılıklı dayanışmayı ifade eder. Bu da açıkça devlet başkanının veya yürütmenin başının, şura yoluyla varılan kararı kolay kolay reddedemeyeceği anlamına gelir.

Hemen yukarıda bahsettiğimiz hatalı algılara yol açan klasik şura ve halifelik anlayışının doğup geliştiği şartlar, nitelik itibarıyla tarihseldirler ve Kur'an'a atfedilemezler. Peygamber dönemine bakıldığında, bütün otorite merkezi şüphesiz kendisiydi; onun kararlarına itaat, Kur'an tarafından Müslümanlara emredilmişti. Resul'ün ahirete intikalinden sonra, özellikle de İslam'ın hakimiyet alanının genişleme döneminde, şûrâ, halifenin, peygamberin önde gelen ashabından oluşan bir dahilî çerçeveye danıştığı gayri resmî bir süreçti. Şuranın meclis benzeri bir yapı şeklinde resmileşmesi veya kurumsallaşması, devam edegelen savaşların yüklediği aciliyetler yüzünden imkansız hale geldi; çünkü hem fetihler çok büyük boyutluydu, hem de sorunlar askerî nitelikteydiler. Emeviler döneminde bu aciliyetler ve ihtiyaçlar haricî genişleme ile sınırlı kalmayıp, dahilî siyasî-askerî istikrarı da kapsar hale geldi; çünkü bütün Emevi dönemi bitmez tükenmez ayaklanmalara sahne oldu. Emevi idaresi, kendi siyaset mantığını dayatarak, ilk dönem halifeliğinin bizzat niteliğini tamamen değiştirdi ve öyle bir duruma getirdi ki, şura, toplumsal ve yaygın katılımı kolaylaştırmak ve sağlamak bir yana, rejimi destekleyenlerle sınırlı hale getirildi fiilen... Dahası şûrâ, Kur'an'ın, zemmettiği bir klikleşmeye dönüşüverdi. O, artık yöneticiler ile yönetilenler arasındaki köprüyü sağlayan bir yapının gelişimiydi; ne var ki, bu köprü yukarıdan aşağıya doğru işliyordu; halbuki şura aşağıdan yukarıya doğru işler.

Buna rağmen, halifenin yönetimini meşru hale getiren biat kurumu Emevi döneminde işlemeye devam etti. Yine bu dönemde, istisnai şekilde mümtaz ve dindar bazı şahsiyetler tarafından İslam hukuku ve hukuk kuramının [usûl-i fıkh] ilk gelişimine de rastlıyoruz. Bu hukuksal yaratıcılığın sonuçları ise, hukuk mezheplerinin kurulduğu ve istikrara kavuştuğu Abbasi döneminde, devlet hukuk sistemi vasıtasıyla daha sonraları uygulamaya konuldu. Klasik İslam devleti kavramı da yine Abbasi idaresi döneminde gelişti. Şiilik, nihai dinsel önder olarak masum/yanılmaz imam kavramını geliştirirken (ki eski İran'ın ilahi krallık fikri ile yakınlık taşıyordu); sünni kuramcılar, halifelik makamının seçimsel niteliğini vurguladılar ve halifenin görevi, yürütmenin başı olarak hareket etmekle sınırlandırıldı. Sünniler, bir halife atamada etkin ve yeterli seçmenler grubunun kaç kişiden oluştuğu konusunda ayrılsalar da, seçim ilkesine sadık kaldılar. Toplum, ihlal etmesi, tavsiye ve uyarıyı dinlememesi halinde, halifeden haklarını arayabilmekte ve dahası, halife, hukuken görev ve makamdan azledilebilmekteydi.

Halifeyi seçme ve halifeye tavsiyelerde bulunma hakkı tanınan insanlar, genellikle, halk arasında etkili şahıslardı. Bu insanlara *ehlu'l-ḥall ve'l-ʿaḳd* (çözenler ve karara bağlayanlar) deniliyordu. Şûrâ ilkesi, kendi ayakları üstünde durabilecek bir kurum haline gelemeden terkedildiği için, ehlu'l-hall ve'l-akd'e başvuru, mevcut ve mümkün tek yoldu. Elbette sünni siyaset kuramını asıl tahrif eden şey, açıkça düzmece olan bazı hadislerden ve diğer geleneklerde meşruiyeti aranan, baskıcı bir yönetime dahi başkaldırının İslam tarafından yasaklandığı frikri olmuştur. Halbuki, başkaldırıları durdurup, hukuk ve düzenin sağlanmasını temin etmenin –ki sünni tutumun ardındaki gerçek sebeplerdi– tek geçerli yolu, şura ilkesini şu veya bu şekilde uygulanabilir bir forma kavuşturmaktı. Bu yapılamadı. Daha sonraki siyasal gelişmeleri, sultanlar dönemini ve sonraki çağlarda imparatorlukların doğuşunu incelememize şu anda gerek yoktur. Şimdiye kadar söylediklerimiz, Kur'an'ın idealleri ile tarihsel gerçeklik ve durum arasındaki büyük kırılmayı göstermeye yetmelidir. Böyle bir tarihsel gerçeklik ve durumda, genel manada kamunun devlet işlerine doğrudan katılımı diye bir şey yoktu. Şimdi de günümüz manzarası üzerinde konuyla ilgili bazı yorumlar yapalım.

Yaklaşık on dokuzuncu asrın ortalarından itibaren, müslüman ıslahatçı (reformist) düşünürlerin önde gelenleri, İslam'ın kamusal alanda tatbiki için, yönetimin halkın iradesine göre kurulması gerektiğini söyleyegeldiler. Cemâleddin Afgânî gibi ıslahatçıların özellikle vurguladıkları bir fikir; halkın yönetime katılmaması durumunda, müslüman devletlerin, büyüyen Batı'nın etki ve baskılarına göğüs gerecek kadar güçlü olamayacakları idi. Toplumsal destek ve güvenden yoksun idareciler, batılı devletlerin taleplerine kolayca boyun eğdiler. İkincisi, yokluğu halinde müslüman ülkelerin yine zayıf kalacakları, dahilî terakki ve gelişme

hedefleri için de, halkın iradi katılımı aynı derecede gerekliydi. Şura ilkesini tartışan Namık Kemal halkın onayı olmayan bir yönetimin meşruiyeti hakkında ciddi ve geçerli sorular sorar: Eğer bir şahıs, diye sorar Namık Kemal, sadece bizzat kendi ilanıyla ve yetkili bir otoritenin tayini olmaksızın kendisini yargıç olarak atarsa, onun bu iddiası geçerli kabul edilebilir mi? Peki, kendi kendisini idarenin başı ilan eden, halk adına ama halkın rızası olmadan savaş ve barışa karar veren, vergi koyan bir şahsa ne diyeceksiniz?

Terakki ve yöneten otoritenin meşruluğu hakkındaki bu mütalaaların sağlam islami bağlantıları vardır. Terakki fikri yenidir, ama toplumun umumi refah ve iyiliği fikri oldukca eskidir. Meşruiyet meselesine gelince, onun önemi daha başlangıçtan itibaren müslüman siyaset kuramcıları tarafından tamamen idrak edilmiştir. Bu böyle olmakla birlikte, tarihsel gerçekliklerin katı olgularınca zorlanan bu kuramcıların 'iktidar gasbı'nın geçerliliğini nasıl olupda tanır hale geldikleri, sorulması gereken bir sorudur.

Kur'an'ın "karşılıklı danışma ile yönetim" *emruhum şûrâ beynehum* talebi ile 'iktidar gasbı' kuralı arasındaki uzaklığı, eğer yapabilirsek, ortaya koymaya çalışalım. Ancak böyle bir arkaplana yerleştirerek, Afgânî ve Namık Kemal tarafından savunulan demokrasi ilkesinin islami bağlantısı ve önemini açığa çıkarmış olabiliriz.

Demokratik idare tarzının tatbikine muhalif olanların yükselttiği en ciddi itiraz, kitlelerin, cahil ve aydınlanmamış olmaları kanısıyla, doğru temsilcileri seçemeyeceği ve zaten kendileri de aynı şekilde cahil olabilecekleri için, temsilcilerin de doğruyu yanlıştan ayırdetmelerinin ve doğru karar vermelerinin beklenemeyeceği idi. Bildiğim kadarıyla, bu itiraz ilk defa, meşrutiyet ya da yerel yönetimi savunanlara karşı Sultan'ın idaresini savunan bazı Türkler tarafından geliştirildi.

Bu itiraza Namık Kemal, "Osmanlı ülkesinde devlet işlerini başarıyla yürütmeye yetecek kadar bilgi ve sağduyuya sahip insanlar bulunabileceği" şeklinde umumi bir cevap verir. Benzer bir tartışma da Mısırlı bilginler Abdulhamîd Mutevellî ve Muhammed el-Gazzâlî arasında, daha yakın zamanlarda ortaya çıkmıştır. 'Kitlelerin cahilliği' argümanına dayandırılan demokrasi aleyhtarı kampanyaya karşı mukabelede bulunan Gazzâlî, sıradan bir insanın bile, belki bir savaşın açılıp açılmaması veya bir vergi teklifinin adil olup olmadığı hakkında fikir serdedip, karar verebileceğini ifade etmiştir.

Ancak meselenin özü, açık bir şekilde Muhammed İkbal'in, Batı'da uygulandığı şekliyle demokrasiyi eleştirisinde açığa çıkmıştı. Pakistan'daki yeni tartışmalarda bazı insanlar İkbal'in birtakım şiirsel ifadelerinde rastlanılan bir tür 'üstün lider' ve 'üst-insan' (*superman*) fikrini başka türlü yorumlama çabasına girişse-

ler de; İkbal, şüphesiz bir demokrattı. Fakat Batılı demokratik sistemleri de yerden yere vuruyordu. İmdi; onun eleştirisinin özü, Batı demokratik toplumlarının sadece maddi amaçları gerçekleştirmeyi hedefledikleri ve ortalama batılı insanın, daha yüksek ve yüce bir ahlaki toplumsal düzen görüşünden yoksun olduğuydu. İkbal'in batılı sekülerizmden kastettiği tam da buydu ve bunun, "Sezar'ın haklarını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya verme" ilkesiyle Hristiyanlığın daha başlangıcından itibaren oluştuğunu düşünüyordu.

Bunların ışığında, şimdi bu makalede başlangıç noktamız olan konuya tekrar dönmeye hazırız: Müslüman toplumun konumu ve rolü. Biraz önce gördük ki, İkbal, ahlaki ve manevi endişelerden yoksun oldukları için batılı demokratik sistemleri reddediyordu. Hatalı olan, onların demokratik formları ve işleyişleri değil, yönelimleri ve değer sistemleriydi. Şimdi, müslüman toplum için bu böyle olmamalı; zira hem bizzat yapısı hem de tanımı gereği o, Kur'an tarafından belirli ve belirgin bir ahlaki misyon ile görevlendirilmiştir. İkbal'in argümanının bütün mantığının, gözlerimizin önünde nasıl da çarpıtıldığını görmek trajiktir. Liderlerimiz ve düşünürlerimiz sık sık, Batı demokrasilerinin önemli ve temel bazı açılardan hatalı olması nedeniyle, bir bütün olarak demokrasinin de kötü olduğunu ve İslam'ın onu onaylamadığını dile getirirler. Gerçek şudur; eğer müslüman toplumu, batılı toplumlar da dahil, diğer toplumlar gibiyse kabul ve itiraf etmeliyiz ki, ortada zaten müslim toplumu mevcut değildir. Çünkü Kur'an'ın yüklümlü kıldığı görev, tamamen toplumun omuzlarına binmiştir, bir elitin değil... Böyle liderlerin yaptığı hata, müslüman toplumu ve hedefini, açık ya da gizli, bilerek ya da bilmeyerek, diğer seküler toplumlar ve hedefleriyle bir tutmalarıdır. Bu, müslüman topluma ve onun sorumluluklarına reva görülecek şey midir? Demek istediğim, Müslümanların, başka halklara bakmak ve yanlış kıyaslar yaparak yanlış sonuçlara atlamak yerine, önce İslam'a ve kendi nefislerine bakmaları ve sonra da kendi yurtlarını düzene koymaları gerektiğidir. Diğer toplumların hedefleri ve ideallerinin olup olmadığı; eğer varsa bu hedef ve ideallerin ne olduğu, şu mertebede Müslümanların ilgi konusu değildir.

Bütün yukarıdakilere rağmen, liderlerimizin çoğu tarafından hatalı kıyaslar yapılmasının görünür sebepleri vardır. Sebep şudur: İslam ümmeti belirli bazı görev ve hedefleri gerçekleştirmekle yükümlü kılınmış olmakla birlikte, deniliyor, kitleler büyük çoğunluğuyla bunu bilmemektedir ve yeterli bir İslami bilince sahip olmadıkları için de gayri müslim toplumların durumuna benzer hale gelinmiştir. Okuyuculara bir defa daha hatırlatmak isterim ki, eğer İslam toplumu islami hayat görüşünü kaybetmiş haldeyse, İslam ümmeti ortada yok demektir. Eğer hal böyleyse, hiç bir kıymeti kendinden menkul siyasal, dinsel ve düşünsel seçkinler grubu durumu islam lehine çeviremez; çünkü Kur'an görev ve emanetini yalnızca topluma tevdi etmiştir. Eğer ümit varsa –ki biz olduğuna inanıyo-

ruz–, düşünce adamları ve liderlere düşen ilk vazife, ümmeti islami açıdan anlamlı şekilde yeniden inşa etmektir. Bu vazife ne terkedilebilir, ne de ertelenebilir, eğer ortada islam denilen bir şey varlığını devam ettirecekse...

Elbette ne bu temel vazife bir anda başarılabilecek şeydir; ne de biz burada ümmetin kötü halinin, muhtelif toplumsal gruplar, özellikle de idari ve dinî liderler arasında suç dağılımını yapıyoruz. O, birkaç asırdır devam edegelen bir süreçtir ve şüphesiz, yeni dine katılanların zorunlu manevi uyumları, ihmal edilen hızlı islami yayılma hadisesi bunun mesulüdür. Eğer bu görev iştiyakla yüklenilirse; bu, büyük bir telafi edici süreci tersinden başlatabilecektir. Bu arada, toplumun hayatını etkileyen siyasal ve hukuksal kararlarda toplumun iradesini doğrudan tespit ederek, katılımcı işbirliğini gerçekleştirmek ne reddedilebilir ne de askıya alınabilir. Böyle bir red ve erteleme tutumu içerisinde bulunanlar, bilerek ya da bilmeyerek, İslam'ı işlevsiz hale getirmekten sanıktırlar; halbuki, Allah İslam'ı bültün yerkürede tesis etme iradesindedir.

Toparlayabilmek için, her şeyden önce *emruhum şûrâ beynehum* ayetindeki *emruhum* ibaresini inceleyelim. *Emruhum,* 'onların meseleleri' anlamına gelir;yani mesele bir ferde, bir grup veya elite ait değildir, "onların ortak meselesi"dir. *Şûrâ beynehum* emri, yani "ortak iş ve meseleleri onların ortak ve karşılıklı danışma ve tartışmalarıyla çözüme kavuşturulacaktır" emri, toplumun ne seçtiği ne de yetki verdiği bir fert veya bir elite göndermede bulunur. Kur'an, Müslümanları eşitlikçi ve etkin bir toplum ya da eşit kardeşliğinin tesisinden başka ne istiyor olabilir?

Mutezile ve Hadis

HÜSEYİN HANSU
ARŞ. GÖR., YÜZÜNCÜYIL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Mutezile mezhebi, dinî metinleri anlamada aklı önceleyen; Allah, alem ve insan merkezli felsefesiyle İslam düşüncesi içerisinde önemli bir yere sahip olan fikrî bir disiplin, dinî bir düşünce ekolüdür. Daha çok kelam ve felsefedeki görüşleriyle tanınan bu mezhebin hadis konusundaki tutumu ise yeterince bilinmemektedir. Hadisçiler tarafından genellikle ehlu'l-bid'a, ehlu'l-ehvâ' ve ehlu'l-bâtıl olarak nitelenip, rivayetleri terkedilen bu mezhep mensuplarının gerçekte hadisi nasıl değerlendirdikleri merak konusudur. Hicri I. asırda başlayıp yaklaşık olarak IV. asırda gelişimini tamamlayan hadis ilmiyle aynı zaman diliminde etkin olan bu mezheple, dini anlamada tamamen farklı bir yaklaşıma sahip olan ehl-i hadis arasında yoğun ilişkilerin olduğu varsayılmaktadır. Metodları gereği akılcı bir yol izleyerek rivayete dayalı İslam kültürüne en azından ihtiyatla yaklaşan Mutezililerin yaptıkları tenkitlerin, hadis ilminin gelişip olgunlaşmasına katkıda bulunduğu, hatta hadis tasnif sistemini etkilediği, bu ilimle uğraşanların kabul ettiği bir gerçektir. Bu ilişkilerin bilinmesi, hadis tarihini aydınlatması açısından önemli olduğu gibi, hadislerin anlaşılıp yorumlanmasına da katkıda bulunacaktır. Ayrıca, günümüzde de canlılığını koruyan hadis tartışmalarının tarihine ışık tutacak, hadis metinlerinin değerlendirilmesinde kelamcıların, özellikle akılcı yaklaşımlarıyla bilinen Mutezile'nin hadis değerlendirme kriterleri hakkında fikir verecektir. Bu ve benzeri noktaların aydınlatılmasını aynı konuda hazırlamakta olduğumuz doktora tezine erteleyerek, burada konuya ışık tutacağına inandığımız Mutezile mezhebinin son dönem temsilcilerinden ve zamanında *imâmu ehli'l-arḍ* diye anılan Ebu'l-Kasım el-Belhî'nin, *Kitâbu ḳabûli'l-aḫbâr ve ma'rifeti'r-ricâl* adlı el yazması eserini tanıtmaya çalışacağız.

Mısır'da Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Mustalah M 14'de muhafaza edilen 110 varaklık (219 sayfa) nüsha, eserin dünyada bilinen tek nüshasıdır.* Tamamı hadis ve hadisçilere ayrılmış bulunan eserin Hasan b. Yahyâ b. el-Muncî (?) tarafından h. 572'de istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Noktasız ve harekesiz bir nesih yazı-

* Nüshanın fotokopisinin alınmasında yardımcı olan sayın dekanımız M. Said Yazıcıoğlu'na teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

sıyla yazılmış, her sayfada ortalama 25 satır bulunan nüshanın bize kadar nasıl intikal ettiği bilinmemekle beraber, ilk sayfasındaki bir notta son olarak Şevval 1191'de (m. 1777) Cidde valisi İbrahim Paşa'ya takdim edildiği belirtilmektedir.

Eserin yazarı olan Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, biyografi kitaplarında ve konuyla ilgili eserlerde Ebû'l-Kâsım el-Belhî ya da dedesine, bir görüşe göre de kabilesine nispetle el-Ka'bî diye geçer. Mutezile'nin Bağdat kolu imamlarından olup Ka'biyye diye bilinen bir fırkanın da kurucusu olan el-Belhî, Horasan'ın Belh şehrinde doğmuştur. Daha sonra Bağdat'a gelerek, uzun süre Mutezile'nin meşhur imamlarından Ebû'l-Huseyn el-Hayyât'ın (290/902) derslerine devam etmiştir. Son yıllarını bir ara idarecilik de yaptığı ve *imâmu ehli'l-arḍ* diye anıldığı Horasan'da geçiren Belhî, h. 319 yılında Belh'de vefat etmiştir.

Eserlerinden ve tartışmalarından çok yönlü bir alim olduğu anlaşılan el-Belhî daha çok münazaraları ve kelam ilmindeki bilgisiyle ün salmıştır.Özellikle çağdaşı olan İmam Mâturîdî ile tartışmaları meşhurdur. Mâturîdî *Kitâbu't-tevḥîd*'inde ondan sıkça söz eder. Görüşlerini zaman zaman müstakil başlıklar halinde ele alıp reddetmeye çalışır. Mâturîdî ayrıca ona karşı, *Reddu evâ'ili'l-edille li'l-Ka'bî*, *Reddu tehẕîbi'l-cedel li'l-Ka'bî* ve *Reddu vâ'idi'l-fussâḳ li'l-Ka'bî* adlı reddiyeleri yazmıştır. Bir çok eser yazmış bulunan el-Belhî'nin, Fuad Seyyid tarafından 1974'de Tunus'da neşrolunan *el-Maḳâlât* isimli eserinin *Faḍlu'l-i'tizâl* bölümü ile *Ḳabûlu'l-aḫbâr ve ma'rifeti'r-ricâl* adlı el yazması, günümüze kadar gelebilmiştir. 12 ciltlik *et-Tefsîru'l-kebîr li'l-ḳur'ân*, *Kitâb fî ḥucciyyeti aḫbâri'l-âḥâd*, *'Uyunu'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, *el-Cedel ve âdâbu ehlihî ve taṣḥîḥu 'ilelihî*, *Evâ'ilu'l-edille*, *Vâ'idu'l-fussâḳ* İbn en-Nedîm'in *Fihrist*'inde zikredilen eserlerinden bazılarıdır.

Kelam,Tefsir, fıkıh ve felsefî bilgisinin yanında el-Belhî'nin geniş bir hadis bilgisine sahip olduğu elimizdeki kitabından anlaşıldığı gibi bu konudaki vukufiyeti *Lisânu'l-mîzân*'ında İbn Hacer el-Askalânî tarafından da kabul edilmektedir. Ancak, İbn Hacer'e göre hadisle ilgili bu kitabı onun geniş bilgisinin yanında taassubunu da göstermektedir. Çünkü, kitabında doğru-yanlış, haklı-haksız olduğuna bakmaksızın hadisçileri tahkir eden ve ayıplayan bir çok haber nakletmiş, manasını anlamadığı bazı hadislerin çelişkili ve uydurma olduğunu iddia etmiştir. Mesela, meşhur hadis imamı Şu'be'yi çok hata edenler arasında zikretmesi, İbn Hacer'e göre kitabının değeri (!) hakkında yeterince fikir vermektedir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö.400 civarı) *Kitâbu'l-beṣâ'ir ve'z-zeḫâ'ir*'inde onu ilim, dirayet, rivayet ve güvenilirlik açısından övdüğünü, ancak bu görüşünden dolayı tenkide uğradığını belirten İbn Hacer, Ca'fer el-Mustağfirî'nin ise el-Belhî'den rivayet etmeyi caiz görmediğini ifade etmiştir.

İbn Hacer'in bu tenkitleri en azından, daha çok kelamcılığı ve felsefeciliğiyle bilinen el-Belhî'nin, hadis otoriteleri tarafından üzerinde konuşulmaya değer bir hadis bilgisine sahip olduğunu göstermektedir. Ancak el-Belhî'nin bu kitabını, hasımlarının değil de hadisçilerin kendilerinin birbirlerine yönelttikleri tenkitlerden derlediğini unutmamak gerekir.

El-Belhî'nin elimizdeki kitabı, hocası Ebû'l-Huseyn el-Hayyât'ın (ö.290/902) âhâd haberleri tenkit etmesine karşı yazdığı, *Kitâb fî ḥucciyyeti aḫbâri'l-âḥâd* (İbn en-Nedîm, *Fihrist*, I/273) adlı kitabın bir devamı niteliğindedir. Belhî burada hocası el-Hayyât'ın aksine, zikrettiği şartları taşıması halinde haber-i vâhidin kabul edilmesi gereği üzerinde durduğunu belirtmiştir. Elimizdeki bu ikinci kitabında ise, bu tür haberlerin sıkı bir incelemeden geçirildikten sonra kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu konudaki ifadeleri şöyledir:

> Ancak hadisçilere nispet edilen bu tür haberlerin çoğu hakkında hüsn-i zan etmenden korktum ve hadisçilerin, taraftarları arasındaki şöhretlerine bakıp aldanacağından endişe ettiğim için bu kitabımı yazmaya karar verdim. Burada hadisçilerin durumunu açıklamaya çalıştım. Kitabımda hasımlarının değil de kendilerinin birbirlerini itham ettikleri çelişki, cehalet ve hataları zikrederek bu haberlerin gerçek miktarı hakkında bir fikir vermek istedim...

Aşağıdaki satırları yazarın, hadisleri sened açısından da değerlendirmeye tabi tuttuğunu ancak o dönemde kitabı nasıl polemikçi bir üslup içinde ele aldığını göstermesi açısından ilginçtir:

> Bir hadisle karşılaştığında veya hasmın sana karşı bir hadis ileri sürdüğünde onun aslını öğrenmek için durumlarını sana açıkladığım şu kitaptaki ravilerin isimlerine bakman gerekir. Böylece isnadın sahih ve sakim olanını öğrenip hasmına cevap vermen daha kolay olur. Bunu yapmakla bir de genç arkadaşlarımızın sahihliği sabit olan hadisleri kullanmalarını sağlamak istedim. Çünkü bu arkadaşlarımızın neredeyse hiç iltifat etmediği bu konuları, hasımları kendilerine karşı kullanmakta, onları bu konuda bilgisizlikle suçlamakta, bazen de mahcup etmektedirler.

Elimizdeki kitabının girişinde, haberi kabul şartlarını birinci kitabından kısaltarak aktaran el-Belhî'nin, daha fazla bilgi için referans verdiği bu kitabının varlığı hakkında ne yazık ki herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ona göre aşağıda özetleyerek verdiğimiz şartlara aykırı olan haberlere itibar edilemez ve bu tür haberler hakkında sû-i zan etmek vaciptir. Zikredilenler arasında isnadla ilgili bir şartın bulunmaması dikkat çekicidir. El-Belhî'ye göre şu şartları taşımayan haberler rededilmelidir:

* Önünden ve arkasından batılın yaklaşmadığı Allah'ın Kitabı'na aykırı olanlar,

* Resulullah'ın (s.a.v.) üzerinde icma edilen sünnetine aykırı olanlar,

* Onun dışında bir yol arayanların Allah'ın gazabına uğrayacağı ümmetin icmâına aykırı olanlar,

* İlk dönemde yaşayan selef-i salihinin ameline aykırı olanlar. Çünkü onlar (sahabe) Nebi'yi (s.a.v.) gördükleri için, nasih ve mensuhu, sebeb-i nüzulü, olayın aslını bilmek ve işaret edileni anlamakla Resulullah'ın muradını en iyi bilen kimselerdir.

* Allah'ın, kulları için hüccet kıldığı akla aykırı olanlar. Tevhid ve adalet gibi hiçbir şekilde değişikliğin caiz olmadığı konularda haber-i vahidle amel edilmez. Çünkü usûlü kelam konularında senede ve 'an fulânlara ihtiyaç duymayan mütevatir haberle amel edilir.

* Aynı şekilde *emru'l-'âmm* denilen herkesi ilgilendiren konularda da haber-i vahidle amel edilmez. Çünkü Hz. Peygamber'in söylediği sözler, bazen özel durumlar için olabilir. Bu tür durumlarda da ancak mütevatir haberle amel edilir.

* İki ya da üç kişi tarafından rivayet edilen bir haber benzerleriyle desteklenir, ravilerinin adaleti zahir olur ya da haklarında hüsn-i zan hasıl olup, zikredilen kusurlardan da uzak ise fürûda kabul edilebilir. Bu da yakini bilgi ifade etmez. İki şahidin şehadetinin kabul edilmesinde olduğu gibi.

El-Belhî'nin, altı cüze ayırdığı kitabındaki ana başlıklar (bablar) şu şekildedir:

* Hadisçilerin, bazı muhaddislerin kasten yalan söylediklerine dair rivayet ettikleri hakkındadır.

* Hadisçilerin, büyük hadis imamlarının hadis talebinde ifrata gitmekten ve çok hadis rivayet etmekten kaçındıklarına dair rivayet ettikleri hakkındadır.

* Hadisçilerin, Resulullah'tan ve selef-i salihinden, aklın reddettiği veya Kitap ve Sünnet'e aykırı olan hadislerin kabul edilmemesi gerektiğine dair rivayet ettikleri hakkındadır.

* Sika ravilerden rivayet ettikleri halde, ümmetin hilafına amel etmede icmâ ettiği konular hakkındadır.

* Hadisçilerin, içinde açık hatalar bulunduğu halde tartışmasız kabul ettikleri hadisler hakkındadır.

* Meşhur hadis imamları hakkında rivayet ettikleri, ahlaki düşüklükleri ihtiva eden haberler hakkındadır.

* Sahabe ve tabiinden bazı kimselere ta'n etmeleri hakkındadır ki biz onları bu söylenenlerden teberri ederiz. Sultanları ve imamları hakkında söyledikleri,

sened tashihinde ve hadis tenkidinde güvendikleri bazı meşhur muhaddislerin yanlışları hakkındadır. Eyyûb, İbn Avn, Sevrî ve Mâlik b. Enes gibi.

* Cerhettikleri halde hadislerini almaya devam ettikleri kimseler hakkındadır.

* Bidat ehli olmakla itham ettikleri halde kitaplarını ve rivayetlerini yaymaya devam ettikleri kimseler ile müdellisîn ve tedlis hakkındadır.

Belhî bu başlıkta şu açıklamayı yapmıştır: 'Burada sözümüz, hadisçilerin her bidat sahibi deyip cerh ettikleri kimseler için değildir. Bilakis onların bidat sahibi dediklerinin çoğu, bizim nazarımızda adalet, iyilik takva sahibi, temiz kimselerdir. Eleştirdiğimiz husus, kendileri ihtiyaç duyduklarında hadislerini delil olarak kullandıkları, ama hasımları aynı kişilerin hadislerini kullandığı zaman haktan yüz çevirerek, taassuba ve hevalarına tâbi olarak "Bunlar zayıftır, ravileri bidat sahibi kimselerdir." demeleridir.' Bu bölümde zikredilen raviler, İbn Murtada'nın *Ṭabaḳâtu'l-mu'tezile* adlı eserinde 'Mutezile mezhebine mensup muhadisler' olarak geçmektedir.

Başlıklardan da anlaşılacağı üzere ilk üç bölüm bir nevi metin tenkidi niteliğindedir. Bu bölümde nakledilen rivayetlerin ayetlere, üzerinde icma edilen sünnetlere, tarihî gerçeklere ve ümmetin icmâına aykırılığı örneklerle açıklanmıştır. Verilen bilgiler hep senetli bilgilerdir. İbn Ebî Hayseme (ö.279) ve Kerâbisî (ö.248) en çok rivayette bulunduğu kişilerdir. *Ḳâle İbn Ebî Hayseme fî kitâbi't-târîḫ*... (s. 5) ifadesine bakılırsa büyük ölçüde bu kitaptan faydalandığı söylenebilir. İbn Hacer'e göre Kerâbisî'nin tedlis ve müdellisler hakkındaki kitabından (bu kitap, kaynaklarda *Esmâ'u'l-mudellisîn* olarak geçmektedir) da aktarmalarda bulunmuştur. Bir konu hakkındaki rivayetleri verirken zaman zaman kendisi araya girip kısa değerlendirmelerde bulunur. Yazarın burada yapmaya çalıştığı şey, aslında girişte de açıkladığı gibi hadisçileri kendi silahlarıyla vurmaktır. Onun için, verilen bilgiler genelde hadisçiler nazarında bilinen isimlerden aktarılmaktadır. Hadis ricalini değerlendirirken meşhur olanlarını müstakil başlıklar halinde ele almıştır. Ebû Hureyre, Semûre b. Cundeb, Enes b. Mâlik, Nâfi', Tâvûs, Ṣa'bî, Atâ' b. Ebî Rabâh, ez-Zuhrî, Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel gibi isimlerin de aralarında bulunduğu toplam 159 muhaddis bu şekilde ele alınarak incelenmiştir. Kitabı daha fazla uzatmamak için birçok ravi hakkında da alfabetik sıraya göre kısa bilgiler vermiştir. Ayrıca, Şam, Basra, San'a, Medine, Mısır ve Mekkeli raviler hakkında genel değerlendirmeleri ihtiva eden rivayetlere yer vermiştir.

El-Belhî kitabının girişini aynı zamanda hadis anlayışını da özetleyen şu sözlerle bitirmektedir:

> Hz. Peygamber'in, "Bu ilmi, her neslin adil kimseleri, aşırı gidenlerin tahrifinden, dinsizlerin intihalatından ve cahillerin tevilinden koruyarak taşır."

> hadisi üzerinde düşünmen lazım. Onun bu tavsiyesi, hadis adına ne gelirse olduğu gibi alın, diyenleri yalanlamaktadır. Eğer öyle olsaydı o zaman Hz. Peygamber'in bu sözünün bir anlamı olmazdı. Halbuki o bu hadisinde bize, bir hadisle karşılaştığımızda onun üzerinde düşünmemizi, ona sonradan katılmış şeylerden, aşırı gidenin tahrifinden, dinsizin intihalinden ve cahilin tevilinden arındırmamızı istiyor...Bil ki, –Allah sana hayrı öğretsin ve seni hayır ehlinden kılsın–, bizim burada ayıpladığımız hadisçiler, ilim ehli, âsârı ve süneni aktaranlar değildir. Bilakis onlar bizim selefimizdir ve onlara hürmet etmeyi dinin bir gereği sayarız. Bizim kastettiklerimiz, zamanımızda ve ondan önce, biraz hadis rivayet edip dinlerini taassuba alet eden, kendilerini ilgilendirmeyen işlere karışan, selefe muhalefet edip onu eleştiren, gösteriş gibi küfür ve dalalet alametlerini taşıyıp riyaseti talep eden nabitelerdir.

Mutezile'nin hadis ve hadisçiler hakkındaki tutumunu gösteren ilk elden bir kaynak olması açısından önemli olan bu kitap, kanaatimizce zamanında yoğun tartışmalara konu olmuş ve hadisçileri savunmak amacıyla *Şerefu aṣḥâbi'l-ḥadîṯ* türü kitapların yazılmasına sebep olmuştur.

Quran, Liberation and Pluralism; An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Opression

Farid Esack, Oxford 1997, 283 s. (ISBN-1-85168-121-3)

Giriş

İslam kültürünün özellikle son iki buçuk asırlık zaman diliminde, entelektüel kökleri Batı Avrupa'nın kendisine özgü dinsel-tarihsel gerçekliğinde şekillenerek gelişen 'modernite' karşısındaki sorunsal durumunun, günümüzde de hâlâ önemini koruduğu ortadadır. Ekonomik ve politik güç anlamında İslam dünyası ile karşılaştırıldığında, Avrupa'nın 17. yüzyılın sonlarına kadar pek de ciddiye alınacak bir konum arzetmediğini tarihî bir vakıa olarak bilmekteyiz. Zira sadece coğrafi hakimiyet olarak ele alındığında, Müslümanlar hâlâ dünyanın stratejik öneme sahip pek çok bölgesini ellerinde bulunduruyorladı.

Batı Avrupa'nın dünyada o güne kadar benzeri görülmeyen bir olgu olan 'endüstri' toplumuna geçişi, alabildiğine dinsel/mitik bir dünya tasarım biçiminden bilimsel/rasyonel hayat anlayışına geçme deneyimi, Doğu ve Batı toplumları arasındaki farkın, artık çok zor kapatılabileceği zihinsel/kültürel bir alana kayması ile neticelenmiştir. Heidegger'in bütün felsefi kariyerini adayarak göstermeye çalıştığı gibi, Batı modernleşmesinin en temel özelliklerinden birisi olan 'varoluşu teknolojik olarak algılama', insanlık tarihinde ilk defa ortaya çıkan bir olgu olarak uzun vadede Batı insanını 'hiçlik' ve 'anlamsızlık'la karşı karşıya bırakmış, buna rağmen Batı'nın dünyayı politik ve ekonomik anlamda kontrol edbilmesi sonucunu da beraberinde getirmiştir.

İslam dünyasının Batı karşısında aldığı askerî yenilgiler, Müslümanların modernleşmeyi sürekli askeri/teknik anlamda algılamak gibi bir algı yanılsamasına sevk etmiştir. Osmanlı İmparatorluğunun 'tanzimat' ve 'tecdid' hareketlerine hep askerî alanda başlaması, buna örnek olarak gösterilebilir. İslam dünyası'nda, Batı Avrupa'nın yeni yaşam gerçekliğini borçlu olduğu Rönesans, Reform ve Aydınlanma süreçlerini anlama çabalarının, islami kültürel coğrafyada yaşamın organize ediliş biçiminin tarih boyunca çoğunlukla ciddi farklılıklar arzetmemesi nedeniyle, hep ikinci plana itildiği gözlemlenmektedir.

Batı modernleşmesinin doğurduğu kayda değer başka bir sonuç, kapitalist ekonomik sistemin, teknolojik gelişmenin yardımıyla, bireysel ve toplumsal yaşamı etkin bir şekilde belirlemesi olmuştur. Batı dünyasının bilinçaltında hâlâ bir sıkıntı olarak duran dünyayı kolonileştime isteğinin, kapitalist sistemin güçlenmesiyle hızlandığını, tarihî bir olgu olarak bilmekteyiz. Bu süreç, günümüz-

de, iletişim araçlarındaki başdöndürücü gelişme sayesinde, kapitalist sistemin açık pazar ekonomisi tarzında yeryüzündeki tüm farklı yaşam biçimlerini güdümü altına alma girişimi şeklinde devam etmektedir. Bugün globalleşme olarak algılanılan süreç, ister istemez farklı kültürlerin daha çok sıcak temasta bulunması imkanını doğurmuş; dolayısı ile, dünyanın kısa bir sürede çok kültürlü plural bir yapı kazanmasıyla sonuçlanmıştır.

Batı dünyasındaki durmak bilmeyen bu dinamizm ve sürekli kendini yeniden belirleme ameliyesi karşısında İslam dünyası, kendini yeninden belirleme bir tarafa, kendisini ifadeyi, yani kendi kimliğini sorgulama sürecini bile tam olarak başaramamış görünmektedir. Bir çok İslam ülkesinde modernite ile tanışma, ya kolonileşme ya da baskıcı rejimlerin kendi ülkelerindeki toplumsal gerçeklikleri hiçe sayarak, Batı'nın yüzyıllarca süren iç çatışmalarla gerçekleşirdiği süreci baskı yolu ile dayatma girişimleri vasıtasıyla olmuş; bu ise modern projenin bünyesinde bulundurduğu olası olumlu bir çok ögenin reddine yol açmıştır. Örneğin 'eleştirel düşünüş'ün, hem bireysel eleştirinin hem de insan kişiliğini şekillendiren sosyo-politik düzenin işleyişini analizin kurumsallaşması, Batı'da çağdaş demokrasi ve insan hakları konusunda elde edilen başarıların sağlanmasında azımsanamaz bir rol oynamıştır.

Netice itibarıyla, olumlu olumsuz yanları bir yana, yaşadığımız dünyanın kaçınılmaz gerçeği, İslam kültürünün modernleşmeye kayıtsız kalamayacağıdır. Bu sürecin doğal bir sonucu, modern dünyada müslüman olarak kalabilmenin psikolojik, sosyal kökenli bir varoluşsal sorun olarak kendisini ortaya koymasıdır. Neredeyse eleştirel aklın dumura uğratıldığı geleneksel islamî bir bilincin, kendisinin çağdaş durumunu yapısal olarak belirleyen modern yaşam koşulları karşısında, ister istemez, –en azından çağdaş bir islami bilincin oluşturulmasını ciddiye alanların dünyasında– bir tür varoluşsal burukluk, çoğunlukla da bir tür kimlik krizi yaşadığı, genel olarak kabul gören bir tanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Güney Afrikalı müslüman teolog Farid Esack'ın kitabı çok kültürlü modern bir dünyada, yaralı bir bilinçle de olsa müslüman kalabilmenin nasıllığını, kendisinin yaşam gerçekliğinden hareketle sorgulamaya çalışan bir çabanın ürünü...

Quran, Liberation and Pluralism; An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Opression (Kuran, Kurtuluş ve Çoğulculuk; Zülme Karşı Dinlerarası Dayanışmaya İslami Bir Bakışaçısı), yazarın, Birmingham'daki Hıristiyan misyoner kolejlerine bağlı Selly Oak Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu üzerine çalışmalar yapan enstitüde yaptığı doktora çalışmasın kitaplaşlaştırılmış hali.

Yazar, kitaba, genel düşünüş biçimini dayandırdığı temel kavramları açıklayarak başlamaktadır. Bu anahtar kavramların başında 'kurtuluş' (özgürleştirme), 'pluralizm' (çoğulculuk) ve 'dinî çoğulculuk' terimleri gelmektedir. Yazar, kurtuluşu "insanların insan olma potansiyellerini gerçekleştirmelerine mani olacak tüm sosyal, hukuksal ve ekonomik normlardan kurtulmaları" olarak tanım-

larken, çoğulculuğu ise "insanın kendi benliğinde bulunan farklılıkları kavraması ve ötekin'e sadece tölerans göstermesi değil, onu olduğu gibi kabul etmesi" olarak algıladığını ifade etmektedir. Bu tanıma bağlı olarak yazar, dinî pluralizmi de "insanların farklı kültürel şartarda aşkın olan yaratıcıyı farklı şekillerde tasarlamalarını, cevap verişlerini kabullenme" olarak tanımlamaktadır. Yazarın kısmen kendisinin de belirttiği gibi, bu temel kavramları anlayış biçimi ve genel anlamda çalışmasının bütününe hakim olan teolojik/felsefi arkaplan, Güney Amerika'da 1960'lı yıllarda gelişen kurtuluş teolojisi ve modern din felsefecilerinin önde gelen isimlerinden olan J. Hick'in neo-Kantçı dinî pluralizm anlayışına dayanmaktadır. Yazar kitapında Latin Amerikada'ki kurtuluş teolojilerine hakim olan hermenütik anlayışa biraz değiniyorsa da, onun, ödünç aldığı entelektüel çerçeveyi hakkıyla tanımlamadığını gözlemlemekteyiz. Dolayısı ile, hem yazarın görüşlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla, hem de Türkiye'deki okuyucuya yabancı olabileceği ihtimalini göz önünde tutarak, değerlendirmeye Hıristiyan kurtuluş teolojilerinin vurguda bulunduğu bir kaç unsura değinerek başlamanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

Hıristiyan Kurtuluş Teolojilerinin Genel Düşünsel Arkaplanı

Kurtuluş teolojileri halkın çoğunluğunun katolik olduğu bir çok Latin Amerika ülkesine, hakim olan sömürü düzenlerinin yarattığı aşırı yoksulluk, zulüm ve dayatma karşısında, geleneksel Katolik Kilisesi'nin sunduğu din anlayışının, bu olumsuz durumun ortadan kaldırılmasına yardımcı olamamasından dolayı; bir kısım yerli katolik teoloğun ortaya koyduğu, çoğunlukla Marksist sosyal analiz metodunu kullanarak, dinin öncelikle sosyal adaleti temin etmesininin önemini vurgulayan teolojik düşünüş biçim(ler)i olarak tanımlanabilir. Kısaca, kurtuluş teolojisinin temel özellikleri şu şekilde sıralanabilir; (a) sömürüye maruz kalan insanların gündelik hayatlarında yaşadıkları zulüm tecrübesinin analiz ve anlaşılmasını sağlamak; (b) kutsal metinlerin kullanımını ve yorumunu bu olumsuz sosyal tecrübeyle ilişkileri doğrultusunda belirlemek; dolayısı ile (c) ilahî vahyin en temel fonksiyonunu ve okunuşunu, ezilen insanların bireysel olarak kendilerini ve yaşadıkları sosyal, ekonomik zulüm düzenini transforme edebilme ümidini canlı tutma olarak anlamak (Rowland, 1999).

Görüldüğü üzere, bu teolojilerde dine yüklenen işlevde Marksist metodolojinin en temel kavramlarından olan praksis (*praxis*; düşünsel ve pratik eylemin birlikte anlaşılmasının vurgulanması) ön plana çıkarılmaktadır. Kurtuluş teolojisinin din anlayışı kısaca 'analitik görme', 'teolojik karar verme' ve 'politik hareket etme' şeklinde de özetlenebilinir. Latin Amerikada'ki kurtuluş teolojisi açıkça Marksist metodolojiyi kullanırken, Uzak Doğu'da yaygın olan, özellikle Kore'de gelişen ve Minjung –kelime anlamı halk demektir– olarak bilinen kurtuluş teolojisi ise, Marksist analize pek açık referansta bulunmaksızın, teoloji yapmaya, ezilen halkın tecrübesiyle başlanması gerktiğini vurgulamakla yetinmektedir.

Netice itibarıyla, kurtuluş teolojisini, sadece kutsal metni esas alan klasik teolojilerden ayıran en önemli özelliği, bireylerin yaşamsal bağlamlarını esas almasıdır. Bu genel prensipten hareketle kutsal metinlerin de belirli bir yaşamsal kontekste indirilmiş olduklarını kabul etmenin kaçınılmazlığı vurgulanmıştır. Metni bağlamsal anlama, onun tarihsel/zamansal olduğunu kabulleniştir ki, bunun ilk bakışta dinin evrensel okuyuşlarını ciddi olarak rahatsız ettiği ortadadır. Bağlamsal teoloji taraftarları, tarihsellik prensibini, ilahi iradeyi, değişen yaşamsal koşullarda yeniden anlama çabasının zorunlu bir neticesi olarak algılarken; klasik teoloji taraftarları, bu ilkenin aşkın olan ilahi iradeyi görecelileştireceği, dolayısı ile mesajın tarihsel/zamansal bağlamda eritilmesi (sekülerleşme) anlamına geleceği kaygısını ileri sürmüşlerdir.[1] Yazar, kitabında her ne kadar kurtuluş teolojisinin temel hermenütik anlayışını benimsediğini vurguluyorsa da bu teolojiye hakim olan ve yukarıda açıklamaya çalıştığımız teorik arkaplanın yazar tarafından ciddi olarak tahlil edilmediğini söylemek mümkün. Özellikle kitabın temel bakışaçısını belirleyen terimlerin (kurtuluş, özgürlük, praksis gibi) Mark-sist birikim referanslı oldukları ve bunun yol açacağı olası sonuçların analiz edilmeden kullanılmasının bazı sıkıntılar doğuracağı kanaatindeyiz.

Bağlamsal Bir Kur'an Okuyuşu Tecrübesi ve Düşündürdükleri

Yazar kitabın birinci bölümüne 'bağlamsallık' ilkesine uygun olarak, kendi duruşunu belirleyen yaşam şartlarını genişçe açıklayarak başlıyor. Buradan anlaşılan, çok dinli ve çok kültürlü, beyazların baskı rejiminin hüküm sürdüğü Güney Afrika ortamında yaşanan ayrımcılık karşısında, muhafazakar islami bir teolojinin, sömürü karşısında aynı zulme muhatap farklı din mesuplarıyla yardımlaşma yerine, onları dışlama eğilimine girmesinin, çoğu zaman zulüm düzenine eleştiri bile getirememesinin sosyo-ekonomik ve politik adalete adanmış birisi olarak yazarı rahatsız ettiğidir. Buna ilaveten, Pakistan'da aldığı klasik ilahiyat eğitiminin de, yazarın içinde olduğu sosyal gerçeklikten ne kadar uzak olduğu genişçe işlenmektedir. Netice itibarıyla yazar, kendisini çağdaş dünyada bir müslüman olarak ifade edememe sıkıntısı yaşadığını ve bunun da onu "insanı özgürleştirici süreci gerçekleştirecek kur'ani pluralist bir kurtuluş hermenütiği" ortaya

[1] Batılı sosyal bilimlerde 'bağlamsallık' teması, en çok sosyolojinin alt bir birimi olan bilgi sosyolojisi tarafından işlenmiştir. Her türlü bilginin sosyal/tarihsel bir çerçevede toplumun dominant sınıflarının hizmetinde oluşturulduğu; dolayısı, ile kurumsallaşan bilgi çeşitlerinin (dinsel, etik, bilmisel vb.) birer ideolojik fonksiyon gürdüğü/görebileceği; bu bilgi çeşitlerinin üretildiği tarihî bağlamsallık incelenerek anlaşılması gerektiği, bilgi sosyolojisinin en temel tezlerini oluşturmaktadır. Burada açıkca, görüldüğü üzere, vurgu bilginin epistemolojik/ kognitif (felsefi) boyutundan çok, bilginin sosyo–kültürel kökenleri dolayısı ile bilginin tarihselliği üzerindedir. Bilgi sosyolojisini işleyen klasik çalışmalar için bkz A. Schutz; *The Phenomenology of the Social World*, K. Mannheim; *Ideology and Utopia*, R. Merton; *Social Theory and Social Structure*. Bilgi sosyolojisinin dine uygulanışının neticeleri için bkz. P.L Berger; *The Heretical Imperative*, *The Sacred Canopy* ve *A Rumour of Angels* .

koymaya ittiğini ifade etmektedir. Bu sıkıntılı şartlarda adaletin gerçekleştirilmesi için diğer din mensuplarıyla, özellikle Hıristiyanlarla birlikte hareket etme gereğini ve bu 'ötekileri' dışlamanın yalnışlığını vurgulayan yazar, Kur'an'daki 'ben' ve 'öteki'yi tanımlayan kavramların (müslüman, mümin, kafir, müşrik, münafık gibi temel kavramların), ilk tanımlandıkları sosyo-kültürel yapının iyice tahqil edilerek, günümüz gerçekliğinde yeniden anlaşılmalarının zaruretine dikkat çekmektedir. Yazar, çalışmasındaki temel amaçlarını şöyle sıralıyor:

(1) Müslümanlara kendi yaşam gerçekliklerine ve Kur'an'a sadık kalarak ve farklı dine mensup insanlarla omuz omuza vererek, daha insancıl bir dünya yaratmak için uğraşmanın olası olduğunu göstermek; (2) İslam'da teolojik pluralizmin gelişmesine katkıda bulunmak; (3) Kur'an'ın mü'min-kafir kategorilerini yeniden inceleyerek özgürleştirici bir plural teoloji çerçevesinde adaletli ve güvenilir 'öteki'ne yaşam alanı tanımak ve son olarak (4) dinî dışlayıcılık ve politik muhafazakarlık arasındaki ilişki ile dinî kuşatıcılık ve ilerlemeci politik anlayış arasındaki bağlantıyı ortaya koyarak, bu son anlayışı kur'anî bir mantıkla güçlendirmek (s. 14).

Yazar kitabın ikinci bölümünde çağdaş Kur'an hermenütiğinin niçin bağlamsal olması gerektiğini açıklamaya çalışmaktadır. Vahyin iniş dönemi göz önüne alındığında, bu sürecin sosyal bir bağlamdan bağımsız olmadığını vurgulayarak; bu sürece, tedricilik, nesh ve ayetlerin indiği belirgin ortamı irdeleme (*esbâb-ı nuzûl*) prensiplerinin hakim olduğunu belirtmekte ve bunun sonuçlarını tartışmaktadır. Çağdaş Kur'an okuyuşlarına, örnek olarak M.Arkoun ve Fazlur Rahman'ın projelerini tartışmaya açarak, değinmektedir. Burada yazar, dinî metinlerin tarih boyunca sürekli olarak farklı gruplar tarafından kendi çıkarları doğrultusunda kullanıldığını; dolayısı ile, masum bir metin okuyuşunun olamadığını belirterek, farklı yaşam bağlamlarının farklı okuyuşlar ortaya koymasının doğal olduğu tespitinde bulunmakta ve kendisinin pragmatik yaklaşımını aklamaya çalışmaktadır.

Yazarın, çağdaş bağlamsal bir İslam teolojisinin oluşturulmasına katkıda bulunanlar arasında beğenerek zikrettiği Fazlur Rahman'ın projesine getirmeye çalıştığı eleştireleri şu şekilde sıralamak mümkün: Yazara göre, F. Rahman 'hermenütik işlevin kompleks oluşunu takdir edememiş ve bu işlevin esası ile ilgili olan 'entelektüel pluralizm'e gerektiği kadar yer vermemiştir. Yazar, son olarak da, F. Rahman'ın toplumsal adaleletsizliğin yapısal nedenleri konusunda cahillik gösterip, islami perspektifi kullanarak politik uğraşıya girenleri İslam'ı kullanmakla suçladığı için eleştirmektedir (s. 63, 64). Kanımca, yazar burada F. Rahman'ın projesini değerlendirmede bütünsellik/bağlamsallık prensibini elden kaçırmaktadır. Zira F. Rahman çalışmalarının bir çoğunda sürekli olarak tarih boyunca ve günümüzde İslam'ın aşırı politize edilişinin doğurduğu problemlerin olumsuz neticelerine haklı olarak dikkatleri çekerek, Müslü-

manları uyarmıştır. F. Rahman'ın islami bir kaygı ile bağlamsallık ve tarihsellik prensiplerinin çağdaş Kur'an hermenütiğinin temel özellikleri olması gerektiğini, sistematik olarak ilk ortaya koyanlardan birisi olduğunu, sosyal adalet ilkesinin Kur'an'ın tüm sosyal/hukuki ayetlerinin anlaşılmasında temel norm kabul edilmesini vurguladığı için (kadının şehadeti, mirastaki paylaşım vb.) kendi ülkesinde hayatını riske atarak verdiği mücadeleyi, yazarın gözardı etmesinin yanlış olduğu kanaatindeyim.

Yazar 3. Bölümde kendi yaşam kontekstini belirleyen Güney Afrika gerçekliğini göz önüne alarak, İslâm ve özgürleştirici praksis arasındaki ilişkinin nasıl tanımlanabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Sömürü düzeninde özgürleştirici bir kur'ani hermenütiğin anahtar terimleri arasında *takvâ, tevhîd, nâs, müstaḍ'afûn fîl-arḍ, 'adl-ḳıṣṭ ve cihâd-'amel* sözcüklerini sıralamaktadır. Yazar, tevhid'in, Allah'ın vahdaniyetinin yansıması olarak, insanlığın birliğini ve harmonik yaşamı ifade ederken; takva ve cihâd'ın adaleti temin için sürekli ortaya konması gereken çabayı ifade ettiğini, bu anlamda praksis kavramının işlevini taşıdığını belirtmektedir.

4. Bölüm Kuran'da 'ben' ve 'öteki'ni tanımlayan temel etik kavramları (islam, iman ve küfür) kritik olarak incelemektedir. Yazar tarih boyunca klasik islami yorumların katı bir karaktere bürünmesinin arkasında bu kavramların insani niteliklere delaletlerinden çok, belirli bir zümreyi nominal olarak tanımlayan kavramlar olarak anlaşılmasının neden olduğu fikrini haklı bulmakta ve bu düşünceyi örneklerle geliştirmeye çalışmaktadır.

5.Bölüm Kur'an'ın 'ötekini' tanımlayan kategorilerinin (*ehlu'l-kitâb*, muşrikûn) kendi tarihsel bağlamlarında ele alınması gerektiğini, öteki dinlerin Allahtan geldiğini ve oldukları gibi kabullenilmeleri gerektiğini vurgulamaya çalışmaktadır. Kur'an'da 'öteki' olarak kabul edilen kategorilerin belirli tarihsel aşamalardan geçilerek tanımlandığını; dolayısı ile, varılan tanımlar insani nitelikleri ifade olduğundan 'öteki' konusunda Kur'an'ın nihai bir pozisyonundan bahsetmenin yalnış olduğunu belirtmektedir. Yazar, Kur'an'ın inişi döneminde Hıristiyan ve Yahudilerin ötekini (Müslümanları) dışlayıcı tavrı karşısında, Kur'an'ın dinî bir pluralizm örneği göstererek, diğer dinlerin varlıklarını kabul ettiğini, Bakara suresinin 62. 148. ayetilerini tartışmaya açarak göstermeye çalışmaktadır. Burada yine nominalizmin yanlışlığı vurgulanarak 'adil olma' gibi Kur'an'ın 'öteki'ni tanımlayan kategorilerinin insani nitelikler oldukları ve bunların birer zaman üstü etiket olarak algılanamayacakları belirtilmektedir.

Burada dikkati çeken husus, yazarın, Kur'an'ın kendisinden önceki dinî geleneklere, başlıca Hıristiyan ve Yahudilere, ciddi bir eleştiri olduğu gerçeğini yeterince işlememesidir. Yazarın bu iki İbrahimî geleneğin, hatta günümüzde bile hâlâ Hz. Muhammed'in vahyinin otantik olabileceğine ihtimal vermemele-

rini görmek istememesi ve eleştirmemesi, kitaptaki bütün pluralist söylemin, tek taraflı edilgen bir konstrüksiyona bürünmesi izlenimini uyandırmaktadır. Yine, Kur'an'daki bu kritik damarın fonksiyonelliğine gereken önemin verilmediği de göze çarpmaktadır. Şayet ilahi irade bir şeyleri düzeltmek niyetinde olmasa tarihe müdahalesinin, dolayısı ile bütün bir vahiy kurumunun anlamı pek de kalmamaktadır. Eleştirel olmayan postmodern pluralizmin kanımca hatalı olarak doğru ve yanlış, zülüm ve adalet kategorilerinin bile sınırlarının çizilemeyeceği iddiası ilahi vahyin en önemli işlevlerinden olan ıslah, uyarma, adil olmaya çağırma –ki bütün bu kategoriler insanlığın içine düşebileceği sahte bilinçlere ciddi birer kritiktir– prensipleri ile ciddi bir çelişki arz etmektedir. Kanımca kitabın bu bölümüne, sanki böyle bir eleştirel olmayan pluralism mantığı hakim. Nitekim yazarın ikinci kitabında, bu konu, bir eleştiri olarak geldiği kendisi tarafında da ifade edilmişse de, yazarın cevabının hâlâ doyurucu olmadığı kanaatindeyim (Esack,1999 s.189, 197)

6. Bölüm dinî çoğulculuğu bünyesinde barındıracak islami bir teolojinin ana temalarını (sömürüye karşı dinlerarası dayanışma gibi), yaşadığı Güney Afrika gerçekliğinden örnekler sunarak işlemektedir. Bu bağlamda Âlu İmran suresinin 51. ayetinde geçen, Hıristiyan ve Yahudilerin dost (*veli*) edinilmemesi gerektiğini vurgulayan ifade genişçe irdelenmektedir. Müslümanların Medine'de yaşadıkları politik çekişmeler döneminde o günün Yahudi ve Hıristiyanlarını ifade eden ayetin evrensel okunmasının hatalı olduğunu, Müslümanların bu ve benzeri ayetleri tarihüstü okuyarak zulme karşı diğer din mensupları ile işbirliğine girmemelerinin hatalı olacağı ayetler tek tek analiz edilerek ortaya konmaya çalışılmaktadır.

7. Bölümde Güney Afrika'da baskı rejiminin sona ermesinde ülkedeki farklı islami grupların rolü tartışılmakta ve yine muhafazakar olarak adlandırılan Müslüman hareketlerin, çoğu zaman baskı rejimine geleneksel teolojilerine referansta bulunarak karşı çıkmayışlarının bir eleştirisi sunulmaktadır. Ayrıca yazarın kendisinin de içerisinde aktif olarak rol aldığı ve ilerlemeci Müslüman gruplar olarak niteledirdiği hareketlerin, öteki dinî gruplarla birlikte zulme karşı hareket etmenlerin sonuçları tartışılmaktadır. Bu tür ilerlemeci İslamın Güney Afrika'da, özellikle baskı rejiminin ortadan kalkmasından sonra gelişeceği ve Müslümanlar arasında cerayan eden bazı eşitsizliklerin (kadınların ikinci sınıf insan muamelesi görmeleri gibi) giderilmesi uğraşılarının geliştirilmesi gerektiği, çalışmanın son bölümünde ele alınan konulardır.

Sonuç

F. Esack'ın kitabı, yazarın kendi bireysel yaşamı ekseninde gelişerek, insanların derilerinin renginin veya etnik kökenlerinin farklı oluşundan dolayı hep ezilen öteki konumuna itildiği bir topulmda zulme başkaldırıda aynı di-

ne mensup olmasalar da aynı zulme muhatap olduklarından birlikte hareket etmelerinin zorunluğuna, kendi inancından bir destek sunma çabası olarak özetlenebilir. Kanımca kitabın en özgün tarafı, bu bireysel çabanın doğal olarak doğurduğu teolojik problemlere dürüstçe çözüm sunma amacını hedeflemiş olmasıdır. Bu noktada, kitabın Türkçe'ye kazandırılmasının Türkiye'de yaşanılanları islami olarak anlamlandırma kaygısı duyanlara katkıda bulunacağını ilave etmek gerekir.

Çalışmanın bağlamsal islami bir kurtuluş teolojisinin düşünsel olarak dayandığı temel teorik çerçevede bazı ciddi eleştirilere açık olduğunu tekrar ifade etmek istiyorum. Bunların başında Latin Amerika'daki kurtuluş teolojilerinin dayandığı düşünsel arkaplanın ciddi olarak analiz edilmeyişi gelmektedir. Aynı eleştiri pluralizmin kullanılış biçimi (her ne kadar bu konuya pek değinemediysek de) için de geçerlidir. Bu kaygıları dile getirir, islam dışı entelektüel birikimin kullanılmasına karşı olmadığımı belirtmek istiyorum. Bununla birlikte, dünyadaki bir çok gelenek gibi islami geleneğin de kendisini değişen dünyada yeniden ifade edişinin, bünyesinde mevcut, onu canlı kılacak dinamiklere dayandırılmasının zaruri olduğu kanaatındayım. F. Esack'ın bağlamsal Kur'an hermenütiği, Fazlur Rahman'ın projesiyle veya Endonezyalı düşünür Harun Nasutionin (1997) klasik Mutezili argümanları kullanarak geliştirmeye çalıştığı yeni islami teolojik/felsefi model veya Ali Asghar Engineer'in (1990) İslamdaki özgürleştirici temaları işlemeye çalışan kurtuluş teolojisi ile mukayese edildiğinde, aşırı bir şekilde islami imgelemi, farklı kültürel coğrafyaların gerçekliğinde şekillenen entelektüel birikimleri sadece malzeme olarak kullanma riskini barındırdığı gibi, ciddi olarak sorgulamadığı izlenimini de uyandırmaktadır. Bunun, Esack'ın çalışmasını indirgemecilikle itham etme olarak anlaşılmasını istemiyorum; ama islami sembollerin üst düzey felsefi kotegorilerin doğruluğunu ispatlamak için kullanılmasının, çağdaş Müslümanları bu üst kategorileri islami olarak ortaya koyma görevinden alıkoyacağı kaygısını vurgulamanın doğal bir ifadesi olarak algılanması gerektiğini belirtmek istiyorum.

Kaynaklar

Engineer A. A.(1990) *Islam and Liberation Theology*, Sterling.

Esack F (1999) *On Being a Muslim*, One World, Oxford.

Nasution H (1997) "The Mu'tazila and Rational Philosophy", Martin R (ed.), *Defenders of Reason in Islam*, One World, Oxford.

Rowland C (1999) *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge Un. press.

Abdullah ŞAHİN

İslam ve Ulus Devlet

P. J. Vatikiotis

Türkçesi: Enis Berberoğlu, Pınar Yayınları, 1998, 151 s. (ISBN-975-352104-9)

İslam ve Ulus Devlet, yazarın Patten Vakfı etkinlikleri için davet edildiği İndiana Üniversitesi'nde vermiş olduğu seminer metinlerini içeren, giriş dahil toplam yedi bölümden oluşan bir kitap... Yazar, akademik çevrelerde tartışılan İslam ve devlet, din ve siyaset ilişkilerini "düzeysiz polemiklere ve heyecana meydan vermeden, anlamlı bir şekilde, içtenlik ve iyi niyetle ele almaya çalıştığını" (s. 7) söylüyor. İslam ve devlet ilişkilerinin tarihçesine değinen yazar, Rosenthal, Smith, Gibb, Adams, Stoddard ve Laffin gibi yazarların çalışmalarına dikkat çekmektedir. Batı'nın İslam'a bakışında bir model oluşturacak düzeyde etkin kitapların, genel olarak içeriği tanıtıldıktan sonra, kitaba egemen olan yaklaşım belirleniyor. Konu İslam ve ulus-devlet ilişkisi çerçevesinde lokalize edilmekte ve İslam'ın teorisinden çok, müslüman toplumların tarihsel tecrübelerine dayanılmaktadır.

Vatikiotis, İslam'ı hep siyasi bir açıdan gördüğünü (s. 14) belirtiyor. Yazar, kendisini İslam'ı siyasal açıdan değerlendirmeye iten etkenler arasında, İsmailî ve Fatımî hareketi üzerine yaptığı akademik çalışma ile yakından gözlemlediği Arap-İsrail savaşı ve Müslüman Kardeşler'in Mısır'daki etkinliklerini saymaktadır. Sokaktaki standart bir batılının İslam imajını örnekleyen bu tutum, İslam'ın pek çok batılı tarafından bir din olarak değil, daha çok bir gelenekler ve siyasal kültür bütünü (s. 14) olarak algılandığı gerçeğinin altını çiziyor.

Yazar, sorunu pratik ve yakın bir bağlama yerleştirme çabası içinde görünüyor. Onun, sorunu bir kez ulus-devlet limitiyle belirledikten sonra, bir karşılaşma ve tekabüliyetin olması nedeniyle, çağdaş siyasal islamcı hareketleri konu edinmesi, araştırmanın odağını oluşturması bakımından doğal karşılanabilir. Bu hareketlerin talepleri, uluslararası politik ilişkiler düzeyinde ele alınıyor ve sözkonusu taleplerin siyasal-kültürel açıdan sahicilikleri sorgulanıyor. Acaba Siyasal islamcı hareketlerin izlediği politikaların günümüz dünyasında reel karşılıkları var mı? Ve sahiplerinin öngördüğü biçimde gerçekleşmese bile –ki öyle görünüyor– bu politikalar ne gibi oluşumlara ve yeni siyasal ilişki modlarına yol açacaktır? Modern ulus-devlet, siyasal egemenlik, devlet-toplum farklılaşması, sivil ve seküler talepler, vatandaşlık ve bireylik bilinci gibi kavramlar insanlık tarihinde henüz yeni sayılabilecek birer geçmişe sahiptirler. Bu itibarla, gerek İslam'ın gerekse herhangi başka bir dinin veya kadim kültürün, şimdinin önceliklerinden hareketle analizi yapılırken, onlara taşıyamayacakları bir sosyo-kültürel bilinci yüklemeye çalışmak ne kadar subjektif ve bilimsel olmayan bir tutumsa, onlardan bugünkü standart ve ihtiyaçlara uygun bir politik paradigma talep etmek de aynı ölçüde zorlama bir tutum olacaktır. Dolayısıyla yazar, İslam'ın ulus-devlet hakkında bir hükmünün olmamasını sorun edinmezken ve

tek tanrılı dinlerin hiçbirinde zaten böyle bir hükmün bulunmadığını (s.17) söylerken isabetli görünmektedir.

Siyasal meşruiyetin kaynağı sorunu, konunun temellerinden biri olarak ortaya konuyor. Batı ulus-devletlerinde meşruiyetin halka ait olduğu görüşüyle, siyasal islamcıların hakimiyetin Allah'a ait olduğu tezlerinin çatıştığını ifade eden yazar, millî hakimiyet konusunda müslüman yazarlar arasında görüş ayrılıkları ve tartışmalar olduğu hususunu (s. 16) yalnızca zikrederek geçiyor. Oysa hakimiyet terimine siyasal bir içerik yükleyerek onu bu yeni aşırı yorumuyla Allah'a izafe edenlerin görüşlerinin pratik hayattaki karşılığının ne olabileceği de sorun edilmelidir. Sınırlı bir metinle ve onun tarihsel uygulamalarının yarattığı tecrübeden oluşan bir gelenekten hareketle kurgulanmış / kurgulanacak olan bir politik düzenlemenin Allah'a aidiyeti her zaman için tartışmaya açıktır. Sosyolojik düşünebilen ve tarihselci yaklaşımın argümanlarının farkında olan bir düşünür için, siyasal egemenliğin meşruiyetini Tanrı, kader, tarihin zorunlu işleyişi mitosu ya da sosyal determinizm gibi kavramlara dayandırmak, iktidar ilişkilerini mistifiye etmek ve iktidarın kendisini görünmez kılması anlamını taşır.

Uluslararası nitelik ve boyutlarda bir politik hareket olduğu varsayıldığında, islamî diriliş hareketinin ortaya koyduğu görüş ve önerilerin, reel-politik anlamda neye tekabül edeceği, yerinde bir sorudur. Sözkonusu hareket gerçekleştirilmesi imkansız çözümler peşinde midir, yoksa temelde duygusal, sembolik ve bu yüzden de tatmin edilemez ve bitmek bilmez bir yapıya mı sahiptir? diye soran yazar, aslında sorunu dile getiriş biçimiyle, çıkarların ve güç farklılıklarının yaşandığı ve yeni yapılanmaların eşiğinde bulunan bir dünyada, sorunun salt bir değerler çatışması biçiminde anlaşılmasının aldatıcı olacağı görüşüne yakın duruyor.

Ulus-devlet düzeyinde barışın görünürde en önemli ve kaçınılmaz koşulu, sınırlara saygı ve içişlerine karışmamaktır. Bu açıdan bakıldığında, milliyetçilik, İslam'ı siyasetten ayırma çabasını temsil ettiği ve onu günlük işlerin çözümünden izole ettiği için, İslamiyet'in en büyük düşmanı olarak nitelenmektedir (s. 18). Yazar, Ortadoğudaki bir çok ülke için ulus-devlet kelimesinin kullanılmasının yanlış olacağını, çünkü bu ülkelerin çoğunda ulus (millet) kelimesinin dinsel anlamda ve sınırlarının dışındakileri de kapsayacak şekilde kullanıldığını vurguluyor (s. 20). Ortadoğu'nun, temelde dinsel bir paradigmadan hareket ettiği ve ulus/millet gibi seküler kullanımlı bir kavrama bile dinsel ve ulus-devlet karşıtı bir içerik yüklediği gerçeği, siyasal bağlamda okunmaya çalışılıyor.

Avrupa, kendi içinde, terimin sosyolojik anlamıyla bir 'ümmet' yaratma çabası içindeyken, diğer yandan da çok unsurlu ve çok kültürlü yapısıyla Amerika, bir tür ümmet görüntüsü verirken; siyasal İslam üzerine çalışan pek çok batılı düşünür ve yazarın ümmetin üstünlüğü temasını geleneğin bir yükü (s. 21) olarak görmesinde ve bir tehlike olarak nitelemesinin gerisinde, bilim-dışı kaygılar

yatıyor olsa gerek. Nitekim Ortadoğu'daki seküler deneyimlerin çıkmaza düştüğü iddiası, iki örnek üzerinden dramatize edilmektedir. Din-dışı rejimler oluşturma girişimlerinin Lübnan'da tam bir kaosla, İran'da ise ortaçağ teokrasisinin patlamasıyla sonuçlandığı (s. 21) belirtiliyor. İran'ın durumu daha farklı ve üzerinde durulmaya değerdir. Gerçekte islamcı görüşlerin, görece kendine bir iktidar ve pratik alanı yarattığı İran deneyimini anlama girişimleri; ümmetçiliğin siyasal dildeki karşılığının yayılmacılığa, saldırgan bir dış politikaya ve sınırları görmezden gelmeye (s. 21) yol açtığı yolundaki uyarılar üzerine yoğunlaşıyor. Kelimenin hem epistemolojik ve hem de politik anlamıyla 'dışarıdan' bakıldığında homojen bir görüntü vermesine karşın, İran'da Abdulkerim Süruş'un başını çektiği dinî ve toplumsal pluralizm oluşturma çabalar; bizce yazarın ilgisini çekmeliydi. Süruş'un başlattığı tartışma gerçekten önemli ve reel karşılığı olan bir taleptir ve sahici bir çözüm arayışını içermektedir: Zira bu tartışma, dinî referanslara aldırmazlık etmeksizin, içeriden, selefilik destekli entegrizmi aşma imkanlarını sorgulamaktadır. Bu sorgulamanın yeni bir insan/birey ve toplum tasavvurunu öngördüğü ve bu nedenle uluslararası ilişkilerde barışı gözeten yeni bir modelin oluşmasını sağlayacağı ihtimali farkedilmelidir.

Kitapta, din ve devlet sorununun müslümanlar nezdinde henüz çözümlenemediği (s. 22) iddia ediliyor. Ancak çözümün doğası hakkındaki tutumunun, yeni iktidar biçimlerinin oluştuğu bir dünyada mitoslaşmış ulus-devlet kavramına odaklanmış olması, yazarın söylemine manipülatif bir işlev kazandırıyor. Vatikiotis, sorunu çözme yükümlülüğünün tümüyle Müslümanlara ait olduğunu, dışarıdan hiç kimsenin bunu yapamayacağını ancak tartışabileceğini; kendisinin ise bir gayr-i müslim olarak, problemin ana hatlarını belirlemeye çalıştığını ifade ediyor (s. 23).

Yazar, müslüman meslekdaşlarının yazılarını "Allah en iyisini bilir" sözüyle bitirmelerine karşı, Homer'den alınan bir sözle ironi yapıyor: "Kamu düzenini ve etik konusunda sorumluluğu Tanrı'ya vermek aşırı bir zaaftır".

İslamcı yazarların ve grupların yaklaşımlarında bu ironiyi, hatta daha fazlasını haklı çıkaracak pek çok unsurun bulunduğunu görmemiz gerekir. Çağdaş müslüman düşünürlerin (çünkü geçmiş ulemadan böyle bir beklenti içerisine girmenin doğru olmayacağı açıktır) ortaya koydukları literatür, gerçek anlamda bir siyaset bilimi oluşturacak ya da ona konu olacak bir içeriğe/niteliğe sahip olmaktan çok, Batı modernizm tecrübesinin siyasal-sosyal eleştirisi üzerine kurulu, kolektivist ve prososyalist bir retorik özelliği taşımaktadır. İşte bu noktada siyasal islam söyleminin sahiciliği söz konusu edilebilir. Birine karşı onun karşıtının argümanlarıyla çıkmak pek de özgün bir çaba sayılmaz. Müslüman yazarlar liberalizme ya da kapitalizme karşı sosyalist ve Marxist eleştirinin kalıp ve hatta kavramlarına başvurmuşlardır.

Yazar, günümüz müslümanının gerçeğin değil, iktidarın peşinde olduğunu ve Mısır'daki Müslüman kardeşler ile Pakistan ve İran'daki islamcı hareketlerin, dini tekrar politize ederek inananları aktif hale getirme amacında olduklarını belirtiyor (s. 41). İslam ve devlet konusunda tarihsel bir bakış oluşturmaya çalışırken, bakışını henüz vatandaşlık kavramı olmayan ve toplumsal ilişkilerin kan bağına göre belirlendiği kabile yapısına kadar götürüyor. İslam'ın devraldığı tek gelenek cahiliye dönemi kültür yoksulluğu iken, zamanla her şeyin Allah merkezli bir hal aldığı, pratik aklın önemsizleştiği bir sosyo-kültürel yapının ortaya çıktığına işaret ediliyor.

Bizce konunun tarihsel bir arkaplana sahip olduğunu ifade ederken haklı olan yazar, tarihsel epistemolojinin siyasal yapı ve düşüncelere dönüşmesi arasındaki ilişkiselliği geçiştirmiş görünüyor. Örneğin Kur'an'ın siyaset kavramının yanlışa karşı doğruyu savunan ve bu yolda silahlı mücadeleyi öngören karşı koyucu bir kavram olduğunu, Kur'an'ın radikal bir tektanrıcı ve üslubunun da ideolojik olduğunu (s. 33) söylerken, bu siyasal imajın Kur'an'ın dolaysız bir politikası mı yoksa islamcıların konjonktürel ihtiyaçlar gereği uyguladıkları politik duyarlık taşıyan aşırı bir yorum mu olduğunu sorun edinmemektedir. Oysa bu ayırım son derece önemli olup, sorun çözücü imkanlar ve açılımlar içermektedir. Eğer ikinci ihtimal doğruysa, yani Kur'an'ın ideolojik ve politik bir açıdan tüketilmesi gerçeği ile karşı karşıya isek; yine Kur'an'dan hareketle aşırı yorumları önlemek ve barışçı bir politikaya imkan tanımak mümkündür.

Kitapta İslam'ın siyasal teorisi, kendi tarihi içindeki farklılıklar görmezden gelinerek teorinin tek ve zorunlu açılımı ve olabilecek tek mümkün biçim; olarak gösterilmektedir. İslam öğretisi, dokunduğu herşeyi politize eden, radikalleştiren ve taşıyıcısını bir savaşın tatmin olmak bilmeyen tarafı haline getiren günümüzün en büyük heteroksisi imajıyla sunuluyor. Ve sanki, Ortadoğu'nun epistemik coğrafyasını aşamamış, çatışmacı bir din olan İslam'dan, daha başka ne beklenebilirdi ki? demeye getiren bir genel üslup oluşturuluyor.

Modern zamanlara özgü bir cihad öğretisi oluşturma girişimlerinin içeriğini, müslüman düşünür ve yazarların, yaşanan tarihsel tecrübeleri ve cihad kelimesinin sosyo-kültürel içeriğini görmezden gelen çabaları oluşturmaktadır. Cihad kelimesinin etimolojisinden hareketle, kavrama düşünmek, çalışmak, entelektüel etkinlikte bulunmak gibi zihinsel bağlamlı anlamlar yükleyen savunmacı bir tutum sürdürüledursun; yazar, cihad fikrinin ulus-devlet paradigmasına karşı taşıdığı pratik bir tehtidin altını çiziyor. Modern ulus-devletler sözkonusu edildiğinde, cihad saldırgan bir dış politikayı meşru kılabilir (s. 34). Cihad ayrıca iç politika açısından da müslüman yöneticilere yönelik bir tehlikedir, (s. 34) derken kimi doğruları belirten Vatikiotis, bugünün eksik ve yanıltıcı bir görüntüsünü veriyor. Çıkarların ve güç farklılıklarının yanı sıra değer çatışmalarının da yaşandığı bir dünyada; sivil

toplum, muhalefet ve liberalizm gibi kavramların reel karşılığının olmadığı müslüman dünyada; toplumsal muhalefetin ve sivil taleplerin cihada başvurması olgusu, tasvirî bir söylem kullanan sosyolojinin konusu olarak görülmelidir.

Kitabın İslam ve Ulus Devlet başlıklı bölümünde, İslam ile ulus-devlet arasında süregelen bir çelişki bulunduğu teması, tarihsel malzemelere değinilerek işleniyor. Yeni bir kavram olan 'devlet'in İslam'a yabancı olduğu belirtilirken (s. 45), hükümetin tüzel meşru hakimiyetinin halkın rızasından doğmasının, İslam için zor olduğu (s. 50) iddiasına yer verilmektedir. Bu bölümde yoğun bir şekilde milliyetçilik ile İslam arasındaki çatışma ve bunun politik-kültürel uzantıları işlenmektedir. Ancak yazar, İslam kelimesini çok savruk bir şekilde kullanmaktadır. Ne zaman siyasal İslam, ne zaman tarihsel-geleneksel İslam ya da salt din olarak İslam'ın kastedildiğinin belirtilmesi gerekirdi. Gerçi Vatikiotis, henüz girişte, İslam'ın kendisi için her zaman politik bir olgu olduğunu belirtmiştir. Fakat bu algılama biçimi, yazara kavramın tarihsel, öğretisel ve metafizik kullanımlarını ve anlam düzeylerini birbirine karıştırma ve epistemolojik sıçrama yapma muafiyeti tanımaz. Çünkü konuya dışarıdan baktığını ve kendisinin konuyu yalnızca tartıştığını vurgulayan bir araştırıcıdan, en azından bilimsel koşullara uyması beklenirdi. Bizce, kavramın yer aldığı bütünlük içinde ifade ettiği anlama dikkat etmek ve kavramın ideolojik, tarihsel, metafizik çoğul kullanımları olduğu gerçeğini ajite etmemek bilimsel bir koşuldur. Siyaset ve devlet kavramlarının müslüman dünyada dinamik bir yapıya kavuşamadıkları ve geçmişten bu içerikleriyle bir küll olarak devralındıkları ve bunların reddinin hep bozulma, isyan, sapıklık ve dinden çıkma olarak algılandığı değerlendirmesi (s. 66) genel anlamda doğrudur. Şia zaten imameti salt bir itikad konusu haline getirmiş ve bu görünümüyle temayüz etmiş iken, sünni siyasal düşünce geleneği de imamet konusunu Usûl'den saymıştır. Genel olarak müslüman dünyada siyasal alan, üzerinde düşünülebilir olmaktan çok, inanca eklemlenmiş, özerk ve bir dereceye kadar da kapalı bir niteliğe bürünmüştür. Zira müslüman dünyada siyaset teorisi hep pratiğin ve kurulu düzenin meşru kılınması işlevini üstlenmiştir.

Kitapta, islam'ın siyasete dönüşü ve radikal İslam konusu, ağırlıklı olarak Mısır tecrübesi ve Müslüman Kardeşler örnekliğinde inceleniyor. Müslüman reformcular başarısızlığa uğradıktan sonra, ayrıca, yazara göre Müslümanların toprakları Batı'nın kontrolünden uzaklaştıktan sonra sekülerizm, cazibesini yitirmeye başladı (s. 77). Sekülerizmin başarısız kalmasının yanısıra , değer çatışmaları, ekonomik ve sosyal nedenler ve yeni modernizm dalgası, Mısır'da zaten yürürlüğe konmaya hazır ve tüketilebilir bir kod olan Firavun-peygamber çatışmasını aktüalize etti. Yazar, sünni İslam'ın radikalleşmesini sağlayan en büyük teorisyen olarak Seyyid Kutub'u göstermektedir. Bir sünni isyanının ideolojik-teorik mazeretlerini oluşturan Seyyid Kutub, cahiliye kavramını geliş-

tirmiştir. Bizce başta Seyyid Kutub'un cahiliye teması olmak üzere, örneğin Ali Şeriati'nin Kur'an'daki Habil-Kabil kıssasına getirdiği metafizik-sosyal diyalektik açıklamanın, Müslümanlar tarafından yeterince tartışıldığı söylenemez.

Yazara göre, İslam alimleri, müslüman reformcular ve geleneksel Müslümanlar arasındaki kültürel kötümserlik, son 200 yıl içinde radikal bir kimliğe bürünmüş ve çatışma ideolojisine dönüşmüştür (s. 82).

Kitapta dikkat çeken vurgulardan birisi de, sekülerizmin gerçekte Hz. Muhammed'den sonra hiç kesilmeksizin sürdüğü görüşüdür. Buna göre, müslüman aydınlar, yönetimin temelde kanunlarla yapıldığını ve statükonun da fakihlerce meşrulaştırıldığını, bir türlü anlatamamışlardır (s. 85). Buna karşı yazarın da farketmiş olduğu gibi, İslam tarihine özgü bir mit olarak destansı bir tarih inancı (s. 85) yukarıda sözü edilen anlayışa imkan tanımıştır.

Bir diğer değerlendirme de, müslüman aydınların ulus-devlet olgusundan yararlanamadıkları yolundadır (s. 86). Oysa radikal müslümanlar, ulus-devlet fikrine karşı çıkmalarına rağmen, ulus-devletler çerçevesinde faaliyet göstermişlerdir. Bu yaklaşımın radikal islamcılığı yabancılaşma ve nihilizme sürüklediğini belirten yazar, radikal İslam gerçeğinin oldukça karanlık olduğu sonucuna varmaktadır (s. 86).

Kitapta sekülerizmin esasının kabaca din ile devletin ayrılması değil; kesin şekillerin bulunmadığı, katı ve değişmez doğruya kimsenin sahip olmadığı fikrinin kabulü olduğu (s. 124) ifade edilmektedir. Katı dogmatizmin monist anlayışına karşı çoğulculuğu vurgulamak, sekülerizmin epistemik temeli sayılır. Ancak, çoğulcuğun dinsel referanslarla ifade edilmesi ve dinsel paradigma çerçevesi içinde temellendirilmesi de mümkündür. Hakikat tek olsa da, onun tezahürlerinin farklı olabileceği ya da hakikat karşısında insanların hiyerarşiden çok, bir eşitlik ilişkisi içinde bulundukları yaklaşımı, islami öğretiye temelde karşıt bir içerik taşımaz. Dolayısıyla, radikal İslam ile sekülerizm ya da İslam ile milliyetçilik arasındaki çatışmayı, kutsal olan ile olmayan arasındaki, telafisi imkansız bir çatışma biçiminde ortaya koymak, ontolojiyle siyaseti kabaca eşitlemek, diğer bir ifadeyle ontolojinin kavramlarıyla siyaset yapmak olur.

Kitabın son bölümü, İslam ve Avrupa arasında çatışma ve yardımlaşma konusuna değiniyor. Ancak, bölüm yardımlaşma ve dayanışmanın imkansızlığının tarihten gelen ve günümüzde oluşan gerekçeleriyle dolu bir görüntü veriyor. Müslüman dünyada ulus-devlet, bireycilik ve sivil toplum anlayışı yerine ortaçağa özgü güçlü ve hakim devlet özleminin gelişmesi, Akdeniz'in bu bölgesindeki hakim epistemolojiye bağlanıyor. Buna göre siyaset çoğu kez dinin değişmiş bir hali olarak algılanmıştır (s. 138). Yazar, tüm modernizasyon çabalarına rağmen laik Türkiye'nin bir Akdenizli tanımını boşa çıkardığı, çünkü Orta Asya kökeni üzerinde

yoğunlaşan Türkiye'nin milletin ve ataların yüceliği temasını işlediğinden dolayı seküler değerlere karşı direndiği görüşündedir (s. 136).

İthal seküler rasyonalizasyonun sonuçsuz kalacağına ilişkin olarak yazarın gösterdiği temel neden, müslüman dünyanın Batı'ya karşı güç kazanma isteği ve bunun yarattığı gerilimdir (s. 149). Bu siyasal ve görünen en belirgin nedendir. Oysa sekülerizmin müslüman dünyaya geliş ve uygulayış biçimi de bu başarısızlığın diğer tarafta yer alan bir başka nedeni sayılabilir. Müslüman dünyada sekülerizm, toplumu tektipleştirmeyi hedefleyen din-dışı bir dogmatizme denk düşmüştür.

Vatikiotis'ın ulus-devlet bağlamında islami ve islamcı hareketleri değerlendirdiği bu çalışması, bizce oldukça önemli tartışma gündemleri önermekte ve bu yönüyle de düşünsel bir hareketlilik getirmektedir.

Mehmet EVKURAN

İslam, Halk ve Devlet
Sami Zubaida
Çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, 1994 yy.

1979 İran İslam Devrimi'nden sonra, bu devrimi irdelemeye, ele almaya, anlamaya ve 20.yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkıp dünya gündemine oturan bu halk hareketinin nedenlerini ve muhtemel gelişmeleri tahlil etmeye dönük bir çok bilimsel çalışma gerçekleştirilmiştir. Çünkü Humeynî öncülüğündeki bu devrim; zengin gelir kaynakları (petrol ve diğer madenler) olan, güçlü bir ordusu ve istihbarat kuruluşu (SAVAK) bulunan İran'da, tüm diğer ileri gelen dünya devletlerinin de gafil avlandığı bir halk hareketi olarak hesap edilmez ve takvimsiz bir şekilde gelmiştir. Bu durum dünyanın yönetimi üzerine hesapları olan - A.B.D, İngiltere, Fransa, (eski) S.S.C.B gibi - ülkeleri oldukça şaşırtmış; söz konusu ülkelerde İslam'ı ve müslüman halkları anlamaya yönelik neo-oriental çalışmalar olarak da nitelenebilecek araştırmalara ivme kazandırmıştır.

Tanıtımını yapacağımız, Sami Zubaida tarafından kaleme alınan *İslam, Halk ve Devlet* isimli bu kitap, 1979 İran İslam Devrimi'ni başta dinsel, sosyolojik, kültürel ve ekonomik olmak üzere bir çok yönleriyle ele alan bilimsel bir çalışmadır. Bu çalışmanın, geniş bir perspektiften hareket eden, fazlaca önyargı içermeyen, olayı dinsel kökenleri ve günümüz bilimsel verileri ışığında ele alma çabası içerisinde olan nitelikli bir ilmî etkinlik olarak tavsif edilmesinin yanlış olmayacağı kanısındayız.

İslam, Halk ve Devlet adlı bu kitap, altı bölümden oluşmaktadır. Her bölüm kendi içinde müstakil bir makale olarak hazırlanmış ve çeşitli uluslararası kurum ve kuruluşlarda (üniversite, vakıf v.d.) gerçekleştirilen panel ve sempozyumlarda takdim edilerek kitapçık olarak da basılmıştır (s. 7-8). Kitabın "Orta Doğu'da Ulus Devlet" adını taşıyan 6. bölümü bu kitap için özel olarak kaleme alınmıştır (s. 9, 30).

Kitabın önsözünde, 1982'den itibaren... birçok ülkede islami siyasi hareketlerin ivme kazandığı ve büyük başarılar kaydettikleri vurgulanarak, buna (Cezayir'deki) İslami Selamet Cephesi örnek gösterilir. Bu bağlamda, Mısır'da islamcıların halk arasındaki popülaritesinin arttığı da vurgulanır. Zira Müslüman Kardeşler, Mısır demokrasisi sınırları içerisinde seçimlerde ve parlamentoda önemli başarılar elde etmiştir. Bu gelişmeler, beraberinde, el-Ezher eksenli resmî dinî yapılanmaların radikalleşmesini geliştirmiştir..." Yazar, bu bağlam içerisinde Mısırdaki Cihad, Cemaat-i İslami yanında, Ürdün ve Filistin örneklerine de yer vermektedir (s. 13).

Yazar, İslam olgusunun kökenine ilişkin görüş sarfederken bilinen ekonomik ve demografik sorunlar yanında, hükümetlerin önünde duran ve çözülemeyen dağ gibi sorunlara da işaret etmektedir. Bu hususlar, aynı zamanda çeşitli müslüman ülkelerin de genel manzarasını göstermek açısından ilginçtir.Nüfusun sürekli artması, harap olmuş eğitim sistemleri, yolsuzluk, büyük borç sorunları olan durgun ekonomiler, gittikçe artan işsizlik, gelecek vadetmeyen düşük ücretli işler, çürümüş sosyal hizmetler... Zubaida, devletin hızla artan bu yüklerle başa çıkamadığı için, bu alanların bazısından çekildiğini belirterek bu noktada doğan boşluğu islami ekonomik ve sosyal sektörlerin doldurduğunu söyler (s. 15).

Ona göre islami grupların kendi otoritelerini ve disiplinlerini kabul ettirmek için girdikleri yer, işte bu iktidar ve örgütlenme boşluğudur. Yazar, islami grupların, çeşitli sektörlerde doğan boşluğu doldururken verdiği hizmetlere karşılık, halka ortodoksluğa uygun davranmalarını dayattıkları görüşündedir : "Şu anda Mısır ve başka yerlerde bu sınıf, eğilim olarak, büyük oranda, daha önceki kuşakların Nâsırcı veya solcu olması gibi İslamcıdır. Ne onlar ne de kontrol etmeye çalıştıkları sıradan halk, tarihsel olarak belirlenmiş islami 'hukuk iktidarı' [? (F.Ö.)] arzularının peşinde; yaptıkları, eski gözdelerinin çöküşünden sonra erişilebilir ve lekelenmemiş olarak kalan yegane dil içinde, büyük zorluklara, hayal kırıklıklarına ve uyumsuzluklara tepki göstermektedir" (s. 17).

Sami Zubaida Arap rejimlerinin Körfez savaşındaki tutumlarının İslam'ın en tutarlı milliyetçi güç olarak itibarını artırdığını belirtir. Ancak, yine ona göre, İslam'ın egemen bir siyasi ifade dili olarak kurulmakta olduğunu söylemek,onun rakipsiz olduğu anlamına gelmemektedir.Ortada, demokratikleşme ve insan hakları sorunları olduğu dikkate alınırsa, sorun daha sağlıklı kavranabilecektir (s. 20, 22). De-

mokratik tutum, seçilmiş hükümetlerin de değiştiremeyeceği haklar, prosedürler ve hukuki kurumsal çerçevenin kurulmasını içerir. Çünkü demokrasi ancak bir hukuk devletinin parçası olarak anlam taşır. Fakat bu hususlarda (başta Cezayir olmak üzere) müslüman ülkelerde durum hiç de parlak değildir (s. 23).

Yazar, 1989 yılında (ölümünden önce) Humeynî tarafından verilen bir fetva üzerinde durarak,imam'ın islamî hükümetin, namaz, oruç da dahil dinî kurallardan herhangi birini erteleme ve değiştirme yetkisine sahip olduğu yolundaki hükmünü irdeler. Zira bu husus dikkate alındığında, potansiyel olarak, hem anayasa hem de Şeriat cemaatin çıkarları (maslahat) adına bir kenara bırakılabilecektir. Zubaida, mevcut konjonktürde hiçbir hükümetin İran hükümetinin kendinde gördüğü bu yetkiden vazgeçmek istemeyeceği görüşündedir. Tıpkı S. Arabistan, Libya, Sudan ve Pakistan benzeri ülkelerde olduğu gibi... (s. 25)

Şeytanileşme olgusu üzerinde duran aşağıda alıntılayacağımız kısmın, onun duruşunu kavramak açısından önemli olduğu düşüncesindeyiz. "Ancak şeytanileşme tek tarafla sınırlı değil. Batı'daki basın yayın organlarından bazıları ve hatta bazı akademisyenler için İslam, şu anda Avrupa'nın göç yoluyla Müslümanlarca istilası iddiası ile ilgili paranoya tarafından desteklenen, büyük bir tehdit kilişeleri kaynağı olmuştur. Bu atmosfer içinde akademisyenler ve yorumcular için önemli olan şey, diğeri hakkındaki bu mutlaklaştırıcı ve monolitik (yek pareci) imgeleri yıkmaktır. İslam dünyası denilen şeyin Batı'nın çeşitliliğinden hiç de az olmayan çeşitliliğine dikkat çekmektir...." (s. 26)

Kitapta yer alan ilk makale, Humeynî'nin hükümet doktrini, velâyet-i fakîh üzerinde durarak bu hususları İslami politik fikir ve pratikler tarihindeki yerine koymayı, doktrinin yeniliklerini ve meselenin modern politik varsayımlara dayandığı olgusunu işlemektedir. Buna göre, Humeynî'nin siyasi doktrininin, fundamantalist fikirlerden bazı farklı yanları vardır. Humeynî'nin doktrini Batı ya da Batıdan etkilenmiş siyasi ideolojik kavramlara hemen hiç başvurulmadan tamamen geleneksel islami tartışma terimleriyle oluşturulmuştur. Humeynî Batı düşüncesine hiç bir göndermede ve onunla ilgili herhangi bir iddiada bulunmaz. O, sanki Batı düşüncesi hiç yokmuş gibi yazar (s. 49-50). Onun siyasi doktrininin iki yönü çarpıcıdır; basitliği ve yeniliği (s. 56). Bu bağlamda yazar,Humeynî teorisini mümkün kılan önemli bir faktör olarak "halk" olgusuna dikkat çeker, Zira bir siyasi güç olarak ulus anlamında halk kavramı, belirgin şekilde modern bir kavramdır (s. 57).

Yazar, Ali Şeriati'nin (ö. 1977) islami popülizminin Humeynî'nin legalizminden (fıkıhçılığından) büyük oranda farklı olmasına rağmen, Humeynî'nin islami hükümet teorisini tamamladığı görüşündedir. Çünkü Şeriati'nin çalışmalarında merkezî olan şey, halk kavramıdır (s. 59). Şeriati, inancı, aklı ve iradesi ile halkın toplumu değiştirebileceğini söylemek ister (s. 65).

Kitabın ikinci bölümü "Mısır ve İran'da İslami Fundamantalizm" başlığını taşır. Bu bölüm, Mısır tarihinin son dönemindeki farklı islami politik fikir ve hareketlerin gelişimini incelemekte; ardından, ortaya çıkan genel manzarayı İran'daki islami siyasetle karşılaştırmaktadır. Buna göre; İslami fundamentalizm Ortadoğu ya da başka yerler üzerine güncel söylemlerde üretilmiş ve tanımlanabilir, ama kesin biçimde sınırlanamayan bir referans alanına sahip bir terimdir. Bu terim modern siyasi hareket ve ideolojilere göndermede bulunur (s. 79).

Yazar eski Osmanlı topraklarında modern devletin kuruluşunu sembolize eden olayın Atatürk'ün, 1924'te halifeliği ilga etmesi olduğunu belirtir. (s. 90)

Kitapta özellikle Mısır bağlamında İslam'ın çeşitli gruplar tarafından algılanmasına dönük ilginç enformasyonlara yer verilir. Bunlar, İslam'ın hayattan kopuk yorumlara tâbi tutulduğunda ortaya çıkan, garip ve şaşırtıcı manzaraların görülmesine de zemin oluşturur. Örneğin Bazı islami cemaatler tam bir mekansal ayrılık yarattılar; kutsal tarihteki Peygamber ve ilk takipçilerinin örneğini izleyerek, yukarı Mısır'daki dağlara ve mağaralara hicret ederek, buralarda kendilerini tamamen ibadete ve ruhsal eğitime verdiler (s. 101).

Sami Zubaida, Şiiliğin tarihî bir olgu olmadığı düşüncesindedir. Zira asıl Şiiliğin kendilerinde olduğunu iddia eden bir çok farklı grup, mezhep, hareket ve hanedan vardır. Bu farklı şiilikler İslam tarihinin büyük bölümünde sessiz, uysal ve hatta yönetimlerin aktif katılımcısı durumundadır. Bu durum, muhalif ve ayaklanmacı şii esinini reddetmek anlamına gelemez. Onlar da farklılıkların parçaları durumundadır (s. 103) .

3. Bölümde sosyo-ekonomik olarak oluşmuş sınıf ve cemaatler üzerinde durulur. Burada politik alanın politik aktörler ve fikirlerin oluşturulmasında önemli rol oynadığı ve bunların politikada, sosyo-ekonomik düzeyde önceden oluşturulmuş olarak verili olmadıkları gibi hususlar üzerinde durulur. Kitabın 4. Bölümü de bir önceki bölümü tamamlayıcı bir işlev görmekte ve buna bağlı olarak, çeşitli toplumsal hareketler ve şehir politikası olgularına değinmektedir.

Petrol işçileri ve genel olarak işçi sınıfı, yaptıkları grevle devrimde (İran) önemli bir rol oynamışlardır. Bu süreçte çarşının da önemli bir işlevi olduğu gözden kaçmamaktadır. Buna göre, çarşının kurumları ve iletişim ağları, fonları örgütleyip, halkı gösteriler ve grevler için harekete geçirmiştir (s. 128). Çarşı, siyasi bakımdan homojen değildir. Ancak devrimin öze konjonktüründeki dengede, devrimcidir (s. 129).

Kitabın dördüncü bölümünde, temelde üzerinde durulan olgulardan biri de, Ortadoğu ve genel olarak Müslüman coğrafyaların kültürel yapısıdır. Bu bağlamda çeşitli folklorik unsurlardan mutfak kültürüne, Hıdırellez hikayelerinden

mitolojik unsurlara değin birçok husus ele alınmaktadır (s. 155-167).

Sami Zubaida, çalışmanın 5. Bölümünde Ortadoğu'da popüler kültürün birçok dilde ortak ve sinkretist olduğunu vurgulama çabası içerisindedir (s. 157). Zira bu kültürdeki dinsel girdi değişkendir, ama herhangi bir dine ait ortodoks bir öge olması çok enderdir. Buna göre din, mit ve halk kültürüyle bütünleşmektedir. Bu hususlar önemlidir. Zira yazar bölgedeki hareketlerin sağlayabilecekleri halk desteğinin islami bilince dayanmaktan çok, muhtemelen cemaat dayanışmasına dayandığı görüşündedir. Ona göre, siyasi İslam'ın popüler kültür ve yaşam biçimini (modern kitle) kültürünün karşıtı olarak) kendi yönüne dönüştürmede başarılı olup olmayacağı ayrı bir sorun olarak ortaya çıkar (s. 185).

"Ortadoğu'da Ulus-devlet" başlığı, kitabın son ve altıncı bölümüdür.

Ulus, ulusallık ve ulus-devlet fikirleri, belirli Batı Avrupa tarihlerinden, özellikle de İngiltere ve Fransa'dan kaynaklanmaktadır. Ancak bu fikirler yayılabilir olduklarını kanıtlamışlardır. Önce tüm Avrupa, daha sonra da, sömürge veya değil, tüm dünya coğrafyasına yayılmıştır. Zira ulus -devlet fikri, bağımsızlaşma aşamasında zorunlu bir süreç olarak öne çıkmaktadır. Yazar, bu hususta önemli bir saptama yaparak şöyle der: ... "Bu fikirler ve modeller ile, meşruiyetini bunlardan alan devlet biçimleri, bugün tartışma konusudur ve islami meydan okuma karşısında, savunma konumundadırlar (s. 188).

Yazar son bölümde de, özellikle İran örneği bağlamında dikkat çekici bilgiler vererek çeşitli tahliller yapmaktadır (s. 257).

Bu kitabın tanıtımı sadedinde vereceğimiz bilgileri son olarak s. 259'dan alıntılayacağımız trajikomik bir anekdotla bitirmek istiyoruz.

> Pasdarlar (devrim muhafızları) ayrıca, ibadetlerin yerine getirilmesi (namaz ve oruç) veya -özellikle kadınlar için- doğru giyim biçimi açısından, çalışanların islami ahlak ve davranışlarını denetlerler.
>
> Yüce Allah'ın salt gönül işi ve severek (kendiliğinden) yapılması gerektiği üzerinde durup, bu anlayışla yapıldığında anlamlı olduğunu vurguladığı ibadetlerin, hangi mantıkla denetim alanına taşınabildiğini anlamakta zorlanıyoruz.
>
> Son olarak şu soru da cevap beklemektedir: Şayet giyim kuşam denetimi uygulanıyorsa, bu husus hangi bilimsel, pedagojik kıstaslardan hareketle gerçekleştirilmektedir. Yoksa çok kabaca 'dinsel dayatma' olarak ortaya çıkan tutuculuktan mı ibarettir?

Fikri ÖZDEMİR

II. Abant Toplantısı

Düzenleyen: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı öncülüğünde
Abant, 9-11 Temmuz 1999

Toplantının Seyri

Bu yazıda, başarılı bir toplantı organizasyonunun nasıl yapıldığını anlatmayı ve toplantı bildirisine yansımayan bazı tartışma ve kanaatleri, bu toplantıya katılamayan okurlara taşımayı amaçlıyoruz. Ayrıca bu yazıyla, üç ayrı komisyonda ve genel kurulda yapılan tartışmaları aktararak, hem sonuç bildirisine yansımayan bazı düşünceleri korumayı, hem de reddedilen maddelerin okuyucu tarafından değerlendirilmesini sağlamayı hedefledik.

Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı'nın başkanlığında beş vakıf ve dernek tarafından düzenlenen II. Abant Toplantısı başından sonuna kadar düzenli bir organizasyon olarak sürdü.

Toplantı organizatör vakıf ve derneklerin temsilcilerinin takdim konuşmalarından sonra, üç komisyonun özel çalışmalara geçmesiyle başladı. Bu komisyonlar, Akıl-Vahiy, Din-Devlet, Din-Toplum ilişkileri komisyonları idi. Özel komisyonlar, iki oturum halinde, kendilerini ilgilendiren sorunları tartıştılar. Daha sonra, ortaya konan genel önerilerin, komisyondan üçer kişi tarafından rapor metinleri haline getirilmesiyle birinci günün çalışmaları son buldu.

Bu metinler, ikinci gün bütün katılımcıların iştirak ettiği genel kurula getirildi. Genel kurul, kendisine sunulan metinlerdeki her bir maddeyi tartışmaya açtı. Böylece bazı maddeler aynen korunurken, bazıları iptal edildi ve bazıları da değiştirildi veya kimilerinin yerine yeni maddeler önerildi. Böylece son metne kaynak olacak metinler oluşturuldu. Bu metinlere de, seçilen başka bir grup son şeklini verdi ve böylece sonuç bildirisi oluşturuldu.

Toplantıya iştirak edenler, çoğunluğu üniversitelerden olmak üzere, gazeteci, politikacı ve sivil aydınlardan oluşmaktaydı. Bu üyelerin her biri, toplumumuzun hemen hemen her kesimindeki düşünce katmanlarını temsil edecek nitelikte idi.

Toplantılar, zaman zaman tartışmalı, ama sonucunda uzlaşmacı ve hoşgörülü bir ortam içinde sürdü. Özellikle genel kurula başkanlık eden Hayreddin Karaman'ın demokratik ve dirayetli tavrı, muhtemel kırıcı ve gereksiz tartışmalara fırsat vermedi. Ancak yakın zamanlarda yaşanan sıkıntılar bazı katılımcıların toplantılara iştirak etmemelerine neden olduğu gibi, bu sıkıntılı atmosfer, toplantıya katılan katılımcıların çoğunluğunun tavırlarına da yansıdı. Sunacağımız metinde de görüleceği üzere, söylenen her söz çok titizlilikle seçildi yanlış anlama ve yorumlara fırsat vermeyecek şekilde formüle edildi.

Yukarıda da ifade ettiğim gibi, toplantı ilk gün, üç komisyon çalışması halinde yapıldı. Bunlardan birincisi bizzat dinleyici olarak katıldığım "Vahiy-Akıl İlişkisi" adlı komisyon idi. Burada daha çok akıl ve vahiy kavramlarının teorik boyutu üzerinde duruldu. Bu bağlamda Ahmet Yüksel Özemre önceden hazırladığı bir bildiri sundu. Bu komisyonda hazırlanan metne yansımayan temel tartışma, Mehmet Aydın hocanın yorumları idi. Mesela onun vahyi, özellikle hüküm bildiren ayetleri, tarihsel bağlamları içinde ele alması, katılımcılar tarafından tartışma konusu yapıldı. Bununla Birlikte, Aydın'ın kadın konusunda İslam geleneğinin yetersiz olduğu ve bu konuda ciddi açılımların yapılamadığını ifade etmesi, diğer katılımcılar tarafından kabul gördü. Bu komisyon yedi üyeden oluşmuştu.

İkinci komisyon "Din-Toplum İlişkileri" üzerinde müzakerelerde bulundu;ancak bu komisyon günün sonunda ortak bir metin çıkaramadı. Bu komis yon on beş üyeden oluşmuştu. Çoğunluğun oluşturduğu metin genel komisyona getirildi. Muhalif ekip olarak, Ahmet Turan Alkan ve Mehmet Ali Kılıçbay'ın hazırlamış oldukları metinler ise genel kurula ek olarak sunuldu. (Bu metin yazımızın sonunda da ek olarak verilmiştir).

Üçüncü komisyon, "Din-Devlet İlişkileri"ni tartıştı. Bu komisyon, üzerinde her zaman çokça tartışma yapılan iki kavram üzerinde çalışmasından ötürü en hararetli tartışmaların yaşandığı komisyon oldu. Bu komisyon ise yirminin üzerinde üyeden oluşmaktaydı.

İkinci gün bütün katılımcıların iştirakıyla toplanan ve her birinin doğrudan katkılarıyla çalışan genel kurulda rapor maddelerine çok anlamlı müdahaleler yapıldı. Ancak, komisyon metinlerindeki bazı dikkate değer cümleler de bu tartışmalar sırasında elendi. Hemen şunu da belirteyim ki, genel kuruldaki bütün üyeler çok enerjik ve atak idiler. Bu tartışmalarda M. Ali Kılıçbay, '*bay muhalif*' ünvanını hakkıyla elde etti.

İkinci günün akşamı, katılımcılara ve onlarla birlikte Abant'a gelen eş ve çocuklarına tartışmalardan uzak 'hoş bir sada demeti' sunuldu. Türk halk müziği ve Türk sanat müziği eserlerinden oluşan bir konser verildi. Ayrıca orada bulunan Ozan Şahballı, sazı, sözü ve fıkraları ile dinleyicilere neşeli bir akşam yaşattı.

Komisyonlardan Gelen Maddelerin Genel Kurulda Değerlendirilmesi

1. Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu Kararları

1. Akıl-vahiy ilişkisinin sağlıklı bir şekilde teşhis ve tespit edilmesi, ülkemiz, İslam dünyası ve tüm insanlığın geleceği için hayati bir önem taşımaktadır.

2. İslam vahyi, akla hitap etmekte ve onu rakip ya da muhalif bir unsur olarak görmemektedir. Bu sebeple, İslam düşünce tarihinde aklın iyi yönde kullanılması dinî bir zorunluluk sayılmıştır. Bu madde genel kurula bu haliyle geldi ve genel kurul, maddeye şu cümleyi ekledi: *Ne var ki İslam dünyası zaman zaman bu sorumluluğun gereğini kafi derecede yerine getirememiştir.*

3. Vahyin bildirdiğinin anlaşılmasında asıl görev akla düşmektedir. Vahyin verilerini anlamaya ve yorumlamaya çalışırken, onun bütünlüğünü dikkate almak, parçacı yaklaşımlardan tatmin edici sonuçlar çıkmayacağını idrak etmek durumundayız.

4. Vahiy-akıl ilişkisi bağlamında, vahyin ilahi bir bilgi iletim tarzı, aklın ise beşerî bir bilgi edinim şekli olduğu unutulmamalıdır.

5. Vahiy-akıl ilişkisinin algılanmasında beliren sorunlar, tarihî-kültürel süreç içinde oluşan problemlerin anlaşılması ve çözümlenmesine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Genel kurulda, bu madde malumu ilam kabul edildi ve reddedildi.

6. Vahiy, onu gönderen, alan ve aracı olan varlık arasında gerçekleşen, başkaları tarafından paylaşılması mümkün olmayan subjektif bir hadisedir. Onu yaşamayan kişiler açısından, vahyin realitesini veya taşıdığı bilgilerin kaynağını kabul ya da red hususunda bir dayanak bulunması imkanı yoktur. Genel kurulda bu madde "hedeflenen maksadı tam ifade edemediği" gerekçesiyle reddedildi.

7. Vahiy ile akıl arasında bir karşıtlık olduğunun kabul edilmesi halinde, din ile ilim, devlet ile din ve hatta hayat ile din arasında gerginlik doğar. Vahiy ile akıl arasında var olduğu iddia edilen karşıtlığın görüldüğü durumlarda, ya aklın ya da vahyin yanlış değerlendirilmesi söz konusudur. Bu takdirde, yeniden düşünülerek bu sorunun çözülmesi mümkün olabilir.

8. Bilgi birikimimizin gelişmesi, vahyin ortaya koyduğu hakikatlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

7 ve 8. maddeler, genel kurulda aşağıda sunduğumuz şekilde tadilâta uğradı ve 6. madde haline dönüştürüldü.

6. Vahiy ile akıl arasında uzlaşmazlık bulunduğunun iddia edilmesi durumunda, ya aklın ya da vahyin yanlış değerlendirilmesi söz konusudur. Bu takdirde, yeniden düşünülerek bu sorunun çözülmesi mümkündür. Zira birikimimizin gelişmesi, vahyin ortaya koyduğu hakikatlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Sonuç olarak, komisyonda kabul edilen sekiz madde, genel kurul'dan altı madde halinde çıktı.

2. Din-Devlet İlişkileri Komisyonu Kararları

Bu komisyon zaman zaman sert ve uzun tartışmalara sahne olmuştu. Ancak genel kurul, bu komisyonun sunduğu maddelerin daha yumuşak bir şekilde ifade edilmesi noktasında uyarılara sahne oldu.

1. *Din-devlet ilişkisinin sadece hukuksal ve politik boyutuyla ele alınması, eksik ve yanıltıcı olur. Konuya bilimsel yaklaşım getirirken sosyolojik, kültürel ve tarihsel veri, olgu ve süreçlerin gözönünde bulundurulmaları gerekir. Bu ilişkiler ve onun uzantısı olan laiklik, Batı'da uzun mücadeleler ve çalkantılar sonucu, günümüzde göreceli olarak sağlam bir zemine oturmuştur. Batı'daki bu oluşum, bazı çevrelerin zannettiği gibi Hıristiyanlığın demokrasiye ve laikliğe elverişli olduğu, buna karşılık İslam dünyasında demokrasinin gelişmemesi ise İslamın buna elverişsiz olduğu, iddiası ile açıklanamaz. Batıda kilise ile devlet arasındaki çatışma tarihsel temellere dayanmakta, bunda sosyal yapının ve ekonomik gelişmelerin büyük payı bulunmaktadır.*

Hıristiyanlığın resmi bir din olarak kabul edilmesi ve devlete hakim olmasından sonra burjuva devrimlerine kadar Batı'da koyu bir teokratik siyasal yapının hüküm sürmesi, Hıristiyanlığın laikliğe sanıldığı kadar elverişli olmadığının da göstergesidir. Batı devletlerinde bir iki istisna hariç, hukuksal düzenlemelerde, anayasalarda dinsel referanslar vardır. Bununla birlikte, din-devlet ilişkileri seküler ve laik bir zemine oturmuştur. On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumunda başlayan ve Atatürk'le birlikte büyük bir atılım yapan çağdaşlaşma çabaları, dinin özüne değil, din olarak kabul edilen geleneğe, tezahürlere ve eskimiş kurumlara karşı tavır aldı. Bu oluşum sürecinde Batı'ya benzer şekilde bazı sıkıntı ve sürtüşmelerin yaşanması doğaldır. Yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren bütün dünyada bir sosyal olgu olarak dine ve manevi alana bir dönüş yaşanmaktadır. Türkiye de bu gelişmelerin dışında değildir. Ancak ilk başta tarihsel ve geleneksel yapılanmayı sürdürme çabaları ortaya çıksa da, dine yöneliş sürecini yaşayan kesimler, çağdaş Cumhuriyet'in demokratik ve özgürlükçü hedefleriyle ve ekonomik dinamizmiyle, İslam'ın özünde varolan yüksek değerler arasında örtüşmenin bulunduğunun bilincindedir. Bu sebeple de toplumumuzda gözlemlenen bu çağdaş yöneliş, Osmanlı'nın yıkılış dönemindeki geleneksel tepki ile ve geriye dönüş özlemiyle benzeşme göstermez.

Bu madde komisyonda geldiği şekliyle kabul edildi. Ancak bazı metin redaksiyonları yapıldı. İçeriğe yönelik tek eleştiri, Hıristiyanlığa çokça atıfların bulunması idi.

2. *İlk müslüman toplumda devlet olgusunun ortaya çıkışı, dinden kaynaklanan ve dinin gereği olan bir gelişme olmaktan çok, sosyal ve politik bir sü-*

recin ürünüdür. Tarihte dini görünüm taşıyan monarşik devletler günümüz için örnek olmadığı gibi laikleşme ve demokratikleşme sürecinin engeli olarak görülmemelidir. Ülkemizde Batı uygarlığı Türk toplumunun islami geleneğe dayalı sosyal, siyasal ve hukuksal yapının bir senteze kavuşturulması, demokratik ve özgürlükçü bir laikleşmenin başarıya ulaşması için tüm dünyaya özellikle müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelere örnek oluşturabilir.

Bu madde sonuç bildirgesine konmadı. Bunun gerekçesi, Kurul'da çıkan, dinin devlet talebinin olup olmadığına dair tartışmada bir karara varılamamasıydı.

3. Ülkemizde din-devlet ilişkisinin sağlıklı bir temele oturmasında tek bir Batı ülkesi örneği yerine, ülkemizin toplumsal ve tarihî şartları gözönünde tutularak, demokratik hukuk devletlerindeki uygulamalardan yararlanılmalıdır.

Bu madde birkaç harf ve kelime tashihinin dışında her hangi bir tadilata uğramadan yerini korudu.

4. Din-devlet İlişkilerinde çağdaş demokrasinin gereklerine uygun olarak sosyal, hukuksal ve siyasal yapılanmaya gidilmelidir. Bu bağlamda Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası sözleşme ve bildirilerde yer alan insan hak ve özgürlükleri; özellikle bu çerçevede, düşünce, din ve inanç özgürlüğü ve gerekleri titizlikle korunmalıdır. Demokratik, eşitlikçi, adalet ve hakkaniyeti gözeten, meşruiyetin esası olan temel hak ve özgürlüklere, evrensel ahlak ilkelerine dayanan bir hukuk devleti anlaşı ön plana alınmalıdır. Devletin düşünceler, politik eğilimler, değişik inanç sistemleri ve mezhepler karşısında tarafsızlığın koruması, bireye ön yargısız yaklaşması, çağdaş devlet anlayışında büyük önem taşımaktadır.

4. Madde, komisyonda üç şık şeklinde oluşmuştu. Görüldüğü üzere şıklar birleştirildi. Aşağıda sunduğum cümle, komisyon maddesinin son cümlesiydi; ancak, o cümle genel kurulun itirazıyla metinden çıkarıldı.

"Özellikle ülkemizde Anadolu Alevileri ile gayri müslimlerin hak ve özgürlükleri de göz önünde bulundurularak, devletin bu işlev ve konumu, mevcut mevzuat ve düzenlemelere yansıtılmalıdır". Bu cümlenin metinden çıkarılmasının nedeni; yalnızca bir grubun açıkça zikredilmesi; diğer grupların isimlerinin de açıkça zikredilmesinin ise güçlüğüydü.

5. Düşünce açıklama hürriyeti, hakaret ve sövme yahut iftira suçu işlenmiş olmadıkça veya başkalarının insan haklarını ihlal için somut ve açık bir çağrı yapılmadıkça ilke olarak sınırsız olmalıdır. Bu konudaki düzenlemede uluslararası mevzuat ve hukukun genel ilkelerinden yararlanılmalıdır.

6. Düşünce açıklama hürriyeti, düşünce açıklamama hakkını da birlikte getirir. Kimse düşüncelerini açıklamaya zorlanamaz. Ancak insan hakları ihlalle-

ri, demokratik hukuk devleti ilkelerine aykırı eylemler sorgulanır. Kimse demokratik hukuk devleti ilkelerine aykırı olmayan beyanları dolayısıyla kınanmamalıdır.

7. Düşünce açıklama hürriyeti dışında kalan diğer temel hürriyetlerin kullanılmasında, başkalarının insan haklarına ve demokratik hukuk devleti düzenini ihlale ve ortadan kaldırmaya yönelik ve açık bir kanun kuralı ile suç oluşturan bir eylem söz konusu olmadıkça, bu hürriyetlerden yararlanma imkanı, kimsenin elinden alınamaz.

8. Düşünce ve inanç özgürlüğüne karşı devletin baskıcı bir tavrı olmamalıdır. Böyle bir tavır bireyin mevcut yapı içerisinde yabancılaşmasına ve küskünler grubunun artıp çoğalmasına yol açabilir.

9. Çağdaş sosyal devletin görevi, insanların ekonomik ve sosyal haklarıyla düşünce ve inanç özgürlüğünü geliştiren imkanları sağlamak ve önünü açmaktır. Devlet, bireyin ve toplumun entelektüel ve manevi gelişiminde engelleyici değil, katkı sağlayıcı, bireye hizmet götüren, mutluluk ve esenlik ufuklarını açan bir araçtır. Sivil toplum kuruluşları da özgürleşme ve demokratikleşme sürecinin temel dinamiklerindendir.

Bu beş madde, özellikle son dönemlerde hukukun siyasallaşmasından hukuka ters uygulamaların görülmesine karşı uyarıcı nitelikte olacağı düşüncesiyle komisyon raporunda yer almıştı. Bu maddelerin genel kurulda da kabul edilmesinin iyi bir temenni olacağı ifade edildi. Niyazi Öktem, dinî söylemin, suça teşvik aşamasına gelmeden önce kontrol altına alınması gerektiğini ifade etti.

10. Ülkemizde din-devlet ilişkileri alanında gözlemlenen bazı sıkıntılar bireyin sivil hak ve talepleriyle devlet erkinin temsilcileri arasındaki iletişim kopukluğu, yanlış anlama, karşılıklı güvensizlik gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır. Sorunun bu düzlemde de ele alınması çözümü kolaylaştıracaktır.

11. Hedeflenen barışçı, özgürlükçü, çağdaş, demokratik, hoşgörü ve diyaloğa dayalı toplum yapısına ulaşmak için başta devlet olmak üzere, sivil toplum kuruluşlarına, aydınlara ve özellikle medyaya evrensel boyutta sorumluluk düşmektedir. Böylelikle din-devlet ilişkisi rasyonel ve insancıl bir zemine oturabilir.

Görüldüğü üzere, komisyondan gelen 11 madde aynen korunmuş uldu. Ancak, redaksiyon sınırlarında kalan bazı değişiklikler de yapıldı.

3. Din-Toplum İlişkileri Komisyonu Kararları

Bu komisyon, başta da belirttiğimiz üzere, genel kurula ortak bir metin sunamadığı gibi, sunduğu metindeki maddeler de zaman zaman yoğun tartışmalara yol açtı.

1. Din birey ve toplum hayatında değişik biçimlerde tezahür eden bir fenomendir. Genel kurul, bu tanımın çok anlamlı olmadığına karar verdi ve bu maddeyi şu şekilde değiştirdi: *Sosyal açıdan din, birey ve toplum hayatında değişik biçimlerde tezahür eden bir gerçekliktir.* Buradaki önemli değişiklik dinin sosyal açıdan ele alınması ve onun bir fenomen değil, gerçeklik olduğunun altının çizilmesiydi.

2. Her çocuk bir kültür içinde doğar ve dinî kimliğinin ilk biçimlerini aile içinde edinir. Ancak dinî kimlik bireyseldir; bireylerin özgür iradeleriyle seçilir ve yaşanır. Kimse dinî kimliğini ve gereklerini yaşamaktan, seçmek, değiştirmek veya kaldırmaktan alıkonulamaz.

4. Toplumda bireysel özgürlükler ve fikir özgürlüğü, serbestçe ifade bulmalıdır. Farklılıkların bir arada yaşam alanı oluşturması demokratik bir tavırdır.

5. Hukuk düzeni içinde kalmak koşuluyla dinî mahiyette dahi olsa, sivil alanda örgütlenmenin önüne engel konulamaz.

Komisyonda iki madde halinde ve bu muhteva ile gelen metinler, aşağıda sunduğumuz gibi, kısmi değişikliklerle tek bir madde haline getirildi: *Hukuk düzeni içinde kalmak koşuluyla, din eksenli olsa dahi, sivil alanda örgütlenmenin önüne engel konulamaz. Farklılıkların bir arada yaşam alanı oluşturabilmesi demokrasinin bir gereğidir.*

6. Tek tip modernleşme olmadığı gibi, din ve modernleşme arasında mutlak bir çelişki de yoktur.

Genel Kurul'da, bu maddedeki 'modernleşme' kavramının ne anlama geldiğinin, daha sonra yayımlanacak metinlerde açıklanması gerektiği ifade edildi.

7. Toplumda tarihsel süreçte tartışılan ilericilik ve gericilik ekseni din ile temellendirilmemelidir. Toplumda sadece dinî gericilik yoktur. Bütün gericiler dindar değildir, bütün dindarlar gerici değildir. Bu madde, genel kurulda bazı değişikliklerle şu şekli aldı: *Toplumun yaşadığı tarihsel süreçte tartışılan ilericilik ve gericilik ekseni din ile temellendirilmemelidir. Sadece dinî gericilik yoktur. Bütün gericiler dindar değildir, bütün dindarlar gerici değildir.*

8. Din-toplum ilişkilerinde yaşanan sorunlar, çeşitli bilimsel araştırmalar yapılarak aşılabilir.

9. Toplumsal kesimler arasında, din konusundaki kamplaşma ve tahamülsüzlük sosyal barışı zedeler.

Dokuzuncu madde, genel kurulda küçük değişikliklerle bu formu kazandı; fakat, özellikle Ruşen Çakır'ın, bu maddeye, 'Alevilik' isminin açıkça zikredilerek girmesi yolundaki önerisi, genel kurula başkanlık eden Hayrettin Kara-

man'ın, böyle bir açıklamanın sosyal barışı zedeleyici nitelikte olacağını, ifade etmesi üzerine reddedildi.

10. Dinî çoğulculuk, toplumda zenginleştirici ve olumlu bir değer olarak kabul edilmelidir. Bu maddede, 'çoğulculuk' kelimesinden sonra sünni, alevi vb. grup isimlerinin zikredilmesini öneren Ali Bulaç'ın önerisi kabul edilmedi. Sonunda, madde şu ifadelerle kabul edildi: *Sosyal açıdan dinî çoğulculuk, (farklı mezhepler ve dinler) toplumda zenginleştirici ve olumlu bir değer olarak kabul edilmelidir.*

11. Gerek din kaynaklı gibi takdim edilen toplumsal gelenekler, gerekse siyasal ve ideolojik dayatmalar, kadını kısıtlayıcı rol oynamaktadır. Kadın, özel ve kamusal alanda özgür iradesi ile hareket etme hakkına doğal olarak sahiptir. Bu maddenin genel kuruldan geçmesini hararetle destekleyen, Nevval Sevindi idi. Ancak bu maddeye çok önemli bir katkı da Durmuş Hocaoğlu'ndan geldi. Maddenin sonundaki *"Kadın özel ve kamusal alanda özgür iradesiyle hareket etme hakkına doğal olarak sahiptir"* ifadesinin girmesini Hocaoğlu önerdi ve bu önerisi kabul edildi.

12. Din toplum ilişkilerinin sağlıklı bir temele oturtulabilmesi için din eğitimi ve din hizmetlerinde kalite yükseltilmelidir.

13. Türkiye'nin dış ilişkilerinde kültürel ve dinî değerler önemli bir köprüdür.

14. Türkiye Gazeteciler Cemiyeti'nin, Türkiye Gazetecileri Hak ve Sorumluluk Bildirgesi'nde yer alan "Gazeteci (...) bir ulusun, bir topluluğun ve bireylerin kültürel değerlerini ve inançlarını (veya inançsızlığını) doğrudan saldırı konusu yapamaz" ilkesine işlerlik kazandırmalı ve bu bütün medya için geçerli kılınmalıdır.

Son üç madde, üzerlerinde herhangi bir tartışma yapılmadan, olduğu gibi kabul edildi. Kanımca bunun sebebi, genel kurul üyelerinin artık günün sonunda epeyce yorulmuş olmalarıydı. Sonuç olarak, kuruldaki her bir üye, hakikaten birikimlerini, aydın olmanın sorumluluğunu hissederek, çalışmalara yansıttılar. Bu yargı hakkın teslimidir.

Toplantıdaki demokratik tavrın bir ifadesi olarak aşağıdaki not bildiriye eklendi.

Not: Bu bildiride yer alan maddelerin, çoğu oy birliği ile, bir kısmı da oy çoğunluyla kabul edilmiş olup, oy çoğunluğu ile benimsenen maddeler hakkında üyeler tarafından verilen, yazılı karşı görüşlere ve farklı önergelere, tutanakların yayımında yer verilecektir.

EK:

M. Ali Kılıçbay ve A. Turan Alkan'ın "Din Toplum İlişkileri" komisyonu karar metnine alternatif metinleri:

Bu metin için kilit kavramlar olarak;

1. Din, kutsal üzerine odaklanan bütün toplumsal fenomenlerin adıdır.

Toplum, her türlü organik biraradalıktır. Bu metinde toplum özellikle Türk toplumunu vurgular.

BİREY VE DİN

2. Sosyolojik bir gerçeklik olarak insanın ilk dinî kimliği aile ortamında oluşur, ancak dinî kimlik bireyseldir ve bireylerin özgür iradeleriyle oluşturulur; kimse dinî kimliğini ve gereklerini yaşamaktan, dinî kimliğini seçmek, değiştirmek veya kaldırmaktan alıkonulamaz.

TOPLUM VE DİN

3. Her toplum 'sosyallik' (*sociability*) aracılığı ile gerçeklik kazanır; bu sosyalliklerin en önemlilerinden biri de dindir.

DİN VE KÜLTÜR

4. Din, aynı zamanda bir gelenekler öbeğidir ve gelenekselleşmiş dinî ögeler, genellikle 'kültürel küre' içinde kalır.

5. Bireyler, kültürel kodlarının içinde doğarlar; din de kültürel kodlar arasında önemli bir yere sahiptir ve bu kodların bazıları profanlaşır. Bu kodlar toplumun ortak değerler sistemine katılırlar.

6. Organik karmaşıklıktan ötürü aynı dinî kökenden gelse bile, inançlar farklılaşır: Bu arada, din dışı geleneklerin bazıları dinileştirilir.

DİN EĞİTİMİ

7. Dinî eğitim, özel alanda serbesttir; kamunun dinî eğitim vermek işlevi yoktur. Bu eğitim süreçleri evrensel hukukun ilkelerine aykırı olamaz.

DİNÎ ÖRGÜTLENME

8. Bireyler kendi dinleri alanında serbestçe örgütlenirler. Kamu alanı herkese ait olduğu için, dinî örgütlenmeler özel alan içinde kalır. İbadethaneler özel alana aittir.

DİN VE HÜRRİYET

9. Hürriyetler ayrıştırılamaz; dinî hürriyetler, hürriyetler mecmuasının ayrılmaz bir parçasıdır.

Gürbüz DENİZ

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 2 sayı 3 temmuz-eylül 1999

TASAVVUF

MEHMED S. HATİBOĞLU
İlk Sûfîlerin Hadîs/Sünnet Anlayışları Üzerine

•

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD
Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine
–İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an–

SÜLEYMAN ULUDAĞ
Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi

MUSTAFA KARA
Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış

VEHBİ BAŞER
Dinsel-Mistik Bir İnşâ Olarak İnsan

MUSTAFA ÖZTÜRK
Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum

NECDET SUBAŞI
Şeyh, Seyyid ve Molla
–Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri–

VELİ URHAN
M. İkbal'in 'Benlik Felsefesi'nde Tanrı-Evren İlişkisi

MAZLUM UYAR
Gaybet Sonrası Şii Kelamının Teşekkülü ve Mutezile

TÂHİR HARÎMÎ (BALCIOĞLU)
Târîh-i Hikmette Sûfiyyûn

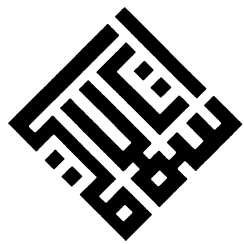
•

M. EMİN ÖZAFŞAR
Aziz Mahmûd Hüdâyî Örneğinde Sufilerin Varlık ve Tarih Tasavvuru

İ. HAKKI ÜNAL
Bir Tasavvuf Şairi Ahmedî'nin Hadis Kültürü

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi



cilt 2, sayı 3[2], temmuz–eylül

islâmiyât

II (1999), sayı: 3²
TASAVVUF (2. BASKI)

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

KONU DANIŞMANI
Seyfullah SEVİM

SAHİBİ
© AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ. Adına
Süleyman BAYRAKTAR

SORUMLU GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Ömer ÖZSOY

YAYIN KURULU
Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU
Alparslan AÇIKGENÇ Süleyman BAYRAKTAR Ali DERE
Muammer ESEN Mehmet GÖRMEZ İlhami GÜLER Sönmez KUTLU
Mehmet Emin ÖZAFŞAR İbrahim ÖZDEMİR Ömer ÖZSOY
Mehmet PAÇACI Lütfi SEVER Osman TAŞTAN
Mevlüt UYANIK İsmail Hakkı ÜNAL

İŞLETME MÜDÜRÜ
Sema YAVUZ

YAYIN MÜDÜRÜ
Veli AKNAR

BÜRO
Kasım GEZEN (Son Okuma)
Mehmet AKNAR (Redaksiyon)

YÖNETİM YERİ
Dr. Mediha Eldem Sok. 41/12 06420 Kızılay ANKARA
tel. 0 (312) 433 24 65 tel-faks. 0 (312) 433 66 68

YAZIŞMA ADRESLERİ
P.K. 775 06455 Yenişehir ANKARA
www.islamiyatdergisi.com
e-posta: islamiyat@islamiyatdergisi.com - islamiyat@hotmail.com

ISSN: 1301-840X

© islâmiyât
islâmiyât hakemli bir dergidir.
islâmiyât'ta yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir.
islâmiyât'ta yayımlanan yazılar, yayıncının yazılı izni olmadan
kısmen veya tamamen, basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.
Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

FİYATI: 6.500.000.- TL.

Posta Çeki: Avrasya Yayıncılık 1900 321
Banka TL. Hesabı 0012227/01-5 Akbank Meşrutiyet Şb. Ankara
Döviz Hesabı: 100-4036799 Vakıflar Bank. Meşrutiyet Şb. Ankara

Baskı: Ankamat Matbaacılık
Mart 2012 Ankara

içindekiler

Yayıncının Notu 5

▸ Editörden

MEHMED S. HATİBOĞLU
İlk Sûfîlerin Hadîs/Sünnet Anlayışları Üzerine 7

▸ Makaleler

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD
Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine
–İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an– 15

SÜLEYMAN ULUDAĞ
Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve
İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi 39

MUSTAFA KARA
Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış 67

VEHBİ BAŞER
Dinsel-Mistik Bir İnşâ Olarak İnsan 79

MUSTAFA ÖZTÜRK
Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum 101

NECDET SUBAŞI
Şeyh, Seyyid ve Molla
–Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde
Dinsel İtibarın Kategorileri– 121

VELİ URHAN
M. İkbal'in 'Benlik Felsefesi'nde Tanrı-Evren İlişkisi 141

MAZLUM UYAR
Gaybet Sonrası Şii Kelamının Teşekkülü ve Mutezile 153

▸ Klasik Metin

TÂHİR HARÎMÎ (BALCIOĞLU)
Târîh-i Hikmette Sûfiyyûn 171

▶ Araştırma Notları

M. EMİN ÖZAFŞAR
Aziz Mahmûd Hüdâyî Örneğinde Sufilerin Varlık ve Tarih Tasavvuru 185

İ. HAKKI ÜNAL
Bir Tasavvuf Şairi Ahmedî'nin Hadis Kültürü 197

Yayıncının Notu

Değerli *islâmiyât* okurları

Sizlere daha önce duyurmuş olduğumuz üzere, bu yılın üçüncü sayısında tasavvuf ağırlıklı yazılarla karşınızdayız. Şimdiye kadarki sayılarımızda olduğu gibi, bu sayıda da "sizlerle birlikte olmanın sevincini yaşadığımızı" ifade etmek isterdik; ancak, bu kez sevincimiz buruk... Deprem vesilesiyle ülkece yaşadığımız facia hepimizi sarsmış, izleri zor silinecek acılara garketmiş bulunuyor. Bütün milletimize geçmiş olsun dileklerimizi iletirken; ölenlere rahmet, mağdurlara sabırlar diliyoruz.

Deprem sonrası yaşanan acılar, doğal olarak herkesi, bu acıların gerçek sebebi ve sorumlusu üzerinde düşünmeye sevketti. Hemen bütün kitlesel felaketlerin ardından dinlemeye aşina olduğumuz 'doğal afet' - 'takdir-i ilahi' karşıtlığı zemininde ayrışan görüşler başta olmak üzere, pek çok tezin ve yorumun yinelendiğine tanık olduk; hatta haftalar boyu, sorunun aslında 'toplumsal bir felaket' olduğu unutturularak, bu tezlerin fraksiyonları arasındaki tartışmalar medya tarafından kamuoyunun ilgisine 'arzedildi': Doğal afetçiler, bu doğa olayının oluşum biçimi ve müstakbel afet bölgeleri üzerinde anlaşamazlarken; takdir-i ilahiciler de bunun bir 'ceza' mı, yoksa 'uyarı'mı olduğu ince ayırımını (!) derinleştirdiler. Zedelenenler ('depremzedeler' demiyoruz) ise, yorumculara değil, kendilerine yardım eli uzatan yerli yabancı sivil toplum örgütlerine dua ediyorlardı. Onların içten dualarına, –bu acıları kendilerine Rahman'ın reva gördüğü su-i zannını da, insan cinsini onbinlerce yıldır şefkatle üzerinde barındıran yerkürenin müthiş ama masum hareketinin sebep olduğu ithamını da reddedercesine– Allah'ın ve yerkürenin dışında birtakım sorumlu görülenlere yönelik 'beddualar' refakat ediyordu. Bu beddualaların adresini, ülkede sorumluluk üstlenenlerin her eleştiriye alınan, her yorumu karşı devrim girişimi sayan tedirginlikleri deşifre etti. Bu, anlaşılabilir bir tedirginlikti; zira başka kelimeler ve üsluplar tercih edilse de, hemen herkes en azından bir ihmal ve beceriksizlikten söz ediyordu. 'Bekçi'lerin nöbette uyuduklarını, halkçıların halka parya gözüyle baktıklarını, birilerinin de 'millet' adına değil, milletin adıyla siyaset yaptıklarını kabul ve itiraf etmeleri beklenemezdi; bu yıkıcı ve bölücü ithamlara karşı tedbir almak gerekirdi ve öyle de yapıldı: Örneğin, önemli bir kitle, yaşanan felaketin bir 'ceza' olduğunu dillendirirken, bu cezalandırmaya sebep olmakla itham edilenler, bu söyleme teenni ile kulak verip, arkasındaki

memnuniyetsizliği firasetle okumak ve bu ithamlara yol açan baskı politikalarına son vermek yerine, her dem hazır, gayretkeş 'ıslah' erlerinin depremin teo-dinamiğine dair 'gerçek islami' yorumlarına başvurmayı, yani kendilerine çeki düzen vermek yerine, yine halkı aydınlatmayı yeğlediler, aydın din adamlarının yardımıyla; ama halk ne denli aydınlandı, bilemeyiz...

Deprem sonrası yorumların muhalefet kırıcı ve hedef saptırıcı işlevi, bu yorumların ideolojik içerikten yoksun oldukları anlamına gelmiyor elbette. Tam aksine, bu ideolojik içerikten dolayıdır ki, insanlar kendilerini taraf olma zorunda oldukları gerçek bir görüşler ayrılığı durumu ile karşı karşıya hissetmektedirler ve yine ideolojik içeriğin bu cezbediciliği nedeniyledir ki, yapılan yorumlar siyasete servis sunabilmektedir. Bu mülahazayla, özellikle dindar çevrelerin deprem yorumlarının içeriğine ilişkin bir değerlendirme yapma ihtiyacı hissediyoruz. Bu yorumların ittifak noktası, olaylara Allah'ı mekanik bir surette dahil etme konusundaki ısrarlı tutumda yatıyor. Bu tutumu belirleyen, özü itibarıyla, evren tasavvurunu, dünya görüşünü, yaşama bakışını ve 'ben' bilincini Allah'tan büyük ölçüde soyutlamış ve adeta salt siyasal/ideolojik bir tutuma indirgenmiş çağdaş dindarlık biçiminin, Allah'ı suri ve sun'i bir surette 'devreye sokmak' suretiyle, yitirdiği anlamı yeniden bulabileceği ümididir. Bu ümit, çağdaş dindarlık biçiminin belki de en önemli açmazı olan, Allah-evren-insan ilişkisinin nasıl algılanacağı/kurgulanacağı ve pratiklerin buna göre nasıl dizayn edileceği sorusu karşısındaki yetersizliğimize, bu yetersizliğe yol açan yalnızlığımıza ve kendimizi yalnız hissetmemize neden olan yabancılaşmamıza işaret etmektedir.

Deprem gündemiyle bu sayının ağırlıklı konusu arasında yapmacık bir bağ kurma çabası olarak algılanmayacağı ümidiyle ifade etmeliyiz ki, tasavvuf tecrübesi ve bu tecrübenin sağladığı birikimin, yerel ve tarihsel özellikler taşımakla birlikte, özü itibarıyla bu tarih üstü sorunun cevabının arayış biçimlerinden birini, belki de en zenginini ve en uzun soluklusunu temsil ettiği kanaatini taşıyoruz. Her şeyden çok 'anlam'a ihtiyaç duyduğumuz dünyada, tasavvuf tecrübesinin, anlayabileceğimiz, dolayısıyla paylaşabileceğimiz şeyler barındırdığına olan inancımızın ifadesi olarak bir kez de biz "Tasavvuf" dedik; ama, yine "şimdilik bu kadar" kaydıyla... 'Şimdilik' kaydıyla; zira elinizdeki sayının, başta kurguladığımız biçimiyle tekemmül ettiğini; dolayısıyla, en azından bizim tasarladığımız soruların tamamını tükettiğini söyleyemeyiz. Bu eksikliğe neden olanlara sitem hakkımızı saklı tutarak, katkıda bulunan değerli bilim adamlarına teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Osmanlı özel sayısında tekrar ve daha iyi şartlar altında buluşmak ümidiyle selam ve saygılarımızı sunuyoruz.

Editörden

İlk Sûfîlerin Hadîs/Sünnet Anlayışları Üzerine*

On dört asrını doldurmuş İslâm'a mensûbiyetle övünen milyonlarca müslümânın sergilemekde oldukları manzarayı seyreden aydınlar, Kitâb ve Sünnet sâliklerinden beklenen bir İslâm dünyâsını göremiyor olmanın ızdırabı içindedirler ve kabullenilemiyecek bu durumdan kurtulmanın ilk adımını, geçmiş kültürün muhâsebesi zımnında, bu iki temel kaynağa liyâkâtda düşülen yanlışların tesbît ve izâlesinin teşkil etdiğini düşünmekdedirler. Dünyâda başka hiçbir dinî çevreye nasîb olmadık bir kültür birikiminin varisi olan Müslümânların böyle bir çalışmayı başkalarından beklemeleri kadar utandırıcı bir zillet olamaz. Asırlardır sayısız denecek derecede fırkalara, mezheblere, tarîkâtlara bölünmüş bir İslâm varlığını, Kitâb ve Sünnet açısından değerlendirerek, müşterek prensiplere ulaşmaya çalışmak, herkesden önce onların vazîfesidir. Aksi takdirde, "Allâh katında din İslâm'dır" âyet-i kerîmesini okuduğunuz kimseden: "Hangi İslâm?" sorusuna muhatâb olmak kaçınılmazdır ki, bütüniyle İslâm dünyâsı maalesef bugün bu cevâbı veremiyor hâldedir.

Şükürler olsun ki, Türkiye'de, son senelerde, özellikle İlâhiyât Fakülteleri mensûbu genc ilim adamlarının, gayr-ı müslim islâmiyâtcıların asırlardır yapdıkları incelemelere de uzanarak ortaya koydukları ilmî eserler, endişelerimizin paylaşıldığını göstermesi bakımından bizlere ümîd vermekdedir. Onlardan derinleşme beklediğimiz sahâlardan birisi de, günümüzde hâlen canlılığını sürdürmekde olan bir zühd hayâtının İslâm düşüncesiyle ne derece uyum içinde olduğunun tesbîtidir.

Bugün, kısıtlı sayıda da olsa, okuyabildiğimiz ilk tasavvufi eserlerde mevcûd rivâyetler, İslâmî zühd hayâtının da ne derecede çelişkili bir seyir tâkib etdiğini sergiler hâldedir. Peygamber devri insânına müslim, mü'min gibi sıfatlar yeterli sayılmışken, daha sonraları zâhid, âbid, fakir... tâbirlerinin çıkmış olması, ibâdeti ve nefs terbiyesini tarîkat hâline getiren Sûfîlerin II/VIII. asırda İs-

* Bu yazının aslı, Dr. Ali Vasfi KURT'un İnsan Yayınları tarafından 1998'de İstanbul'da bastırılmış olan *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî* İsimli değerli araştırmasına "Takriz" olarak konulmuştu. *islâmiyât*'ın Tasavvuf ağırlıklı bu sayısında onu yeniden kaleme alarak yayımlamayı uygun görmüş bulunmaktayım.

lâm coğrafyasının pek çok yerinde varlıklarını hissetdirir hâle geldiklerini, bütün bu zümrelerin de kendilerini hep Kitâb ve Sünnet'in temsilcisi olarak saydıklarını göstermekde; bizlere de, bu iki kaynağın onlar tarafından nasıl yorumlanıyor olduğunu öğrenme görevi düşmekdedir. Bu görevin hakkiyle yerine getirilmesinde ilk taleb edilecek malzeme, muhakkak ki, ilmî tahkîkle basılmış tasavvuf kaynaklarıdır. Ne yazık ki, bu vazgeçilmez ihtiyâcı İslâm kültür dünyâsı henüz yeterince karşılayabilmiş değildir. *el-Futûḥâtu'l-Mekkiyye*'nin bile tahkîki yarım kalmış hâldedir. Bu eserin müellif hattına sâhib ülkenin, yani Türkiye'nin ilim erbâbından bu eksikliğin giderilmesini beklemek hakkımızdır. İnşâallâh ilgililer bu temennimize kulak verirler. Tahkîkli kaynakların mukâyeseli tedkîkine dayanmadan verilecek karârların, gerçekleri sapdırması her zamân mümkindir. Meselâ, bir aydınımız, İbnu'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) yukarıda ismi geçen *Futûḥât*'ında (I, 31) III/IV. asrın ârifler sultânı Bâyezîd-i Bestâmî'den nakledilen: "Bu miskinler ilimlerini ölülerden aldılar. Bizler ise ilmimizi ölümsüz Diri'den [Allâh'dan] aldık" (*mesâkînu aḫaẕû 'ilmehum meyyiten 'an meyyitin ve aḫaẕnâ 'ilmenâ 'ani'l-Ḥayyi'lleẕî lâ yemût*) sözünü okumuş olsa, "Herhalde" der, "bu Sûfîler, meselâ hadîs kitâblarına hiç ihtiyâc duymamışlar; dolayısiyle, ilim tahsiline gerek de görmemişlerdir". Halbuki, *Futûḥât*'dan üç asır önce yazılmış bir kaynakda, aynı sûfi bu kanâatin tam tersi bir manzara çizmekdedir.

Gayr-ı müslim tasavvuf uzmanlarından Nicholson'ın (1868-1945): "Sûfilik hakkında bugün elimizde bulunan belki de en eski mufassal risale" şeklinde değerlendirdiği* *el-Luma'* isimli eserinde (s. 145) Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), bakınız Bestâmî'yi nasıl tanıtıyor:

> Bir vakitler bu ünlü sûfi, kendisini tamâmen ibâdete vermek gâyesiyle, yemek derdinden, hanım meşgûliyetinden kurtulmak istemiş, Allâh'a bu yolda niyâzda bulunmaya niyyet etmişken, bundan hemen vazgeçmişdir. Kendisini bu teşebbüsünden alıkoyan husûsu, kendisi şöyle ifâde etmekdedir: "Bunu Resulullâh istememişken benim Allâh'dan istemem nasıl câiz olur?" (*keyfe yecûzu lî en es'ele'llâhe lhâẕâ ve lem yes'elhu Rasûlullâh*) (krş. Kuşeyrî, *Risâle*, I, 101; Şâtıbî, *İ'tişâm*, I, 113).

Aynı Bestâmî'den, Kuşeyrî şu tâlimatı naklediyor (*Risâle*, I, 103):

> Kerâmetler gösteren, havalara yükselen bir adam görseniz, sakın bu sizi aldatmasın. Onu hakkiyle tanıyabilmek için, emir ve nehiyde, hadleri muhâfazada ve Şeriat'ı uygulamada ne yapdığına bakın (...*lâ teğterrû ḥattâ tenẓurû keyfe tecidûnehû 'inde'l-emri ve'n-nehyi ve ḥıfẓi'l-ḥudûdi ve edâ'i'ş-şerî'ati*).

Kitâb ve Sünnet'e ittibâ'ı esâs almış böyle bir Bestâmî'yi başda zikretdiğimiz ifadeyle bağdaşdırmak mümkinmidir?

* *İslam Sufileri*, s. 25.

İlk devirlerin meşhûr sûfileri incelendiğinde, onların, kendilerini ibâdetden bile müstağni gören şarlatan mistiklerden ne derece uzak oldukları, gâyet açık bir şekilde görülmekdedir. Hattâ Hz. Peygamber'e imtisâlde onları müfritlerden bile saymamız gerekecekdir.

Basralı meşhûr tâbi'î Eyyûb-i Sahtiyânî'nin (ö. 131/748) 40 defa, Mekkeli hadîs imâmı İbn Uyeyne'nin (ö. 198/814) 70 defa haccetdiğini kitâblarda okumuş bir ilim tâlibi, pekala der ki, herhâlde Sûfîler bunları geçmişdir. Hâlbuki bâzı ilk büyük Sûfilerin davranışı, bu noktada bizi yanıltacakdır. Yine Serrâc *Luma'*'ında (s. 223), Bestâmî, Cuneyd-i Bağdâdî, Sehl-i Tusterî gibi tasavvuf ululârının, hayâtları boyunca tek hacla yetindiklerini, sebebiyle birlikde şöyle ifâde etmekdedir:

> Onların bu şekilde davranmalarındaki delîlleri, Hz. Peygamber'in ancak bir tek hac yapmış olmasıdır (*ḥuccetuhum fî ḥtiyârihim fî ẕâlike enne'n-Nebiyye (s.) lem yeḥucce illâ ḥicceten vâḥideten*).

Gerçekden de Muslim'in *Ṣaḥîḥ*'i başda olmak üzere (r. 1218), bazı Sunen kitâblarının da kaydetdikleri üzere, Câbir b. Abdillâh'ın beyâniyle: "Hz. Peygamber Medine'de oturdukları 9 sene zarfında hiç haccetmemişlerdir" (*inne Rasûlallâhi (s.) mekeşe tis'a sinîne lem yeḥucce*). Kendilerinin tek hacları 10. senedeki vedâ haccıdır.

İlk büyük Sûfîlerin Kitâb ve Sünnet'e bağlılıklarını gösteren son derece dikkate şâyân örneklerden bazısını, bilmeyenlere sunmakdan kendimi alamıyorum.

Zâhir ve bâtın ilmine sâhib sûfi Hâris-i Muhâsibî (ö. 243/857) hakkında Cuneyd-i Bağdâdî (ö. 297/910) şu mühim tesbîtde bulunmakdadır (*Ḥılye*, X, 75; *Târîḫu Bağdâd*, VIII, 214):

> Muhâsibî, öldüğü gün beş paraya muhtacdı. Babası ona pek çok mal bırakmışdı, ama o ondan bir habbe bile almamış ve şöyle demişdi: "Dinleri ayrı olan iki kişi birbirine varis olamaz" (*ehlu milleteyni lâ yetevâreṯâni*) –Babası Vâkıfiyye'dendi.

Kuşeyrî bu servetin yetmiş bin dirhem, babasının da Kaderiyye'den olduğunu yazmakdadır (*Risâle*, I, 89).

Muhâsibî, tasavvuf imâmlığının dışında, Mu'tezile, Râfiza ve benzerlerine yazdığı reddiyelerle de meşhûrdu. Babası Vâkıfiyye'den, yâni, Kur'an mahlûkmu değilmi suâline bir cevâb vermeyib susanlardan olduğu için, oğlu tarafından ğayr-ı müslim telakkî ediliyor ve Peygamber'in hadîsine göre Muhâsibî'nin bu mirâsdan mahrûmiyeti gerekiyordu. Hattâ bir gün Muhâsibî babasını yolda yakalamış ve ona: "Annemi boşa; çünkü sen bir dindesin, o başka bir dinde." (*ṭallik ummî feinneke 'alâ dînin ve hiye 'alâ ğayrihî*) demişdir (Sem'ânî, *Ensâb*, XII, 104).

Ehl-i Sünnet akâidine müfrid bağlılıkdan kaynaklanan bu davranışı, o çevrenin fıkıh, hadîs, tefsîr imâmlarında bile görebilmek mümkin olmasa gerekdir. Fakat ne kadar hayret verici bir husûsdur ki, muâsırı bir muhaddis âlim, işbu Muhâsibî'yi tehlikeliler arasında görebilmişdir. Onun klasik hadîs çalışmalarını bırakıb zühde ağırlık vermesini, bu yolda kitâblar yazmış olmasını kabûl edilemez gören, meselâ, Horasanlı Ebû Zur'a Ubeydullâh b. Abdilkerîm er-Râzî (ö. 264/878) ona şu ambargoyu koyabilmekdedir: "Bu kitâblardan sakınasın; onlar bid'at ve sapıklık kitâblarıdır. Sana hadîs yeter. Seni o kitâblardan müstağni kılacak her şey hadîslerde mevcûddur". "Bu kitâblarda ibret alınacak bilgiler de vardır" diye itiraz etmeye kalkışan birisinin ağzını üstad şöyle kapatıveriyor: "Allâh'ın kitâbında ibret bulamayana bu kitâblarda ibret ne gezer! İmâm-ı Mâlik, Sufyân-ı Sevrî, Evza'î ve geçmiş öteki imâmlar hiç bu çeşid hâtıra ve vesvese ihtiva eden kitâblar yazmışlarmı? Bu [Muhâsibî] gibiler, ilim ehline muhâlefet etmişlerdir..." (*Târîḫu Bağdâd*, VIII, 215; *Nubelâ'*, XII, 112).

Ne var ki, Muhâsibî, Ebû Zur'a'dan asırlar sonra bile yazdığı eserler kaynak olacak bir seviye sâhibidir. Hatîb-i Bağdâdî'nin şeyhi İbn Şâzân (ö. 426/1035) bir gün Muhâsibî'nin *Kitâbu'd-dimâ*'ından bahsediyor ve: "Sahabe arasında cereyân eden kanlı mücâdelelerin değerlendirmesini âlimlerimiz bu kitâba dayanarak yaparlar" (*'alâ hâẕâ'l-kitâbi 'avvale aṣḥâbunâ fî emri'd-dimâ'i'lletî cerat beyne'ṣ-ṣaḥâbeti*) diyor (*Târîḫu Bağdâd*, VIII, 211; Sem'ânî, XII, 103-104). Zira, *Kitâbu'n-Nussâk*'ında Ebû Sa'îd İbnu'l-Arâbî'nin de (ö. 340/951) dediği gibi: "Hâris, hadîs yazmış, fıkıh tahsîl etmiş, zâhidlerin mezheb, eser ve haberlerini öğrenmişdi" (Zehebî, *Târîḫ*, XVIII, 209; *Nubelâ'*, XII, 112).

Hâris'in muteber sayabileceği bir hareket için koyduğu ölçü şudur (*Risâletu'l-musterşidîn*, s. 48): "...onu Kur'an'la, Sünnet'le ve hayırlı davranışlarla ölç!" (*...fe'riḍhu 'alâ'l-kitâbi ve's-sunneti ve'l-âdâbi'ṣ-ṣâliḥati*).

Tasavvuf ilminin temelinin ne olması gerekdiği üzerinde, bu ilmin ululârından gelen beyânlar arasında, Cuneyd-i Bağdâdî'ninkiler büyük değer taşımakdadır. Cuneyd (ö. 298/911), şunları söylüyor:

> İlmimiz, Kur'an ve Sünnet'le kayıtlıdır. Kim Kur'an'ı ezberlememiş, hadîs yazmamış, fıkıh öğrenmemişse, o kimseye uyulmaz (*'ilmunâ maḍbûṭun bi'l-kitâbi ve's-sunneti; men lem yaḥfaẓi'l-kitâbe ve yektubi'l-ḥadîse ve lem yetefeḳḳah, lâ yuḳtedâ bihî*); (*Ḥilye*, X, 255; *Târîḫu Bağdâd*, VII, 243; *Nubelâ'*, XIV, 67).
>
> İnsânlara her yol kapalıdır; ancak Peygamber'in izinden gideninki, onun sünnetine uyup, onun yolunu tâkib edeninki müstesnâ. Çünkü bütün hayırlı yollar ona açılmakdadır (*eṭ-ṭuruḳu kulluhâ mesdûdetun 'alâ'l-ḫalḳi illâ men'iḳtefâ eṯera'r-Rasûli ve'ttebe'a sunnetehû ve lezime ṭarîḳatehû, fe-inne ṭuruḳa'l-ḫayrâti kullehâ meftûḥatun 'aleyhi*); (*Ḥilye*, X, 257; *Ṭabaḳât-ı Sulemî*, s. 159).

Zühd hayâtını yaşamayı öne almış Sûfîlerin, bu hayâtı hangi kaynaklarla beslediklerini bizzat kendi ifâdeleriyle misallendirirken, bu kaynakların ilmini öne almış kimselere, yani muhaddislere son derece medyûn-i şükrân olduklarını göstermekden de hâlî kalmadıklarını biliyoruz.

Sâlimiyye tarîkatının meşhûr imâmı Sehl-i Tusterî (ö. 283/896): "Kim dünyâ ve ahîreti istiyorsa, hadîs yazsın..." (*Men erâde'd-dunyâ ve'l-âḫirate fe-lyektubi'l-ḥadîse...*) dediği gibi, (*Şerefu aṣḥâbi'l-ḥadîs*, r. 128; *Nubelâ'*, XIII, 331) hadîs imâmının önünde eğilmeyi de bilmekdedir. Şeyhulislâm Herevî (ö. 481/1089), *Ẕemmu'l-kelâm*'ında bu hürmetin emsalsiz bir tezahürünü naklediyor (230 b, 272).

Tusterî, *Sunen* sâhibi Ebû Dâvûd-i Sicistânî'yi (ö. 275/889) ziyarete gitmişdir; eve buyur edildikden sonra, Ebû Dâvûd'a: "Senden bir ricam var, yaparmısın?" diye soruyor. Ondan: "Mümkinse, niye olmasın" cevâbını alınca; şu son derece içden teklifde bulunuyor: "Hz. Peygamber'in hadîslerini rivâyet etdiğin şu dilini uzat, öpeceğim". Ebû Dâvûd dilini uzatmakdan başka yol bulamamışdır.

İlk asırların büyük zâhidleri arasında, kültürlerini hadîsle inşa etdikleri hâlde, daha sonraları, çevrelerinde gördükleri yozlaşmanın tesîriyle, kendilerini tamâmen takva hayâtına hasredenlerin bulunduğu bilinmekdedir. Bunların en tanınmışlarından birisi, Merv asıllı Bağdâdlı Bişr-i Hâfî'dir (ö. 227/842).

Bişr'in devrinde, hadîsçiliği kuru rivâyetciliğe dökenler zuhûr etmişdi. Onun, bu tip hadîs taliblerine verdiği öğüt dikkate değer. Onlara: "Nasıl kazancın kırkda birini zekât diye veriyorsanız; bari rivâyet etdiğiniz 200 hadîsin beşini uygulayın!" demek zorunda kalmışdır (*Şeref*, r. 267; *Târîḫu Bağdâd*, VII, 69). Hadîs rivâyetinin artık Allâh rızâsı için yapılmadığını müşâhede edince: "Günümüzde hadîsçilik menfaat kapısı hâline geldi" (*innemâ'l-ḥadîsu'l-yevme turuḳun min ṭalebi'd-dunyâ...*) diyerek, hadîs rivâyetini terk etmiş; hâfızasındaki hadîslerin silinmesini, kitâblarının gömülmesini dahi istemişdir (*Târîḫu Bağdâd*, VII, 71-72).

Ne var ki, her zâhid de Bişr-i Hâfî değildi. Peygamber ilmini şekle inhisâr etdirmenin, insânı nereye götürebileceğinin örneklerini, çok geçmeden görecektik.

Çöllerde vahşi hayvhanlara yem olduğundan bahsedilen (*Ḥilye*, X, 49, 220) Horasanlı meşhûr sûfi muhaddis Ebû Turâb'a (ö. 245/859) göre, bakınız, sûfi dediğin adam şöyle olmalıymış (Sulemî, s. 149; Kuşeyrî, s. 121):

> Fakirin azığı, bulduğu şeydir; elbisesi, vücûdunu örtecek kadar olandır; meskeni de, kaldığı yerdir (*el-faḳîru ḳûtuhû mâ vecede ve libâsuhû mâ setera ve meskenuhû ḥayṯu nezele*).

Gerçek İslâmî zühd hayâtını bu seviyeye indirenlerdir ki, Hârûn-ı Reşîd devrinin ünlü Mu'tezile şeyhi Dırâr b. Amr'a (ö. 193/809) şu mühim teşhîsi yapdırdmışdır. *Telbîs*'deki metne göre (s. 312-3) Dırâr şöyle demekdedir:

> Bu adamlar, ilmi ve ilim ehliyle birlikde olmayı bırakıp, mihrâblar edindiler; boyuna namâz kılıb oruç tutdular. Sonunda bir deri bir kemik kaldılar. Sünnet'e aykırı davranıb helâk oldular. Kendinden başka ilâh olmayan Allâh'a yemin ederim ki, bir ameli ilimsiz olarak yapan, iyilikden daha fazla kötülük yapar (*inne ḳavmen terekû'l-'ilme ve mucâlesete ehli'l-'ilmi ve'tteḫaẕû maḥârîbe fe-ṣallev ve ṣâmû ḥattâ yebise cildu aḥadihim 'alâ 'aẓmihî ve ḫâlefû's-sunnete fe-helekû fe-va'llâhi'lleẕî lâ ilâhe ğayruhû mâ 'amile 'âmilun ḳaṭṭu 'alâ cehlin illâ kâne mâ yufsidu ekṣera mâ yuṣliḥu*).

Bu kimseler arasında, tembelliği ve bedavacılığı meslek hâline getirenlerin edebsizlikde karar kılanları da vardı. İlmini ilhâm-ı ilâhîden aldığı iddiasında olan böyle bir sûfi müddeisine: "Yâhu, gitsen de Abdurrazzâk b. Hemmâm'dan (ö. 211/827) hadîs öğrensen daha iyi değilmi?" şeklinde nasîhat eden bir akl-ı selîm sâhibi, ondan şu cevâbı almakda gecikmemişdir: "Hallâk-ı Zülcelâli işitib duran (benim gibisi) Abdurrazzâk'ı dinleyib de ne yapacak!" (*mâ yaṣna'u bi's-semâ'i min 'Abdirrazzâḳ men yesma'u mine'l-Meliki'l-Ḫallâḳ!*); (*İğâṯetu'l-lehfân*, s. 67).

Tasavvuf hareketinin İslâm'da nasıl başlayıp, nerelere kadar vardığının işâretleri mesâbesindeki bu sınırlı misâlleri, muhakkak ki, basımları daha yeni yeni yapılabilen şehir târîhleri, tabakât, târîh vs. ile ilgili kaynaklar kullanılarak çok daha canlı ve doğru tesbîtlerin yapılması ihtiyâcını dile getirmek için vermiş bulunuyoruz. Zira ilk asırların zühd hayâtı, doğrusiyle, eğrisiyle ortaya konulmadığı takdîrde, onlardan asırlarca sonra, allâme Zehebî'nin (ö. 748/1348) verdiği aşağıdaki hükmü hakkiyle değerlendirebilmek pek mümkin görünmemekdedir. Sehl'in yukarıda kaydetdiğimiz hadîs takdirine eklediği görüşünde o, kendi devri şeyhlerinin acınacak hâllerini şöyle dile getirmekdedir (*Târîḫu'l-İslâm*, XXI, 187):

> Eski Sûfîyye şeyhlerinin hadîs ve Sünnet'e olan derin bağlılıkları böyle idi. Devrimizin câhil, işsiz güçsüz, yiyici ve tembel şeyhleri gibi değillerdi (*hâkeẕâ kâne meşâyîḫu'ṣ-ṣûfiyyeti fî ḥırṣihim 'alâ'l-ḥadîsi ve's-sunneti; lâ kemeşâyîḫi 'aṣrinâ'l-ceheleti'l-baṭaleti'l-ekeleti'l-keseleti*).

Bu ve benzeri hükümleri okuyanlar, acaba bu köklü ters gidişin sebebleri nedir; müslümân toplumlara tesîri ne olmuşdur; bu durumdan kurtulmak nasıl mümkin olacakdır ve nihâyet, tasavvufu günümüzde nasıl anlamak ve uygulamak gerekir, gibi suâllerin cevâbını aramak durumunda kalacaklardır. İslâm'ın on dört asrını bütün coğrafyasiyle ve bütün kültürel birikimiyle tanımadan verilecek cevâbların sadra şifa olamıyacağı açıkdır. Son senelerde baskıları yapılabilmiş binlerce cildi bulan klasik kaynakların değerlendirilmesi, aranan şifânın vazgeçilmez ilk şartını teşkîl etmekdedir. Bu yeni basımlarda, geçmişimizin, hatalarını görerek ibret almak kadar, güzelliklerini benimsemek imkanımız da olacakdır. Bunun bir fantezi olmadığına delil olsun için, yazımı II/VIII. asrın büyük bir isminden bir hâtırayla bitirmeyi istedim. Günümüzün de imâmı olacak seviyedeki bu müstesna şahsiyet, Abdullâh İbnu'l-Mubârek'dir (ö. 181/797).

Ana ve baba cihetinden Türk asıllı olan bu muhaddis, mücâhid, zâhid, tâcir allâmenin değerini, zannediyorum, Arab asıllı Mekkeli hadîs imâmı Sufyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) aşağıdaki ifadesi, en güzel şekilde anlatmakdadır. Sufyân şöyle diyor (*Târîḫu Bağdâd*, X, 163):

> Sahabe ile İbnu'l-Mubârek'i karşılaşdırdım. Sahabe'nin Hz. Peygamber'le arkadaşlıkları ve onunla beraber gazâya çıkmış olmaları dışında İbnu'l-Mubârek'e üstün bir taraflarını görmedim (*naẓartu fî emri'ṣ-ṣaḥâbeti ve emri İbni'l-Mubârek; fe-mâ ra'aytu lehum faḍlen illâ bi-ṣuḥbetihimu'n-nebiyye (s.) ve ğazvihim ma'ahû*).

Sufyân'ın bu değerlendirmesini günümüzde bile normal karşılayabilecek müslümân bulunabileceğini zannetmiyorum. Aslında Sufyân bu hayranlığında yalnız kalmış da değildir. Bir başka Arab asıllı muhaddis İmâm Sufyân-ı Sevrî ise (ö. 161/778), bu örnek müslümân Türk'ün zühd derecesini: "İbnu'l-Mubârek'in sene boyu yaşadığı hayâtı ben üç gün olsun yaşamaya kalksam beceremem" (*Lev cehedtu cuhdî en ekûne fi's-seneti selâşete eyyâmin 'alâ mâ 'aleyhi İbnu'l-Mubârek lem aḳdir*) şeklinde anlatmaya çalışmışdır. (*Takdîmet'ul-Cerḥ*, 266; *Ḥılye*, VIII, 163; *Târîḫu Bağdâd*, X, 162).

İlgililerce bilindiği üzere, İbnu'l-Mubârek, kendi devri âlimlerini de hayran bırakan ilim ve ahlâkının yanı sıra, Anadolu cihâdına katılmış, pehlivan yapılı bir muhârib ve büyük servet sâhibi bir tüccârdı. Kazancını ilim adamı yetişdirmek ve onların geçimine yardımcı olmak yolunda harcıyordu. Sefilâne bir hayâtın ona göre müslümân zühdüyle bir alâkası yokdu. Aşağıda, İbnu'l-Cezvi'nin Hâkim-i Neysâbûrî'den nakletdiği ibretâmiz hâdise, (*Muntaẓam*, IX, 62-63; *Bidâye*, X, 184) bu büyük zâhidin günümüz için bile rehberliğini sürdürdüğünü gösterecek tâzelikdedir:

> İbnu'l-Mubârek dostlarıyla beraber hac seferine çıkmışdır, yükler dolusu erzakla... Hizmetkârlardan birisinin getirdiği bir keklik yolda ölmüş ve bir süprüntülüğe atılmışdır. Orada küçük bir kulübe vardır. İbnu'l-Mubârek atının üstündedir ve farkeder ki, bu kulübedeki küçük bir kız başını uzatıb uzatıb geri çekiyor, görünmeyeceği bir anı kolluyor. İbnu'l-Mubârek böyle bir imkanı yaratınca, kızcağız üzerindeki tek peştemalla geliyor, o ölü kekliği kapıb kulübesine kaçıyor. O an, alimimiz, hizmetindeki bir gence; "git kapısını çal, o kızı al da gel" emrini vermişdir. Getirilen kızdan alınan bilgi yürek parçalayıcıdır. Meğer, kulübede iki kızkardeş yaşıyorlarmış. Varlıklı sayılan babaları ölmüş, zalim herifler gelib ellerinde ne varsa alıb götürmüşler, tek peştemalla kalakalmış, ölü eti yemenin kendilerine helal sayılacağı bir çaresizliğe düşmüşler. Olanları dinleyen İbnu'l-Mubârek kızcağıza soruyor: "Size bakacak bir kimse yokmu?" "Yok!" cevâbını alınca içi kararıyor ve yanındaki gence; "Yanımızdaki malları bu kıza ver." diyor ve vekilharcına dönüp; "Kaç paramız var?" diye soruyor. Paranın mikdarı bin dinarmış. Bu koca Türk alim o anda hiç beklenmedik şu kararını açıklıyor: "Yirmi dinarını ayır, Merv'e dönüşümüz için herhâlde yeter. Gerisini şu kızın peştemaline doldur". Üstadın emri yerine getirilmiş-

dir. Kendisine soruyorlar: "Niçin hacdan vazgeçtin?" İşde emsalsiz adama yakışan cevâb: "Bu yaptığımız, bu seneki haccımızdan daha sevâbdır." (*huve efḍalu mine'l-ḥacci*).

Günümüzden 1200 sene evvel yaşanmış bu ibret dolu hâdisenin başkahramanını rahmetle anıyor ve bu davranışı, İslâm dünyâsında hâlen semt pazarı artıklarından evine azık derleyenlerin az olmadığı bilinib dururken, âlâyu vâlâ ile defalarca hacca, umreye koşmakda olan zengin büyüklerimize (!) ithâf ediyorum. Tasavvuf kültürümüzde insânlığın yararlanabileceği daha nice ibretâmiz dersler vardır; yeter ki, bu kültürün kaynakları ilmî seviyede sunulabilsin, hakkiyle değerlendirilebilsin.

Aziz okuyucum, şimdiye kadar yazdıklarımla maksadımı anlatabildiğimi zannediyorum. Tasavvuf, müslümân dünyâsının içinde doğmuş, Kur'an ve Sünnet'den kaynaklanmış bir zühd hayâtının ortaya koyduğu bir vâkıadır. Tarih boyunca bolca rastlanmış sapmaları büyüterek onu İslâmî değerlerin dışına atmanın hiçbir haklılığı olamaz. Yapılacak şey, bu sapmaların tesbît ve tedâvîsidir. İslâmî hayâtın içinde doğmuş çeşitli mezheb ve meşrebleri birbirine düşman cebheler hâlinde dondurmanın, başta İslâm dünyâsı olmak üzere, kimseye kazandıracağı bir şey yokdur.

MEHMED S. HATİBOĞLU

Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine
–İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an–

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD
PROF. DR., LEİDEN ÜNİVERSİTESİ, HOLLANDA

ÇEVİREN: ÖMER ÖZSOY

1. Giriş

Sufi tecrübe, özü itibarıyla, yalın dinî tecrübenin sınırlarını aşma çabasıdır. Yalın dinî tecrübe, tasdik ve imanın bilinen yaygın tezahürleri olan şer'î yükümlülükleri yerine getirip, dinî yasaklardan sakınmakla yetinir (bu tutum, "Şeriat'ın gereklerine boyun eğme ve çizdiği sınırlarda durma" olarak da nitelenir). Sufi, Cebrail'in Hz. Peygamber'e bir bedevi suretinde görünerek, bazı sahabilerin huzurunda onun sorularını cevaplarken açıkladığı 'ihsan'a ulaşmak için 'iman'ın sınırlarını aşmaya özlem duyar. Peygamber ona imanı sorar; o şu cevabı verir: "Allah'a, meleklerine, elçilerine, Ahiret'e ve hayrı ile şerri ile kadere inanmandır." Hz. Peygamber ihsanı sorduğunda, bedevi kılığındaki Cebrail şu cevabı verir: "Allah'a, O'nu görüyormuşçasına ibadet etmendir; zira sen O'nu görmesen de O seni görmektedir."[1] Sufi, Hakk Teala ile dolaysız bir vuslatın tutkunudur ve Cebrail'in öğrettiği 'müşahede' ibadetininin peşindedir. Ceza korkusu ve sevap arzusu üzerine kurulu ibadeti, korkunca boyun eğen, güvene erince baş kaldıran kötü kölenin ahlakı olarak gören ilahi aşk şehidi Râbi'atu'l-Adeviyye'nin (ö. 180/801) sözlerini bu çerçevede anlayabiliriz. Onun ibadeti, 'sevgi' üzerine kuruludur; onun tek gayesi Sevgili'yi hoşnut etmektir, ta ki, Sevgili, aşığının kendisini görmesini engelleyen örtüleri açsın. Örtüler kalkınca ise 'görme' (*ru'yet*) gerçekleşecektir:[2]

> Seni iki tür sevgiyle severim ben, biri kendim için,
> Diğeri de muhabbetledir ki, buna Sen ehilsin;
> Nefsim için olan sevgime gelince,
> Başkası değil, meşguliyetimdir zikrinle;
> Liyakatından dolayı sevmem ise,
> Perdeyi kaldırıvermen, Seni görebilmem için.*

[1] Buhârî, *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ*, Îmân, 38; Muslim, *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ*, Îmân, 57.
[2] Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İḥyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, Kahire t.y., 4. 267.
* Yazıda geçen şiirlerin çevirisini dostum Bünyamin Erul'a borçluyum (çev.).

Huseyn b. Mansûr el-Hallâc'ın (ö. 309/920) dilinden dökülen şatahat kabilinden sözleri de aynı şekilde anlayabiliriz. İktidara bağlı fakihler, onun sözlerini yanlış anladılar ve kanını heder ettiler; oysa bu sözlerin temelinde öyle bir aşk yatmaktaydı ki, bu aşkta, aşığın benliği Sevgili'nin zatında yok olmakta ve geriye bir tek O'nun zatı kalmaktadır:[3]

Gönül verdiğim benim, ben de gönül verdiğim,
Biz iç içe geçmiş iki ruhuz, ama tek beden;
O'nu görürsün bana baktığında sen,
Yine bizi görmüş olursun O'nu görsen.

Ebû Bekr İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) meşhur felsefi hikayesinde anlattığı Hayy b. Yakzân'ın tecrübesi de, sufi dinî tecrübe ile yalın dinî tecrübe arasında çelişki ortaya çıkabileceğine dair felsefi bir kanıt sunmaktadır. Bir gün Hayy, yalnız büyüdüğü –ve hayvanlardan başka canlı tanımadığı– adada tıpkı kendisi gibi bir varlıkla karşılaşır. Bu, sufi halvet tecrübesi esnasında kendisine ayan olan hakikatler, çevresindeki insanlar tarafından reddedildiği için Hayy'ın yaşadığı adaya hicret eden Asal (Absal)'dir. Akli ve ruhi tecrübelerinden elde ettikleri dışında hakikat tanımayan Hayy ile, sufi tecrübesi Şeriat'ın bildirdiği hakikatlere dayanan Asal'in bu karşılaşmaları, Şeriat'ın –Asal örneğinin gösterdiği üzere– derin ruhi bir anlayışla kavrandığı takdirde, hakikatle örtüştüğünü kanıtlamıştır. Hayy, Asal ile birlikte, halkının kendisine baskı uygulamasından korkup kaçtığı adaya gitmeye karar verir; amacı, onları kendi ulaştıkları hakikatlere çağırmaktır. Ne var ki, ada halkı, Asal'e ve konuğu Hayy'a saldırmaya yeltenirler; bunun üzerine, iki arkadaş tekrar Hayy'ın adasına döner. Böylece, Hayy, Şeriat'ın zahir ve bâtını birleştiren bir formda inzal edilmesinin hikmetini kavramıştır; zira insanların hepsi hakikatleri kabul etme yeteneğine sahip değildir.[4]

2. Sembol ve İşaret Arasında Dil

Sufilerin dil ve anlam konularına büyük özen göstermelerini açıklayan iki boyut vardır. Bu bölümde, söz konusu iki boyuta açıklık getirmeyi umuyoruz. Birinci boyutla ilgili olarak, 'tasavvufi tefsir' konusunu ve bunun, ikili anlam yapısına sahip bir dil anlayışı geliştirilmesine nasıl yol açtığını ele almaya çalışacağız. İkinci boyutla ilgili olarak ise, sufi tecrübenin dile getirilmesi sorununu ve bu sorunun, marifetin ona ehil olmayanlara örtülü tutulmasına ve bu yüzden sırrın önemsenmesine yol açmasını incelemeye çalışacağız. Esasen, bu iki boyut birbiriyle çelişir gibi görünmektedir –zira birinci boyutta, temelde, gizli olanın açıklanması ve bâtının ızharına yönelik bir çaba söz konusu iken, ikinci boyutta ise durum bunun aksi bir görünüm arzetmektedir–; ancak, kanımızca, bu sorunsalın kökenine inmek, bu çelişkili görünümü izale edecektir.

[3] Bkz. *Dîvânu'l-Ḥallâc*, tahk. Massignon, Paris 1955.
[4] Bkz. *Ḥayy b. Yaḳẓân*, takdim ve talik: Alber Nasrî Nâdir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut t.y., s. 90-94.

a) Daha önce sözü edilen 'yalın dinî tecrübe' ile 'sufi dinî tecrübe' arasındaki çatışmanın, başka değil, anlama ve açıklama düzeyinde bir çatışma olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, bu çatışma, Hallâc'ın linç edilmesi ve Şihâbuddîn Yahyâ b. Habeş es-Suhreverdî'nin (ö. 587/1191) öldürülmesi örneklerinde görüldüğü üzere, kanlı olaylara yol açabilmiştir. Kısacası, fukahanın mutasavvıflara saldırıları, onları irtidad ve küfürle itham etme düzeyinde kalmamıştır; günümüzde de durum farklı değildir.[5] Bir yandan bu iki dinî tecrübe arasındaki anlama ve yorumlama farkı nedeniyle, öte yandan yalın/fıkhi dinî tecrübenin başvurduğu fiziksel ve dilsel baskı nedeniyle, mutasavvıfların, kendilerine özgü ve bu tür baskılardan kısmen korunmalarını sağlayacak bir dil üretmeleri kaçınılmaz hale gelmiştir. Sufilerin dile gösterdikleri özenin kökeninde bu olgu vardır; onlar bu yüzden, geleneksel dil yerine 'remz ve işaret' dilini tercih etmek durumunda kalmışlardır. Onların Kur'an'ı tefsir edişlerinde de, tasavvufi coşkularını, hal ve makamlardaki ruhi keşiflerini dile getirişlerinde de durum aynıdır.

Bu noktada, mutasavvıflar 'işaret' ve 'ibare' terimlerini birbirinden ayırırlar. İşaret, herhangi bir belirleme ve sınırlama söz konusu olmaksızın 'anlam'ın içe doğmasını ifade eder; bunun en önemli sonucu, 'anlam'ı sürekli açık bir ufuk haline getirmesidir. İbare ise, 'anlam'ın tayin ve tahdid yoluyla elde edilmesidir ki, bu da 'anlam'ı sonsuza dek kapalı kılmaktadır. İşte bu, sonsuz sayıda anlam düzeyleri bulunan Kelâm-ı İlâhî'nin hakikati ile çelişen bir durumdur. 'İşaret' ve 'ibare' arasında yapılan bu ayırım, Sufilerin 'zahirî anlam' ile 'bâtınî anlam' ayırımlarına dayanmaktadır. Burada 'zahir', hitabın insani boyutta pozitif dildeki anlamı iken; 'bâtın', daha derin bir düzey, sufi tecrübe sahibinden başkasına kapalı olan bir yolla işaret edilen ilahi dil düzeyidir. Bu yüzdendir ki, fukahanın/zahir ehlinin Kur'an hitabından anladıkları, dilin insani boyuttaki pozitif anlamının sınırlarını aşamazken; arifler, ilahi hitabın işaret ettiği derin (bâtını) anlamlara nüfuz etmektedirler.

Böylece, mutasavvıflar Eşarilerdeki Kelâm-ı İlâhî anlayışını geliştirmiş olmaktadırlar. Eşariler, ilahi hitabın yapısında Allah'ın zati sıfatı olan 'ezelî ve kadim kelam' (*kelâm-ı nefsî*) ve hâdis olan 'insani okuma' (tilavet [*kelâm-ı lafzî*]) arasında bir ayırım yapmışlardı. Sufiler bu anlayışı geliştirerek, ilahi hitabın dili için ila-

[5] Bazı çağdaş araştırmacılar, genelde tasavvufi düşüncenin, özelde de İbn Arabî'nin fikirlerinin, İslam çerçevesi dışında ele alınması gerektiği görüşündedirler. Örneğin, Burhânuddîn el-Bukâ'î'nin *Tenbîhu'l-ğabî ilâ tekfîri İbn 'Arabî* (tahk. Abdurrahmân el-Vekîl) adlı eserinin naşiri, bu tasavvuf karşıtı fanatizmi, kitabın özgün adını *Maṣra'u't-taṣavvuf* olarak değiştirme noktasına kadar götürmüştür (Matba'atu's-Sunneti'l-Muhammediyye, Kahire 1372/1957, "Muḳaddime", s. 1-12). Yine çağdaş araştırmacılardan bir diğeri de, İbn Arabî'yi, İslam topraklarında Batıniliğin görüşlerini –hulûl ve vahdet-i vücûd gibi– yaymak suretiyle insanların akidelerini bozmayı amaçlamakla itham etmektedir; bkz. Abbâs el-Azâvî, "Muḥyîddîn b. 'Arabî ve ğulâtu'ṣ-ṣûfiyye", *el-Kitâbu't-tiẕkârî li-Muḥyiddîn b. 'Arabî*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'âmme li't-te'lîf ve'n-neşr, 1389 /1977, s. 131 vd.

hi boyut-insani boyut ayırımına gitmişlerdir.[6] İlahi dil, yalnızca Kur'an hitabında değil, bütün varlıkta tecelli etmektedir; çünkü Kur'an Allah'ın mushafta yazılı kelimeleri ise, varlık da, Allah'ın dış dünyada (*âfâḳ*) yazılı kelimeleridir. Nasıl ki, Allah'ın varlık âlemindeki kelimeleri tükenmez, sınırsızdır; aynı şekilde, özü itibarıyla sınırlı sayıdaki Kur'an kelimeleri de sınırsız anlamlara işaret eder. Görüldüğü gibi, mutasavvıfların Kur'an yorumlarının temelinde, 'ibare'de gösterilen 'işaret(ler)' anlayışı yatmaktadır. Bunun nedeni ise, onların pozitif dilin zahirinden, hitabın bünyesindeki ilahi dilin bâtınına nüfuz edebilmeleridir. Yalın dinî tecrübe düzeyinde takılıp kaldıkları ve insani dilin pozitif anlam düzeyinde, yani ilahi dilin zahirinde boğuldukları için, fukaha bunu başaramamaktadır.

Bu noktada şu hususun vurgulanması önem arzetmektedir: Mutasavvıflar, hitabın yapısında zahir ve bâtın –veya ibare ve işaret– arasında tam bir ayrılık veya çelişki olduğunu düşünmemektedirler; aksine, böyle bir çelişki, zahir ehlinin ve fukahanın bir vehminden ibarettir. Mutasavvıflara göre işin hakikati şudur: Geleneksel anlam boyutuyla insani dil, ilahi dilin bir yankısından, yansımasından veya tecellisinden başka bir şey değildir. Vahyin, ilahi dilin zahirî formuyla, yani beşer diliyle inmesi zorunludur; çünkü vahiy bütün insanlara rehber olarak inmiştir. Daha önce temas edilen, Hayy'ın arkadaşı Asal'in ada halkıyla yaşadığı tecrübe de, Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1248) de bu olguyu doğrulamaktadır.[7] Şu farkla ki, bu insani dil, geleneksel pozitif boyutu itibarıyla zahirî anlamı verse de, aynı zamanda bâtını ilahi anlama işaret etmektedir. İşte bu yaklaşım, Sufilerin bâtın düzeyine nüfuz edebilmek için zahir boyutunun öneminde –hatta önceliğinde– ısrar etmelerini açıklamaktadır. Zahir, 'simge'dir; o olmaksızın 'simgelenen'e geçilemez. Bu durumda, fakihlerin, Sufilerin tevillerine itiraz etmelerinin tek nedeni, onların yöntemlerini bilmemeleridir. Onlar zannetmektedirler ki, "Onlar [Sufiler], zahiri bir kenara bırakıyorlar. Hâşâ, onları böyle davranmaktan tenzih ederim; aksine, onlar her iki tarafı da söylemektedirler."[8]

Bunun anlamı şudur: Kur'an'ın tasavvufi tefsirinde 'işaret' teriminin kullanılması –Kuşeyrî'nin (Ebû'l-Kâsım b. Abdulkerîm b. Hâzin, ö. 465/1072) *Laṭâ'ifu'l-işârât*'ında olduğu üzere–, fukahanın vehmettiği gibi, zahir ile bâtın arasında bir çatışma olduğu varsayımına dayanmamaktadır. Bu kelime, Kur'an'ın sembolik yapısına delalet eden bir terim olarak kullanılmaktadır ve aynı zamanda, 'tefsir' terimini kullandıkları takdirde Sufilere yönelecek fukaha saldırısının önünü alma çabasının bir ifadesidir. Kur'an'daki 'iki anlamlılık' –onun ilahi dili itibarıyla 'var-

[6] Mutezile ve Eşariler arasındaki genelde dil, özelde ise ilahi hitabın dili hakkındaki tartışmayı *el-İtticâhu'l-'aḳliyyu fî't-tefsîr* (el-Merkez es-Sekâfî el-Arabî, Beyrut 1998, 4. Baskı) adlı eserimizin birinci bölümünde "el-Ma'rife ve'd-delâletu'l-luğavî" başlığı altında (s. 43-90) ayrıntılı olarak ele almıştık; bu nedenle burada tekrar etmiyoruz.

[7] Bkz. *el-Futûḥâtu'l-Mekkiyye* (4 cilt), Dâru Sâdır, Beyrut t.y. (Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kubrâ, Mısır 1329 baskısının ofsetidir), II. 87, 219-220; III. 530.

[8] *Futûḥât*, I. 645.

lığa', dil üzerindeki insani oydaşma ve gelenek itibarıyla da 'Şeriat'a delalet etmesi–, hem varoluşsal, hem de epistemolojik bir tecrübe olan sufi tecrübe sayesinde 'birliğe' dönüşmektedir. Sufinin miracı, varoluşsal bir tecrübedir; zira sufi, bu ruhi yolculuk esnasında âlemin zahiriyle ilişkilerinden tedricen sıyrılarak âlemin ruhi bâtınına nüfuz etmektedir. Sufi bu miracı esnasında varlıkların ruhlarına kulak verir ve miracındaki yükseklik derecesini artıran 'marifet'ler elde eder; marifetteki bu nicel artışla birlikte onun duyma gücünün niteliği de değişir ve nihayet ilahi dilin (Allah'ın kevnî kelimelerinin) bazı boyutlarının şifresini çözme noktasına ulaşır. Bu yolculukta nefiste –arif sufinin nefsinde– varlık dilinin şifresi birtakım izler bırakır; böylece o artık hem dış dünyadaki (*âfâḳ*), hem de kendi nefsindeki işaretleri (*âyât*) görür. Mutasavvıfların 41. Fussilet /53. ayetten anladıkları budur:[9] "Onlara dış dünyadaki (*âfâḳ*) ve kendi içlerindeki (*enfusihim*) işaretlerimizi (*âyât*) göstereceğiz, ta ki, onlara O'nun Hakk olduğu ayan olsun".

b) Mutasavvıfların dil konusuna gösterdikleri özenin ikinci boyutu, tecrübelerini ifade etmeleriyle ilgilidir. İşari tefsir yöntemi, ilahi hitabın, ikili anlam yapısına sahip olduğu anlayışından kaynaklandığı gibi, Sufilerin kendi ifadelerinde işaretleri kullanmalarının temelinde de aynı anlayış vardır. Her iki durumda da söz konusu olan etken aynıdır; fukahanın –ve bazı durumlarda, onların arkasındaki iktidarın– tasavvufa baskı uygulamada en tehlikeli iki silahı olan fiziksel ve dilsel şiddetin taarruzundan korunma çabası... Bu boyutta, mutasavvıflar 'işaret' terimine, 'marifet'lerini, buna ehil olmayanlardan 'gizleme' yöntemlerinin bir göstergesi olarak başvurmaktadırlar. Her ne kadar, bu terimin hem 'tefsir' ve açıklama anlamında, hem de 'setr' ve gizleme anlamında kullanılması çelişkili gibi görünse de, gerçekte bu, yalnızca biçimsel bir çelişkidir. Bizzat ilahi hitabın kendisi de, Kur'an hitabında aynı örtme yöntemine başvurmuştur ve burada da, örtük olanın, işaretlerin şifrelerini çözmek suretiyle açılması gerekmektedir. Bu örtük anlamın ifadesinde tam açıklık yöntemini benimseyecek olsaydı, o zaman sufi, ilahi örtmenin gerisindeki hikmete ters düşmek gibi büyük bir hata işlemiş olurdu. Başka bir ifadeyle, şayet sufi ilahi hitabın şifresini çözmeye kalkışırsa, bu ikili anlam yapısını gerektiren 'hikmet'e karşı çıkmış olur; bu hikmet, bütün insanlara yöneltilmiş bir hitap olma sıfatıyla ilahi hitabın, aynı anda beşer aklının farklı düzeylerine uygun düşmesidir. Sufi tecrübenin dile getirilmesi, esas itibarıyla hem varlığın anlamının, hem de ilahi hitabın anlamının açılması olduğuna göre, işaretleri kullanarak 'örtme' yöntemine başvurmak, her iki durumda da mantıklı bir yoldur. Başka deyişle, keşf tecrübesini dile getiren sufi dilinde 'örtme' yöntemine başvurulması, Allah'ın hitabında kullandığı yöntemin taklit edilmesi anlamına gelmektedir. Okur, herhangi bir tasavvufi tefsirde 'açıklığın' hedeflenmediğini, aksine, hedefin, okuyucuyu maceraya itmek olduğunu kolayca

[9] İbn Arabî, sufinin bu varoluşsal yolculuğunu ve varoluşsal ve epistemolojik boyutlarıyla makamlar ve halleri ayrıntılı olarak açıklamaktadır; *Futûḥât*, II. 139-375.

farkedecektir. Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111) şöyle diyor: "Orada sahne, O'nu görmek isteyenler içindir." Yine o, şöyle diyor:[10]

> Zikretmiyorum, geçmişte neler oldu neler;
> Sen hüsn-i zan besle, ondan sorma haber.

Bilgiyi, ona ehil olmayanlardan esirgemek, yalnızca Sufilerin tarzı değildir; filozoflar da, itikatları bozulur endişesiyle, halkın 'burhan' kitaplarına muttali olmalarını uygun görmemişlerdir. Bununla birlikte, Sufilerdeki gizleme/örtme tutkusunun bir diğer boyutu daha vardır ki, o da, normal dilin, Sufilerin duygularını ve bilgilerini hakkını vererek ifade etmede yetersiz kalmasında kendisini göstermektedir. Muhammed b. Abdulcabbâr b. el-Huseyn en-Nefrî (ö. 366/977) "Görüş [alanı] genişlediği ölçüde ifade [imkanı] daralır." diyor ve İbn Arabî vurguluyor: "Kelimelerin lafız kalıpları, hallerin anlamlarını taşımaya yetmez."[11] Sufileri, setr ve işaret yöntemini benimsemek zorunda bırakan ve onları sembolik dile mahkum eden pek çok neden olsa da, fukahanın ve siyasal iktidarın saldırılarına karşı korunma saiki, temel neden olma özelliğini korumaktadır:

> Kendini, Allah'a hizmete adamış, O'nu ilahi bağış sayesinde tanıyan, Allah'ın, yaratıştaki sırlarını bahşettiği, kitabının anlamlarını ve hitabının işaretlerini öğrettiği Allah ehline karşı, bu şekilci alimlerden daha zorba kimse yoktur. Bunlar, o insanlar için peygamberlerin firavunları mesabesindedirler. Bu iş, varlıkta ve olguda bilindiği üzere süregeldiği (...) için, sapkın iftiracılar yüzünden işaret yolunu seçen Meryem (a.s.) gibi, bizim arkadaşlarımız da bu yola yönelmek zorunda kalmışlardır. Onların (r.a.), önünden ve ardından bâtıl ilişmeyen aziz Kitab'ın açıklamasına dair sözleri esasen onun anlamlarının hakikatı ve tefsiri olsa da, 'işaretler' (*işârât*) olarak nitelenir. [Allah] bütün bu anlamları (...) onların nefislerine koymuştur. "Onlara âfâktaki ve nefislerindeki işaretlerimizi göstereceğiz..." ayetinde bildirildiği üzere, Cenab-ı Allah onlar nezdinde iki yönü bir araya getirmiştir: Dış dünyaya inen ayetler ve onların nefislerine inen ayetler. Her ayetin iki yönü vardır; biri, kendi içlerinde gördükleri; diğeri de, kendilerinin dışında gördükleri yön. Şekilci fakihlerin tepkisini çekmemek için, kendi içlerinde gördüklerini 'işaret(ler)' olarak adlandırırlar ve onların şerrinden ve tekfir etmelerinden sakınmak amacıyla, bunun 'tefsir' olduğunu söylemezler. Bunun nedeni, fakihlerin, Hakk'ın hitabının nereye indiğini bilmemeleridir. Onlar (Sufiler) bu konuda Yolgösterici'nin âdetine uymaktadırlar; zira O, Allah ehlinin tevil ettiği şeyleri yazmaya (yani tefsire gerek duymayacak şekilde ifade etmeye) muktedirdi; ama O öyle yapmadı da, 'olduğu gibi anlama' gücüyle nimetlendirilenlerden başkasının anlayamayacağı özel anlamları, herkesin diliyle inen ilahi kelimelere yükledi.[12]

Böylece, işaret dili kullanmak suretiyle örtme/gizleme yöntemi, hitabında setr ve işaret dilini kullanan ilahi yönteme tâbi bir yönteme dönüşmüş oluyor-

[10] Bkz. *Mişkâtu'l-envâr*, tahk. Ebû'l-Alâ el-Afîfî, ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1966.
[11] Bkz. en-Nefrî, *Kitâbu'l-mevâḳıf*, tahk. Arthur Jeffry, Matba'atu Dâi'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1934, s. 51; İbn Arabî, *Tenezzulu'l-emlâk min 'âlemi'l-ervâḥ ilâ 'âlemi'l-eflâk*, tahk. Tâhâ Abdulbâkî Surûr, Zekî Atıyye, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1380/1961 (1. Baskı), s. 116.
[12] *Futûḥât*, I. 279.

du. İlahi hitabın dilinde olduğu gibi, burada da temel etken, [farklı] akıl düzeylerine uygunluğun sağlanmasıdır. Bununla birlikte, bu ikisi arasında, dikkat çekilmesi gereken iki fark vardır: Birincisi, Sufilerdeki setr yönteminin, kendilerini resmî ulemanın ve zahir ehlinin saldırılarına karşı koruma gibi bir hedefi vardır. İkincisi, Sufilerdeki setr yöntemi, 'dilin darlığı' gibi bir sıkıntıdan kaynaklanmaktadır. İlahi hitap için böyle bir sıkıntının varlığı söz konusu edilemez; zira Allah bütün hakikatleri herkesin anlayacağı bir üslûpla ifade etmeyi dileseydi, bunu yapardı; ama O böyle dilemedi. Sufinin sıkıntısı, bir taraftan sahip olduğu marifetin, sahip olduğu dilden geniş olması; diğer taraftan da, onun, bildiği hakikatleri anlamaya henüz hazır durumda olmayan alim ile çatışmaya girmek istememesidir. Sufiler bu ve benzeri sıkıntıları, Hz. Peygamber'e ve sahabe neslindeki, merhametlerinden dolayı marifetlerini halktan gizleyen sayılı isimlere de izafe ederler:

> Halk nezdinde durum böyle olunca, onlar [İslam büyükleri] Allah katında sahip oldukları büyük payı gizlemek zorunda kalmışlardı. Onlara [halka ve fukahaya] merhametimizden dolayı, Allah katındaki durumumuzu gizlemek suretiyle, biz de onların yoluna uyduk. Nübüvvet, düşmanlıklarını çekmemek için, çoğunluğa yalnızca akıllarının taşıyabileceği kadarını açıklamıştır. Aksi takdirde, sadık haberi yalanlayabilirler ve bu yüzden başlarına felaketler gelebilirdi. Sonra sahabe neslinden selef-i salihin de aynı tarz üzere hareket ettiler ve 'heybet' makamından 'mizah' makamına tenezzül buyurdular. (...) Muamelelerini zahiren yaptılar, ama sahip oldukları korunmuş bilgiyi sır olarak sakladılar. Kendilerine, herkesin bilmediği konularda uyanış bahşedilince, bunu bazı örtülü ifadelerle dile getirdiler. Ebû Hureyre: "Onu açıklayacak olsaydım, şu boynum vurulurdu" derken, İbn Abbâs da şöyle demişti: "Şayet onu açıklayacak olsaydım, aranızda taşlanan bir kafire dönerdim".[13]

Yine bu setr yöntemi, Alî b. Ebî Tâlib'e (r.) ve Ca'fer es-Sâdık ve Alî Zeynulâbidîn gibi Şia'nın imamlarına da nisbet edilir.[14]

3. Dilin Harfleri ve Varlığın Mertebeleri

Mutasavvıfların dil anlayışları, harfler ve seslerden (fonetik); sözcükler, zamirler, soru, atıf ve olumsuzluk edatları, bağlaçlar ve nihayet sözdizimine kadar dilin bütün düzeylerini kapsar. Burada bu unsurların hepsini işlemek güç olacağı için, varlıkla dil arasındaki ve –yine dilsel düzeyde– varlıkla Kur'an arasındaki paralelliği tahlil etmekle yetineceğiz. Burada temel dayanağımız, yalnızca form itibarıyla en olgun metinler oldukları için değil, ama aynı zamanda eksiksiz olmaları bakımından, İbn Arabî'nin yazıları olacak. Aslına bakılırsa, dilin harflerine ve bunların sembolik anlamlarına gösterilen özen, İbn Arabî'den çok daha eskidir; nitekim o, bu alandaki öncülerinin Sehl b. Abdillâh es-Sutrî, İmam

[13] İbn Arabî, *'Uneḳâ'u muġrib fî ḫatmi'l-evliyâ'i ve şemsi'l-maġrib*, Matba'atu Muhammed Alî Sabîh, Kahire 1373/1954, s. 20-21.

[14] *Tenezzulu'l-emlâk*, s. 36. Ayrıca bkz. *Futûḥât*, I. 199-200.

Ca'fer es-Sâdık, Câbir b. Hayyân, el-Hakîm et-Tirmizî, İbn Meserre el-Cebelî, Ebû Kâsım b. Kus, Hallâc vb. olduğunu söylemektedir.[15] İbn Arabî'ye göre, ilm-i hurûf, evliya ilmidir ve bu ilim, Allah'ın, yüzlerine ve bedenlerine üflemek suretiyle ölülere hayat verme gücü bahşettiği Hz. İsa'ya nisbetle 'İsevi ilim'den alınmıştır; İsa'nın verdiği bu hayat, harfleri çıkaran o 'nefes'ten gelmektedir.[16]

Kuşkusuz, Kur'an'ın bazı surelerinin başında yer alan hurûf-ı mukatta'anın tefsirini kuşatan kapalılık, bu harflerin anlamlarını ve gayelerini tespit etmek için düşünmeye geniş ve derin bir kapı açılmasında pay sahibidir.[17] Mutasavvıflar, bu harflerin anlamlarını araştırmakla yetinmemişler; *"kun!"* (ol) emrinde ifadesini bulan 'ilahi hitap' ile, mümkünleri varlığa çıkarma şeklinde tecelli eden 'ilahi eylem' arasındaki karmaşık ilişki üzerinde düşünmek suretiyle, varlığın sırlarını çözmeye heves etmişler ve gerek Allah'ın isimleriyle varlık mertebeleri arasında, gerekse bunlarla harfler arasında bir bağ kurmuşlardır.[18]

Harflere ve sembolik anlamlarına özen göstermek, bütünüyle mutasavvıflara özgü bir iş değildir. Miladi 3. yüzyıldan beri Yahudi düşüncesinde de 'Kabala' olarak bilinen bir tür harf sembolizmi mevcuttur. Nitekim, Medine'deki Yahudiler Hz. Muhammed'in iktidarının ne zamana kadar süreceğini öğrenmek için bazı surelerin başlangıcındaki hurûf-ı mukatta'ayı cimel hesabına göre okumuşlardır.[19] Bu konuda Şia'nın da katkıları olmamış değildir. Onlar da, bazı harfleri imamlar ve huccetler silsilesinin simgeleri olarak görmüşlerdir.[20] Louis Massignon, –örneğin– sin harfinin, yaklaşık olarak hicrî 2. asrın başlarında mukaddes ruhaniler çerçevesine dahil edilen Selmân el-Fârisî'ye delalet eden bir simgeye dönüştüğüne işaret etmektedir. Benzer şekilde, ayn, Ali'yi; mim, Hz. Muhammed'i simgeleyen harfler haline gelmiştir. Daha sonra da, sin harfi, Muhammed ile Ali veya mim ile ayn arasında bağ kuran bir halka olmuştur. Buna uygun olarak, Şiiler, adı geçen ruhani tarihî şahsiyetlerin arasındaki ilişki biçimini sıralayış tarzlarına göre, Sîniyye, Ayniyye ve Mîmiyye gruplarına ayırılmışlardır.[21]

Hiç şüphe yok ki, İbn Arabî başta olmak üzere, bütün mutasavvıflar, kendilerini felekler âlemindeki varlıklarla harfler ve harflerin sayısal değerleri arasındaki ilişkiyi keşfetmeye kaptıran, İbn Haldûn'un adlandırmasıyla 'ehl-i sihr ve tılsım'ın

[15] Bkz. "Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn", *Resâ'ilu İbn 'Arabî* (2 cilt), Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut (Dâ'iratu'l-Ma'ârifi'l-Usmâniyye, Haydarabad 1367/1938 baskısının ofsetidir), s. 2-10. Ayrıca bkz. *Futûhât*, I. 169; II. 581.

[16] *Futûhât*, 1. 168.

[17] Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-kur'ân*, tahk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1971, I. 205-224. Ayrıca bkz. Abdurrahmân Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (2 cilt bir arada), Matba'atu'l-Halebî, Kahire 1370/1966 (3. Baskı), s. 8-12.

[18] Bkz. Abdurrahmân İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, *Kitâbu't-tahrîr*, Mısır 1386, s. 428.

[19] Bu konuyla ilgili olarak Taberî Tefsiri'nde 3. Âlu İmrân /7. ayetinin tefsirine bakılabilir.

[20] Bkz. Muhammed Kemâl Ca'fer, *Mine't-turâsi'ş-şûfî: Sehl b. Abdillâh et-Tusterî* (2 cilt), I. 359.

[21] Bkz. "Selmân el-Fârisî ve'l-bevâkîru'r-rûhiyye li'l-İslâm fî Îrân", *Şalışiyyât kalaka fi'l-İslâm*, çev. Abdurrahmân el-Bedevî, Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1949, s. 37.

ürünlerinden yararlanmışlardır. İbn Haldûn, bu ilimlerin Câbir b. Hayyân, Meslema b. Mecrîtî, Şemsuddîn el-Bûnî ve benzerlerinin kitaplarındaki izlerine işaret etmektedir. Şu kadar var ki, harflerin esrarına Sufilerin yaklaşımıyla ehl-i sihr ve tılsımın yaklaşımı arasında –İbn Haldûn'un açıkladığı– bir fark vardır:

> Tılsım ehlinin yaptığı şey, feleklerin ruhaniyetlerini elde etmeye çalışmak ve bunları bazı şekillere ve sayılara bağlamaktan ibarettir. Onlara göre, böylece, tıpkı mayada olduğu gibi, hasıl olduğu yerde bir değişim ve dönüşüm gerçekleştiren bir tür karışım meydana gelmektedir. Sufilerin (aṣḥâb-ı esmâ') yaptıkları ise, keşf ve mücahede yoluyla ilahi nura va rabbani yardıma ulaşmaktır; böylece, onlar âsî değil, itaatkar bir tabiat kazanmış olacaklardır. Bunun için de feleklerden veya başka şeylerden yardım almaya ihtiyaçları yoktur.[22]

Gerçekte, İbn Arabî'de harflerin önemi, harflerin, sözcükleri oluşturan temel yapı taşları olmalarıyla bağlantılıdır; zira sözcükler, dilin zahirî varlığını meydana getiren yapıda harflerin rol almasıyla oluşmaktadır. Ona göre, dilin yapısıyla varlığın yapısı arasındaki benzerlik, temel varlık mertebelerine benzeyen harfler düzeyinde başlamaktadır. Temel varlık mertebelerinin etkileşiminden mürekkeb varlıkların çıktığı gibi, harflerin özel bir biçimde sıralanmasından da sözcükler çıkmaktadır. Böyle olunca, İbn Arabî'nin varlığa Allah'ın varoluşsal kelimeleri olarak bakması mümkün olmaktadır. Bu benzerliğin tam bir örtüşme olabilmesi için, İbn Arabî, varlığın, zât-ı ilâhiyyenin kendisini göreceği başka bir surette tecelli etmeyi istediğinde nefs-i ilâhîde harfler olarak ortaya çıktığını; böylece O'nun 'koşulsuz varlık' (*el-vucûd lâ bi-şarṭı şey'*) mertebesinden 'mutlak varlık' (*el-vucûd bi-şarṭı lâ şey'*) mertebesine geçtiğini düşünmektedir.[23] İbn Arabî bu tasavvurunda, yalnızca tasavvufi çevrelerde revaç bulan şu kudsi hadisin özel bir yorumuna dayanmaktadır: "Ben gizli bir hazine idim; bilinmeyi sevdim (*aḥbebtu*) ve mahlukatı yarattım; artık Beni Benimle tanısınlar". Bu kudsi hadise göre 'Bir', kendisini başka bir surette görmek istemiş ve o surette tecelli etmiştir; kendisini [ancak] bu yolla görmektedir. İbn Arabî bu kudsi hadisi yorumlarken, *aḥbebtu* (sevdim/istedim) kelimesinin literal anlamını benimsemekte ve onu, nefiste sıkıntı yaratan 'aşk' olarak tasvir etmektedir. Âşık, içindekini derin bir nefesle dışarıya çıkarmakla bu sıkıntıdan kurtulur. Şu durumda, zât-ı ilâhiyyenin 'koşulsuz varlık' mertebesinden 'mutlak varlık' mertebesine tecellisi, zatını başka bir surette görme amacıyla Birlik 'sıkıntı'sından ve Bir 'sevgi'sinden rahatlaması-

[22] *Muḳaddime*, s. 429-430.

[23] Bu kavramlardan birincisi (*el-vucûd lâ bi-şarṭı şey'*), hiçbir kayıt bulunmayan varlık biçimidir; bu varlık düzeyinde herhangi bir ikilik veya çokluğun düşünülemeyeceği için, bu, kendisi ile, kendisinden ve kendisi için varlıktır. İkinci kavram (*el-vucûd bi-şarṭı lâ şey'*) ise, mutlak varlıktır; bunun anlamı, mutlaklık da dahil olmak üzere, hiçbir şarta bağlı olmamak anlamında mutlaklıktır. Bu iki varlık mertebesi arasındaki fark, birincisinde 'mutlak' sıfatı yokken, ikincisinde bulunmasıdır. Bkz. Usmân Yahyâ, "Nuṣûṣ târîḫiyye ḫâssa bi-naẓariyyeti't-tevḥîd fî't-tefkîri'l-islâmî", *el-Kitâbu't-tizkârî li-Muḥyiddîn ibn 'Arabî*, s. 238. Ayrıca bkz. Abdurrazzâk el-Kâşânî, *Şerḥu fuṣûṣi'l-ḥikem*, Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1386/1966 (2. Baskı), s. 4-5.

dır. Varlık, tecelliler yolculuğuna, Zât'ın kendisi için söz konusu edilen bu düzeyde başlamıştır; bu ise, Zât'ın dışarıya yansıyan suretidir.[24]

İbn Arabî, bu tecelliler yolculuğunu, harfler için de geçerli olabilecek tasnifin düzeylerine paralel olarak, dört düzeye ayırmaktadır.[25] Burada belirtmek gerekir ki, İbn Arabî, ayrıntılı bir biçimde varlık mertebelerini ve bunların düzeylerini anlatırken, sürekli olarak, okurunu zamansal ardıllık düşüncesinden sakındırmaktadır. Zira zaman nisbî, muhdes ve mahluk bir kavram olduğu için, ilahi tecellilerde zamanın bir dahli söz konusu olamaz.[26] Varlık mertebeleri, birinci düzey hariç, dörtlü bölümler halinde sıralanmaktadır; her bir düzey, temel mertebeleri içirmektedir ve bu mertebelerin toplam sayısı, Arapça'daki sessizlerin (*consonants*) sayısı olan 28'i bulmaktadır. İbn Arabî, birinci düzeyin mertebeleri ile de harekeler (*vowels*) arasında paralellik kurmaktadır. Bu noktada, düzeyler arasındaki ilişkinin zahir-bâtın ilişkisi olduğunu vurgulamak gerekir. Örneğin, birinci düzey, mutlak birlik halindeki zât-ı ilâhiyye düzeyine göre 'zahir' düzeyini temsil ederken; ikinci düzeye nisbetle 'bâtın' sayılmaktadır. Yine aynı şekilde, ikinci düzey, birinci düzeye nisbetle 'zahir' sayılırken, üçüncü düzeye nisbeten 'bâtın' sayılmaktadır vd. Her düzeydeki mertebeler arası ilişkide de aynı zahir-bâtın ilişkisi görülmektedir. Her bir düzeyin birinci mertebesi, bir önceki düzeyin son mertebesinin zahirini temsil ederken, aynı düzeydeki bir sonraki mertebeye göre bâtın olmaktadır. Bu sıralama ve zahir-bâtın ilişkisi böyle sürüp gitmektedir.

Birinci düzeye verilen değişik isimler vardır: Berzah-ı a'lâ, hayâl-i mutlak, berzah-ı berâzıh veya amâ-yı mutlak. Bu düzey, marifet çerçevesinin dışında kalır; ancak kendisini izleyen düzeyde varoluşsal veya epistemolojik olarak tecelli etmesi halinde bilginin konusu olur. Bu düzey, mutlak birlik ve ezelî gaybet halindeki Zât düzeyinin ontolojik/epistemolojik bir ifadesinden başka bir şey değildir. Bu düzey, –filozoflardaki varlığın illet-i külliyyelerine denk düşen– birtakım berzah ve vasîtlardan (aralık) oluşan dört mertebe içerir:

Birinci mertebe, 'ulûhiyyet' mertebesidir ve âlemde fail olan ism-i ilâhîlerin toplamıdır. Bu mertebe, zât-ı ilâhiyye ile âlemin bir araya geldiği berzahtır. İbn Arabî, kelam ilminin temel ikilemi olan zât-sıfât ikilemini, bu mertebeye başvurarak çözebilmiştir. Bu mertebe, felsefedeki 'illet-i fâ'ile' kavramını karşılar.

İkinci mertebe, 'amâ' (veya *el-a'yânu'ş-şâbite fi'l-'adem*) mertebesidir ve 'vücûd-ı mutlak-ı küllî' ile 'adem-i mutlak' arasında başka bir tür berzahı ifade eder. Bu mertebe, varlıkların potansiyel olarak var oldukları 'âlem-i imkân'dır ve filozoflardaki 'illet-i heyûlânî' kavramını karşılar.

[24] *Futûḥât*, II. 310-420.

[25] Bu tasnif, birinci olarak mahrec açısından, ikinci olarak sesin düşüklüğü ve yüksekliği açısından, üçüncü olarak telaffuz esnasında ağzın açıklığı ve kapalılığı açısından, dördüncü ve son olarak da, harfin sesli ve sessiz olması açısından yapılmaktadır.

[26] Bkz. *Futûḥât*, I. 291.

Üçüncü mertebe, 'hakîkat-ı hakâ'ik-ı külliyye' mertebesidir. Bu mertebe, ma'rifet-i külliyye veya ilim berzahı, yani makûlât-ı külliyye ile büyük benzerlik taşıyan hakâ'ik-ı ma'kûle-i külliyye berzahı olup, felsefedeki 'illet-i sûriyye'yi karşılar.

Dördüncü mertebe ise, 'hakîkat-i Muhammediyye' veya 'insân-ı kâmil' mertebesidir. Bu mertebe de, zât-ı ilâhiyye ile insân arasındaki berzah olup, felsefedeki 'illet-i gâ'iyye'yi karşılar.

Diğer düzeyleri ve bu düzeylerin 28 harf sayısına ulaşan mertebelerini; her bir mertebenin ismini, bu mertebeyi varlığa çıkaran ism-i ilâhîyi ve tekabül ettiği harfi içeren bir tablo halinde göstereceğiz. Tabloda da görüleceği gibi, 11. mertebeden itibaren yedi mertebenin –aynı zamanda bunların her biri bir yıldızı temsil etmektedir– her biri için bir nebi ve gün ismi verilmektedir:

Sıra	Varlık mertebesi	İsm-i ilâhî	Harf
1	Akl-ı evvel / kalem	*Bedî'*	hemze
2	Nefs-i külliyye / levh-i mahfûz	*Bâ'iṯ*	he
3	Tabî'at-ı külliyye	*Bâṭın*	'ayn
4	Heyûlâ-yı küll / cevher-i hebâ'î	*Âḫir*	ḫâ
5	Cism-i küll	*Ẓâhir*	ğayn
6	Şekl	*Ḥakîm*	ḥâ
7	Arş	*Muḥîṭ*	ḳâf
8	Kursî	*Şekûr*	kâf
9	Felek-i atlas / felek-i burûc	*Ğanî*	cîm
10	Felek-i kevâkib-i sâbite / kevâkib-i menâzil	*Muḳaddir*	şîn
11	Zuhal semâ-yı ûlâ / keyvân	*Rabb*, İbrâhîm Cumartesi	yâ
12	Müşterî semâ-yı sâniye	*'Alîm*, Mûsâ Perşembe	ḍâd
13	Merîh semâ-yı sâlise	*Ḳâhir*, Hârûn Salı	lâm
14	Şems semâ-yı râbi'a	*Nûr*, İdrîs Pazar	nûn
15	Zühre semâ-yı hâmise	*Muṣavvir*, Yûsuf Cuma	râ
16	Utarid kâtib / semâ-yı sâdise	*Muḥṣî*, İsâ Çarşamba	ṭâ
17	Kamer semâ-yı sâbi'a (semâ-yı dünyâ)	*Mubîn*, Âdem, Pazartesi	dâl
18	Kürre-i nâr	*Ḳâbıḍ*	te
19	Kürre-i hevâ'	*Ḥayy*	ze

20	Kürre-i mâ'	*Muḥyî*	sîn
21	Kürre-i turâb	*Mumît*	sâd
22	Ma'den	*'Azîz*	ẓâ
23	Nebât	*Râzık*	ṣe
24	Hayevân	*Muẕill*	ẓâl
25	Melek	*Ḳavî*	fe
26	Cinn	*Laṭîf*	be
27	Beşer	*Câmi'*	mîm
28	Mertebe	*Rafî'u'd-derecât*	vâv

4. Allah'ın Kelamı Olarak Varlıklar

Ayni varlıklar, yukarıda zikredilen ve her biri sırasıyla amâda (nefs-i ilâhî) oluşan varlık mertebelerinden bazılarının bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Bundan hareketle, ayni varlıklar, her biri bir varlık mertebesine tekabül eden harflerin bir araya gelmesinden oluşan kelimelere tekabül ederler. Bu nedenle de, varlıklar Allah'ın kelimeleridir ve dilde bunlara karşılık gelen sözcükler vardır. Basit varlık mertebeleri, tıpkı harflerin sayısı gibi 28 mertebe olduğuna göre; gerek varlık, gerekse dil anlamında, bu harflerden oluşan kelimelerin sınırı yoktur. Burada belirtmek gerekir ki, sessiz harfler kelime oluşturabilmek için harekelere muhtaçtır; dilde, peş peşe gelen iki sessizden oluşan bir tek kelime dahi yoktur. İşte ilk varlık düzeyi olan berzah-ı a'lânın (berzah-ı berâzıh) rolü burada önem kazanmaktadır; zira bu düzeye tekabül eden her hangi bir sessiz harf söz konusu değildir. Bu âlemin içinde veya dışında olmakla nitelenmeyen harekeler, bu düzeye tekabül etmektedir.[27] Sessizlerle harekelerin kaynaşmasından, gerek varlıksal, gerekse dilsel bakımdan sınırlama tanımayan kelimeler meydana gelmektedir: "De ki: 'Rabbimin kelimeleri(ni yazmak) için deniz mürekkep olsaydı, Rabbimin kelimeleri tükenmeden deniz tükenirdi'..." (18. Kehf /109; ayrıca bkz. 31. Lokmân /27)

> Bilmiş olasın ki, şu mümkinât, Allah'ın tükenmez kelimeleridir. Onun kaçılmaz gücü, bu kelimelerle tezahür eder. Bunlar, ifade için varlığa geldikleri ve Arap dilinde *kun* diye telaffuz edilen bir tertipten çıktıkları için, mürekkeb varlıklardır. Bu *kun* lafzından, ancak ruh ve suretten oluşan mürekkeb varlıklar meydana gelir; suretler, aralarındaki münasebetten dolayı birbirleriyle kaynaşırlar. (...) Allah'ın kelimelerinin tezahür ettiği madde, âlemdir; o ise, Rahman'ın kendisidir. Bu nedenle ona 'kelimât' denmektedir.[28]

Varlık mertebelerinin nefs-i ilâhîden var oldukları gibi, mürekkeb varlıklar da mürekkeb bir kelime-i ilâhiyye olan *kun* (ol) emrinden var olmuştur.

İbn Arabî'nin terkip düzeyleri bakımından *kun* fiilini tahlil edişi, hem onun tevil vasıtalarından birini, hem kelimelerin anlamlarının başka bir boyutunu,

[27] *Futûḥât*, I. 58; II. 390, 421-469.
[28] *Futûḥât*, IV. 65; ayrıca bkz. IV. 104-105, 166-167; I. 168-169; III. 283.

hem de onun dilin anlam boyutuna ilişkin tasavvurunu ortaya koymaktadır. *Kun* kelimesi zahir ve bâtın olmak üzere iki yönden oluşmaktadır. Kelimenin zahiri, onun iki harften (kef ve nûn) oluşmasıdır. Bâtını ise, bu kelimenin esasen üç harften (kef, vâv, nûn) oluşmasıdır; zira kelimenin etimolojik kökeni *kevn* olup, biri kısa (zamme/ötüre), diğeri uzun (vâv) iki sesli harfin bir araya gelmemesi için vâv hazfedilmiş ve kelime *kun* olmuştur. Kelimenin bir zahiri, bir de bâtını bulunması, onun bâtını ile gayb ve melekût âlemine; zahiri ile de, mülk ve şehâdet âlemine tekabül etmesi anlamına gelir. Mülk ve şehâdet âleminin de bir zahiri ve bir bâtını olduğuna göre, –İbn Arabî'nin, kelimedeki harflerin sesleriyle ilgili tahliline uygun olarak– *kun* kelimesinin zahiri de bu iki boyutu yansıtmak durumundadır. Nitekim, kef, mahreci itibarıyla damağın en ucundan çıkan harflerden olduğu için, şehâdet âleminin bâtınına paralel düşmektedir. Nûnun mahreci ise, dilin, üst kesici dişlerin köklerine temas etmesidir ve bu da, mahrec olarak zahir boyutunu temsil etmektedir. Ayrıca, nûn, yarım daire şeklindeki yazımı bakımından vücûd-ı zâhir yarısını temsil ederken; yarım daire üstündeki nokta da, bâtın-ı ğâ'ib yarısına dönüşmektedir.[29]

İbn Arabî'de, vâvın hazfi de varlığa ilişkin bazı anlamlar kazanır. Vâv, kef ile nûn arasındaki bâtını bağdır –zahirî değil– ve bu açıdan o, ister asli varlık mertebelerinin varlığa çıkarılmaları esnasında olduğu gibi ism-i ilâhî ile olsun, isterse sözle olsun, her şeyin özünün varlığa çıkarılışındaki bâtını ilahi tecelliyi andırmaktadır.[30] Vâvın bu bâtını konumu, İbn Arabî'nin, her var olanın iki yönü bulunduğuna ilişkin görüşüyle paralellik arzetmektedir: İllete ve doğrudan sebebe dönük bir yön (zahir) ve fiilen varlık verene, yani Allah'a dönük bir yön (bâtın)...

Kun kelimesinin tahlili bu düzeyde kalmaz; *kun*, zahir düzeylerinden bir diğerinde de, dünya ve ahirette ortaya çıkacak her kevn ve istihâleyi intac eden dokuz felekle (yedi hareketli feleğe ek olarak felek-i atlas ve felek-i kevâkib-i sâbite) benzerlik gösterir. *Kun* kelimesi, bir de, zahirî ve bâtını toplam üç harfinin açık yazılımları dokuz harf ettiği için, bu dokuz felekle paralellik arzeder: Kef'in telaffuzunda üç harf (kef, elif, fe); vâvın telaffuzunda üç harf (vâv, elif, vâv) ve nûnun telaffuzunda üç harf (nûn, vâv, nûn) olmak üzere toplam dokuz harf... Bir başka açıdan, *kun* kelimesindeki kef, kendisinden sonraki felek-i burûca nisbetle bâtın olan felek-i atlasla; nûn ise, bâtınında yedi hareketli feleği içeren felek-i burûcla paralellik arzetmektedir. *Kun* kelimesindeki gizli vâva gelince, o da, iki sabit feleğin, yedi hareketli feleğe yönelmelerini simgelemektedir.[31]

Kelimenin anlamı, harflerinin anlamlarından bağımsız değildir; hatta kelimenin anlamının, harflerinin zahirî ve bâtını anlamlarının hasılasından başka bir şey olmadığı dahi söylenebilir. Kelimelerin anlamlarına ilişkin bu tasavvurun bir

[29] Nun harfinin yazım biçiminin analizi için bkz. *Futûhât*, I. 53.
[30] *Futûhât*, II. 331-332.
[31] *Futûhât*, I. 169.

20	Kürre-i mâ'	*Muḥyî*	sîn
21	Kürre-i turâb	*Mumît*	sâd
22	Ma'den	*'Azîz*	ẓâ
23	Nebât	*Râzıḳ*	ṯe
24	Hayevân	*Muẕill*	ẕâl
25	Melek	*Ḳavî*	fe
26	Cinn	*Laṭîf*	be
27	Beşer	*Câmi'*	mîm
28	Mertebe	*Rafî'u'd-derecât*	vâv

4. Allah'ın Kelamı Olarak Varlıklar

Ayni varlıklar, yukarıda zikredilen ve her biri sırasıyla amâda (nefs-i ilâhî) oluşan varlık mertebelerinden bazılarının bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Bundan hareketle, ayni varlıklar, her biri bir varlık mertebesine tekabül eden harflerin bir araya gelmesinden oluşan kelimelere tekabül ederler. Bu nedenle de, varlıklar Allah'ın kelimeleridir ve dilde bunlara karşılık gelen sözcükler vardır. Basit varlık mertebeleri, tıpkı harflerin sayısı gibi 28 mertebe olduğuna göre; gerek varlık, gerekse dil anlamında, bu harflerden oluşan kelimelerin sınırı yoktur. Burada belirtmek gerekir ki, sessiz harfler kelime oluşturabilmek için harekelere muhtaçtır; dilde, peş peşe gelen iki sessizden oluşan bir tek kelime dahi yoktur. İşte ilk varlık düzeyi olan berzah-ı a'lânın (berzah-ı berâzıh) rolü burada önem kazanmaktadır; zira bu düzeye tekabül eden her hangi bir sessiz harf söz konusu değildir. Bu âlemin içinde veya dışında olmakla nitelenmeyen harekeler, bu düzeye tekabül etmektedir.[27] Sessizlerle harekelerin kaynaşmasından, gerek varlıksal, gerekse dilsel bakımdan sınırlama tanımayan kelimeler meydana gelmektedir: "De ki: 'Rabbimin kelimeleri(ni yazmak) için deniz mürekkep olsaydı, Rabbimin kelimeleri tükenmeden deniz tükenirdi'..." (18. Kehf /109; ayrıca bkz. 31. Lokmân /27)

> Bilmiş olasın ki, şu mümkinât, Allah'ın tükenmez kelimeleridir. Onun kaçılmaz gücü, bu kelimelerle tezahür eder. Bunlar, ifade için varlığa geldikleri ve Arap dilinde *kun* diye telaffuz edilen bir tertipten çıktıkları için, mürekkeb varlıklardır. Bu *kun* lafzından, ancak ruh ve suretten oluşan mürekkeb varlıklar meydana gelir; suretler, aralarındaki münasebetten dolayı birbirleriyle kaynaşırlar. (...) Allah'ın kelimelerinin tezahür ettiği madde, âlemdir; o ise, Rahman'ın kendisidir. Bu nedenle ona 'kelimât' denmektedir.[28]

Varlık mertebelerinin nefs-i ilâhîden var oldukları gibi, mürekkeb varlıklar da mürekkeb bir kelime-i ilâhiyye olan *kun* (ol) emrinden var olmuştur.

İbn Arabî'nin terkip düzeyleri bakımından *kun* fiilini tahlil edişi, hem onun tevil vasıtalarından birini, hem kelimelerin anlamlarının başka bir boyutunu,

[27] *Futûḥât*, I. 58; II. 390, 421-469.
[28] *Futûḥât*, IV. 65; ayrıca bkz. IV. 104-105, 166-167; I. 168-169; III. 283.

hem de onun dilin anlam boyutuna ilişkin tasavvurunu ortaya koymaktadır. *Kun* kelimesi zahir ve bâtın olmak üzere iki yönden oluşmaktadır. Kelimenin zahiri, onun iki harften (kef ve nûn) oluşmasıdır. Bâtını ise, bu kelimenin esasen üç harften (kef, vâv, nûn) oluşmasıdır; zira kelimenin etimolojik kökeni *kevn* olup, biri kısa (zamme/ötüre), diğeri uzun (vâv) iki sesli harfin bir araya gelmemesi için vâv hazfedilmiş ve kelime *kun* olmuştur. Kelimenin bir zahiri, bir de bâtını bulunması, onun bâtını ile gayb ve melekût âlemine; zahiri ile de, mülk ve şehâdet âlemine tekabül etmesi anlamına gelir. Mülk ve şehâdet âleminin de bir zahiri ve bir bâtını olduğuna göre, –İbn Arabî'nin, kelimedeki harflerin sesleriyle ilgili tahliline uygun olarak– *kun* kelimesinin zahiri de bu iki boyutu yansıtmak durumundadır. Nitekim, kef, mahreci itibarıyla damağın en ucundan çıkan harflerden olduğu için, şehâdet âleminin bâtınına paralel düşmektedir. Nûnun mahreci ise, dilin, üst kesici dişlerin köklerine temas etmesidir ve bu da, mahrec olarak zahir boyutunu temsil etmektedir. Ayrıca, nûn, yarım daire şeklindeki yazımı bakımından vücûd-ı zâhir yarısını temsil ederken; yarım daire üstündeki nokta da, bâtın-ı ğâ'ib yarısına dönüşmektedir.[29]

İbn Arabî'de, vâvın hazfi de varlığa ilişkin bazı anlamlar kazanır. Vâv, kef ile nûn arasındaki bâtını bağdır –zahirî değil– ve bu açıdan o, ister asli varlık mertebelerinin varlığa çıkarılmaları esnasında olduğu gibi ism-i ilâhî ile olsun, isterse sözle olsun, her şeyin özünün varlığa çıkarılışındaki bâtını ilahi tecelliyi andırmaktadır.[30] Vâvın bu bâtını konumu, İbn Arabî'nin, her var olanın iki yönü bulunduğuna ilişkin görüşüyle paralellik arzetmektedir: İllete ve doğrudan sebebe dönük bir yön (zahir) ve fiilen varlık verene, yani Allah'a dönük bir yön (bâtın)...

Kun kelimesinin tahlili bu düzeyde kalmaz; *kun*, zahir düzeylerinden bir diğerinde de, dünya ve ahirette ortaya çıkacak her kevn ve istihâleyi intac eden dokuz felekle (yedi hareketli feleğe ek olarak felek-i atlas ve felek-i kevâkib-i sâbite) benzerlik gösterir. *Kun* kelimesi, bir de, zahirî ve bâtını toplam üç harfinin açık yazılımları dokuz harf ettiği için, bu dokuz felekle paralellik arzeder: Kef'in telaffuzunda üç harf (kef, elif, fe); vâvın telaffuzunda üç harf (vâv, elif, vâv) ve nûnun telaffuzunda üç harf (nûn, vâv, nûn) olmak üzere toplam dokuz harf... Bir başka açıdan, *kun* kelimesindeki kef, kendisinden sonraki felek-i burûca nisbetle bâtın olan felek-i atlasla; nûn ise, bâtınında yedi hareketli feleği içeren felek-i burûcla paralellik arzetmektedir. *Kun* kelimesindeki gizli vâva gelince, o da, iki sabit feleğin, yedi hareketli feleğe yönelmelerini simgelemektedir.[31]

Kelimenin anlamı, harflerinin anlamlarından bağımsız değildir; hatta kelimenin anlamının, harflerinin zahirî ve bâtını anlamlarının hasılasından başka bir şey olmadığı dahi söylenebilir. Kelimelerin anlamlarına ilişkin bu tasavvurun bir

[29] Nun harfinin yazım biçiminin analizi için bkz. *Futûḥât*, I. 53.
[30] *Futûḥât*, II. 331-332.
[31] *Futûḥât*, I. 169.

diğer özelliği de, sufi olmayan bir müfessirin aklına gelmeyecek sorulara yol açmasıdır: İbn Arabî'nin, mushaf yazısında, besmeledeki *bismi* kelimesinde elifin hazfolunması, buna mukabil aynı kelimenin besmele dışında (*iḳra' bismi rabbik* ve *bismillâhi mecrâhâ* vb.) elifle yazılmasına ilişkin sorusu gibi... İbn Arabî, besmeledeki *bismi* kelimesinde elifin olmayışını, besmeledeki elifin ulûhiyete delalet etmesiyle açıklar; be –daha doğrusu, nebrenin altındaki nokta[32]– ise, insana delalet etmektedir. Böyle olunca, özellikle de besmelenin Kur'an'da ve dilsel kullanımdaki yaygınlığı göz önünde bulundurulduğunda, bu ikisinin aynı anda tezahür etmesi mümkün değildir. Elifin, besmele dışındaki yerlerde be ile aynı anda görünmesine gelince, bu durum, kulun varlığının yalnızca zahirî olduğunu, buna mukabil Allah'ın çok sayıda suretin –insan yalnızca bunlardan birisidir– gerisindeki gerçek fail olduğunu göstermek içindir:

> Buradaki *bismi* ifadesinde [elif] belirgin olmasaydı, gemi gitmezdi. *İḳra' bismi Rabbike* ifadesinde elif zahir olmasaydı, insan, hakikatini bilemez; gaflet uykusundan uyanıp, ayılamazdı. Sure başlarında [besmele] çok geçtiğinden, [elif] hazfolundu; çünkü onun hitaptaki yerini insan almıştır ki, o da be harfidir...[33]

Böylece, kelimenin anlamının, onun telaffuz edilen, yazılan, gizli ve açık harflerinin anlamlarından ayrılmadığını görmüş oluyoruz. Aynı şekilde, yazılan ve telaffuz edilen [dildeki] kelimelerin anlamları da, mürekkeb varlıklar olan varlıktaki kelimelerin anlamlarından ayrı düşünülemez. 'Dilsel anlam' sorunu, dinî gelenekte, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusu etrafındaki bilinen görüş ayrılığı çerçevesinde, daha önce tartışılmıştı. Bu tartışma, Allah'ın zatı ve sıfatları arasındaki ilişki ekseninde derin bir tartışma olarak yansımıştır. Burada sorun şudur: Sıfatlar, zatın aynı mıdır, gayrı mıdır? Anlam sorununa ilişkin olarak, anlamın nesnel ve terimsel olduğunu savunanlar bulunduğu gibi, bunun öznel bir ilişki olduğunu söyleyenler de bulunmuştur. Buna ilaveten, anlam üzerindeki oydaşmanın (*muvâḍa'a*) Allah tarafından mı konulduğu, yoksa insan tarafından mı başlatıldığı konusu da tartışılmıştır.[34]

İbn Arabî'nin 'anlam' anlayışı, onun –Allah'ın isim ve sıfatlarının toplamı olan– ulûhiyyet anlayışına dayanmaktadır. Ona göre ulûhiyyet, zât-ı ilâhiyyenin âlemle ve insanla arasındaki bağı kuran ilişkiler bütünüdür. Bu bakış açısında zât-sıfât ikilemi ortadan kalkmakla kalmayıp, kıdem-hudûs vb. ikilemlerin tamamı da yok olmaktadır. İbn Arabî'nin gerek dil ve varlık arasında, gerekse varlık mertebeleriyle ism-i ilâhîler arasında kurmuş olduğu paralellik nedeniyle, Kur'an'ın delaleti düzeyinde de kıdem-hudûs ikilemi ortadan kalkmakta ve Kur'an aynı anda hem kadîm, hem de hâdis sıfatını taşıma özelliği kazanmaktadır.[35] Varlıklar Al-

[32] *Futûḥât*, I. 102; İbn Arabî, bu görüşü eş-Şiblî'ye nisbet etmektedir.
[33] Aynı yer.
[34] Bu konuyu, 6 numaralı dipnotta atıfta bulunulan kitabımızda ayrıntılı olarak ele almıştık.
[35] *Futûḥât*, IV. 402.

lah'ın kelimeleri olduklarına ve O'nun kelamı da aynı anda hem kadîm hem hâdis olduğuna göre; varlıkların ve kelimelerin de, hem Allah'ın ilm-i ezelîsindeki ilk var oluşları itibarıyla kadîm bir yönleri, hem de tek tek varlıklar olarak tecelli etmeleri itibarıyla hâdis bir yönleri vardır. Yine, insani dil, bâtını ilahi dil olan bir zahir olduğuna göre, insani dildeki anlamın terimselliği ve gelenekselliği de, itibari bir sorun olarak kalmaktadır. İlahi dilin zahiri olan insani dilin anlamı için durum böyle olunca, insani dilin bâtını olan ilahi dilin anlamının oydaşma ile temellendirilmesi aslâ söz konusu olamaz; ilahi kelimelerin anlamları, Allah'ın ezelî ilmindeki varlıklarına ve anlamlarına dayanmaktadır. 'Beşerî olan', gerçek ve fiilî bâtını temsil eden 'ilahi olan'ın zahirini temsil ettiği için, beşer dili, zahirî idrak düzeyinde tezahür eder. Bu düzeyde, adeta [kelimelerin] "pozitif yapılarının ortaya çıkmasıyla, bizde anlam belirmektedir". Oysa, durum hiç de öyle değildir; çünkü bu dil, varlıklara delalet ve işaret eder; bu varlıklar/kelimelerin "belli biçimlerde vazolunması, oydaşma veya seçim gereği değil, bizatihidir; çünkü bunlar, değişmez bilgiyi ve sözü, kendi özleriyle verirler".[36] Yine de, İbn Arabî'nin dilsel anlam sorununa yaklaşımı, onun insanın varoluşsal ve epistemolojik konumuna yaklaşımı açıklığa kavuşturulmadan anlaşılmamaktadır. İnsanın konumunun açıklığa kavuşturulmasının önemi, 'insân' mertebesinin son mertebe olması ve ondan sonra 'mertebe' mertebesinden başka bir mertebenin bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak, bu sonuncu olma, zamansal bir sonralık anlamına gelmediği gibi, önceki mertebelerden, özellikle de 'ulûhiyyet' mertebesinden bağımsızlık anlamına da gelmemektedir. Son tahlilde insan, Allah'ın varlık kelimelerinden birisidir; dahası o, ilahi tecellilerin hedeflediği kelimedir; bu tecellilerin temel gayesini gerçekleştiren odur.

5. Allah'ın Kelimesi Olarak İnsan

'İnsân' mertebesi son varlık mertebesi olunca, insanın kendisi de, hem varlığın bütün mertebelerinin ve hakikatlerinin tecelli ettiği yer olması, hem de hakîkat-ı ilâhiyyenin tecelligâhı olması bakımından, en gelişmiş ve en yüce varlık olmak durumundadır. İbn Arabî'nin, insanın hakikati ile varlığın hakikatleri arasında kurduğu paralelliğin[37] ince ayrıntılarına girersek, konuyu çok uzatmamız gerekir. Kısaca ifade etmek gerekirse, insan yalnızca bu açıdan –yani insanın fiziksel yapısında, bütün varlık mertebelerinin yer alması bakımından– sonuncu varlıktır. İnsan, aynı zamanda, Allah'ın kasdı açısından da, tam aksine, ilk varlıktır. Bu yönüyle, İbn Arabî'nin insanı "evvel ve ahir" olarak nitelemesi mümkün olmaktadır;[38] hatta o insanı "zahir ve bâtın" diye de niteleyebilmektedir; onun bâtınlığı, onu varlığa çıkarmak için –ulûhiyyette ilk düzeyin bir mertebesini temsil

[36] *Futûḥât*, IV. 65.

[37] Bu paralellik hakkında bkz. *Futûḥât*, I. 120-121; II. 446-447. Ayrıca bkz. *İnşâ'u'd-devâ'ir*, tahk. Nibrec, Leiden 1339, s. 21-32; *Akeletu'l-mustevfir*, s. 32-33; *et-Tedbîrâtu'l-ilâhiyye*, s. 108-109, 210 vd. (her iki kitap da, *İnşâ'u'd-devâ'ir* içindedir).

[38] *Futûḥât*, III. 343.

eden– ism-i ilâhîlerin birleşmesi gerçeğinden gelmektedir.[39] İbn Arabî, bu vasıflardan hareketle, Allah ile insan arasındaki benzerlik yönlerini pekiştirmektedir: Allah da "Evvel'dir, Ahir'dir, Bâtın'dır, Zahir'dir" (57. Hadîd /3). Başka bir ifadeyle, insanın –Allah'ın kelimesi olarak– iki yönü bulunduğu söylenebilmektedir: 1. En gelişmiş düzeyinden (kalem veya akl-ı evvel), en alt düzeyine (hayevân) kadar bütün varlık mertebelerini bünyesinde toplayan zahir yönü ve 2. Berzah-ı berâzıh düzeyindeki ulûhiyyet âleminden kaynaklanan ruhi hakikatinden oluşan bâtın yönü. Bütün bunlardan hareketle, insanı 'küçük evren' (âlem-i sağîr), evreni de 'büyük insan' (insân-ı kebîr) olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. İnsan ve evrenin her ikisi de ulûhiyyetin zahirini temsil etmektedir; evren, onu isim ve sıfatların çokluğu itibarıyla temsil ederken; insan ise, –tıpkı Allah isminde olduğu gibi– bütün bu isim ve sıfatları bir araya toplamak suretiyle temsil etmektedir. İsm-i ilâhîleri çokluk içerisinde kuşatmak mümkün olmadığı gibi, evreni de çokluğu içerisinde kuşatma imkanı yoktur; ama insan, görmek ve kavramak suretiyle kuşatılabilmektedir. O, âlem-i kebîr'in tecelli ettiği cirm-i sağîrdir. İbn Arabî şöyle diyor:

> Âlem, insanın gücü dahilinde değildir; insan, büyüklüğü nedeniyle onu idrakinde kuşatamaz. Ama insan hacim olarak küçüktür; idrak onu sureti itibarıyla da, taşıdığı ruhsal güçler itibarıyla da ihata edebilir. İşte Allah, Allah dışındaki her şeyi onda sıralamıştır. Onun her bir parçası, [o parçayı] varlığa çıkaran ism-i ilâhî ile irtibatlıdır; dolayısıyla, istisnasız, bütün ism-i ilâhîler onunla irtibat halindedir. Âdem, Allah isminin sureti olarak varlığa çıkmıştır ve bu isim bütün ism-i ilâhîleri içermektedir. İşte, insan böyledir; cirmi küçük olsa da, bütün manaları içerir.[40]

İnsan ile evren arasındaki bu paralellik, onun bu evrenin bir parçası olma vasfını ortadan kaldırmaz. O, bedene nisbeten ruhu temsil eden asli bir parçadır; çünkü evrenin varlığı, insanın var oluşundan önce –öncelik, sonralık ve zamansallık tasavvurundan kaçınmak kaydıyla– "ruhsuz bir siluet idi; tıpkı, parlamayan bir ayna gibi... Buyruk, bu aynanın parıldamasını uygun gördü ve Âdem, aynanın cilası ve suretin ruhu oldu".[41] Bu noktada, bu ayna metaforu üzerinde duralım ve İbn Arabî'nin, zât-ı ilâhiyyenin kendisini başka bir surette –yani kendisine görünenin dışında bir görüntüde– görmek istemesine ilişkin sözlerini hatırlayalım. Yine onun "Ben gizli bir hazine idim; bilinmeyi sevdim/istedim ..." kudsi hadisine getirdiği yorumu hatırlayalım; burada söz konusu olan, varlık mertebelerinin biçimlendiği amâ (nefs-i ilâhî) mertebesini açığa çıkaran 'sevgi' idi. Şu halde, evren aynadır, ama insan olmadan parlamayan bir ayna; onu ancak insanın varlığı parlatmaktadır. Başka bir ifadeyle, evren, ancak insanın varlığıyla, ilahi varlığı temsil etme liyakatine ulaşmıştır; çünkü evrene nispetle in-

[39] *Futûḥât*, II. 468.

[40] *Futûḥât*, II. 124. Ayrıca bkz. *'Aḳeletu'l-mustevfir*, s. 45-47; *'Uneḳâ'u muğrib*, s. 38.

[41] *Fuṣûṣu'l-ḥikem*, tahk. Ebû'l-Alâ Afîfî, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1946, s. 49. Ayrıca bkz. *Futûḥât*, I. 439.

san, bedene nispetle ruh mesabesindedir. İnsan evrenin ruhudur; evren, ancak onunla ilahi hakikatlere paralel düşebilir. İnsan, ulûhiyetle paraleldir; çünkü o, Allah'ın suretindedir ("Allah insanı kendi suretinde yarattı"[42]). İnsan olmaksızın evren, ne ulûhiyyete paralel düşer, ne de Allah'ın suretinde olur: "Evren, insan ile Hakk'ın suretini kazanır. İnsan, evren olmadan da Hakk'ın suretindedir. İnsansız evren ise, tam olarak Hakk'ın suretinde olamaz."[43] Bu varoluşsal denklemi şu şekilde göstermek mümkündür.

İnsan	/	Allah
İnsan	/	Evren
(İnsansız) evren	/	Ruhsuz beden (paslı ayna)
Evren + insan	/	Allah

Allah / İnsan / Evren

Buradan, 'iki tarafı birleştiren berzah'[44] olarak 'insan' anlayışına ulaşmış oluyoruz. Bu anlayış, insanı, kemaliyle ve –bütün varlığını mevcudattan almış olmasına rağmen– diğer varlıklara benzemeyişiyle, mevcudata üstün tutmaktadır: "İnsan dışında bütün varlıklar, varlığa yokluktan çıkmışlardır; o ise, varlıktan varlığa tezahür etmiştir; ayrı ayrı var olmaktan birlikte var olmaya... Böylece, insan ayrılıktan birliğe, evren de yokluktan varlığa geçmiştir. Bu nedenle, insanla evrenin arası, varlıkla yokluğun arasıdır ve yine bu yüzden insanın bir benzeri yoktur."[45] Burada, İbn Arabî'nin, insanın hakikati ile Allah ismi arasında benzerlik kurarken, Kur'an'dan delil getirdiğini görmemiz gerekir. İnsan, kendisi için "evvel, ahir, zahir ve bâtın" sıfatları gibi, "bir benzeri olmayan" (42. Şûrâ /11) sıfatı da uygun görülen bir varlıktır.

İbn Arabî'nin, burada bir örtüşmeden değil, bir benzerlikten söz etmekte olduğunu belirtmemiz gerekir: İnsan ve evren, biricik hakikatin aynaları ve suretleridir; suret, her ne kadar doğası gereği aslı yansıtsa da, aslın kendisi olamaz. Böyle olunca, insan her ne kadar ilahi ve kevnî suretleri bünyesinde toplasa da, Allah değildir.[46] İnsan hem Allah'ın benzeridir, hem evrenin; ancak, bu benzerlik aslâ insan ile Allah, Allah ile evren ve evren ile insan arasındaki farklılığı ortadan kaldırmaz. İbn Arabî'nin evrenin hakikatleri ile ilahi hakikatler arasında kurduğu paralellikte, evrenin insanı da içerdiğini anlamamız gerekir. Yine, göz önünde bulundurmamız gerekir ki, İbn Arabî'nin evrenle ve ilahi hakikatlerle arasında paralellik kurduğu insan, kendi hakikatinin bilgisine ulaşmış 'arif insan', yani 'insân-ı kâmil'dir. Âdem, insân-ı kâmilin ilk tecelligahı; peygamberler ve onlara varis olan arifler de, onun ruhani hakikatinin tecellileri olarak kabul edilmektedir.

[42] Buhârî, "İsti'zân", 1; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, Hadis no: 244, 251, 315, 323 vb. İbn Arabî'nin bu hadisten hareketle insanın hakikatını ve ilahi sureti temsil ettiğini temellendiriş biçimi için bkz. *Futûḥât*, II. 468.

[43] *Futûḥât*, III. 343.

[44] *'Aḳaletu'l-mustevfir*, s. 42.

[45] *Futûḥât*, III. 390.

[46] *Futûḥât*, III. 343-344; II. 468.

Bu noktada, varlığın tek tek parçalarının ortaya çıkmasının illeti olan 'tecelliyât-ı ilâhiyye' meselesinin epistemolojik yönüne değinmek durumundayız. Bu, müminin Allah'ın dışındaki her şeyden yüz çevirmek ve bütün himmetini O'na yöneltmek suretiyle kalp aynasını parlatmasından sonra Allah'ın onun kalbine attığı marifetin bizatihi illetidir. Arifin kalbinin kamil bilgiyle dolması, ancak onu kendi zahirinden (yani varoluşun zahirinden) kendi bâtınına (yani varoluşun bâtınına) ulaştıracak epistemolojik yolculuktan sonra mümkün olabilmektedir. Şu halde, ilahi tecellinin iki yönü bulunmaktadır: 1. Mümkün varlıkların suretinde gerçekleşen varoluşsal tecelli –ki, bunun en mükemmeli insan suretidir. 2. Kulların kalplerinde gerçekleşen epistemolojik tecelli. Bu tecellinin vuku bulabilmesinin şartı, kulun, evrenin haricinden kasden uzaklaşarak Hakk'ın huzuruna girme görevini yerine getirmesidir; o zaman Allah onun kalbine tecelli eder –başka türlü ifade etmek gerekirse, hakikat ona içinden açılır ve hakikatin derin anlamına ulaşacak yorum gücünü (varoluşsal dilin yorumunu) elde eder. Varlık mertebelerini tek tek geçerek yükselen mirac yolculuğu zorunludur; çünkü varlıkların tek tek suretler halindeki zuhurları, üst üste konulmuş kalın perdelerdir ve hakikati örtmektedirler. Müminin kalbine Allah'ın tecelli etmesi, ancak arifin suretinden bu perdelerin kalkmasından sonra gerçekleşir. Sufiler şu hadis-i kudsiyi işte bu bağlamda dile getirmektedirler: "Ben yerlere ve göklere sığmadım; ama mümin kulumun kalbine sığdım".[47]

Görüldüğü gibi, varoluşsal tecellinin aksine, epistemolojik tecelli insani bir girişimle başlamaktadır. Varoluşsal tecellinin berzah-ı berâzih âleminden başladığı ve kevn ve istihâle âleminde son bulduğu; buna mukabil, epistemolojik tecellinin ise, sufinin mirac yolculuğunun en başı olan kevn ve istihâle âleminden başladığı söylenebilir. Tek tek varlıklardaki varoluşsal tecelli, onlara bir zahir bir de bâtın [boyutu] sağlarken; epistemolojik tecelli, kah insanın zahirinde gerçekleşir ve insanın maddi varlıkların dış görünüşlerini algılamasını sağlar; kah insanın derununda (kalp) gerçekleşir ve onun gizli bilgileri almasını sağlar. Zahir bilgisi hataya açıktır; bu nedenle, yoruma gerek duyurur; ama 'sır bilgisi' yorumu gerektirmez; çünkü o, müşkili olmayan metin gibidir. Sır ilimleri, arife, tek tek varlıkların hakikatini anlama ve esrarına nüfuz etme gücü kazandırır. Arifin kalbine doğan sır bilgisi, onun miracında ilerlemesiyle artar; derecesi ilerledikçe, bâtınındaki tecelli, onun zahiriyle idrak edemeyeceği bir dereceye yükselir ve nihayet fenâ/müşâhede-i tâm haline ulaşır. Bu hale ulaşınca, artık tecelli, arifin zahirini ve bâtınını kaplar; daha doğru bir ifadeyle, kevn ve istihâle âleminden kaynaklanan bu ikilem ortadan kalkar. Bu fenâ haline garkolmak, perdelerin kalkıp, gözün görmeye başladığı bir tür ihtiyari ölüm halidir. Normal insan, bu hali, ancak ölüp gözünün keskinleşmesiyle yaşar; bu durum Kur'an'da şöyle ifa-

[47] Kalp ve insani bir meleke olarak konumu ve epistemolojik rolü hakkında bkz. *Futûḥât*, I. 90; et-*Tedbîrâtu'l-ilâhiyye*, s. 133; *Mevâḳı'u'n-nucûm ve muṭâla'atu ehli'l-esrâri ve'n-nucûm*, Matbaatu Muhammed Alî Sabîh, Kahire 1384/1965, s. 131.

de edilmektedir: "(Allah ona): 'Sen bundan gaflet içindeydin; Biz senden perdeyi kaldırdık; bugün artık gözün keskindir' der" (50. Kâf /22).

Fenâ hali, normal insanın garkolmuş biçimde içinde yaşadığı 'gaflet'ten, suretler âlemindeki hayattan uyanıştır –bu suretler, insanın rüyasında gördüğü suretler gibidir; insan onları gerçek zanneder, bunların vehim olduğunu, uyanınca farkeder. Varoluş, İbn Arabî'ye göre, uyumakta olan insanın rüyasında gördüğü suretler gibi hayalden ibarettir. Farklı varlık mertebeleri de, başından sonuna kadar –sonu insani varoluştur– bu tasavvura boyun eğer. Bu hakikati tek gören sufidir:

> İnsan, marifet derecelerinde ilerledikçe, kendisinin, bilinen uyanıklık hali içerisinde bir uykuda olduğunu ve içinde bulunduğu durumun bir rüya olduğunu imanen ve keşfen bilir. Bu yüzden, Allah zahirî duyularda vuku bulan bazı şeyleri zikretmektedir: "Düşünüp ibret alın", "... bunda ibret vardır" gibi... Bunların anlamı şudur: "Size görünenlerden ibret alarak onları aşın ve size görünmeyene ulaşın".[48] İşte, rüyadaki görüntülerin anlam üzerindeki örtüler ve yorumlanması gereken semboller olduğu gibi, bütün varlık mertebeleri de, hakikatin üzerindeki perdelerdir. Varlık, sembolizmi arkasında gizli anlamlara delalet eden şekil ve kelimelerden ibaret olduğundan, anlaşılması için yorumlanmaya ihtiyaç duyar. Allah'ın varoluşsal kelimelerini yorumlamak ise, her beşere bahşedilmiş bir iş değil, kendisinin ilahi ve kevnî –veya bir 'kelime' olması itibarıyla– hakikatini elde etmiş insanlara özgü ilahi bir bağıştır. Arif, fenâ halinden çıksa bile, uyanıklık halindedir; arif olmayanların yaşamakta oldukları uykuya geri dönmez. Artık, Hakk onunladır; tecelliler ve suretler farklılaşsa da, o her şeyde O'nu görür; çünkü o artık her tecellideki O'nu tanımaktadır.[49]

6. Kur'an Yorumu: Allah'ın Varlıktaki Sözü

İbn Arabî'nin dinsel metin anlayışı, onun varoluşsal ve epistemolojik anlayışlarıyla benzerlik arzeder; zira metin de, dilsel olarak tecelli eden bir varlıktır. Dil, Hz. Peygamber'in belirttiği gibi, *cevâmi'u'l-kelim*'dir.[50] Dil tıpkı insan gibi, varlıkla paraleldir; onun hakikatlerini simgeler. Daha önce belirtilmiş olduğu üzere, insan Hakk ile yaratılmışların –veya varoluşun bâtını ile zahirinin– arasını birleştiren bir berzah olduğu gibi, Kur'an da, Hakk ile insan arasındaki berzahtır; onun toplayıcı/birleştirici kelime olmasının anlamı budur. İbn Arabî, Rahmân suresinin ilk ayetlerindeki "Kur'an'ın öğretilmesi", "insanın yaratılması" ve sonra "ona beyanın öğretilmesi" olgularının nasıl birleştirilebileceği üzerinde düşünür:

> Allah şöyle buyuruyor: "Rahman, Kur'an'ı öğretti (...) İnsanı yarattı ve ona beyanı öğretti"; yani ona Hakk'ın öğrettiği ve insandan başkasının kabul etmediği beyan yardımıyla tercüme etmesi için Kur'an'ı indirdi. Sonra Kur'an, temyizi öğretti; sonra evrende nereye indiğini öğretti: O, Muhammed'in (s.) kalbine indirildi; onu Rûh-ı Emîn indirdi. Daha sonra da kıya-

[48] *Futûḥât*, II. 379.
[49] Bkz. *Futûḥât*, III. 234-235.
[50] Buhârî, *"Kitab Ta'bîru'r-ru'yâ"*, 11; Muslim, *"Kitab el-Mesâcid"*, 5-8.

> mete kadar ümmetinin fertlerinin kalplerine inmeye devam edecek. Kur'an'ın kalplere her inişi yenidir, eskimez; o, sürekli vahiydir. Bu konudaki öncelik ve insanların duymaları için onu tebliğ etme görevi ve yetkisi Hz. Peygamber'e aittir. Başlangıç, beşerledir; sonra Kur'an insan ile Hakk arasında bir berzah olur ve onun kalbinde, onun diliyle ifade edemeyeceği bir surette tezahür eder. Allah her bölge [organ] için, diğerleri için geçerli olmayan bir hüküm koymuştur. Ayni birlik kalpte tezahür eder; hayal, onu somutlaştırıp taksim eder ve sonra dil onu alıp harflere ve seslere dönüştürür; sonra onu kulak kaydeder ve böylece, onun Allah'dan –'Rahman' değil, çünkü 'Allah' hem merhamet, hem de kahr sahibidir– tercüme edildiği ortaya çıkar. (...) Kuşkusuz, kelam Allah'ındır; ancak, tercüme, her kim olursa olsun, konuşana aittir. Allah'ın kelamı, nüzulünden bu yana, harfler ve sesler halinde okunmaktadır; o, hafızalardan ve mushaflardan silininceye, Kur'an'ın kendisine indiğini kabul eden mütercim kalmayıncaya ve suret üzere hiçbir varlık kalmayıncaya kadar da, bu böyle devam edecektir.[51]

Bu metinde İbn Arabî, hırçın denizlere dalmaktadır. Buna göre, Kur'an, Rahman'ın yaratma esnasında insana öğrettiği ve yalnızca kamil insanın kabul ettiği beyanın tercümesinden başka bir şey değildir. İşte Kur'an'ın temyizi öğretmesinden ne kastedildiğini buradan anlıyoruz: O, insanın Rahman'dan öğrendiği beyan ile tercüme etmesi için Kur'an'ın kalbe inişidir. Hz. Muhammed'in (s.) –Rûh-ı Emîn tarafından kalbine indirilen– Kur'an'ı tebliğ etmesi ise, insanların kulaklarına tercümedir. Bu çeviri esnasında Kur'an, kalpteki 'birliğinden' seslere ve harflere dönüşmekte; yani 'bir'likten 'çok'luğa geçmektedir. Berzah-ı a'lâ veya berzah-ı berâzıhdaki ilk varlık düzeyiyle Kur'an arasındaki paralellik burada gizlidir. Ancak, buna ilave olarak, Kur'an, onun beşere iletilmesi rolünü üstlenmiş olan ariflerin kalplerine sürekli yeniden inmektedir. Bu yeniden inme, anlamın yenilenmesiyle bağlantılıdır. İbn Arabî'ye göre, gerçekte tebliğ önceliği Hz. Peygamber'e aittir ve bunu alimler sürdürecektir; öyle ya, alimler peygamberlerin varisleri değiller mi?[52] Şu halde, bu anlayışa göre Kur'an, varlığa ve insana paraleldir; çünkü o, kulaklarda seslere ve harflere dönüşmeden önceki külli haliyle, bu ikisi ile ilahi hakikatlerin arasını birleştiren berzahtır. Kur'an harflere ve seslere dönüşünce, yani bâtını hakikatinden çıkıp zahir olunca, onun –evren ve insan gibi– iki yönü ortaya çıkmaktadır: 1. Nebi'nin ve ariflerin kalplerine nüzulü bakımından bütünlüğü haiz olan bâtın yönü, 2. Dildeki tevilleri bakımından zahir yönü.

Kur'an'ın zahir ve bâtın yönü ayırımı, İbn Arabî'ye, Kur'an'ın kıdem ve hudûsü ikilemini çözme imkanı verir. Allah'ın varoluşsal kelimelerinin –daha önce belirtildiği gibi–, bir kıdeme, bir de hudûse bakan iki yönleri vardır. Bunlar, ilahi âlemdeki varlıkları itibarıyla kadîmdirler; suret ve a'yân âleminde görünmeleri itibarıyla da hâdistirler. Aynı şekilde, Kur'an da, bütünlüğü ve ilahi âlemdeki külli varlığı itibarıyla kadîm; ariflerin kalplerine nüzulü ve dildeki tevilleri itiba-

[51] *Futûḥât*, III. 108.
[52] Buhârî, *"Bâbu'l-ilm"*, 10.

nıyla hâdistir: "O, hem hâdis, hem kadîmdir; sıfatların tamamı ona aittir. Kuşatıcılık ona, sınırlılık ise bize özgüdür".[53] Kur'an, tıpkı insan ve varlık gibidir; kadîm ve hâdisi, zahir ve bâtını bünyesinde bir araya getirmiştir; bütün kevnî ve ilahi hakikatler onda toplanmıştır. Nasıl ki, varlık dört ayrı külli düzeye ayrılıyor idiyse (berzah, ukûl-i külliyye/emr, ervâh/halk, kevn ve istihâle), Kur'an'ın delalet yapısının da aynı şekilde dörtlü düzeye ayrılması doğaldır: Kur'an'ın zahiri, bâtını, haddi ve matla'ı vardır; bunlar, varlık düzeyleri ve mertebeleri ile benzerlik arzeden anlam düzey ve mertebeleridir. Buna ilaveten, her bir varlığın da bir zahiri, bir bâtını, bir haddi ve bir matla'ı vardır. Zahir, günlük tecrübelerimizde duyularımızla kavradığımız şeydir. Bâtın, sûret-i hissiyyeyi tutan ve koruyan ruhtur. Hadd, bir varlığı diğer varlıklardan ayıran şeydir. Matla' ise, varlığın gayesi ve sonudur. Aynı şekilde, insanın da bir zahiri (sureti), bir bâtını (suretini yöneten ruhu), onu hayvan, bitki ve cansızlardan ayıran bir haddi ve onun gayesi ve sonu olan bir matla'ı vardır. Bu taksim, ulûhiyyetin mertebeleriyle de örtüşmektedir. Onun da bir zahiri, bâtını, haddi ve matla'ı vardır ki, bunlara Allah'ın câmî isimleri denir: "Evvel, Ahir, Zahir, Bâtın".

> Hiçbir şey yoktur ki, zahiri, bâtını, haddi ve matla'ı olmasın. Zahir, sana bir şeyin suretinin verdiğidir. Bâtın, bu sureti tutan şeyin sana verdiğidir. Hadd, onu diğerlerinden ayırandır. Matla' ise, onu keşfettiğinde, ona ulaşmanın sana verdiği şeydir. Keşfetmediğin bir şeyin matla'ına ulaşmadın demektir. (...) Her şey için geçerli olan bu dört husus ile Allah'ın cami isimleri arasında bir fark yoktur: Zahir ismi, delilin verdiğidir; Bâtın ismi, Şeriat'ın Allah hakkında verdiği bilgidir; Evvel, varlık bakımından; Ahir ise ilim bakımındandır.[54]

Burada bir hususu belirtmek önem arzetmektedir: Külli varlık mertebelerini düzenleyen ve her bir varlıkta yer alan bu yönler, birbirinden bağımsız değildir. Daha doğru bir ifadeyle, bunlar, birbirini etkileyecek şekilde karşılıklı olarak geçişkendirler. Zahir bâtına dönüşür; bâtın üzerinde düşünmek, hadd düzeyini keşfetmeyi sağlar ve bu üçünün etkileşimi, matla'a ulaşmayı sonuç verir. Örneğin, kevn ve istihâle âlemini (zahir) düşünmek, halk âlemine (bâtın) götürür; arif, miracında ilerlemek suretiyle emr âlemine (hadd) ulaşır –âlem-i halk, âlem-i emre nisbeten zahir sayılmaktadır– ve sonra bu ilerlemenin son noktası olarak, emr âleminin bâtını olan berzah-ı berâzıha (matla') ulaşır. Zahir, bâtın, hadd ve matla' düzeyleri arasındaki bu geçişlilik, Kur'an'ın anlam yapısı için de aynen geçerlidir. İbn Arabî'nin Kur'an ile varlık arasında kurduğu bu paralellik, ontolojik olduğu kadar epistemolojik bir paralelliktir de; çünkü hem Kur'an'ın, hem de varlığın temeli, varlıkların özleri ve suretleri gibi, ilahi kelimeleri oluşturan harflerin de ortaya çıktığı amâdır (nefs-i ilâhî).

Varlık / Dil / Kur'an

[53] *Futûḥât*, IV. 402; ayrıca bkz. IV. 473.
[54] *Futûḥât*, IV. 411.

Bu bakış açısına göre, Kur'an hiçbir zaman, anlamı Arap dilinin yapısındaki objektif usûl ve kaidelere uygun olarak belirlenen, salt dilsel ve tarihsel bir metin olamayacaktır. Zira bizzat Arap dilinin kendisi, ilahi dilin tezahür ve tecellisinin sonucudur. Kur'an Allah'ın kelamıdır; aynı şekilde, varlık da Allah'ın kelamıdır. Arif için önemli olan, Allah'ın kelamını dilin zahiri açısından anlamak değil; mütekellime, sözünün varlık ve metin düzeylerinin hepsinde aynı anda kulak vermektir: "Kur'an'ı Allah'ın kelamı olarak oku; ayetlerde anlatılan haberler ve hükümler açısından değil; zira bunlar 'pas'tır".[55] Böylece, arifin Kur'an okuyuşunun, mütekellimin tilavetine kulak verme tarzında bir okuyuş olması gerekmektedir. Arifin Kur'an'a kulak vermesinin anlamı ise, onun dış dünyadaki varlık kelimelerine ve içindeki nefsin kelimelerine kulak vermesidir, ta ki, âfâktaki ve enfüsteki işaretler (*âyât*) ona ayan olsun:

> Evlat; Hakk'ın sana ve senin cinsinin çocukların bu şerefli Kur'an'dan okuduğunun özel bir şey olduğunu sanmayasın. Sufinin payı bu değildir. Aksine, bütün varlık ("yayılmış deri üzerine yazılmış Kitap" 52. Tûr /2-3) sana O'nu okumaktadır; eğer alimsen onu anlarsın ("... onu ancak alimler aklederler" 29. Ankebût /43). Bu yazılı olanın değerli özetini (muhtasar-ı şerîf) görmesinden kaçınma; o senden başkası değildir. Hak Teala onu sana kâlı dışarıdaki kitâb-ı kebîrden okur, kâlı senin nefsinden... Hangi makamda olursan ol, kulak ver ve Mevlanın sana hitap etmesine hazır ol; sağırlıktan kendini sakın. Sağırlık öyle bir afettir ki, Hakkın senin muhtasar nefsinden –ki bu, 'Furkân' denilen kitaptır; çünkü insan âlem-i kebîrin ayırdıklarının birleştiği yerdir– sana okuduklarını kavramanı engeller. [56]

Varlığın (kitâb-ı kebîr) her türü ile insan (muhtasar-ı sağîr) ve Kur'an arasındaki bu bağ, Kur'an'ın anlaşılması için nefsin ve varlığın anlaşılmasını şart koşmaktadır.

Böylece görmüş oluyoruz ki, varlığı yorumlamak, dinî metni yorumlamaktan ve –yalnızca varlığın zahirini aşıp bâtınına ermiş kamil insanın anlayabileceği– varlık düzeylerine nüfuz etmekten ayrı düşünülmemektedir. Arif, Hakk'ta yok oluş (fenâ) düzeyine ulaşmakla, külli anlam düzeyine ulaşmış olmaktadır. Bu epistemolojik düzeyde, insani dilde somutlaşan bütün simgeler ve işaretler çözülmektedir. Kur'an, arif insan için –normal insana, geleneksel dilin zahirî düzeyinin arkasındaki gizli anlamlar düzeyini örten– bütün bilmece ve simgelerden arınmaktadır. Öyle ya, İbn Arabî'ye göre Kur'an 'zikr', yani Hz. Peygamber'in miracında müşahede etmiş olduğu hakikatlerin hatırlatılması değil miydi? İşte o, Muhammed'in (s.) miracındaki adımlarını izleyen arif için de öyledir. Böylece Kur'an, Peygamber ve arif için, örneğin, şiirdeki icmal, bilmece, simge ve tevriye gibi unsurlardan arınmaktadır:

[55] *el-'Abâdile*, tahk. Abdulkâdir Ahmed Atâ, Mektebetu'l-Kâhira, 1389/1969 (1. Baskı), s.146.
[56] *Mavâkı'u'n-nucûm*, s. 67-78.

> Allah şöyle buyuruyor: "Biz ona şiir öğretmedik; bu ona yakışmazdı da". Şiirde bilmece, simge, icmal ve tevriye bulunur. Şu halde, ayette kastedilen mana şudur: "Biz ona hiçbir şeyi simge veya bilmece olarak söylemedik; yani bir şey söyleyip, başka bir şey kastetmedik ve ona hitabımızda icmal yolunu tutmadık. Bu (Kur'an), onu katımıza çektiğimiz, onu kendisinden alıp Kendimizde hazır ettiğimiz ve onun gözü ve kulağı olduğumuz zaman müşahede ettiklerinin hatırlatılmasından başka bir şey değildir. Sonra onu, kendisiyle yol bulmanız için size geri gönderdik ve size hitap ettiği dili olduk. Sonra ona, müşahede ettiklerini hatırlatacak bir müzekkir indirdik. Bu indirdiğimiz ona, bir hatırlatma (*zikr*) ve Bizim katımızda gördüğü her şeyin toplanmasıdır (*kur'ân*); katımıza nezih ve kutlu yükselişinde gördüğü ve tanık olduğu şeylerin aslını bildiği için bu [Kur'an] onun (a.) için mübîn ve zahirdir. Temizliği ve takvası ölçüsünde onda Bizim payımız vardır.[57]

Sonuç

Sufi düşünce, derinliğiyle, hep çekici ve felsefeden fıkha, dilden tarihe, farklı epistemolojik ufuklarda gezinen ruhsal yapısıyla, hep kışkırtıcı olmuştur. Ayrıca, bir söylem olarak da, dilinde ve üslûbunda o şiirsel tını hep var olagelmiştir. Özelde İbn Arabî'nin söylemi, okunmasını zorlaştıran ve bir o kadar da zevkli hale getiren harika terkibiyle temayüz eder. Belki de bu zevk, onun şifresini/şifrelerini çözmeye sabretme zorluğundan kaynaklanmaktadır; çünkü bu zorluk, insanı meydan okumaya kışkırtmakta ve 'okuma'yı gerçek bir yaratıcı eylem haline getirmektedir. Bütün bunlar çok güzel; ancak, acaba 'irfan'ı saldırganların taarruzundan koruma konusunda, bu setr ve remz yöntemi başarılı oldu mu? Yine, filozofların 'burhan'ı kamunun aklından gizleme gayretleri felsefeyi koruyabildi mi? İslam dünyası olarak bugün içinde bulunduğumuz durumu bilen için bunun cevabı açıktır. Dinin ruhaniliği, hem egemenlerin, hem de muhaliflerin dini pratik çıkarları uğruna istismar etmelerinin baskısı altında boğulmuş durumdadır. Aynı şekilde felsefe de yitmiş; mukaddesleri koruma ve geleneği muhafaza etme adına düşünce cezalandırılır olmuştur. İtikatları bozulmasın diye halktan bilginin gizlenmesi, sufilerin ve filozofların benimsedikleri bir tutumdu. Belki de, *Tehâfutu'l-felâsife*'nin sahibi Gazâlî ile, *Tehâfutu't-tehâfut*'un sahibi İbn Ruşd'un birleştikleri tek konu da bu idi. Herkes doğru bilgi ile din arasında bir çelişki olamayacağını söyleyip durduğu halde, hiç kimse, bu tutumun doğru bilgi ile dinin çeliştiği varsayımına dayandığını idrak edemedi. Gel görelim, halkın doğru bilgiden uzak tutulması veya bilginin onlardan gizlenmesi konusundaki bu ısrarlı tutumlarının bizzat kendisi, onların bu iddialarındaki tutarsızlığı açığa çıkardı; en azından, içinde bulundukları tutumun çelişkisini ortaya koydu. İşte bu tutumun, sınır tanımayan ve sınıf kabul etmeyen bir asırda yeniden ele alınıp sorgulanması gerekmektedir. Dileriz, bilgi, bireyin bilgi edinme hakkını, düşünce ve ifade özgürlüğünü ta-

[57] *Futûḥât*, I. 51.

nıyan toplumlarda ve demokratik öğretim süreçleriyle, özgür ve ortak paylaşıma açık hale gelir; tıpkı su ve hava gibi... İslam dünyası, tekrar anarşi dönemlerine dönme tehdidiyle karşı karşıyadır; toplumlarının kapılarını –inanç, ırk, dil ve kültür farkı gözetmeksizin– bütün vatandaşlarına aralamadıkça ve bütün diğer toplumlarla özgür ve yaratıcı diyalog pencerelerini açmadıkça, bu böyle olmaya devam edecektir.

Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi

SÜLEYMAN ULUDAĞ
PROF.DR., ULUDAĞ Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İbn Haldûn, İslam toplumunda ortaya çıkan şer'î ilimlerden biri, diye nitelediği tasavvufu şöyle tanımlar: "İbadet üzerinde önemle durmak, Allah'a yönelmek, dünyanın alayişinden ve süsünden yüz çevirmek, büyük çoğunluğun düşkün olduğu haz, mal ve mevki gibi hususlara ilgi duymamak, toplumdan ayrılıp inzivada kendini ibadete vermektir". İbn Haldûn, Sufiler tarafından tutulan bu yolun kökünün sahabe ve tabiinde mevcut olduğunu; ancak, kelam, fıkıh ve tefsir ilimleri gibi bunun da Şeriat ilimlerinden biri olmak üzere sonradan ortaya çıktığını, sistemleştiğini, dindar Müslümanların tuttukları bir yol haline getirildiğini söyler.[1]

Tasavvuf için pek çok tarifler yapılmış, bunlardan her birinde tasavvufun farklı bir tarafı vurgulanmıştır. Ancak İbn Haldûn'un yukarıdaki tarifi tasavvufa karşı olanlar tarafından da kabul edilmiştir. Eğer tasavvuf yukarıdaki tanımla anlatılan şeyse, hemen hemen hiçbir müslüman buna karşı değildir. Çünkü bu tanım Kur'an'da ve hadislerde ifade edilen İslam'ın özünü ve ruhunu ortaya koymaktadır. Ancak İbn Haldûn'un da pek yerinde olmak üzere belirttiği gibi, bahsedilen tarife uygun dinî bir hayat yaşayan, bu yolda mücadele eden salik, başkalarının anlayamadığı birtakım bilgiler (marifetler) ve hisler (haller) algılar. Bu bilgilere ve hislere, vecdler (*mevâcid,* buluşlar) denir. Tasavvuf, ibadet ve nefs terbiyesi hususunda gösterilen hassasiyetin adı olduğu kadar, bunun neticesi olan vecd ve zevk hallerinin de adıdır. İbadet ve mücahede sebep, vecd ve zevk (manevi tecrübe) de onun sonucudur ve ikisi birlikte tasavvuftur. Tarih boyunca büyük Sufiler tasavvufun hem sebep, hem de sonuç boyutuna önem vermiş olmakla beraber, zaman zaman sonucun öne çıkarıldığı, bunun sebebi olan hususların ise az çok ihmal edildiği olmuş ve tasavvuf denilince de çoğu zaman böyle bir anlayış ve ona dayanan uygulama anlaşılmıştır.

İbn Haldûn, Şeriat ilminin ikiye ayrıldığını, bunlardan biriyle fakih ve müftülerin, diğerleriyle Sufilerin daha çok ilgilendiklerini ve deyim yerinde ise, alan-

[1] İbn Haldûn, *Muḳaddime*, Kahire 1957. s. 1097.

larının erbabı ve ehli haline geldiklerini önemle ifade eder. Şu halde, ona göre tasavvuf aslında şer'î ilimlere ve hükümlere dahildir. Bu anlamda kimse tasavvufa karşı değildir. Ancak manevi şartlarına uyularak samimi bir şekilde yapılan ibadetler ve uygulanan mücahade sonunda algılanan yeni hisler ve bilgiler, Sufilere yeni ufuklar açar; bu alan giderek genişler. Sonuçta ana hatlarıyla şu temel konular ortaya çıkar:

a) Dinî hisler ve heyecanlar (*aḥvâl, ezvâk, mevâcid*).

b) Keşf ve ilham (*ma'ârif*). Birinci halde başkalarının tanımadığı dinî bir hayatı yaşayan Sufi, ikinci halde de başkalarının bilmediği yeni bilgilere ulaşmaktadır. Akıl, duyu ve nassla elde edilen bilgiden ayrı, doğrudan ve aracısız olarak algılanan bu bilgiye bâtınî ilim/ledünni ilim de denir. İlk durum tasavvuf psikolojisini, ikincisi ise tasavvuf epistemolojisini ilgilendirir.

c) Sufilikte haller kadar makamlar da önemlidir. Makamdan maksat sabır, şükür, cömertlik ve ihlas gibi ahlak ilkeleridir. Tasavvuf ahlakı hem tasavvufi hallere, hem de tasavvufi bilgilere dayanır. Son derece önemli insani bir niteliği ve evrensel boyutu vardır. İslam temelinden hareket eden bu ahlakta, yeni ufuklar doğrultusunda yeni açılımlar amaçlanır.

d) Tasavvuf ruh temizliğini esas aldığından, manevi gıdalarla ruhlarını besleyen bazı Sufilerde birtakım olağanüstü haller (kerametler) görülür. Bu kerametler hem suri-kevnî, hem de manevi-ilmî olabilir. Manevi ve ilmî kerametler Sufilerin ahlak ve ilim (irfân) alanındaki başarılarıdır ve ilkinden çok daha önemlidir. Bununla beraber, suri kerametlerin ve çoğu zaman buna dayanan menkıbelerin de özellikle Sufi cemaatler arasında önemli sayıldığı sıkça görülen bir haldir.

Burada dikkate alınması gereken bir husus şudur: Ana çizgilerle yukarıda belirtilen tasavvufi hareketlerde, ilk zamanlarda ortak noktalar hem çok, hem kuvvetli idi. Fakat zamanla tasavvuf akımı genişleyip yaygınlaşınca, tasavvufi hareketler arasındaki ortak noktalar nispeten azalmaya ve zayıflamaya başladı. Bu da tasavvufun, fakih ve müftülerin temsil ettikleri İslam anlayışından uzaklaşması sonucunu doğurdu. Bu noktada tasavvuf karşıtı akımların da güçlendikleri ve etkili hale geldikleri görülür.

Bâtın ilmi denilen tasavvuf ile zahir ilmi denilen fıkhın (kelam-hadis) kendi tabii alanlarında ve amaçları doğrultusunda gelişmeleri ve ilerlemeleri; bunun sonucunda, daha büyük farklarla birbirlerinden uzaklaşmaları ve ayrışmaları; bunun kaçınılmaz neticesi olarak, aralarında ihtilaf çıkması ve bunun da birtakım suçlamalar şeklinde kendini göstermesi kaçınılmaz olmuştur.

Fıkıh, kelam, tefsir, kıraat ve hadis gibi sonradan kurulan İslami ilimlerin meseleleri Kur'an ve hadislerde vardır. Bu ilimlerin sonradan kurulmaları, mesela fıkıh ilminin İmam-ı A'zam (ö. 150) tarafından kurulması, esas mesele ve konu-

larının Kur'an'da ve hadiste bulunmaması anlamına gelmez. Tasavvufta da durum budur. Tasavvufun ana konuları ve temel meseleleri Kur'an ve hadiste vardır; ama tasavvuf bir akım olarak hicri ikinci asırda ortaya çıkmıştır.

Hz. Peygamber'in ahlakı ve yaşamış olduğu ruhani (ibadet) hayatı, sahabe, tâbiîn ve tebe-i tabiin tarafından örnek alınmış, bu hayatın görünen ve görünmeyen, anlatılabilen ve anlatılamayan sonuçları bir önceki nesil tarafından bir sonraki nesle aktarılmıştı. Ancak bu şekilde ve yüksek seviyede yaşanan manevi hayat, ümmetten çok, özel bir zümreye mahsustu. Tasavvufun özel bir hayat oluşu, aynı zamanda bu yolu tutmanın zorunlu değil, gönüllü ve tercihe bağlı olduğu anlamına gelir. Tasavvuf yoluna girmenin ihtiyari oluşu, bu yolda farzlara ek olarak nafile ibadetlere büyük önem verilmesinin kaçınılmaz sonucudur. Ebû Nasr es-Serrâc, tasavvufun özel bir yol (*husûs*), Sufilerin de özel dindarlar (*ehl-i husûs*) oldukları üzerinde ısrarla durur.[2]

Sufiler, dindarlık ve dinî hassasiyet bakımından Müslümanları üç düzeyde görürler: Halk düzeyinde İslamlık, yani sıradan bir müslüman olma; özel İslam ve çok özel İslam. Bu anlamda Müslümanlar *'avâm, ḫavâṣṣ, ḫavâṣṣu'l-ḫavâṣṣ* (*eḫaṣṣu'l-ḫavâṣṣ*) şeklinde gruplanır. Serrâc, bu gruplandırmayı meşhur Cibrîl hadisinde bahsi geçen islam, iman ve ihsan üçlemesine dayandırır. İslam zahir; iman zahir ve bâtın; ihsan ise zahir ve bâtının hakikatidir.[3] İhsan manevi, ruhi, sırri ve ilahi hakikattir. Sufilerin hedefi bu hakikate ulaşmak ve onu yaşamaktır. Bu da Allah'la kurulan derûni ve ruhi ilişkiyi ifade eder. Sağlıklı bir biçimde bu ilişkiyi kuran kişi rabbani (veli) olur (bkz. 3. Âlu İmrân /79). Çünkü o, *ittiṣâf bi-evṣâfillâh* ve *taḫalluk bi-aḫlakillâh* halini gerçekleştirmiştir.

Özel anlamda ve ihtiyari olarak İslam'ı yaşamak anlamındaki tasavvufi hayatın genelleştirilmek ve mecburi hale getirilmek, manevi kurtuluşun yegane yolu olarak gösterilmek ve görülmek istenmesi, sıkıntının önemli kaynaklarından biri olmuştur. Tasavvuf karşıtlığını doğuran hususlardan biri de budur.

Genellikle Sünni İslam'ın kabul ettiği veya itiraz ve reddetmediği tasavvuf ve tarikatlardan (*bâ-şer', hak, nemist, official, orthodox* tarikatlar) başka, bir de itiraz ve reddettiği (*bî-şer', bâtıl, anemist, unofficial, heterodox ve heretik*) tarikatlar ve tasavvufi hareketler vardır. İbahilik, Hululilik, İttihadilik, Hurufilik, Nekturilik vs. gibi... İslam dışı kaynaklardan gelen etkilerle ortaya çıkan ve İslam'ı içinden kemiren bu tür tarikatlara karşı çıkılması, bazen tasavvufun tamamına karşı çıkılması gibi algılanabilmektedir. Tasavvuf karşıtlığının bir başka sebebi de budur. Fakat bu yazıda bu anlamdaki tasavvuf karşıtlığı üzerinde durulmayacaktır.

Başlangıçtan günümüze kadar akılcılarla (rasyonalistler) nassçılar (dogmatikler) tasavvufa karşı olmuşlardır. Mu'tezile, Eş'ârî, Mâturîdî gibi kelamcılarla İbn

[2] es-Serrâc, *el-Luma'*, Kahire 1960. s. 31-108.
[3] es-Serrâc, *age.*, s. 22.

Ruşd gibi filozofların tasavvufa karşı olmaları veya onu önemsememeleri, akılcı oluşlarından; akla, mantığa, kıyasa, istidlale, nazara ve burhana büyük önem vermelerinden ileri gelir. Sufilerin bazı konularda akılla eşdeğerde, diğer bazı konularda akıldan çok önde tuttukları keşf ve ilhamı, ulvi ve kudsi bir bilgi (marifet) elde etme aracı olarak görmeleri, bazen buna dayanarak teorik ve metafizik aklı aşağılamaları, kelamcıların da, filozofların da tepkisini çekmiştir.[4]

XX. yüzyılda İslam modernistlerinin çoğunlukla tasavvufa karşı olmalarının temelinde de rasyonalite yatar. Diğer taraftan re'y, kıyas ve ictihad gibi bilgi araçlarına sıkça başvuran fakihler, müftüler, kadılar ve müderrisler de zaman zaman tasavvufa ağır eleştiriler yöneltmişlerdir. Bunun sebebi de re'y, kıyas ve ictihadın da son tahlilde akıl ve istidlalden ibaret oluşudur. Ayrıca, bu zümreye dahil ulemanın dogmatik olduğunu da unutmamak lazımdır.

Esas dogmatikler, ehl-i hadis ve selef denilen zümredir. Bunlar bilginin kaynağı olarak ayet ve hadisle, yani dogmalar ile (nasslar, *nuṣûṣ*) yetindiklerinden, bunun dışında keşf ve ilham gibi bir bilgi kaynağı kabul eden, bazen buna nasslar kadar, bazen de daha fazla önem veren Sufileri, şiddetle eleştirmeleri kaçınılmaz olmuştur. Hanbelilerde ve onların devamı olan körfez ülkelerindeki Selefiyye'de bu husus çok açık olarak görülür.

Yukarıda verilen bilgileri dikkate alarak, tasavvuf karşıtlığını şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

1. İslam'da ilk olarak ortaya çıkan Hariciler, tasavvufi hareketle hiç ilgilenmemişler, bu hareketin mahiyetini öğrenme ihtiyacını duymamışlar, çeşitli vesilelerle karşılaştıkları Sufileri daima kendilerine uzak ve yabancı olarak görmüşlerdir. Bunun sebebi, Haricilerin bedevi, haşin, sert, kaba ve ümmi oluşları, zahirden başka bir şeye akıl erdiremeyişleridir. Genellikle körfez ülkelerinin tasavvufa soğuk bakmalarının sebebi de aynıdır. Tasavvuf, göçebelerden çok, şehirlerde yaşayan, hal ve hareketleri nazikleşen, ruhen incelen ve belli bir bilgi seviyesine ulaşan toplumlarda kabul görür, taraftar bulur.

2. Hicri ikinci asırda ortaya çıkan Mu'tezile mezhebi mensupları, şehirlerde yaşama geleneğine sahip eski kültüre aşina kimselerdi. Aydın, bilgili ve kültürlü olmakla beraber, rasyonaliteye büyük önem vermeleri, dinî bilgi ve hükümleri hep mantığa vurmaları, tasavvufa karşı tavır almalarına sebep olmuştur. Bundan dolayıdır ki, Zemahşerî, muhabbetle ilgili bir ayeti (bkz. 5. Mâ'ide /54) tefsir ederken Sufiler hakkında ağır bir dil kullanmıştır (*Keşşâf*, Beyrut 1957, I. 647).

3. a) Şiilerin Zeydiyye kolu hem Mu'tezile'den etkilenmeleri, hem de yaşadıkları sosyal hayat sebebiyle, çoğu zaman tasavvufa yabancı kalmışlar, bazen de karşı tavır almışlardır. el-Makbilî (Sâlih b. Mehdî, ö. 1768), el-Emîr San'ânî

[4] Bkz. İbn Ruşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, Kahire, t.y., s. 44.

(Muhammed b. İsmâ'îl, ö. 1768), İbnu'l-Vezîr (ö. 1834) ve Şevkânî (ö. 1834) gibi ünlü Zeydi alimler tasavvufu eleştirmişlerdir.

b) Şiilerin Ca'feri kolu (İmamiye/On iki imamcılar) başlangıçtan itibaren tasavvufa şiddetle karşı çıkmış, Sufileri tel'in etmiş, çoğu zaman da İslam'ı tahrif etmekle suçlamışlardır. Ca'ferilerin tasavvufu reddetmek için yazmış oldukları eserlerin listesi bir hayli uzundur. Ca'feriler de Zeydiler gibi aklı öne çıkaran Mu'tezile'den etkilenmiş olmakla beraber, tasavvufa karşı olmalarının esas sebebi, mezheplerinde yeteri derecede bâtını/esoterik unsurların ve sırriliğin (*mysterious*) mevcut oluşudur. Şii inançlarıyla çevrelenmiş bâtını ve sırri unsurlar içeren tarikatların Şiilik'te kabul görmesi çok zor olmuş ve bu çok sınırlı kalmıştır. Kök itibarıyla Sünni tarikatlara dayanan İran'daki Nimetullahiyye, Zehebiyye, Gonabadiyye ve Nurbahşiyye gibi Şii renkli tarikatlar Şii muhitinde çok az kabul görmüştür.

c) Şiilerin, İsmailiyye (Bâtıniye) kolu, zaten bâtını-sırri esaslar üzerine kurulduğundan, tasavvuftan çok az etkilenmiştir.

4. İslam filozofları içinde işraki eğilim taşımayan İbn Ruşd gibi Aristocu ve akılcı filozoflar tasavvufa hiç sıcak bakmaz ve muhalif kalırken, Eflatuncu ve Yeni Eflatuncu eğilimler taşıyan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, eserlerinde tasavvufi izahlara önemli ölçüde yer vermişlerdir. Onların bu tavrı bir yandan Fahruddîn Râzî ve Celâluddîn Devvânî gibi Sünni kelamcıları, diğer yandan Nâsıruddîn Tûsî, Bahâ'uddîn Amûlî ve Sadruddîn Şîrâzî gibi Şii kelamcıları etkilemiştir. Bu yüzden bunlar tasavvufa sıcak bakmışlardır. Kuşeyrî'nin de ünlü *Risâle*'sinde isabetle belirttiği gibi, tasavvuf esas itibarıyla Ehl-i Sünnet muhitinde doğduğundan, onun en çok ve en sert muhalifleri de yine bu muhitte yetişmiştir. Daha sonraki dönemlerde ılımlı, zahirî ahkama bağlı olarak tanınan Hâris Muhâsibî ve Cüneyd Bağdâdî gibi dikkatli ve ihtiyatlı mutasavvıflar bile başlangıçta ağır suçlamalara maruz kalmışlardır.

Sufilerin en sert, en katı ve en acımasız karşıtları fakihler ve hadis ehlidir. Bunlardan pek çoğu, mutasavvıfın bidatçı, ehl-i dalâlet, fasık, hatta kafir ve zındık olduğu yolunda beyanlarda bulunmuşlar, fetvalar vermişler; bazı Sufilerin idam fermanlarını gönül rahatlığı ile onaylamışlardır. Bunun bir sebebi de fakihlerin/hukukçuların genelde tutucu, şekilci ve kuralcı olmalarıdır. Böyle bir mentaliteye sahip olan fıkıhçıların, tasavvufi hayattaki ruhi ve fikrî gelişmeleri doğru değerlendirmeleri çok zordur.

Tasavvufun gelişmesi ile ona karşı tavır alanların konumlarını görmek için Zehebî'nin aktardığı aşağıdaki olaya bakmak kafidir:

Hâris Muhâsibî (ö. 243) ilk Sufilerden olup, tasavvufa dair pek çok değerli eser yazmıştır; aşırı bir yanı da yoktur. Çağdaşı Ahmed b. Hanbel hem fıkıhçı, hem hadisçidir ve hem de Hanbeli mezhebinin kurucusudur. İşte bu zat, Muhâ-

sibî'nin cenaze namazını kılmaya gitmez. Çünkü buna gönlü yatmaz. Ona göre Muhâsibî belanın kaynağıdır. Ondan ve eserlerinden dikkatle uzak durmak icap eder; gerekçesi şudur: "Sahabe ve tâbiîn bu konuda konuşmadı" (İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Kahire 1928, V. 162). Onu izleyenlerin çoğunda bu durum görülüyor. Yandaşlarından biri olan Ebû Zur'a'ya sordular: "Muhâsibî'nin eserleri hakkında ne dersin?" Cevap:

> – Bu kitaplardan sakının. Zira bunların içi bidat ve dalaletle doludur. Esere (hadislere) sarılınız, hadis bilen bu kitaplara muhtaç olmaz.
> – İyi ama Muhâsibî'nin eserlerinde ibret ve ders alınacak hususlar var.
> – Bir kimse Allah'ın kitabında ibret bulamazsa bu kitaplarda hiç bulamaz. Siz hiç İmam Mâlik'in ve Sufyân Sevrî'nin bu konulara dair eser yazdıklarını duydunuz mu? Bunların yazdıkları şeyler Şeriat ilmine aykırıdır. Aman Allahım, insanlar bidata ne de hızlı koşuyorlar.[5]

Zehebî yukarıdaki olayı aktardıktan sonra şöyle der:

> Acaba Ebû Zur'a Ebû Tâlib Mekkî'nin *Ḳûtu'l-ḳulûb*'unu, İbn Cehsam'ın *Behcetu'l-esrâr*'ını görseydi ne yapardı? Muhâsibî'ye çok mum olurdu. Sulemî'nin *Ḥaḳâ'iḳu't-tefsîr*'ini, *Ğunye*'sini görseydi daha evvelkilerine çoktan mum olurdu. Ya İbn Arabî'nin *Fuṣûṣ*'unu ve *Futûḥât*'ını görseydi?[6]

İşte gelenekçilik ve gelenekçiliğin manevi hayatın gelişmesi karşısındaki tavrı. Ret gerekçesi şu: Kur'an'da ve hadiste böyle bir şey yok, sahabe ve tâbiîn bu konuda bir şey söylemedi. Böyle bir düşünceye sahip olan fıkıh-kelam-hadis alimleri (ulemâ-yı rusûm/zahir uleması), baştan beri en ılımlı ve en makul tasavvufi hareketlere bile şüphe ile bakmışlar; bu tür şeyleri en hafif tabir ile 'bidat' olarak görmüşlerdir.

Tasavvuf'ta birtakım ilkler vardır. Mesela Mısır'da tasavvufi haller ve makamlar hakkında ilk defa konuşan Zunnûn Mısrî, Bağdat'ta, tasavvufi tevhid konusunda ilk defa konuşan Serî Sakatî, fenâ-bekâ hakkında ilk konuşan Ebû Sa'îd Harrâz, Nişabur'da melamet hakkında ilk konuşan Hamdûn el-Kassâr vs. gibi... Fakihlerin ve Selefiye'nin tahammül edemediği şeylerden biri bu tür ilklerdir. Çünkü onlara göre her yeni şey, her ilk bir bidattır, her bidat da dalalettir. Bu yüzden en ılımlı ve Şeriat'ın ahkamına sıkı bir şekilde bağlı ilk dönem Sufileri suçlanmaktan, takibata uğramaktan, muhakeme edilmekten ve hapse atılmaktan kurtulamamışlar, çeşitli baskılara ve işkencelere maruz kalmışlardır. İçlerinde Hallâc-ı Mansûr ve öğrencisi İbnu'l-Atâ' gibi idam edilenleri de vardır. Hallâc, fıkıh alimi ve Maliki kadısı Ebû Ömer Hammâdî'nin verdiği fetva ile idam edilmiş; fıkıh bilginleri ve müftüler, Aynulkudât Hemedânî ve Suhreverdî Maktûl gibi ünlü Sufilerin asılmaları için de fetvalar vermişlerdir. Osmanlı uleması arasında buna en yatkın olan da muftî'l-enâm ve mufî's-sakaleyn Ebûssuûd'dur.[7]

[5] İbnu'l-Cevzi, *Telbîsu İblîs*, Kahire 1928. s. 161.
[6] Zehebi, *Mîzânu'l-i'tidâl*, Kahire 1963, I. 431.
[7] Atâ'î, s. 88.

Şeriatçı ulemanın baskısına uğrayan bir çok Sufiden (ilk dönem) bahsedilir. Bunlardan biri ünlü Sufi, ariflerin sultanı Bâyezîd Bistâmî'dir. Bistam'dan birkaç defa sürgün edilmişti. Sürgün fetvasını fakih ve müderris Hüseyin b. Îsâ vermişti. Zunnûn Mısrî, zındık olduğu gerekçesiyle Kahire'den Bağdat'a ellerine kelepçe vurularak getirilmişti. Onu dinleyen Halife: "Eğer bu zat zındıksa yeryüzünde müslüman yok, demektir" demiştir.[8] Onu suçlayan Ihmim fıkıhçıları idi.

Ğulâm el-Halîl (ö. 262) diye meşhur olan Ahmed b. Muhammed'in kışkırtmalarıyla, içlerinde ünlü Sufi Cüneyd Bağdâdî'nin de bulunduğu yetmiş kadar Sufi mahkemeye çıkarılmış, ölüm cezasına çarptırılmış, ama sonra bağışlanarak serbest bırakılmışlardı.[9] Allah sevgisinden bahseden Semnûn el-Muhibb'i, bir kadınla sevişiyor diye suçlayan Ğulâm el-Halîl daha başka Sufileri de suçlamış, mahkemeye çıkarılmalarına sebep olmuştu. Onun öncülük ettiği bu kışkırtmalara Ğulâm Halîl Fitnesi denir.

Baskı ve tehdit sebebiyledir ki, Cüneyd Bağdâdî tasavvufi görüşlerini fıkıh perdesi altında ve kapalı kapılar ardında öğretiyordu. Yine de mahkemeye çıkmaktan kurtulamamıştı. Ünlü Sufi Hakîm Tirmizî, *'İlelu'ş-şerî'a* ve *Ḫatmu'l-evliyâ'* eserlerindeki düşüncelerinden dolayı sürgün edilmişti. Fadl b. Muhammed el-Belhî, Şeyh Abdullâh b. Ebî Cemre, Yûsuf b. Huseyin, Ebû Hasan Buşencî, Ebû Osmân Mağribî, Ebû Bekir Nâblûsî, Subkî, Ebû'l-Hasan el-Husrî suçlanan ve sürgün edilen, ya da evinde göz hapsinde tutulan veya deli diye tımarhaneye gönderilen Sufilerden bazılarıdır. Ebû Bekir Nâblûsî'nin ise, diri diri derisi yüzülmüştü;[10] tıpkı Nesîmî gibi...

Şüphesiz ki bu baskılar III/X. yüzyılda doruk noktasına ulaşmış, fıkıh bilginlerinin verdikleri fetva ile hicri 309'da ünlü mutasavvıf Hallâc-ı Mansûr darağacında son nefesini vermişti. Ebû'l-A'lâ Afîfî, bu konuda: "Fakihler, önce Sufilerden şüphelendiler, sonra açıkça onlara düşman olduklarını ilan ettiler, her çeşit işkenceyi onlara reva gördüler" diye yazar.[11] Sufilerin suçlanmasının temeli acaba ne idi? Ulema, Sufilerin, Şeriat'ın hükümlerine uymayan inançlara, düşüncelere, sözlere ve davranışlara sahip olduklarını iddia ediyor ve onların cezalandırılmalarını istiyordu. Sufiler ise bu iddiayı reddediyor, her fırsatta Şeriat'a saygılı ve bağlı olduklarını söyleyip onu yüceltiyorlardı. Fakat buna rağmen, Şeriat hükümlerine dayanılarak cezalandırılmaları ve baskı altında tutulmaları, ulemanın Şeriat anlayışını bazen yumuşak ve üstü kapalı, bazen de sert ve açıkça eleştirmelerine sebep olmuştu ki, Afîfî bu durumu, "Sufilerin fakihlere karşı ihtilali" deyimi ile dile getirmektedir. Sufilerin zaman zaman Şeriat'tan yakınmalarının sebeplerinden biri budur. Ulemanın Şeriat anlayışını eleştirmeleri, ulema-Sufiye gerginliğini daha da artırmıştır.

[8] Şa'rânî, *Ṭabaḳât*, Kahire 1954, I. 15.
[9] Hucvirî, *Keşfu'l-maḥcûb*, Tahran 1338, s. 172-173, 237.
[10] Şa'rânî, I. 16.
[11] Afîfî, *et-Taṣavvuf eş-şevretu'r-ruḥiyye fi'l-İslam*, Kahire 1963, s. 112.

Zühd döneminde başlayan, tasavvufun ortaya çıktığı dönemde de dozu artarak devam eden fakihlerin sert eleştiri ve saldırıları, daha sonraki asırlarda da sürüp gitti. Bunlara dair birkaç örnek üzerinde durulması gerekmektedir.

Büyük bilgin, ünlü düşünür ve tanınmış mutasavvıf İmam Gazâlî, *İḥyâ'* isimli eserini yazdığında bazı fakihler ve hadis alimleri kendisine sert tepki göstermişlerdi. Ebû Abdullâh el-Mâzerî, Ebû'l Velîd et-Turtuşî (ö. 520/1126), Ebû'l-Hasan İbn Hırzim gibi Kuzey Afrikalı alimler Gazâlî'ye ve *İḥyâ'*a ağır eleştiriler yöneltmişlerdi. Hatta Turtuşî onun hakkında, "Neredeyse dinsiz olacaktı." (*le ḳad kâde yenseliḫu ani'd dîn*) demişti. İbn Hırzim ise, *İḥya'*ın toplatılıp bir Cuma günü camiin önünde yakılması için fetva vermişti. Gazâlî'nin kitaplarının yakılması için fetva verenlerden biri de *eş-Şifâ'*ın yazarı Kadı Iyâd'dır (ö. 544/1149). Gazâlî'nin öğrencisi Ebû Bekr İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) de ona muhalif olanlardandır. Muvahhidler döneminde Kuzey Afrika'da tasavvuf karşıtı akımların hız kazandığı, bir çok Sufinin suçlanıp işkence edildiği bilinmektedir. Zahiri mezhebinin ikinci kurucusu olan İbn Hazm da (ö. 456/1064), tasavvufa eleştiriler yöneltir (bkz. *el-Fiṣal*, IV. 187-471). Önce Zahiri, sonra Şafii olan Ebû Hayyân Endelusî (ö. 1344), tefsirinde zaman zaman Sufilere çatar.

Tasavvuf karşıtı akımlar Gazâlî'den sonra da sürdü. Hanbeli ulemasından Ukaylî ve ona dayanan İbnu'l Cevzi (ö. 597) tasavvufa ağır eleştiriler yöneltti. Özellikle sonuncusunun *Telbîsu İblîs* (Kahire 1928) isimli eseri tasavvufun kapsamlı bir eleştirisini içerir. Bir yandan Ebû Nuaym'ın *Ḥilyetu'l-evliyâ*'sını *Ṣıfatu'ṣ-ṣafve* adıyla kısaltan ve eklemeler yapan, bir çok eserinde tasavvufi hayata dair değerli bilgiler veren İbnu'l-Cevzî, diğer taraftan mutasavvıfları çok şiddetli ve acımasız bir şekilde eleştirir. Onu, daha sonra İbn Teymiyye ve tilmizleri takip etmiştir.

Gazâlî'den sonra gelişmesini sürdüren tasavvuf, Senâî ve Attâr gibi İranlı mutasavvıflarda, İbn Fâriz ve İbn Seb'în gibi Mısırlı ve Kuzey Afrikalı mutasavvıflarda yeni bir aşamaya ulaştı. Bu aşamada İbn Arabî (ö. 638/1240) ortaya attığı yeni tasavvufi kavramlarla tasavvufa son şeklini verdi. Yaşadığı dönemde değilse bile daha sonraki çağlarda vahdet-i vücûdu esas alan tasavvufuna, daha önce görülmedik biçimde ağır eleştiriler yöneltildi. Taraftarları arasında Şeyh-i Ekber olarak bilinen İbn Arabî'nin aslında Şeyh-i Ekfer olduğu iddia edildi.

İbn Arabî'yi ve tasavvuf anlayışını eleştirenler çok olmakla beraber, onun aleyhindeki kampanyanın başını çeken ünlü Hanbeli fakihi ve hadis alimi İbn Teymiyye (ö. 1327), öğrencisi İbn Kayyimi'l-Cevziyye (ö. 1355) ve diğer izleyicileridir. İbn Teymiyye başlangıçta İbn Arabî'nin pratik tasavvufunu (*sulûk*) takdir ettiği halde, *Fuṣûṣu'l ḥikem'i* okuduktan sonra düşüncesi değişmiş, İbnu'l-Arabî'ye şiddetle hücum etmiş, ona olan husumetini ve nefretini ölünceye dek sürdürmüştür. İbn Teymiyye, tasavvufa ve Sufilere karşı genel olarak saygılı ve hoşgörülü

olmakla beraber, tasavvufun bazı sapkın gruplarını, özellikle İbn Arabî, İbn Fâriz, Afîfuddîn Tilemsânî gibi mutasavvıfların tasavvuf anlayışını, İslam'ı içten kemiren büyük bir tehdit ve tehlike olarak algıladığından, daha çok, saldırılarını onlar üzerinde yoğunlaştırmıştır. İbn Teymiyye'nin tasavvuf eleştirisi, daha önceki eleştirilerden çok daha ciddi, dikkatli ve kapsamlıdır. Bundan dolayı, kendisinden sonra gelenler tasavvufu eleştirir, ret ve inkar ederken geniş ölçüde ondan yararlanmışlardır. Aslında İbn Teymiyye tasavvuf münkiri ve karşıtı olmadığı halde bazı izleyicileri, özellikle Vahhabiler onu böyle takdim etmişlerdir, genellikle tarikat mensupları da kendisini böyle algılamış, onu kendi düşmanları olarak görmüşlerdir. Gerçekte ise İbn Teymiyye'nin kendine özgü bir tasavvufu mevcuttur.

İbn Kesîr ve Zehebî (ö. 1347) gibi alimler, İbn Teymiyye'nin fazla aşırı olmayan izleyicileridir. Bunlardan sonra Burhânuddîn Bikâ'î (ö. h.885) *Tenbîhu'l-ğabî ilâ tekfîri İbn 'Arabî* ve *Taḥẕîru'l-'ibâd min ehli'l-'inâd* (Mekke 1980) adıyla iki kitap yazarak İbn Arabî ile İbn Fâriz'in kafir ve mülhid olduklarına hükmetmiş, tasavvuf ve mutasavvıflar aleyhinde fetva veren kırktan fazla fakihin görüşünü aktarmıştır.

Hemen ifade edelim ki, bu eserlerde reddedilen, İbn Teymiyye'nin 'hulûlcü' dediği Hallâc ile 'ittihatçı' dediği İbn Arabî'nin tasavvufudur. Önceki fakihlerin şiddetle saldırdıkları ilk Sufiler ise, bu dönemde mumla aranır olmuştur. Ünlü tarihçi ve sosyal bilimci İbn Haldûn da İbn Arabî'nin tasavvuf anlayışını şiddetle reddetmiştir (bkz. *Şifâ'u's-sâ'il li-tehẕîbil mesâ'il*).

Sufilerin toplandıkları ve sohbet ettikleri yer anlamına gelen ilk tekke/hankahın Suriye'deki Remele'de kurulduğu kabul edilir. Bir örgüt anlamında tarikatlar ise ilk defa VI/XII. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Selçuklular zamanında medreseler kurulunca tasavvuf-fıkıh kavgası (sufi-fakih) çekişmesi tekke-medrese mücadelesi halini aldı ve bu mücadele günümüze dek süregeldi. Bu iki kurum ve mensupları arasındaki suçlamalar zaman zaman karşılıklı saldırılar halini de aldı. Gerçi zaman zaman "fıkıh bilmeyen, sufi bidatçı, tasavvuf bilmeyen fakih, fasık olur" denilerek orta ve uzlaşmacı bir çizgi önerenler de olmuştur. Gazâlî'nin Tus'taki hankahında öğleye kadar medrese öğrencilerine, öğleden sonra tasavvuf bağlılarına dersler verdiği de bilinmektedir. Buna rağmen, tarafların birbirine bakışları hiçbir zaman sıcak olmamıştır.

İslam âleminin öbür bölgelerindeki ulema-Sufiye ilişkilerini bir yana bırakacak olursak, bu ilişkiler, Osmanlılar döneminde şöyle seyretmiştir:

Osmanlılar başlangıçta yerleşik kültüre tam olarak sahip olmadıklarından, ilk dönemde bir zahir-bâtın, fıkıh-tasavvuf, medrese-tekke çatışması yaşanmamıştır. Şeyh Edebâli, Dursun Fakih, Geyikli Baba gibi dinî önderler, Osmanlı tebaasına her alanda rehberlik yapıyorlardı. İznik'te kurulan ilk Osmanlı Medresesi'nin müderrisinin aynı zamanda İbn Arabî'nin hayranlarından olan Dâvûd-i Kayserî olduğu dikkate alınırsa, zahirî ilimlerin tasavvuf ile ne kadar iç içe olduğu daha

iyi görülür. Fakat zamanla Osmanlı medrese ve tekkeleri çoğaldı ve gelişti. Bu dönemlerde iki akım ve kurum arasında bazen tatsız olaylar yaşanmakla beraber Osmanlı sultanlarının ve devlet adamlarının bu iki kurum arasında tarafsız kalmaları çekişmelerin büyümesini ve zorlu boyutlara ulaşmasını engellemiştir. Sözü edilen tatsız olaylardan birkaçına kısaca temas etmek faydalı olacaktır.

İmam Birgivî (ö. 1573) Bayramiye Şeyhi Abdurrahmân Efendiye mürid olmuş, ancak bunun kendi yapısına uygun olmadığını görerek tasavvufu terketmiş, bununla da kalmayarak semâ', deveran, kabir ziyareti gibi konularda ehl-i tarikatı ağır bir biçimde eleştirmiştir. Birgivî'de İbn Teymiyye etkisi açıktır.

İsmâ'îl Ma'şûkî (ö. 1538), Şeyhulislam İbn Kemâl'in, Hamza Bâlî (ö. 969/1561), Şeyhulislam Ebûssuûd'un verdiği fetvalar ile öldürülmüşlerdi (La'lizadi, 73, Sadık Vicdani, Tomar, 55). Olayı anlatan Atâ'î "Daha sonra Hamza Balî'nin pek çok müridi katledildi" diyor (Atâ'î, s. 71). Şeyh Karamânî hakkında da: "Şeyh Muhiddîn Karamânî vahdet-i vücûd meselesinde hata etmekle (957/1550) şemşiri Şeriatla katlolundu" diyor (Atâ'î, s. 62).

Çivizâde de tasavvuf düşmanı idi; evliyâ-yı mukarrabîn'in manevi kılıçlarından sakınmazdı. Şeyh-i Ekber hazretlerini inkar, Kahire'deki İbrahim Gülşenî'ye ta'n ve düşmanlığı mukarrerdir (Ali, *Kunhu'l-aḫbâr*, s. 332). İbn Arabî ve Mevlânâ hakkındaki çirkin sözleri azline sebep olmuştu (Müstakîmzâde, *Ṭarḥatu'l-meşayiḫ* s. 2; Atâ'î, s. 88). Sütlüce Şeyhi Beşir Ağa kırk müridiyle birlikte katledilmişti. Niyâz-ı Mısrî (ö. 1027/1617) birkaç defa memleketinden sürülmüştü. Vanlı Mehmet Efendi Niyâz-ı Mısrî ile uğraşır dururdu.

Kadızâde hareketi Osmanlılardaki en önemli tasavvuf karşıtı hareketlerden biridir. Kadızâde Muhammed Efendi, (ö. 1635) Birgivî'nin görüşlerini benimseyip tarikat ehliyle mücadeleye girmiş, Halvetiye meşayihinden Sivasî Efendi'ye (ö. 1639) karşı şiddetli bir kampanya başlatmış, İstanbul'da bir hayli karışıklıklara sebep olmuştu.[12]

1826'da Bektaşi tarikatının yasaklanması kısmen tasavvufa karşı bir akımın etkisiyle olmuştur. 1925'te Alevilik ve Bektaşilik de dahil olmak üzere tüm tarikat faaliyetlerinin yasaklanması, tekkelerin kapatılması, tamamıyla modernitenin, rasyonalitenin ve laikliğin sonucu olmakla beraber, bu durum medrese kökenli ulemayı, skolastik zihniyet mensuplarını ve İslam modernistlerini hiç rahatsız etmemişti; hatta onlar buna için için sevinmişlerdi. Bu noktada selefe bağlı Vahhabilerin, medrese kaynaklı ulemanın ve laik düşünceli Batıcıların görüşleri hemen hemen uyum halindedir.

Osmanlılar döneminde Muhammed b. Abdulvahhâb'ın (ö. 1787), Arap yarımadasının Necd bölgesinde başlattığı Vahhabi/Selefî hareket, İslam'ı bidatlardan

[12] Bkz. Katib Çelebi, *Mizânu'l-ḥakk*, İstanbul 1990, s. 137.

arındırmayı amaçladığından, tasavvuf karşıtı bir hareket olarak ortaya çıktı. Başta Hindistan, Sudan, Libya, Mısır ve Suriye olmak üzere etkileri ve yansımaları bütün İslam ülkelerinde hissedilen bu hareket geniş ölçüde İbn Teymiyye'den etkilendi. Bu harekete, tasavvufa karşı olan ulema da destek çıkmıştı. Vahhabiliğin etkisi bugün bütün şiddetiyle körfez ülkelerinde varlığını sürdürmektedir. Gerek Türkiye'de, gerek diğer İslam ülkelerinde tasavvufu ret ve iptal için yazılan eserler epey yekûn tutar.

XX. yüzyılda çeşitli İslam ülkelerinde ortaya çıkan İslami akımların çoğu tasavvufa sıcak bakmaz. Bunlardan bir bölümü ise tasavvufa karşıdır; İslam toplumlarındaki gerilemeden tekke ve tarikatları sorumlu tutar; güçlü bir İslam toplumu vücuda getirmek için tasavvufi hayattan uzaklaşılmasını öngörür.

Tasavvuf karşıtlığının birden çok sebebi vardır. Kendilerine ilerici sıfatını yakıştıran laik düşünceli ve Batıcı aydınlar, devlet ve siyaset adamları, hukukçular ve düşünürler, genellikle tasavvufa karşıdırlar. 1928'de tarikat faaliyetlerinin yasaklanması ve tekkelerin kapatılması bunların eseridir. Diğer taraftan bu zümre Mevlânâ, Hacı Bektâş-ı Velî ve Yûnus Emre gibi mutasavvıfları yüceltmekte, bunlar için düzenlenen törenlere (ayinlere) katılmaktadır. Burada bir paradoksal durum göze çarpmaktadır. Yenilikçi, akılcı, ilimci diyebileceğimiz müslüman bir kesim de yenilik, akıl ve ilim adına tasavvufa karşı çıkarken; Selefiler de Kur'an ve hadis hesabına tasavvufi düşünceye karşı durmaktadır.

İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi

Son zamanlarda İbn Teymiyye üzerine yapılan incelemelerde bir taraftan onun tasavvuf muhalifi ve düşmanı olduğu belirtilirken, öbür taraftan da kendine has bir tasavvuf teorisine ve felsefesine sahip olduğundan bahsedilir. Gerçekten de, İslam'ın aslına sadık kalan İbn Teymiyye'nin Hallâc'tan gelen hululcu, İbn Arabî'den gelen ittihatçı (vahdet-i vücûdcu) ve bazı tarikatçı tasavvuf telakkilerini bidat sayıp şiddetle reddetmesi ne kadar tabii ise, İslam'ın, özünde var olan mistik ruhu bütün samimiyetiyle benimsemekle kalmayıp bunu geliştirmek için canla başla çalışması, hatta bizzat nefsinde yaşamak için olanca kuvvetiyle çabalaması ve bunun sonucunda kendine has bir tasavvuf felsefesi kurması da o kadar tabiidir. İslam'a bir bütün olarak baktığından, onun böyle bir neticeye varması kaçınılmaz olmuştur.[13]

İbn Teymiyye'nin umumi düşünce ve inanç sistemi 'selefilik' ve 'eserilik' ve bunlara ilaveten 'ehl-i isbat' ve 'ehl-i sıfat' gibi terimlerle ifade edilir. İbn Teymiyye'nin tasavvuf felsefesi, genel mahiyetteki selefilik dahilinde yer alır. Selefilik

[13] Bu konuda böyle görüş ileri sürenlerden biri Abdulkâdir Mahmûd'dur (bkz. *Felsefetu'ş-şûfiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1967, s. 136). Yazar, tasavvufun düşmanı sayılan İbn Teymiyye'yi bir mutasavvıf olarak görmek, hatta tasavvuf alanında özgün bir teorisi olduğunu kabul etmek, ilk bakışta şaşırtıcı olabilir, diyor. Ali Sâmî en-Neşşâr, İbn Teymiyye'nin ilahi muhabbeti Sufiler gibi yorumlamasını tutarsızlık olarak görüyor (bkz. *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî*, s. 251).

bu felsefenin çerçevesini teşkil eder. Bu yüzden o, tasavvufun bütün meselelerini nassa bağlı kalarak, nass dahilinde ve nassların gösterdiği hedefler doğrultusunda geliştirir, olanı nakletmekle yetinmez, var olan tasavvuf anlayışını sadece nassların zahirî manaları istikametinde geliştirmek gibi bir peşin hükümle hareket etmez. Zahirî manalardan fedakarlık yapmadan ve bunları tevil etmeyi hatırına getirmeden nassların bâtını manalarını imkan ölçüsünde derinleştirmeyi ve genişletmeyi, bu suretle, zahirî manalarına halel getirmeden İslam'ın manevi ve deruni yönünü olduğu gibi ortaya koymayı esas alır. Zahirî manalardan bâtını manaların derinliğine inmeyi ve bâtınla zahir arasındaki paralelliği ve uyumu göstermeyi hareket noktası olarak kabul eder. Nassların hissî ve maddi manalarında temellenen bu tür bir tasavvuf anlayışının gerçekten bir tasavvuf olup olmadığı sorulabilir.[14] Ancak, eğer Kur'an'da, hadislerde ve bizzat Hz. Peygamber'in hayatında hakikaten bir mistik (sırrilik, manevilik, ruhanilik) varsa bunu en iyi gören, saptırmadan ve çarpıtmadan aslına uygun bir şekilde ortaya koyan, hararetle savunmasını yapan, bizzat nefsinde yaşayarak manevi tecrübe ile nakli bilgilerine canlılık kazandıran İbn Teymiyye'dir. Bununla beraber onun bu telakkisine umumiyetle tasavvuf nazarıyla bakılmamıştır. Çünkü bu telakki, o zaman revaçta olan ananevi tasavvuftan bir hayli farklı idi. Lakin, artık bugün bunun da bir tasavvuf olduğu hususunda araştırıcılar görüş birliği içindedirler. Çünkü tasavvufun belli başlı unsurlarını burada bulmak mümkündür.

Selefilik ve Sufilik

İbn Teymiyye'nin selefî olduğunu ifade etmiştik. Ona göre selef terimi fıkıh, hadis, tefsir alimleriyle birlikte Sufileri de içine alan geniş bir tabirdir.[15] Şu halde Selefi olmak Sufi olmaya engel değildir. Ancak selefe dahil olanlar, ilk zahidler ve Sufilerdir. İbn Teymiyye bunlardan daima saygı ve övgü dolu ifadelerle bahseder. *Meşâyiḫ, meşâyıḫ-ı ṣûfiyye, meşâyiḫ-ı ḳudâme, meşayiḫu'l-ʿilm ve'l-imâm* dediği bu zevatı *selef-i sâlih, ulemâ-i dîn* ve *e'imme-i hidâyet* diye tanıtır; bunları, uyulması ve örnek alınması gereken gerçek dindarlar olarak kabul eder. Sufiliği şöyle tarif eder:

> Allah'a meşru ibadetlerle yaklaşılır. Allah'ın yolu budur. Bu da iyilik, güzellik, hayır ve hasenat yoludur. Allah'a ermek isteyen bu yolu tutar. Zühd, ibadet, fakr ve tasavvuf gibi isimler alan yol da bundan ibarettir.[16]

Ancak İbn Teymiyye'nin ilk zahidlere ve Sufilere bağlılığı mutlak değildir. Bunları övmesi ve mertebelerini yüceltmesi, yeri gelince kendilerini tenkit etmesine; söz, davranış ve hallerini münakaşa konusu yapmasına engel olmaz. İlk zühd ve

[14] Nitekim Zâhid Kevserî, İbn Teymiyye'nin muhabbet bahsinde tecsime ve teşbihe kaydığını iddia eder (bkz. el-İsferâ'înî, *et-Tefsîr fi'd-dîn*, neşr. Zâhid el-Kevserî, s. 100, not: 96, 97).

[15] İbn Teymiyye, *Der'u teʿâruḍi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl*, Riyad 1980, VI. 250.

[16] İbn Teymiyye, *Mecmûʿatu'r-resâ'il ve'l-meşâ'il*, Beyrut 1983, II. 245; Mustafa Hilmi, *İbn Teymiyye ve't-taṣavvuf*, Kahire 1982, s. 28. İbn Teymiyye zahidleri de, fıkıhçıları da eleştirir. O, eleştiri oklarını özellikle tasavvufa yöneltmiş değildir.

tasavvuf hareketini tenkit süzgecinden geçirmeden, bu hareketle nasslar arasında bir paralelliğin kurulamayacağına inanır. Bununla beraber tenkitlerinde bazen sert ifadelere rastlansa da umumiyetle ölçülü ve saygılı bir dil kullanır. Seleften olan hadis, fıkıh ve tefsir alimlerinden ne kadar faydalanıyorsa, ilk zahidlerden ve Sufilerden de o kadar istifade eder. Ona göre bir altın çağ olan selef dönemi, fakihiyle, muhaddisiyle, müfessiriyle ve Sufisiyle parçalanmaz bir bütündür. Bunlardan bir veya birkaç sınıfı alıp da zahidleri ve Sufileri almamak olmaz. İbn Teymiyye'nin ilk zahidlere ve Sufilere böyle bakması, tasavvuf felsefesini kurarken Kur'an ve hadise ek olarak onlardan da yararlanma imkanını kendisine vermiştir.

İbn Teymiyye tasavvuf telakkisini anlatırken umumiyetle Kur'an ve hadiste geçen terimleri ve kavramları kullanır. Kullandığı üslup da Kur'an ve hadis üslubudur. Mutasavvıflarda rastlanan muğlak, remizli, mecazlı, sırlı ve üstü kapalı ifadeler onda bulunmaz. Talebesi İbnu'l-Kayyım'ın aksine, o fikirlerini hep nesirle ve açık bir şekilde ifade eder. Nasslara uygunluğu esas aldığından müphem veya remizli bir dil kullanmaya ihtiyaç duymaz.

İbn Teymiyye'nin tasavvufu, Kur'an'da ve hadislerde çokça geçen velayet, kulluk, takva, rıza, tevekkül, ihsan, sıdk, salah, muhabbet ve ihlas gibi terimlerle ifade edilir. "Allah müminlerin velisidir" (3. Âlu İmrân /68). "Allah'ın velileri için ne korku var, ne de keder" (10. Yûnus 10 /62). Yani Allah müminin, mümin Allah'ın dostudur. Evliya bu dostluğu kazanan kimselerdir. Dinî hassasiyete takva denir. En üstün insan takvaca en ileri mertebede olan kimsedir (49. Hucurât /13). Allah hep takva sahipleriyle beraberdir (2. Bakara /194). İnsanın Allah'ı görüyormuş gibi onun huzurunda bulunduğunun şuuruna sahip olarak ibadet etmesine ihsan denir. Allah ihsan sahipleriyle beraberdir ve onları sever (16. Nahl /128; 5. Mâ'ide /93). Sıdk, doğru ve dürüst; salah, iyi hâl sahibi olmaktır. Salihler ve sıddıklar Allah'ın lutfuna nail olmuşlardır, peygamberler zümresinde yer alacaklardır (4. Nisâ' /69). İhlaslı ve samimi olarak kulluk yapmak emredilmiştir (29. Rûm /2-11-14). Allah ve Resulü ile olmak, onları sevmek ve onlar tarafından sevilmek İbn Teymiyye tasavvufunun esasıdır. O bu konulara dair hem ayrı eserler yazmış, hem de hacimli eserlerinde bunlara geniş yer vermiştir.[17]

İbn Teymiyye veliliğin bir meslek olmadığına; mesleği ne olursa olsun, geçimini hangi işle sağlarsa sağlasın her sınıf müslüman arasında Veli bulunacağına inanır. Adı ister fakir, ister Sufi, ister tacir, ister hakim ve ister diğer bir şey olsun, takva sahibi bütün müminler evliyadır. Evliya olmayı belli bir zümreye tahsis etmek yanlıştır. Şu halde bir fıkıh, hadis veya tefsir, hatta dil alimi de pekala *ehlullâh*'tan ve evliyadan olabilir. Evliyayı başkalarından ayıran bir kıyafet ve dünyevi işlerle ilgili bir yaşama tarzı da yoktur. İbn Teymiyye bu konuda, "Aba giyen

[17] Mesela, bkz. İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâ'i'r-Rahmân ve'ş-Şeytân*, Kahire 1387, s. 7 vd.; *Minhâca's-sunne*, Beyrut 1321, III. 90-117.

nice zındık, kaftan giyen nice sıddık var" der. Her meslek mensubu arasında evliyanın bulunduğuna inanan İbn Teymiyye, diğer yandan bütün mutasavvıfları evliya saymaz; Sufileri üçe ayırır:

1. *Ṣûfiyyetu'l-ḥaḳâ'iḳ*, bunlar gerçek ve samimi Sufilerdir; hak üzeredirler, ilahi hakikate aşinadırlar.

2. *Ṣûfiyyetu'l-erzaḳ*, vakıf geliriyle geçinen Sufilerdir. Sufilik onlar için bir geçim yoludur.

3. *Ṣûfiyyetu'r-resm*, bunlar adab ve erkanla yetinen şekilci ve merasimci Sufilerdir.[18] İbn Teymiyye, son iki kısımdan sürekli olarak yakınmıştır. Genel olarak Sufiler hakkında üç kanaatin mevcut olduğunu bildirir:

a) Bazılarına göre Sufiler, Sünnet'in haricine çıkmış bidatçılardır.

b) Diğer bazılarına göre, bilakis, peygamberlerden sonra en üstün insanlar bunlardır.

c) Bazılarına göre ise, her zümre gibi, onlar da doğru yolda olup içlerinde iyisi ve en iyisi bulunduğu gibi hatalısı ve günahkar olanı da vardır. Doğrusu da budur. İbn Teymiyye, velilerin çeşitli dereceleri bulunduğunu, hepsinin aynı makam ve seviyede olmadıklarını da söyler. Selefiler de, ilk Sufilerde, selef akidesinin hak, kelam ilminin kötü, hulûl ve ittihat inancının çirkin olduğu hususunda ittifak etmişlerdir, der.

İbn Teymiyye, XIII. asrın sonunda, XIV. asrın başında ve Türk Memlukiler döneminde yaşamıştır. Bu asırlarda tasavvuf en kuvvetli çağını yaşıyordu. İbn Teymiyye gerek Suriye'de, gerekse Mısır'da bu hareketi yakından tanımıştı. Hatta gençliğinde Sufilerin zikir meclislerinde ve semâ' ayinlerinde de hazır bulunmuş, zühd, ibadet ve irade ehli olan bu zevatın, bu tabakanın en hayırlıları olduklarını ifade etmiş, ama onların semâ'a iştirak etmesi yolundaki tekliflerini kabul etmemiş, çekilip bir köşede onları seyretmiş, semâ' esnasında coşan şeyh ona yönelip "Nasibin geldi, gel al!" deyince, "Bu konuda beni bağışlayın. Hz. Muhammed yolundan gelmeyen bir nasibi almam." diye cevap vermiştir.[19] İbn Teymiyye, çağındaki mutasavvıflara daima mesafeli davranmış, kendisini bu cereyana kaptırmamaya bilhassa dikkat etmiştir.

İlk Sufilerden itibaren tasavvufun en belirgin özelliği olarak, keramet ve keşf (ilham) kabul edilmiştir. İbn Teymiyye evliyadan zuhur eden kerametleri, bilgi ve ilham kabilinden olmak üzere, onlarda görülen harikulade halleri, her çeşit fevkalade kudret ve tesirleri kabul ve tasdik etmenin Ehl-i Sünnet'in bir esası olduğunu her vesile ile dile getirir.[20] Keramet ve keşfe misal olmak üzere pek çok

[18] Aynı eser. s. 22.
[19] Mahmud Sa'd et-Tablavî, *et-Taṣavvuf fî turâṣi İbn Teymiyye*, Mısır 1984, s. 76.
[20] İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'r-resâ'ili'l-kubrâ*, Beyrut 1979, I. 409. *el-Furḳân*, s. 86.

menkıbe nakleder.[21] İbn Teymiyye'nin keramet ve keşf konusundaki inancı çok güçlüdür. O bu türlü harikalara güvenerek kendisini tehlikelere atmaktan bile çekinmez. Talebeleri el-Bezzâr ve İbn Abdulhâdî onun epey keşf ve kerametini naklederler.[22] Çevresinde toplanan talebeleri, onun duasının makbul, firasetinin keskin, nefesinin tesirli olduğuna itikat etmişlerdir.

İbn Teymiyye şöyle der:

> Evliyanın kerametlerini (ilim, keşf, her çeşit kudret ve tesir altında ve alanında kendilerinde oluşan harikulade halleri) tastik etmek Ehl-i Sünnet esaslarındandır. Ümmetlerden ve Hz. Muhammed (a.s.) ümmetinden kıyamete kadar kerametler zuhur eder, keşf halleri görülür (bkz. "*el-ʿAḳîdetu'l-vâsıṭıyye*" *Mecmûʿatu'r-resâ'ili'l-kubrâ,* Beyrut 1972, s. 409).

İbn Teymiyye'ye göre keramet ihtiyaç vaktinde dindar kişiden zuhur eder ve günah bir işle ilgili olmaz. Aslında keramet velilikte kemale değil, noksanlığa delalet eder. Sahabeden az keramet nakledilmesi onların kamil veliler oluşundandır. Keramet ve keşfin fazla önemli olmamasının sebebi, günahkar ve kafirlerden de aynı mahiyette, şeytani birtakım harikaların zuhur etmesidir. İbn Teymiyye olağanüstü hallere inanmada biraz da aşırı gider. Mısır'da ed-Desûkî isminde birinin öldükten sonra öbür âlemden mektuplar gönderdiğini işittiğini, sonra bu meseleyi incelediği vakit, bu mektupların cinler tarafından yazıldığına kanaat getirdiğini, hatta cinin el yazısıyla yazılan bir mektubu gözüyle gördüğünü söyler.[23] Havada uçan kişilerden söz ederek Hallâc'a cinlerin hizmet ettiklerini belirtir. Sufilerin *ricâlu'l-ğayb* dedikleri kişilerin de cinlerden ibaret olduğunu ifade eder.[24]

İbn Teymiyye, Sufilerin hakikat ve marifet dedikleri kavramları da Şeriat ölçüleri içinde değerlendirir. Genellikle Sufiler, Şeriat'la bağdaşmayan birtakım ilahi ve manevi hakikatlerin mevcut olduğuna inanmışlar, ancak bu hususu gizli tutarak Şeriat'la hakikatin uygunluğunu savunur görünmüşlerdir. İbn Teymiyye Şeriat ile hakikat (tasavvuf) arasındaki münasebeti şu şekilde göstermiştir:

Şeriat'ın üç manası vardır;

a) Münezzel Şeriat: Kur'an ve hadislerde ifade edilen hükümler ve verilen bilgiler, ister zahirî, ister bâtını olsun bunlara Şeriat denir. Bu manada bütün zahirî ve bâtını bilgiler, ameller ve bunların hükümleri Şeriat kavramına dahil olur. Bu manadaki Şeriat bütün Müslümanlar için bağlayıcıdır, kimse bunun dışına çıkamaz, kendini istisna edemez, arifler, veliler ve Sufiler bu çerçevede kalmak zorundadırlar. Hiçbir dinî ve ilahi hakikat bu manadaki Şeriat'a aykırı olamaz.

[21] *el-Furḳân*, s. 73.

[22] el-Bezzâr, *el-Aʿlâmu'l-ʿaliyye*, Beyrut 1976, s. 53, İbn Abdulhâdî, *el-ʿUḳûdu'd-durriyye*, Mısır 1983, s. 118.

[23] İbn Teymiyye, *Mecmûʿatu'r-resâ'ili'l-kubrâ*, I. 72.

[24] İbn Teymiyye, *Câmiʿu'r-resâ'il*, Cidde 1984, I. 192, *el-Furkan*, s. 83.

b) Müevvel Şeriat: Mezhep imamlarının ve sair müctehidlerin Kur'an ve hadise dayanarak ortaya koydukları re'y ve ictihadlara da Şeriat denir. Fakat bu türlü Şeriat'a tâbi olmak mecburi değil, ihtiyaridir. Bu manadaki şer'î hükümlerin hatalı ve hilaf-ı hakikat olması da mümkündür. Mesela dört mezhep imamı belli bir konuda farklı ictihadlarda bulunmuşlarsa, bunların bir kısmı veya tamamı hatalı olabilir. İhtiyaçlar dikkate alınarak ortaya konan bu türlü şer'î hükümler zaman ve mekanla değişebilir. Fıkıhtaki ictihad, tasavvuftaki zevke (hakikat-marifet) benzer.

c) Mübeddel Şeriat: İlme istinat etmeden veya uydurma hadislere istinat ederek veyahut da ayet ve hadisleri Allah ve Resulünün maksadına muhalif şekilde yorumlayarak (tevil ederek) ortaya konan ve dinî imiş gibi gösterilen Şeriat'a tâbi olmak haramdır (bkz. İbn Teymiyye, *el-Furḳân,* s. 67).

Diğer taraftan Şeriat'ın iki manası daha vardır:

1. Kadının verdiği hükme, müftünün verdiği fetvaya, idarecilerin (*ulû'l-emr*) verdikleri kararlara, emirlere ve koydukları yasaklara da Şeriat denir. Kadı, müftü ve idarecinin adil, alim ve dindar olmaları mümkün olduğu gibi zalim, cahil ve günahkar (fasık-facir) olmaları da mümkün olduğundan, bu türlü şer'î hüküm, fetva ve kararların hatalı ve gerçek dışı olmaları imkan dahilindedir. Hakim, getirilen delillere ve verilen ifadelere bakarak hüküm verir. Deliller yanlış, yetersiz; ifadeler eksik ve asılsız olabilir. Buna dayanarak verilen hüküm de gerçek dışı olur; hakim, alim, fazıl, dindar ve adil olsa bile... Nitekim bir hadiste buna işaret eden Hz. Peygamber, verdiği fetvanın hakikati aksettirmeyeceğine dikkat çekmiştir.[25] Burada Şeriat ile hakikat, hukuk (fıkh) ile vicdan (kalb) birbirlerinden ayrılmaktadır. Fakat bâtına hakikat, zahire Şeriat demek bir terim meselesidir.

2. Bazıları mutlak surette bâtını olan şeylere, mesela kalbin fiillerine (*amâl-i kulûb*) hakikat, zahirî olan şeylere, mesela organların fiillerine (amâl-i cevârih) Şeriat diyorlar. Mesela, İslam ile iman birlikte zikredilirse İslam'la zahirî amel (Şeriat), imanla bâtını amel ve kalbin fiili kastedilir ve 'İslam Şeriatı' ve 'iman hakikati' denir; Cibrîl hadisinde olduğu gibi... Bu da doğrudur. Ancak ayrı ayrı zikredildiklerinde bilmek gerekir ki, bâtını bir hakikati bulunmayan bir Şeriat mensubu gerçekte mümin değildir. Nitekim Şeriat'a uymayan bir hakikatin sahibi de, veli olmak bir yana, Müslüman bile değildir.[26]

İbn Teymiyye Sufilerin keşfini ve zevkini, bunun sonunda ortaya koydukları hakikati ve marifeti kabul eder. Hatta bunları, fıkıh alimlerinin re'y ve ictihadlarıyla eşit değerde görür ve ilave eder: "İctihadın isabetli veya hatalı olması mümkün olduğu gibi, keşfin isabetli veya hatalı olması da mümkündür. Ancak her iki

[25] Bkz. Buhârî, Mezâlim, 16, Muslim, Akdiye, 3.
[26] İbn Teymiyye, *el-Furḳân,* s. 65-66 *Mecmû'atu'r-resâ'ili'l-kubrâ,* II. 108.

halde de gerek müctehid, gerek keşf sahibi ecir ve sevap alır".[27] Demek ki, zevk, hakikatlere bir saha açılmakta ve meşruiyet kazandırılmaktadır. Ama o yazılarında umumiyetle nakle ve nassa dayanmakta, ancak nassın müsaade ettiği ölçüde, seyrek olarak keşfe yer vermektedir.

Tasavvufu (hakikati) Şeriat'a sığdırmak mümkün mü? Umumi manadaki tasavvufun Şeriat'a sığmasının, mızrağın çuvala sığmasına benzediğini bilen İbn Teymiyye, tasavvufu bir hayli budadıktan sonra böyle bir teşebbüsü cesaretle göze almaktadır. Bütün akli ve mantıki delilleri nass çerçevesine alarak, felsefeyi, suri mantığı ve kelamı reddeden İbn Teymiyye'nin, bunun bir benzerini gönül âlemi sahasında yapmaya girişmesine şaşmamak gerekir. Ona göre Şeriat'ın, felsefe ve kelamın burhanını ve istidlalini, fıkhın re'yini ve kıyasını, tasavvufun keşfini ve marifetini içine alacak bir genişliği vardır. Şeriat başlangıç itibarıyla bütün bunlara kaynak olur, netice itibarıyla bunları şekillendirir, birleştirir ve geniş bir çerçeve içinde toplar. Ancak yine de İbn Teymiyye'nin, önünde duran engelleri aştığını söylemek zordur. Bunlardan biri Hızır'ın bir oğlanı, sonradan ebeveynine asi ve kafir olacak diye, henüz herhangi bir suçu yokken katletmesi olayıdır (bkz. 18. Kehf /74). Sufilere göre bu fiil Şeriat'a aykırıdır. Hz. Musa'nın itiraz etmesi de bunu gösterir. "Musa, Hızır'a peygamber olarak gönderilmemişti, Musa'nın Şeriat'ında bu fiil mübahtı, küçük de olsa saldırganı öldürmek caizdir" diyen İbn Teymiyye gerçekten bu noktada bocalamıştır.[28] Çünkü ileride suç işleyecek diye bir masumu katletmek, hiçbir Şeriat'ta caiz görülmemiştir. İleride başına dert olacağını zannettiği oğlanları öldürten Firavun'un bu tutumu Kur'an'da şiddetle kınanmıştır (bkz. 2. Bakara /49; 7. A'râf /141; 14. İbrâhîm /6). Fakat nasslara olan sarsılmaz imanı sebebiyle İbn Teymiyye bu meseleyi adalet ve hukuk esasları çerçevesinde hallettiğinden hiç şüphe etmez. Fakat bu izahın vicdanları rahatlattığını ve aklı tatmin ettiğini söylemek kabil değildir. İbn Teymiyye böyle yerlerde katı tutumunu yumuşatmaz.

İbn Teymiyye, insan fiillerini ve amellerini tıpkı Sufiler gibi, biri bedenin fiilleri, diğeri kalbin fiilleri olmak üzere ikiye ayırır ve aynen Sufiler gibi kalbin fiillerinin (*ef'âlu'l-kulûb*) bedenin fillerinden (*ef'âlu'l-cevâriḥ*) daha önemli ve daha değerli olduğunu söyler. Sufilerin hâl ve makam (*ahvâl-makâmât*) dedikleri şeyler de zaten kalbin fiillerinden ibarettir. O, bunu anlatırken, başta hâl, makam, sülûk ve fenâ olmak üzere, bir çok tasavvuf terimini ve kavramını rahatlıkla kullanır.[29]

İman, ihlas, doğruluk ve sevgi ile bunların zıtları olan inkar, riya, yalancılık ve nefret kalbin fiilleridir. Namaz, oruç, zekat ve hacc ile hırsızlık, zina, adam öldür-

[27] Aynı kaynaklar, aynı yerler.
[28] İbn Teymiyye, *el-Furḳân*, s. 66.
[29] İbn Teymiyye, *et-Tuḥfetu'l-'Irâḳiyye fî a'mâli'l-ḳalbiyye*, (*Mecmû'atu'r-resâ'ili'l-munîriyye* içinde) Beyrut 1346, IV. 2.

me ve yol kesme bedenin fiilleridir. İbn Teymiyye'ye göre asl ve esas olan kalbin fiilleridir. Bu fiiller olmaksızın beden fiillerinin hiçbir faydası olmaz, hiçbir mana ifade etmez. O, tıpkı Gazâlî gibi kalbi, amire; bedeni, memura benzetir. Beden, kalbin verdiği emre ve hükme boyun eğmek zorundadır. Kalp iyi olursa beden iyi, kötü olursa kötü olur. Bunun için o, zahirî amelleri ve hükümleri ihya ve ıslahtan çok, bâtını amelleri ve hükümleri açıklamak ve güçlendirmek için çalışmış, buna dair pek çok eser ve risale yazmıştır: *el-İstiḳâme* (Riyad 1982), *Emrâḍu'l-ḳulûb ve şifâ'uhâ* (*Mecmû'u fetâvâ* içinde, Riyad 1381, X. 91-148), *el-'Ubûde* (*Mecmû'u fetâvâ* içinde, X. 149-237), *Şerḥu kelimâti 'Abdilḳâdir* (*Mecmû'u fetâvâ* içinde, X. 455-549, VIII. 547), *er-Risâle fi 'ilmi'l-bâtın ve'ẓ-ẓâhir* (*Mecmû'u fetâvâ* içinde, XIII. 230-270) gibi eserler, bu konuya dair olanların sadece birkaçıdır. Kısaca, tasavvufun temeli kabul edilen ve kalbin fiillerinden ibaret bulunan hâl ve makamlar İbn Teymiyye tasavvufunun da temelidir.[30]

İbn Teymiyye bâtın ilmini, kalple ilgili bilgilerden ve hükümlerden ibaret görür. Allah korkusu ve Allah sevgisi gibi, kalbe ait fiillerin icar, şufa, hayz ve taharetle ilgili zahirî bilgilerden çok daha önemli olduğunu belirtir. Umumiyetle herkes bâtını ilimleri bizzat tadarak ve yaşayarak (zevken ve vecden) öğrenir, bâtını his ile bunları beller ve tanır. Her zahirin mutlaka bir bâtını var; bâtın, zahiri gerçekleştirir, onu tastik eder, onunla uyumlu olur. Bâtın karşısında zahirin durumu da budur. Bâtınsız zahir münafıklık, zahirsiz bâtın küfürdür. Bâtın, ruh ve komutan; zahir ise, beden ve asker mesabesindedir.[31] Allah'ın, veli ve salih kullarına ledün ilmini verdiğini ifade eden İbn Teymiyye, ibret ve ders (itibar-kıyas) kabilinden olmak üzere nassların işari manaları bulunduğunu da kabul eder. Mesela, "köpek bulunan eve melek girmez" hadisinde, "kibir ve hasedle kirlenen kalbe imanın hakikatleri girmez" manasına işaret vardır, denilebilir. Bu, fıkıhçıların *tahkik-i menât* dediklerinin bir benzeridir.[32] İbn Teymiyye, ilk Sufilerde rastlanan ve İbn Arabî'de azami dereceye ulaşan harflerden mana çıkarmaya ve simya ilmine ise karşıdır.

İbn Teymiyye'nin, sufilik derecesini ve tasavvufunun hudutlarını daha iyi görebilmek için fenâ ve tevhid konusundaki görüşüne kısaca göz atmak gerekir: Ona göre fenâ üç türlüdür: a) Kusûdî (iradi-şer'î) fenâ, b) Şuhûdî fenâ, c) Vücûdî fenâ.

a) Kusûdî fenâ, Allah'tan başkasına ibadet ve ubudiyette bulunmaktan fani olmaktır. Bu fenâ, "sadece Allah'ı sevmek ve Allah için sevmek, sadece Allah'tan korkmak ve Allah için korkmak" şeklinde bütün İslami ve ahlaki esaslara tatbik edilir. Peygamberlerin ve onlara uyanların hali budur.

[30] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetevâ*, Riyad 1381, X. 355. Bu konudaki hadis için bkz. Buhârî, İman, 39, Muslim, Musâkât, 20.

[31] İbn Teymiyye, *Risâle fî 'ilmi'l-bâtın ve'ẓ-ẓâhir*, (*mecmû'atu'r-resâ'ili'l-munîriyye* içinde) I. 251.

[32] *age.*, I. 235-236-243; *Mecmû'u fetevâ*, II. 28.

b) Şuhûdî fenâ, Allah'ı temaşâ (müşahede) eden salikin ondan başka hiçbir şey görmemesi, hatta mabudu gördüğü için marifetten, mezkuru gördüğü için zikirden, Allah'ın varlığını gördüğü için kendi varlığından bile fani olmasıdır. Bu, sekr ve gaybet ehlinin fenâsıdır. Bâyezîd Bistâmî bu halde iken, "Tenzih ederim kendimi, şanım ne yüce"; "Cübbemin içindeki Allah'tan başkası değil" demişti. Bu manadaki fenâ bazı saliklere sülûk halinde arız olur. Ama mutlaka hepsine arız olur diye bir şey yoktur. Nitekim peygamberlerde, sahabilerde ve ilk Müslümanlarda bu hal görülmez. Bunu, sülûkun nihai gayesi olarak gören, açıkça sapıtmıştır. Bunu Allah yolunun ayrılmaz bir lazimesi sayan fahiş bir hataya düşmüştür. Sadece bazı saliklere arız olan bu fenâ eksik bir haldir.[33]

c) Vücûdî fenâ bütün eşyayı ve yaratıkları bir tek varlık, yani Allah'ın vücûdu olarak görmekten ibarettir.[34]

İlkine vahdet-i kusûd, ikincisine vahdet-i şuhûd, üçüncüsüne vahdet-i vücûd denir. Burada önemli olan İbn Teymiyye'nin Bâyezîd Bistâmî'nin şathiyelerini kabul etmesi ve Sufiler gibi yorumlamasıdır. Hallâc ve benzeri birkaç mutasavvıf istisna edilirse, umumiyetle İbn Teymiyye ilk Sufilere saygılıdır.

Mutasavvıfların rıza ve fenâ konusu üzerinde fazla durmaları umumiyetle onları koyu bir cebirciliğe sürüklemiştir. İnsan, "her şey Allah'tandır" deyip her şeye razı olacaksa, sorumluluğun ve mükellefiyetin ne anlamı kalır? Bu, insanı ibadiliğe götürmez mi? Bu tarz bir rıza, fenâ, tevekkül ve kader anlayışı, mutasavvıfları, dinî mükellefiyetleri ve şer'î hükümleri ihmal etme ve hafife alma, ahlaki esaslara karşı kayıtsız ve laubali davranma sonucuna götürmüş ve kendilerini rehavete kaptırmalarına sebep olmuştur. Özellikle Melami, Kalender ve Rind meşreb mutasavvıflarda bu hal görülmüştür.[35] İbn Teymiyye'yi en çok meşgul eden meselelerden biri de budur. O, kesinlikle insanın iradesi olduğuna, tevekkülün çalışmayı engellemediğine, günaha rıza göstermenin caiz olmadığına, Allah'ın fiillerinin illet ve hikmetleri bulunduğuna inanır. Bu noktada Allah'ın iradesini ikiye ayırır. Biri tekvînî, diğeri teşri'î iradedir. Allah bir şeyin olmasını kevni iradeyle dilerse o şey mutlaka olur. Fakat dinî ve şer'î iradeyle dilerse o şeyin olması şart değildir. Kevnî irade kaza ve kader; şer'î irade muhabbet ve rıza manasına gelir. Mesela, Allah insanın belli bir zamanda ölmesini irade etmiştir, yani takdir etmiştir; kevnî irade budur. Aynı şekilde Allah, insanın iyi olmasını ve iyilik yapmasını irade etmiştir, yani onun böyle olmasına ve hareket etmesine razı olur. Bu da dinî iradedir.[36]

İbn Teymiyye, bu iki iradenin birbirine karıştırılmasına, günah işleyenlerin ve kötülük yapanların kendilerini mazur göstermek için delil olarak ileri sürmeleri-

[33] İbn Teymiyye'nin bu fikirleri İmam Rabbanî'de de var.
[34] İbn Teymiyye *Mecmû'atu'r-resâ'il ve'l-meşâ'il*, I. 96, Beyrut 1983; *Mecmû'u fetevâ*, IV. 370.
[35] İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'r-resâ'ili'l-kubrâ*, II. 126.
[36] *age.*, II. 76.

ne, böylece yaptıkları çirkin işlerin vebalini Allah'a yüklemelerine şiddetle karşı çıkar. Ona göre insan kaderle çelişmeli, Abdulkâdir Geylanînin ifadesiyle Hakk'ın takdiriyle hak ile ve hak için mücadele etmelidir. Nitekim, "Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun?" diyenlere Hz Ömer'in "Evet, Allah'ın bir kaderinden öbürüne kaçıyoruz" demesi bunu gösterir (Buhârî, "Merzâ", 30; Muslim, "Selâm", 98).

İbn Teymiyye sadece vahdet-i vücûdu ve cebirci mutasavvıfları değil, bu noktada başta Cehmiyye olmak üzere irade hürriyetini kabul etmeyen bütün mezhepleri tenkide tâbi tutmakta, Eşarilik de burada onun tenkitlerinden nasibini almaktadır. Bununla beraber o, irade ve kader konusunda umumiyetle ilk Sufilerin kanaatine katılır, onların düşüncelerini paylaşır.[37]

İbn Teymiyye ubudet,[38] tevekkül,[39] şükür[40] ve sabır[41] gibi tasavvufi konulara dair birer risale tahsis etmiş, çeşitli vesilelerle bu konuları tekrar tekrar ele almış, çok yönlü olarak incelemiş; bunlarla kader arasındaki mantıki münasebetleri tahlile gayret etmiştir. Bunlar içinde, onun sufiliğini göstermesi bakımından en önemlisi muhabbet ve aşk konusundaki fikirleridir.

Kur'an Allah'ın insanları, insanların da Allah'ı sevdiğinden bahseder (bkz. 5. Mâ'ide /45). Başta Eşari kelamcıları olmak üzere pek çok zümre, hatta bazı mutasavvıflar Allah'ın kulunu sevmesini ona iyilik irade etmesi veya davranışını övmesi biçiminde tevil ettikleri halde, İbn Teymiyye, bu türlü tevilleri reddederek Allah'ın, şanına layık bir şekilde kullarını hakikaten sevdiğini ifade etmiştir. İbn Teymiyye'nin, Allah'ı sevme ve temaşa etme (*muhabbetullâh ve ru'yetullâh*) konusundaki fikirleri onun Allah hakkındaki inancıyla sıkı bir şekilde ilgilidir. Müşahhas, biraz da cismani bir uluhiyet inancına sahip olan İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın sevmemesi için hiçbir sebep yoktur. Keza, onu seyr ve temaşa eden müminler hakikaten haz alırlar.[42] Böyle bir uluhiyet telakkisine göre Allah'la insan arasında sıcak ve hissî bir sevgi bağının bulunması çok tabiidir. Allah'ın güzelliği ve bu güzelliğin temaşa edilmesi meselesi de böyledir.

İbn Teymiyye'ye göre Allah saf sevgidir. O, kendi yüce zatını sevdiği gibi yaratıkları da sever. Sevgi önce Yaratan'dan yaratılana, sonra yaratılandan Yaratana'dır. Sevginin kaynağı ve vericisi O'dur.[43] Allah'ın zatında ve sıfatlarında şirk bahis konusu olduğu gibi, sevgide de şirk bahis konusudur. İnsan en çok Allah'ı sever. Diğer şeyleri Allah'ı sever gibi ve onun kadar sevmesi sevgideki şirki meydana getirir. İslam şirkten arınmış bir ilah sevgisi ortaya koymak için gelmiştir

[37] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetevâ*, X. 678; *el-İstiķâme*, I-II, Riyad 1982.
[38] Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetevâ*, X. 149.
[39] Bkz. *Câmi'u'r-resâ'il*, I. 858.
[40] *age.*, I. 101.
[41] *age.*, I. 79.
[42] İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'r-rasâi'li'l-kubrâ*, II. 133; *Minhâcu's-sunne*, Beyrut 1321, III. 79, I. 266.
[43] Bu manadaki muhabbet, Hıristiyanlıktaki agape'ye benzer.

(bkz. 2. Bakara /165; 9. Tevbe /24). İnsanın dünyada Allah'ı sevmesinin ahiretteki mükafatı, O'nu temaşa etmektir.

İbn Teymiyye, ister dinî, ister dünyevi olsun bütün fiil ve hareketlerin kaynağı olarak muhabbet ve iradeyi (sevgi ve arzuyu) görür. Dostluğun ve kardeşliğin temelinde sevgi, düşmanlığın ve kavganın temelinde nefret, yani sevginin yokluğu yatar. Hatta İbn Teymiyye'nin nazarında ister hak, ister batıl olsun bütün dinlerin temeli sevgidir. Dinin özü sevgidir. İbadet bu özün suretidir. Gerçek muhabbet Allah'ı sevmek, gerçek irade Allah'ın rızasını dilemektir. Bu hususu dikkate almayan bütün sevgi ve iradeler köksüz ve temelsizdir. Buna sevgi ve irade değil, heva ve heves denir. Bidatçılara 'heva ehli' denilmesi bundandır. Allah sevgisi esastır; ama Allah'ın sevdiklerini Allah için sevmek, iyi işleri ve iyi insanları sevmek Allah sevgisini tamamlar. Sevgilinin sevdiğini sevmek sevgi gereğidir. Onun için müminler yek diğerini sevmeye teşvik edilmişlerdir. Diğer taraftan Allah'ın buğz ettiği şeyleri sevmemek de yine O'nu sevmenin icabıdır. Allah kulunu sever, sevgisi icabı ona ihsan irade eder. İnsan Allah'ı sever, sevgisi gereği O'na itaati irade eder. Sevgisiz irade, iradesiz sevgi olmaz. İbn Teymiyye dinin aslına sadık kalarak nassların müsaade ettiği nispette bir sevgi felsefesi yapar. Hatta sevgilide birleşmeden söz eder. "Sevdiğim kulumun gören gözü, işten kulağı... olurum" mealindeki kudsi hadisten bahsederken, maksatın sevgilide ve onun razı olduğu ve emrettiği şeylerle ittihat (birleşme) olduğunu, bazen buna 'nev'î' ve 'vasfî' ittihat da dendiğini anlatır.[44] Bu manadaki hulûl ve ittihadı savunur. Allah'ın kulunu sevmesini tevil suretiyle inkar eden kelamcıları Yahudilere benzeten İbn Teymiyye, bahis mevzuu sevgiye bozuk itikatlar ve iradeler sokarak onu bozan Hallâc gibi mutasavvıfları da Hıristiyanlara benzetir.[45]

İbn Teymiyye aşk konusunu da ele alır. Eğer aşk, tam ve kamil sevgi veya sevginin en ileri ve en son noktası, diye tarif edilecekse, bu manadaki aşk İslam'da vardır. Kul bu manada Allah'a aşık olur. Aynı şekilde Allah'ın, İbrahim'i ve Muhammed'i (a.s.) halil, yani dost edinmesi de insanlara nazaran mükemmel bir sevgiyi ifade eder. Lakin aşk sonradan çıkan bir terimdir. Hep kadın sevgisi için kullanılır, bazen 'aşırı sevgi', bazen de 'muhayyile bozukluğu' diye tarif edilir. Bu, türlü sebepler dolayısıyla karışıklığa yol açar, onun için kullanılmaması icap eder. Buna rağmen İbn Teymiyye ilahi bir cezbe veya sekr tesiriyle kendinden geçen Allah âşıklarını, bilhassa *ukelâ-yi mecânîn* denilen meczupları mazur görür; aleyhlerinde bulunmaz; ama yine de bu türlü halleri eksiklik sayar.[46]

İbn Teymiyye, dünya güzellerini Allah'ın tecellisi sayıp onlara aşık olmayı (cemâl perestlik) caiz görmez. "İnsanı insana kul ve köle yapıyor" gerekçesiyle beşerî aşkı da reddeder.[47] Bu görüşleriyle Sufilerden ayrılır.

[44] İbn Teymiyye, *et-Tuḥfetu'l-'Irâḳiyye*, II. 43; *Mecmû'u feteyâ*, II. 381.
[45] İbn Teymiyye, *Câmi'u'r-resâ'il*, II. 245; *Minhâcu's-sunne*, III. 5-97.
[46] *age.*, II. 244.
[47] *age.*, II. 242.

Eğer İbn Teymiyye'nin tasavvuf ve mutasavvıflar hakkındaki kanaatleri, buraya kadar anlatılan tarzda olsaydı hiç şüphe yok ki, evliya tabakat kitaplarının baş köşesinde yer alır ve saygıyla yâd edilirdi. Fakat o, çok yönlü bir alim hüviyetiyle bir yandan nassların içinde İslam'ın ruhani ve manevi hayatını araştırırken ve İslami özü tespit etmeye çalışırken, diğer taraftan bu öze aykırı gördüğü tasavvufi şekiller ve mutasavvıflarla tam anlamıyla amansız bir mücadeleye girmiş, onlara çok ağır hakaretler yağdırmıştır. Hallâc, İbn Arabî, Afîfuddîn Tilimsânî, Sadreddîn Konevî ve çağındaki Rufailer bunların başında yer alır.

İbn Teymiyye nazarında Hallâc-ı Mansûr tam manasıyla bir sahtekar, hokkabaz, sihirbaz, kafir, karmati ve zındıktır. Katledilmesi gerektiği için haklı olarak idam edilmiştir. Tasavvuf diye söylediği sözler küfürdür. İpe sapa gelmeyen laflardır. Fakat Hallâc aleyhinde bulunan sadece İbn Teymiyye değildir. Sulemî'nin de ifade ettiği gibi, başta Cuneyd ve Amr b. Osmân Mekkî olmak üzere Sufilerin çoğu onu reddetmişlerdir.[48] İbn Teymiyye, Hallâc'tan daima 'hulûlcü' diye söz eder ve onun idamını haklı bulur.[49]

İbn Teymiyye'nin şiddetle muhalif olduğu diğer bir mutasavvıf İbn Arabî ve onun vahdet-i vücûd nazariyesidir. Biz burada bu konuyu enine boyuna tartışacak değiliz. Sadece konuyla ilgili bazı noktalara işaret etmekle yetineceğiz. İbn Teymiyye'nin gözünde İbn Arabî bir kafirdir, bunun tevil edilecek bir yanı da yoktur. İbn Teymiyye, esas itibarıyla hem İbn Arabî'ye ve sistemine, hem de bu sistem dahilinde ifade edilen fikirlerin çoğuna karşıdır. O, vahdet-i vücûdun kaynağı olarak Cehmiyye'yi görmektedir. İbn Teymiyye, İbn Arabî'nin şu iki temel ilkeden hareket ettiğine kanidir:

1. Ma'dûm (yok), yoklukta sabit olan bir şeydir. Yani ma'dûm bir şeydir, sırf yok değildir. Mahiyetler meçhul değildir, bir şeyin varlığı o şeyin mahiyeti üzerine zaittir.[50] İlk defa Mu'tezile alimlerinden Ebû Osmân Şahhâm tarafından ortaya atılan, daha sonra bazı Mu'tezile ve Şia alimleri tarafından da kabul edilen bu görüş, İbn Arabî'nin âyân-ı sâbite'sinin esasını teşkil etmiştir.

2. Âyân'ın vücudu Hakk'ın vücudunun aynısıdır.

Bütün varlıklar, sübut halindeki mümkünler (*mümkinât ve ma'dûmât*) üzerine Hakk'ın varlığının taşması (*feyezân*) suretiyle ortaya çıkmıştır.[51] İbn Teymiyye'ye göre Cehmiyye, Allah'ın fevk ve uluv sıfatını ve arş üzerine istivâ'sını inkar edip "Allah her yerdedir" dediğinden, bu görüşleriyle vahdet-i vücûdun temelini atmıştır. Afîfî de vahdet-i vücûdun salt kelamdan doğduğu görüşündedir.[52]

[48] Sulemi, *Ṭabaḳâtu'ṣ-ṣûfiyye*, Mısır 1969, s. 305.
[49] İbn Teymiyye, *Câmi'u'r-resâ'il*, I. 187-199; İbn Teymiyye, Hallâc'ın zındık olduğunu ispatlamak için bir risale yazmıştır.
[50] Muhammed Süleyman, *İbn Teymiyye ve felâsifetu't-taṣavvuf*, Mısır 1983, s. 234.
[51] İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'r-resâ'il ve'l-meṣâ'il*, II. 7-8.
[52] Ebû'l-Â'lâ el-Afîfî, *et-Taṣavvuf ṣevretu'r-rûḥiyye fi'l-İslâm*, Mısır 1963, s. 77.

Gerçekten de vahdet-i vücûd, kelamdaki mücerret Allah kavramına karşı bir tepkidir. Bir felsefi nazariyenin, karşıtı bir felsefi nazariye haline getirilmesi sıkça görülen bir şeydir. Abdulkâdir Mahmûd bu görüşe itiraz eder ve vahdet-i vücûdun Mukatiliyye ve Kerramiyye gibi tecsimi ve teşbihi esas alan mezheplerden doğmuş olması akla daha yakın olduğunu belirtir.[53] Hakikate vahdet-i vücûdun kaynağı hem aşırı tenzihi savunan Cehmiyye-Mu'tezile, hem aşırı teşbihe kayan Mukatiliyye-Kerramiyye, hem de özellikle yeni Eflatunculuk'tan gelen tesirlerdir. İbn Teymiyye bunların üçüne de dikkat çekmiştir:

> Vahdet-i vücûd şu üç maddeden mürekkeptir: Cehmiyye'nin tenzih ve takdisi (*selb-ta'tîl*), Sufilerin elastiki sözleri ile haline mağlup olanların sekr halindeki ifadeleri ve Cehmiyye'nin de kaynağı olan zındık filozofların görüşleri.[54]

İbn Teymiyye, hulûl ve ittihadın dört çeşidinden bahseder:

a) Özel hulûl: Allah'ın belli bir şeye hulûl ettiğine inanmaktır. Hıristiyanlardan Nasturiler, Lâhût'un nâsûta, Rafiziler Allah'ın Ali'ye hulûl ettiğini iddia etmişlerdir. Allah'ın evliyaya hulûl ettiğine inanan mutasavvıflar çoktur.[55]

b) Özel ittihat: Hıristiyanlardan Yakubiler Lâhut'la nâsûtun birleştiğine ve kaynaştığına inanırlar. İslam toplumlarında da bu tür bir ittihada inananlar vardır.

c) Genel hulûl: "Allah, zatıyla her yerdedir" diyen Cehmiyye'nin hulûlü böyledir.

d) Genel ittihat: vahdet-i vücûdcuların ittihadıdır. Bunlar Yahudi ve Hıristiyanlardan daha çok küfre batmışlardır; çünkü "kul Rabtır, Rab kuldur" diyorlar. Halbuki Hıristiyanlar ittihadı Allah'a yaklaşan azizlere ve gözlerinde yücelttikleri Hz. Mesih'e tahsis ediyorlar. Bunlar ise her şeye yayıyorlar.[56]

İbn Teymiyye, yukarıda da geçtiği üzere, diğer bir hulûl ve ittihattan daha bahseder ve buna 'nev'î' ve 'vasfî' hulûl ve ittihat adını verir, bunun İslam'da var olduğunu söyler.[57]

İbn Teymiyye, hatemu'l-evliya, keşf ve dinlerin birliği başta olmak üzere, İbn Arabî'nin pek çok görüşünü sert bir biçimde tenkit eder. Fakat onun İbn Arabî'ye hücumu peşin hükme dayanmaz ve körü körüne değildir. Başlangıçta o, İbn Arabî hakkında iyi bir kanaate sahipti. İbn Arabî'nin *el-Futûḥâtu'l-mekkiyye, ed-Durretu'l-fâḫire, Meṭâli'u'n-nucûm, el-Muḥkemu'l-merbûṭ* gibi, eserlerinde zühd, takva, sü-

[53] Abdulkâdir Mahmud, *Felsefetu'ş-şûfiyye*, Mısır 1967, s. 150.
[54] İbn Teymiyye, *age.*, I. 31.
[55] Serrâc, *Luma'*, Mısır 1960, s. 552.
[56] İbn Teymiyye, *age.*, I. 29. İbn Arabî, Hıristiyanlar, "Allah Hz. İsâ'da tecelli etti", dedikleri için değil, tecelliyi ona hasrettikleri için hata etmişlerdir. Zira Allah her şeyde tecelli ve zuhur eder", bkz. İbn Arabî, *Fuṣûṣu'l-ḥikem*, Mısır 1946, s. 141; *Ta'lîkât*, s. 185.
[57] İbn Teymiyye, *age.*, I. 176.

lûk ve ahirete teşvik gibi faydalı şeylerin bulunduğuna inanmış, fakat *Fuṣûṣu'l-ḥikem*'i inceledikten sonra kanaati değişmiştir. Bunca hücumlara rağmen İbn Teymiyye'nin nazarında yine de vahdet-i vücûdcular içinde İslam'a en yakın olan İbn Arabî'dir. Çünkü o zahirle mazharı birbirinden ayırmakta, dinî emir ve yasakları kabul etmekte, ahlak ve ibadete teşvik etmekte, her şeye rağmen bir çokları ondan istifade etmektedir.[58] İbn Teymiyye şöyle der: "Önemli olan İbn Arabî'nin ne dediği değil, Muhammed Arabî'nin (a.s.) ne dediğidir. 'Fass'a (*Fuṣuṣu'l-ḥikem*'e) değil, 'nassa' bakmalıdır. Halbuki Sadrettin Konevî, Tilimsânî ve İbn Seb'în gibi aşırı vahdet-i vücûdcular Yaratan'la yaratılan arasında fark görmemekte, vahdet-i mutlakaya inanmaktadırlar".[59] İbn Teymiyye gerçek Sufilerin de bunları kafir saydıklarına işaret ettikten sonra, "İslam cemiyetini çöküntüye sürükleyerek Moğol istilasına sebep olanlar da bunlardır, kanaatindeyim" diyor.[60]

İbn Teymiyye, Şeriat dışı saydığı tasavvufi akımlarla sadece fikrî ve nazari alanda hesaplaşmakla kalmamış, onlarla fiilen de mücadeleye tutuşmuş ve bu suretle, ihtilafı halka kadar indirmiştir. Bir kez, ateşe girme, yılan yutma ve şiş sokma gibi kerametler gösteren Rufai dervişlerin yaptıkları bu işin hokkabazlıktan ibaret olduğunu söylemiş; ateşe giren Rufai dervişlerinin kurbağadan elde edilen bir yağla vücutlarını sıvadıkları için yanmadıklarını ileri sürmüş; vücutlarını sıcak ve sirkeli su ile yıkamaları halinde onlarla ateşe girme konusunda bahse girmiş, ama İbn Teymiyye ısrar ettiği halde Rufailer bunu göze alamamışlar ve mahçup olmuşlardır.[61]

İbn Teymiyye Mısır'da da vahdet-i vücûdcular, bilhassa *Ḥikemu 'aṭâiyye* müellifi olan İbn Atâ'ullâh İskenderî ile mücadele etmiştir (İbn Teymiyye ile İbn Atâ'ullâh arasında geçen münazaranın metni için bkz. *el-Cumeyyilî munaẓarâtu İbn Teymiyye*, Beyrut 1984, s. 11).

İbn Teymiyye'nin tasavvufa muhalefeti bahsedilenden ibaret değildir. O, Sufiler arasında ortaya çıkan bütün bidatlara ve hurafelere karşı çıkmış, bu noktada geniş halk kitlesinin tepkisine yol açacak ve onların inançlarını sarsacak tenkitler yapmaktan geri durmamıştır. İbn Teymiyye, Sufilerin semâ' dedikleri müzikli ve rakslı ayinleri, sert bir dille yerdikten sonra kesin bir biçimde reddetmiş; bu türlü ayinlerin caiz olduğunu göstermek için rivayet edilen hadislerin uydurma olduğunu göstermiştir.[62] İbn Teymiyye, zikir olarak söylenen bir ifadenin en az bir cümle olması lazım geldiğini ileri sürerek "Allah, Allah" veya "Hu, Hu" şeklinde, kelimelerle yapılan zikri bidat sayarak, reddetmiştir.[63]

[58] Aynı yer; *er-Resâ'il ve'l-meṣâ'il*, I. 179.
[59] *age.*, I. 184; İbn Teymiyye, 'afif' (namuslu) Tilimsânî'den, 'facir' (namussuz) Tilimsânî, diye bahseder.
[60] *age.*, I. 186.
[61] İbn Teymiyye, *age.*, I. 148.
[62] İbn Teymiyye, *Fî ḥukmi's-semâ ve'r-raḳṣ* (*Mecmû'u'r-resâ'ili'l-kubrâ* içinde), II. 293.
[63] İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'r-resâ'il ve'l-meṣâ'il*, II. 249-256.

İbn Teymiyye, ruhen olgunlaşmak ve kalbi tasfiye etmek bahanesiyle Sufilerin cemiyeti terkedip inzivaya çekilmelerini, halvethanelere kapanıp erbain ve çile çıkarmalarını da bidat sayıp, reddeder.[64]

İlk Sufiler arasında ya hiç rastlanmayan veya bazılarında çok silik olarak rastlanan bir 'gayb erenler' (*ricâlu'l-ğayb*) inancı vardır. Buna göre kutup, gavs, üçler, bu âlemi manen ama gerçekten idare ederler. Darda kalanların imdadına koşar ve âlemin nizamını korurlar. İbn Teymiyye hurafe saydığı ve zararlı gördüğü bu inancı da tenkit etmiştir. Ona göre böyle bir şey yoktur, bunun aslı faslı mevcut değildir. Müslüman bunlara değil, sadece Allah'a güvenir ve ondan yardım ister. İbn Teymiyye bu türlü inançların Sufilere Rafizilerden ve bâtınilerden geçtiğine inanır.[65]

Özellikle sonraki mutasavvıflar şeyhlere aşırı derecede hürmet göstermiş ve şeyhler öldükten sonra da onlara gösterilen ölçüsüz saygı, daha da aşırı bir hal almış, adeta şeyhler kutsiyet derecesine çıkarılmıştır. Tarikatçılar belli silsileler ortaya atmışlar, Allah'tan gelen feyzin bu ölü şeyhler silsilesinden geçerek kalplerine aktığına inanmışlar; sıkıntıya düşünce, bu ölü şeyhlerin ruhaniyeti aracılığıyla Allah'tan yardım istemişlerdir. İbn Teymiyye, kim olursa olsun, türbelere gidilmesini, buralarda ibadet edilmesini, kurbanlar kesilmesini, onlara adak adanmasını, ermişlerin ruhaniyetinden yardım istenmesini reddetmiş, bu türlü davranışları bidat ve dalalet, hatta küfür ve şirk saymış, İslam öncesi müşriklerin yaptıklarıyla aynı mahiyette görmüştür.[66] İbn Teymiyye, insanla Allah arasında Hz. Peygamber'in vasıta oluşunu yeterli görür, bunu da onun dünyadaki hayatıyla sınırlı tutar. Yani Peygamber'in ruhaniyetinden yardım istemeyi de yanlış bulur. Bunun dışında bir vasıtaya ihtiyaç bulunmadığını söyler. Yatırcılığın, türbeciliğin, ruhlardan medet ummanın müslümanlığı ruhçuluk bataklığına sürüklediğine inanır.

İbn Teymiyye, tarikatçıların ve tekke sakinlerinin ihdas ettikleri adab ve erkanın da bidat olduğunu, İslam'da bir müminin giyineceği belli bir kıyafet bulunmadığını; hırka, aba, sof ve taç giymenin hiçbir dinî ve İslami değer taşımadığını, bu türlü şeylerin mutasavvıflara Hıristiyan ruhbanlarından ve manastır hayatından geçtiğini söyler.

İlk zamandan beri kıssacılar, bazı zahid ve Sufiler, bazı ifadeleri ve ibareleri hadis diye rivayet etmişlerdir. Bu ifadelerin çoğu mana yönünden doğru olmak-

[64] İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'r-resâ'il ve'l-meşâ'il*, II. 247-248 .

[65] *age.*, I. 55-63. Yatırlardan ve ermişlerden yardım isteme ve darda kalınınca onların ruhaniyetlerine sığınma konusunda Bâyezîd Bistâmî'nin, "yaratığın yaratıktan medet umması ve imdat istemesi, suya batan birinin aynı durumdaki diğer birinden yardım istemesi gibidir" demesi İbn Teymiyye'nin çok hoşuna gider. Şeyh Ebû Abdullâh el-Kureşî'nin, "Bir mahlukun diğer bir mahluktan (yetiş diye) imdat istemesi, tutuklu birinin diğer tutukludan yardım istemesine benzer" dediğini nakleder. bkz. İbn Teymiyye, *el-İstiğâse, (Mecmû'atu'r-resâ'il'il-kubrâ)*, I. 485.

[66] Bkz. İbn Teymiyye, *er-Redd 'alâ'l-bekrî*, Mısır 1346, s. 250-295; *er-Redd 'alâ'l-Aḫna'î*, Mısır 1346, s. 82; *el-İstiğâse (Mecmû'atu'r-resâ'ili'il-kubrâ* içinde), s. 1, 479; *et-Tevessul ve'l-vesîle*, Mısır 1374.

la beraber, Hz. Peygamber'e ait değildir. İbn Teymiyye *Fî'l-kelâm 'alâ'l-ḳuṣṣâṣ* isimli risalesinde, bunların mevsukiyetini gayet sağlıklı bir biçimde tespit etmiş, sonrakiler bu konuda onu izlemiş ve ona dayanmıştır. Misal: "Fukaraya göz kulak olun" sözü hadis değildir; ama anlamı doğrudur. "Ben ilmin şehri, Ali kapısıdır" sözünü Tirmizî hadis diye rivayet etmiştir ama düzmedir, uydurmadır (bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'r-rasâ'ili'l-kubrâ*. II. 255-56).

İbn Teymiyye'nin bütün bu tenkitleri ciddi araştırmalara ve derin incelemelere dayanır. Çoğunda isabet payı yüksektir. Bunun için onun bu konudaki tenkitlerinden geniş ölçüde istifade edilmekte, yapılan yeni çalışmalarda onun görüşleri mutlaka dikkate alınmaktadır. Çünkü tasavvufa en geniş, en haklı ve en ilmî tenkitler onun tarafından yöneltilmiştir. Bununla beraber bu tenkitler her zaman aynı derinlikte değildir, zaman zaman sathiliğe rastlamak mümkündür. Mesela o, İbn Seb'în, İbn Fârız, Tilimsânî ve Sadrettin Konevî hakkında çok az şey bilmektedir. Hatta Konevî hakkındaki görüşlerinde isabet payı azdır. Daha çok, tehkitlerini Mağrib mutasavvıfları üzerinde yoğunlaştırmıştır. Ruzbihân Baklî, Ahmed Gazâlî, Ebû Sa'îd Ebû'l-Hayr, Aynulkudât Hemedânî, Senâî, Attâr ve Mevlânâ Celâleddîn Rûmî gibi doğunun büyük mutasavvıflarını ya hiç tanımamakta veya pek az tanımaktadır.

İbn Teymiyye tasavvufa karşı kullandığı fikir ve kanaatlerin bir çoğunu kendisinden evvelki tasavvuf muhalifi alimlerden almış ve bunları usulüne uygun olarak kullanmıştır. Tenkitlerinin önemli bir kısmını da ya bizzat kendi müşahedelerine veya dostlarının ilk elden kendisine verdikleri sağlıklı ve güvenilir haberlere bina etmiştir. Bu sebeple onun verdiği bilgilere dayanarak kendi çağını tanıma imkanı da vardır.

Tasavvufun, ananevi dinî gelenekleri aşma, resmen kabul edilen ve geçerli sayılan dinî telakkilere aykırı bir vaziyet alma, ne akıl, ne de nassla izahı kabil olan hal ve hareketler ortaya koyma, Şeriat'a ve zahirî hükümlere aykırı beyanlarda bulunma (*şaṭaḥât*) özelliği vardır. İbn Teymiyye nassların imkan verdiği ölçüde bu türlü şeyleri hep Sufiler lehinde yorumlar. Şathiyeleriyle meşhur olan Bâyezîd Bistâmî hakkında bile saygılı bir dil kullanır. Ancak nass çerçevesine sığdıramadığı söz konusu türden şeyleri şiddetle reddeder. Tenkitlerinde kullandığı yegane ölçü nasstır.

Mutasavvıfları ve tarikat ehlini bu kadar köklü, ciddi ve ağır bir eleştiriye tâbi tutan İbn Teymiyye'ye, Şeriat'a en fazla bağlı olan mutasavvıflar bile iyi gözle bakmamışlar ve ondan daima şüphe etmişlerdir. Sadece Şah Veliyyullah Dehlevî gibi az sayıdaki mutasavvıf onu takdir etmiş ve kendisini hakiki bir Sufi saymıştır.[67]

[67] İbnu'l-Alûsî, *Cilâu'l-'ayneyn*, Beyrut, t.y., s. 45; Ebû'l-Hasan en-Nedvî, *el-Ḥâfız İbn Teymiyye*, Kuveyt 1578, s. 153. İbn Teymiyye'ye göre ibret almak ya da *"es-selâmu 'aleykum dâre ḳavmin mu'minîn"* şeklinde selam vermek, yani dua etmek için kabirler ziyaret edilir. Hz. Peygamber bu

İbn Teymiyye'nin yaşadığı asırda tasavvuf denince fenâ, sekr, cezbe, vecd, vahdet-i vücûd, semâ', hırka, silsile, tarikat merasimi, tekke adabı ve usûlü, türbe ve yatır ziyareti, ermişlerden medet umma, evliyayı Allah katında şefaatçı ve aracı kılma, gayb erenler vs. gibi hususlar anlaşılıyordu. İbn Teymiyye, İslam'ın ilk şeklinde yok diye bunların hepsini reddedince, bir tasavvuf münkiri, hatta İslam'daki manevi ve ruhi hayatın münkiri, zahirci ve maddeci (Haşavi-Mücessime) biri olma durumuna düştü. Mutasavvıflar ve tarikatçılar onun bu davranışını hiçbir zaman affetmemişler, bir türlü kendisine ısınamamışlar, ona karşı daima soğuk ve dargın bir tavır takınmışlardır. Fakat, zaman İbn Teymiyye lehine, tarikatçılar aleyhine işlemektedir.

İbn Teymiyye'nin bir zahid ve Sufi (mistik) olduğunu gösteren hayatıyla ilgili bir hayli deliller de vardır. Onun fikirleri üzerinde dururken yaşama tarzını da dikkate almak icap eder. Çünkü İbn Teymiyye'nin düşünceleriyle yaşayışı arasında tam bir paralellik vardır. O, düşündüğü gibi yaşamış, inandığı şekilde hareket etmiştir.

İbn Teymiyye son derece zahid idi, dünyaya ve dünya malına değer vermezdi. Menfaatine düşkün ve maddeci değildi. Ömür boyu hiç mal biriktirmemiş, hatta hiç evlenmemişti. Zevkine ve keyfine göre hareket etmezdi. Fakir olarak yaşamıştı, eline geçen şeyleri yoksullara vermede tereddüt etmezdi. Takva sahibi idi, haramdan ve haram şüphesi bulunan şeylerden dikkatle kaçınır, mübah olanın en azıyla yetinirdi. İbadetine düşkündü. Issız ve kimsesiz yerlere çekilip ibadet etmekten ve tefekküre dalmaktan hoşlanırdı. Zaman zaman nafile oruç tutar; geceleri, namaz kılarak ihya ederdi. Namaza durunca gönüllere heybeti sirayet ederdi, bütün organları titremeye başlar, sağa sola meylederdi. Huşû ve hudû içinde namazını tamamlar, tadil-i erkana son derece riayet ederdi. Namazdan sonra Allah'a hamd ve sena eder, Hz. Peygamber için salavat okur ve dua ederdi, sonra zikre başlardı. Sabah namazından sonra kerahat vakti çıkana kadar zikirle meşgul olur, daha sonra Fatiha suresini tekrar tekrar okur, üzerinde derin düşüncelere dalardı. Cemaate ve Müslümanlara dua etmeyi hiç ihmal etmezdi. Kur'an okumaya ayrı önem verir, düşünerek ve anlayarak Kur'an'ı hatmederdi. Virdine ve hizbine samimi ve inançlı bir mürid gibi bağlı idi. Fatiha ve İhlas surelerine uzun tefsirler yazdığı düşünülürse, Kur'an'ın bâtını manalarına nasıl dalıp gittiği daha iyi anlaşılır. Her işte Allah'ın rızasını gözetir, tevekkülü esas alırdı. Keramet ve firasetleri görülmüştü.

İbn Teymiyye'nin ölümü üzerine erkeklerin ve kadınların gelip naşını öpmeleri, cenazeden artan suyu ve sidr ağacını teberrüken kapışmaları, mendil ve sa-

amaçla kabir ziyaretini teşvik etmiştir. Ama kabirde yatan ve gömülü olan (*makbur, medfun*) kişiden yardım istemek ve Allah katında bize şefaatçı ve aracı olmasını istemek amacıyla kabir, türbe ve yatır ziyaret etmek günahtır. Sadece Kabe, Mescid-i Nebi (Medine'de) ve Mescid-i Aksa'yı ziyaret için sefere çıkılır. Üç mübarek mekanı ziyaret edip oralarda namaz kılmak ve dua etmek sevaptır. Bunların kabirle bir ilgisi yoktur.

rıklarını tabutun üzerine atıp, sonra tekrar alıp aziz bir hatıra olarak saklamaları, keramet ve keşfle ilgili hallerini menkıbeleştirmeleri, onun nasıl bir mistik olarak görüldüğünü ifade eder. Başındaki takkesinin bile beş yüz dirheme satıldığı rivayet edilir.[68] Bütün bunlar İbn Teymiyye'nin, İslam'ın manevi ve ruhani hayatını yaşayarak ve tadarak (vecd ve zevk ile) tanıdığını ve iç tecrübeye önem verdiğini gösterir.

Netice

İbn Teymiyye sahabe, tâbiîn ve etbâut't-tâbiîn döneminde yaşanan manevi hayatı iyi bilmektedir. Bunu sadece kabul etmekle kalmayıp aynı zamanda geliştirmeye ve yaşamaya çalışmıştır. İlk Sufilere karşı saygılıdır, tenkit hakkını mahfuz tutarak onlardan faydalanmıştır. Tasavvufa giren bidatlara ve hurafelere, dıştan sızan inanç ve eylemlere karşı son derece dikkatlidir. Bu çerçevede tasavvufun bazı şekillerini savunmuş, diğer bazı şekillerini reddetmiştir. Tasavvufla ilgili tenkit ve değerlendirmeleri son derece önemlidir.

[68] Bkz. el-Bezzâr, *el-Aʿlâmu'l-ʿaliyye*, Beyrut 1976, s. 37; İbn Abdilhâdî, *el-ʿUkûdu'd-durriyye*, Mısır 1983, s. 246.

Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış

MUSTAFA KARA
PROF. DR. ULUDAĞ Ü. İLAHİYAT FAK.

İlk Tasavvufi Oluşumlar

İnsanlık düşüncesinin ana unsurlarından biri mistisizm olduğu gibi, İslam dünyasının asli renklerinden biri de tasavvuf ve tarikatlar dünyasıdır. Kelam ekolleri, kelam tartışmalarından sonra, fıkıh mezhepleri, fıkhi münakaşalardan sonra oluştuğu gibi tarikatlar da tasavvufi düşüncenin olgunlaşmasından sonra ortaya çıkmıştır. Kelam ve fıkıh ile tasavvuf arasındaki fark ise şudur: Kelam ve fıkıh mezhepleri ilk asırlarda oluşmaya başlamasına rağmen, bugün tanınan meşhur tarikatların teşekkül ve tekevvünü birkaç asır sonra olmuştur. Bu durum tasavvufla tarikatı özdeşleştirmenin mümkün olmadığına da işaret etmektedir.

İlk asırlarda bağımsız tarikatlar yoksa da kişi ve bölgelere göre oluşan bazı cemaatler vardır. Sufilerin isimlerinden hareketle ortaya çıkan bu ekollerin bazı tasavvufi terimlere ağırlık verdiklerini Hucvirî'nin *Keşfu'l-maḥcûb* isimli eserinden öğreniyoruz :

Hâris Muhâsibî	Muhâsibîye	Rıza
Bâyezîd- i Bistâmî	Tayfuriye	Sekr-Sahv
Cüneyd-i Bağdâdî	Cüneydiye	Sahv
Ebû Hüseyin Nûrî	Nurîye	İsar
Sehl-i Tusterî	Sehliye	Riyâzet-Mücâhede
Hakîm-i Tırmizî	Hakîmiye	Velâyet
Ebû Sa'îd Harrâz	Harrâziye	Fenâ-Bekâ
Ebû Abdullâh-ı Hafîf	Hafîfiye	Gaybet-Huzur
Ebû Abbâs Seyyârî	Seyyâriye	Cem-Fark
Hamdûn Kassâr	Kassâriye	Melamet
Hallâc-ı Mansûr	Hallâciye	Hul
Ebû Hulmân Dımaşkî	Hulmâniye	Ruh

Hicri III. yüzyılda ortaya çıkan bu ekoller –tabir caizse– kağıt üzerinde kalmış, gelişip bünyeleşememiş, müessese haline gelememişlerdir. Müellif son iki yolu sapık olarak nitelemektedir.

Tarikatlar öncesi asırlar diye isimlendirilebilecek olan hicri ilk yedi asrın özelliklerini bize nakleden tasavvuf klasiklerinde bölge ve şehirlere göre bazı oluşumlardan da bahsedilmektedir. Bu oluşumlarda –yukarıda işaret edildiği gi-

bi– bazı terimlere özel vurgu yapılmakta ve dikkat çekilmektedir. Söz konusu bölge ve şehirlerin en meşhurları şunlardır:

1. Kahire
2. Şam
3. Bağdat
4. Horasan

İlk dönem tasavvuf dünyasında ortaya çıkan bu durum için şu tespit de ilave edilmelidir: Cüneyd-i Bağdâdî'nin sahvi öne çıkarması sekr halini yok sayması anlamına gelmediği gibi, aksine sekri esas alan Bistâmî'nin de sahv ile bir ilişkisinin olmadığı anlamına gelmez. Aslında bu haller insan psikolojisinin ortak tezahürlerindendir. Son sırada yer alan Melâmiye ise tasavvufi hayatın bazı yorum ve tavırlarına bu hayatın içinden gelen bir tenkit ve tepki hareketidir. Dervişlere has mekan ve kıyafete karşı çıkan Melâmiler, kınayanın kınamasından korkmadan ihlası gerçekleştirmenin yollarını aramışlardır.

Meşhur Tarikatlar

Emevi ve Abbasi dönemlerinden sonra başlayan Selçuklular dönemi, tarikatların tohumlarının atıldığı asırları içine almaktadır. O günlerden sonra İslam dünyasında şu veya bu ölçüde Bağdat, Buhara, Bursa üçgeniyle Kahire, Keşmir, Konya üçgeninde yaygınlık kazanan ana tarikatların kurucu pirlerinin ölüm tarihlerine bakmak işimizi kolaylaştırabilir:

Yeseviye	Ahmed Yesevî	ö. 562/1167 Yesi
Kadiriye	Abdulkadîr Geylânî	ö. 562/1167 Bağdat
Rifaiye	Ahmed Rifaî	ö. 578/1182 Basra
Bedeviye	Ahmed Bedevî	ö. 675/1276 Mısır
Şazeliye	Ebû'l-Hasan Şâzelî	ö. 656/1258 Mısır
Halvetiye	Ömer Halvetî	ö. 800/1398 Herat
Sadiye	Sa'duddîn Cibâvî	ö. 700/1300 Suriye
Suhreverdiye	Ş. Suhreverdî	ö. 632/1254 Bağdat
Kübreviye	Necmuddîn-i Kubrâ	ö. 618/1221 Türkmenistan
Mevleviye	Mevlânâ	ö. 672/1273 Konya
Bektaşiye	H. Bektâş-ı Velî	ö. 669/1270 Hacıbektaş
Nakşibendiye	B. Nakşibend	ö. 791/1389 Buhara

Bu listeden de anlaşılacağı gibi, sadece Nakşibendi ve Halveti tarikatlarının pirleri Osmanlı döneminin ilk asrında, diğerleri daha önceki yüzyıllarda yaşamışlardır.

Tarikatlar XIII. ve XIV. yüzyıllarda 'cenin' ve 'çocukluk' safhalarını tamamlayıp bünyeleşme ve teşkilatlanmaya doğru hızla ilerken Selçuklu ve Osmanlı topraklarında farklı isimlerle varlığını sürdüren tasavvufi ekoller de vardı. Bu ekollerin büyük çoğunluğu daha sonraki asırlarda tarih sahnesinden çekilecek, bir başka ifade ile diğer tarikatlar içinde eriyeceklerdir. Bunların en meşhurlarını ve pirlerini şöyle sıralamak mümkündür:

Vefailer	Ebû'l Vefâ Bağdadî (ö. 501/1107)
Babailer	Baba İlyâs Horasânî (ö. 637/1240)
Kalenderiler	Cemâleddîn Savî (ö. 631/1233)
Haydariler	Kutbuddin Haydâr (ö. 618/1221)

Tarikatları doğdukları bölgelere göre de tasnif etmek mümkündür:

1. Türkistan menşeli olanlar: Yeseviye, Nakşibendiye, Halvetiye, Kübreviye, Safeviye.
2. Güney Asya menşeli olanlar: Çeştiye.
3. Ortadoğu menşeli olanlar: Kadiriye, Rifaiye, Suhreverdiye, Sadiye.
4. Kuzey Afrika menşeli olanlar: Şazeliye, Desukiye, Bedeviye.
5. Anadolu menşeli olanlar: Mevleviye, Bektaşiye, Bayramiye.

Bu tarikatlar Endülüs'ten Endonezya'ya kadar uzanan bölgelerde, pek çok dilin konuşulduğu coğrafyalarda, insanların gönül dünyalarına hitap etmiş, belli kişilerin tespitleri, belli eserlerin tavsiyeleri doğrultusunda, sevgi ve saygı, aşk ve cezbe dolu bir hayatı teneffüs etmelerine yardımcı olmuştur. Bölgelerin özelliklerine göre bazı farklılıklara rağmen dinî hayatın derinlik ve derûnilik kazanmasında aynı vazifeyi üstlenmişlerdir. Hangi kıtada olursa olsun, dervişler hem fetih hareketlerinin ayrılmaz bir unsuru olmuşlar, hem de o bölgenin ilim, kültür ve sanat hayatının muharrik güçleri arasında yer almışlardır. Tarikatlarda zaman zaman görülen 'sulandırma' ve 'çizgi dışına çıkma' girişimlerinden hareketle genellemeye gitmek ve bu gerçekleri yok saymak yanlıştır. İnsanın mistik yönünü dikkate alarak "tasavvuf ve tarikat dünyası bugüne kadar olduğu gibi yarınki İslam medeniyetinin de ayrılmaz bir parçası olacaktır" demek, kehanet sayılmamalıdır.

Tarikatların oluşumunu yakından izlemek için dönemin dinî, siyasi, mali, idari, ictimai vs. özelliklerine dikkat etmek gerekir. Aksi halde yanlış tespitlerden kaçınmak mümkün olamaz. İlk dikkate alınması gereken husus, tarikat kurucusu olan zatın durumudur. Hayatı, faaliyetleri; ilmî, fikrî, siyasi durumu önemlidir. Ancak burada mezhepler tarihinden de bilinen bir husus karşımıza çıkmaktadır: Hiçbir tarikat piri tarikat kurmak için ortaya çıkmamış, böyle bir organizasyonu hedeflememiştir. Bu açıdan VI. yüzyılda vefat eden Gazâlî ile Abdulkâdir Geylânî arasında fark yoktur. İkisi de tasavvufi dünyayı tanımış, daha sonra bu tanıdıkları dünyayı sözlü ve yazılı olarak etrafındaki insanlara aktarmışlardır. Fakat Kadiriye diye bir tarikat vardır, Gazaliye diye bir tarikat yoktur. Eser ve sohbetleriyle tasavvufi ahlakı insanlara anlatan pek çok sufiye nispet edilen bir tarikat oluşmazken Sadiye gibi bazı tarikat kurucularının bırakınız eserlerini, hayatı hakkında dahi kayda değer bilgilere sahip değiliz. Farklı bir durum da şudur: Muhyiddîn İbn Arabî, XIII. yüzyıldan sonra bütün tasavvuf dünyasının ortak şahsiyetlerinden biri haline gelmiştir. Hemen her tarikata eserleriyle girmiş olan İbn Arabî'ye nispet edilen Ekberiye ise, adeta anka kuşu gibi adı olup kendi ol-

mayan bir tarikattır. Kurucu pir kabul edilen tasavvufi şahsiyetlerin vefatından sonra organize gücü olan bir şahsiyetin işe 'el koyma'sı oluşumu hızlandırırken mali şartlar kadar siyasi ortam da konuyla yakından ilgili olmuştur. Mevlevilik, Sultan Veled'le birlikte XIV. yüzyılın başında oluşumunu hızlandırırken Hacı Bektaş-ı Veli'nin böyle bir halefinin olmaması, Bektaşiliğin müessese olarak gün ışığına çıkmasını uzun zaman geciktiren sebeplerden biri olarak ele alınmalıdır.

Anadolu'nun manen fethedilmesi konusuyla birlikte iki terim akla gelmektedir: Horasan erenleri, Yesevî dervişleri. Gerçekten Ahmed Yesevî ve onu takip edenlerin dergahlarında yetişen müslüman Türklerin bir kısmı daha sonra batıya gitmiş ve Diyar-ı Rum'a aşk mesajını vermenin yollarını aramışlardır. Bu önceliğine rağmen Selçuklulardan sonra mezkur topraklarda teşekkül eden, derviş ve tekkeleri ile bünyeleşen tarikatlar arasında Yeseviye yoktur. Bağdat, Basra menşeli Kadiriye ve Rifaiye tutuluyor ve yaygınlaşıyor da, Türkistan menşeli Yeseviye niçin yaygınlaşamıyor? Bir müddet sonra aynı bölgeden gelen Nakşibendiye niçin yaygınlaşabiliyor? Bütün bu konular çok yakından ve soğuk kanlı bir şekilde takip ve tahlil edilmezse, "Moğollar sebebiyle sıkıntı meydana geldi, insanlar da çaresizlikten tarikatlara girdiler" gibi genellemelerle gerçekleri yakalamak mümkün olamaz. Mesele bu kadar basit olsaydı Osmanlıların en parlak asırları olan XV. ve XVI. yüzyıllarda tarikatlar dünyasının bir gerileme ve çöküş yaşaması gerekirdi. Vakıa bunun tam aksini göstermektedir.

Tarikat kelimesiyle birlikte zaman zaman gündeme gelen bir terim de heterodokstur. Aslında bütün dinlerde, bütün dinlerin mensupları arasında bu tartışma vardır. Ortodoks-heteredoks, hak-batıl, söz konusu terimler mukaddes metinlerin insanoğlu tarafından farklı bir şekilde yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu farklı yorumlardan biri, dinî otorite tarafından doğru kabul edilince, diğer yorumu saf dışı etmek için o yorum batıl, din dışı, dine aykırı olarak gösterilmektedir. İnsanın algılama ve yorumlama gücü devam ettiği müddetçe de bu tartışmayı bitirmek mümkün olmayacaktır.

Tarikat mensupları arasında da farklı tasvvufi yorum sahipleri vardır. Yanlış ve eksik yorumlar genellikle yanlış ve eksik bilgilere dayanmaktadır. Bizim kültür ve din tarihimizi ilgilendirdiği kadarıyla söylersek, Türklerin Müslüman olmaya başlamasıyla birlikte dünyanın en büyük olaylarından biri cereyan etmeye başlamıştır. Ancak, din değiştiren insanların her şeyi mükemmel bir tarzda öğrendiklerini ve yorumladıklarını düşünmek mümkün müdür? Üstelik bu toplum göçebe bir hayat yaşamaktayken. Böyle bir hayatın sıkıntı ve çıkmazlarını hayal edebilmek için, bugünün bütün modern imkanlarıyla bile topluma 'standart' bir din kültürünün kazandırılmasının mümkün olmadığını hatırlamak yeterlidir.

Hak-batıl, ortodoks-heteredoks tasniflerinde şu hususlar göz önünde bulundurulmalıdır:

1. Bir görüş veya yorumu ileri süren de, onu batıl ilan eden de aynı dine mensup insanlardır.

2. Her iki görüşün de doğru olma, yanlış olma ihtimali vardır.

3. Bu tasnifler zaman içinde farklı gerekçelerle değişebilmektedir.

4. İlgili tasnifler dün olmuş bitmiş şeyler değildir; bugün de bir şekilde devam etmektedirler. Bugün de kendine göre müslüman olan, "Elhamdulillah Müslümanım" diyen bir çok insan başkaları tarafından Müslüman kabul edilmemekte, çizginin dışına itilmektedir. Unutmamak gerekir ki bugünün heteredoksi tarihi de yarın yazılacaktır.

Osmanlı Dünyası

Bugüne biraz daha yaklaşalım: Osmanlı asırlarında İslam dünyasında yaygın olan tarikatlar değişik tasniflerle ele alınıp incelenebilir. Bu tasniflerden biri şudur:

1. Başka coğrafyalarda kurulan ve zamanla Anadolu ve Rumeli bölgesinde yaygınlık kazanan tarikatlar: Kadiriye, Rifaiye, Halvetiye, Sadiye, Bedeviye, Nakşibendiye.

2. Anadolu'da kurulup, zaman içinde diğer bölgelerde tutunma ve yayılma imkanı bulan tarikatlar: Mevleviye, Bektaşiye, Bayramiye.

3. Ana tarikatların kol ve şubesi olarak sahneye çıkan ve zamanla müstakil tekkelere sahip olan tarikatlar: Celvetiye, Eşrefiye, Gülşeniye, Uşşakiye, Cerrahiye, Halidiye...

4. Bu topraklarda kurulup kısmen yaygınlaştığı halde bir dönem sonra varlığını kaybeden tarikatlar: Zeyniye.

5. Başka bölgelerde yaygın olduğu halde Osmanlı topraklarına gelip tutunamayan tarikatlar: Çeştiye, Suhreverdiye, Kübreviye, Şazeliye, Desukiye.

6. Zamanla yürüyüş çizgisini değiştiren tarikatler: Safeviye.

XV. yüzyılda kaleme alınan *Âşıkpaşazâde Târîhi* ise Anadolu'daki seyyah dinî cemaatleri dörtlü bir tasnifle vermektedir. Bu gruplar bütünüyle tasavvufi bir renk taşımıyorsa da bu dünyadan tamamen kopuk da değillerdir:

Gâziyân-ı Rum
Bâciyân-ı Rum
Âhiyân-ı Rum
Abdalân-ı Rum

Osmanlıların birinci ve ikinci sultanı 'Gazi' diye anılmakta, üçüncü sultanın âhî reisi olduğu bilinmekte, Abdal Murat'ın 1326'dan önce Bursa'yı mesken tuttuğu rivayet edilmektedir.

İşte Osmanlılar XIV. yüzyılın başında yeni bir organizasyonun temelini attıklarında, klasik tarikatlar henüz oluşumlarını tamamlamadıkları için Babailer, Kalenderiler, Ahiler, Vefailer, Abdallar adını alan bu cemaatlerle birlikte yürümek

durumunda idi. Tasavvufi çizginin temsilcisi olan bu şahsiyetler İslam, Türk ve mahalli kültürün sentezi idi. Aslında söz konusu farklı yorumlar; insana, dünyaya ve olaylara değişik bir pencereden bakış, insanlığın ortak ve çok eski bir özelliğidir. Her asırda var olan 'bu tarzın' sadece temsilcilerine verilen adlar değişmektedir. Bir başka ifade ile insanların bir kısmı mutlaka böyle 'şemsiyeler'in altına girmek, sığınmak ve gölgelenmek ihtiyacını hissetmektedirler. Bunları 'heteredoks' diye küçümsemek yerine onları anlamak ve anlatmak daha doğru bir yoldur. Bugün din ve diyanet alanına, dünyada kabul gören bazı terim ve anlayışlarla bakmanın yolları aranıyorsa, o gün de, toplumda var olan bir zihniyeti bu gruplar temsil etmekte ve geliştirmekteydi. Bu cemaatlar ve bakış açılarını, günümüze hakim olan zihniyetle değerlendirmeye kalkmak bizi vahim hatalarla yüz yüze getirebilir.

Tarikatların itikadi ve hukuki mezheplerden bir farkı, zaman içinde kol ve şubelerle yeni yorumları bünyelerine alabilmeleri, belli ölçülerde de olsa kendilerini yenileyebilmeleridir. Bu noktada mezheplerde görülen statik durum tarikatlarda pek görülmemektedir. Gerçi Mevlevilik, Bektaşilik gibi bazı tarikatlarda kol şube gerçeği pek görülmüyorsa da tarikatların çoğunda bu durum vardır. Şüphesiz bu konuda Halvetiye 'bir numara'dır. Bu tarikat son altı asırda İslam dünyasının her bölgesinde varlığını bu kollarla göstermiştir. Halvetiye'nin Dede Ömer Ruşenî (ö. 892/1486) ile oluşan Ruşeniye kolu Tebriz'de (Asya); İbrahim-i Gülşenî (ö. 940/1533) ile oluşan Gülşeniye kolu Kahire'de (Afrika); Hasan Sezâî (ö. 1151/1737) ile oluşan Sezaiye kolu Edirne'de (Avrupa) kurulup gelişmiştir. Birinci isim Aydın, ikinci isim Diyarbakır, üçüncü isim Gördes'lidir (Gördüs - Mora). Bu coğrafya her zaman bu kadar renkli değildir. Şabaniye kolu Şaban-ı Veli ile (ö. 976/1569) Kastamonu'da; Şemsiye, Şemseddin Sivasî ile (ö. 1006/1597) Sivas'ta; Çerkesiye, Mustafa Çerkesî ile (ö. 1229/1813) Çankırı'da oluşmuştur. Celvetiye, Eşrefiye ve Zeyniye ise Üftâde, Eşrefoğlu Rumî ve Abdullatîf-i Kudsî ile Bursa'da mayalanmıştır.

XIX. yüzyılda bölgemizi yakından ilgilendiren bugün de tesirleri devam eden üç kol ortaya çıkmıştır:

1. Derkaviye (Afrika)
2. Melâmiye (Avrupa)
3. Halidiye (Asya)

Ebû Hamid Derkavî (ö. 1239/1823) tarafından kurulan Derkaviye, Şazeliye'nin bir kolu olup son yüzyılın en meşhur tasavvufi ekollerinden biridir. II. Abdülhamid'in İstanbul'a davet ettiği Şeyh Zâfir Medenî'nin de mensup olduğu bu kol, Avrupa'daki ihtida olaylarında bir hayli etkindir.

R. Guénon (Abdulvahid Yahya), Ian Dallas (Abdulkadir es-Sufî), Martin Lings (Ebû Bekir Siracuddîn) başta olmak üzere bir çok Batılının kaleme aldığı eserle-

rin Türkçe'ye tercüme edilmesi, Şazeli kültürünü bir başka yoldan insanımıza ulaştırmıştır.

Üçüncü devir Melâmiliği diye anılan Melamiye-i Nakşibendiye, Muhammed Nuru'l-Arabî (ö. 1305/1887) tarafından Usturumca'da oluşturulmaya başlanmıştır. Bugün ülkemizde yaşayan Melâmilerin büyük bir kısmı bu kola mensuptur.

Mevlânâ Halid-i Bağdadî'ye (ö. 1242/1826) nispet edilen Nakşibendiye'nin Halidiye kolu bizim din ve tasavvuf hayatımızla yakından ilgilidir. Gerek Cumhuriyet'ten önce, gerek Cumhuriyet'ten sonra toplumumuzda en fazla yaygınlaşan tarikatlardan biri olmuştur. Halidiye'nin yagınlaşması Nakşibendiye'nin diğer kolu Müceddidiye'nin tesir halkasını küçültmüştür.

Tarikatlara Bakış

Osmanlı'nın tarikatlara bakışını birkaç başlıkla şöyle özetlemek mümkündür.

1. Halkın bakışı: Osmanlı topraklarında yaşayan Müslümanların büyük bir bölümünün dervişlere sıcak baktığını söylemek mümkündür. Bu çoğunluğun bir kısmı bir tarikata müntesip değilse bile, söz konusu dünyanın mensuplarına karşı gönülden sevgi ve saygı duyduğu, onlara karizmatik şahsiyetler olarak baktığı kesindir.

2. Devletin bakışı: Halkın bu teslimiyetçi bakışının yanında devlet 'ihtiyatlı' ve 'mesafeli' bakmayı tercih etmiştir. "Bütün Osmanlı padişahları bir tarikata mensuptu" cümlesi gerçeği aksettirmemektedir. Ancak, "başında bulunduğu devletin temel müesseselerinden biri olan tekkelere şartlanmış bir kafa ile menfi olarak bakamazdı" cümlesi de doğrudur. Devlet gerekli gördüğünde bu müesseselere maddi ve manevi yardımda bulunmuş, sırtını sıvazlamış, yeri geldiğinde hapis, sürgün, idam gibi cezaların her çeşidine gözünü kırpmadan başvurmuştur.

3. Aydının bakışı: Saray ve tekkeden sonra üçüncü temel kurum olan medrese ve ilim dünyası genelde tarikatlara 'neyzen bakışlı' olmuştur. Bu biraz da mesleklerinin kazandırdığı zihniyetle ilgilidir. Medrese kültürü insanın iç dünyasını başka bir pencereden aydınlattığı için bu insanlar mistik muhtevaya pek ısınamamıştır. Dolayısıyla bu bakış açısına tenkitçi adını vermek mümkündür. Bütün değişim rüzgarlarına ve özel şartlara rağmen bugün ülkemizdeki İlahiyat Fakültelerinde görev yapan öğretim elemanlarının büyük bir çoğunluğu da böyledir.

Tarikatlara halkın, alimlerin ve yöneticilerin yaklaşımları, onların büyüme, gelişme veya kendi kabuğuna çekilmelerine neden olmuş, bu aşamaları doğrudan etkilemiştir. Bu durum bütün tarikatların tarihi ile yakından ilgilidir. Bir örnek olarak Nakşibendiliğe temas edilebilir.

Nakşibendiliğin Başına Gelenler

Büyük tarikatların en genç olanı Nakşibendilik'tir. Bahauddîn Nakşibend'in 791/1389'da vefat etmesi bunun açık belgesidir. XV. yüzyılda Simavlı Abdullâh

İlahî'nin Türkistan'da tasavvufi terbiyesini tamamlayıp ülkesine dönmesiyle Osmanlı topraklarında tutunmaya başlayan tarikat süratle oluşumunu tamamladı. İlahî'nin Selanik yakınlarında Vardaryenice'sinde kurduğu dergahta hizmet verirken 869/1491 tarihinde vefat etmesi, bu tarikatın Balkanlardaki macerası ile yakından ilgilidir.

Osmanlılarda Nakşilik, orta bir yol izlemeye çalışmıştır. Bazı tarihçiler onu, Yavuz'dan sonra ortaya çıkan Şii-Sünni geriliminde devletten yana tavır koyan bir cemaat olarak da değerlendirirler. Bu tartışılabilir bir konudur. Ancak XVII-XVIII. yüzyılda zirveye çıkan tekke-medrese tartışmalarının temel konularından birinin de sesli zikir meclisleri olduğu bilinmektedir. Bu tartışmalar diğer tarikatlara çok sert tenkit, tehdit ve tahditler getirirken Nakşiler çok rahattı. Çünkü onlar sesli zikir değil, sessiz zikir yapıyorlardı.

XIX. yüzyılda Osmanlı dünyasında yaşayan tarikatların amansız bir şekilde takip edilmesine sebep olan olay, Yeniçerilik'le birlikte Bektaşiliğin yasaklanmasıydı (1826). Bu olayda da Nakşibendiler devletin gözdesiydi. Başta Hacıbektaş'taki dergah olmak üzere bir çok Bektaşi dergahı onlara devredilmişti.

Yüzyıl sonra işler tamamen değişti. 1925'te Şeyh Said ve 1930'da Menemen olaylarının bu tarikata fatura edilmesi Nakşibendilik tarihinde yeni bir sayfa açmış oldu. 'Uyum'u temsil eden nakşi kelimesi 'isyan'ı temsil eder hale geldi. 1826 yöneticilerinin gözünde Bektaşilik menfur, Nakşilik makbul iken, söz konusu yıllarda tam aksi oldu.

Ve Bugün

Türkiye'de tarikatların bugünkü durumu demek, asgari ikili bir tasnif yapmak demektir:

a) 1925'den önceki durum

b) 1925'den sonraki dönem

1925'ten önce:

Tarikatların serbest olduğu dönemlerde tekkelerin, Osmanlı Devleti'nin temel kurumlarından biri olduğuna şüphe yoktur. Bütün iniş ve çıkışlara, bütün sert tartışmalara rağmen Osmanlılar, tasavvuf ve tarikatlardan kopuk bir dünya tasavvur etmemiş, edememişlerdir. Tanzimat'tan sonra bir, iki aşırı batıcı yazar çizerin dışında, herkes tasavvufi hayattaki kusurların giderilmesi, ıslah ve iman için yollar aramış, reçeteler yazmıştır. Tekkeler, toplumun his ve gönül dünyasına hitap etmeleri sebebiyle, kamuoyuyla güçlü bir bağ kurmuştur. Bu bağ ile kitleler iç dünyalarında var olan mistik boşluğu doldurmuş, mahabbete dayalı bir eğitim ve öğretim ile güçlü bir dayanışmayı gerçekleştirmişlerdir.

Bu dayanışmanın ve saygınlığın neticesinde tarikat erbabına derin bir saygı duyulmuş, onların yönlendirmelerine adeta dinî bir kutsiyet atfedilmiştir.

Mustafa Kemal Atatürk'ün 1919'da işe başlarken, Anadolu'da nüfuzu olan tarikat mensuplarına mektup yazması, 1920'de toplanan ilk T.B.M.M.'nin başkan vekillerinin mutasavvıf-postnişin olması (Konya milletvekili Abdülhalim Efendi, Kırşehir milletvekili Cemâleddîn Efendi) bu gerçekle ilgilidir.

1925'ten önce bir paşanın, bir generalin bir tarikata mensup olması saygıdeğer bir tercih olarak değerlendirilirken, bu tarihten sonra çağın en büyük suçu olarak kabul edilmiştir. İşin garip tarafı şudur ki, Türkiye Cumhuriyeti'nde yıllarca genelkurmay başkanlığı yapan Fevzi Çakmak da ehl-i tarik idi. 1940'lı yılların sonunda başbakan olan Şemseddin Günaltay'ın da 1925 öncesi yazılarına bakıldığında tasavvuf dünyasının büyüklerine duyduğu hayranlık bütün açıklığıyla görülebilecektir.

1925'ten sonra:

1925 yılının ilk günlerinde patlak veren Şeyh Said olayından sonra işler tamamen değişti. Aynı yılın son günlerinde 677 sayılı kanunla tekkeler ve türbeler kapatıldı. Bu kanunla hem ülkemiz, hem de tasavvuf tarihi için yeni bir dönem başlamış oldu.

Takrir-i Sükûn Kanunu ve İstiklal Mahkemeleri'nin gölgesinde yapılacak başka bir şey de yoktu. Bin yıldır devam eden bir beraberlik sona ermekteydi. Ermeliydi. Erdi mi?

Yetmiş beş yıldır bunun kavgası yapılmaktadır. Bu kavga gösteriyor ki sona ermedi. Niçin? Cumhuriyet kanunlarından biri de ölçü-tartı aletleriyle ilgili idi. Bunun kavgası yok. "Okka kullanacağım!" diyen yok. Niçin?

Fakat o gün bugün tasavvuf, tarikat, tekke, şeyh gündemden hiç düşmedi. Niçin? İşte, ilgili ve yetkililerin cevap bulması gereken soru budur. Cumhuriyet döneminde yüzlerce, binlerce insan 'tarikat ayini' yaparken yakalandı, mahkum oldu. Şeyh Said ve Menemen olaylarından sonra pek çok insan idam edildi. Bu konu kapanmadı. Niçin? 677 sayılı kanunu, CHF (Cumhuriyet Halk Fırkası) çıkardı. Bu partinin 1970'li yıllarda genel başkanı ve başbakan olan Bülent Ecevit 1980'li yıllarda, "Tarikatlar serbest olmalıdır." dedi. Niçin? Bu soruya kim cevap verecek? Devlet erkanı için tarikat menfur bir kelimedir. Peki aynı devlet erkanının Hacı Bektaş-ı Veli'nin, Mevlânâ'nın türbesinde ne işi var? Bunlar tarikat kurucusu değil mi? Tarikatın kurucusu iyi de tarikat mı kötü? Hangi mecburiyet onları bu tarikat pirlerinin huzuruna çekmektedir? Hangi mecburiyet onlara, tarikat pirlerinin huzurunda tarikat geleneğine aykırı sözler söyletmektedir?

Cumhuriyet döneminde 677 sayılı kanunla birlikte başlayan yeni dönemde yeni görüş ve yorumlar da ortaya çıktı: 1925'den sonra bu kültürü topluma aktarmakla görevli olan tekke mensupları farklı düşünmeye başladı. Bu görüşler şöyle özetlenebilir:

1. Tekkeleri kapatmakla tasavvufi hayat ortadan kaldırılamaz. Bu hayatın tekkeye, taca, hırkaya ihtiyacı yoktur. Gönülden gönüle akar gider.

2. Bir şeyi hükümet yasakladıysa o defteri kapatmak gerekir. Hükümet, 'hakim' isminin tecelli ettiği yerdir. Böyle bir tecelli zuhur etmiştir. Bize düşen "Eyvallah!" demektir. Esas dervişlik budur.

3. Tekkelerin zaten miadı dolmuştu. Tekkeleri hükümet değil, aslında onlar kendi kendilerini kapattılar.

Cumhuriyet döneminde tasavvufi hayatın seviyesi nasıldı, nasıldır? Bunun cevabının zor olduğunu düşünmüyorum. Tasavvufi hayatın legal olduğu dönemde, yani Cumhuriyet öncesinde de, seviyesi ile ilgili ciddi tartışmalar vardır. Hem de sadece medreselilerin, zahir ulemasının değil, sufilerin de bu konuda şüphe ve endişeleri vardır. II. Meşrutiyet döneminde sufi çevrelerce neşredilen *Cerîde-i Sûfîyye, Tasavvuf* ve *Muhibbân* dergileri tarandığında Sufilerin bu 'kötü gidişe'dur diyebilmek için teklif ettikleri reçeteleri detaylarıyla görmek mümkündür. Bu yıllarda tekke mensupları bir çok hastalıktan söz ediyorlardı. Fakat bunların en tehlikelisi 'Beşik Şeyhliği' idi. Sadece bu problemin ortadan kaldırılması için Medresetü'l-Meşayıh adıyla yeni bir müessesenin kurulmasına dair elimizde dökümanlar vardır. İşte bu arayışlar sürerken Devlet-i Âliye de hızla 'son'a doğru gidiyordu. Cumhuriyet böyle bir mirası devralmıştır. Seviyenin tespiti için bunu bilmek gerekir. Bütün bu menfi durumlara rağmen tasavvuf kendini taşıyor, 'geleneğin gücü' ile toplumun büyük bir çoğunluğuna huzur ve güven veriyordu. Hepsinden önemlisi halk, "Onlar olmadan olmaz!" diye düşünüyordu. İşte Mustafa Kemal Atatürk'ün şeyh efendilere yazdığı mektupların temelindeki gerçek budur: Bizim gerçeğimiz (Bakınız, *Nutuk*, c. III).

Bugünkü Türkiye'de tarikatlar ne alemde? 1925-1950 yılları arasında Osmanlı döneminde yetişmiş mühim simalar hayattaydı. Tasavvuf kültürüne hakim, tekke adap erkanını bilen alim-arif kişiler bazen imam-hatip, bazen öğretmen, bazen kütüphane memuru da olsalar bu kültürün temsilcileri olarak bir ağırlıkları vardı. Osmanlı kültürünü temsil eden bu şahsiyetler ortada iken başkalarının ortalıkta gözükmesi pek mümkün değildi. Tek parti döneminin şartları da buna pek imkan tanımıyordu. 1950-1960'lı yıllarla birlikte bu neslin temsilcileri azalmaya başlayınca illegal şartların mahsulü olan insanlar şeyhliğini ilan etmeye başladı. İstismara çok müsait olan tasavvufi hayata 'çekidüzen' verecek bir makam da yoktu. Erken kalkan posta oturmaya başladı. Basit dinî bilgilere dahi sahip olmayan insanlar, dinin rehberliğini yapmaya kalkışmıştı. (Meşhur benzetmeyle, tıp fakülteleri kapalı olan bir ülkede kasaplar cerrah olmaya başlar.) Bugün şeyh durumunda olanların büyük bir çoğunluğunun tasavvufi terbiyeyi, seyr u sulûk dönemini tamamlayıp tamamlamadıkları bilinmemektedir. Kim yetiştirdi, nerede, nasıl yetişti, icazeti var mı, irşatla görevli mi? Bunları soracak, arayacak makam da yoktur. Sözgelimi Diyanet camiasında böyle bir şey yoktur.

İsteyen istediği camiye imam, müezzin, vaiz olamaz. Mektebini, medresesini, diplomasını sorarlar. Ama şeyh olur(!)

Tekrar sorulabilir: Bugünkü tasavvufi hayat, geleneği ne kadar temsil ediyor?

Günümüz tasavvufi hayatı ne kadar otantiktir? Düne ne kadar bağlı, aslına ne kadar uygundur? Bu konularda çok şey söylenebilir. Biz burada sadece bir hususa işaret etmekle yetineceğiz: Şeyh-mürid ilişkileri.

Bilindiği gibi tasavvufi terbiyede merkez kişi şeyhtir. Bu terbiyenin temelinde yer alan kaide teslimiyet olduğu için şeyh durumunda olan kişinin önemi bir kat daha artmaktadır.

Tarikat terbiyesinde şeyh-mürid ilişkisi el ele, göz göze ve diz dizedir. Hâl ve kâl birliktedir. Söz ve davranış beraberdir. Mürid göz, kulak ve kalbini birlikte kullanarak gönül dünyasına derinlik kazandırmaya çalışır. Mürid, şeyhi kadar diğer kıdemli arkadaşlarının tutum ve davranışlarından, tekkenin genel atmosferinden etkilenerek ruh dünyasında mesafe kat etmeye çalışır.

Günümüzde bu düzen büyük oranda ortadan kalkmıştır. Şüphesiz bunun en önemli sebebi tarikat hayatının yasak olmasıdır. Tasavvufi hayatın özellikleri hakkında hiçbir bilgiye sahip olmayan şahıslar 'tesadüfi' ilişkiler neticesinde bir yere bağlanabilmekte, hiç tanımadığı, görmediği bir şeyhe intisap edebilmektedir. Bu, dinî hayatın tesadüflere terk edilmesi anlamına gelmektedir.

Halbuki gelenekte şeyh 'ısmarlama' yolla intisap edilen bir şahıs değil, sormak-soruşturmak, aramak-araştırmak neticesinde ulaşılan, karar verilen bir şahıstır. Oysa günümüzdeki intisap tarzı zamanla ruhi sıkıntıların ortaya çıkmasının en önemli sebebi olmaktadır. Müridle mürşid arasında mizaç ve kültürde ortak nokta bulunamayınca tasavvufi hayat huzur yerine huzursuzluk getirmektedir.

Günümüz şartları 'diz dize' eğitime de imkan vermemektedir. 'Uzaktan kumandalı' eğitimle netice almak ise mümkün görülmemektedir. Böyle arayışlar içine giren insanlarımızın pek çoğu nerede, ne aradığını bilmemektedir. Bu noktada şu soru gündeme gelmektedir: Tarikatlara yöneliş şuurlu bir yöneliş midir, yoksa tarikata değil, genel anlamda dine yöneliş midir? İnsanların dinî ihtiyaçları tabii yollarla karşılanmadığı zaman anormal davranışların ortaya çıkacağını bilmek zor olmamalıdır. Açık tutulması gereken 'pınarlar' kapalı tutulursa kalabalıklar tuzlu deniz suyu içmeye devam edecektir. Bu da susuzluğu kandırmak yerine artırıp azdıracaktır.

İnsanın tabii ihtiyaçlarını dikkate almayan bir yönetim ile halkı arasında sıcak bir diyaloğun kurulabileceğini düşünmek, devlet-millet kaynaşmasının gerçekleşebileceğini beklemek, sosyoloji ve psikolojinin yanlış söylediğini iddia etmek anlamına gelir.

Son Sorular

1. İnsandaki mistik ihtiyaç yok edilebilir mi? Dünyanın herhangi bir yerinde yok edilebildi mi?

2. Din ve vicdan hürriyetinin olduğu bir yerde tarikatların yasak olması bir çelişki midir?

3. Yasak olmasına rağmen, 75 yıldır Türkiye'nin gündeminden düşmeyen tasavvuf ve tarikat dünyasına başka bir açıdan bakılabilir mi?

4. Tasavvuf ve tarikat dünyasına bakışımızı gerçek değil de modernizm, rasyonalizm ve pozitivizm mi yönlendiriyor?

5. Tasavvuf ve tarikata alternatif bir sistem geliştirilebilir mi?

6. Tasavvufi hayatın modası geçti mi? Dervişlerin dili ile: Feyz bitti mi?

7. Tasavvuf denince akla tarikat büyüklerinin sevgi ve hoşgörüsü geldiği halde, tarikat denince niçin taassup öne çıkıyor?

Şimdi ne olacak?

Dervişler tarih boyunca, genellikle iyimser olmuş, tecellileri seyretmekten zevk almış zuhurata tâbi olmuş 'celâl içre cemâl'i müşahede etmiş ve bu makamda şu beyti okumuşlardır:

Mevla görelim neyler
Neylerse güzel eyler.

Dinsel-Mistik Bir İnşâ Olarak İnsan

VEHBİ BAŞER
YRD. DOÇ. DR., KIRIKKALE Ü. FEN-EDB. FAK. SOSYOLOJİ BL.

Her kültürde insanın nasıl bir varlık olduğu, yaşamını nasıl bir varlık ve yaşama ortamında sürdürdüğü, varlık ve yaşamının anlamı, değeri ve amacı... gibi sorulara çeşitli cevaplar verilmiştir. Sosyal bilimler bu soruları ve cevaplarını, içerikleri açısından değerlendirebilecek ve geçerliliklerini araştırabilecek araçlardan genel olarak yoksundur. Kuşkusuz sosyal bilimlerin de insan hakkında belirli sayıltılara (*assumptions*) dayanmaktan bütünüyle kaçınamayacağı doğrudur. Ancak bu sayıltılar sosyal bilimler açısından göreli bir hareket noktası olarak iş görürler. Bilim adamı, araştırmasını etkilediği ölçüde bu sayıltıları açıkça belirtmek durumundadır.

İnsanın sosyal yaşamı, insan varlığının bu sayıltalardan hareketle inşâsına dayanmaktadır. Sosyal bilimler, insan ilişkilerini, bu ilişkilerin kalıcı ürünleri olan kurumları ve örgütsel mekanizmaları incelerken, diğer canlıların, türe özgü, determine yaşamlarından farklı bir yaşam sürdükleri gerçeğini dikkate alırlar. İnsan, doğal olarak değil sosyo-kültürel olarak verili bir dünyada türsel bir otomat olarak değil aktif bir özne olarak bir yandan uyum sağlayıp kendine uyarladığı, öte yandan da yeni ögeler üreterek katkıda bulunduğu bir dünyada yaşamaktadır. Bu dünya, önceki kuşaklar tarafından inşâ edilmiş ve insan tarafından yeniden inşâ edilen bir dünyada var olmasıdır. Böyle olmasaydı, insan toplumları bilinen zaman boyunca değişime uğramayacak ve de insan toplumları arasında hiç bir fark olmayacaktı.

İnsanın yaşadığı dünya, hem insan dışındaki varlıkların hem de insanın inşâ edildiği bir dünya olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazımızın başında dile getirdiğimiz sorular, çeşitli insan toplumlarında genel olarak benzer olmakla birlikte, bu soruların hem soruluş hem de cevaplandırılış biçim ve düzeni açısından büyük farklılıklar arzetmektedir. Şu halde, insan toplumları insanı, neredeyse sınırsız denebilecek ölçüde bir çeşitlenme içinde inşâ etmektedirler.

Modernlik ve modernizmin çeşitli açılardan sorgulandığı bir dönemde yaşamamıza karşın günümüz Türk toplumunda modernlik ve modernizm hâlâ en yaygın ve başat söylemi oluşturuyor. Bu söylem çerçevesinde insan, belki bir ru-

hu da bulunan, ama esasen bedensel yönü önplana geçen bir varlık olarak algılanıyor. Bu anlayış insanı, anatomik bir çatıya yerleştirilmiş dokuların organik bir entegrasyonuna ve insanın hayatiyetini de doku ve organların organik olgularına indirgemektedir. Çeşitli eleştirilere konu olsa da, bu insan anlayışının yerini başka bir anlayışın aldığı söylenemez. Yine de, modern bedenin giderek görsel bir imgeye dönüştüğü görülüyor. Röntgen, ultrasound, NMR ve diğer görüntüleme ve tıbbi tetkik tekniklerinde, tıbbi tedavi, transplantasyon, protez, laser ve estetik cerrahi vb. alanlardaki gelişmeler, geleneksel bütünlük ve büyüselliğini yerinden ederek bedeni, kesilip biçilen, sökülüp takılabilen, görünümü yeniden-biçimlendirilebilen, cinsiyeti değiştirilebilen bir şeye dönüştürüyor. Sinema ve TV'deki ses ve görüntü efektlerinin, makyaj ile kozmetiğin yerini, gerçek bedenlerde daha sahici biyo-organik efektlere* bırakacağı bile söylenebilir.

Gelenekselllik, modernlik ve modernlik-sonrasının eşzamanlı bir buluşmasını gözleyebileceğimiz Türk toplumunda geleneksel formların, simge ve değerlerin solmaya başladığını; Giddens'ın terimleriyle (1993: 25) "şu anda büyük ölçüde silinip gitmiş olan toplumsal hayat dokusu"nun kırık dökük ögeleri haline geldiğini görüyoruz. Sosyoloji aynı zamanda bu solan formların bir araştırması olarak düşünülebilir (Giddens 1993: 24-33). Geleneksel dinsel-mistik formlar kendi özgül bağlamlarından bir hayli kopmuş, bunlar işaret ettiğimiz geleneksel/modern/modern-sonrası ögelerin pastişi içinde yer almaya başlamıştır. Bu pastiş, daha ziyade kentlerdeki görünümü yansıtmakta, taşrada ve göreli olarak daha az kentleşmiş alanlarda geleneksel ögeler ağır basmaktadır. Yine de, bu yöre ve alanların eğitim, ulaşım ve iletişimdeki gelişmelerle "kentsel olan"la yoğun bir bağ kurduğu ve büyük ölçüde onun etkisi altında biçimlendiği açıktır.

Bu yazıda biz, saf tasavvufi öğreti açısından değil, tasavvufi tasarımların etkilediği geleneksel bir müslüman için insanın –yaşadığı âlem ve bu âlemi oluşturan varlık türleri çerçevesinde– nasıl inşâ edildiğini anlamayı amaçlıyoruz.

Kozmosun İki Yüzü: Görülemeyen ve Görülen

Bütün dinsel-mistik öğretilerde olduğu gibi, tasavvufta da insanın içinde yaşadığı varlık ortamı, iki alt-kozmosun bir bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

* Biyo-efekt terimiyle, organizmada bir görünüm, bir 'imiş-gibilik' izlenimi sağlayacak plastik/cerrahi müdahaleler, protez, lens, silikon, transplantasyon gibi tekniklerin kullanımı aracılığıyla yaratılan etkileri kastediyoruz. Hekimin uzmanlık yetki ve yeterliliğiyle ve anotomik/fizyolojik temelde tanımlanmış gereklilikler çerçevesinde 'hasta'yı iyileştirip sağlığına kavuşturmaya çalıştığı modern tıp yerini, hekimin uzmanlık yetkisini 'müşteri'nin zorunlu olarak hastalıktan kaynaklanmayan beğeni ve tercihlerinin yönlendirdiği bir operasyonlar dizisine bırakıyor. 'Müşteri' kendi bedeninin, organlarının, cinsiyetinin –olageldiğinden– farklı bir biçimde olmasını istiyor; hekimin sunduğu imkan ve alternatifler arasında tercihler yapıp kendisini hekime teslim ediyor. Bir süre sonra, 'müşteri' neredeyse bir 'image-maker' olarak hekimden kendi organizmasını yeniden biçimlendirmesini isteyebilir. İşte tıbbi operasyonlarla, gerçek insan bedenleri üzerinde meydana getirilen ve tekrar meydana getirilen bu varyasyonlara biyo-organik efekt demeyi öneriyoruz. Bu suretle yeni bir beden türü ortaya çıkmaktadır: Bu beden türü, kısaca 'biyo-efektif beden' olarak adlandırılabilir.

Âlemin görülemeyen-görülen âlem olmak üzere iki alt-kozmosun bir bütünü olarak tasarlanması, fizik-metafizik ayırımını çağrıştırsa da, fiziksel bir gerçeklik tanımından hareket eden ve kozmosun merkezine fiziksel gerçekliği yerleştiren bu ikincisinde oldukça farklı bir nitelik taşır. Görülemeyen-görülen ayırımı, asli gerçekliğin görülen evrene değil, görülemeyen âleme ait olduğu düşüncesine dayanır. Diğer dinler gibi İslamiyet de, âlemi manevi ve ruhani bir biçimde inşâ eder. Bu inşâ, âlemin görülemeyen varlıklarını hakiki bir varoluş düzeyine yerleştirerek görülen âlemi buna izafeten organize eder. Ancak görülen âlem dahi tümüyle maddi bir dünya değildir. Gerek varlık olarak gerekse amaç ve anlamı itibarıyla görülen âlem, manevi ve ruhani olanı içkin bir nitelik taşımaktadır.

1. Görülen Âlem (*Şehâde*)

Duyular (*ḥavâss*) vasıtasıyla idrak edilebilen varlıklar âlemine görülen âlem (*'âlemu'ş-şehâde*) adı verilir. Görülen âlem cansız maddi nesneler (*cemâdât*), bitkiler (*nebâtât*), hayvanlar (*ḥayvânât*) ve insanlardan oluşmaktadır (Sunar 1980: 56 vd.). Gnostik yorumculara göre, görülen âlem de esasen bilinç sahibidir. Kur'an'da geçen "göklerde ve yerde bulunan herkes" ve "her şey Allah'ı tesbih eder" (bkz. 17. İsrâ' /44, 24. Nûr /36) vb. ayetler, bu anlayışı teşvik eder. Zira tesbih, bilinç sahibi varlıkların fiilidir. Cemâdât, nebâtât ve hayvânâtın tesbihleri kendi hal dilleriyle gerçekleştiğinden, Kur'an'da "onların tesbihini siz anlamazsınız" (17. İsrâ' /44) buyurulmuştur. Bu tesbihi, ancak "hal dilinden anlama" bahşedilmiş olanların kavrayabileceklerine inanılır.

İslamiyet görülen âlemi, kendi maddi niteliğini aşan bir nitelikle donatmıştır. Bu âlemdeki bütün varlık ve oluşlar mucizevi bir düzen arzeder: "Gece ve gündüzün değişmesinde [birbirini izlemesinde] ve Allah'ın göklerde ve yerde yarattığı şeylerde korunan bir topluluk için ayetler vardır" (10. Yûnus /6). "En küçük zerrelerden en büyük kürrelere", ölümünden sonra, gökten indirilen su ile diriltilen yeryüzüne ve onda yayılan canlılara kadar her şey bir ayettir.

İslamiyet, merkezinde Tanrı'nın bulunduğu (*theocentric*) bir âlem tasavvuruna sahiptir. Bu, global ve yukarıdan aşağı bakıldığında karşılaşılan durumdur. Yaratma, tedbir ve mülk (hakimiyet) bütünüyle Allah'a aittir. Ancak Allah'ın yaratışı açısından insanın, yaratılmışlar âlemi içinde kritik ve merkezi bir önemi vardır. Allah, görülen âlemin merkezine insanı yerleştirmektedir. İnsan diğer varlıklar arasında en üstünü (*eşref-i mahlûkât*) kabul edilmektedir. Allah, gökleri ve yeri insanlardan hangisinin daha güzel davrandığını denemek için yaratmıştır (11. Hûd /7). Yeryüzündeki her şey insan için yaratılmış (2. Bakara /29); gündüz, gece, güneş, ay, deniz, "göklerde ve yerde ne varsa hepsi" Allah tarafından insana boyun eğdirilmiştir (16. Nahl /14; 45. Câsiye /13).

İnsanın Ontik Yapısı

Diğer dinler kadar İslamiyet açısından da insan, bedenin organik bütünlüğüne ve biyolojik işlevlerine indirgenmiş 'bir canlı türü'nden ibaret değildir. Ontik

açıdan o, iki farklı şeyden, "bir beden ile bir ruhtan (nefsi natıkadan) müteşekkil bir mahluktur" (Bilmen 1985: 341). Kur'an'da "Sana ruhtan sorarlar. De ki, 'Ruh, Rabbimin emrindendir'. Size ilimden pek az bir şey verilmiştir" (17. İsrâ' /85) denilmektedir. İslamiyet'te ruh konusunda farklı görüşler vardır. Ruh konusundaki bu ayet çeşitli biçimlerde yorumlanmıştır. Bazıları, bu ayette geçen '*er-rûḥ*' teriminin, vahiy getiren Cebrail'i ifade ettiğini, bazıları ise bu terimin 'can', 'insan ruhu' anlamına geldiğini söylemişlerdir (el-Mevdûdî 1986: III. 121). Ruh'un, meleklerden ve cinlerden farklı bir varlık türünü ifade ettiği, bunların insan biçimli, yeme-içme gibi özellikleri bulunan, melek, insan ve cinden on kat daha kalabalık semavi varlıklar olduğu da ileri sürülmüştür (Kadızâde t.y.: 153-155).

İnsanı meydana getiren ögelerden biri olarak ruh konusundaki en geniş malzeme tasavvuf literatürüne aittir. Ruh ve beden konusundaki inançlar, akaid kitaplarında da yer almasına rağmen, müslüman toplumların bu konudaki inançları daha çok tasavvufi malzeme tarafından şekillendirilmiştir. İslam dinsel düşüncesi açısından, cansız maddelerin bileşiminden meydana gelen bedenin canlılık tezahürleri göstermesi, olağanüstü mucizevi bir nitelik taşır. O, doğumundan itibaren esrarengiz bir biçimde büyüyüp gelişmekte ve bir gün yine esrarengiz bir biçimde yaşamı son bulmaktadır: "Beden şekilden şekle giriyor, değişiyor, başkalaşıyor, küçükken büyük, büyükken ihtiyar... oluyor" (Erzurumlu 1991: I. 35). Ölümün öncesinde de sonrasında da aynı maddi bileşime sahip olduğuna göre, hayatın kaynağını beden kabul etmek imkansız görünmektedir: "Atıl maddenin hareketli, canlı hale gelişi kendi eseri midir? Yoksa dıştan bir kudret sahibi mi onu canlı hale getirmiştir?" (Gölcük 1992: 29). "Aşağı âlem olan kevn ve fesat (oluş ve bozuluş) âleminin bir cüz'ü" (Erzurumlu 1991: I. 35) olan beden, kendi başına ele alınacak olursa cesetten ibarettir. "Ceset ise topraktan, maddeden teşekkül etmiştir ve bu âlemin malıdır... Ölüme mahkumdur" (Kotku 1988: 3-4).

Eğer maddi beden canlılığın kaynağı olsaydı, bu maddi şeyin canlılığının sona erişi izah edilemezdi. O halde bedenin (cesedin de diyebiliriz) canlılığı, maddi olmayan bir şeye, yani ruha bağlıdır. Ancak insanın bu dünyadaki yaşamı, tamamen ruhsal bir yaşam, ya da katışıksız biçimde ruhun yaşamı olmayıp, ruhun, fiilleri itibarıyla bedenle biraraya gelmesinden kaynaklanan bir yaşamdır. Ruh "fiilleriyle bedenle.. zatıyla bedenden ayrıdır" (Erzurumlu 1991: I. 35). Eğer ruh, zatı itibarıyla bedenden ayrı olmasaydı, insan gerçek bir yaşamla canlı (*ḥayy*: diri) olur; bu takdirde de onun ölümü izah edilemezdi. İslamiyet'te ruhla bedenin biraraya gelişi de kendiliğinden, 'sadece tabii' bir oluşum değildir. 'Latif bir cisim' (Pezdevi 1980: 323) veya 'mücerret bir cevher' olarak ruh 'baki', maddi bir cisim olan beden ise 'fani'dir (İzmirli 1981: 195 vd.). Onları "Allah Teala Hazretleri bir vücutta [varlıkta] cemetmiş ve insan meydana gelmiştir" (Kotku 1988: 3). Bu bileşimde ruh hem üstün ögedir; hem de bedenden önce yaratılmıştır. Bu inanç 7. A'raf 172. ayetine dayanmaktadır. İslam itikadına göre başlangıçtan kıyamete kadar doğacak bütün ruhlar, Adem'in (a.s.) yaratılışı esnasında yaratıl-

mışlardı: "Allah ruhlar âleminde bütün insanları topladı... Onlara insan suretini ve konuşma kabiliyetini verdi. Sonra onlardan bir ahit aldı ve buna bizzat kendilerini şahit tutarak 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' [*Elestu bi-rabbikum*] diye sordu. Onlar da, 'hiç şüphe yok ki, yalnızca Sen bizim Rabbimizsin' diye karşılık verdiler" (El-Mevdudi 1986: II. 103).

Sufilerin 'elest bezmi' dedikleri bu olay, akaid kitaplarında "insanlığın ilk misakı" olarak anılır. Ruhlar, bu andan itibaren sıraları gelip bedenlere girecekleri zamana kadar birinci berzah âleminde, ölümden kıyamete kadar da ikinci berzah âleminde beklerler (Erzurumlu 1991: I. 16). Bu suretle insanın bu dünyadaki yaşamı, doğumdan önce ve ölümden sonra ruhsal bir varlık durumuyla kuşatılmış olmaktadır.

İnsanın ontik yapısı sırf bedenle ruh arasındaki ilişki ile sınırlandırılmış olmayıp başka bazı unsurlarla zenginleştirilmiştir. Bu zenginleştirici unsurlar ruhun analiz edilmesi yoluyla elde edilir: "Ruh iki kısımdır... Ruh-ı hayvani bir cism-i latiftir. Menbaı kalb-i cismanidir. Kalbin atışı ile bütün vücuda sirayet eder ve bu suretle de insan vücudunda hayat hasıl olur" (Kotku 1988: 185). "Hayvani ruh, şehvani nefistir ve bedenin binicisidir... Beden ve nefis yer âlemine (dünya) mensuptur, karanlık ve alçaktır" (Erzurumlu 1991: I. 80). "Ruh-ı insani ise, bir latife-i gaybiyye-i ilahiyedir ki, âlem-i emirden insana hediye edilmiştir. Âlemi müdrikedir ve ruh-ı hayvani [yani nefs] üzerine binmiştir. Hakikatını anlamaktan beşer acizdir... Belki cevher-i ulvidir. Nefsini ve Halık'ını ve mu'lakatı idrak eder" (Kotku 1988: 185-186).

İnsan ruhu "cesed vasıtasıyla muhsusatı anlar, gaibatı da bilavasıta idrak eyler" (Bilmen t.y.: 349). "Akıl, insani ruhtur ve hayvani ruhun binicisidir... Akıl Allah'tan gelmiştir... Allah'ın dünyadaki gölgesidir" (Erzurumlu 1991: I. 80). Sufiler bu suretle ruhtan türetilen nefs (hayvani ruh) ve akıl (insani ruh)a bir de kalbi ilave ederler. "İnsanda bulunan ya halk âlemindendir [beden], yahut emir âleminden [ruh]. Kalbe gelince bu iki âlem arasında berzahtır" (Rabbani 1986: II. 490). "Varlığa nisbetle Arş, Arza nisbetle Kabe ne ise insana nisbetle kalp de odur" (Rabbani 1986: II. 266). "Akıl ve kalp, melekut ve sema, gök âlemine mensuptur, nurlu ve yüksektir" (Erzurumlu 1991: I. 80).

Ruh, nefs, akıl ve kalp, bunların makam ve mertebeleri vb. konularda birbirinden farklı pek çok sınıflanmalar mevcuttur. Hatta insanı oluşturan ögelerin sayısı ona dahi çıkmaktadır:

> İnsan nüsha-i camiadır. On cüzden mürekkebdir. Anasır-ı erbaa [dört unsur su, ateş, toprak ve hava], nefs-i natıka, kalp, ruh, sır, hafi, ahfa, sair kuvveler ve cevarih... Bu cüzler arasında da tezad vardır... Allah, bu birbirine zıd şeylerden her birini... biraraya getirdi... onlara bir suret hibe eyledi. Ta ki, bu birbirine zıd dağınık cüzleri koruna.... Bütün bunların toplamına da insan ismini verdi (Rabbani 1986: II. 378).

Bedenle ruh arasında yer alan bütün bu ögeler, iki temel öge olan bedenle ruh –yaşamla ölüm– arasındaki çift kutupluluğu olanca canlılığıyla korurlar. Nihayet 'her cüz küll'e dönmek eğiliminde'dir. "Bedenin ölümüyle toprağa verilişi cüz'ün külle dönüşüdür. O zaman ruh da aslına, yüksek âleme döner" (Erzurumlu 1991: I. 35).

Niteliksel Olarak Farklılaştırılmış Bir Beden

Bu insan anlayışının, bedene yüklenen anlam ve beden kullanımı konusundaki sonuçlarına da değinmekte yarar vardır. Yukarıda, modernlik ve modernizmin oldukça doğacı ve bilimsel bir beden anlayışı egemen kıldığı; bununla birlikte, bedenin bütünlüğünü bir ölçüde koruduğunu; günümüzde ise 'biyo-efektif beden' olarak adlandırmayı önerdiğimiz yeni bir beden türü ile karşı karşıya olduğumuzu belirtmiştik. İslamiyet'te ise bütün âlem gibi, insan bedeni de mucizevi bir nitelik taşır: "İnsan neden [hangi şeyden] yaratıldığına bir baksın: Atılan bir sudan yaratıldı" (86. Târık /5-6). Allah insanı topraktan, sonra nutfeden yaratıp sonunda onu bir adam (*racul*) biçimine koydu. Onu en güzel biçimde (*aḥseni taḳvîm*) yarattı (18. Kehf /37; 95. Tîn /4). Kur'an, insanın yaratıldığı alelade şeylerle, yaratılmış insan varlığının harikuladeliği arasındaki bu akıl almaz farka dikkat çeker. "Varlık insana Allah'ın bir lütfudur" (Izutsu t.y.: 114). İşte beden bu lütfun en somut bir biçimde görülebildiği bir alandır. Böylesine büyük bir lütuf insana büyük bir sorumluluk yükler: Beden ilahi bir emanettir.

İslamiyet'te beden ile ruh, kişiliğin bütünü üzerinde egemenlik kurma yarışı içinde düşünülmektedir. Beden, insanı, arzular, heva ve heves, kısacası nefs aracılığıyla bu dünyaya bağlar. Bu nedenle beden ruh için bir kafes, bir hapishane olarak düşünülür. Onun böyle bir hapishane haline gelmesini önlemek için ruhun ve aklın egemenliğine verilmesi gerekir. Bu ise beslenmede, dinlenmede ve cinsellikte ılımlı ve ölçülü davranılması, aşırı şeylerden kaçınılması demektir. Tasavvufta beden 'nefsaniyet' tohumunun, ruh veya gönül ise İslam fıtratı tohumunun toprağı olarak simgeleştirilmiştir. Tasavvufi tevhid düşüncesi bir mesaj olarak gönüldeki İslam fıtratının canlandırılmasına yöneliktir. Bu mesaj gönüle ulaştığında beden ve nefsin barındırdığı nefsaniyet tohumunun öldürülmesi ve gönüldeki İslam fıtratı tohumunun canlandırılması gerekir. Aksi halde vücut, İslam fıtratı tohumunun kendisinde çürüdüğü bir kabir haline gelir. Tohumun yeşermediği kişi, bedeni canlı olsa da 'gerçekte' bir ölüdür (Kurtkan-Bilgiseven 1992: 141). Yaşam ve ölüm ile ruh ve beden ya da nefis ve gönül arasında kurulan bu bağlantılar oldukça zengin bir manevileştirmeyi ifade etmektedir.

Günümüzün insan anlayışı, kişiliğin bedene lokasyonunda beynin ve duyu organlarının bulunduğu başı esas almaktadır. Geleneksel Müslümanlık ise, kişiliğin bedene lokasyonunda kalbi, yani göğsü esas alır. Kalp bedenin hem biyolojik coğrafyasında, hem de psikolojik ikliminde merkezî bir yer işgal eder. Bedenin büyük ölçüde simetrik olan yapısı da manevi/ahlaki bir anlam kazanmış-

tır. Bedeni yukarıdan aşağıya doğru ikiye bölen eksenin sağ tarafı, iyiyi, hayrı ve doğru olanı; sol tarafı ise, kötüyü, şerri ve yanlışı temsil eder. Bütün faziletli, iyi ve yararlı işlere sağ tarafla başlanır ve bu işler sağ tarafla gerçekleştirilir. İnsanın iyiliklerini yazan melek sağ omzunun üstündedir. Kötü (*kerîh*) görülen işlere de sol tarafla başlanır ve bu tür işler sol tarafla gerçekleştirilir. Bedeni bu dikey ekseni kadar belirgin olmasa da ikinci bir eksen daha ikiye böler. Bel hizasından geçen bu yatay eksen, bedenin asimetrik iki parça olarak düşünülmesine yol açar. Bu bölümlemede de manevi/ahlaki bir yön bulunur. Kutsal ya da değerli şeyler bedenin üst tarafıyla, süfli ya da alelade şeyler ise alt tarafıyla ilgilidir. Örneğin mushaf veya ekmek bel hizasından ya da oturma yeri hizasından yukarıda tutulur.

Bedeni meydana getiren organlar sırf organik işlevlerine göre, değerden bağımsız bir biçimde tanımlanmış değildir. Örneğin duyu organları, insanın ahlaki dünyaya açılan pencereleri olmaları bakımından en kritik organlardır. Onlar nefsin denetimi altına girdikleri takdirde insanı her türlü afetin elinde oyuncak ederler. Bu nedenle şer olan şeylerden alıkonulmalıdırlar. Diğer taraftan ağız, boğaz ve mide insanın dünyevi iştahlarının simgesidirler. Bunlar denetim altına alınmazsa şehvet halini alırlar ve bedensel sağlığı olduğu kadar ruhsal-ahlaki sağlığı da sabote ederler.

Beden organları arasında en üstün olanları (faziletlileri) abdest ve secde azalarıdır. İnsan abdest alıp namaz kıldıkça bu organları nurlanır ve onun manevi arınmışlığının alameti haline gelirler. Kadın ve erkeğe göre farklı bölgelere işaret etmekle birlikte, avret mahalli, kalplerde şerri uyandıracak bir nitelik taşıdığından bu mahallin titizlikle örtülmesi gerekir. Yüz ve alın ise insanın sırf fiziksel kimliğinin (*şemâ'il*) değil, ahlaki kişiliğinin, huy ve mizacının ve kişisel geçmişinin ifadesidir. Alın, insanın kaderinin yazıldığı bir levha olarak düşünülmektedir.

Bu kısa anlatım bile, müslüman toplumlarda bedenin sırf bir organizmadan ibaret olarak algılanmadığını, onun ahlaki ve manevi anlamda çok zengin bir biçimde farklılaştırılmış ve dinsel anlamla donatılmış bir âlem olarak algılandığını göstermeye yeter. İnsanın içinde yaşadığı âlem, görülen âlemden ibaret değildir. Her şeyden önce, görmüş olduğumuz gibi, bu âlemin bir varlığı olarak insan, sadece bedensel bir varlıktan ibaret değildir. İslamiyet'e göre, insanı, maddi bir varlık olan beden (*ceset*) olmaktan kurtarıp onu canlı bir varlık, akıl sahibi bir kişi kılan öge, ruhtur. Beden de tümüyle nesnel bir gerçeklik, anatomik/fizyolojik bir organizma olarak değil, ruhun –yerleşip yurt tutmaya kalktığında bir kafes, bir zindan haline gelen– bu dünyada konakladığı bir evdir. İnsan bedeni, hepsi aynı organik niteliğe sahip ve sadece işlevsel anlamda farklılaşmış organların bir örgütlenmesi değil; çeşitli eksenler etrafında manevi/ahlaki olarak farklı bölgelere ayrılan, her biri farklı ahlaksal fazilet ve zaaflara sahip çeşitli organlardan oluşan bir emanettir.

2. Görülemeyen Âlem *(Ğayb)*

Insanın yaşamı, görülen âlem kadar görülemeyen âlemle de iç içedir. İnsanın dinsel-mistik inşâsı görülen âlem kadar, hatta ondan daha fazla görülemeyen âlemin de tanınmasıyla kavranabilir. Görülemeyen âlem (*âlemu'l-ğayb*), bizi insanın inşâsı açısından ilgilendirdiği için burada sadece gayb âleminin varlıkları ile ilgilenecek ve bu varlıkları da insanla ilişkileri çerçevesinde ele alacağız. Bununla birlikte gayb âlemi ile ilgili bazı noktalara temas etmekte yarar vardır. Öncelikle âlemin görülemeyen/görülen olarak iki alt-âleme ayırılması, kozmosun kendi özsel yapısı gereği değil, insana göreli bir nitelik taşır. Ayırım, âlemin ontik değil epistemik bir bölümlemesidir*. Bu da yine insan açısından bir anlam ifade eder, zira Tanrı için gayb öngörülemez (Izutsu t.y.: 76). İnsanın bu âlem konusundaki yegane bilgi kaynağı Kur'an'da vahiy olarak gösterilir. Bununla birlikte –her ne kadar dinsel ve özellikle itikadi anlamda bağlayıcı olmasa da– İslamiyet'te, ilham ve keşf gibi sezgisel bilgi yollarının da, insanı gaybi hakikatlere erdirebileceği anlayışı bulunmaktadır.

Melekler

Görülemeyen âlemi oluşturan varlık kategorilerinin başında kuşkusuz melekler gelmektedir. Melekler ruhani ve nurani varlıklardır. "Her şekle girebilen havai latif bir cisme sahib oldukları"na inanılmaktadır (el-Kârî 1981: 44). Yeme, içme, uyuma, cinsellik gibi bedensel özellik ve ihtiyaçları bulunmadığına inanılır. İslam amentüsünde meleklere iman, iman esaslarındandır (Akseki 1989: 70). Melekler Allah'ın kendilerine verdiği görevleri, O'nun emirlerine karşı gelmeksizin yerine getiren varlıklardır. En uzak mesafeleri en kısa zamanda katetme, diledikleri şekil ve surette görünme kabiliyetleri bulunmaktadır (Aydın 1973: 288). Melekler "insanların özelliklerinden münezzehtirler, mesela: Yemekten, içmekten, erkeklikten, dişilikten, doğmaktan ve doğurmaktan münezzehtirler" (Kadızade t.y.: 139). Yaratılış bakımından günah işlemeyen, günah işlemekten korunmuş varlıklardır (el-Kârî 1981: 44). Allah'a itaat ve ibadetin onlar için tabii ve fıtri bir iş olduğuna inanılır. Onları bundan menedecek bir nefisleri ve dış etkilere açık bir mahiyetleri bulunmamaktadır (Aydın 1973: 287-288). Meleklerin, bu âlemin sayıca en kalabalık varlık türünü oluşturdukları yönünde rivayetler bulunmaktadır: "Mahlukat arasında meleklerden çok mahluk yoktur. Yaratılan her şeye memur olan melekler vardır" (Kadızade t.y.: 148). "Yedi kat göklerde bir ayak koyacak, bir karış ve bir el ayası [avuç içi] kadar boş yer yoktur. Muhakkak orada, ya kıyamda ya da secdede bir melek vardır... Yeryüzünde [de] iğne kadar yer boş değildir. Muhakkak oraya bir melek memur edilmiştir" (Kadızade t.y.: 151).

Melekler, âlemin düzen ve işleyişi ile ilgili görevler ifa etmektedirler. Onlar, "vahiy ve peygamberliği, görülmeyen ilahi âlemden, görülen insanlık âlemine

* Ontik bir ayırım, örneğin Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerde karşımıza çıkan vacib (zorunlu), mümkün ve mümteni ayırımı şeklinde olabilirdi (Bkz. Atay 1983: V ve VI).

nakleden Allah elçileri, bu âlemin nizamını sağlayan ilahi vasıtalar ve insanlara iyiliği ilham eden nurani varlıklardır" (Aydın 1973: 289). "Müslümanlığın kabul eylediği melek, insanın meyillerini, insani ve ruhani kuvvetlerini daima iyilik yapmak tarafına çeken, o tarafa sevk eden haricî ve ruhani vasıtalar demektir" (Akseki 1989: 71). Meleklerin bunlar yanında "Allah'ın peygamberlerine ve ... salih kullarına kuvvet vermek, sıkıntılı ve üzüntülü anlarında onları teselli etmek ve maneviyatları yükseltmek" (Aydın 1973: 291) gibi başka görevleri de vardır. Bu anlatımlar meleklerin, İslam'ın ahlaki âlem tasarımında önemli bir rol oynadıklarını gösteriyor.

Melekler yerine getirdikleri görevlere ve bunların önemine göre çeşitli sınıflara ayrılmaktadır. En önemli görevleri yerine getiren dört büyük meleğe 'meleklerin resulleri' adı verilir (Bilmen t.y.: 292). Bunlar arasında Cebrail, en önemli görevi "İlahi vahyi, peygamberlere tebliğ" (Aydın 1973: 290); Mikail, "rızıkları sahiplerine ulaştırmak ve yağmur yağdırmak, rüzgar estirmek gibi tabii hadiseleri tedbir" (Aydın 1973: 292); İsrafil, kıyameti ilan eden 'sur'u üflemekle (Aydın 1973: 292) görevlendirilmiştir; Azrail ise Kur'an'da anılan 'ölüm meleği'dir: "Üzerinize vekil edilen ölüm meleği [*Meleku'l mevt*] canınızı alır" (32. Secde /11). "Meleku'l-mevt, ruhların idaresine bakar" (es-Suyutî 1991: 89). Onların görevleri bize, İslamiyet'e göre dünya hayatının dört ana eksenini verir: a) Vahiy; insanları 'hidayet'e, yani "her iki dünyada da saadet ve selamete ulaştıracak" bilgi; b) hayatın sürekliliği; yani rüzgar ve yağmur gibi doğa olaylarının düzenlenmesi ve yönetimi, bereket ve rızık; c) ruhların idaresi; süresi sona erenlerin bu dünyadan ayrılması, yani ölüm; d) 'sur'un üfürülmesi; zamanı geldiğinde başlayacak olan kıyamet. (Bkz. Aydın 1973: 290)

Büyük melekler dışında kalan meleklerden bir kısmı, "insanın her türlü iyi ve kötü hareketlerini" yazmakla görevlidir (Aydın 1973: 291). Kur'an'da şerefli yazıcılar (*Kirâmen kâtibîn*) şeklinde zikredilen (82. İnfitâr /11) bu meleklere hafaza melekleri de denilmektedir (Bilmen t.y.: 287). Her insan için beş hafaza meleğinin görevlendirildiği (Kadızade t.y.: 143) söylense de, yaygın inanç bunların iki tane olduğu yolundadır (Bilmen 1985: 25). Bu meleklerden "biri insanın güzel amellerini diğeri de çirkin amellerini yazar, o insanın amel defterini vücuda getirirler" (Bilmen 1985: 25). Meleklerin insanla ilgili görevleri insan ölünceye kadar sürer. Meleklerin bir kısmının cenazeler mezarlığa götürülürken onları kabre kadar yolcu ettikleri (es-Suyutî 1991: 177), bir kısmının ölenin ruhunu göğe yükselttikleri (es-Suyutî 1991: 109 vd.) rivayet edilmiştir. Ehl-i Sünnet Müslümanlığına göre insanlar öldükten sonra kabirde sorguya çekilirler (el-Kârî 1981: 252). İşte 'Münker ve Nekir' (bilinmeyen tanınmıyan kimseler) (el-Mağnisavi 1992: 178) adı verilen melekler bu sorgulamayla görevlendirilmiştir. (es-Sabuni 1982: 185).

Geleneksel insan için duyularla algılanan varlıklar âlemi olarak bu dünya, oluş/bozuluş (*kevn ve fesâd*) âlemidir; bitimlidir (*fânî*); hakiki bir varlık niteliğine sahip değildir. İşte melekler bu varlık niteliğine en yakın varlıklardır. İnsan

olmak bedensel bir varlık durumuna bağlı olduğu ve bu durum sona erdiğinde artık insan ortadan kalktığı için, insanın bu dünyada meleklerin temsil ettiği 'nihai yaratılmışlık ideali'ne erişmesi mümkün değildir; ama, insanın sadece bu dünyadan ibaret bir yaşamı yoktur. İnsanın bu dünyadaki yaşamı iki perde (*berzaḫ*) ile gerçek varlık durumundan ayırılmış bir ara varlık durumdur. Bedensel zaaflar kuşatıldığı için, bu gerçek varlık durumu insan açısından örtülü (*mestûr*) bir hale gelmiştir.

İnsan, kendisi için gaybi bir nitelik taşıyan bu varlık durumuna eğer Tanrı'ya –melekler gibi kusursuz olamasa da– güç yetirebildiğince ibadet ederse, ruhu bu dünyadan ayrıldığında Tanrı'nın af ve lütfuyla kavuşur. Meleklerin insanın varlık durumunun ötesinde bir varlık niteliğine sahip olması, onların bu dünyanın dışında oldukları anlamına gelmez. Melekler bu dünyada bu dünyanın kayıtlarına tâbi olmadan başka bir varlık niteliği ile bulunmaktadırlar. Demek ki, melekler; a) bu dünyanın kayıtlarından azade olma imkanının kurgusal değil, fiili ifadesidirler ve b) insanı bu varlık durumuna erişmeye teşvik etmekle ve bu yöndeki çabalarını desteklemekle görevlidirler.

Geleneksel müslüman, yerden arşa kadar meleklerle dolu bir dünyada yaşar. Kendisi onları görmese de onlar kendisini görmektedir. Melekler, insanın Tanrı'ya kulluk yolunda, güçsüzlüklerini telafi edecek büyük bir güçle desteklendiğini; Tanrı'ya kulluk aracılığıyla ulaşılacak 'kusursuzluk ideali'nden uzaklaştıran bedensel-dünyevi uyaranlarla başa çıkmakta da yalnız bırakılmadığını, bu yöndeki çabalarının meleklerle desteklendiğini dile getirir. Geleneksel müslümanın ahlaksal dünyası, insanın iç dünyasında yapayalnız kaldığı; bu dünyanın paradoksal ve karşıt yönelimleriyle kendi başına boğuştuğu bir dünya değildir. İçinde uyanan ve geleneksel ahlak açısından ahlaki bir görevi dile getiren yönelimler, meleklerin fısıltı ve ilhamlarıdır. İnsanın iç dünyasının tek öznesi ve aktörü insanın kendisinden ibaret değildir. Melekler 'iyi' yönelimlerin kişileştirilmiş ve kusursuz bir güç ve mükemmellikle donatılmış aktörleridir. Öte yandan melekler sadece insanın ahlaksal eyleminin iç yönlendiricileri olmayıp somut eylemin dış gözlemcileridir. İnsanın iyi ya da kötü bütün eylemleri meleklerin huzurunda gerçekleşir ve meleklerden bir bölümü bu eylemleri insanın amel defterine kaydederler. Böylece insanın ahlaksal eylemleri, yaşamın akışı içinde geçmişe doğru uçuşup dağılarak kaybolmazlar; insanın sorumluluk hanesine kaydedilerek sabitlik kazanırlar. Bunlar arasında hem 'iyi' hem de 'kötü' eylemlerin 'sevap' ve 'günah'ları, nihai bir kesinlik arzetmez; insanın sonraki eylemlerine göre silinip düzeltilirler. Silme-düzeltme konusundaki karar (*'amel*'lerine göre) Tanrı'ya aittir; ama bu işlemi melekler gerçekleştirir.

Ancak melekler sadece ahlaksal dünyayla ilgili varlıklar değildir. Bugün 'doğa' olarak algıladığımız dış dünyanın işleyiş ve düzeni de melekler tarafından yürütülür. Dünyadaki her şeyin insana boyun eğdirilmiş (musahhar kılınmış), ya da doğanın insanın hizmetine verilmiş olmasının aktörleri de meleklerdir. Başka

bir anlatımla doğa, 'kör güçleri' ile insanın başbaşa kalmadığı; her şeyin insan için düzene sokulduğu bir deneyim alanıdır. Geleneksel müslüman doğaya egemen olmaya çalışmaz, zira evren zaten kendisi için egemen olunmuş, kendisine boyun eğdirilmiş bir kozmostur. İnsanın onunla ilişkisi, bir yararlanma ve kullanım (*istimtâ'*, *isti'mâl*) ilişkisidir. Bu boyun eğdirme, nötr bir nitelik taşımaz. Her şey insanın emrine verilmiştir; insan bu âlemin gerçek efendisini (*rabb*) unutup onun patronajına soyunmamalı, her şey gibi o da O'na boyun eğmelidir. Doğanın düzeni insanın 'ahlaksal doğru eylemlilik'ini pekiştirmek içindir.

Melekler doğa alanında olduğu gibi, sosyal ilişkiler alanında da insanın 'hayrı'na hizmet ederler. Burada da melekler nötr bir rol oynamamaktadır. Meleklerin görevi 'müminler'e yardım etmek, onları korumak ve doğru yolda oldukları sürece onları desteklemektir. Melekler Tanrı'nın iradesiyle, inananların 'ötekiler'le mücadelede, savaşta ve barışta özellikle insanların insan olarak güç yetiremeyecekleri zorluklarda başarılı olması için gerekeni yaparlar. Bu nedenle geleneksel müslüman dinsel ödevlerin yerine getirilmesinde, koşulların nesnel-rasyonel muhasebesinin pozitif sonuç vermediği, 'dünyevi' başarının beşeri olarak garanti altına alınamadığı durumlarda bile, dinsel ödevini yerine getirmekten kaçınmaması gerektiğine; bu konuda, Tanrı'nın kendisine yardım edeceğine inanır. İşte bu yardımın aktörleri meleklerdir. Bu yardım ise 'gerçek başarı' sayılan 'uhrevi kurtuluş'a götürür, yani dünyevi başarıyı her zaman garanti altına almaz.

Cinler

Eğer melekler görülemeyen âlemin tek varlık kategorisini oluşturuyor olsaydı, insanın dinsel-mistik inşâsı, insanın dünyasında dinsel açıdan 'olumsuz' olarak değerlendirilen şeyleri açıklamakta yetersiz kalırdı. Bu nedenle, görülemeyen âlemin ikinci varlık kategorisini oluşturan cinler konusundaki inanç ve pratikler insanın dinsel-mistik inşâsında önemli bir rol oynamaktadır. İslamiyet'te "nurani ve ruhani varlıklardan olan meleklerden başka, Allah Teala'nın yaratmış olduğu gözle görülemeyen bir kısım gizli [gaybi] mahlukları vardır ki, onlara (cin) adı verilir" (Aydın 1973: 296). "Cinler de, melekler gibi görülemeyen gizli varlıklar olup, çeşitli şekil ve surete girmeye ve zor işleri yapmaya muktedir, fakat cins ve mahiyet bakımından meleklerden ayrı yaratıklardır" (Aydın 1973: 295-296). Onlar "... saf ateşten, yani dumansız ateş alevinden yaratılan nurani, latif varlıklardır" (Aydın 1973: 295). Bu husus, Kur'an-ı Kerim'de de belirtilmiştir (15. Hicr /27; 55. Rahmân /15). Ne tür bir ateşten yaratıldıkları konusunda çeşitli görüşler bulunmaktadır (Cebeci 1989: 7-9).

Meleklerin insanlara has özelliklerden münezzeh olmalarına karşın cinler "yerler, içerler, evlenip çoluk-çocuk sahibi olurlar" (Gölcük 1992: 90). Kur'an'da geçen "kendilerine daha önce ne insan ve ne de cinlerin dokunmadığı eşler" (55. Rahmân /56) ayetini yorumlarken cinler için cinsel ilişkinin tasavvur edilebileceği görüşünde olan İslam alimleri bulunmaktadır (Pezdevi 1980: 296). Cinlerin

kendi aralarında evlendikleri, hatta, tartışmalı da olsa insanlardan kadınlarla da evlendikleri; 'insanların dişileriyle' cinsel ilişki kurdukları şeklindeki rivayetler cinler konusundaki ilginç inançlardandır (Cebeci 1989: 34-36). Cinler "daima yerde yaşar, insanlar gibi yer, içer, ürer ve ölürler" (Ildırar ve Çağıl 1986: 13). Cinlere ervah-ı araziyye (yeryüzü ruhları) da denmesinin anlamı budur (Bilmen t.y.: 291).

Melekler masum oldukları halde, cinler "Allah'a iman ve ibadetle mükelleftirler" (Aydın 1973: 296), Kur'an'da geçen "Ben, cinleri ve insanları, ancak Bana kulluk etsinler diye yarattım" (51. Zâriyât /56) ayeti çerçevesinde, bu yönleriyle de insanlara benzerler. Cinler "melekler gibi masum olmayıp insanlar gibi mükelleftirler" (Ildırar ve Çağıl 1986: 13). Cinlerin mükellef olmalarının anlamı, 72. Cin /11 ve 14. ayetlerinde geçtiği üzere, onlar arasında da kendilerine teklif olunan dinsel sorumlulukları yerine getirenler kadar, yerine getirmeyenlerin de bulunmasıdır. "Bazıları isyankar olup kafir, bir kısmı da itaatlı mümindir" (Aydın 1973: 296). "Müslüman olanlar melekler ve mümin insanlarla beraber Allah'ı tesbih ederler" (Cebeci 1989: 82). Görülemeyen âlemin ikinci varlık kategorisini oluşturan "cinlerin de insanlar gibi öldüklerine ve yerlerini yeni nesillere bıraktıklarına" (Cebeci 1989: 36) inanılmaktadır. Cinlerin de "müminleri cennete, kafirleri cehenneme gider" (Gölcük 1992: 90).

Cinlere 'ervah-ı sufliyye' (aşağılık ruhlar) da denilmiştir (Bilmen t.y.: 291). Bu isim onlardan mümin olmayan şeytanlar için kullanılmaktadır (Cebeci 1989: 9). Bu ikinci gruptaki cinlerin en önde geleni İblis'tir. Kur'an'da Adem'in (a.s) yaratılışı ile ilgili bölümlerde Allah'ın emrine karşı gelerek Adem'e secde etmediği ve böylece kafirlerden olduğu anlatılır (bkz. 2. Bakara /34; 15. Hicr /31; 20. Tâhâ /116). "İblis; şerrin, fesadın, inkarın, küfrün, çirkinliğin, her türlü kötülüğün temsilcisi"dir (Gölcük 1992: 92). "İblisin nesli ve zürriyeti vardır... Adem, insanların atası olduğu gibi İblis de cinlerin atasıdır" (Cebeci 1989: 14). Özel isim olarak kullanıldığında şeytan terimi İblis'i ifade eder: "... Şeytan'a tapmayın o sizin apaçık düşmanınızdır" (36. Yâsîn /60). *eş-Şeyâṭîn* şeklinde çoğul olarak kullanıldığında genel olarak Allah'a itaat etmeyen kötü cinleri (*şeyâṭînu'l-cin*: cin şeytanları) ifade etmekle birlikte, Kur'an'da da geçtiği üzere (6. En'am /112), kötü ruhlu insanlara da 'insan şeytanları' (*şeyâṭînu'l-ins*) denilmektedir (Aydın 1973: 294). Şeytan teriminin hayvanlar (*şeyâṭînu'l-'arab*: Arap şeytanları, yani yılan) (bkz. Aydın 1973: 294) için de kullanıldığı belirtilmektedir. "Şeytan kelimesi, kötü ruhla alakası olan, görülen veya görülmeyen her kötü ve haktan uzak şeyleri[i ifade etmektedir]... İnsan ve hayvan görülür, fakat, ruhta gizli olan kötülük ve habesetin esası görünmez. O, eserleri ile anlaşılır" (Aydın 1973: 294).

Kafir cinlerin ve onların 'atası' olan İblis'in İslamiyet'in itikadi sistemindeki esas rolü, "insanları aldatarak dalalete ve küfre sevk etmeye, batıl ve sapık inançlara yöneltme ve onların ahlakını ifsada çalışan" (Aydın 1973: 296) varlıklar olmalarında ortaya çıkar. İblis, Adem'e (a.s) secde etmeyi reddedip kovul-

duktan sonra Allah'a, "eğer beni kıyamet gününe kadar ertelersen onun zürriyetini, pek azı hariç kökünden koparıp sürükleyeceğim" (17. İsrâ' /62) şeklinde yeminle meydan okumuş; Allah'ın doğru yolunun üstüne oturup "önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından onlara sokulacağını" (7. A'râf /16-17); "yeryüzünde onlara, (günahları) süsleyeceğini" ve "hepsini azdıracağını" (15. Hicr /39) iddia etmiştir. Kur'an'da Şeytan'ın Allah'ın kullarından belirli bir pay alacağını iddia edecek kadar ileri gittiği söylenmektedir (4. Nisâ' /118). Bu konuda pek çok yardımcıları olduğuna inanılmaktadır. Kur'an'da geçmemekle birlikte Allah'ın İblis'e hitaben, "her doğan insanla beraber o doğan insana vazifeli bir de şeytan doğacaktır" (Cebeci 1989: 34) dediği rivayet edilir. "Her insanın bir şeytanı vardır" (Gölcük 1992: 93). 'Kafir' cinlerin rolü meleklerin rolünün tam karşıtıdır: Dünya hayatının temel anlamı olan 'imtihan'da, insanların başarısız olmaları için çalışmak.

Bu suretle, dinsel ontoloji, ontik temeli insandan farklı ama meleklerle insan arasında başka bir varlık türüne yer vererek görülemeyen âlemde antropomorf bir çeşitlenme sağlamaktadır. Bu, bedensel bir varlık ortamında hem 'itaat'e hem de 'isyan'a açık bir varlık türü ile 'nurdan' yaratılmış ve kusursuz bir varlık türü olarak melek arasındaki ontik farkı bir uçurum olmaktan çıkaran bir varyasyondur. Ontik temeli insandan çok meleklere yaklaşan ama varoluşu (*existence*) itibarıyla insana benzeyen bu varlık türü ile, insanın içinde yaşamını sürdürdüğü, –*'la divina comedia*'ya telmihen– 'ilahi trajedi'nin başka bir ontik düzlemde de sürdüğünü göstererek ontolojik gerilim düzeyini düşüren bir çeşitlenme yaratılır.

İnsanın dünyasında dinsel olarak 'yasak'lanan, kötü görülen eğilimlerin, bütünüyle insanın dünyasından kaynaklanmadığı, kendi trajedisine benzer bir trajediyi yaşamakta olan cinler arasındaki sapkınların da burada rol oynadığı gösterilmektedir. İnsanın içinde uyanan 'iyi' yönelimlerin meleklerin fısıltı ve ilhamları olarak yorumlandığı gibi, 'kötü' içsel yönelimler de kafir cinlerin fısıltı ve vesveseleri olarak kişileştirilmiş olmaktadır. Yine de cinlerin doğaları (fıtrat) gereği 'kötü' oldukları, yani kötüye hizmet etmek için yaratıldıkları kabul edilmemekte, onların da tıpkı insan gibi Şeytan'ın ayartmalarına uyarak 'isyan' ve 'kötü'ye hizmet ettiklerine inanılmaktadır. İslamiyet'in dinsel ontolojisi 'kötü'nün ontik temelinin bir inkarı olarak karşımıza çıkar, zira Şeytan bile, kötü olarak yaratılmamış, Tanrı'nın kendisine gösterdiği lütfu görmezden gelerek düştüğü kibir nedeniyle ilahi lanete uğramıştır.

Cinler de, sadece insanın içsel dünyasının sınırları çerçevesinde yer almamakta, dış dünyada melekler, insan için düzeni ayakta tutarken, cinler de bu dünyada 'fesad'a hizmet etmektedirler. Ancak bu çabaları nihai değil kısmi sonuçlar doğurur; zira onların gerçek değil, geçici bir gücü vardır ve sadece bu dünyanın süsüne aldanarak Şeytan'ın ayartmalarına kanan bazı insanlar üzerinde geçici bir egemenlik kurabilirler, zira gerçekte her şeye egemen olan Tan-

rı'dır. Cinler "Allah'ın izni olmadıkça bir kimseye ne iyilik ne de kötülük yapabilirler" (Gölcük 1992: 91).

"Cinlerin insanlarla çok yönlü münasebetleri vardır. Cinlerin müminleri insanlara yararlı olurlar, kafirleri de zararlı olurlar" (Gölcük 1992: 90-91). "Cinler süfli ruhlar oldukları için onlardan faidelenmek imkanı varsa da, sonuçta tehlikeli bir yol olduğu için beyan edilemez. Ancak Allah'a isyan edenler şeytanlardan faydalanabilirler. Nitekim kamil müminler, şeytan ve cinlere hakim meleklerden faydalanırlar" (Ildırar ve Çağıl 1986: 13). Bunlar, büyü ve sihirle ilgili inançların kaynakları arasında yer alır. Ancak cinlere yönelik bu inançlar akide açısından kabul görmemiştir.

Yine de, cinler, kötü niyetli insanların Tanrı'ya bir isyan niteliği taşıyan eylemlerinde yardım aldıkları varlıklardır. Büyücü, cinci vb. denen kimselerin insanların kötülüğüne yol açacak şeyleri, bir insanın değil ancak cinlerin sahip olabileceği güçleri, cinlerle işbirliği yaparak manipüle etmek suretiyle başardıklarına inanılır. Bu işte onlarla işbirliği yapan cinlerin 'kafir' cinler olmalarına karşılık, doğurdukları kötü sonuçların önlenmesinde 'mümin' cinlerin yardımıyla ortadan kaldırılması, ya da bu 'iyi' cinlerle iyiliğe hizmet etmek için işbirliği yapılması da mümkün görülmektedir. Ancak bu yol da fazla tekin sayılmaz. Bir kötü büyünün bozulması, 'sıcaklık' büyüleri gibi insanların arasının iyileştirilmesi, çalınan veya kayıp bir eşyanın bulunması gibi 'hayırlı' bir amaç dışında, zorunlu olmadıkça bu yola gidilmesi onaylanmaz. Ancak, bazı İslam bilginlerinin dahi 'gulam' denilen bir cinleri bulunduğuna inanılmaktadır. Bu inancın, insan için ulaşamayacak kadar 'derin bir bilgi' ile, bir insan ömrüne sığdırılamayacak kadar 'çok eseri' açıklayıcı bir rol oynadığı da düşünülebilir.

Türkiye'de cinlere ilişkin pratikler, cinlerin çeşitli 'suretler'de görünmesi, terkedilmiş binaların, ören yerlerinin cinler tarafından zapt edilmesi, cin çarpması, bazı kimselere –yetişkinlere, çocuklara ve özellikle kadınlara– cinlerin musallat olması, 'ecinnilere karışma', 'besmelesiz' bırakılan mücevher veya değerli eşyaların ve hatta kırkı çıkmamış bebeklerin cinler tarafından kaçırılması gibi inançlara bağlı olarak ortaya çıkar. Geleneksel Türk toplumunda çok zengin bir cin anlatıları malzemesi bulunuyordu. Bu inanç ve pratiklerin sosyal yaşam açısından köklü bir rol oynadığı; önlenemeyen, açıklanamayan ve çoğunlukla çözüm bulunamayan istenmedik olayları 'açıklayıcı' bir işlev gördüğü söylenebilir. Bu işleve paralel olarak söz konusu olaylara karşı tedbirli ve temkinli bir yaklaşımın yolları geliştirilmiştir. Öte yandan bu inanç ve pratikler zamanın, mekanın ve insan eylemlerinin uğursuz, tekinsiz alan ve bölümlerinin belirlenmesi ve bunlardan sakınılması yönünde geleneksel dünya inşâsının önemli gereklerini karşıladıkları da görülür.

Melekler ve cinler insanın dünyasındaki olumlu ve olumsuz yönelimleri, olayları açıklayan varlık türleridir. Bir varlık niteliği olarak insan için ulaşılmaz

olan melekliğe karşı cin, insanın dünyasına daha yakın bir varlık türüdür. Cinler, antropomorf niteliklerine rağmen insan değildirler. Kimi zaman bu dünya varlıklarının –kedi, köpek ve hatta insan– kılığına bürünebildiklerine inanılır. Bu kılık değiştirme genellikle 'kötü' cinlerin işi olarak görülür. Bu ise genellikle gecenin karanlığında, sabah tan yeri ağarıncaya kadar mümkündür. Kılık değiştirmiş bir cinin ayaklarının arkaya dönük olduğu, boyunda-posunda, görünüşünde, sesinde bir gariplik, doğal olmayan, olağandışı bir şeyler olduğu düşünülmektedir.

Melekler ve cinler dışında tümüyle insana ait olan ruh ve ruhlarla ilgili inançları ele almaksızın insanın dinsel-mistik inşâsını kapsamlı olarak anlamış sayılmayız. Yukarıda insanın ontik bir ögesi olarak ruh konusundaki inançları incelemiştik. Burada ise ölenlerin ruhları ve olağanüstü ruhsal bir varlık düzeyine erdiğine inanılan kişilerin ruhaniyeti ile ilgili inançları ele alacağız.

Ruhlar

Genel olarak bütün dinlerde insanın manevi boyutu, bedenin varlık ve işleyişinden kısmen veya tamamen bağımsız bir cevher ya da cisim olarak düşünülmekte ve insan varlığının asli ögesi kabul edilmektedir. Melekler ve cinler konusundaki inançlar dinsel açıdan inanılması zorunlu (zarurat-ı diniyye) sayılan inançlar arasında yer aldığı halde, ruhlar konusundaki inançlar bunun dışında kalır. Ancak bizim için önemli olan, bir konuda belirli bir toplumda hangi inançların bulunduğudur. İslamiyet'te ruhların bu dünyayla ve bu dünyada yaşayan insanlarla ilişkileri konusu, özellikle tasavvufta ayrı bir önem taşır. Tasavvufla doğrudan ilgisi bulunmasa da halktan Müslümanlar arasında da bu inançlar yaygın bir kabul görmektedir.

Ölenlerin Ruhları

Beden fani, ruh ise ebedi olduğu için ölümün, ruhun fani 'beden kafesindeki' yolculuğunun sona ermesi, başka bir âleme 'göç' etmesi; olduğuna inanılır. "Bedenin ölümü"nden sonra ruhların göç ettikleri bu âleme 'berzah âlemi' denmektedir. Berzah âlemi, dünya ile ahiret arasında bir âlemdir ve ölenler yeniden diriltilecekleri zamana kadar burada kalırlar (Bilmen t.y.: 323). Kabir âlemi de denilen berzah, her ne kadar bu dünyadan farklı bir âlem olsa de, ruhların orada bu dünyadakine kısmen benzer bir yaşam sürdüklerine inanılır. "Ruh bedenden ayrıldıktan sonra insan yine idrak edicidir... Lezzeti ve elemi hisseder, fakat onun bu dünyayla ilgisi tamamen kesilmiştir. Çünkü toprağa bağlı bedenin faaliyetleri durmuştur, ama ruh faaliyetini devam ettirir" (Gölcük 1992: 205). Ruhların kabirlerde, tıpkı bu dünyada yaşamakta olan bir müslüman gibi ibadet ettikleri rivayet edilir: "Allah berzah âleminin ehlinden bazılarına salih amelleri ikram eder... Allah'ın zikir ve taatiyle nimetlenmek için daha önce yaptığı ibadet o âlemde devam eder" (es-Suyutî 1991: 313). "Kabirde, mümine bir Kur'an verilir. O da okur" (es-Suyutî 1991: 314). Bunların, özellikle peygamberlerin kabirde namaz kıldıkları konusunda da rivayetler vardır" (Rabbani 1986: II. 60).

Ruhların kabirlerde birbirlerini ziyaret ettikleri, geride kalanlar kabir ziyaretinde bulundukları zaman onları tanıyıp sözlerini duydukları ve ziyaretçilerinin selamını aldıkları yönünde rivayetler bulunmaktadır (es-Suyutî 1991: 333). "Allah'ın sevgili kullarının ruhları, dünyadan haber alır, hakkında yapılanlardan nasibdar olurlar" (Gölcük 1992: 208). Nitekim ölüler için yapılan hayırların onlara ulaştığı ve bunların ölenlere fayda verdiği en eski akaid metinlerinde bile dile getirilmiştir (el-Kârî 1981: 339).

Ölenlerin ruhları yaşayanların rüyasına girerek onlardan çeşitli isteklerde bulunur, kendi durumları hakkında bilgi verir ve dünyadakiler hakkında sorular sorup onlara haber gönderirler (es-Suyutî 1991: 319-320). Rüyalar bilinçaltının görünümleri olarak, rüya görenin kendi varlık alanıyla sınırlı değil, aksine ölenlerle gerçek bir temas ortamı olarak kabul edilmiş ve rüyayı görenle rüyada görülen –rüyaya 'giren'– arasında gerçek bir yaşantı olarak tasavvur edilmiştir. Kimi rivayetlerde, ölecek kimselerle önceden görüşerek onlar öldükten sonra kefenlerinin içine kefen bezi gibi şeyler konulup daha önce ölenlere gönderildiği; kendisine bu tür şeyler gönderilen kimselerin gönderenin rüyasına girerek gönderileni aldığını söylediğinden bahsedilir (es-Suyutî 1991: 320). Bazı rivayetlerde, daha ileri temas formlarına yer vermektedir. Mezarı açılıp, içinde diri bedenleriyle Kur'an okuyan ve mezarı kazana kıyametin kopup kopmadığını soran ölülerden (es-Suyutî 1991: 317), defnedilmeden önce konuşan cenazelerden (es-Suyutî 1991: 340 vd.), bedenleriyle yaşayanları ziyaret edip onlarla konuşan şehidlerden (es-Suyutî 1991: 363-364) bahseden rivayetler örnek verilebilir.

> İyi veya kötü, ölülerin görünmesi bir nevi keşiftir. Müjde için veya meviza [nasihat] için veya ölünün hayrı yahut borcunun ödenmesi gibi bir maslahatı için, Allah onu izhar eder. Bu görünme galiben [çoğunlukla] rüyada olur. Bazen de yakazada [uyanıklık halinde] olur. Bu ikincisi ehl-i hâl ve evliyanın kerametlerinden sayılır (es-Suyutî 1991: 364).

Ölmüşlerin ruhları, özellikle Türk Müslümanlığında, topluluğun kritik anlarında yaşayanların yanındadır. Bu, izinden gidilen ataların, yaşayanların yaptıklarını onaylayacakları düşüncesinden farklı olarak, kollektif belirsizlik anlarında ruhların, bilfiil yaşayanların yanına gelmeleri, onlara yardım etmeleri anlamına gelir. Savaşlarda, fetihlerde, "muharebenin en sıkıntılı bir anında beyaz atlı, yeşil sarıklı insanlar peyda olarak düşman saflarını darmadağın ederler" (Güngör 1980: 150). Ruhların yaşayanlara yardımı sırf kollektif belirsizlik durumlarına da münhasır değildir. Askere giden gençler, er bekleyen kızlar, kocasıyla geçinemeyen kadınlar, işi ters giden tüccarlar, çocukları olmayanlar, kısmeti açılmamış kızlar onların yardımından medet umar ve sıkıntılarını açmak için türbelere gidip dua ederler (Güngör 1980: 151). Yukarıdaki rivayet ve anlatımlarda ölmüşlerin ruhları hakkındaki muhteva, hem tasavvufi ruh anlayışında, hem de tasavvufla doğrudan bağlantısı olmayan halktan Müslümanların ruhlar konusundaki tasavvurlarında çok canlı bir biçimde kendini göstermektedir.

Ölenlerin ruhları konusundaki bu inançlar, ruhlar arasında dinsel bir farklılaşma düşüncesiyle beraber gider. Ana farklılaşma eksenini, kafirlerin ruhları ile müminlerin ruhları arasındaki farklılık oluşturmaktadır. Müminlerin ruhları arasındaki hiyerarşik farklılaşma ise bu eksenden daha büyük bir önem taşır. Bu hiyerarşik farklılaşmanın en üst tabakasında peygamberler ve en üstte de Hz. Muhammed (a.s.) yer almaktadır. Peygamberlerden sonra sırasıyla dört halife, evliyalar, şehidler, ibadetlerine devam eden müminler ve en sonunda da ibadetlerini aksatan ve günahkar müminler gelir.

Ölenlerin ruhları konusundaki inançların asıl önemi, dindarlığın genel seyri ve dindarca davranış üzerindeki yoğun etkisinde açığa çıkar. Geleneksel müslümanın dindarlığında ve dindarca fiillerinde, dışardan bakan bir kimsenin sırf derin bir kişisel dindarlığın ve Tanrı'nın kendisinden razı olmasını sağlamaya yönelik dolaysız bir dinsel yönelişin dışavurumları sanabileceği pek çok davranışın ardında, aynı zamanda ölmüşlerinin ruhunu azaptan kurtarmak, onların azabını hafifletmek, onlara azap vereceğine inanılan şeylerden kaçınmak ya da onların kabir âlemindeki durumlarını salaha kavuşturmak gibi ölmüşlerin ruhlarına yönelik bir gaye bulunmaktadır.

Bilinemeyen Kişiler *(Ricâlu'l-ğayb)*

Tasavvufi ilginin önemli bir odağını oluşturan bu kişileri ifade etmek üzere yaygın olarak veli, evliyâ ya da evliyâ'ullâh (Allah dostları) terimleri kullanılır. Bunlardan başka ricâl-i ilâhiyye, ricâlullâh, merdân-ı hudâ, ricâlu'l-kuvve, ricâlu'l-feth veya erenler, ermişler, gayb erenleri gibi terimler de kullanılmaktadır (Baltacı 1981: 112, 140). Biz burada, Türkçe'ye "gerçek kimlikleri teşhis edilemeyen kişiler" şeklinde de aktarılabilecek olan bilinemeyen kişiler (*ricâlu'l-ğayb*) terimini kullanmayı tercih ettik. Bu terimle anılan kişiler, melekler ve cinler gibi ayrı bir varlık kategorisi oluşturmazlar. Onların da, 'görünüşte' (zahir), bütün insanlar gibi –yeryüzünde yaşayan bedensel (cismani) varlıklar olarak– görülen âlemin varlıkları olduğunda bir belirsizlik söz konusu değildir. Ancak onların gerçekte (bâtın) 'sıradan bir insan' olmanın sınırlarının aşıldığı bir varlık niteliğine ulaştıklarına, 'erdiklerine' inanılmaktadır. Bu tür bir varlık keyfiyetine ermelerinin onlara tasarruf gücü bahşettiğine inanılır:

> İyi veya kötü, ölülerin görünmesi bir nevi keşiftir. Müjde için veya meviza [nasihat] için veya ölünün hayrı yahut borcunun ödenmesi gibi bir maslahatı için, Allah onu izhar eder. Bu görünme galiben [çoğunlukla] rüyada olur. Bazen de yakazada [uyanıklık halinde] olur. Bu ikincisi ehl-i hâl ve evliyanın kerametlerinden sayılır (es-Suyuti 1991: 364).

> Bunun aslı, ilahi nazardan fışkıran semavi bir nurdur ki, kulun kalbine iner. O kul, onunla bakar ve iki âlemi gerçeğiyle görür... Bütün eşyayı kendi organları imiş gibi bulur ve o durumunda, Allah'ın yardımıyla âlemin bütün işlerini idare edebilir. Bu sebepten o kamil tasarruf sahibidir. Yani; istediğini ve dilediğini yapabilir (Erzurumlu 1991: II. 18).

Ricalu'l-gayb'dan olan kimseler, "Allah'ın kendilerine verdiği güçle tasarruf edebilmekte" ve "yeryüzünde her köşede bulunabilmektedirler" (Ildırar ve Çağıl 1986: 133). Onlara bahşedildiğine inanılan bu tasarruf gücünün, kozmik, tarihsel ve ahlaki işleyiş bakımından çok kritik bir önem taşıdığını görüyoruz. Nitekim yağmurun yağması, insanların rızıklandırılması, kullardan bela ve musibetlerin, azabın ve tufanın defolunması, düşmanlara karşı galibiyet... bütün bunların, yani, "âlemin düzen ve salahı"nın bu kişiler "yüzü suyu hürmetine", "onlar aracılığıyla" ya da "onlar sayesinde" gerçekleştiğine inanılmaktadır (Ildırar ve Çağıl 1986: 131-133). Olağanüstü bir güç olarak bu tasarruf gücü bile, onları görülemeyen âleme dahil varlıklar olarak değerlendirmemizi haklı çıkarmaya yetmez. Fakat aşağıda göreceğimiz gibi, ölümlü bedensel varlıklar olmalarına rağmen içlerinden bazılarının kıyamete kadar yaşayacaklarına inanılmaktadır.

Kur'an'da, "hiç bir insana ebedi yaşama verilmediği" (21. Enbiyâ' /34) belirtilmiştir. Oysa Müslümanlar arasında, peygamber olduğuna da inanılan Hızır'ın (a.s.) kıyamete kadar hayatta kalacağına inanılmaktadır (Ildırar ve Çağıl 1986: 132). İşte Hızır, bu kişilerin başkanıdır (Ildırar ve Çağıl 1986: 132). Onun, –kıyamet alameti sayılan– Kur'an'ın ve hükmünün yeryüzünden kalkması hadisesinden sonra, Allah'tan hemen ruhunun kabzedilmesini dilemesi ölümlü bir ruh taşıdığını gösteriyor: Kıyamete kadar hayatta kalan bir ruh.

Hızır'dan (a.s.) başka, diğer bazı peygamberlerin de bu şekilde kıyamete kadar hayatta oldukları rivayet edilir: "Peygamberlerden dördü yaşayanlar zümresindendir. Bunlardan Hızır, İlyas yeryüzünde; İsâ ile İdris (a.s.) ise gökyüzünde yaşamaktadırlar (el-Kârî 1981: 165). Diğer veliler ise ölümlüdür. Onların kıyamete kadar sürekliliklerinin, biri öldüğü zaman yerinin boş kalmaması, bir alt tabakadaki velilerden birinin onun yerine; daha alt tabakadan birinin de onun yerine... seçilmesiyle sağlanır. Böylece hiyerarşinin sürekliliği korunmuş ve daha önce temas edildiği üzere, son derece kritik bir nitelik taşıyan kozmik, tarihsel ve ahlaki işlevlerin yaşamsal sürekliliği sağlanmış olur. "Dünya bu kişilerden hiçbir zaman boş kalmaz" (Ildırar ve Çağıl 1986: 134). Dünya ise fanidir ve bu işlevlerin sürdürülebilir olduğu son noktaya varıldığında, yani Allah, kıyametin kopmasını dilediğinde artık onların varlığına bağlı işlevler de ölümleriyle son bulur: "Ne zaman ki Allah (c.c.) Kıyamet'in kopmasını dilerse hepsi birden vefat ederler" (Ildırar ve Çağıl 1986: 131).

Onları görülemeyen âlem içinde ele almamızın başka bir nedeni de, bu kişilerin kimler olduğunun bilinmemesidir. Bu, sıradan bir tanınmama durumu değildir. Bir kutsi hadiste, Allah'ın, "velilerim kubbelerimin altındadır, benden başka onları kimse bilmez" (Erzurumlu 1991: II. 12) dediği rivayet edilmiştir. Erzurumlu İbrahim Hakkı onların niçin bilinmediğini sembolik olarak şöyle ifade etmektedir: "Veliyyullah'ın halleri daima örtüktür, gizlidir fakat bütün kainat onun veliliğiyle söylenir... Allah'ın huzurunda iken kimse onları göremez ve suretlerini görseler de hakikatlerine herkes eremez" (Erzurumlu 1991: II. 14). "Ricalu'l-gay-

b'a dahil olan kişileri kimse tanıyamadığı için kendilerine bu ad verilmiştir" (Ildırar ve Çağıl 1986: 131). "Ehlullah kendilerini bildirmemek istedikleri kimselere karşı mestûr (örtülü) olurlar... Mümasilet-i beşeriyyeyle gizlendiklerinden ruhsat olmadan onları bilmek ve tanımak imkansızdır" (Geylânî 1983: 157). Bu teşhis edilemezlik vasfı, Allah'ın sevgisi nedeniyle onları gizlemesi yüzündendir: "Cenab-ı Hakk'ın ismet-i zâtiyyesinde bunların gizlilikleri muhafaza edilmiş olup halkın ve avamın gözlerinden daima gizli kalmıştır" (Geylânî 1983: 168).

Bilinemeyen kişiler, her ne kadar bilinememe vasıfları bakımından benzer olsalar da, kendi aralarında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklar onlar arasında hiyerarşik bir kademelenme doğurur. Bu kişilerin oluşturduğu tabakalar (mertebeler) hiyerarşisi, bu tabakaların adları, her tabakanın nitelikleri ve bu tabakada bulunanların sayısı gibi konularda birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. Halk arasında bilinemeyen kişiler için kullanılan üçler, yediler, kırklar bir isimlendirme olduğu kadar, bir mertebeler hiyerarşisini de ifade eder. Bu mertebeler hiyerarşisinin en üstünde gavsu'l-a'zam* yer alır. "Allah (c.c.) kendisini çok sevdiğinden O'nu herkesten gizlemiştir. Gerek havasstan gerek avamdan hiç kimse onu tanıyamamaktadır... Veliler arasındaki yeri daireye göre merkezi nokta gibidir. Âlemin düzen ve salahı onunladır" (Ildırar ve Çağıl 1986: 131). Gavs "Ruhaniyetiyle dünyanın dört köşesini dolaşabilmekte" ve bedeni nerede, hangi ülkelerde bulunursa bulunsun ruhaniyetiyle Mekke'den tasarruf etmektedir (Ildırar ve Çağıl 1986: 131, 134). Gavs'ın, velilere has vasıfları en üst düzeyde kendisinde topladığına inanılır:

> Yerin kara ve denizleri onların gönlünde bir adımdır... Onlar ne dilerlerse, dileklerine uygun bir şekilde olur... Bütün yaratıklar onlara hizmet eder ve hizmetlerini yalnız Allah aşkı için yaparlar... Dünyadaki bütün varlıklar onlara müsahhar (itaatlı) kılınmış, onlara yer hazinelerinin anahtarları verilmiştir (Erzurumlu 1991: II, 19).

Her ne kadar, Ehl-i Sünnet akidesine sıkı sıkıya bağlı kimi tarikatlerde velilerin "hiçbir zaman nebiler ve resuller derecesine erişmesine imkan yoktur" (Kotku 1988: 223) görüşü hakimse de, bundan farklı görüşler de bulunmaktadır:

> Velayet makamlarının birbirinden üstün dereceleri vardır... Her peygamber basamağında, kendisine has bir velayat makamı vardır. Velayet derecelerinin en yüksek basamağındaysa Resullullah (a.s.) efendimizin kademi vardır.... Bir tecelli-i zati var ki... Resulullah (a.s.) efendimizin velayetine mahsustur... Resulullah (a.s.) efendimize tâbi olan zatlara, bu pek değerli makamdan nasib vardır (Rabbani 1986: I. 91).
>
> Velilerin tavır ve hareketleri, hal ve vasıfları, peygamberlerinki gibidir. Onların adap ve erkanı, ayinleri, şanları peygamberlerin şanıdır. Veliler Allah'ın yanında peygamberler mertebesine yakın, şehidler payesinde, derecesin-

* Gavsu'l-a'zam kısaca gavs olarak adlandırılır. Kutb, kutb-i zaman, kutbiyyet-i kubra, kutbu'l-aktab ya da kutbu'l-bausu'l-ferdu'l-cami terimler de onu dile getirmekte kullanılan öteki terimlerdir.

> dedirler... Konuşmaları peygamberler, hareketleri melekler gibidir. Ahlakları ilahidir (Ildırar ve Çağıl 1986: 131).

Velilerin taşıdığı düşünülen bu vasıflar, her ne kadar derece derece bütün bilinemeyen kişilere şamil görülüyorsa da, bunların en mükemmel düzeyde gavs'da tecelli ettiğine inanılır. Mertebeler hiyerarşisinin daha alt basamakları bir görüşe göre sırayla evtad (aktab da denir), abdal (budela da denir), nukaba ve nücebadan oluşur: "Evtad... dört tanedir. Bunları havasstan olanlar tanırlar. Bunlardan birisi doğuda, birisi batıda, birisi Şam'da [kuzey], birisi Yemen, [güney] dedir. Her asırda Hz. İdris, Hz. İlyas, Hz. İsâ ve Hz. Hızır'a naib olan dört kişidir" (Baltacı 1981: 60).

> Abdal için... değişik sayılarda olduklarını söyleyenler mevcuttur. Asıl olan bunların yedi kişi olduğudur. Nukaba (seçilmiş kişiler) kırk kişiden; nüceba ise üçyüz kişiden oluşur. Bunlardan Kutbu'l-gavs ne zaman vefat ederse dörtlerin en iyisi onun yerine seçilir. Dörtlerden biri vefat ederse yedilerin en iyisi onun yerine, ... beşyüzlerden biri vefat ederse salihlerden birisi onun yerine seçilir (Ildırar ve Çağıl 1986: 131).

Farklı bir yaklaşıma göre, bilinemeyen kişilerin oluşturduğu mertebeler hiyerarşisi şöyle anlatılmaktadır:

> Nukaba üçyüz tanedir. Nüceba yetmiş kişidir. Budela kırk kişidir. Ahyar yedi kişidir. Amud dört kişidir. Gavs bir kişidir. Önemli bir mesele olduğu zaman evvela nukaba, sonra nüceba, sonra ahyar, sonra amud daha sonra gavs dua eder. Gavs'ın duası kabul olup reddedilmez (Ildırar ve Çağıl 1986: 134).

"Veliyyullah odur ki... dilinde dua yapmak gücünü ancak duanın kabul edileceği zamanlarda bulur" (Erzurumlu 1991: II. 14).Bu suretle, geleneksel teolojide, bu türden herhangi bir koşula bağlanmamış olan "insanın eyleme güç yetirme yeteneği" (*istitâat*), bu özel ruhaniyet durumunda adeta Tanrı'nın tasarrufu altında harekete geçer. Sıradan insanlarla dualaların ulaştığı âlem arasındaki perde bilinemeyen kişiler için kaldırılır. Böylece onlar sadece kabul edilen duaları edebilmekte, Tanrı'nın dualarını kabul etmesi, bu gücü kendilerine ancak o zaman verdiğinden Tanrı için bir tür gereklilik haline gelmektedir.

Sonuç Yerine

İnsanın dinsel-mistik inşâsı son derece karmaşık ve çok boyutlu bir varlık durumu ortaya koyuyor. Geleneksel dindarlık görülemez varlıkların görünür kılındığı, görülen varlıkların görülemez varlıklara dönüştürüldüğü, yaşayanlarla ölmüşlerin ruhlarını rüyalarda, mezarlıklarda, ölenlerin anılarının serpilmiş olduğu her yerde bir araya getirildiği zengin bir varlık tasarımları sahnesi oluşturmaktadır. Tasavvufun buradaki katkısı, hem insanı meydana getiren ögeleri ve gaybi varlıkları çeşitlendirmek, hem de kelam ve akaid gibi akla ve nakle dayalı inşâların manevileştirilmiş, ruhanileştirilmiş bir tecrübesini mümkün kılmak

biçiminde anlaşılabilir. Bu varlık sahnesi, görünen dünyanın görülemeyen âleme doğru genişletildiği, görülemeyen âlemin görünen dünyaya derinlemesine nüfuz ettiği bir insan olma durumu inşâ eder. İçinde meleklerin, cinlerin, ölenlerin ruhlarının ve kıyamete kadar ölmeyecek kişilerle, kadrosu sürekli korunan bir veliler hiyerarşisinin gerilimli, paradoksal ve kozmik bir bütün oluşturduğu bu insan tasarımı, modernliğin müslüman toplumlarda büyüden arındırarak parçaladığı geleneksel mistik deneyim dünyasının anlaşılmasında bir ölçüde yardımcı olabilir.

Kaynaklar

AKSEKİ, Hamdi (1989), *İslam Dini: İtikat, İbadet ve Ahlak*, Ankara: Nur Yayınları (33. Baskı).

ATAY, Hüseyin (1983), *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Gelişim Matbaası.

AYDIN, A. Arslan (1973), *İslam İnançları ve Felsefesi (İlm-i Kelâm)*, Cilt I, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (3. Baskı).

BALTACI, Cahit (1981), *Tasavvuf Lügatı*, İstanbul: Elif Neşriyat.

BİLMEN, Ö. Nasuhi (t.y.), *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul: Bilmen Yayınları.

BİLMEN, (1985), *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul: Bilmen Yayınevi.

CEBECİ, Lütfullah (1989), *Kur'an-ı Kerim'e Göre Cin-Şeytan*, İstanbul: İstişare Yayınları.

ERZURUMLU, İbrahim Hakkı (1991), *Marifetname*, sadeleş. T. Ulusoy, Cilt I-II, İstanbul: Tüz Ofset.

GEYLANİ, Abdülkadir (1983), *Atiyye-i Subhaniye (Yüce Allah'ın İhsanı)* çev. ve şerh. C.M. Ârif, Haz: B. Uluçınar, İstanbul: Uluçınar Yayınları (2. Baskı).

GIDDENS, Anthony (1993), *Sosyoloji: Eleştirel Bir Giriş*, çev. R. Esengün ve İ. Öğretir, İstanbul: İhtar Yayıncılık.

GÖLCÜK, Şerafeddin (1992), *İslam Akaidi*, Konya: Esra Yayınları (3. Baskı).

GÜNGÖR, Erol (1980), *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat (4. Baskı).

ILDIRAR Mehmed ve A. ÇAĞIL (1986), *Seyyid Abdülhakim el-Hüseyni (Gavs-ı Bilvanisî) ve Nakşibendi Tarikatı*, İstanbul: Rehber Yayıncılık.

IZUTSU, Toshihiko (t.y.), *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. S. Ateş, Ankara: Kevser Yayınları

İZMİRLİ, İ. Hakkı (1981), *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. S. Hizmetli, Ankara: Umran Yayınları.

KADIZADE, Ahmed b. Muhammed Emin (t.y.), *Tam Amentü Şerhi*, sadeleş. M.Rahmi, İstanbul: Saadet Yayınevi.

el-KÂRÎ, Aliyy (1981), Fıkh-ı Ekber Şerhi, çev. Y.V. Yavuz, İstanbul: Çağrı Yayınları (3. Baskı).

KOTKU, M. Zahid (1988), *Ehl-i Sünnet Akaidi (Dersler)*, Ankara: Seha Neşriyat.

KURTKAN-BİLGİSEVEN, Amiran (1992), *Sosyolojik Açıdan İslamiyet ve İslami Kavramlar*, İstanbul: Filiz Kitabevi.

el-MAĞNİSAVİ, Şeyh Ebû'l-Munteha Ahmed b. Muhammed (1992), "Fıkh-ı Ekber Şerhi," *Fıkh-ı Ekber: İmamı Maturidi, Ebû'l-Munteha, Molla Hüseyin Şerhleri* içinde, çev. Y.V.Yavuz, İstanbul: Bayrak Yayınları.

el-MEVDUDİ, Ebu'l-A'lâ (1986), *Tefhimü'l-Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, Cilt II, III, çev. M.H.Kayani ve diğerleri, İstanbul: İnsan Yayınları.

PEZDEVİ, Muhammed (1980), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınevi.

RABBANİ, İmam (1986), *Mektûbat-ı Rabbani*, çev. Abdülkadir Akçiçek, Cilt I-II, İstanbul: Cümle Yayınları.

es-SABUNİ, Nureddin (1982), *Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (3. Baskı).

SUNAR, Cavit (1980), *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları.

es-SUYUTİ, Celaleddin (1991), *Kabir Âlemi*, çev. B. Sağlam, İstanbul: Kahraman Yayınları.

Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum

MUSTAFA ÖZTÜRK
ARŞ.GÖR., O.M.Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

1. Giriş

Tarihsel kökenleri İslam'ın ilk yüzyıllarına kadar uzanan zahir-bâtın düalizmi, tefsir ilmindeki yansımaları itibariyle spekülatif yönü baskın bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek Şii tefsir anlayışının, gerekse Sufilere özgü 'işari tefsir' yönteminin merkezinde yer alan bu düalizm, tefsir tarihinde ciddi tartışmalara konu olmuştur.

Bu çalışmamızda, anılan düalizmin teorik dayanaklarını incelemeyi ve bu anlayışın bir ürünü olan işari tefsir ekolünün Sünni muhitteki konumunu tespit ve değerlendirmeyi hedeflemekteyiz.

Bilindiği gibi, "İslam ilim geleneğinde fıkıh, hadis, kelam, tasavvuf, hatta felsefe, bütün disiplinlerin ortak tutumlarından birisi, kabul ve iddialarını, tashih mercii olarak benimsenen kutsal bir referansa dayandırma çabasıdır."[1] İslam düşüncesinde otoritesi ve kutsallığı tartışma götürmeyen ilk referans kaynağı, hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim'dir. Bunun yanında, ilahi vahyin alıcısı, mübelliği ve en yetkin müfessiri olması hasebiyle Hz. Peygamber'in sünneti de ikinci tashih mercii olarak kabul edilmiştir. Bu itibarla, herhangi bir kabul ve iddianın İslam ve Müslümanlar nezdindeki meşruiyeti, bu iki kaynağın onu tasdik edip etmemesiyle ölçülmüştür. İşte bu sebepledir ki, tarih boyunca Müslümanlar görüş, düşünüş ve tercihlerini ortaya koyarken bu iki kaynağa başvurmak ihtiyacı hissetmişlerdir

Meşruiyet arama arzusunun beslediği bu ihtiyaca binaen Sufiler de, evvelemirde Kur'an ve Sünnet'e başvurmuşlar ve bu bağlamda, genelde tasavvufun temel öğretilerini, özelde ise kendilerine tahsis ettikleri bâtını bilgi ve bâtını yorum/tefsir yöntemlerini temellendirebilmek için bu iki kaynaktan bazı deliller çıkarmaya çalışmışlardır. Ne var ki, tasavvufta kâl'den çok hâl'e vurgu yapılması ve onun (*ḥâl*) ifade edilemez niteliğini ilmî bir disiplin olarak ortaya koyma çabası arasında tebellür eden gerginlikten dolayı Sufiler, meşruiyet arama noktasında diğer ulemaya nazaran çok daha fazla mesai harcamak durumunda kalmışlardır.

[1] Bkz. M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât*, I (1998), 3, s. 19.

Tasavvufi düşünceye ait sair ilke ve öğretiler bir tarafa, özellikle zahir-bâtın mana ayırımı üzerine inşâ ettikleri işari tefsir yöntemlerine, Kur'ani dayanak bulma hususunda Sufilerin epeyce zorlandıklarını, dahası bu konuda pek de başarılı olamadıklarını söylemek mümkündür. Zira atıfta bulundukları ayetler incelendiğinde, bunların hemen hepsinin bağlamlarından kopartılmak ve sofistike bir yoruma tâbi tutulmak suretiyle ya anlamlarının daraltılıp-genişletildiği veya farklı bir form ve kalıp içinde sunulduğu görülmektedir. Sözgelimi Sufiler, "Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık";[2] "Zaten biz her şeyi apaçık bir kitapta (*imam*) yazmışızdır"[3] ayetlerinde sözü edilen kitabı, Kur'an'ı-Kerim'e hamletmek suretiyle, onun her harfinin altında, ehline mahsus binlerce gizli mana bulunduğu şeklinde bir istidlalde bulunmuşlardır.[4] Halbuki söz konusu ayetlerde zikri geçen 'kitap' kelimesi, hemen hemen bütün müfessirlerin ortak kanaatlerine göre, Hz. Muhammed'e indirilen Kur'an'a değil, 'Levh-i Mahfuz'a işaret etmektedir.[5] Yine Sufiler, Kur'an'ın Allah kelamı olmasından hareketle, onun sonsuz mana içerdiği şeklinde bir sonuca varmışlar ve bu kanaatlerini de şöyle bir akıl yürütme ile temellendirmişlerdir:

İnsan, kendisine Allah'ın kitabını anlama hususunda, Kur'an'dan her harf için bin mana verilmiş olsa, yine de tek bir ayete yüklenen anlamların nihayetine ulaşamaz. Çünkü Kur'an, Allah kelamıdır. Kelam ise O'nun bir sıfatıdır. Tabiatıyla Allah için sonluluk söz konusu olmadığı için, kelamının manası için de sonluluk söz konusu olamaz. İnsanlar, Allah'ın, veli kullarının kalplerine açtığı enginlik ölçüsünde O'nun kelamını anlayabilirler. Bu yüzden mahlukun kavrayış yetisi, onun manasının sonuna erişemez. Zira mahlukun idraki sonradan yaratılmıştır.[6]

Tasavvuf klasiklerinde, öznel ve aşırı yorum özgürlüğüne hizmet eden bu tür zorlama istidlal örneklerine sıkça rastlamak mümkündür. Ancak hemen şunu ifade edelim ki, Kur'an'ın, Sufilerin anladıkları tarzda bir zahir-bâtın mana ayırımına temel teşkil edecek nitelikte açık bir nass ihtiva etmemesinden olsa gerek, bu konuda en fazla atıfta bulunulan ve üzerine vurgu yapılan delillerin başında, hadis olarak zikredilen ve içerik itibariyle Kur'an'ın zahiri manasının dışında bir de bâtını manasının bulunduğunu ifade eden birtakım rivayetler yer almaktadır.[7]

[2] 6. En'âm /38.

[3] 36. Yâsîn /12.

[4] Bkz. Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Luma'*, tahk. Abdulhalîm Mahmud-Tâhâ Abdulbâkî Surûr, Mısır 1960, s. 106.

[5] Bu konuda bkz. Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iḳi't-tenzîl*, Beyrut 1995, II. 20; III. 7; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1987, VI. 270; XII. 11; Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-tenzîl*, tahk. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervân Suvâr, Beyrut 1995, II. 95; III. 7; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, Kahire 1988, II. 131; III. 566; Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed, *Tefsîru'n-nesefî (Medârik)*, Beyrut 1988, II. 11; IV. 4; Şevkânî, Ali b. Muhammed, *Fetḥu'l-ḳadîr*, Mısır 1964, II. 115; IV. 362; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, İstanbul 1936, III. 1920; V. 4012.

[6] Serrâc, *age.*, s. 107.

[7] Bkz. Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1991, s. 404 vd.

Sözgelimi, tefsir usûlünün temel kaynaklarından biri olan Suyûtî'nin (ö. 911/1506) *el-İtḳân* adlı eserinde işari tefsirin şer'i yönüyle ilgili olarak, söz konusu rivayetlerin dışında hiçbir ayete atıfta bulunulmaması dikkat çekicidir Söz konusu rivayetlere ilişkin değerlendirmelerimize geçmeden önce, zahir-bâtın kelimelerinin etimolojik kökenlerine ve Kur'an'daki kullanımlarına temas etmekte fayda görüyoruz.

2. Zahir-Bâtın Kelimelerinin Etimolojik Kökenleri ve Kur'an'daki Kullanımları

Zahir kelimesinin mastarını oluşturan zuhur, "açık ve belirgin olmak, ortaya çıkmak ve muttali olmak"[8] gibi anlamlara sahiptir. Bâtın kelimesinin mastarı durumundaki *baṭn* ve *buṭûn* ise "gizli olmak, bilmek ve bir şeyin iç yüzüne vâkıf olmak"[9] anlamlarına gelir. Râğıb el-İsfahânî (ö. 503/1109), *ẓ-h-r* kelimesinin kök anlamını "bir şeyin yeryüzünde açığa çıkması, gizli olmaması"; buna karşılık *b-ṭ-n* kelimesini de, "bir şeyin yeraltında bulunup gizli kalması" şeklinde izah ettikten sonra, bu iki kelimenin zaman içerisinde uğradıkları anlam genişlemesine dikkat çekerek, bilahare bu iki kelimenin göz ve iç görü (basîret) ile açıkça görülebilen her şey için kullanıldığını ifade eder.[10]

Zahir ve bâtın kelimelerinin Kur'an'daki kullanımlarına gelince; bu kelimelerin dört ayette ism-i fail,[11] iki ayette de mazi sigasıyla,[12] karşılıklı olarak, 'gizli-aşikar' anlamlarında kullanıldığını görmekteyiz. Bu kelimelerin gerek ism-i fail, gerekse fiil-i mazi sigasıyla zikredildiği 6. En'âm /120 ve 151. ayeti ile 7. A'râf /33. ayetinde işlenen ortak tema, günah problemiyle ilgilidir. Zira Allah, söz konusu ayetlerde açık ve gizli tüm günahların terkedilmesini, kesinlikle bunlara yaklaşılmamasını emretmektedir. Klasik tefsirlerde açık ve gizli günahın ne anlama geldiği hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Mesela 6. En'âm /120. ayetine ilişkin ileri sürülen görüşlerden birine göre açık günah, organların işledikleri kötü fiiller, gizli günah ise kibir, haset, kendini beğenme ve Müslümanlar hakkında kötü düşünme gibi kalbî fiiller olarak yorumlanmıştır.[13] Yine açık günah, zina; gizli günah, dost hayatı yaşama şeklinde de izah edilmiştir.[14] Bu konuda ileri sürülen tüm görüşleri kapsayıcı nitelikteki bütüncül bir yaklaşıma gö-

[8] İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-ʿarab*, Kahire, t.y., IV. 2768-2769; Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Ḳâmûsu'l-muḥîṭ*, Beyrut 1987, s. 557; Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-ʿarûs*, y.y., t.y., III. 373.

[9] İbn Manzûr, *age.*, I. 303-304; Fîrûzâbâdî, *age.*, s. 1524; ayrıca bkz. İbnu'l-Esîr, Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-ḥadîṯ*, tahk. Tahir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed et-Tanevî, Beyrut t.y., I. 136.

[10] İsfehânî, Huseyn b. Muhammed Râğıb, *el-Mufredât fî ğarîbi'l-ḳur'ân*, neşr. Muhammed Ahmed Halefullâh, Kahire t.y., s. 474.

[11] 6. En'âm /120; 31. Lokman /20; 57. Hadîd /3-13.

[12] 6. En'âm /151; 7. A'râf /33.

[13] Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, Kahire 1992, VI. 545; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Mısır 1973, VIII. 18.

[14] İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim, *Tefsîru ğarîbi'l-ḳur'ân*, tahk. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut 1978, s. 159.

re ise, ayette yasaklanan açık ve gizli günahın, Allah'ın yapılmamasını emrettiği her davranışı kapsadığını, dolayısıyla umum (genellik) ifade eden günah lafzının, muhassısı (hükmü daraltıcı delil) bulunmadıkça belirli bir günaha tahsis edilemeyeceği ifade edilmiştir.[15]

6. En'âm /120. ayeti çerçevesinde ileri sürülen bu görüşlerin, "zahir-bâtın günah" ifadesinin yer aldığı diğer ayetler (6. En'âm /151 ve 7. A'râf /33) için de aynıyla geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Zira tefsirlere baktığımızda, bu ayetlerde yer alan "zahir-bâtın günah" ifadesine ilişkin çok fazla bir izahta bulunulmadığı; dahası, 6. En'âm /120. ayeti hakkında serdedilen görüşlerin, ya bütünüyle tekrar edildiği veya anılan ayete atıfta bulunmakla iktifa edildiği görülmektedir.[16]

Zahir-bâtın kelimeleri, 'evvel-ahir', 'zahir-bâtın' tertibi içerisinde 57. Hadîd /3. ayetinde de zikredilmiştir. Allah bu ayette birliğini vurgulama bağlamında kendisini evvel, ahir, zahir ve bâtın olarak nitelemektedir. Bu ilahi isimlerin yorumlarına ilişkin çok sayıda görüş ileri sürüldüğü belirtilmiştir.[17] Kurtubî (ö. 671/1273), söz konusu ilahi isimlerin ne anlama geldiklerine dair Hz. Peygamber'in, "Allah'ım! Sen evvelsin; senden önce hiçbir şey yoktur. Sen ahirsin; senden sonra da hiçbir şey yoktur. Sen zahirsin; senin fevkinde hiçbir şey yoktur. Sen bâtınsın; senin dûnunda hiçbir şey yoktur"[18] duasını nakletmekte ve bu hadisteki nebevi yorumun başka söze hacet bırakmadığını söylemektedir.[19]

57. Hadîd /3. ayetinde, Esmâ-i Hüsnâ'dan birer isim olarak zikredilen bu kelimeler, yine aynı surenin 13. ayetinde de yer almaktadır. Geniş zaman kipiyle gaybi bir bildirimde bulunan bu ayette, müminlerle münafıklar arasında kıyamette vuku bulacak bir diyalogtan söz edilmektedir. Söz konusu kelimelerin gaybi bir mekana izafe edildiği bu ayette 'zahir', münafıklarla müminler arasına çekilecek surda yer alan kapının kafirlere dönük dış yüzü, 'bâtın' ise müminlere dönük iç yüzü olarak betimlenmektedir.

Zahir-bâtın kelimelerinin zikredildiği bir diğer ayet de 31. Lokman /20. ayetidir. Sufiler, "Allah'ın göklerdeki ve yerdeki her şeyi emrinize verdiğini, nimetlerini açıkça veya gizlice önünüze alabildiğine serdiğini görmez misiniz?" mealindeki bu ayete özel bir önem atfetmektedirler. Genelde tasavvufun, özelde de Sufilerin, bâtını ilim teorilerinin en güçlü Kur'ani verilerinden birini teşkil eden bu ayet,[20] aynı zamanda işari tefsir yönteminin de Kur'ani dayanakları arasında

[15] Râzî, *age.*, VI. 546; Reşid Rıza, *age.*, VIII. 19.

[16] Bkz. Zemahşerî, *age.*, II. 76; Şevkânî, *age.*, II. 177-201; Reşid Rıza, *age.*, VIII. 165, 351.

[17] Bkz. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, IV. 303. Bu konuda ileri sürülen belli başlı görüşler ve bunların değerlendirmesi için bkz. Topaloğlu, Bekir, "Bâtın" md., *DİA*, İstanbul 1992, V. 187.

[18] Hadis için bkz. Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccâc, *es-Ṣaḥîḥ*, Mısır t.y, Zikir 61, nr. 2713, IV. 2084; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. Îsâ, *es-Sunen*, Beyrut, 1987, Daavât 19, nr. 3400, V. 440; İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Musned*, Riyad t.y., II. 381, 404, 536.

[19] Kurtubî, *age.*, XVII. 154.

[20] Bkz. Serrâc, *age.*, s. 44; ayrıca bkz. Öztürk, Yaşar Nuri, "Kur'an ve Sünnetin Tasavvufi Verileri", *MÜİF Dergisi*, IV (1986), s. 230.

gösterilmektedir.[21] Gerek rivayet, gerekse dirayet metoduyla yazılmış klasik tefsir kaynaklarının hemen hepsinde, bu ayette zikredilen açık ve gizli nimetlerin, zahir ve bâtın kelimelerinin sözlük anlamlarına ve Kur'an'daki diğer kullanımlarına uygun bir tarzda yorumlandığını görmekteyiz. Mesela Râzî (ö. 606/1210), zahir nimetinin organları; bâtın nimetinin ise organlardaki güç ve fonksiyonları simgelediği kanısındadır.[22] Yine Zemahşerî (ö. 538/1144), Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286 veya 691/1292), Şevkânî (ö. 1250/1834) ve daha bir çok müfessirin ortak görüşüne göre zahir nimet, şu veya bu şekilde akıl ya da duyu vasıtasıyla kavranabilen; bâtın nimetler ise ancak bir delil sayesinde anlaşılabilen nimetler olarak yorumlanmaktadır.[23] Bazı kaynaklarda yer alan bir rivayete göre İbn Abbâs, Hz. Peygamber'e, zahir-bâtın nimetin ne olduğunu sormuş; bunun üzerine o şöyle cevap vermiştir: "Zahir nimet, İslam ve Allah'ın seni mükemmel bir şekilde yaratması; bâtın nimet ise kötü amellerini saklı tutması ve seni rezil etmemesidir."[24] Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirinde yer alan muhtelif rivayetlerde ise sahabe ve tâbiîn ulemasının, söz konusu nimetleri 'İslam' veya 'kelime-i tevhid' şeklinde yorumladıkları ifade edilmektedir.[25] Ne var ki tasavvufi ve mezhebî tefsirlere göz atıldığında, ayete ilişkin ortaya konulan yorumların büyük ölçüde öznel bir mahiyet arzettiği görülmektedir. Sözgelimi Kuşeyrî (ö. 465/1072), işari tefsir literatüründeki en önemli eserlerden biri kabul edilen *Letâifu'l-işârât*'ında, bahse konu olan nimetleri, adeta tasavvuftaki hâl ve makamlara tahsis etmiştir. Ayete yüklediği anlamlardaki öznellik boyutunun daha iyi anlaşılması bakımından O'nun bu konudaki yorumlarını aynen aktarıyoruz:

> Zahir, nimetin vücudu; bâtın, nimeti verenin şühududur. Zahir, dünyevi nimetler; bâtın, uhrevi nimetlerdir. Zahir, yaratılış güzelliği; bâtın, ahlak güzelliğidir. Zahir, zellesiz nefis; bâtın, gafletsiz kalptir. Zahir, bağış; bâtın, hoşnut oluştur (rıza). Zahir, mal-mülk ve bunların artması; bâtın, davranışlar ve bunlara çekidüzen verilmesidir. Zahir, nimet; bâtın, ismettir. Zahir, itaate muvaffak kılmak; bâtın, bunun kabulüdür. Zahir, organları yerli yerince yaratmak; bâtın, ahlakı güzelleştirmedir. Zahir, salihlerle bir arada bulunmak (sohbet); bâtın ise onların hürmetini (saygınlığını) muhafaza etmektir. Zahir, dünyada zahidlik; bâtın, hem dünyada, hem ahirette Allah ile yetinmektir. Zahir, zühd; bâtın, vecddir. Zahir, mücahedede muvaffakiyet; bâtın, mü-

[21] Süleyman Ateş, "İşari Tefsirin Şer'i Yönü" başlığı altında yer verdiği bu ayetten oldukça ilginç bir çıkarımda bulunmaktadır: (...) Son ayette (31. Lokmân /20. ayetinde –Vurgu bize aittir) insanlara verilen zahir ve bâtın nimetlerden söz ediliyor. Bu nimetler içerisinde Kur'an da vardır. Nimetlerin en büyüğü Kur'an'dır. Demek ki Kur'an'da insanlara zahir ve bâtın nimetler verilmiştir (...) Bkz. Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufi Tefsiri*, İstanbul 1969, s. 16; a. mlf., *İşari Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 27.

[22] Râzî, *age.*, XII. 515.

[23] Bkz. Zemahşerî, *age.*, III. 235; Beydâvî, Nâsıruddîn Abdullâh b. Ömer, *Envâru't-tenzîl*, V. 64 (*Mecmû'a mine't-tefâsir* içinde), Beyrut t.y.; Şevkânî, *age.*, VI. 241. Ayrıca bkz. Nesefî, *age.*, II. 282.

[24] Bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, Beyrut, 1987, VI. 324; Beğavî, *age.*, III. 493; Kurtubî, *age.*, XIV; Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lubâbu't-te'vîl fî ma'âni't-tenzîl*, Beyrut t.y., III. 441.

[25] Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-kur'ân*, Mısır 1954, XI. 78. Sahabe ve tâbiîn ulemasından bu doğrultuda serdedilen diğer görüşler için ayrıca bkz. Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l me'sûr*, Tahran t.y., V. 167.

şahedeyi tahakkuk ettirmektir. Zahir, nefsin ödevleri; bâtın, kalbin latifeleridir. Zahir, halktan uzaklaşıp kendi nefsinle uğraşman; bâtın, nefsinden uzaklaşıp Rabbinle meşgul olmandır. Zahir, Allah'ı araman; bâtın O'nu bulmandır. Zahir, Allah'a ulaşman; bâtın ise O'nunla birlikte beka bulman/her an O'nunla olmandır.[26]

Öte yandan, Sünni muhitte mutedil Şii müfessirleri arasında zikredilen Tabersî (ö. 548/1153) de[27] ayetle ilgili muhtelif yorumlar ve görüşlere yer vermesinin ardından, mezhebî bir refleksle son olarak İmam Muhammed Bâkır'dan (ö. 114/733) nakledilen şu rivayeti aktarır:

Zahir nimet, Hz. Peygamber ve onun Allah'ı bilmeye ve O'nu birlemeye (tevhid) ilişkin getirmiş olduğu öğretilerdir. Bâtın nimet ise, Ehl-i Beyt'e olan velayetimiz ve meveddet (dostluk) akdimizdir.[28]

Zahir-bâtın ikilisinin Kur'ani kullanımlarına ilişkin vermiş olduğumuz bu bilgilerden sonra işari tefsirin şer'î yönüne delil gösterilen nakli argümanların başında yer alan zahir-bâtın rivayetlerini ve bunların gerçek mahiyetlerini irdelemeye geçebiliriz.

3. Zahir-Bâtın Rivayetlerinin Gerçek Mahiyetleri

Hicrî III. ve sonraki asırlarda telif edilmiş bazı hadis mecmuaları ile muhtelif dönemlere ait tasavvuf kaynaklarında yer alan ve değişik versiyonlarla nakledilen bu rivayetlerin birinde Abdullâh b. Mes'ûd'un şöyle dediği nakledilmiştir:

"Kur'an yedi harf üzere indirildi. Ondaki her harfin bir zahiri ve bir de bâtını vardır."[29] Bu rivayetin İbn Mes'ûd'dan nakledilen diğer iki versiyonunda da şöyle kaydedilmiştir: "Kur'an'ın bir zahiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı vardır";[30] "İşte bu Kur'an'daki her harfin bir haddi, her haddin de bir matla'ı vardır."[31] İbn Mesûd'a nispet edilen bu üç rivayetin ilk versiyonuna Ebû Nuaym (ö. 430 /1039)'ın *Ḥilye*'sinde de rastlamaktayız. Ancak burada, söz konusu rivayetin yer aldığı diğer kaynakların hiçbirinde bulunmayan dikkat çekici bir idrac göze çarpmaktadır. Rivayetin sonuna iliştirilen bu idracta İbn Mes'ûd'un dilinden, zahir ve bâtının bilgisinin Hz. Ali'de olduğu ifade edilmektedir.[32]

Zahir, bâtın, hadd ve matla' olmak üzere Kur'an'daki her ayetin dört ayrı yönünün bulunduğunu dile getiren ve Sünni muhitte *Kutub-i tis'a* adıyla meşhur

[26] Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin, *Leṭâ'ifu'l-işârât*, tahk. İbrahim Biyûnî, Mısır 1983, III. 133-134.
[27] Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I. 503.
[28] Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasen, *Mecmâ'u'l-beyân fî tefsîri'l-ḳur'ân*, Beyrut 1994, VIII. 80.
[29] Bkz. Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecme'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, Beyrut 1982, VII. 152; İbn Belbân, Alâuddîn Ali el-Fârisî, *el-İḥsân fî taḳrîbi ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân*, tahk. Şuayb el-Arnavût, Beyrut 1988, I. 276; Ebû Tâlib Mekkî, Muhammed b. Ebî'l-Hasen, *Ḳûtu'l-ḳulûb fî mu'âmeleti'l-maḥbûb*, y.y., t.y., I. 51. Bu rivayetin ayrıca Taberânî (ö. 360/971), Ebû Ya'lâ (ö. 276/899) tarafından da nakledildiği bildirilmektedir. Bkz. İbn Belbân, *age.*, I. 276, (muhakkikin dipnotu).
[30] Bkz. Heysemî, *age.*, VII. 153; Suyûtî, *el-İtḳân*, II. 405.
[31] Bkz. Suyûtî, *age.*, II. 405. İbn Mes'ûd'dan nakledilen bu üç versiyon için ayrıca bkz. Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, *Şerḥu's-Sunne*, tahk. Zuheyr eş-Şâvîş-Şu'ayb el-Arnavût, Beyrut 1983, I. 262 vd.
[32] Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh, *Ḥilyetu'l-evliyâ ve ṭabaḳâtu'l-asfiyâ'*, Mısır t.y., I. 65.

olan dokuz hadis mecmuasının hiçbirinde yer almayan bu rivayetler, İbn Mes'ûd dışında ayrıca, içeriğe etki etmeyen önemsiz bazı lafız farklılıklarıyla birlikte Abdurrahmân b. Avf,[33] Alî b. Ebî Tâlib[34] ve meşhur tâbiî el-Hasen el-Basrî (ö. 110/728)[35] kanalıyla da nakledilmiştir.

Bahse konu olan bu rivayetler, bazı lafız farklılıklarıyla birlikte Şii hadis ve tefsir kaynaklarında da yer almaktadır. Mesela, Şii müfessir Tabersî'nin tefsirinin girişinde Hz. Ali'ye nispet edilen bir rivayette şöyle denilmektedir. "Kur'an'ın zahiri güzeldir; bâtını derindir. Onun ilginçliklerinin, garipliklerinin sonu gelmez"[36] Yine bir başka Şii müfessir Tabâtabâ'î'nin, Peygamber ve Ehl-i Beyt imamlarından naklettiği bir rivayette ise şöyle kaydedilmiştir: "Kur'an'ın bir zahiri bir de bâtını vardır. Onun her bir batnının yedi veya yetmiş batnı vardır."[37]

Şii kaynaklardaki versiyonları bir tarafa, rivayetin Sünni hadis ve tasavvuf kaynaklarında yer alan versiyonları hem sübut, hem de delalet açısından ciddi problemler arzetmektedir. Şöyle ki, rivayetin tüm versiyonları incelendiğinde, bu sözlerin Peygamber'e mi, sahabeden birine mi, yoksa herhangi bir mutasavvıfa mı ait olduğu hususu, çözümü mümkün olmayan bir problematik olarak karşımıza çıkmaktadır. Sünni kaynaklardaki bazı versiyonlarında mevkuf olarak İbn Mes'ûd'a nispet edilen bu rivayetler, yine aynı kaynaklarda merfû olarak Abdurrahmân b. Avf ve el-Hasen el-Basrî'ye nispet edilmektedir.[38] Buna mukabil aynı rivayetler, Sülemî'nin (ö. 412/1021) tefsirinde ve bazı Şii kaynaklarında Hz. Ali'ye nispet edilirken,[39] mutasavvıf-müfessir Tusterî'nin (ö. 283/896) tefsirinde ise hiçbir kaynak kişi belirtilmeksizin nakledilmektedir.[40] Bütün bunların yanında, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Mişkâtu'l envâr* adlı risalesinde, Hz. Ali'den mevkuf olarak nakledilme ihtimaline dikkat çekilmekle birlikte, söz konusu rivayet Peygamber'in hadisi olarak takdim edilmektedir.[41] Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638 /1240) ise bu rivayeti keşf yoluyla Peygamber'den aldığını iddia etmektedir.[42]

[33] Rivayetin Abdurrahman b. Afv versiyonunun metni şöyledir: "Kur'an Arş'ın altındadır. Onun, insanların delil getirecekleri bir zahiri ve bir bâtını vardır." Bkz. Suyûtî, *age.*, II. 405.

[34] Hz. Ali'ye atfedilen versiyondaki ifade şöyledir: "Kur'an'daki her ayetin bir zahiri, bir bâtını, bir haddi ve bir matla'ı vardır." Bkz. Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Huseyn, *Ḥaḳâ'iḳu't-tefsîr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdai Efendi, nr. 77, vr. 2b.

[35] el-Hasen el-Basrî versiyonunda yer alan ifadenin metni ise şöyledir: "Her ayetin bir zahiri, bir bâtını vardır. Her harfin bir haddi, her haddin de bir matla'ı vardır." Bkz. Bkz. Beğavî, *Şerḥu's-sunne*, I. 262; Suyûtî, *age.*, II. 405.

[36] Bkz. Tabersî, *age.*, I. 6 (müellifin mukaddimesi).

[37] Tabâtabâ'î, es-Seyyid Muhammed Huseyn, *el-Mîzân fî tefsîri'l-ḳur'ân*, Tahran 1372, I. 5 (müellifin mukaddimesi); ayrıca bkz. Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'fût, *el-'Uṣûl mine'l-kâfî*, Tahran, t.y., II. 202.

[38] Bkz. Sûyûtî, *age.*, II. 405.

[39] Bkz. Sülemî, *age.*, vr. 2b; Tabâtabâ'î, *age.*, I. 5.

[40] Bkz. Tusterî, Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru'l-ḳur'ân*, Mısır, 1326, s. 3 (Nakleden: Şeybî, Mustafa Kâmil, *es-Ṣıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyu'*, Kahire t.y., s. 418).

[41] Bkz. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mişkâtu'l-Envâr*, s. 283 (*Mecmû'atu'r-resâili'l-imâm el- Ğazzâlî* içinde, Beyrut 1996).

[42] Bkz. İbn Arabî, Muhyiddîn, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-kerîm*, tahk. Mustafa Gâlib, Beyrut t.y., I. 4.

Öte yandan, rivayetlerde yer alan 'zahir-bâtın' ve 'hadd-matla" kelimelerinin ne anlama geldiğine ilişkin yapılan tevillere baktığımızda, kelimenin tam anlamıyla bir subjektif yorum karmaşasıyla karşılaşıyoruz. Yorumlardaki subjektiflik boyutuna ışık tutması bakımından bunlardan bazılarını aktarmada fayda görüyoruz:

> Zahir, tilavet ve anlayış; bâtın tedebbür ve tefekkürdür.
> Zahir, Kur'an'ın, kendisine iman edilmesi gereken tenzili; bâtın, onunla amel edilmesidir.
> Zahir, Kur'an'ın lafzı; bâtın onun tevilidir.
> Zahir, geçmiş milletlerden ve onların akibetlerinden söz eden ayetler; bâtın, öğüt ve uyarı ayetleridir.
> Zahir, zahir ilim ulemasına (rusûm uleması) açılan manalar; bâtın ise Allah'ın hakikat erbabına açtığı manalardır.[43]

Bu yorumlar arasında hiçbir ilinti ve anlam irtibâtının bulunmaması, söz konusu kelimelere yüklenen anlamların bütünüyle subjektif nitelikli olduğunun en somut göstergesidir. Bununla birlikte, kelimelere yüklenen anlamların hangi verilere dayanılarak ortaya konulduğunu anlamak da mümkün gözükmemektedir. Ancak kesin olan şu ki, rivayetlerde yer alan zahir-bâtın ve hadd-matla' kelimelerinin müphem bir mahiyet arzetmesi, 'ne olsa gider' anlayışından hareketle sonuçta her isteyenin istediği manayı yüklemesini tevlid etmiştir. Bunun yanında, İbn Nakîb'e nispet edilen son yorumun[44] dışındakilere her nedense pek itibar edilmemiş, onun yaptığı yorum o günden bu yana, neredeyse zahir-bâtın kelimelerinin istisnasız en doğru ve en genel geçer yorumu olarak kabul görmüştür.

Burada yeri gelmişken, zahir-bâtın meselesine farklı bir açıdan yaklaşan meşhur usûl alimi Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) bu konudaki görüşlerini de zikretmekte fayda görüyoruz. Zira onun bu mesele hakkındaki görüşü ve bu görüşünü temellendirmede referans olarak kullandığı ayetler, son devir tefsir tarihi yazarlarından Muhammed Huseyn ez-Zehebî tarafından kelimenin tam anlamıyla bir "çıkarsama (istidlal) manipülasyonu"na maruz bırakılmıştır. Şöyle ki, Şâtıbî, 'zahir'in Arap dilinin imkanları çerçevesinde dil düzeyinde bir anlamaya karşılık geldiğini, 'bâtın'ın ise serdedilen kelamda Allah'ın muradının anlaşılmasından ibaret olduğunu, zahir-bâtın hakkında bunun ötesinde yapılacak bir yorumun ise, mutlak surette bir delile muhtaç bulunduğunu ifade eder. Şâtıbî bu meyanda kafir ve münafıkların, Allah'ın kelamını dil düzeyinde anladıklarını, ancak onun muradını anlamaya yönelik en küçük bir çaba sarf etmediklerini belirtir ve buna örnek olarak, 4. Nisâ /78-82. ve 47. Muhammed /24. ayetleri zikreder. Öte yandan, nüzul dönemi Arabi çevresinin ve Arap dilinin esas alınmasını, Kur'an'ı anlamanın önşartı olarak kabul eden Şâtıbî,[45] ayetlere nüzul dönemi

[43] Bu yorumlar için bkz. Beğavî, *Şerḥu's-sunne*, I. 263-264; Suyûtî, *age.*, II. 406.
[44] Bkz. Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 31.
[45] Bkz. Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfaḳât fî 'uṣûli'ş-şerî'a*, Beyrut t.y., III. 314, 364-365. Şâtıbî'nin bu konudaki yaklaşımına ilişkin değerlendirmeler için ayrıca bkz. Erdoğan Mehmet, "Kur'an'da Ahkâm Ayetleri ile İlgili Küllîlik Cüz'îlik Dengesi (Şâtıbî Örneği)", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* (Yayına Haz. İlyas Çelebi), İstanbul 1998, s. 11 vd.

Araplarının anlamadığı manalar yüklemeyi bir sapma olarak değerlendirir ve bu çerçevede Sufi müfessir Tusterî'ye atfen, 20. Tâhâ /12. ayetindeki *'fe-ḫla' na'leyk"* ifadesinde yer alan *'na'leyk'* yani 'iki ayakkabı' kelimesinin 'iki âlem' olarak tefsir edilmesini, kabul edilemez bir keyfî yorum olarak mütalaa eder.[46] Ne var ki, Şâtıbî'nin yukarıda özet halinde aktardığımız bu görüşlerini temellendirmede referans olarak kullandığı ayetlerin, Zehebî tarafından Şâtıbî'den iktibasla, "İşari tefsirin şer'î bir dayanağı var mıdır?" başlığı altında, mutasavvıfların geliştirdiği işari tefsir yönteminin meşruiyet delilleri olarak kullanıldığını görmekteyiz.[47] Şayet anılan ayetler Zehebî'nin istidlalde bulunduğu çerçevede değerlendirilecek olursa, bu takdirde, Kur'an'ı gerçek manada anlayıp, tedebbür ve tefekkür etmenin yalnızca mutasavvıflara özgü bir meziyet olduğu, buna karşılık Kur'an'ı dil düzeyinde anlamakla beraber Allah'ın muradını anlamayan, dahası anlamaya çaba göstermeyen zümrenin de mutasavvıfların 'rusûm uleması' adını verdikleri sair İslam alimleri ve Müslümanlara karşılık geldiği gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır ki, böyle bir sonucun ne anlama geldiği izahtan varestedir. Halbuki bahse konu olan ayetlerin bağlamları incelendiğinde, bunların Zehebî'nin istidlalde bulunduğu konuyla yakından uzaktan hiçbir ilişkisi bulunmadığı anlaşılacaktır.

Delalet noktasındaki bu yorum/anlam karmaşasından çok, bizce üzerinde durulması gereken asıl nokta, rivayetlerdeki sübut ve aidiyet problemiyle ilgilidir. Bu konuda İsmail Cerrahoğlu'nun yapmış olduğu şu değerlendirme oldukça dikkat çekicidir:

> Bu sözler, bir tasavvufi tefsirde, bir mutasavvıfın sözü olarak geçerken, başka bir tasavvufi tefsirde ise bu söz Hz. Ali'ye atfedilmektedir. Demek ki, tasavvuf erbabı da kendi hareket ve görüşlerini tasvip için, sahabeye ve Peygamber'e atıf yapmaktan çekinmemişlerdir.[48]

Cerrahoğlu'nun bu değerlendirmesinden çıkan sonuç, söz konusu rivayetlerin Peygamber ve sahabe adına uydurulmuş olduğudur. Ancak biz bu rivayetleri ilk uyduranların Sufiler olmadığı kanaatindeyiz. Zira ayet ve hadislerin zahirlerinde bulunmayan bazı anlamların mevcudiyetini belirtmek üzere kullanılan bâtın terimine ve nassları bâtıni manalarla yorumlama faaliyetine hicrî II. asır Şii kaynaklarında rastlamak mümkündür.[49] Nitekim, Gulat-ı Şia'ya mensup Keysaniye, İsmailiye ve Hattabiye gibi ilk dönem mezheplerin, yalnızca imamların bildiği ve imamdan imama intikal eden birtakım gizli ilimlerin mevcut olduğunu, ayrıca Allah'ın kullarını sorumlu tuttuğu vecibeler ile Kur'an ve Sünnet nasslarının bir zahiri, bir de bâtınının bulunduğunu iddia ettikleri bilinmektedir.[50] Oysa

[46] Bkz. Şâtıbî, *age.*, III.346 vd.

[47] Bkz. Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, Beyrut t.y., II. 352 vd. Zehebî'nin yaptığı bu istidlalin Türkçe kaleme alınmış bazı eserlere de aynen aktarıldığı görülmektedir. Bkz. Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 27-28.

[48] Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Tarihi, II. 11.

[49] Bkz. Mufaddal b. Ömer, *el-Hetfu'ş-Şerîf*, neşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1964, s. 58, 82, 116.

[50] Bkz. Nevbahtî, Hasen b. Mûsâ, *Fıraḳu'ş-Şî'a*, Beyrut 1984, s. 75; Bendârî, *et-Teşeyyu' beyne mefhûmu'l-eimme ve'l-mefhûmu'l-fârisî*, Amman 1988, s. 177.

hicrî II. asırda bâtın mana üzerine ikame edilmiş bir işari tefsir anlayışından söz etmek şöyle dursun, sistemleşmiş bir tasavvufi düşüncenin mevcudiyetinden bahsetmek dahi mümkün değildir. Hasılı, nasslarda bâtın manalar arama anlayışının İslam tarihindeki ilk teorisyen ve pratisyenlerinin Şia olduğu inkar edilemez bir tarihsel gerçekliktir. Nitekim Afîfî de hakikat-Şeriat ayırımının kökenlerini irdelerken aynı noktaya vurgu yapmakta ve bu bağlamda şöyle demektedir:

> Şeriat ile hakikat arasındaki bu karşıtlık, gerçekte, zahir ile bâtın arasındaki çatışmadan kaynaklanmaktadır. Müslümanlar, İslam'ın ilk dönemlerinde bu bölünmenin farkında değillerdi ve bu konuda düşünmemişlerdi. Fakat bu çatışma, "her şeyin bir zahiri, bir bâtını vardır; Kur'an-ı Kerim'in zahiri ve bâtını vardır; her ayetin hatta her kelimenin zahir ve bâtını vardır." iddiasını ortaya atan Şia mezhebiyle ortaya çıkmıştır. Bâtını bilgi, Allah'ın kendilerine bu bilgiyi nasip ettiği ve Kur'an'ın sırlarını açtığı seçkin kullarına aittir. Bunun için, onların Kur'an'ın tevil ve tefsirinde özel bir metodları vardır. Şia'nın ilm-i bâtın dediği şey, Kur'an nassları ve dinî merasimlerin tevilleri ve başka metodlarla sâliklere açılan gaybi manalardan oluşmaktadır. Onlara göre, Hz. Peygamber'in Ali'ye, onun da, kendilerini onun vârisleri olarak gören ilm-i bâtın mensuplarına bıraktığı ilim budur.
>
> Bu tevil metodunu kullanan Sufiler, Şia'nın metod ve ıstılahlarından son haddine kadar faydalanırlarken, aynı zamanda kendi özel metodlarını da geliştirmişlerdir. Bu metod, Kur'an nasslarının sürekli tilavetiyle manalarının anlaşılmasından ibarettir.[51]

Öte yandan, İslam'da zahir ve bâtın olmak üzere iki bilgi türünün bulunduğu görüşü de yine ilk defa Şiiler tarafından ortaya atılmıştır. Şöyle ki, sahih hadis mecmualarında yer alan bilgilere göre, Hz Ali henüz hayatta iken çevresinde toplanan bazı kişilerin (Ali şiası), ondan başka hiç kimsenin bilmediği bir bâtını ilimden söz etmişler, bunun üzerine Ebû Cuhayfe,[52] söz konusu kişilerin yanlış kanaatlerini bizzat Hz. Ali'ye tashih ettirmek maksatıyla, "Sende Kur'an'ın dışında başka bir bilgi mevcut mu?" diye sormuş; bu soruya karşılık Hz. Ali de, Allah'ın kendisine lütfettiği zeka ile nasslardan çıkardığı bazı manalar dışında, herkesin bildiğinden farklı bir ilme sahip olmadığını ifade etmiştir.[53]

Hz. Ali'nin, kendisine izafe edilen bâtın ilmi iddiasını açıkça reddetmesine rağmen Şiiler, Peygamber'den sonra yegane meşru halife tanıdıkları Hz. Ali'nin, başka insanların bilmediği bâtın ilmine sahip bulunduğu ve ilim şehrinin kapısı

[51] Afîfî, Ebû'l-A'lâ, *Tasavvuf İslamda Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 1996, s. 102.

[52] Ebû Cuhayfe (ö. 702), Hz. Ali'nin kendisine değer verdiği, sevip itimat ettiği, Kûfe'de beytu'l-mâl'in başına geçirdiği biridir. Sığâr-ı sahabeden kabul edilen Ebû Cuhayfe, Hz. Ali'nin yanında tüm savaşlara katılmıştır. Bkz. Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetu'l-ḳârî şerḥu ṣaḥîḥi'l-buḫârî*, y.y., t.y., II. 159.

[53] Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Feṭḥu'l-bârî bi şerḥi ṣaḥîḥi'l-buḫârî*, Kahire, 1986, I. 247. Hadis için ayrıca bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl, *es-Ṣaḥîḥ*, tahk. Muhammed Ali el-Kutub, Beyrut 1991, Kitâbu'l-İlm 39, nr. 111 (I. 62), Kitâbu'd-Diyât 31, nr. 6915 (V. 2156); Tirmizî, *es-Sunen*, tahk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1987, Kitâbu'd-Diyât 16, nr. 1412 (IV. 17); Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, *Ṣaḥîḥu suneni'n-Nesâ'î*, Beyrut 1988, Kitâbu'l-Kasâme 13, 14, nr. 4418, 4419 (III. 984).

olduğu inancını sürdürmüşler ve kendisine ait olduğunu iddia ettikleri bazı sözler rivayet etmişlerdir. Şiilerin yanı sıra Sünni tasavvuf çevrelerinde de revaç bulan bu rivayetlerden birinde Hz. Ali şöyle demektedir: "Allah Resulü bana benden başka hiç kimsenin bilmediği yetmiş bab (tür) ilim öğretti".[54] Yine bir rivayette Hz. Ali'nin dilinden Peygamber'in şöyle söylediği kaydedilmiştir: "Ben hikmet eviyim; Ali onun kapısıdır".[55] Bir diğer rivayette ise onun şöyle dediği nakledilmiştir: "Resulullah dilini ağzıma soktu ve bunun üzerine kalbimde her birinde bin kapı olan bin ilim kapısı açıldı."[56]

Şia kaynaklı olduğunda en ufak bir şüphe bulunmayan bu rivayetler, adı geçen kaynaktan Sünni tasavvufa aktarılmış ve özellikle tasavvuftaki bâtını ilim teorisinin meşruiyet delilleri olarak kullanılmıştır. Nitekim Muhammed Ebû Zehre da Sufilerin, bâtını ilim teorisini Şia'dan aldıklarını belirtmektedir.[57]

Bu noktada, Sünni tasavvuf ile Şiilik düşüncesi arasında öteden beri mevcut olan organik bağ üzerinde de durmak gerekir. Nitekim tarihte ilk defa 'sufi' lakabıyla anılan Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767) ve Câbir b. Hayyân (ö. 150/767) gibi şahısların Şia ile irtibatlandırılması oldukça düşündürücüdür.[58] Keza, Sufilerin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e karşı gösterdikleri yakın ilgiyi diğer sahabilerin hiçbirine göstermemiş olmaları, bu bağlamda göz ardı edilmemesi gereken önemli bir hususdur. Sözgelimi, Ebû Nuaym'ın *Ḥilye*'sinde Hz. Ali'ye nispet edilen övgü sıfatlarıyla diğer sahabilere ait sıfatların mukayesesi, bu hususta çok güzel bir örneklik teşkil etmektedir.[59] Yine Hucvirî'nin (ö. 470/1077) *Keşfu'l maḥcûb* adlı tasavvuf klasiğinde, "Sufilerin Ehl-i Beyt'ten Olan İmamları" başlığı altında, on iki imamdan Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeynelâbidîn, Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a çok özel bir önem atfedildiğini gözlemlemek mümkündür.[60]

[54] Bkz. Serrâc, *Luma'*, s. 456.

[55] Bkz. Ebû Nuaym, *Ḥilye*, I. 64. Bu rivayetin, Sünni muhitte muteber kabul edilen bazı hadis kitaplarında da yer alması oldukça dikkat çekicidir. Mesela bkz. Tirmizî, *es-Sunen*, Kitâbu'l-Menâkıb 21 nr. 3723; Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdillâh, *el-Mustedrek 'ale's-ṣaḥîḥayn*, Haleb t.y., III. 126-127. Ne var ki, İbnu'l-Cevzî, bu rivayetin tüm versiyonlarının uydurma olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Kitâbu'l-mevḍû'ât*, tahk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, y.y., 1983, I. 349 vd. Rivayetlerin tenkidi için ayrıca bkz. Suyûtî, Celâluddîn Abdirrahmân, *el-Leâli'l-maṣnû'a fî eḥâdîṣi'l-mevḍû'a*, Beyrut 1975, I. 329; İbn Hacer, *Tehẕîbu't-tehẕîb*, Haydarabad 1907-10, II. 263 vd.

[56] Âsî, Hasen, *et-Taṣavvufu'l-islâmî, Mefhûmuhû taṣavvuruhû ve meḳânetuhû mine'd-dîn ve'l-ḥayât*, Beyrut 1994, s. 149. Hasen Âsî'nin bu rivayeti nereden naklettiğini tespit edemedik.

[57] Bkz. Ebû Zehrâ, Muhammed, *İslam'da Siyasi İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya- Kerim Aytekin, İstanbul t.y., s. 67.

[58] Bu konudaki mütalaalar için bkz. Şeybî, *es-Ṣıla*, s. 266 vd.; Neşşâr, Ali Sami, Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm, y. y., 1969, III. 385 vd.; ayrıca bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, Tekvînü'l-Akli'l-Arabî, Beyrut, 1991, s. 201.

[59] Ebû Nuaym, *age.*, I. 62.

[60] Bkz. Hucvirî, Ebû'l-Hasen Ali b. Osman, *Keşfu'l-Maḥcûb* (Arapça'ya çev. Mahmud Ahmed Mâzî), y.y., t.y., s. 89 vd. Eseri Türkçe'ye çeviren Süleyman Uludağ, Hucvirî'nin bu tutumunu şöyle değerlendirmektedir: Hucvirî, Sünni akidesine uyarak ve hürmette kusur etmeyerek tertip üzere ilk dört halife hakkında bilgi vermiş, onların tasavvufi hususiyetlerini kısaca belirtmiştir. Bu bölümde ise sadece Ehl-i Beyt'ten bahsetmiştir. Aslında Ehl-i Beyt, nübüvvet hanedanı ve hâne-i saadette ikamet edenler manasına gelmektedir. Hz. Peygamber'in hanımlarının da Ehl-i Beyt

Öte yandan F. Attâr'ın[61] tasavvuf tarihinin önemli eserlerinden biri olan *Teẕkire*'sine Ca'fer-i Sâdık (ö. 148/765) ile başlaması da bir tesadüf olmasa gerektir.[62]

Bütün bunların yanında, hicrî VI/XII. asırda teşekkül ettikleri bilinen Sünni tarikatlarda Hz. Ali başta olmak üzere on iki imamdan bazılarının tarikat silsilelerinde çok önemli bir yer işgal etmeleri de üzerinde durulması gereken bir diğer önemli husustur. Bilindiği gibi, Sufilerin nazarında Hz. Ali, tasavvufun imamı kabul edilmektedir.[63] Nitekim onlara göre tasavvuf, gerçekte, Hz. Peygamber'den Hz. Ali'ye intikal eden bâtın ilmidir.[64] Meşhur Sufi Cüneyd'in (ö. 297/909) şu ifadesi bunun en güzel kanıtı durumundadır: "Ali, hem esasta, hem uygulamada şeyhimizdir (*'Aliyyûn şeyḫunâ fi'l-'uṣûl ve'l-belâ*)".[65]

Hz. Ali'yi tasavvufun kurucusu kabul eden Sünni mutasavvıflar, bu anlayışlarının doğal bir sonucu olarak Alevî (Hz. Ali'ye dayanan) tarikat silsilelerine büyük önem vermişler ve bu bağlamda imamlardan ve Ehl-i Beyt'ten birinin yer aldığı silsilelere, övgü sadedinde *silsiletu'ẕ-ẕeheb* adını vermeyi uygun görmüşlerdir. Sühreverdiyye, Mevleviyye, Nurbahşiyye, Safeviyye, Nimetullahiyye, Kübreviyye, Zehebiyye, Bektaşiyye, Nakşibendiyye, Cemaliyye, Kadiriyye, Pîr-i Hacât (Herevî) gibi tarikatların Ali'ye dayanan silsileleri,[66] söz konusu silsilenin müesses tasavvufta ne kadar önem arzettiğini göstermektedir.

Şia ile tasavvuf arasında bu denli güçlü bir organik bağın bulunmasının doğal bir sonucu olarak, bazı müellifler birini diğerinin rakibi, yani tasavvufu, Şii

tabirinin şumûlüne girmeleri gerekmektedir. Ancak Şiiler, Ehl-i Beyt deyince, Hz. Ali'nin, Hz. Fâtıma'dan dünyaya gelen çocukları, özellikle Hz. Hasan ve Hz. Huseyn ile bunların soyundan gelenleri kasdetmektedirler. Ehl-i Beyt'in, Alevi ve Fatımi, yani Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma'dan olan evladlarından olması şarttır. Hucvirî, bu bölümde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeynelâbidîn, Muhammed Bâkır ve Ca'fer-i Sâdık'tan, yani on iki imamın ilk beş tanesinden özel bir şekilde bahsetmiştir. İlk Sufilerden itibaren bütün mutasavvıflar Ehl-i Beyt'e hususi bir alaka ve ehemmiyet atfetmişlerdir. Bu durum, zaman zaman Sufileri Şiileştirmiş veya Şia hayranı haline getirmiştir. Bu Şiileşmeler veya Şii hayranlığı neticesinde tasavvuf, geniş ölçüde Şia'nın tesirine maruz kalmıştır. Şia'nın da eski İran dinlerinin ve felsefi fikirlerin tesirinde kaldığı hesap edilirse, İslam'da yeri olmayan asalete önem verme hususunun tasavvuftaki durumunu değerlendirmek fazla zor olmayacaktır. Seyyid ve şerif olanlar bu gibi kanaatler neticesinde önem kazanmıştır. Yine bu telakkilerin çok kötü bir tesiri olmak üzere uydurma şecereler ortaya atılmış, bir çok muhteris kişi bu sayede kendini Hz. Ali'nin soyuna bağlamış, hatta beşikteki çocuğunun bile müritleri tarafından şeyh ve veli olarak kabul edilmesini sağlayabilmiştir... Bkz. Hucvirî, *Keşfu'l-Maḥcûb, Hakikat Bilgisi*, çev. ve haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 162 (27 no'lu dipnot).

[61] Bkz. Doğum ve ölüm tarihi kesin olarak bilinmeyen Ebû Hâmid Muhammed b. İbrâhîm F. Attar'ın 540-618 yılları arasında yaşadığı tahmin edilmektedir. Bkz. Ferîdeddin Attâr, *Teẕkiretu'l-evliyâ*, çev. ve haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 10.

[62] Bkz. Attar, *age.*, s. 53.

[63] Bkz. Goldziher, Ignaz, *el-Âḳîde ve'ş-şerî'a*, Kahire 1959, s. 158.

[64] Bkz. Nicholson, Reynold, *Fî't-taṣavvufi'l-islâmî*, Arapça'ya çev. Ebû'l-'A'lâ Afîfî, Kahire t.y., s. 76.

[65] Bkz. Hucvirî, *age.*, s. 89. Bir başka rivayette de Cüneyd şöyle demektedir: "Allah kendisinden razı olsun; müminlerin emiri Hz. Ali savaşlarla meşgul olmasaydı, kuşkusuz bu ilmimize ilişkin pek çok ince manaları bize öğretirdi. Çünkü o, kendisine ledünni ilim verilmiş birisiydi... Bkz. Serrâc, *age.*, s. 179.

[66] Bunlardan Nakşibendilik ve Bektaşilik, hem Alevi hem de Bekri'dir. Bu konuda bkz. Uludağ, Süleyman, "Şiilikte Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 256.

irfanının Sünni muhitteki alternatifi olarak değerlendirmişlerdir. Mehmet F. Bayraktar'ın bu konudaki şu değerlendirmesi kayda değer niteliktedir:

> Siyasi sebeple, özellikle imamet doktrininin gelişmeye başladığı hicrî II. yüzyılın sonlarına doğru, Şiiler de tasavvufa karşı olumsuz tavır almaya başlamışlardır. Bunun sebebi, onların mutasavvıfları kendilerine imamet konusunda rakip görmeleridir. Şöyle ki, mutasavvıflar, Hz. Peygamber'in hilafetinin veya velayetinin Hz. Ali vasıtasıyla kendilerine miras kaldığını iddia ederler. Şiiler de aynı şeyi kendileri için iddia ettiklerinden, mutasavvıfları kendilerine rakip görmüşlerdir.[67]

Fazlur Rahman'ın konuya ilişkin şu değerlendirmesi de gerçekten ilginçtir:

> Öyle görünüyor ki, Sufilik, Hz. Ali ve onun izinden giden ilk Müslümanlara şahsi sevgi ve saygı göstermek ve onların şahsiyetlerini kendine mihver etmek suretiyle Şiiliğin karşısına başarılı bir rakip olarak çıktı. Şiiliği böyle bir cazibeden mahrum bırakarak onun yerini kendisi aldı. (...)[68] Muhtemelen VII/XII. yüzyıldan itibaren teşkilatlanmış Sünni Sufilik, Şia'nın imamlarını otorite olarak kabul etmeye başlamış ve Sufiliğin yayılmasıyla en büyük darbeyi yiyen Şiiliğin ayağının altındaki zemini kaydırmıştır.[69]

Biri diğerinin alternatifi olacak düzeyde aralarında benzeşmeler bulunan bu iki akımın buluştuğu ortak noktaların başında, hiç kuşkusuz zahir-bâtın ayırımı gelmektedir. Şu farkla ki, Şia bu ayırımı siyaset teorilerini desteklemede bir manipüle aracı olarak kullanırken, Sünni mutasavvıflar daha ziyade kendilerine özgü din anlayışlarını temellendirmede kullanmışlardır. Şiiler, Sünni düşünce karşısında geliştirdikleri siyasal muhalefetlerini ve bu çerçevede ortaya koydukları imamet, velayet gibi siyaset teorilerini kutsal bir referansa dayandırmak, dolayısıyla meşru bir zemine oturtabilmek için tarih boyunca ısrarla bâtın mana anlayışı üzerine vurgu yapmışlar ve nassları hep bu eksende yorumlamayı tercih etmişlerdir.[70] Onların bu tutumu haklı olarak ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Nitekim Zehebî, İmamiyye Şiası'nın tefsir anlayışını izah ederken şöyle demektedir:

> İmamiyye-İsna Aşeriyye, Kur'an'ın zahirinin yanında bir de bâtınının olduğunu ileri sürmektedir. Bu bizim de kabul ettiğimiz bir gerçektir. Kaldı ki, tefsirdeki bu ilkeyi teyit eden birtakım sahih hadislere de sahibiz. Ancak son tahlilde, İmamiyye Şiası yalnızca bunu söylemekle yetinmemiş, bunun da ötesinde, Kur'an'ın yetmiş yedi batnı olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Hatta bununla da kalmamış, Allah'ın, Kur'an'ın zahirini tevhid, nübüvvet ve risalete; bâtınını ise imamet, velayet ve bu konularla ilgili hususlara özgü kıldığını iddia etme noktasına kadar vardırmıştır.[71]

Zehebî'nin Şia'ya yönelik eleştirisi doğru olmakla birlikte, onun bu eleştirisini yalnızca anılan mezhebe tahsis etmesinin bir haksızlık olduğu kanaatindeyiz.

[67] Bayrakdar, Faruk, *Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi, Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, İstanbul 1991, s. 99.
[68] Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1992, s. 217.
[69] Fazlur Rahman, *age.*, s. 218.
[70] Bkz. Câbirî, *Bunyetu'l-'aḳli'l-'arabî*, s. 281.
[71] Zehebî, *age.*, II. 28.

Bu eleştirinin, özellikle Kur'an'ın yetmiş yedi batnı olduğu kısmının, aynıyla hatta daha fazlasıyla Sufilerin şahsında işari tefsir için de geçerli olması gerekirdi. Şöyle ki, işari tefsirin Allah aşkı ve fenâfillah düşüncesi altında gelişip sistemleştiği dönemde –ki bu dönem genel kabul gören anlayışa göre tasavvufun da sistemleşme dönemine tekabül etmektedir– her ayetten nice manalar çıkarma akımı kendini göstermiş ve nihayet Kur'an'ın manasının sonsuz olduğu hükmü yerleşmiştir.[72] Bu bağlamda Sufiler, "Her ayetin altmış bin manası vardır; bu manaların ötesinde kalan manalar daha çoktur"; "Kur'an yetmiş yedi bin iki yüz ilim ihtiva eder. Çünkü her kelimenin bir zahiri, bir bâtını, bir haddi ve bir matla'ı vardır" gibi iddialarda bulunmuşlardır. Yine aynı dönemde, "Sana kitabı her şeyi açıklamak için indirdik",[73] "Her şeyi apaçık bir kitapta saydık",[74] "Hiçbir şey yoktur ki onun hazineleri bizim yanımızda olmasın. Biz onu ancak belirli bir ölçüyle indiriyoruz"[75] gibi ayetlere dayanılarak her şeyin Kur'an'da mevcut olduğuna hükmedilmiştir.[76] Yine bu meyanda, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Kur'an'ın kadim ve Allah kelamı olduğu düşüncesinden hareketle Sufiler, onun sonsuz mana içerdiği sonucuna varmışlar ve bu çerçevede, onun manalarını keşfetmenin, ancak Allah'ın, veli kullarının kalplerinde açtığı enginlikle doğru orantılı olduğunu savunmuşlardır.[77]

Kur'an'ın anlamını buharlaştırmaya ve onu kişisel vicdandan başka hiçbir denetçisi bulunmayan birtakım indi ve enfüsi tecrübelerin insafına terketmeye mahkum eden bu yorum anlayışını göz ardı ederek, bu konuda yalnızca Şia'ya yüklenmek doğru bir yaklaşım olmasa gerektir.

4. İşlevsellik ve Pratik Değer Açısından İşari Tefsirin Kabul Şartları

Bilgilerini, entelektüel bir çaba sarf etmeksizin doğrudan Allah'tan aldıklarını iddia eden Sufilerin,[78] Kur'an'ın manalarını gerçek anlamda bilme konusunda kendilerine tahsis ettikleri bu üstün meziyetin, sonuçta aşırı, hatta sonsuz derecede öznel bir yorum özgürlüğünü doğurması kaçınılmazdı. Nitekim öyle de oldu ve bu çerçevede mutasavvıfların bâtın merkezli ürettikleri aşırı ve öznel yorumları disiplin altına alma, diğer bir deyişle ilmî kriterlerle test etme amacına matuf olarak tefsir usûlünde 'İşari Tefsirin Kabul Şartları' başlığı altında birtakım kayıtlar konulma ihtiyacı hissedildi. Buna göre işari tefsir:

1. Kur'an'ın zahir manasına ters olmaması,
2. Asıl maksatın işari yorum olduğu iddiasında bulunulmaması,
3. Zorlama tevil türünden olmaması,

[72] Bkz. Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 63.
[73] 16. Nahl /89.
[74] 36. Yâsîn /12.
[75] 15. Hicr /21.
[76] Bkz. Ateş, *age.*, s. 63.
[77] Bkz. Ateş, *age.*, s. 63; ayrıca bkz. Serrâc, *age.*, s. 106; Nicholson, *age.*, s. 76.
[78] Bkz. İbn Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn, *Futûhâtu'l-mekkiyye*, Beyrut t.y., II. 316.

4. Şer'i ve akli bir muarızın bulunmaması,

5. İşari yorumu destekleyici mahiyette şer'î bir şahidin bulunması durumunda makbul addedilmiştir.[79]

Bu şartların yanı sıra, 'nazari-amelî tasavvuf' ayırımından hareketle, 'işari sufi tefsir-nazari sufi tefsir' gibi kategorik bir ayırıma gidilerek makbul ve merdut olma noktasında işari tefsire kesin bir sınır çizilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda işari sufi tefsir, Sufinin ruhi riyazetine dayandığı önkabulüyle makbul addedilirken, nazari sufi tefsir, yorum sahibi Sufi ya da filozofun keyfî görüşlerine ve önyargılarına dayandığı gerekçesiyle merdut kabul edilmiştir.[80] Bu şartlar çerçevesinde işari nitelikli bazı tefsirler makbul sınıfına sokulurken, bazıları da anılan gerekçelere binaen merdut kategorisinde değerlendirilmiştir. Sözgelimi, Sehl b. Abdillâh et-Tusterî'nin (ö. 283/896 veya 293/905) *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-ʿaẓîm* adlı tefsiri ile Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Ḥaḳâiku't-tefsîr*'i makbul addedilirken, İbn Arabî'ye (ö. 638/1240) nispet edilen tefsir, nahiv kurallarını kişisel sufi nazariyelerine mahkum ettiği gerekçesiyle kabul görmemiştir.[81]

Kabul ve ret hususunda yapılan bu ayırımların ve ortaya konulan şartların pratikte fazla bir değer taşıdığını söylemek mümkün değildir. Zira bu tür tefsirlerde vicdaniyat ve kişisel tecrübenin egemen olması ve bu konuda delil ve hüccet ortaya koymanın zorluğu gibi hususlar nedeniyle bazen bir eserin içerisinde, hatta aynı sayfasında hem makbul, hem de merdut yorum örneklerine rastlamak pekala mümkün olabilmektedir.[82] Nitekim Şâtıbî'nin, Tusterî'nin tefsirinden verdiği örnekler, bu durumu çok güzel bir biçimde gözler önüne sermektedir. Tusterî'nin, 2. Bakara /22. ayetinde zikri geçen 'ortaklar' (*endâd*) kelimesine, en büyük eş ve ortak, kötülüğü buyuran nefs-i emmaredir, şeklinde anlam vermesini, zorlama olmakla birlikte Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde kabul edilebilir bir yorum olarak mütalaa eden Şâtıbî,[83] müfessirin 4. Nisâ' /36. ayetindeki 'yakın akraba' ifadesini, bâtını manada 'kalp' olarak; 'yakın komşular' ifadesini 'nefis-i tabii'; 'yakın arkadaş'ı 'Şeriat'ın gereklerine uyan akıl'; 'yolcu' kelimesini de 'Allah'a itaat eden organlar' şeklinde anlamlandırmasının kabul edilemez olduğunu belirtmekte ve bu konudaki görüşünü şöyle gerekçelendirmektedir:

> Zira bu tür bir yorumu, inanan inanmayan hiçbir Arab'ın bilmemesinin yanında sahabe ve tâbiîn neslinden de buna benzer bir Kur'an yorumu nakledilmemiştir. Kaldı ki selef uleması, ümmetin de ittifak ettiği üzere Kur'an'ın hem zahirini, hem bâtınını en iyi anlayan insanlardı. Bu ümmetin sonraki nesilleri selef ulemasından daha iyi bir sirete sahip olmadıkları gibi, Şeriat'ı da onlardan daha iyi bilen kimseler değildirler. Ayrıca bu yorumun sıhhatine işaret etme noktasında, ne bağlam içi –ki ayetin bağlamı söz konusu yo-

[79] Bkz Zerkânî, *Menâhilu'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1988, II. 81; Akk, Halid Abdurrahman, *ʿUṣûlu't-tefsîr ve ḳavâʿiduh*, y.y., 1994, s. 208; Cerrahoğlu, *age.*, II. 12.

[80] Bkz. Zehebî, *age.*, II. 339 vd.

[81] Bkz. Zehebî, *age.*, II. 344.

[82] Bkz. Cerrahoğlu, *age.*, II. 13.

[83] Bkz. Şâtıbî, *age.*, III. 364 vd.

ruma ters düşmektedir– ne de bağlam dışı (haricî) bir delil bulunmaktadır. Dolayısıyla bu tür bir yorum, Bâtınilerin ve benzeri fırkaların mutlak surette reddedilmesi gereken yorumlarına daha yakın durmaktadır.[84]

5. İşari Tefsirin Sünni Muhitteki Zaferi ve Gazâlî Faktörü

Şâtıbî'nin haklı olarak eleştiri konusu yaptığı aşırı yorum örneklerine işari tefsir klasiklerinin hemen her sayfasında rastlamak mümkündür. Sufilerin engin halet-i ruhiyelerinin bir ürünü olan bu tür yorumları ilmî ölçütlere tâbi kılma noktasında ortaya konulan kabul şartları, maalesef sadece teoride kalmış ve sonuçta işari tefsir, 'yorumda zenginlik' adına Sünni muhitte genel bir tasvip görmüştür. Kanaatimizce, bu konuda siyasal ve sosyokültürel nitelikli bir çok faktör rol oynamakla birlikte,[85] genelde tasavvufun, özelde de işari tefsirin Sünni çevrelerde icmâ ölçeğinde bir kabule mazhar olmasındaki en büyük pay, ortaçağ İslam dünyasının en meşhur siması olan Ebû Hâmid Gazâlî'nindir.

Bilindiği gibi hicrî III/X. yüzyılın son çeyreğinde Serrâc'ın (ö. 377/987) *Kitâbu'l-luma'*ı ve Kelâbâzî'nin (ö. 385/995) *Kitâbu't-ta'arruf*'u gibi birtakım eserler kaleme alınarak Sünnilikle tutarlı olan, hatta onu destekleyen bir düşünce yapısına sahip ılımlı bir tasavvuf anlayışının gayesine hizmet edilmiştir. Bu faaliyetleri, Sufilikle Sünni kelamı birleştirmede bir belge durumunda olan Kuşeyrî'nin (ö. 465/1073) ünlü *Risâle*'si takip etmiştir. Bu hareket, Gazâlî'nin abidevi çalışmalarında en yüksek noktaya ulaşmış ve Gazâlî bu sentez hareketinin köşe taşı olduğunu apaçık ortaya koymuştur.[86] Nitekim İslam'ın tasavvufa göre yorumlanması esasına dayanan *İḥyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinin, Sünni muhitlerde gördüğü itibar, onun Sünni düşünce ile tasavvuf arasındaki uzlaştırıcı rolünün en somut göstergesidir. Keza onun zahirle bâtını, Şeriat'la hakikati bağdaştırıcı rolünü tayin etme bakımından 24. Nûr /35. ayetinin işrâkî-irfani (*gnostik*) yorumu niteliğinde olan *Mişkâtu'l-envâr* adlı risalesindeki[87] son sözleri anılmaya değer niteliktedir:

> Burada sunulan örneklerden ve örnekleme yönteminden hareketle benim zahiri manaları yok edip ortadan kaldırdığım sonucuna varılmamalıdır. Sözgelimi, Allah'ın "*fe-ḫla' na'leyk*: ayakkabılarını çıkar" (20. Tâhâ /12) sözüne ilişkin benim; Mûsâ'nın ayakkabıları yoktu ve dolayısıyla "ayakkabılarını çıkar" hitabını da işitmedi, şeklinde bir görüş beyan ettiğim düşünülmesin.

[84] Şâtıbî, *age.*, III. 364.

[85] Tasavvufun yayılmasında rol oynayan muhtelif faktörler hakkında bkz. Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1991, s. 195 vd.

[86] Fazlur Rahman, *age.*, s. 195.

[87] Gazâlî'nin inziva yıllarına denk düşen ve felsefi düşüncesinin en son ürünlerinden kabul edilen bu eser, başta *İhyâ* olmak üzere diğer eserleri göz önünde tutulduğunda oldukça ilginç ve diğerlerine nazaran çok farklı bir üslûba sahip bir eser görünümündedir. *İhyâ*'da, halka ifşa edilmesinin caiz olmadığını belirttiği mükâşefe ilminin sırlarını kendisine açıklamakta sakınca görmediği, kalbi Allah'ın nuruna açılmış bir dostuna yazdığı bu eserinde Gazâlî, vahdet-i vücûd'u hatırlatan izahlara yer vermiş ve bu izahlarıyla bir bakıma kendisinden sonraki vahdet-i vücûdçulara önderlik etmiştir. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, Adam Yayınları, y.y., 1982, s. 91; Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994, s. 305.

> Haşa, böyle bir şey söylemem mümkün değildir. Zira zahiri manaların göz ardı edilip yok sayılması Batınilerin yaklaşımıdır. Bununla birlikte gizli manaların yok sayılması ve yalnızca zahir manaya itibar edilmesi de Haşviyye mezhebinin tutumudur ki, sadece bâtını manaya itibar eden bâtını; salt zahirî manayı esas alan da Haşvi'dir. Her iki manaya itibar eden ise kamildir. Bu yüzdendir ki Peygamber, "Kur'an'ın bir zahiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı vardır." buyurmuştur. Bu hadisin Hz. Ali'den mevkuf olarak nakledilme ihtimali de söz konusudur. Burada söylemek istediğim şey şudur: Mûsâ, "ayakkabılarını çıkar" emrinden "dünya ve ahiret, her iki dünyadan da soyutlan" anlamını çıkarmış ve zahiri açıdan ayakkabılarını çıkarmak; bâtını açıdan da, her iki dünyadan kendisini tecrit etmek suretiyle ayetteki emrin gereğini yerine getirmiştir. İşte bir şeyden başka bir şeye, zahirden bâtına geçişin anlamı bundan ibarettir.[88]

Gazâlî'nin İslam dünyası üzerindeki etkisini ölçülemez olarak niteleyen Fazlur Rahman, onun, sentezci bir yaklaşımla Sünni muhitte tasavvufa kazandırmış olduğu meşruiyeti şöyle dile getirmektedir:

> Gazâlî'nin, bir yandan kelamla tasavvuf, öte yandan da hukukla tasavvuf arasında yaptığı iki taraflı terkibin sonucunda Sufilik, Sünni muhitte o denli bir cazibe kazandı ki, ulema sınıfının, din içinde din haline gelen, müesseseleşmiş bir, "Allah'a varma" anlayışına dönüşen tasavvufun ihtiva ettiği ahlaki tehlikeler karşısında yükseltmiş oldukları uyarı maksatlı sesler gittikçe etkisini yitirdi ve nihayet Sünni İslam VIII/XIV. yüzyıldan sonra (tasavvufa) teslim oldu.[89]

Kuşkusuz bu teslim oluşun en güçlü tezahürlerinden biri de Sünni tefsir literatüründe ifadesini buldu. Tasavvuf, Gazâlî ile birlikte Sünni muhitte kendisine çok sağlam bir zemin buldu ve bu zeminde emin bir şekilde gelişip güçlenmesine paralel olarak, işari tefsir de aynı muhit ve zeminde genel bir kabul gördü.

Sünni İslam'ın tasavvufa teslim olduğu VIII/XIV. yüzyıl ve sonrasında Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1506) gibi bazı ünlü alimlerin işari tefsirin kabul ya da reddi hususunda ortaya koymuş oldukları tavır oldukça ilginçtir. Nitekim her iki alimin de, "Sufilerin Kur'an Hakkındaki Görüşleri /Yorumları" alt başlığı altında yapmış oldukları değerlendirmeler analiz edildiğinde, ortaya kelimenin tam anlamıyla paradoksal bir yaklaşım çıkmaktadır. Sözgelimi Zerkeşî, tefsir usûlünün temel kaynaklarından biri olan *el-Burhân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân* adlı eserinde Kur'an'daki hazf çeşitleri hakkında tam 117 sayfa izahta bulunmasına karşın[90] Sufilerin Kur'an hakkındaki yorumlarının tefsir değeri taşıyıp taşımadığına ilişkin yalnızca bir cümlelik izahla yetinmiştir. Kaldı ki cümle de kendisine ait değildir. Kendi kanaatini ortaya koymayı tercih etmeyen Zerkeşî'nin meçhul sigasıyla zikrettiği tek cümlelik ifade şöyledir:

[88] Gazâlî, *age.*, s. 283.
[89] Fazlur Rahman, *age.*, s. 210.
[90] Bu konuda bkz. Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, tahk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut t.y., III. 103-220.

> Sufilerin Kur'an hakkındaki görüşlerinin/yorumlarının tefsir değeri taşımadığı, bu yorumların tilavet esnasında onların iç dünyalarında ortaya çıkan birtakım ilhamlardan ibaret olduğu söylenmiştir.[91]

Meçhul sigasıyla naklettiği bu görüşle zımnen de olsa Sufilerin tefsir anlayışına pek olumlu bakmadığını ortaya koyan Zerkeşî, bunun hemen ardından İbn Salâh'ın (ö. 643/1245) uzlaşmacı yorumunu aktarma ihtiyacı hissetmektedir. Zerkeşî, İbn Salâh'ın şöyle dediğini nakletmektedir:

> Müfessir Ebû'l-Hasen el-Vâhidî'nin şöyle bir sözüne rastladım: Ebû Abdirrahmân es-Sülemî *Ḥaḳâiḳu't-tefsîr* adlı bir eser yazmış. Şayet o, bunun bir tefsir olduğu inancını taşıyorsa, hiç şüphesiz kafir olmuştur.
>
> İbn Salâh sözlerine devamla şöyle der: Kanaatimce, Sufilerden güvenilir bir zat, birtakım yorumlar ileri sürer, bunların bir tefsir olduğunu ifade etmez ve bu yorumları Kur'an'da zikredilen kelimelerin bir izah yöntemi olarak ortaya koymazsa, bu durumda kafir olmaz. Ancak bunun aksini yaparsa, o takdirde Batınilerin tutumlarını benimsemiş olur. Sufilerin tefsirleri, Kur'an'da zikredilen herhangi bir lafzın bir benzerini ifade etmekten ibarettir. Zira benzer lafızlar, benzerleriyle ifade edilirler. Sözgelimi, Sufilerin, "Ey iman edenler! Kafirlerden yakınınızda olanlarla savaşın" ayetine ilişkin olarak; 'Biz nefs ve yakınımızdaki kafirlerle savaşmakla emrolunduk' şeklinde bir yorum ortaya koymaları bu türdendir. Zira nefs insana en yakın şey olması hasebiyle onlara göre ilgili ayette kendisiyle savaşılması istenen kafir/düşman, evvelemirde insanın kendi nefsidir.
>
> Bununla birlikte, keşke Sufiler tefsir hususunda dikkatsiz ve ilhamlar tutumlar sergilememiş olsalardı. Çünkü bu tür yorumlarda müphemlik ve anlam karışıklıkları mevcuttur.[92]

İbn Salâh'a nispet edilen bu uzlaşmacı yorumun, Sünni düşüncenin işari tefsire yönelik bakış açısının teşekkülünde hatırı sayılır bir yer işgal etmesinin yanı sıra, günümüz tefsir usûlü kitaplarında konuya ilişkin yapılan değerlendirmelerin de hareket noktasını teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

İşari tefsir karşısında sergilenen bu çekingen ve paradoksal tavrı, Zerkeşî'nin vefatından yaklaşık yarım asır sonra dünyaya gelen Suyûtî'nin üslûbunda daha belirgin bir şekilde gözlemlemek mümkündür. Suyûtî, meşhur *el-İtḳân* adlı eserinde konuya, selefi Zerkeşî'den iktibas ettiği cümlelerle başlamakta ve bu noktada biraz daha dirayetli davranarak bizzat kendisi, "Sufilerin Kur'an hakkındaki yorumları tefsir değeri taşımaz." deme cesaretini göstermekte; ancak her nedense söz konusu yorumların niçin tefsir değeri taşımadığını gerekçelendirme ihtiyacı hissetmemektedir. Daha sonra İbn Salâh'ın *el-Fetâvâ*'sından nakledilen mezkur görüşü zikretmesinin yanı sıra, Nesefî'nin (ö. 308/1114) *Akâ'id*'inde yer alan, "Ayetler, zahirî manalarına göre tefsir edilir. Zahirî manadan sarfınazar ederek ayetleri Batınilerin yorumladığı tarzda tefsir etmek sapıklıktır." sözünü aktaran Suyûtî, bu görüşün hemen ardından da Taftazânî'nin (ö. 793/1390) uzlaşma-

[91] Zerkeşî, *age.*, II. 170.
[92] Zerkeşî, *age.*, II. 170-171.

cı yorumunu nakletmektedir. İşari tefsirin bugünkü tanımının da büyük ölçüde kendisinden hareketle formüle edildiği bu yorumda Taftazânî şöyle demektedir:

> Mülhitler, bâtıni olarak isimlendirilmiştir. Çünkü onlar, nassların zahirî manalarının olmadığını; dahası, yalnızca muallimin (*imâm*) bilebileceği birtakım gizli manalarının bulunduğunu iddia etmişlerdir. Onların bu iddialarının asıl amacı, tümüyle Şeriat'ı ortadan kaldırmaktır. Halbuki, bazı gerçek ilim sahibi insanlar, nassların zahirî manalarına göre yorumlanacağı görüşünü benimsemişler; ancak bunun yanında süluk erbabına açılan ve zahiri manalarıyla uzlaştırılması mümkün olan birtakım gizli işaretlerin mevcudiyetini de kabul etmişlerdir...[93]

Suyûtî bununla da kalmamakta ve bu konuda Sufilerin tefsir yöntemlerinin en güçlü delili niteliğindeki "Her ayetin bir zahiri, bir bâtını vardır..." mealindeki meşhur rivayetin değişik versiyonlarını ve rivayet üzerinde yapılan tevilleri aktarmaktadır. Onun bu meyanda naklettiği görüşlerin hiçbirini herhangi bir eleştiri ve değerlendirmeye tâbi tutmaksızın serdetmesi, en başta söylediği sözle çelişki arzetmektedir. Kanaatimizce, Suyûtî'nin içine düştüğü, "iki arada bir derede kalmak", şeklinde özetlenebilecek bu durumu, onun ansiklopedist bir kimliğe sahip olmasıyla izah etmek oldukça zordur. Anılan alimleri bu duruma iten en güçlü saik, hiç kuşkusuz Gazâlî'nin Sünni düşünce üzerindeki ruhani otoritesi ve bu otoritenin kamuoyundaki somut tezahürleridir. Nitekim Zerkeşî'nin çağdaşı olan meşhur selefî alim İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1327) biyografisine göz atıldığında,[94] tasavvufa, dolayısıyla malum ruhaniyete karşı tavır alışın pratikte ne tür sonuçlar doğurduğunu anlamak zor olmayacaktır.

Keza aynı ruhani otoritenin etkilerini bugün de gözlemlemek mümkündür. Zerkânî, Sâbûnî, Hâlid Abdurrahmân el-Akk[95] gibi günümüz müelliflerinin kaleme aldıkları tefsir usûlü kitaplarına bakıldığında, işari tefsir üzerine yapılan değerlendirmelerin tıpkı Suyûtî'de olduğu gibi, 'ret ile kabul' arasında gidip geldiğini ve bu konuda net bir yaklaşımın ortaya konulamadığı görülecektir.[96]

6. Sonuç

Sünni tefsir terminolojisinde "zahir manası ile bağdaştırılabilen ve yalnızca sülûk erbabının bilebileceği birtakım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur'an'ı tefsir etmek" şeklinde tarif edilen işari tefsir yöntemi, mutasavvıfların topyekün

[93] Suyûtî, *age.*, II. 405.

[94] İbn Teymiyye'nin hayatı hakkında bkz. Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretu'l-ḥuffâẓ*, Beyrut t.y., IV. 288; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine*, Beyrut t.y., I. 144 vd.; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Mısır 1932, XIV. 144.

[95] Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Zerkânî, *age.*, 78 vd.; Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-kur'ân*, İstanbul t.y., s. 233 vd.; Akk, *age.*, 245 vd.

[96] İşari tefsirin kabul ve reddi bağlamında sergilenen belirsiz tutuma ilişkin S. Ateş'in *İşari Tefsir Okulu* adlı eserinin sonuç bölümünde yer alan şu ifadeler oldukça mânidardır: "(...) İşte tasavvufi veya işari tefsiri bu açıdan değerlendirmek gerekir. Kim yaparsa yapsın, kim söylerse söylesin Kitab'a, Sünnet'e, akla ve mantığa uymuyorsa kabul etmek zorunda değiliz. Bu tefsirler, birer zevk halinin eseridirler. En büyük mutasavvıfların da dediği gibi, bizce esas olan, kelimenin dış anlamıdır." Bkz. Ateş, *age.*, s. 332.

dinî anlayışlarının hareket noktasını teşkil eden zahir-bâtın ayırımı üzerine inşâ edilmiş bir Kur'an okuma biçimidir. Bu yöntemin en güçlü meşruiyet delilleri de Şia kaynaklı olduğunda kuşku bulunmayan ve Kur'an'ın zahirinin yanında bir de bâtınının bulunduğunu ifade eden birtakım rivayetlerden oluşmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde çok amaçlı bir kullanım alanı kazanan ve adeta anlamda sınırsızlığın özgün ismi haline gelen 'bâtın', özellikle Sünni tasavvuf çevrelerinde Allah'ın yalnızca Sufilere bahşettiği özel bir bilgi ve anlayış türü olarak değerlendirilmiş ve bu durum, Sufilerin iç dünyalarındaki anlam üretme kapasitesiteleriyle doğru orantılı bir öznel ve aşırı yorum özgürlüğüne kapı aralamıştır. Yorumdaki keyfîliklerin önünü alma noktasında ortaya konulan şartlar da maalesef pratikte çok fazla bir işlev görmemiştir. Bunun arka planında yatan en güçlü faktör ise, Gazâlî'nin himmetiyle tasavvufun Sünni muhitte çok geniş çaplı bir tasvibe mazhar olmasıdır. Keza, işari tefsire yönelik yapılan değerlendirmelerde ortaya çıkan belirsizliğin ardında da büyük ölçüde aynı faktör yer almaktadır.

Hiç şüphesiz ki, Kur'an'daki bazı ifadelerin tevile muhtaç nitelikte olması ve bunların bir çok manaya açık şekilde kullanılması, tek başına İslam'daki tasavvufi tevil olgusunu izah etmeye kafi değildir. Kuşkusuz Kur'an Allah kelamıdır; ancak o, aynı zamanda bir nass-ı lügavi, yani dilsel bir metindir. Kur'an bu bağlamda kendisini Arapça indirilen bir kitap olarak tanımlamaktadır (12. Yûsuf /2; 13. Ra'd /37; 20. Tâhâ /113; 39. Zümer /28; 41. Fussilet /3; 42. Şûrâ /7; 43. Zuhruf /3; 46. Ahkâf /12). Bu itibarla o, özelde ilk ve doğrudan muhataplarına, genelde de dolaylı tüm muhataplarına Arap dilinin imkanları çerçevesinde, Arap kültürünün kodlarıyla sunulmuş bir hitaptır. Şu halde, bu hitabın sağlıklı anlaşılmasının ilk koşulu, Şâtıbî'nin de ifade ettiği gibi, onun nazil olduğu dönemin dilinin ve topyekün Arabî 'çevre'nin verileri çerçevesinde okunmasıdır.

Tarihsel köken itibariyle siyasal amaçlara hizmet amacına matuf olarak ihdas edilen birtakım rivayetlerden ve Kur'an'ın Allah kelamı olduğu, Allah'ın kelamında sonluluk düşünülemeyeceğine göre ilahi kelamın anlamlarında da sonluluğun düşünülemeyeceği tarzında formüle edilen birtakım akli çıkarımlardan hareketle, adeta Kur'an'ın dilsel bir metin olduğunu yok sayarak, hitabın anlamını olabildiğine genişletmek, öznel ve aşırı yorum özgürlüğüne hizmet etmekten öte bir değer taşımamaktadır. Kuşkusuz biz ilahi hitabın tek ve nihai bir yorumunun olduğunu iddia etmiyoruz. Kaldı ki, yorum faaliyetinin subjektif bir karaktere sahip olduğu göz önüne alındığında böyle bir iddianın hiçbir geçerliliği olmadığı kendiliğinden anlaşılacaktır. Bizim üzerinde durduğumuz husus, bir metnin Allah kelamı bile olsa sonsuz yoruma açık olmadığıdır. Bu demektir ki, Kur'an, her isteyenin istediği ve içine doğduğunu iddia ettiği manayı taşımaya müsait bir kitap değildir. Hasılı, eğer bir metnin her şeye delalet ettiği söyleniyorsa, aslında o hiçbir şeye delalet etmiyor demektir.

Şeyh, Seyyid ve Molla
–Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri–

NECDET SUBAŞI
YRD. DOÇ. DR., YÜZÜNCÜ YIL Ü. İLAHİYAT FAK.

Dinsel itibar, toplumsal bağlamda din ve itibar ilişkilerinin ortaya çıkardığı kutsanmış bir imajı yansıtmaktadır. Burada itibarın din aracılığıyla kazanılması söz konusudur. Aslında bu kazanım karizmatik unsurlarla da desteklenmekte ve kişi dinsel itibarını kazandıkça toplumsal alanda değişik rol ve statü tiplemeleri içinde kendisine yeni birtakım nüfuz alanları açmaktadır. Dinsel itibar, kişinin sosyal alanda sadece karizmatik kabullerin bir ürünü olarak kazandığı statüyle değil, bireysel özellik ve çabalarının bir getirisi olarak, sahip olduğu tecrübe ve şahsiyetin toplumsal bağlamda işlevsel hale getirilmesiyle de elde edilmektedir. Dinsel itibar, statünün geleneksel ve dinsel değerler ekseninde tamamlanmış bir göstergesi olarak işlev görmektedir. İtibarın dinsellik bağlamında kazanılması ve fonksiyonunu da meşruiyetini de yine aynı kalıplar ekseninde sürdürebilmesi din ve itibar arasındaki geçişlilikten kaynaklanmaktadır.

Dinsel itibar kavramı hem dinselliği hem de itibarı önceleyen bir kavram şebekesi içinde kullanılmaktadır. İtibar kavramı müslüman toplumlarda tarihsel ve geleneksel atıflarla iç içe geçmiş gibidir. Ancak bu kavramın bir ideal tip üretme konusunda statü ve rol kavramlarının ürettiği anlamlardan bağımsız olmadığını belirtmek gerekir. Bu nedenle itibar kavramını statü ve rol kavramlarının sosyolojik tahayyülü içinde var olan anlamlar üzerinde yoğunlaşarak anlamak gerekir. Ancak bu kavramlara ilişkin detaylara bir başka çalışmamızda (Subaşı, 1999) değindiğimiz için burada bu ayrıntılara yer vermiyoruz

Dinsel itibarın kategorik ayrışmaları, İran, Irak ve Suriye üzerinde etnik düzlemde bir dağılım göstermekle beraber Türkiye'nin daha çok Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yoğunlaşan ve Kürt olarak tanımlanan toplumsal yapı üzerinde aranmaktadır. Burada dil, kültür, soy ve kollektif taleplerin birbiriyle bütünleşmiş bir dinsellik imasına sahip olduğu gözlenmektedir. Toprak ve kan bağları üzerine kurulu olan bu yapı, günlük yaşamda sık sık kendini dillendiren dinsel öğelerle bir renklilik göstermektedir (Bois, 1996: 181). Gökalp'ın "teamülî hukuk" dediği (1992: 35-37) bir çerçeve içinde hayatiyetini sürdüren aşiret/ka-

bile organizasyonu, meşruiyetini gelenek kadar dinden de almaya çalışan bir yapıda sürmektedir. Ancak aşiret yasasının özü sayılan onur, kahramanlık, soyluluk gibi en temel değerler, şimdilerde farklı değişim, niyet ve taleplerin etkisi altındadır. Yeni düşünceler ve değerler böylece geleneksel yuvalarına doluşmakla kalmamakta, yanı sıra geçmişten gelen kadim mirasa bütün geleneksel modelleri yerle bir edecek şekilde meydan okunmaktadır. Çünkü modern devlet ve yapılanma biçimi aşiret sisteminin bütün canlılığını söndürmeyi amaçlamaktadır.

Bölgedeki dinsel yapılanmalar kuşkusuz yerel aşiret sistemlerinin yapısal özelliklerinden etkilenmiştir. Aşiret sisteminin kendine özgü yapısal özellikleri içinde yer alan dinsel örgütlenim, hiyerarşik dağılımını aynı toplumsal yapı özellikleri içinde geliştirerek pekiştirmek durumunda kalmıştır. Burada bölgesel düzeydeki seçkinlik kategorilerinde ortaya çıkan bir değişim ve hatta yeni bir oluşumdan da söz etmek mümkündür. Çünkü ağalar, aşiret reisleri ve daha yakın zamanlarda dinî liderler statüsündeki şeyhler bölgenin fiilî seçkinler grubunu oluşturmuşlardır. Giderek bölge üzerinde kabile/aşiret dinamiğini etkileyici önemli bir unsur olarak tarikatların işlevlerinin de daha belirgin düzeyde arttığı görülmüştür. Öyle ki bölge bir uçtan bir uca aşiretlerin coğrafi durum ve yayılımına uygun düşecek bir biçimde, tabiri caizse bir 'mistik hücreler' ağıyla kaplanmıştır (Nikitin, 1994: 363).

18. ve 19. yüzyıllarda, özellikle de Tanzimat sonrasında merkezi yönetimi güçlendirme girişimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir dizi toplumsal reform düzeyindeki planlama teşebbüsüne karşı bir tepki olarak Osmanlı yönetimi altındaki Kürtler arasında karışıklıklar çıkmış, ayaklanmalar olmuştur. Osmanlı yönetiminin siyasi projelerini geçerli kılma hususundaki ısrarına bağlı olarak aşiret beylerinin gücü azalırken, Nakşibendi ve Kadirilik gibi tarikatlara mensup şeyhlerin önemi hissedilir bir şekilde artmaya başlamıştır.

Özellikle Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ile beraber bölgenin dinî ve siyasi tahayyülatında daha fazla etkin olmayı başaran Nakşibendilik; aşiretlerüstü yapısıyla; bölgedeki yerleşik yapıya dayanan toplumsal ve siyasal sistemin çözülüş sürecini yansıtmaktadır. Öyle ki Nakşibendi şeyh ve mollalarının aristokratik örgütlenme sayılabilecek bir tarzda var olmalarının etkisiyle aşiretler arasında süregelen kan davaları, anlaşmazlıklar, dağlık yörelerdeki soygun ve yağmacılık gibi bölgesel huzursuzluklarda belli bir süre azalma gözlenmiştir (Yüksel, 1993: 104). Bölge üzerinde yapılacak kısmi bir araştırma bile buradaki etnik, dinsel ve mistik eğilimlerin birbirleriyle nasıl da örtüştüğünü gözler önüne sermektedir. Mesela, Şafii mezhebi çok kere bölgede, Kürtlerin etnik açıdan daha da belirginleşen özgül farklılık ve kimliklerini açıkça ortaya koydukları simgesel araçlardan biri haline gelmiştir. Hatta kimi küçük davranış farklılıkları da, zaman zaman bu bağlamda kendilerini Arap ve Türklerden uzak tutmak için vurgulanan sembolik işlevlere sahiptir (Bruinessen, 1995: 20). Şafii mezhebi halk arasında neredey-

se İslamiyet'le özdeş gibidir. Bölgede Şafii olmayan müslüman unsurlara bu nedenle sıcak gözle bakılmadığı da iddia edilebilmektedir. Çünkü dinî bakış açılarının burada Şafiilik mezhebi içinde oluşturulduğu görülmektedir. Hatta Şafiilik, günlük hayata, siyaset ve ilme hatta her şeye nüfuz etmiş gibidir. Günümüzde özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bölgeye tayin edilen Hanefi imamların arkasında namaz kılma konusunda açık birtakım çekincelerin dile getirilmesi de özellikle bu zihniyetten destek almaktadır. Burada imamların sadece Hanefi mezhebine mensup olmasından değil, bu bağlamda ortaya çıkan bir rekabetten de söz etmek gerekir. En önemlisi belki de bu imamların dinsel bilgi ve onun kullanımını takvayla bütünleştirme konusundaki yetersizliklerine ilişkin olarak ortalıkta gezinmeye devam eden yaygın bir kanaatin silinememesidir; ki, bu da benzer eğilimlerin güçlenmesini sağlamaktadır. Bu nedenle Şafii ve Nakşi Kürtler genellikle medrese kökenli bir imamın arkasında namaz kılmayı tercih etmektedirler. Dinî hayatın her alanında Şafiilik güçlü ve belirleyici işlevlere sahiptir. Şafiiliğin bu denli güçlü olmasının, özellikle dinî hayatta baskın olmasının nedeni kuşkusuz medreselerin varlığıdır.

Dinsel itibarın kalıpları bölgenin kültürel ve etnik bağlamında işlev gören diğer kıymet hükümleri ve görünümlerinden bağımsız değildir. Öyle ki artık etnik ve dinsel mozayiğin karmaşıklığı siyasal tabakalaşma ile de birleşmeye başlamıştır (Bruinessen, 1994: 46). Genel eğilime göre, açıkça farkedildiği gibi dinin, ulus inşasının başat çıkarlarına hizmet eden bir rol üstlenebilmesi için İslam'ın da birçok açıdan değişmesinin gerektiği öne sürülmüştür (Turner, 1984: 90). Bölgenin kendine has özellikleriyle, belirginlik düzeyinde statü göstergelerine sahip diğer seküler tipolojiler arasında ilginç korelasyonlar kurulabilmektedir. Nitekim Wach'ın da işaret ettiği gibi (1995: 147) dinsel bağlarla doğal bağların kesiştikleri gruplar içerisindeki ahenk o kadar eksiksiz bir şekilde ortaya çıkmaktadır ki, sosyal ve dinî faktörler adeta bir karışım meydana getiriyormuş gibidir. Grubun bütünleşmesine şu veya bu şekilde hizmet eden tüm toplumsal fonksiyonlar, yüksek değerlere sadakatin bir ifadesi olarak düşünülebilmekte ve sonuçta yarıdinî bir anlam kazanabilmektedirler. Bölgede dinsel kategorilerini pekiştiren oluşumların başında gelen tarikat organizasyonu, çoğunlukla bölgesel gerçekliğin yapısal özelliklerinden beslenmektedir. Dogmatik açıdan ulemanın resmî kabulüne hiçbir zaman mazhar olamamış, ama toplumsal açıdan ortama iyice uyarlanmış bir mistisizm evreninde gelişen dinsellik (Nikitin, 1994: 362), kuşku götürmez bir açılım içinde tarikatlarla bütünleşmek durumunda kalmıştır. Böylelikle resmî ve kurumlaşmış İslam'a karşı, nispeten otoriteye uzak olan yerlerde, dinî olduğu kadar sivil nitelikli ve çok etkin bir hayat biçimi öngören popüler bir İslam gelişmiştir. Bu, çoğu okur yazar bile olmayan insanların, köylülerin ya da zanaatkârların dinî evrenlerini yansıtmaktadır. Bunlar tasavvufi bir tarikat çerçevesinde manevi liderliklerini üstlenen bir şeyhe (mürşid) bağlı olup, bir tür hizmetkâr olarak görülebilecek şekilde faaliyet göstermektedirler.

12. (h. 6.) yüzyıldan sonra bölgeye giren sufiler burada kolayca yayılma imkanı buldular (Bois, 1996: 182-183). Uzlaştırıcı rolleri ve toplumsal simgelerin taşıyıcıları olarak tekkelerin yaygınlaşması, aslında nüfusun büyük bir çoğunluğunun şeyhlerin işlevlerine ihtiyaç duyduğu bir döneme rastlamaktadır. Çünkü tarikat ortamı, siyasi konularla birlikte topluluk sorunlarının da şeyhe açıldığı yapısal bir çerçeveyi oluşturmaktaydı (Mardin, 1992: 97).

Tarikatların gücü, daha çok bölgesel itiraz ve muhalefet hareketlerinde, özellikle de dinin belli düzeylerde işleyen rolünü yeniden belirleme çabaları söz konusu olduğunda gündeme gelmiştir. Bölgesel bir ayrılıkçılığın meşruiyeti, dinsel zayıflama konusundaki itiraz ve iddialarla pekiştirilerek aranmaktadır. Bruinessen'in de vurguladığı gibi (1995: 85-122) sınıf ve ulusçu eğilimlerin potansiyel metaı olarak görülen tarikatlar, bu bağlamda gündeme gelen sorunların giderilmesinde araçsal olarak popüler kalmayı başarmışlardır.

Osmanlı İmparatorluğu, kendine has sosyal düzen talebini, etnik farklılıklar kadar dinî ve siyasi ayrışmaları da sorun olmaktan çıkarmayı hedefleyen bir niyet içinde homojenleştirerek gerçekleştirme azminde olmuştur Günümüzde ise Cumhuriyet rejiminin güvenilirliğini tartışma konusunda, bölgedeki dinsel ve etnik taleplerin yanyana gittiği sürekli olarak iddia edilmiştir. Toplumsal itirazlar bugün bile modernizm ve laikliğin din ve gelenekçilikle karşı karşıya geldiği durumlarda özellikle söz konusu olmaktadır (Kirişçi, Winrow, 1997: 105).

Bölgedeki dinsel yapılanmaların ve bunun ürünü olan itibar kalıp ve tipolojilerinin ortaya çıkmasında Nakşibendiliğin katkısı önemlidir. 19. yüzyıldan itibaren bölgede Nakşibendiliğin popüleritesi artmıştır. Aslında Nakşibendilik değişik kollarıyla İslam dünyasının tamamını kuşatmış gibidir (Gündüz, 1989:236-255; Mardin, 1992: 90-100; Mardin, 1993: 71-98; Algar, 1997: 123-146). Söz konusu tarikatın Türkiye'nin hemen her yerinde sadece Şafii muhitlerde değil Hanefi muhitlerde de egemen bir sufi/mistik eğilim olarak gücünü sürdürme kararlılığında olduğu bilinmektedir. Hatta Türk dinselliğinin önde gelen kaynaklarından biri olarak rahatlıkla dile getirilebilecek temel özelliklerin bir kısmı Nakşibendilikten devşirilmiştir.

Nakşibendi tarikatı mensuplarının "Şeriat"ın bütünlüğünü koruma yönündeki titizlikleri, Müslümanların yaşadığı pek çok yerde, örneğin Hindistan'da Ekber Şah'ın senkretizmine, Dağıstan ve Batı Türkistan'da Çin egemenliğine, Endonezya takımadalarında Hollanda sömürgeciliğine ve modern Türkiye'de de M. Kemal Atatürk'ün kurduğu yeni yönetime karşı yürüttükleri itirazlarda kapsamlı bir şekilde sergilenmiştir. Nakşibendiliğin Halidi koluna mensup olanlar, başlangıçta Müslümanların birlik ve kuvvetinin odak noktası olarak gördükleri Osmanlı Devleti'ne kesin bağlılık göstermişler ve bunun sonucunda Avrupa'nın sömürgeci güçlerine karşı etkin ve kalıcı bir düşmanlık hissi taşımışlardır. Bundan dolayı Dağıstan'dan Sumatra'ya kadar Halidiyye'nin yayıldığı hemen her

yerde olduğu gibi bu bölgede de tarikat mensupları Osmanlılar lehindeki faaliyetleriyle uzun bir süre öne çıkmışlardır (Algar, 1997: 129).

Nakşibendiliğin bu bölgede itibar sahibi olmasında kuşkusuz bu tarikatın Anadolu'da yerleşmesine bizzat önayak olan Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (Ebû'l-Behâ Ziyâuddîn Hâlid b. Ahmed b. Hüseyn eş-Şehrezûrî el-Kürdî) (d. 1193/1779, ö. 1242/1827) katkısı önemli ve emsalsizdir (Gündüz, 1989: 237-255). Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'den sonra günümüze kadar bölge özelinde daha çok Halidiyye (Gündüz, 1989: 236-255; Mardin, 1993: 82-85; Bruinessen, 1995: 49-83; Uludağ, 1997: 296-299) adıyla anılan Nakşibendiyye tarikatı böylelikle yeni bir vizyon ve biçime kavuşmuş sayılmaktadır. Müntesip ve halifeleri, daha ziyade medrese kökenli olan Halidiliğin ortaya çıkması, başlangıçta tarikat erbabı ile ulema arasındaki tartışmaları gidermeyi nispeten başardığı için, son Osmanlı padişahları aracılığıyla da devlet eliyle desteklenen bir tarikat özelliği kazanmıştır (Gündüz, 1989: 69). Hatta bu özelliklere sahip olması nedeniyle Halidi Nakşiliği, içinde bulunduğu sosyal ve siyasal ortamlarda rasyonel bir şekilde hareket etme kabiliyetine de sahip olmuştur (Usta, 1997: 17).

Mevlânâ Hâlid'in bölgedeki etkisi Osmanlı Devleti'nin siyasal anlamda iktidarının ulaştığı diğer bölgelere göre daha büyük olmuştur. Nakşi şeyhlerinin asalet ve prestijleri bizzat Mevlânâ Hâlid'e dayanmaktadır. Bu coğrafyada egemen olan kabile yönetiminin yapısına paralel olarak hem dinî hem de dünyevi otoriteyi miras yolu ile elinde bulunduran Nakşibendi aileleri böylece aşiret organizasyonunun teamül ve stratejilerini dinî vârislerin kontrolüne kazandırmaya başlamıştır. Bölgenin sosyal tarihinin bir göstergesi olarak Halidilik, bilinen örgütlenim tarzlarından kopuk olmaksızın kendi tarikat organizasyonunu yerleşik normları da dikkate alacak şekilde inşa etmiş, bu bağlamda soy ve verasete öncelik vermiş, hatta bu çerçevede kurduğu mekanizmayı da daha geleneksel sayılan seyyidlik inancıyla meşrulaştırmayı denemiştir (Uludağ, 1997: 298). Şeyhe gösterilen hürmet ve tazimin bir sonucu olarak kendisine atfedilen kutsallığın kardeşleri ya da oğullarınca da paylaşılması yaygın hale getirilmiştir. Yetki ve sıfatlar böylece babadan oğula geçmeye başlamıştır. Bu bir anlamda elitlerin dolaşımını hatırlatmaktadır. Bu dolaşım aslında kurumsal rollere bağlı olarak sahip olunan şeref kavramının müridler nezdindeki konumunu da gündeme getirmektedir. Böylece ortaya Yüksel'in "kutsal şeyh aileleri" dediği (1993: 86-94) bir yapılanma çıkmış, aşiret ve akrabalık örgütlenmeleriyle oluşan gelenek içinde kutsallık, bu kez şeyhlerin kendilerini aşarak ailelerine de teşmil edilmeye başlanmıştır. Nihayet bir süre sonra da Nakşibendi şeyhlerinin oğul ve torunları bölgenin önde gelen itibarlı aileleri ve soyluları arasında yer almaya başlamışlardır. 19. yüzyılın özellikle başlarından itibaren, Mevlânâ Hâlid'in kişisel aktivitelerinin bir sonucu olarak bölgede şeyhlerin sayısında ciddi bir artış gözlenmiştir. Burada gözlenen artışın, özellikle Avrupa'nın etkisiyle yaratılan Hıristiyan boyunduruğu korkusu ve misyonerlik çalışmaları nedeniyle halkı, Hıristiyanlara karşı

müslüman birliği propagandası (Pan-İslamizm) etrafında durmaya ittiği görülmüştür. Öte yandan yerel emirliklerin çöküşünü izleyen genel kaos ve güvensizlik ortamının da birçok kişiyi daha yoğun bir şekilde dine yönelttiği iddia edilmiştir. Emirliklerin tasfiyesinden sonra, merkezi idarenin 'düzen'i tesis etmekte gösterdiği kifayetsizlik, Kürt aşiretleri arasında aşkın rol oynayacak yeni bir aktör olarak, şeyhin siyaset sahnesinde öne çıkmasına sebep olmuştur (Yeğen, 1999: 233; Yüksel, 1993: 54). Böylece yeni şeyhler de doğal olarak sahip oldukları itibarın bir sonucu sayılabilecek şekilde, yörenin en nüfuzlu liderleri olmuşlar ve hatta ulusçu duyguların zamanla çok açık odakları haline gelmekten de kaçınmışlardır. Yeni oluşumların bir yansıması olarak sözgelimi mülk sahipliği birçok şeyhe maddi gücünü sağlamlaştırma olanağı verirken, bu durum onların artık bundan böyle bir toprak ağası olarak da tanınmalarına fırsat verecektir.

Tarikatların modern Türkiye'de yasadışı sayılmalarına rağmen, dinî liderler ya da şeyhler, bölgedeki halk üzerinde politik ve sosyal etkiye sahiptirler (Zarcone, 1993). Öyle ki bölgede dinî etkiye sahip bir mevki ve statü elde etmenin, açıkçası dinsel bir itibar kazanmanın iki ana yolundan rahatlıkla söz edilebilir: Birincisi, tamamlandığında öğrencinin molla olacağı, şeyh olarak bilinen birinden alınan eğitimdir. Çünkü başarılı bir molla önemli bir topluluğu kendi kontrolüne çekebilir ve onların isteği ile yerini koruyabilir. Dinsel itibarı elde etmenin bir diğer yolu da, Peygamber sülalesinden gelindiğinin iddia edilmesidir. Seyyidler olarak anılan bu aileler de, bazen toprak sahipliği kastına benzeyen, toplumun zengin ve etkili bir kesimini oluşturmaktadırlar (Weeks, 1991: II. 141). Bölgenin dinsel itibar kadrosu, tarihsel ve siyasal etmenlerin bir ürünü olarak meydana çıkma imkanı bulmuştur. Böylece "kişisel olarak oluşmuş bir değer"den (Mensching, 1994: 237) söz etmek mümkün hale gelmiş ve bu imaj, kişinin ya da toplumun zihnine uygun bir şekilde takdim edilmiştir. Bölgede uzun süre devamlılığını koruyan medreseler, tarikat örgütlenimi içinde ortaya çıkan yerel ve dinsel organizasyonlar, yerel şartların pekiştirimine bağlı olarak ortaya çıkan bir dizi sosyal ve siyasal talepler, söz konusu rollerin gelişimini olağan bir hale getirmiştir. Bu bağlamda Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde bir itibar kategorisi olarak 'şeyh'in konumuna dikkat etmek gerekir. Dini statü, rol ve otorite göstergesi olarak şeyh, bölgenin dinî tarihiyle genellikle bütünleşmiş vaziyettedir. Bu nedenle bölgenin dinî tipolojisi içinde ideal bir itibar göstergesi olarak öncelikle 'şeyh'in üzerinde durmak gerekir. Onun konumu, 'seyyid', 'alim' ve 'molla'nın hatta bazı özel durumlarda da 'mehdi'nin, başka deyişle Allah tarafından seçildiğine inanılan manevi rehberlerin rollerini hep birlikte içeren bir 'roller kümesi'nden oluşmaktadır (Mardin, 1992: 86).

Bu nedenle dinsel itibarın kategorileri arasında en ilginç ve özgül olan göstergenin şeyh olduğunda kuşku yoktur ve aslında İslam dünyasının hemen her yanında olduğu gibi bölgede de gerçekliğini sürdüren bir statü ve rol taşıyıcısı olarak hâlâ işlevseldir. Ancak bölgedeki şeyh imajı farklılıklar arzeder ve kendi-

ne özgü nitelikleriyle diğer tipolojilerden ayrılır. Çünkü bölge bağlamında ele alındığında şeyh, ayrıca dinî ilimler alanında da eğitim almış ve bunlardan hareketle de kendilerine muhtemelen daha da büyük bir prestij içeren keramet ya da manevi güçlerle donanımışlık gibi bir nitelik de atfedilen din adamları anlamına gelmektedir. Bu güçler, şeyhlerin bilgelik ve önderlik/rehberlik niteliklerini meşrulaştırmaktadır. Yerel liderlerden bazılarının isimlerinin önünde rastlanan şeyh ünvanı, bölgenin siyasal ve toplumsal yapısının günümüze dek uzanan bir özelliğidir. Bölgenin bu özelliği 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, bugünkü Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerindeki siyasette halen gözlenebilecek genel hatlarını kazanmaya başlamıştır (Mardin, 1992: 86-87). Usta'nın da vurguladığı gibi (1997: 149) karizmatik bir lider olarak şeyh, tarikat geleneğindeki değişmeleri kontrol eden tek otoritedir. Öte yandan da aynı şeyh, sosyal değişmeye paralel olarak tarikatın misyonunu çerçevelendirme çabasındadır. Dikkatle gözlendiğinde, doğası ve kültürel geleneği içinde dikkat çekici özelliklere sahip olan şeyh kategorisinin, bölgedeki yerel birtakım dinî, siyasi, ekonomik ve karizmatik faktörlerle yeniden üretildiği görülmektedir (Mardin, 1992: 86-90; Beşikçi, 1992: I. 325; Yüksel, 1993: 55; Bruinessen, 1995: 101-105; Türkdoğan, 1999: 337). Ancak bu kategori, ortak köken ve referans sistemiyle meşrulaştırılmasına rağmen yine de merkezî dinsel otoriteler tarafından açıkça desteklenmemektedir. Özellikle modern zamanlarda bu gerçeklik, tarikat ve soy bağlamındaki özellikleri açısından köklü değişikliklere uğramıştır.

Şeyhler kısa zamanda dinî, siyasi ve ekonomik rolleri kendi üzerlerinde bir arada taşımayı başarmışlardır. Zaten şeyhler yalnızca ruhani kişiler de değillerdi. Hatta bunların birçoğu Bruinessen'in de vurguladığı gibi (1995: 37) "eyer üzerindeyken de seccade üzerinde olduğu kadar kendini rahat hisseden, silahını da tespihi kadar güvenle tutan" özelliklerle donanmış durumdaydılar. Şeyhler, genelde tasavvufi eğitim içinde kitlesel düzeyde dindarlığın gelişimine katkıda bulunmuşlardır. İslam'ın daha içsel bir bağlanma içinde popülerleşen stilini devam ettirme hususunda şeyhlerin etkisi küçümsenemez. Ancak burada onların üstlendikleri ve bizzat kendi rızalarıyla devam ettirdikleri rollerinden çok, halk üzerinde yarattıkları imajları söz konusudur. Dinsel açıdan 'takva' kavramıyla özetlenebilecek derin bir dindarlık vurgusu, kitlelerin dinsel tahayyülünü pekiştirmekle birlikte, halkın şeyhe bakış açısında daha değişik tahayyüllerin izlerini sürmek de mümkündür. Aslında bu daha çok halk katında işleyen bir dinselliğin talepleriyle ilişkilendirilebilir. Zaten halkın gözünde şeyhin konumu çoğunlukla şeyhe rağmen oluşmuş gibidir. Ancak zaman içinde farklı değişim stratejileri şeyhin rolüyle toplumsalın beklentileri arasındaki mesafenin kopmaya başladığını göstermektedir. Böylece şeyh, kutsallığın mistik bir aracıyken, giderek dünyevi bir liderliğin temsilcisi olarak da temayüz etmeye başlamıştır.

Kutsal bir adam olarak şeyhlerin birincil rolleri dünyevileşme temayülleriyle birlikte, artık kitlelerin taraftarlığını kazanmak, popüler olabilmek ve mistik dü-

zeyde bir kardeşlik anlayışını öğreterek yerleştirmektir. Genellikle doğaüstü kuvvetlere sahip oldukları ve Tanrı'yla aralarında doğrudan bir bağlantı olduğu düşünülmüştür. Bir şeyhe bağlanmak, pratikte onu yılda en az bir veya iki defa ziyaret etmek, ona hediyeler götürmek ve önemli kararlarda onun onayını almak anlamına gelmektedir. Hastalık veya kuraklık dönemlerinde şeyhin rahmeti dilenmekte; şeyhin yazdığı muskaların insanı her türlü tehlikeye karşı koruduğuna inanılmaktadır. Şeyhler bazen özellikle daha alt düzeydeki müridleri tarafından neredeyse bir peygamber, mehdi ve hatta çok özel durumlarda Tanrı rolüne bile yaklaştırılabilmekte, şeyh de adeta bu rollere sahip çıkmaya zorlanmaktadır. İki farklı aşiret arasındaki kan davaları, her iki tarafın saygı gösterdiği bir şeyh arabuluculuk yapmadığı veya bitirilmesine karar vermediği sürece sonsuza dek sürebilirdi. Aslında şeyhler saygınlıkları dolayısıyla ideal arabulucuydular ki, bu da onlara politik güç vermekteydi. Böylece rollerini pekiştirme şansını yakalayan şeyhler, bu yolla çok güçlü bir iktidar elde etmişler; birçok şeyh herhangi bir aşiret reisinden daha güçlü bir hale gelmiştir. Genellikle aşiret örgütlenmesinin dışında kalmayı başaran şeyhler, daha belirleyici ve yetkin bir karizmayla statülerini devamlı tahkim etmişlerdir. Zaman içinde bazı şeyhler de bu bağlamda nüfuz alanlarını silahlı güçleriyle de artırmış, böylece İlahi yönelimli mistik rehberlerden çok, seküler taleplerin seslendiricisi olarak ortaya çıkan toprak ağalarına benzeyen bir kişiliğe bürünmüşlerdir. Yerel liderlik kurumu olan Mirler yönetim gerekleri açısından işlevsiz kılınıp bertaraf edildikten sonra, onların yetkilerinin bir kısmını ele geçiren şeyhler, aşiretler arası çatışmaları çözmekle kalmamışlar gerektiğinde daha da ileri giderek birden fazla aşiretin koordinasyonunu yönetme imkanını ve bu aşiretlerin bağlılığını kazanmış tek otorite olma imtiyazını ele geçirmişlerdir (Bruinessen, t.y.: 236). Şeyhleri, bazen eşine az rastlanır bir şekilde çok uç noktalara kadar varabilmektedir. İnsanlarda bir şeyhe bağlanmadıklarında lanetleneceklerine dair yaygın bir inanç vardı. "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır" şeklinde popüler hissiyatın inanç alanına taşıdığı bir algılama tarzı da onun konumunu iyice güçlendirmiştir. Hatta şeyhlerin müridlerini cennete götürebilecek güce (şefaat) sahip oldukları bile düşünülmekteydi. Tarikatların liderliğine yükselmiş kişilerin pek çoğuna, bu nedenlerden dolayı aynı zamanda karizmatik bazı güçler de atfedilirdi. Bu bağlamda şeyh, bahşedilmiştir, inanılandır, doğaüstü ve mucizevi güçlerle donatılmıştır. Bütün bu atfedilen statüleri taşıdıkları halk katında kabul görse de genellikle kendisine inanmayan ve güvenmeyen resmî ulema tarafından kuşkuyla izlenmekten kurtulamamışlardır. Aslında şeyhle resmî otorite arasındaki en önemli gerginlik nedeni, şeyhin genellikle politik rol oynamaya hevesli olmasıdır; bu nedenle devlet yetkilileri başından beri bu duruma kuşkuyla yaklaşmaktadırlar. Öte yandan kolayca hayal edilebilecek safdillikleriyle bazı müritlerin fanatizmleri çeşitli aşırılıklara ve garipliklere de yol açabilmektedir. Bu nedenle zaman zaman, içten gelen bir ışıkla kendilerini mehdi ilan edenlere ya da toplumsal devrim vazeden 'fermansız reformcular'a (Bois, 1996: 184) bile rastlanmaktadır; ki, bunların da

resmî makamların takibinden ve değerlendirmelerinden uzak durabilmeleri mümkün olamamıştır. Aslında şeyhin varlığını deruhte eden müridlerdir ve bir anlamda onun prestijinin geniş kitlelere yayılımında aracı roller üstlenmektedir. Böylece şeyhin vücudu, davranış modeli, giysileri, özel huyları, kişisel donanımı gibi pek çok alanda sahip olduğu özellikler yakın çevresindeki müridlerin şeref ve onurunu da artırmaktadır. Müridler, tam anlamıyla sadece küçük bir azınlığı oluştursalar da şeyhlerin 'nur'unu diğer insanlara duyurma açısından hiç de küçümsenmeyecek görevleri söz konusudur. Öte yandan şeyhler de müridler tarafından her türlü olağanüstülüğü (keramet) gerçekleştirebilecek, yaşayan kutsal kişiler olarak görülmektedir. Mürid nazarında oluşan bu karizma, şeref ve onurun kaynağı olarak algılanmakta ve zamanla iyice sıradanlaşacak bir şekilde şeyhin ailesine de bu kutsallık teşmil edilmektedir.

Şeyhler, bölgedeki diğer bütün müridlerle tarikat bağlılığı sayesinde aktif bir iletişim içinde olabilmeyi başarmalarından dolayı potansiyel olarak geniş kitleleri harekete geçirmeyi de becerebiliyorlardı (Bruinessen, ts: 248, 375; Türkdoğan, 1999: 337; McDowall, 1994: 20). Bunlardan bazılarının, babadan oğula geçen bir karizmanın ilk başlatıcıları durumunda olduklarına inanılmaktaydı. Bunların soyundan gelenler de o İlahi kıvılcımı taşımaktaydılar. Çoğu zaman bu nitelik, karizmanın yanı sıra mirasçılarının güç ve nüfuz sahibi bir şahıs olarak da teyid edilmesini gerektiriyordu. Mirasçılar asgari düzeyde eğitim görmüş, dinsel yetkinliklere sahip olsalar bile, bu mekanizmanın işleyişine ilişkin detaylar genellikle eleştiriden muaf tutuluyordu. İlahi kıvılcımı paylaşan seçilmiş kişiler arasında, zaman zaman dinî misyon üstlenmiş aşiret reislerine de rastlanabilmekteydi (Mardin, 1992: 87). Böylece kabile/aşiret çerçevesinde gelişen yapı içinde şeyhler, hem yönetici hem de manevi yönlendirici olarak görülen dinsel bir itibar göstergesine sahip olmuşlardır (Türkdoğan, 1999: 226).

Politik ve ekonomik bir güç kazanmanın en önemli yolu olarak dinsel saygınlık kazanımı, bölgesel düzeyde şeyhe, sıkça sorun üretebilecek bazı alanlarda etkin olma fırsatını vermektedir. Bu onun sadece evlilik, miras, kan davası ve dinî günlerin icrası gibi rütin faaliyetler alanında değil, diğer toplumsal konularda da etkili birtakım fırsatları takip etmesini mümkün kılıyordu. Gerçekten de bu izleme alanı içinde şeyhin iyi bir toplumsal gerçeklik ve gelecek okuyucusu olduğu iddia edilebilir. Şeyhin kitlesel tahayyül içinde İlahi gücün yeryüzündeki temsilcisi olma özelliğine sahip olduğuna duyulan yaygın inanç, gücünün dışsal kaynaklarından birini oluştururken, diğerleri de sınırları içinde yaşanılan devlet otoritesi tarafından yaratılmaktadır. Açıktır ki pek çok aşiret reisi gibi şeyhler de güçlerini, devlete olan bağlılık ya da kulluk ilişkilerinden almaktadır. Ancak kabul edilebilir bir hükümet gücünün yokluğunda bu boşluk şeyhler tarafından doldurulmaktadır. Aşiretler hükmedilmek üzere yerel şeyhlere yönelmekte, böylece şeyhin işlevsel statüsündeki farklılaşma belirginleşmeye başlamaktadır (Bruinessen, t.y.: 25).

Emirin yerini almasıyla ortaya çıkan toplumsal süreç içinde şeyhler, hem dünyevi hem de uhrevi yetkinin sahibi olmuştur. Artık bu onun ileride ortaya çıkacak toplumsal nitelikli başkaldırıların öncüsü ve rehberi olma gibi bir fonksiyona sahip olmasının da habercisi olarak değerlendirilebilir. Şeyhin aşiret liderlerinin yerini alması ve böylelikle aşiretlerin konjonktürel birliğinin ve merkezi yönetime karşı gelişen direnç ve muhalefetin simgesi haline gelmesi, ona kendi döneminin siyasetinde oldukça rafine bir statü sağlamaya yetmiştir. Tam da bu kazanılmış statüden dolayı şeyhler, hiçbir zaman düz dinî figürler olarak kalmamışlar, aksine zikredilen bütün bu tarihsel süreklilik içinde onlar, zamanla İslam dini ile Kürt ulusçuluğu arasında oldukça karmaşık toplumsal dolayımlar kurarak dönemlerinin yerel düzeydeki siyasal taleplerini derinden etkilemişlerdir.

Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tarikat şeyhlerinin itibarlarını pekiştiren bir başka fenomenal gelişmeden de söz etmek gerekir. Bu, onları politik liderler haline getiren koşullardır: Avrupa emperyalizmine tepki olarak politik çerçevede gerçekleşen değişikliklerle doğrudan ilişkili olacak şekilde şeyhler, muhalefet ve başkaldırı eylemlerinin tipik önderleri konumuna yükselerek (Bruinessen, 1995: 35) toplumsal imtiyazlarını, kazandıkları yeni derecelerle de teyid etme fırsatı buldular.

Şeyhin geleneksel rolleri bugün modern Türkiye'deki değişen yapılar çerçevesinde farklılaşmalara uğramıştır. Geleneksel anlamda dini, siyasi ve ekonomik birliktelik içindeki toplam rolleri üstlenen şeyhlik, kurumsal düzeyde meşruiyetini devam ettirecek imkanlardan bugün için vazgeçmiş görünmektedir. Esasen modern Türkiye'nin din ve gelenekle karşı karşıya getirilen vizyonu içinde şeyhliğin kurumsal itibarının büsbütün ortadan kalkması beklenmiş, ancak değişim arzusunun bölge özelindeki göstergeleri türlü değişkenlerin tazyiki altında hedeflenen sonucu üretememiştir. Aslında şeyhlik, kendi içinde bir dönüşüm ve yozlaşmanın içine düşmekten de kurtulamamıştır. Örneğin uygun yeteneklere ve hevese sahip olan çok sıradan insanlar bile şeyh olabilmiş, böylece dinsel yetkinin yanı sıra siyasal yetki de kazanabilecek duruma gelmişlerdir. Bu nedenle çok hızlı bir şekilde tabiri caizse şeyhlik hanedanları oluşmuş, kutsal şeyh aileleri olarak da nitelendirilebilecek bu oluşum, kısa sürede bu ailelerin de aracılığıyla bölgede manevi gücün yanı sıra politik güçlere de sahip olmayı hedeflemiştir. Hatta her bir şeyh ailesinin giderek Nakşibendi aristokrasisinin parçası haline gelmeyi sağlayan elitist bir yapı doğurduğu görülmüştür (Yüksel, 1993: 86).

Şeyhlerin gücünü ve nüfuzunu azaltan en önemli hareket kuşkusuz Atatürk'ün tekkeleri kapatıp şeyhlere baskı uygulaması ve onları sindirmeyi hedef haline getirmesidir. Aslında bu sindirme öteden beri kullanılagelen dinsel itibarlarla yakından ilgilidir ve bu türden dinsel statü ve bunun ürettiği ayrıcalıkların kaldırılması şeyhlik kurumunu zor durumda bırakmıştır. Böylelikle şeyhlerin hiz-

met ya da diğer tutumları için duyulan talep zaman içinde merkezi-seküler bir otoritenin girişimleriyle altüst olmuştur. Türkiye'nin farklı bölgelerinde popülaritesini hâlâ sürdürme azminde olan Nakşibendi örgütleniminin modernleşme amili olarak gündeme gelen laik norm ve seküler değerler karşısındaki tutumlarında farklılıklar olsa da, yine de bütün bu değişmelere rağmen açık bir devamlılığın varlığından söz etmek her zaman için mümkündür. Bölgede ise halk üzerinde özellikle kırsal teamül ve temayüllerin geçerli olduğu yerlerde, şeyhin, aşınmış rolleriyle de olsa varlığını sürdürdüğü gözlenmektedir. Ancak burada gözlemlenen resim kendini yeni bir meşrulaştırım içinde sunmaktadır. Çoğu zaman eski ayrıcalıklarını kullanabilme konusunda şeyh hâlâ etkili ve güçlü görünme arzusundadır. Ne var ki aynı etkiyi sözgelimi şeyhin dinsel alandaki işlevselliği bahis konusu olduğunda görebilmek kolay olmamaktadır. Esasen bu işlevsel zayıflama kendi karizmalarını yeniden kullanıma sokma ve kalıcı kılma yolunda şeyhleri yeni arayış ve stratejilere yöneltmektedir. Bu arayışlar içinde en dikkate değer olanı şeyhliğin politik taleplerde dikkate alınan özellikli misyonudur.

Tek parti dönemindeki radikal uygulamaların aksine çok partili hayata geçişle birlikte şeyhlik ve onu pekiştiren kurumsal hiyerarşinin yeniden tanzim edilerek bölgesel refleksler ve demokratik katılım talepleri içinde dikkate alınmasına ve meşrulaştırılmasına göz yumulduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten de bu süreç içinde siyasi konjonktürün de bir gereği olarak bölgesel düzeyde şeyhlerin kendilerini yeni bir vizyonla ifade etmelerine ve böylelikle de dinsel itibarlarını kullanmaları görmezlikten gelinmiş, hatta bu durum farklı siyasal çeşitlilik alanları içinde teşvik bile edilmiştir. Şeyhler, taraftarlarının oyu karşılığında, merkezi hükümetten, il yönetiminden veya yerel yönetimden, hamilik yapmalarına ve daha güçlü bir taraftar zümresi oluşturmalarına yardımcı olacak imtiyazlar isteyebilmişlerdir. Bu yol ise onların çıkarlarını doğal olarak statükoyla birleştirmiştir. Zaten siyasi partilerle girilen ittifakların tümüyle pragmatik nedenlere bağlı olduğu genellikle bilinen bir husustur (Bruinessen, 1995: 37-38). Ancak bu durum geniş bir alana yayılan gelişmeleri yansıtmaktan uzaktır. Bu süreç içinde gelişen ulusçu ve ayrılıkçı talepler, marksist eğilimlerin bölgesel düzlemde taban bulması, gelişen modernlik tecrübeleri karşısında, şeyhlik kurumu, kendi konumunu yeniden gözden geçirmek zorunda bırakılmıştır. Bu ise, şeyhlerin yeni ve modern zamanlar içindeki uyum kapasitelerini, yeni söylemlerini ve itibar kalıplarını kullanabilme yeteneklerini gündeme getirmektedir. Örneğin bugün yerel liderlerin pek çoğu, laik önderlik kurumlarını işgal etseler bile arkaik anlamda kutsal şeyh aristokrasisinin yaydığı vizyonu kullanmaktan kaçınmamaktadırlar. Günümüzde kitlelerin seferber edilmesi, şeyhlerin katılım tarzına yeni bir biçim kazandırmıştır. Hatta bu kazanımın korunması için eski zikir çekmelere bile neredeyse gerek kalmamış gibidir (Mardin, 1992:38-39). Demek ki şeyhler dinî sosyalleşmenin bölgesel bir resmini yeniden üretirken bir yandan da ilginç bir şekilde modernleşmekte, kendi modernliklerini bir anlamda yeniden üreterek

toplumsal değişim stratejilerinin ilginç bir katılımcısı rolüyle dikkatleri üzerlerinde toplamaktadırlar. Örneğin bölgede kız çocuklarını ilk kez okutma çabası içinde olanların şeyhler ya da onların mensubiyetine dayanan ailelerden olması, devlet okullarında okuma konusunda müridlerden daha az çekinceli davranışlar içinde olmaları, teknolojinin nimetlerinden yararlanma konusunda dikkate değer bir çaba sarf etmeleri, ulusçu eğilimlerin terminolojik mühimmatını üretmeye ilgisiz kalmamaları, sözü edilen değişimin göstergeleri hakkında ipucu vermektedir. Şeyhin konumuna ilişkin olarak seslendirilmeye çalışılan muhalefet de gücünü, çoğu kereler bizzat bu kurumun kendi geleneksel yapısıyla sürtüşen tutumlarından almaktadır. İstismara ve sıradanlığa yol açan şeyhlik görüntüleri, toplumsal alanda da karşı tutum ve reflekslerin doğmasına imkan vermektedir. Bu bağlamda sömürücü ilişkilere karşı gelişen ideolojik söylemlerin, ağayla şeyhi birbirine denk düşecek bir kategori içinde değerlendirmeleri mümkün hale gelmiştir. Hatta modern eğitim ve medya, özellikle radyo ve televizyon, aşiret değerlerinden tümüyle farklı olan yeni bir zihniyeti yaymakta; devlet okullarında eğitim görmüş genç insanların ağanın olduğu kadar şeyhin de otoritesini sorgulayacak bir eğitim süzgecinden geçirilmesi sağlanmaktadır. Özellikle modern Türkiye'de okul kitapları ve öğretmenler, ağa gibi şeyhi de gerici, çağdışı ve antidemokratik olarak mahkum etmektedirler. Bu, kuşkusuz ideolojik yönlendirmeyi önceleyen bir eğitim tarzıdır ve kitleleri etkilememesi mümkün değildir. Birincil bağlılıklar ve ideolojik karşı refleksler bu değişime karşı şiddetle direnme eğiliminde olsalar da, son tahlilde yapısal açıdan söz konusu direncin dönüşerek kendi kendini çarpıtması da söz konusudur. Burada özellikle şeyhin, dinsellik aracılığıyla elde ettiği itibarını, tamamıyla seküler amaçlı yönelimlere dönüştüren reel-politik pragmatizmine dikkat etmek gerekir. Bugün dinsel itibarını kullanma azmini yine aynı amaçlar için seferber kılma eğiliminde olan şeyhlerin meşruiyetleri zayıflatılmıştır.

Böylece bölgesel düzeyde egemen olan belirlenmiş statüler, yerini kazanılmış statülere bırakmaktadır. Soya, asalete ve aşkın düzeyde kazanıldığına inanılan bir fazilete dayanan statüler çökme eğilimi gösterirken bunun yerini modern eğitim araçları yardımıyla elde edilen yeni statüler almaya başlamıştır. Bölge örneğinde dinle bütünleşmiş şeyhlik kurumunun kullandığı itibarın meşruiyeti zayıflatılırken, bu kez ateist, din karşıtı bir elitin oluşumu, bölgesel talepler ve etnik yapılanmalar zemininde, İslami şeyh/molla elitinin yerini ele geçirmeye çalışmaktadır (Yüksel, 1993: 86, 108).

Şeyhlik kurumunda gözlemlenen değişim, sahip olunan itibarın kullanımı açısından da dikkat çekici farklılaşmaları yaratmaktadır. Bölgede pek çok şeyh ailesi siyasal partilerle karşılıklı çıkar ilişkilerini düzenleyen bir strateji içinde ilişkiye geçmektedir. Niteliği ne olursa olsun siyasi akımların bölgede şeyhlerin desteğine başvurmaları söz konusudur; ve bölgeyi temsil eden milletvekilleri de bu niyetin açıkça yöneldiği kendi konumlarının farkındadırlar. Şeyhlerin kariz-

malarının, geleneksel anlamda yetkin bir dinsellik ve mistik kazanımdan çok, dünyevi güç ve otoriteden devşirilerek kullanıldığından söz edilebilir. Pek çok şeyh ancak belli düzeydeki taraftar arasında bağlayıcı karizmatik önceliklere sahiptir. Şeyhlerin dinsel imajlarını geçmişten tevarüs ederek kullanmaları artık her zaman için inandırıcı bir etki sağlayamamaktadır. İstisnai örneklerin varlığına rağmen, bugün için şeyhin otoritesi bölgede daha çok güç kullanımının sembolik bir temsilcisi olarak dile getirilebilir. Esasen bu temsil de yeni birtakım sosyolojik gelişmelerin etkisi altında sarsılmaktadır. Burada ortaya çıkabilecek boşluğun eşdeğer bir itibar göstergesiyle doldurulması söz konusudur; ve bu eksikliğin giderilmesi yönünde yeni çatışma alanları, seküler bir talep içinde sık sık karşı karşıya gelen unsurlarla devamlı yenilenmektedir.

Şeyhlerin dinsel itibarlarını kullanma konusundaki yeni stratejilerinin, giderek kurumsal anlamdaki diğer seküler tipolojilerle aynileşmesi mümkündür. Ancak marjinal düzeyde de olsa, gerçek anlamda dikkat çekici bir dinsellik ve seçkin ahlaki davranışlara sahip şeyhlerin varlığına rastlamak da mümkündür. Bu şeyhler de sınırlı sayıdaki sosyal çevrelerine dinî ve ahlaki öğütleriyle yol gösterirken, hem kendi karizmalarını güçlendirmekte hem de toplumun moral değerlerini takviye ederek uyum ve sadeliğin önderliğini üstlenmektedirler.

Bölgede yaşayanların Şafii mezhebi ve Nakşibendi tarikatına has eğilimleri içinde dinsel itibar taleplerini şeyhlik gibi koruma azminde olan bir diğer statü göstergesi de seyyidliktir. Seyyid, bölge halkı örneğinde özgül bir kategoridir ve işlevini gevşek de olsa hâlâ devam ettirmektedir. İslam dünyasının değişik bölgelerinde seyyidlik kavramıyla soyları nedeniyle temayüz eden kişiler kastedilmektedir. Gerçek anlamda ise seyyidlik, İslam dünyasının hemen her yanında Peygamber soyundan gelenler için kullanılmaktadır.

Seyyidlerin gelenek uyarınca zekat ve sadakalardan yararlanamamalarına rağmen ganimet ve fey gelirlerinden belli bir pay almaları, onların tam ve doğru biçimde saptanmasını yönetimler için önemli bir görev durumuna getirmiştir. Bu nedenle başta Abbasiler döneminde olmak üzere seyyidlerin kayıtlarının tutulması, ganimet ve fey gelirlerinden paylarının dağıtılması, özel sorunlarının çözümlenmesi amacıyla 'nakîbu'l-eşraf' adı verilen bir kurumun ihdası gerçekleştirilmiştir ki bu da seyyidlerin itibarlarının tarihsel açıdan temellendirilmesini sağlamaktadır. Osmanlı Devleti'nde de seyyidlerin konumunu dikkate alan ve onların itibarlarını hem kuvvetlendiren hem de yönetim gerekleri açısından işlevsel kılmaya yönelik bir seri uygulamaya tanık olmaktayız. Özelikle II. Abdülhamit'in Pan-İslamist politikalarının gündeme gelmesiyle birlikte bölgesel düzeydeki farklılık ve ayrılıkları giderecek organizasyonların oluşturulmasında şeyh gibi seyyidlerin de itibarına sık sık müracaat edilmiş, hatta yerel düzenlemelerde bunlar dikkate değer bir ayrıcalık ve tercihle öne çıkarılmış, prestijleri yeniden güçlendirilmeye çalışılmıştır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölge-

si'ndeki seyyidler de tıpkı şeyh ve çevresi gibi itibar görmektedir. Bu saygı, kendileri görüldüğünde bazen abartılı bir tazime kadar varan bir ritüele dönüşmektedir. Kuşkusuz bu ritüelin uygulanmasının açık nedeni, seyyidlerin mübarek bir nesil, kutsal bir aile ve sülale gibi sıfatlarla değerlendirilmelerini sağlayan halk nezdindeki inançlardan kaynaklanmaktadır (Yüksel, 1993: 99; Adak, 1998: 17-25). Peygamber ailesinden gelmek seyyid olarak kabul edilen kişilerin itibarını sadece güçlendirmekle kalmamakta, ayrıca bu imaj kendilerini daha seçkin bir karizmanın parçası haline de getirmektedir. Seyyidlerin kendi çevrelerindeki aşiretlerle kan bağının olmaması ya da bu bağın az olması, onları aşiret içindeki akrabalık bağlarından kaynaklanan siyasal tutumların üzerinde ve dışında tutmakta ve böylece aşiretler arasında tarafsız bir hakem olarak itibar ve otoritelerini güçlendirmektedir. Bu bir nevi atfedilen statü göstergesidir ve sonuçta şeyh gibi seyyidi de dinî otorite tipleri arasına sokmaktadır. İlahi bir kudrete sahip olma iddialarını seslendirenler, Tanrı'yla ilişkili olmanın ve bundan nüfuz elde etmenin (gavs, kutb, mehdi) özel bir çabayla elde edilebilir konumuna rağmen, seyyidler tamamıyla soy bağıyla ilgili bir çerçevede kendi itibarlarını etkin bir hale getirmektedirler.

Seyyidler (sâdat), gerçekliği zaman zaman kuşku çeken soylarına ilişkin ibrazlarıyla modern zamanlarda tartışmalı bir statü içindedirler. Bir kişinin kendisini Peygamber soyundan geldiği yönünde açıklaması mümkünse de bunun ispatlanması her zaman mümkün değildir. Özellikle bunun bir şecereyle doğrulanarak ispatlanması istenmektedir. Aslında Arap kökenli kabilelerin zamanla yerel yapılanmaların çekim alanında, soy sop açısından olmasa da, özellikle kültürel düzeyde farklılaşmaları söz konusudur. Yine de bu konuda şecerelerin doğruluğuna ilişkin bütün kuşkuları devre dışı bırakan kollektif bir kabulden de söz etmek mümkündür. Zaten bu sorunun dile getirilmesi bölgede tarihsel açıdan bakıldığında yaygın bir eğilimi yansıttığı görülmektedir. Geleneksel toplumlara has kabul alanları modernlik düzleminde sarsılmakta, hatta çoğunlukla bu tür iddialar karikatürize edilerek zayıflatılmaya çalışılmaktadır. Halbuki toplumsal bellekte seyyid, mükemmel bir insanın torunu olarak saygıyı hak etmektedir. Oysa bugün, çoğunluğun onlara karşı davranışında bir iç çelişkinin varlığından bile söz edilebilir. Esasen seyyidler konum ve statülerini geçerli bir referansa dayandırmak istedikleri için, sadece Hz. Muhammed'le değil diğer İslam büyükleriyle de aralarında kan bağı olduğunu iddia etmektedirler. Farklı seyyid soyları söz konusudur ve seyyidler soylarının korunması için genellikle bir seyyideyle evlenmek zorundadırlar.

Seyyid oluşlarının kendilerine yerel düzeydeki kimi çatışma ve problemlerde arabuluculuk yapma yetkisini sağlaması ve bu yolla da kendi itibarlarının yaptırım gücünü çevresindekilere dayatabilmeleri imkan dahilindedir. Böylece seyyidler ayrıcalıklı konumlarını işlevsel hale getirme fırsatını bulmaktadırlar.

Hatta seyyidler, 'ahiret kardeşliği' denilen ve şeyhlik kurumunda da benzerine rastlanılan bir manevi kontrat temelinde halkla kendi aralarında, kutsal bağlılık alanları oluşturmaktadırlar. Bu alan, aslında seyyidlerin şefaatçi olabileceklerine ilişkin yaygın bir kanaatin toplumsal alanda somutlaşmış görüntüsünden başka bir şey değildir. Böylece kendilerini günahkar hissedenler ahiret kardeşliği talebiyle seyyidlere başvurmakta ve onların kendilerine ahirette aracılık etmelerini (şefaat) istemektedirler. Bu talep basit bir ritüelle gerçekleştirilse de, toplumsal düzlemde bu durum seyyidin itibarını artırmakta, hatta onun rolünü daha da fonksiyonel kılmaktadır. Seyyidlerin soylarından başka övünecekleri bir şeylerinin olmayışı önemlidir. Bu durum onların itibarlarını öldükten sonra da etkili kılacak bir mekanizmanın doğmasını sağlamaktadır. Özellikle türbeler, yaşayan seyyidlerden daha fazla ihtirama konu olmaktadır. Türbeler etrafında gerçekleştirilen rutin törenler (*zew*) halkla seyyidler arasındaki diyaloğu kutsallık ve aşkınlık temelinde sürekli olarak yenilemekte ve daha da popüler sayılabilecek alanlara dinsel itibarın sarkmasını sağlamaktadır. Yine de konum itibarıyla seyyidlik yöreseldir ve aşiret yapılanmasıyla sınırlı bir fenomen olma özelliğine sahiptir. Seyyidler bundan aldıkları güçle, toplumdan hemen her türden sayılabilecek destek bekleyebilmektedirler. Aslında itibar kazanmak için tek başına soy ya da dinsel aidiyet çok belirleyici olmamakla beraber, zaten prestij sahibi olanları örneğin bir şeyhi ya da mollayı daha da itibar sahibi kılacağı düşünülebilir.

Bugün bölgede modern eğitim olanaklarının gelişmesi ve seküler itibar kalıplarının yaygınlaşması karşısında seyyidlik kurumu da tıpkı şeyhlik kurumunda olduğu gibi, kendi hayatiyetini daha sınırlı bir imajla sürdürmeye mecbur kalmıştır. Esasen sadece seküler yaklaşım ve siyasetlerin değil, modern İslami yaklaşımların da bu tür ayrıcalıkları tartışan bir söyleme sahip olduklarını görüyoruz. Dini eğitimlerini modern ve eleştirel bir yapı içinde edinen kişilere göre seyyidlik, istismara sıkça ve kolaylıkla imkan veren bir kurumsal yapı özelliği taşımaktadır. Kitlesel desteği arkasında bulunduran seyyidlere karşı üretilen argümanın bu hegemonyayı dikkate alan bir strateji içinde geliştirildiği düşünülebilir. Kırsal yerleşim alanlarından uzaklaştıkça seyyidlik kurumu şeyhlik gibi bir tür karizma aşınımı sayılabilecek şekilde itibar kaybına uğramış bulunmaktadır. Yine de bu sınırlı statü göstergesinin daha kitlesel taleplerin seslendirilmesinde diğer göstergelerle bütünleşmeyi başarabildiği ölçüde işlevsel hale gelebildiği açıkça gözlenebilmektedir. Her şeye rağmen seyyidler bugün bölgede toplumsal yapının dinsel talep ve beklentilerini sürekli olarak kullanma azmindedirler. Halk düzeyinde belirginleşen İslami tahayyül ve yaşam pratikleri şeyhlere olduğu kadar seyyidlere de sürekli olarak müracaat etmeyi zorunlu hale getirmektedir. Bölgedeki dinsel itibar göstergeleri içinde en dikkat çekici olanlardan biri de molladır. Molla dinsel eğitim sürekliliğinin bir ifadesi ve statü göstergesi olarak fonksiyonel rollere sahiptir. Aslında şeyhlerin büyük çoğunluğu aynı zamanda da molladırlar. Molla bir yandan eğitim kurumlarındaki formel yapılanmayı ger-

çekleştirirken öbür yandan da tarikat örgütlenmesindeki informel yapılanmayı ve hiyerarşik örgütlenmeyi de denetlemektedir. Medreseler tarihsel olarak şeyh ve molla ikilisinin dinsel ve toplumsal meşruiyetini oluşturan bir kurumsal ağ oluşturmaktadır. Bölgedeki medreseler tarihsel açıdan yaygın bir şöhrete sahip olmalarına rağmen, bu hizmet ve şöhretten yararlananların sayısı sanıldığı gibi çok değildir. Aksine küçük bir seçkinler grubunun buralarda eğitim görmesi, tavır ve davranış kalıplarıyla bütünleşmesi söz konusudur.

Atatürk yönetimiyle birlikte Türkiye'de medreselerin kapatılması ve modern laik eğitimin gelişmesi, medreseleri özellikle entelektüel açıdan etkisiz hale getirmiştir. Ancak Kemalizmin en popüler ve etkili dönemlerinde bile, gizli medreseler geleneksel İslam eğitiminin sürdürüldüğü yegane kurumlar olarak dikkat çekmeye devam etmiş ve ülkenin her tarafından öğrenciler tam anlamıyla geleneksel bir eğitim görebilmek için bölgeye gelmek zorunda kalmışlardır (Bruinessen, 1995: 33-34). Medreseler öncelikli olarak mollaların mekanıdır. Sünni eğitim veren kurumlar olarak detaylandırılmış bilgi üretimlerinin yanı sıra Türk, Arap ve Fars kültürüne açılımları nedeniyle de sonradan kazanılmış özgün niteliklere sahiptirler. Medreselerin geleneksel rolleri bölgede inanç ve ritüellere bağlılık konusunda tartışmasız iddialı insanların yetişmesine imkan vermiştir. Medreseler, sadece geleneksel anlamda değil, yeni siyasi ve ideolojik yapılanmalarda da önemli roller üstlenmiştir. Hatta bölgesel düzeyde yaygınlaşarak somutlaşan Kürtçü eğilimlerin bile ilk tohumlarının buralarda neşvü nema bulduğu iddia edilmektedir (Yüksel, 1993: 64).

Molla, medrese kurumunun önderidir. Esasen molla daha üst düzeyde işlev gören ulema kategorisinin de bir parçası olarak değerlendirilebilir. Geleneksel İslam toplumlarında ulema dinî bilginin üretimi ve bu bilginin kullanımı konusundaki hiyerarşik tekel ve örgütlenmeyi yansıtmaktadır. Aslında geleneksel müslüman dünyasına damgasını vuran ve ahlaken bu dünyaya hakim bulunan ulema alim/hukukçu ve din adamlarının gevşek loncası olarak siyasal ve etnik sınırları aşan bir niteliğe sahiptir ve herhangi bir devlete ya da ulusa bağlı değildir (Gellner, 1992: 135). Ancak bölgesel bağlamdaki molla kategorisi, dinsellik tema ve eğilimleri yansıtmada kendine özgü nitelikleri içinde dikkat çekici bir fenomendir. Molla medrese hocalığının yanı sıra bölge örneğinde açıkça gözlendiği gibi dinsel törenleri de yönlendirmektedir. Köy çocuklarına Kur'an derslerini de mollalar vermektedir. Modern okulların kurulmasından önce molla, dinsel ve laik konular da dahil olmak üzere genellikle köydeki en iyi eğitilmiş kişiydi. Ortalama düzeydeki bir molla, birden fazla yerde görevli olabilirdi. Yanı sıra Kur'an okullarında da ders verirdi (Bruinessen, t.y.: 247). Böylece zaman içinde molla, İslam'ın bir sembolü olmakla kalmamış, toplumsal hiyerarşideki yeriyle, kendisinin ve dininin kaderini yansıtan bir ayna durumuna gelmiştir. Molla medrese aracılığıyla gündelik hayatın dinî görünümlerini kontrol etmekte, bir tür ideoloji üretecek şekilde toplumsal bağlamın yönelimlerine katkı sağlamakta ya

da yeri geldiğinde bütün bunlara engel olmaktadır. O itibarını, çerçevesini korumakla kendini görevli hissettiği dinî sınırlar evreninde oluştururken, toplum nezdindeki olumlu ve seçkin rolleri, kendisine nispet edilen karizmatik bir dizi atıftan almaktadır. Kuşkusuz o hem bir hoca hem de halk tipi dindarlığının da stratejisini belirleyen bir din adamı olarak tanınmaktadır. Mollanın bu konumunun kazanılış süreci önemlidir. Halkın İslami hayatını yönlendirenler medrese çıkışlılar olmuştur. Bölgede hâlâ 'mele' ordusu'nun (molla) yetişme alanı olarak medreseler görülmektedir (Yüksel, 1993: 58). Toplumsal bağlamdaki sorunların çözümü, gündelik tartışmaların dinsel yönelimler eşliğinde halledilmesine ilişkin öneriler, mollalar tarafından planlanmaktadır. Ne var ki modernleşme süreciyle birlikte tarikat örgütlenmesinin çözülmesine koşut olarak mollaların nüfuz ve dağılım alanları da azalmaya ve daralmaya başlamıştır. Onlar da modern eğitim kurumlarının saldırısı altında seyyidler örneğinde görüldüğü gibi itibarlarını koruma konusunda ciddi direnç ve savunma mekanizmaları geliştirmektedirler. Bu çerçevede Halidi şeyhleri, medreseler kapatıldıktan sonra Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde resmî medreselerde okutulan ilimleri artık kendi özel medreselerinde gizli yollarla okutmaya devam etmişlerdir. Hatta buralarda öğrenim gören pek çok öğrenci daha sonra Türkiye'nin çeşitli yerlerinde müftü, vaiz ve imam olarak da görev yapmıştır (Uludağ, 1997: 298). Dindarlıkları ve sahip oldukları bilgileriyle bu niteliklerden mahrum olanlar tarafından bile beğenilen ve ihtiram gören mollalar, sıradan insanlar nazarında da kendi dinî yetersizliklerini giderdiğine inanıldıkları için fazlasıyla önemsenirlerdi. Din adamları olarak mollalar, şeyhler gibi insanlarla Allah arasında dualarıyla çevrelerindeki insanların kurtulmasını sağlayabilecek arabulucular olarak görülürlerdi. Bu inanış özellikle etkin mollalara, önemli bir politik erk de sağlamıştır. Gerçekten de dinî otoritelerin belirli bir zümresi, bu bağlamda kayda değer bir dünyevi güç elde etmiştir. Bunlar yukarıda ele aldığımız tasavvufi tarikatların liderleri olmayı başaran molla kökenli şeyhlerden başkası değildir (Bruinessen, 1995: 34).

Mollanın dinî otoritesinin medrese zihniyetine tekabül eden yanlarını da dikkatle gözlemlemek gerekir. Gerçekten de molla, medrese zihniyetinin ancak modern eğitim biçimi karşılığında farkedilen ve açıkça tartışılan tasavvuratını yansıtmaktadır. Nitekim medrese alışkanlığının her şeye tartışmasız bir inanç ve imanı gerektirdiği düşünülmektedir. Medreselerde akaid olarak Şafiilerin bağlı bulunduğu Eşari akaidi, fıkıh metni olarak da *Tuḥfetu'l-muḥtâc* gibi tümüyle Şafii fıkhına ait eserler okutulmaktadır. Zaten medrese mollaları da Şafii fıkhına göre eğitilmektedir. Halk dinî konularda mollaların kılavuzluğuna bağlı olarak hareket ettiğinden dolayı bu mekanizma sürekli bir şekilde canlılığını korumayı başarmaktadır (Yüksel, 1993: 51-53).

Bugün özellikle İmam Hatip Okulu mezunlarının bölge özelinde yarattığı yeni imajlar, molla kategorisindeki kişilerin dinsel itibarlarıyla karşılaştığında çatışma ortamları doğmaktadır. İmam Hatip mezunlarının eğitim ve dinsel durumla-

rını dinsel yetkinlik ve takva donanımı açısından hiçbir zaman yeterli görmeyen mollaların halk nezdinde karşı bir muhalefet üretecek şekilde zaman zaman örgütlü sayılabilecek bir itiraza öncülük ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda sadece Diyanet İşleri Başkanlığı'nca atanan imamlar değil, bizzat resmî din eğitiminden geçmiş kişiler de bölge örneğinde rekabetin birer parçası olarak eleştirilmiş, hatta bunları ilimsizlikle suçlanmışlardır. Burada ilimsizlik suçlamasıyla kastedilen onların iyi düzeyde Arapça bilmemeleri ve medrese mezunlarıyla dinî bilgi alanında yarışamamaları yönündeki yaygın kanaattir. Doğrusu bu zıtlaşma ve kopuşmanın başka alanlarından da söz edilebilir. Yine de din eğitimi ve din hizmetleri konusundaki fiili gerçeklik içinde bölgede pek çok medrese mezunu molla, resmî okulları dışarıdan bitirmek hatta fırsatını yakaladıkça eğitimlerini daha üst düzeyde sürdürerek (Yüksek İslam Enstitüleri, İlahiyat Fakülteleri) kendi geleneksel itibarlarını güçlendirme arzusunda olmuşlardır. Bu çerçevede çoğu, resmî devlet kadrosunda imam olarak görev yapan mollalar, gündelik hayattaki dinî ritüelleri ancak kendilerinin uygulayabileceği gibi daha çok rekabetçi duygulardan kaynaklandığı düşünülebilecek iddialarıyla, bir itibarlı sınıf üretme konusundaki taleplerinden vazgeçmediklerini açıkça ve sıkça gösterme çabasındadırlar. Nitekim böylesi kazanımlara sahip olan mollaların önemi bölgede hâlâ seçkin özelliklerle korunmaktadır. Halbuki hayatın paylaşımı, rasyonel disiplinlerin eleştirel bağlamlardaki çoğalımı, mollanın gücünü zayıflatmakta, yanı sıra dinî yönelişler içinde gelişen yeni eğilimler aracılığıyla da mollanın geleneksel duruşu tartışma konusu olmaktadır. Mollaların Şafii mezhebi ve Nakşibendi tarikatı (Halidi) ve onun değişik kolları çerçevesindeki sabit donanımları bir yandan diğer dinsel eğilimler –örneğin Ihvan-ı Müslimin ve Cemaat-i İslami gibi düşünce sektörlerine bağlı grup ve yapılar– tarafından sorgulanmakta, bir yandan da yakın zamanlardaki İran devriminin etkisine de bağlı olarak Caferi/Şii eğilimlerin söz dağarcığı karşısında yeni bir tanımlamaya ihtiyaç duyacak şekilde itibar arayışlarına girmektedirler. Kuşkusuz modern Türkiye'nin laik ve seküler evreninde medrese ve molla yapılanmasının meşruiyeti kalmamıştır ya da bu ruh ancak pragmatik düzeydeki kimi yönelimlerin aracısı olarak işlevsel kılınabilmektedir. Sonuç olarak Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yaygın bir şekilde dikkat çeken ve yerel özelliklerle olduğu kadar geleneksel yapılarla da bütünleşerek günümüze kadar ulaşan dinsel itibar kalıpları, modern yaşam biçimi ve zihniyet dönüşümlerine bağlı olarak ciddi bir değişim yaşamaktadır. Aslında yapısal değişimler yeni çatışma türleri doğurmakta, bu bağlamda şeyh, seyyid ve molla aracılığıyla temsil edilen dinsel itibar göstergeleri de sarsıntı ve çözülmelerden etkilenmek durumunda kalmaktadır.

Dinsel bir talebin sembolik taşıyıcıları olarak bu kategoriler günümüz dünyasında yeni anlam alanları ve stratejiler içinde dönüşüm geçirmekte, hatta modern olanın imkanlarını kullanma hususunda geleneksel reflekslerinden bile genelde vazgeçmiş görünmektedirler. Böylece din de, bölgesel düzeyde paylaşılan

yaşam biçiminin daha doğrusu realitenin daha fazla kutsanmasını mümkün kılan bir yapılanma içinde gündeme gelmektedir. Özellikle yeni yetişen genç kuşaklarla geleneksel yapı ve imajları pragmatik eğilimler içinde dönüştürerek kullanan ve dinsel itibarın göstergelerini kendi kişisel imajları üzerinden yansıtan şeyh, seyyid ve mollaların epistemolojik düzeyde birtakım tartışma alanlarıyla karşılaşması söz konusudur.

Bölgesel düzeyde yoğun bir şekilde gündeme gelen sosyal değişme ve farklılaşmalar karşısında, hâlâ etkin olma çabasında olan bu kategorilerin, kendilerini modernleşme projelerinin aktif birer öznesi kılma ya da sözü edilen bu dönüşümleri doğru bir şekilde anlama konusunda gösterecekleri çaba, bugüne kadar kullanma azminde oldukları dinsel itibar kalıplarını yeniden ele alarak gözden geçirmelerini de gerektirmektedir. Çünkü şeyh, seyyid ve mollanın hem eylem hem de zihinsel donanım açısından gerçeklik dünyası karşısında sahip olduğu iç çelişkileri giderek kopuşmaya dönük bir gerginlik içinde gelişmekte ve bu gelişme de kendi dinsel meşruiyetlerini yitirmelerine yol açmaktedır. Zaten dinsel itibar kalıplarının kullanımı din ve modernlik ilişkilerinden ayrışarak, giderek pragmatikleşen bir yapılanmayı örgütleme konusunda artık daha işlevsel görünmektedir. Oysa dinsel itibarı etkin ve yaygın kılan fenomeni, dinsel argümanların, toplumsal alandaki zihniyetle buluşmasında aramak gerekir. Bu buluşma noktalarının günümüzde hızla kaybolduğuna ilişkin sosyolojik veriler, bölge örneğinde daha somut dışavurumlarda gözlemlenmektedir. Yeni ve modern zamanlarda dinsel itibarın ayrıcalığını kullanmak, toplumsal alanın güçlü dip akıntılarında somutlaşan görüntüleri dikkate almaksızın mümkün görünmemektedir.

Kaynakça

ADAK, Abdurrahman, *Güney-Doğu Anadolu Bölgesinde Seyyidler ve Halk Üzerindeki Etkileri*, Yayınlanmamış Lisans Tezi, Ankara 1998.

AHMED, Ekber S., *İslam ve Antropoloji*, çev. Bedri Gencer, İstanbul 1995.

ALGAR, Hamid, "Nakşibendi Tarikatının Tarihine Kısa Bir Bakış", çev. Kadir Özköse, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 45 (Mart-Nisan 1997), s. 123-146.

BEŞİKÇİ, İsmail, *Doğu Anadolu'nun Düzeni*, Ankara 1992 (3. baskı).

BOIS, Thomas, "Kürtlerde Toplumsal Yaşam", çev. Kamuran Fıratlı, *Kürtler ve Kürdistan*, İstanbul 1996, s. 161-205.

BRUINESSEN, Martin Van, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, çev. Remziye Arslan, Ankara t,y.

BRUINESSEN, Martin Van, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev. Nevzat Kıraç, Bülent Peker ve diğerleri, İstanbul 1995 (3. baskı).

BRUINESSEN, Martin Van, "Kürt Toplumu, Etnisite, Ulusçuluk ve Mülteci Sorunları", *Kürtler*, ed. Kreyenbroek-Sperl, çev. Yavuz Alogan, İstanbul 1994, s. 38-72.

GELLNER, Ernest, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. B. Ersanlı Behar, G. Göksü Özdoğan, İstanbul 1992.

GÖKALP, Ziya, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, haz. Şevket Baysanoğlu, İstanbul 1992.

GÜNDÜZ, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul 1989 (3. baskı).

KİRİŞÇİ, Kemal; WINROW, Gareth M., *Kürt Sorunu -Kökeni ve Gelişimi-*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul 1997 (2. baskı).

MARDİN, Şerif, "Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, ed. Richard Tapper, çev. Özden Arıkan, İstanbul 1993, s. 71-98.

MARDİN, Şerif, *Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme -Bediüzzaman Said Nursi Olayı-*, çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul 1992.

McDOWALL, David, "Kürt Sorunu:Tarihsel Bir Bakış", *Kürtler*, ed. Kreyenbroek-Sperl, çev. Yavuz Alogan, İstanbul 1994, s. 14-37.

MENSCHING, Gustav, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Konya 1994.

NIKITIN, Bazil, *Kürtler -Sosyolojik ve Tarihi İnceleme-*, çev. Hüseyin Demirhan, Cemal Süreya, İstanbul 1994 (4. baskı).

SUBAŞI, Necdet,, "Dinsel İtibarın Göstergeleri -Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneğinde Bir Yaklaşım-", *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Toplumsal Tarihi Sempozyumu*, 16-18 Haziran 1999, Van.

TURNER, Bryan S., *Marks ve Oryantalizmin Sonu*, çev. H. Çağatay Keskinok, Ankara 1984.

TÜRKDOĞAN, Orhan, *Güneydoğu Kimliği -Aşiret, Kültür, İnsan-*, İstanbul 1998 (2. baskı).

ULUDAĞ, Süleyman, "Anadolu'da Hâlidîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV. 296-299.

USTA, Niyazi, *Menzil Nakşiliği -Sosyolojik Bir Araştırma-*, Ankara 1997.

WACH, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul 1995.

WEEKS, Richard V., (ed.), "Kürtler", *Müslüman Halklar Ansiklopedisi*, çev. Deniz Diker, Orhan Örs ve diğerleri, İstanbul 1991, II. 137-142.

YEĞEN, Mesut, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul 1999.

YÜKSEL, Müfid, *Kürdistan'da Değişim Süreci*, Ankara 1993.

ZARCONE, Thierry, "Nakşibendiler ve Türkiye Cumhuriyeti: Zulümden Yeniden Siyasî ve Toplumsal Mevkiye Ulaşma (1925-1991)", çev. Eriman Topbaş, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 23 (Yaz 1993), s. 99-105.

M. İkbal'in 'Benlik Felsefesi'nde Tanrı-Evren İlişkisi

VELİ URHAN
DOÇ. DR., DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT FAK.

İkbal'in felsefesi, ağırlık merkezini büyük ölçüde 'ben' kavramında bulan bir felsefedir. Bu hem içkin, hem de aşkın varlık açısından böyledir. O nedenle, 'benlik felsefesi' onun evren, insan ve Tanrı hakkındaki düşüncelerini oldukça iyi yansıtan bir kavramdır; çünkü o, bütün personalist felsefelerin her türlü faaliyetin merkezi durumunda gördükleri 'ben'i hem evren, hem insan, hem de Tanrı hakkında kullanmaktadır. Ona göre, her insan ayrı bir kimliğe sahip özgür bir 'ben' olduğu gibi evren de bir 'ben'dir, Tanrı ise 'Mutlak Ben'dir. Varlık dereceleri arasındaki yeri ne kadar aşağı seviyeden olursa olsun, her atom bir 'ben'dir. O bakımdan, bu evrende olup biten şeyleri anlamak istediğimizde, 'benlik' kavramından başlamak, İkbal'e en doğru yol olarak görünüyor.[1]

Her atoma bir benlik atfeden, buna bağlı olarak da evrene bir 'ben' gözüyle bakan İkbal'in bu konudaki görüşlerinin tümü kaynağını hemen hemen söz konusu 'ben' kavramından almaktadır. Onun bu yaklaşımı, temele monad kavramını koyan Leibniz'in evren anlayışına benzemektedir. Ne var ki, İkbal, evreni, her birine bir 'olay' gözüyle baktığı 'ben'ler arasındaki organik bir ilişkiden ibaret görürken, Leibniz'in monadları arasında böyle bir ilişkinin varlığından söz etmek olanağımız yoktur. Çünkü onun monadları dışarıya açık pencereleri bulunmayan, bundan dolayı da, İkbal'in 'ben'leri gibi birbirleriyle sürekli ilişki kurabilen organik şuur birlikleri değildir. Leibniz monadlar arasındaki bağlantıların varlığını ancak bir "kuruluş öncesi ahenk" teorisiyle açıklamaya çalışır.

İkbal'i, evren, insan, Tanrı ve bu üçü arasında gerçekleşen organik ilişkiler konusunda ben kavramına dayalı bir felsefe yapmaya götüren en önemli etken, öyle görünüyor ki, Eşari düşünürleri tarafından öne sürülüp geliştirilmiş bulunan atomcu anlayıştır. Onlara göre evren *cevâhir* (yani daha fazla bölünmesi mümkün olmayan sonsuz küçük parçacıklar ya da atomlar) adı verilen şeylerden meydana gelmiştir.[2] Tanrı'nın yaratıcı aktivitesi sürekli olduğundan, cevher-

[1] M. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, XXIX (1987), s. 83.

[2] M. Iqbal, *Reconstruire la religieuse de l'islam (Traduction et notes de Eva Meyeorvitch)*, Librairie d'amerique et d'orient adrien-maisonneuve, Paris 1955, s. 77.

lerin sayısı da sonlu değildir. Evrende her an yeni cevherler ya da atomlar varlığa gelmekte, böylelikle de evren sürekli olarak gelişip büyümektedir.[3]

Eşarilerin, evrenin varoluşunun temeline yerleştirdikleri bu 'cevher' kavramının, İkbal'in düşüncesinde, 'ben' fikrine dönüştüğünü görüyoruz. Onun, kuracağı düşünce sistemi açısından son derece önemli, böyle bir fikre yönelmesindeki temel etkenlerden bir diğeri de, her şeyden önce, evrenin zıtlıkların egemen olduğu bir kaos değil, söz konusu zıtlar arasında uyumlu bir birliğin hüküm sürdüğü bir kozmoz olduğu konusundaki kendi gözlem ve tecrübeleridir. Evrenin her yerinde şuurlu bir ilerleyişin varlığına tanık olmaktayız. Öyle görünüyor ki, bu şuur ve gaye, evrene dışardan empoze edilmiş değildir. Böyle bir durum söz konusu olsaydı, hür ve yaratıcı bir faaliyetten söz edilemezdi. Şuurluluk, evrenin kendi 'ben'inin içindedir.[4]

Evreni, 'Yüce Ben'in kendi kendisini açması olarak gören,[5] sonuçta da, onun Tanrı'nın karşısında kendiliğinden var olan bir 'diğer' olamayacağını[6] öne süren İkbal'e göre, ilahi enerjinin her atomu, varoluş terazisindeki yeri ister aşağıda ister yukarıda olsun, bir 'ben'dir.[7] Eşari atomculara göre bizim şey dediğimiz, asıl tabiatı bakımından, 'atomik fiiller'in toplamıdır.[8] Burada sozkonusu edilen 'atomik fiil' kavramının zihnimizde bir imajının oluşmasının hayli güç olduğunu söyleyen[9] İkbal, öyle görünüyor ki, her birini bir 'ben' olarak düşündüğü, evrenin en küçük zerresinin sahip bulunduğu benlik şuurunu Eşarilerin 'atomik fiil'inin karşılığı olarak dikkate almaktadır. Demek ki onların atomik fiillerin toplamı dedikleri şey, İkbal'in düşüncesinde birbirleriyle organik ilişki içinde bulunan bir 'ben'ler topluluğudur.

Evrenin varoluş süreci içinde yer alan her bir 'ben'in, benlik şuurunun belirlediği, bir benlik derecesi vardır. Bu derecelenme içinde her varlık benlik şuuru bir alttakine göre daha yüksek düzeyde olan bir 'ben'i temsil etmekte, böylece, vücut gamının başından sonuna kadar 'ben'in giderek tizleşen nağmesi, insanda yetkinliğini buluncaya kadar yükselmektedir.[10] Leibniz'in monadlarının farklı algı derecelerinde bulunmaları sebebiyle verenin farklı varlık kademelerini oluşturdukları gibi, İkbal'in 'ben'leri de kendilerini farklı şuur derecelerinde ortaya koymaları nedeniyle, evrende farklı yetkinlik derecelerine sahip varlık kademelerini oluşturmaktadırlar. Söz konusu derecelenmenin içinde yer alan var-

[3] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 77.
[4] M. Aydın, "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde Uluhiyet Kavramı", *A.Ü.İ.F. İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV (1980), s. 206.
[5] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 81.
[6] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 86.
[7] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 81.
[8] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 78.
[9] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 78.
[10] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 81.

lıkların yetkinlikleri bakımından Tanrı'dan sonra en üstte bulunanı kuşkusuz insandır. Bu da benlik şuurunun Tanrı'dan sonra insanda en yüksek düzeyde kendini açmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla evrende 'Mutlak Ben'e yakın olan ya da 'Mutlak Ben'in kendisine en yakın olduğu varlık insandır.

Evrenin sürekli olarak varlıkta kalmasını 'Yüce Ben'in her an kendisini değişik şuur derecelerinde açması şeklinde değerlendiren İkbal, bu anlayışıyla, olmuş-bitmiş bir evren modelini temel alan 'klasik yaratma' düşüncesinin yerine, sürekli bir oluş içinde bulunan bir evren modelini benimseyen, bir 'sürekli yaratma' fikrini geçirmektedir. Bu konuda onun düşüncesine ışık tutan temel kaynakların en başta geleni de, hiç kuşkusuz, Kur'an'ın "O her gün ayrı bir iştedir" ayetidir. Benlik vasfına sahip varlıklar yaratan 'Mutlak Ben' için evren onun karşısında bir 'diğer' olarak bulunmadığına göre, yaratma sırasında Tanrı ile evren arasında gerçekleşen sebeplilik ilişkisi onları karşı karşıya getiren, bir heykeltraşın yonttuğu mermerle olan ilişkisi türünden, mekanik bir ilişki değil, ama organik bir ilişkidir. Organik ilişki, bir olaylar örgüsünün içinde yer alan varlıkların tümünü etki alanının içinde tutan karşılıklı bir ilişkiler ağıdır. Çok yönlü bir etkileme gücünü içinde taşıyan böyle bir ilişkinin sonuç olarak ortaya çıkaracağı 'değişme' açısından 'sonlu ben' ve 'Mutlak Ben' için acaba bazı sorunlar ortaya çıkmıyor mu?

İkbal'in konuya yaklaşma biçimi dikkate alındığında her iki 'ben' açısından 'değişme' kavramının pek de önemli bir sorun ortaya çıkarmadığı öne sürülebilir. Genelde personalizmin yaklaşımıyla, ister insanın, ister Tanrı'nın olsun, 'kişilik'i şuurlar arası karşılıklı ilişki olarak kabul edersek, söz konusu ilişkinin içinde yer alan şuurların tümü, eğer bu ilişkinin sonunda bir değişme ortaya çıkmışsa, bu değişmeden paylarına düşeni mutlaka alırlar. İşte İkbal'e göre bu değişmeden 'sonlu ben'in aldığı payla 'Mutlak Ben'in aldığı pay, nitelikleri bakımından birbirinin aynı değildir.

'Sonlu ben'de yetkinlikten yetkinsizliğe doğru ya da tersi yönde bir değişme gerçekleşirken 'Mutlak Ben'de tamamıyla yetkinlik içinde bir değişme söz konusudur. Böyle bir değişme de Tanrı'nın yetkinliğine zarar veren bir değişme değildir. Sonsuz ben'i değişmenin dışında tutmak, diyor İkbal, O'nu tamamıyla hareketsiz, staotik, mutlak bir hiçlik olarak kabul etmektir. 'Yaratıcı Zât' için 'değişme' yetkinsizlik anlamına gelmediği gibi, 'Yaratıcı Zât'ın yetkinliği, Aristo ve İbn Hazm'ın düşüncesinde görüldüğü gibi, mekanik olarak anlaşılmış bir hareketsizlikten ibaret de değil, tam tersine O'nun yaratıcı aktivitesinin alabildiğine genişliğinden ve yaratıcı vizyonunun sonsuz alanından ibarettir.[11]

Sonsuz gerçekliği bir 'ben' olarak düşünen İkbal, 'sonlu ben'lerin 'Sonsuz Ben'den doğuşları sırasında, kendisinde düşünceyle fiilin, dolayısıyla bilme ile

[11] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 68.

yaratmanın birbirinden kesinlikle ayrı bulunmadığı,[12] 'Sonsuz Ben'in yaratıcı enerjisinin ego-birlikleri olarak çalıştığını öne sürmektedir.[13] Ona göre, 'Mutlak Ben' gerçekliğin tamamıdır, O'nun kendisinin bir evren hakkında bir bakış açısına sahip olacak şekilde konumlandırılması doğru değildir.[14] Bu da evrenin 'Mutlak Ben'in karşısında bir "muhalefet unsuru" olarak duran bir 'diğer' konumunda bulunamayacağının açık kanıtıdır. 'Mutlak Ben' gerçekliğin tamamı olduğuna göre, bu bütünün en küçük parçasına varıncaya kadar kendilerine atfedilen 'sonlu ben'lerin de söz konusu gerçekliğin dışında bir varlıklarının bulunduğundan söz edilmemesi gerekir. Gerçek Sonsuz, diyor İkbal, sonluyu dışarda bırakmaz, sonluluğunu yok etmeden onu kapsamına alır.[15]

İkbal'in bu düşünceleri, onu epeyce (bir yere kadar) panteizme yaklaştıran bir görüntü sergilemekle birlikte, onun bir panteist olmadığını, eserleri arasında bizce en önemlisi olan *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Kuruluşu*'ndaki açıklamalarından biliyoruz. 'Sonlu ben'in, her şeyi ihata eden 'Yüce Ben' ile yüz yüze bir ilişki halinde bile, kendi kimliğini koruyabildiği takdirde ancak kemal derecelerinin en üst düzeyine ulaşabileceğini söyleyen İkbal, panteist sufiliğin böyle bir görüşü kabul edemeyeceğine ve onun felsefi güçlüklerini öne süreceğine işaret ediyor. 'Sonsuz Ben' ile 'sonlu ben'ler karşılıklı olarak birbirlerini nasıl dışarda tutabilirler? Sonlu ben, sonlu ben olarak, 'Sonsuz Ben'in yanında sonlu karakterini koruyabilir mi?

İkbal bu güçlüklerin, sonsuzun gerçek mahiyeti hakkındaki bir yanlış anlamadan kaynaklandığını öne sürüyor. Ona göre gerçek sonsuz bütün mümkün sonlu uzantıları ihata etmeksizin kavranamayacak olan bir sonsuz uzantıyı göstermez. Gerçek sonsuz uzantıdan değil, yoğunluktan ibarettir ve bakışımızı yoğunluğun üzerine düşürdüğümüz anda, 'sonlu ben'in 'Sonsuz Ben'den soyutlanmış bulunmadığı halde, O'ndan ayrı olması gerektiğini görmeye başlarız.[16] Kaldı ki, her teistik sistemde, eğer istenirse, panteistik unsurlar bulmak her zaman için mümkündür. Teizmde Tanrı'nın 'Zât' (ya da kişi) olup olmadığı konusu pek fazla bir sorun olarak kendini göstermez. Çünkü teistik sistemlerde Tanrı'nın aşkın, yani evrenin dışında tasavvur edilmesi, O'nun kişi olarak düşünülmesini kolaylaştırmaktadır. Tanrı'nın 'Zât' (ya da kişi) olup olmadığı konusu, gerçekte, klasik panteizm ve modern panenteizmde başlıbaşına bir sorun olarak kendini göstermektedir. Her iki sistemde de Tanrı aşkın değil içkindir: Panteizme göre Tanrı evrende bütünüyle içkin iken, panenteizme göre o bir yanıyla (oluşan yanıyla) sürecin içine dahil, öteki yanıyla (asli yanıyla) süreci aşkındır. Panteizmde Tanrı bir 'Zât' (ya da kişi) olma özelliğini tamamıyla yitirdiği halde, panteizm

[12] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 86-87.
[13] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 80-81.
[14] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 67.
[15] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 36.
[16] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 129.

O'nun bir 'Zât' ya da kişi olduğu fikrinden vazgeçmemektedir.[17] İkbal, "sürekli yaratma" fikrini içinde taşıyan "süreç teizmi"nden önemli ölçüde etkilenen panenteizme ve onun çağdaş temsilcileri olan Whitehead ve Hartshorne'a pek çok düşüncesi bakımından yakınlık içerisinde bulunmaktadır.

İkbal Tanrı'yı klasik teizmin anladığı anlamda evrenden tamamıyla ayrı, ona dışardan hükmeden olarak düşünmemekle, O'nu ne panteizmde olduğu şekliyle tam anlamıyla evrende içkin, ne de panenteizmde görüldüğü gibi sürece dahil olan yanıyla evrende içkin halde kabul etmektedir. Çünkü İkbal Whitehead ve Hartshorne gibi çift kutuplu bir tanrı anlayışına sahip değildir.[18] O'nun Tanrı'sı 'sonlu ben'leri kendi sonsuzluğu içinde eritmeden muhafaza eden, onlara her bakımdan şah damarından daha yakın bulunan 'Sonsuz Zât'tır. İkbal'i böyle düşünmeye sevkeden temel etken de Peygamberimizin 'Sonsuz Ben' ile gözünü kırpmadan temas kurabilmiş olmasıdır.[19] "Muhammed'in gözü oradan ne kaydı, ne de onu aştı" (53. Necm /17). İslam'daki yetkin insan idealinin böyle olduğuna işaret eden İkbal, Peygamber'in ilahi aydınlanma tecrübesinden söz eden Farsça bir şiirde bu insanın en edebi ifadesini bulduğunu söylemektedir.[20]

> Hz. Mûsâ hakikatin basit bir aydınlığından bayıldı
> Sen ise O'nun cevherini tebessümle seyrettin

İkbal'in sürekli olarak kendini değişik şuur derecelerinde açan –böylelikle evrendeki 'sonlu ben'lere varlıklarını veren– 'Yüce Ben'i süreç metafiziğinin "somutlaşma-sürecinin ilkesi"ne çok yakın görünmektedir. O'na göre evren bütün sonlu benleri, yani her biri bir "iç-bağlantılar sistemi"nin üyesi durumunda bulunan 'olay'ları ihata eden 'Mutlak Ben'in davranışı, etkileri ya da Kur'an'ın ifadesiyle, 'sünnetullah'tır.[21] Bu açıdan tabiatın bilinmesini Tanrı'nın davranışının bilinmesi olarak kabul eden İkbal, tabiat hakkında yapılacak her türlü gözlem ve araştırmalara ibadetin bir başka şekli gözüyle bakılabileceğini düşünmektedir.[22]

Evren bir boşluğu dolduran saf bir madde yığını değil, bir olaylar örgüsü, 'Sonsuz Ben' ile organik ilişki içinde bulunan bir sistematik davranış biçimi, kısacası, karakter insan 'ben'i için her ne ise, evren de 'Sonsuz Ben' için O'dur.[23] İkbal'e göre evrenin varlığı ilahi hayat içerisinde sadece geçici bir andır. Hayata şekilsiz bir akış değil, düzenleyici birlik ilkesi, kurucu bir amaç gereğince, canlı organizmanın dağılma eğilimlerini durduran ve onlara yol gösteren bir sentez eylemi gözüyle bakan İkbal, 'Sonsuz Ben'in rasyonel bir akış içinde bulunan yaratıcı bir hayat olduğunu düşünmektedir.[24] Böyle bir hayat sahibi olan 'Yüce Ben' hak-

[17] M. Aydın, "Süreç (proses) Metafiziğinde Tanrı-Alem İlişkisi", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, XXVII (1985), s. 62.
[18] M. Aydın, "Süreç", s. 78.
[19] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 128.
[20] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 128-129.
[21] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 64.
[22] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 65.
[23] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 64.
[24] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 69.

kında zihnimizde tam bir kavram oluşturabilmemiz de imkansızdır. Kur'an'ın dediği gibi, "hiçbir şey" O'nun benzeri değildir, bununla birlikte, "O, işitir ve görür"[25]

Klasik İslam teizminde hakim bir anlayış olan evrenin Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olduğu fikrinin, Kur'an'ın anlayışına uymadığını savunan İkbal, Tanrı'nın hayatındaki her saniyenin yeni, orijinal, gerçek ve önceden bilinmeyen durumlar olduğunu öne sürmekte ve bu konuyla ilgilenen ilahiyatçıların bütün söylediklerinin ve yazdıklarının da tümüyle tahmine dayalı olduğunu öne sürmektedir.[26] O'na göre, evren son şeklini almış, gelecek tamamıyla belirlenmiş değildir. Gelecek, hakikaten, Tanrı'nın yaratıcı hayatının organik bütünlüğü içinde önceden vardır, fakat sınırları belirlenmiş olayların sabit bir düzeni olarak değil, sadece serbest bir imkan olarak.[27]

Bana göre, diyor İkbal, hiçbir şey Kur'an'ın anlayışına, evrenin önceden tasarlanmış bir planının zaman içerisinde gerçeklik kazanması fikrinden daha uzak değildir.[28] Zamansal süreç önceden çizilmiş değil, henüz çizilmekte olan bir çizgidir, verilmiş imkanların aktüel hale gelmesidir.[29] Eğer tarih önceden planlanmış bir olaylar zincirinin kademeli olarak ortaya çıkan resimleri şeklinde düşünülecek olursa, o zaman ne yenilikten, ne de yaratıcılıktan söz etmek imkanımız kalır, sonuçta da, yaratma sözcüğü anlamını yitirir.[30]

Sonlu akıl, tabiatı, sadece bilgisine sahip olabildiği ama yaratamadığı, kendiliğinden var olan bir 'diğer' olarak düşündüğünden dolayı yaratma fiiline geçmişte olmuş bitmiş bir olay gözüyle bakmak eğiliminde bulunur.[31] Bu durumda, evren O'na yaratıcısının hayatıyla organik hiçbir ilişkisi bulunmayan ve yaratıcısı basit bir seyirciden daha fazla bir şey olmayan, imal edilmiş bir nesne olarak görünecektir.[32] İkbal'e göre, 'yaratma' konusundaki bütün anlamsız teolojik tartışmalar sonlu aklın bu dar görüşlülüğünden ileri gelmektedir. Evren, Tanrı'nın hayatı içerisinde basit bir arazdır, dolayısıyla yaratılmayabilirdi de, diye düşünen İkbal, esas cevaplandırmamız gereken sorunun "evren Tanrı'nın, 'diğer'i olarak O'nun karşısında duran, bundan dolayı da, Tanrı'yla arasına bir uzay giren bir şey midir?" sorusu olduğunu öne sürmekte ve bu soruyu şöyle cevaplandırmaktadır:[33]

> Tanrı açısından, bir 'başlangıcı' ve bir 'bitişi' olan özel bir olay anlamında yaratma mevcut değildir. Evren, O'nun karşısında duran, O'ndan bağımsız bir gerçeklik olarak düşünülemez. Böyle bir düşünce Tanrı'yı ve evreni son-

[25] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 64.
[26] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 58.
[27] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 88.
[28] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 63.
[29] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 63.
[30] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 88-89.
[31] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 74.
[32] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 74.
[33] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 74.

suz bir uzayın boş bir kabı içinde birbirinin karşısında yer alan iki ayrı tamlık haline getirir.

Tanrı'dan çoğunlukla 'Sonsuz Ben' olarak söz eden İkbal, terimdeki Sonsuz ile Ben'in bir araya getirilerek aşkın bir varlık hakkında kullanılmasının ne ölçüde yerinde olduğunu da sorgulamaktadır. Eğer Tanrı bir 'Ben', dolayısıyla, bir 'Zât' ise O'nu nasıl sonsuz olarak kavrayabiliriz? O'na göre, Tanrı hakkında kullanılan sonsuz, uzaysal sonsuzluk anlamında bir sonsuz değildir. Ruhsal değerler açısından basit sınırsızlığın hiçbir değerinin bulunmadığı gibi, uzaysal ve zamansal sonsuzluklar da mutlak değildir.[34] İkbal, modern bilimin tabiata sonsuz bir boşluğun içine yerleştirilmiş statik bir şey olarak değil, birbiriyle ilişkili bir olaylar örgüsü olarak baktığını, uzayın ve zamanın da söz konusu olaylar örgüsü olarak içinde gerçekleşen karşılıklı ilişkilerden ileri geldiğini öne sürmekte ve bunun da uzay ile zamanın 'Sonsuz Ben'in yaratıcı aktivitesi hakkında sonlu düşünce tarafından oluşturulmuş yorumlardan ibaret olduğunun söylenmesinin bir başka tarzı olduğunu düşünmektedir.[35]

Sonsuz Ben'in ötesinde ve O'nun yaratıcı aktivitesinin dışında, O'nu öteki 'ben'lerden ayıracak ne zaman, ne de uzay vardır. Sonsuz Ben ne uzaysal sonsuzluk anlamında sonsuz, ne de vücudu uzayla sınırlı insan ben'i anlamında sonludur. Sonsuz Ben'in sonsuzluğu, O'nun yaratıcı aktivitesinin sınırsız iç imkanlarından oluşur ki, evren bu iç imkanların sadece bir kısmından ibarettir.[36] Buna göre, diyor İkbal, Tanrı'nın sonsuzluğu 'yayılma' (*extention*) olarak alınmaya elverişlidir. O'nun sonsuzluğu sonsuz bir seriyi ihtiva eder, ama O, bu serinin kendisi değildir.[37] Yaratıcı aktivite gelecekteki bir hareketin bir anında son bulmakla birlikte, onun kendisiyle organik bir ilişki içinde bulunduğu 'ben' de yaratıcılık yetisine sahip olduğundan dolayı, yaratıcı aktivite 'yayılma'ya (*extention*) elverişlidir ve sonuç olarak sınırsızdır; bu anlamda onun yayılmasına konulacak hiçbir sınır da yoktur.[38]

'Sürekli yaradılış' fikri üzerine kurmaya çalıştığı söz konusu yaratma teorisini ortaya atarken İkbal, bu konudaki düşüncelerini bir Sonsuz İrade'nin ya da Sonsuz Enerji'nin varlığı temeline dayandıran Eşarilerin konuyla ilgili çalışmalarının, tüm yetersizliklerine rağmen, Aristo'nun sabit ve sakin bir evren fikrinden çok, Kur'an'ın ruhuna uygun dinamik bir evren fikrine dayalı bir yaradılış teorisi geliştirmek için sarf edilmiş samimi bir çaba olarak gördüğünü öne sürmekte ve geleceğin İslam düşünürleri tarafından tamamıyla nazari olan bu teorinin yeniden kurulmasını ve onunla aynı ölçüde hareket ediyor gibi görünen modern bilimle daha sıkı bir ilişkinin içine sokulmasını talep etmektedir.[39] Eşarilerce or-

[34] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 73.
[35] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 73.
[36] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 73.
[37] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 73.
[38] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 64.
[39] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 79.

taya atılıp geliştirilmiş olan bu yaratma teorisi temelde cevher-araz ilişkisine dayanır. Cevherin sürekliliği, arazların Tanrı tarafından aralıksız yaratılmasına bağlıdır. Eğer Tanrı arazları yaratmayı bırakırsa cevherin cevher olarak varlığı da ortadan kalkar.[40]

Cevherin (ya da atomun) özü varlığından bağımsızdır. Varlık cevhere Tanrı tarafından verilmiş bir niteliktir. Bu niteliği almazdan evvel, cevher Tanrı'nın yaratıcı enerjisinde imkan halinde bulunmaktadır ve onun varoluşu ilahi enerjinin gözle görülür hale gelmesinden başka bir şey değildir.[41] İlahi enerjinin belirli bir evresinde tamamıyla ruhani, yani sadece imkan halinde bulunan ve bu halde iken her biri – İkbal'in kendi deyimiyle– 'ruhani çokluk'un[42] bir üyesi olan atomlar, arazlarının yaratılması suretiyle varlıklarına kavuştukları zaman uzaysallaşmış, yani somut bir görünüş kazanmışlardır.[43] İkbal'e göre, 'nefs' saf halde fiil iken, cisim gözle görülebilir bir somutluk kazanmış fiildir.[44] Eşarilerin, hiçbir şeyin değişmez bir tabiatının bulunmadığı inancını taşıdıklarına işaret eden İkbal, onların bu düşüncelerinin 'sürekli yaratma' anlayışı bakımından son derece önem taşıdığını, fakat evrende bir atomlar düzeninin hakim olduğuna dair görüşlerinin pek kabul edilebilir olmadığını ileri sürmektedir.[45]

Gerçekliğin derecesi 'ben' duygusunun derecesiyle değişir, diyen İkbal, 'ben'in tabiatının başka 'ben'lere uyacak yetenekte olmasına rağmen kendinde merkezleştiğini ve kendinden başka bütün 'ben'leri dışarda tutan ferdiyetin özel bir etki alanına sahip bulunduğunu ve 'ben' olarak onun gerçekliğinin sadece bundan ibaret olduğunu düşünür.[46] Bundan dolayı, ona göre, kendinde 'ben'i göreli yetkinliğine ulaştıran insan, yaratıcı ilahi enerjinin içinde otantik bir yer işgal eder, böylelikle de, kendisini kuşatan şeylerden çok daha yüksek bir gerçeklik derecesine sahip olur.[47] İnsan, benlik şuuruna sahip bir varlıktır. İnsanın düşünme, acı çekme, ümit etme gibi şuur hallerinden oluşan 'ben tecrübesi', halden hale geçen ve durup dinlenme bilmeden değişen, sürekli bir oluşum içinde akıp giden bir tecrübedir.[48]

'Ben' donuk bir şey değildir, o sürenin içinde organize olur ve kendi tecrübesiyle kendini oluşturur, disiplin altına alır.[49] 'Ben'in kendi aktivitesinin içinde mevcut bulunan yol gösterici ve yönlendirici kontrol unsuru niteliğini taşıyan 'ben tecrübesi' apaçık gösteriyor ki, 'ben' hür kişiliği olan bir sebeptir.[50] Bütün

[40] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 79.
[41] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 79.
[42] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 77.
[43] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 80.
[44] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 80.
[45] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 79.
[46] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 81.
[47] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 81.
[48] M. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", s. 84.
[49] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 117.
[50] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 119.

gerçekliği yön verici davranışında saklı bulunan 'ben tecrübesi' birbiriyle bağlantılı olan ve yön verici bir amaç tarafından birlik içinde tutulan fiiller dizisidir.[51] Söz konusu 'ben', kişisel teşebbüste bulunmaya yetili bir 'sonlu ben'in doğuşuna izin vermekle kendi hür iradesini kullanarak kendi hürriyetine sınır koyan 'Sonsuz Ben'in hayatına ve hürriyetine katılır.[52] Tanrı'nın bütün yaratıkları arasında sadece insan, 'Yaratıcı'sının yaratıcı hayatına şuurlu olarak katılmaya yetilidir.[53]

Spontane bir eylem gücüne sahip bulunan, bundan dolayı da gözle görülemez olan benlerin doğuşu, belirli bir anlamda her şeyi ihata eden 'Mutlak Ben'in hürriyetine bir sınırlama getirir, fakat bu sınırlama dışardan empoze edilmiş değil, O'nun kendi yaratıcı hürriyetinden ileri gelmektedir ki, bununla 'Mutlak Ben' sonlu benlerin kendi hayatına, gücüne ve hürriyetine katılmalarını istemiştir.[54] Gerçekte, İslam bu yönüyle insan psikolojisinin çok önemli bir gerçeğini, hür olarak hareket etme gücünün çeşitli imkanlarını kabul etmekte ve özellikle de bu hür davranma gücünü 'ben'in hayatının sürekli ve eksilmeyen faktörü olarak devam ettirmek amacını gütmektedir.[55]

Kur'an'a göre, diyor İkbal, üç şey apaçık ortadadır: 1) İnsan Tanrı'nın seçip yarattığı en iyi varlıktır ki, onun hakkında, kendisine zihinsel hallerin bir birliği olarak bakabileceğimiz 'ben' (ya da ego) sözcüğünü kullanabiliriz. 2) Bütün eksiklerine rağmen, insan Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisidir. Çünkü, sadece insan, evrendeki varlık kademeleri içinde benlik derecesi 'Yüce Ben'e en yakın varlık olması nedeniyle buna layıktır. 3) İnsan, risklerini ve tehlikelerini göze aldığı hür kişiliğin emanetçisidir. Çünkü insan, kişiliğe belirginlik kazandıran zihinsel hallerin birliğinden ibaret özü bakımından kaynağını, kendisi 'Mutlak Zât' (ya da kişi) olan 'Yüce Ben'den almaktadır. Batılı personalist filozofların çoğu, 'kişilik' karşılığı olarak –söz konusu olan ister insanın, ister Tanrı'nın kişiliği olsun – özneler arası ilişki anlamında 'şuur' kavramını kullanmaktadır.[56]

İnsana özgü kişiliğin ne demek olduğunun belirlenmesinde, 'ilişki' ya da 'şuur' kavramı son derece önemli bir yer tutmaktadır. İnsanın kendisiyle ilişkisi, tabiatla ilişkisi, başka insanlarla ilişkisi ve Tanrı'yla ilişkisi onun kişiliğinin oluşmasında ve gelişmesinde temel bir rol oynamaktadır. İnsanın bütünüyle kendisini hiçbirisinin dışına atamayacağı bu psikolojik, sosyolojik, tabii ve metafizik çevreleri göz önüne alındığında, 'kişilik' kavramının da farklı düşünce disiplinleri ya da bilgi alanları tarafından çözümlenebilecek bir kavram olduğu söylenebilir. Kişiliğin bireysel bir form altında yaşanan bir tanımlanamazlık ve tekrar edilemezlik olduğuna dikkat çeken E. Mounier ve M. Nedoncelle gibi önde gelen Fran-

[51] M. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", s. 86.
[52] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 119.
[53] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 81.
[54] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 89.
[55] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 119.
[56] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 105-106.

sız personalistleri kişiliğe, "şuurlar arası karşılıklı ilişki" gözüyle bakmaktadır. İkbal'in düşüncesinde de ben zihinsel haller adını verdiği şeylerin bir birliği olarak kendini gösterir. Zihinsel haller karşı karşıya duran bir yalnızlığın içinde var olmazlar. Karşılıklı bir varoluşu içeren onlar, ruh adı verilen, karmaşık bir bütünün evreleri olarak var olurlar.[57]

Söz konusu kişiliğin ya da ilişkinin içinde yer alan her bir şuur bir 'ben'dir. Tek başına hiçbir 'ben', İkbal'in zihinsel hallerin bir toplamından ibaret saydığı 'ben tecrübesi'ni, yani Mounier ve Nedoncelle'in "şuurlar arası karşılıklı ilişki"sini gerçekleştirme imkanına sahip değildir. 'Ben'in sözü edilen tecrübeyi ya da ilişkiyi oluşturabilmek için 'başka'ya ya da 'sen'e ihtiyaç vardır. 'Ben' ile 'sen' birbirlerine göre başkalıkları ölçüsünde kendi kendilerinin şuuruna varırlar. Bu da onlardan her birinin kendi kimliğine sahip olduğunun bir kanıtıdır. 'Ben' bir öznedir ve 'başka'nın da kendisi gibi bir özne olmasını ister. Aralarındaki ilişkinin karşılıklı olması için bu zorunludur. 'Ben' ile 'sen', 'biz'i yani kişiliği oluştururken gerçekleştirdikleri birliktelik içinde benliklerini de korurlar. İnsan, diyor İkbal, gelişme sürecinin hiçbir basamağında ferdiyetini yitirmez. 'Sonsuz Ben'le karşılaştığında da durum aynıdır.

Şuurlu tecrübemiz hakkındaki yorumlamayı 'ben'i (ya da egoyu) anlayabilmemizin tek yolu sayan İkbal, bu konuda, şuuru bir 'düşünce akışı' olarak göz önüne alan W. James'in bu yaklaşımını ilginç bulduğunu belirtmektedir. Ben'in, durmadan yanıp sönen bir ışığın hareketi gibi, sürekli olarak bir var olan bir kaybolan düşünce hareketi olduğu şeklindeki açıklamasını olağanüstü bir beceri olarak değerlendiren İkbal, bununla birlikte, onun 'biz'deki şuura uygun düştüğü kanısında değildir.[58] W. James'in 'ben' hakkındaki bu görüşü, Nedoncelle'in kalp atışı biçiminde kendini gösteren kesikli bir süreklilik olarak nitelediği şuurlar arası ilişki ya da kişilik[59] hakkındaki düşüncesine epeyce benzer görünmektedir.

İkbal de, bu anlayışa yakın bir biçimde, zihin halleri ya da şuur muhtevalarından oluştuğunu söylediği 'ben tecrübesi'nin halden hale geçen ve sürekli bir oluşum içinde akıp giden bir tecrübe olduğunu öne sürmektedir. O'na göre, söz konusu zihin halleri ya da şuur muhtevaları birbirinden ayrı ve kopuk halde bulunamazlar, onlardan biri ötekine nüfuz eder, biri ötekini açıklar.[60] O, şuurun, birbiriyle karşılıklı ilişki içinde bulunan şuur parçacıklarından oluşan bir şey değil, tüm zihinsel hayatımızın içinde önceden varsayılmış olan yegane bir şey olduğunu düşünüyor.[61] 'Ben'in karşılıklı olarak birbirine nüfuz eden ve tecrübe adını verdiğimiz elemanlar topluluğunun üstünde bulunmadığını, asıl tecrübenin

[57] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 109.

[58] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 112.

[59] M. Nedoncelle, *Persone Humaine et Nature*, Aubier 1963, s. 30; M. Nedoncelle, *La reciprocite des consciences*, Aubier 1942, s. 9.

[60] M. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", s. 84.

[61] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 112.

'ben'in işbaşında bulunmasından ibaret olduğunu öne süren İkbal, 'ben'in kendisini algı, hüküm ve irade fiillerimizde kavrayabileceğimiz kanısını taşımaktadır.[62]

'Ben'in hayatı çevrenin 'ben' ve 'ben'in çevre tarafından istila edilmesi nedeniyle ortaya çıkan bir çeşit 'gerilim'dir.[63] J. Lacroix'ya göre de, kişilik ne bireyci bir tutumla kendi içine kapanmada, ne de toplumcu bir tavırla dışa açılmada değil, birbirine zıt yönde gelişen bu iki hareketin dengeli bir gerilimi içinde ortaya çıkar.[64] İkbal'in 'ben tecrübesi' dediği, 'ben'ler arası ilişkinin subjektifleşme ile objektifleşme ya da kişileşme ile bireyleşme süreçleri arasındaki gerilimi, her bir 'ben'in 'sen' ile kalp vuruşu biçimindeki anlık ilişkisi olarak gerçekleşmekte ve bu sürekli olan anlık ilişkiler dizisi de sürekli dinamik bir kişilik hayatı olarak kendini göstermektedir. Benim tecrübem, yalnızca, karşılıklı olarak birbirine bağlı ve yön verici bir amaç birliği tarafından bir arada tutulan bir fiiller serisidir, diyen İkbal, kendi 'ben'inin uzaydaki bir nesne ya da zamansal düzenin içinde açılan bir tecrübe serisi olarak değil, hükümlerinin, iradeli davranışlarının, amaçlarının, arzularının içinde yorumlanması, anlaşılması ve değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.[65]

Hıristiyanlığın temel doğmalarına dayalı bir personalist anlayışı geliştirmeye çalışan Mounier, Nedoncelle, J. Lacroix gibi çağdaş Fransız düşünürleri 'sonlu ben'in kaynağını 'Mutlak Ben'den aldığını söylerken, bu konudaki düşüncelerini büyük ölçüde Hıristiyanlığın temel dogmalarından olan enkarnasyona dayalı olarak öne sürdüklerinde bir kuşku yoktur. Tanrı'nın tecessüm etmesi, yani O'nun aşkın dünyaya uygun özünün bir kısmından vazgeçerek içkin dünyanın niteliklerine bürünmesi anlamına gelen 'enkarnasyon'un nasıl gerçekleştiği hakkındaki soruya verilecek en uygun cevabın, öyle görünüyor ki, "Plotinusçu sudûr yoluyla" olması gerekiyor. Oysa temel dayanaklarını Kur'an'dan alan İkbal'in, 'benlik felsefesi' için böyle bir anlayışın geçerliliğinden söz etmek imkanımız elbette yoktur. İkbal'in 'ben'in ya da kişiliğin beslediği kaynak olan 'Sonsuz Hakikat'le[66] ilişkisi konusundaki açıklamaları, onun Batı kökenli süreç teizminden önemli ölçüde etkiler taşıyor olması nedeniyle, az da olsa, söz konusu sudûrcu anlayışın bazı çizgilerini içeriyor gibi görünmekle birlikte, "ben uzaysal-zamansal düzenin içinde nasıl varlık alanına çıkar? sorusuna verdiği cevap Kur'an'ın bir ayetidir:[67]

> Biz insanı çamurun özünden yarattık. Sonra onu nutfe halinde sağlam bir yere yerleştirdik. Sonra nutfeyi kan pıhtısına çevirdik, kan pıhtısını bir çiğ-

[62] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 113.
[63] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 113.
[64] J. Lacroix, *Vocation Personelle et Tradition Nationale*, Paris 1942, s. 172'den naklen M. Nedoncelle, *Personne Humaine et Nature*, s. 30.
[65] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 114.
[66] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 63.
[67] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 114.

> nemlik et yaptık, bir çiğnemlik etten kemikler yarattık, kemiklere de et giydirdik. Sonra onu başka bir yaratık yaptık: Yaratanların en güzeli olan Allah ne uludur! (23. Mü'minûn /12-14)

İnsanın başka yaratılışının fizik organizmaya dayalı olarak geliştiğini öne süren İkbal, fizik organizma, yani bu 'alt-benler topluluğu' aracılığıyla daha derin bir benin sürekli olarak kendisi üzerinde etki ettiğini ve böylelikle ona sistemli bir tecrübe birliği kurma imkanını verdiğini düşünmektedir.[68] 'Alt-benler topluluğu' ile insanın bedensel yanını, 'derin ben' ile de ruhsal yanını kasteden İkbal, Descartes, Spinoza ve Leibniz'in düşünce sistemlerinde görüldüğü gibi, ruh ve bedeni önce birbirinden ayrı iki varlık olarak ele alıp sonra bunlar arasındaki ilişkinin nasıl mümkün olduğunu anlamaya çalışmanın tutarlı bir yol olmadığı kanısını taşıdığına işaret etmekte ve ruh ile beden arasındaki ilişkinin açıklanmasında ne Spinoza'nın 'paralelizm'inin, ne de Leibniz'in 'kuruluş öncesi ahenk' teorisinin tatmin edici olduğunu öne sürmektedir.[69]

Masanın üzerinden bir kitabı aldığım zaman, gerçekten fiilim bir ve bölünmezdir. Bu fiilin gerçekleşmesinde bedenimin payı ile ruhumun payı arasına bir sınır koymam imkansızdır, derken o, Kur'an'ın "*ḫalḳ* ve *emr* ona aittir" (7. A'râf /54) hükmüne de dayanarak, bu payların şu ya da bu şekilde aynı sisteme dahil olmak zorunda bulunduğunu vurgulamaktadır.[70] Ona göre, anlamları bakımından birbirinden farklı olan *ḫalḳ* ve *emr* sözcükleri yaratıcı kudretin evrenle ilişkisini dile getirir, *ḫalḳ* yaratma, ortaya çıkarma, *emr* ise yön vermedir. Yaratıcı Kudret'in emrinden olan ruhun asli mahiyeti, yön verici olmasıdır.[71] 'Ben'in bütün gerçekliği onun bu yön verici davranışında gizlidir. Bu davranış da cisimsiz kendini ortaya koyamaz.

Sonuç olarak denebilir ki, Tanrı'nın sıfatlarının evrende sürekli olarak farklı benlik derecelerinde tecelli ettiğini, söz konusu tecelliler hakkında Kur'an'ın 'sünnetullah' deyimini kullandığını öne süren İkbal'e göre, 'Sonsuz Ben' ile 'sonlu ben'ler arasındaki ilişki üç şekilde düşünülebilir:[72] 1) 'Sonsuz Ben' tek gerçektir, 'sonlu ben'ler O'nun varlığında eriyip yok olmuşlardır. Bu panteizmin görüşüdür. 2) 'Sonsuz Ben', sonlu benlerin üstünde olup onlarla doğrudan bir ilişki içinde değildir. Bu da deizmin temsil ettiği bir görüştür. 3) 'Sonsuz Ben' bütün 'sonlu ben'leri kendi kapsamına alır, ancak bunu yaparken onların ferdiyetlerini ortadan kaldırmaz. Büyük ölçüde panenteizme uygun düşen bu görüş, içinde hem aşkınlık, hem de içkinlik fikrine yer vermektedir. İlk iki görüşü reddeden İkbal, sadece üçüncü görüşün Kur'an'ın ruhuna uygun düştüğünü savunur.

[68] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 114.
[69] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 116.
[70] M. Iqbal, *Reconstruire*, s. 116.
[71] M. Aydın, "Muhammed İkbal'in Felsefesinde İnsan", s. 68.
[72] M. Aydın, "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde Uluhiyet Kavramı", s. 209.

Gaybet Sonrası Şii Kelamının Teşekkülü ve Mutezile

MAZLUM UYAR
YRD. DOÇ. DR., MARMARA Ü. İLAHİYAT FAK.

1. Akla Dayalı Şii Kelamının Oluşmasında Mutezile'nin Rolü

Gaybet sonrası Şii düşüncesi kendi gelişim süreci içerisinde Mutezile kelamıyla fazla iç içe olmuş ve bu yüzden gerek ortaçağ ve gerekse modern dönemdeki İslam tarihçileri, bazen her ikisinin aynı kökten geldiğini düşünmüşlerdir. Halbuki doktrin yönüyle ele alındığında, ilk dönemdeki Şii gruplarla Mutezile'nin birbirbirinden tamamıyla farklı hareketler olduğu anlaşılacaktır. Bu farklılık sadece Şia'nın merkezî doktrini durumunda olan imamet anlayışında değil, Allah'ın zatı, sıfatları, insan iradesi ve kader gibi konularda da kendisini gösterir. Akideye ilişkin bu hususlarda katı standartlar ortaya koymuş olan Mutezile, bunların hiçbirisinden taviz vermediği gibi, onların her birinde meydana gelebilecek herhangi bir sapmayı da şirk olarak değerlendirmiştir. Mutezile'nin bu tenkitlerinden en fazla pay alan grup, muhalifleri tarafından Rafıza olarak isimlendirilen Şia'dır.[1]

İlk dönemde Mutezile'yle Şii gruplar arasındaki şiddetli tartışmalar ve Mutezile'nin bu gruplara yöneltmiş olduğu tenkitler için Hayyât'ın, *Kitâbu'l-intişâr* adlı eserine bakmak yeterlidir. Hayyât, üçüncü asrın sonlarına doğru kaleme almış olduğu bu eserinde, Rafıza'nın küfre varan görüşlerinin uzun bir listesini vermiş ve Allah'ın bir vücudunun bulunduğu, hareket edip istirahat ettiği ve ilminin sonradan oluşup zamanla değişeceği şeklinde aşırı görüşlere sahip olduklarını belirtmiştir. O, söz konusu batıl fikirleri sebebiyle teşbih ve tecsime sapan bu Rafizilerin genelde (akla dayalı) kelamdan hoşlanmadıklarını da dile getirmektedir.[2] Ayrıca Hayyât, ilk dönem Şiilerinin küfrün bile Allah tarafından yaratıldığına ve sadece iyiliğin değil, aynı zamanda kötülüğün yaratıcısının da (kul değil, bizzat) Allah olduğuna inandıklarını nakleder. Bilindiği gibi bu fikir onların da-

[1] Etan Kohlberg, "Evolution of Shia", *Belief and Law in Imami Shi'ism*, ed. a. mlf., Variorum 1991, s. 13; Muhammed Cevâd Meskûr, *Târîḫ-i Şîʿa ve firḳahâ-yi İslâm tâ karn-i çahârom*, Tahran 1983, s. 71-73.

[2] Hayyât, *Kitâbu'l-intişâr*, ed. H. Nyberg, Kâhire 1925, s. 4-6.

ha sonra ortaya koymuş oldukları görüşleriyle çelişmektedir. Küçük Gaybet'in (260/874-328/940) başlangıç yıllarında bu eserini kaleme almış olan Hayyât, söz konusu görüşlerin Rafıza'nın çoğunluğu tarafından paylaşıldığını ifade etmekle birlikte,[3] son zamanlarda Mutezile'nin tevhid konusundaki görüşlerini kabul eden birkaç rafızinin varlığına işaret ederek bunların diğerleri tarafından reddedildiğini belirtmektedir.[4]

Şiilerin arasında Mutezile'nin tevhid ve adalet konusundaki görüşlerini benimseyen bir azınlığın varlığına işaret eden başka şahıslar da vardır. Mesela, Eş'arî, 300'lü yıllarda Rafızilerin içinde, Mutezile'nin Allah'ın birliği hususundaki görüşlerini benimseyen bir gruptan bahsetmektedir; Hayyât'dan yaklaşık 30-40 yıl sonra yazmış olan bu Sünni alim de Şia'nın çoğunluğunun yukarıda Hayyât'ın belirttiği görüşleri benimsemekle birlikte Mutezile'nin bazı tezlerini savunan azınlığın, ancak son zamanlarda zuhur ettiğini ifade etmektedir.[5] Her iki müellifin açıklamalarından, söz konusu dönemde ortaya çıkan bu azınlığın Şia içerisinde fazla etkin olmadığı anlaşılmaktadır.

İmamiyye'nin, gaybetten sonraki şekliyle Şia'nın kelam anlayışının imamların zamanında da mevcut olduğu ve hatta kelam ilminin bu dönemdeki Şii ulema tarafından kurulduğuna ilişkin değerlendirmesi, Hayyât ve Eş'arî gibi alimler tarafından kendilerine yöneltilen iddialara haklılık kazandırmaktadır; çünkü onlar Hişâm b. Hakem, İbnu'r-Râvendî, Hişâm b. Sâlim, Şeytânu't-Tâk (Şiiler, Muminu't-Tâk olarak isimlendirmektedirler), Alî b. Meryem ve Alî b. Mansûr gibi teşbih, tecsim ve hatta mülhitlikle suçlanan kimseleri, İmamiyye kelamının imamlar dönemindeki temsilcileri ve akla dayalı Şii kelam düşüncesinin öncüleri olarak kabul etmişlerdir.[6] Halbuki bu şahısların daha sonra teşekkül etmiş olan İmamiyye manasında Şii olduklarını söyleyebilmek oldukça güçtür.

Mutezili düşünceye taban tabana zıt teşbih, tecsim ve kadercilik gibi değişik görüşlere sahip olup homojen bir yapı arzetmeyen gaybet öncesi Şia'nın, gaybeti müteakip akılcı bir yönde değişmeye başlamasının sebeplerini, her şeyden önce kendi iç dinamiklerinde aramak gerekir. Yukarıda zikredilen Sünni ve Mutezili kaynakların yanı sıra bizzat Şia'nın ilk dönemdeki kendi eserleri de incelenecek olursa, imamların dönemindeki grupların itikad ve düşünce bakımından birbirinden tamamıyla farklı görüşlere sahip oldukları ve daha sonra sistemleşen mutedil İmamiyye çizgisine muhalif bir sürü muhtelif Şii grupların mevcut olduğu görülecektir. Bu yüzden gaybet sonrası İmami alimleri, bir taraftan bu şahış ve gruplardan bazılarını Gulât olarak isimlendirip kendilerini tezkiye yoluna giderlerken, diğer taraftan yukarıda da ifade edildiği gibi, İmami düşüncesinin ilk dönemlere ait bir fenomen olduğunu ispat edebilmek amacıyla bunlardan bazı-

[3] Hayyât, *age.*, s. 5.
[4] Hayyât, *Kitâbu'l-intişâr*, s. 6-127-144.
[5] Eş'arî, *Maḳâlâtu'l-İslâmiyyîn*, ed. H. Ritter, Wiesbaden:Steiner 1963, s. 35.
[6] Muhammed Rızâ Ca'ferî, "el-Kelâm 'inde'l-imâmiyye", *Turâṯunâ*, XXX-XXXI. 169.

larına sahip çıkmak zorunda kalmışlardır. Neticede gaybet öncesi, İslam aklına muhalif unsurlarla dolu bu tarihî dönemi savunma amacıyla yapılmış olan söz konusu çabalar, Şii düşüncesini Mutezile akılcılığından istifade etmeye sevk eden sebeplerin başında gelir.

Şii ulemayı, akli delillerden de istifade etmek suretiyle kendi inanç sistemlerini etkili bir şekilde savunmaya sevk eden sebeplerden bir diğeri, on ikinci imamın uzayan gaybeti ve imamet etrafındaki şüphe ve tartışmalardır. On birinci imamın gaybetini müteakip Nevbahtî'ye göre 14[7], Mes'ûdî'ye göre ise 20 Şii grup ortaya çıkmış[8] ve bunların her biri on ikinci imam ve gaybetle ilgili değişik görüşler ortaya koymuşlardır. Gaybet sonrası ortaya çıkan bu belirsizlik ortamında, gerek içerden ve gerekse hasımlarından gelen tenkitler üzerine, sadece imamların ahbarına dayalı eserler kaleme alarak gaybet ve imamet meselesini çözmeye çalışan Mes'ûdî, Nu'mânî ve daha sonra Kuleynî (ö. 329/940-41) ve Şeyh Sadûk (ö. 381/991-2) gibi alimlerin söz konusu problemi çözmede yetersiz kalmaları sebebiyle, İmami alimler, Mutezile'nin akılcı metodundan da istifade ederek akla dayalı kelam ilmine sarılmışlar ve akidelerine ters düşmeyecek şekilde bu rasyonel yaklaşımdan istifade etmeye başlamışlardır. Böylece daha önce karşılaşmış oldukları problemlere sadece ahbar kaynaklı çözüm getiren Şii ulema, akli delilleri göz ardı etmeyen mütekellimler konumuna yükselmiştir. İşte Mutezile tesirinin Şii düşüncesinde belirginleşmeye başlaması da bu döneme rastlar.[9] Kısacası Şii ulemanın, hasmının delillerinin reddi ve kendi akidesinin müdafası amacıyla, Mutezile kelamının istidlal ve ıstılahlarını kullanmaya başlaması tarihî bir zarurettir. Mezhebe, daha doğrusu akideye ilişkin meselelerde, nazar ve istidlali nehyeden ahbarın mevcudiyetine rağmen Şii kelamının akılcı bir yönde, Mutezile tesirinde şekillenmesi, gün geçtikçe daha belirgin bir hüviyet kazandı.[10] Şii ulema, Mutezile kelamcılarından dersler almaya ve onların ilim halkalarına katılmaya başladılar. Elbette burada Ehl-i Sünnet'in Mutezile kelamına karşı menfi yaklaşımının, İmami ulemayla Mutezili alimler arasındaki ilişkileri müsbet manada etkilemiş olduğunu zikretmeden geçemeyiz.

Şii kelamının akılcı istikamette şekillenmesi aşamasında Mutezile'nin İmami ulemaya tesiri iki merhalede gerçekleşmiştir. Birincisi, ahbari unsurların hakim olduğu dönemde, Mutezile'ye ilişkin belirli görüşlerin Nevbahtî ailesinin bazı üyeleri tarafından kabul edilmesi. İkincisi ise, akli unsurların ağır basmaya başladığı Mufîd (ö. 413/1022-3), Murtazâ (ö. 433/1041-2) ve Şeyh Tûsî'nin (ö. 436 /1044-5) yaşamış olduğu Büveyhiler dönemi. İkinci devredeki Mutezili tesiri

[7] Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Firaḳu's-Şî'a*, ed. M. Sadûk-Âl-i Bahri'l-Ulûm, Necef 1936, s. 79.

[8] Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyn el-Mes'ûdî, *Murûcu'ẕ-ẕeheb*, tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Kahire 1958, s. 346.

[9] Jassim Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, Tahran 1982, s. 150; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *The Just Ruler (al-sultan al-adil) in Shi'ite Islam*, Oxford t.y., s. 85.

[10] Abbâs İkbâl, *Hânedân-i Nevbahtî*, Tahran 1966, s. 72-73.

bundan sonraki Şii kelamının özünü oluşturmuştur.[11] Şeyh Mufîd ile başlayıp Murtazâ ve Tûsî'yle devam eden ikinci devrede, Şii akaid ve düşüncesinin tam olarak netleştiği ve Mutezili düşünceden ayrılan noktaların daha açık olarak ortaya çıktığı görülür. Zaten bu zaman diliminde akli yaklaşımlar yavaş yavaş ön plana geçmeye başlamıştır. Bu dönemde Mufîd, hocası Sadûk'un, "ahbarın doktrinin esası olması gerektiği" görüşünü reddederek, kelamın hem akıl ve hem de vahiye dayanmasının gerekliliğini vurgulamış ve Şiiliği Mutezile kelamına yaklaştırmıştır. Seyyid Murtazâ daha da ileriye giderek, aklın yalnız başına kelam için başlangıç noktası olabileceğini ileri sürmüş ve onun görüşleri, müteakip asırlardaki Şii kelamı üzerinde oldukça etkili olmuştur.[12] Kısacası günümüzdeki Şii kelamı ana hatlarıyla söz konusu dönemde sistematize edilmiş ve daha sonra yapılan değişiklikler teferruata ilişkin hususlarda meydana gelmiştir.

Mutezili düşüncesini ciddi manada ele alıp Şii düşüncesinin şekillenmesinde bundan istifade eden ilk grup, Nevbahtî ailesinin bazı üyeleridir. Gaybet doktrininin formülasyonunda en önemli rolü üstlenen ve imameti, nübüvvet bahsinin altında ele alarak onu iman esaslarından biri kabul etmek suretiyle İmamiyye Şiiliğine kesin şeklini veren de Ebû Sehl İsmâ'îl b. Alî en-Nevbahtî (ö. 311/923-4) ve onun yeğeni Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 300-310/912-922)dir.[13] Her ne kadar Şia'nın imamet nazariyesi Mutezile'nin akılcı yaklaşımıyla ters düşse de onlar, Mutezili düşüncenin rasyonel bakış açısından istifade etmenin yollarını bulmuşlardır. Daha sonra gelen İbn Ebî Akîl (IV/X. asrın ilk yarısında yaşamıştır) ve İbn Cuneyd'i (ö. 381/991-2) takiben bu işi sistemli bir şekilde ilk ele alan kişi ise, Şeyh Mufîd'in bizzat kendisidir. Onun *el-Fuşûlu'l-'aşera fi'l-ğaybe* adlı eseri, bu bakımdan oldukça önemlidir. O, bu eserinde, Mutezile'den devralmış olduğu akılcı metoddan istifade ederek kayıp imamın varlığını ispatlamaya çalışır ve bu konuda iki temel prensibe dayanır. Birincisi, her dönemde bir imamın bulunması zarureti ve ikincisi ise, onun masum oluşudur. Onun bu konuda getirmiş olduğu akli izahlar, kendisinden sonra gelen ulema tarafından büyük ölçüde kabul edilmiştir.[14] Bu yüzden, Mutezile'nin akılcı yaklaşımını benimseyen İmami kelamının tohumları üçüncü asrın sonlarında atılmış olmakla birlikte, günümüzdeki şekliyle Şii kelamı dördüncü ve beşinci asırların ürünüdür.

Rasyonalist Şii kelamının dördüncü ve beşinci asırda ana hatlarıyla ortaya çıkmış olmasının en büyük sebeplerinden birisi de, söz konusu dönemin siyasi şartlarıdır. Büyük Gaybet'in başlamasından (328/940) yaklaşık dört yıl sonra işbaşına gelen Büveyhilerin 113 yıllık hakimiyeti, İmami düşüncesindeki hızlı entelektüel değişimin en büyük sebeplerinden birisidir. Elbette buna yukarıda da kısaca ifade edildiği gibi, on ikinci imamın uzayan gaybeti ve onunla olan irtiba-

[11] Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven, London 1985, s. 78.
[12] Momen, *An Introduction*, s. 79-80.
[13] Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Los Angeles 1969, s. 3.
[14] Hussain, *The Occultation*, s. 144-45.

tın kesilmesi sebebiyle, ortaya çıkan ihtiyaçlara İmami ulemanın cevap verme çabalarını da eklemek gerekir. Bu dönemde ulema, bir taraftan imamın gaybetinin ortaya çıkardığı (özellikle imamet meselesinde temerküz eden) doktrinel problemlere cevap bulmaya çalışırken, diğer taraftan halkın pratik ihtiyaçlarına çözüm yolları bulmakla karşı karşıya kalmıştır. İlk dönemde telif edilen ahbar külliyatındaki rivayetlerin yukarıda sözü geçen meselelere cevap vermede yetersiz kalması, Şii düşüncesinde Mufîd ve talebelerinin akıl kaynaklı çözüm arayışlarını daha da hızlandırmıştır. Bu entelektüel canlanmanın gerçekleşeceği siyasi atmosferi uygun hale getiren de bahsedildiği gibi Büveyhilerin Şia'ya karşı mültefit yaklaşımıdır.

İlk dönemdeki ve Nevbahtîler zamanındaki nisbî etkilenmeyi bir tarafa bırakacak olursak bütün Şii kelam ve düşüncesini etkileyecek tarzda geniş boyutlu bir Mutezile tesirinin, Büveyhiler döneminde ortaya çıktığı aşikardır. Bu hanedanlık zamanında 18 sene vezirlik yapmış olan Sâhib b. Abbâd, Şiilik ile i'tizâli kendi nefsinde cemetmiş olan bir şahıstı.[15] O, bu yönünü, Mutezili metoda dayanarak Kur'an hükümleri hakkında bir kitap yazmış olan babasından tevarüs etmiştir.[16] Daha sonra Mutezile'nin en parlak üstatlarından birisi haline gelen Sâhib, bütün gayretini i'tizâlin başarısına ve yayılmasına harcamıştır. İşte onun ve Büveyhoğullarının diğer temsilcilerinin vermiş oldukları bu destek, Mutezile'yle Şiiliğin izdivacının gerçekleşmesinde oldukça önemli rol oynamış ve akla dayalı Şii düşüncesinin oluşmasında küçümsenmeyecek bir etkiye sahip olmuştur.[17] Rüknüddevle tarafından Rey'e davet edilmiş olan gelenekçi Sadûk'a karşı Sâhib'in uygulamış olduğu baskı, Büveyhiler döneminde Mutezili düşünceye verilmiş olan desteği göstermesi bakımından önemlidir.[18]

el-Makrizî'nin aşağıdaki ifadesi, Büveyhoğullarının Mutezile'nin yayılmasında göstermiş oldukları çabaya işaret etmektedir: "İtizal mezhebi, Büveyhoğulları devletinin himayesinde Irak'ta, Horasan'da, Mâverâünnehir'de yayılmış ve fukahadan bir çok meşhur zevat Mutezili olmuşlardır."[19] Zehebî'nin aşağıdaki açıklamaları da, Şia'nın Mutezile'den ne derece etkilenmiş olduğunu göstermesi bakımından kayda değer bir örnektir: "Rafızilik ile i'tizâl 370 senesinden itibaren önce arkadaş sonra da kardeş olmuşlardır."[20] İbn Teymiyye de yukarıdaki görüşleri teyit eder mahiyette, "Buhârî'nin zamanından sonra Deylemli Büveyhoğulları devrinde Rafiziler arasında Cehmiyye mezhebi ve bir çok Mutezile esası yayılmıştır" demektedir.[21]

[15] İbn Hacer Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, Haydarabad 1911, I. 413.
[16] Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, Beyrut t.y., VI. 127.
[17] Hasan Cârullâh, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990, s. 209.
[18] Wilferd Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Shi'isme Imamite*, neşr. Presses Universitaires de France, Paris 1970, s. 20.
[19] Takiyyuddîn Ahmed el-Makrîzî, *el-Ḫiṭaṭ*, Bulak 1853, IV. 184.
[20] Ebû Abdullâh Semsuddîn ez-Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, Beyrut 1963, II. 235.
[21] İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, Riyâd 1961, V. 39.

Mutezile'nin Şia'ya nüfuzunu kolaylaştıran faktörlerden birisi de, Mutezile alimlerinin küçümsenemeyecek bir miktarının üçüncü asrın sonlarından itibaren ve dördüncü asır boyunca Şia'ya girmiş olmalarıdır. Bu sebepten, karşılıklı bir etkileşim süreci başlamış ve İmamiyye'nin Mutezile'den etkilenmesinin yanı sıra bir çok Mutezili alim de Alî taraftarı olmuşlar, yani onu Ebû Bekir ve Ömer'e tercih etmişlerdir.[22] Bir süre i'tizâlin kucağında kaldıktan sonra Şiilik hareketine dahil olanların arasında, şu simalara rastlamak mümkündür: "Muhammed b. Abdullâh b. Mumellek,[23] Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî,[24] Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdurrahmân b. Kubbe[25] ve Ebû'l-Hasan b. Bişr."[26]

Şia'nın da kendisini adliyye olarak isimlendirmiş olması, onların Mutezile'den ne derece etkilendiklerini göstermesi bakımından önemlidir; çünkü bu, Mutezile'nin kendisine vermiş olduğu bir lakaptır. Bununla birlikte İmamiyye, söz konusu tesiri çoğu kere inkar etmiş ve hatta bu savunmacı tutum, onları Mutezile kelamının kurucularının Hz. Alî ve ondan sonra gelen imamlar olduğunu iddia edecek kadar ileri götürmüştür. Onlara göre Mutezile kelamcıları da dahil olmak üzere sonraki mütekellimlerin yaptıkları iş, çerçevesi imamlar tarafından çizilen bu ilmi geliştirmekten ibarettir. Bu yüzden Şii kelamıyla ilgili eserlerde Mutezile'ye ait bir görüş nakledildiği zaman, çoğu kere bunun bir imama dayandırıldığı dikkati çekmektedir.[27]

Şia'nın mı Mutezile'den, yoksa Mutezile'nin mi Şia'dan etkilendiği hususuna bazı Şii alimler, bunun karşılıklı olduğunu ifade ettikten sonra Mutezile'nin Şia'dan etkilenmesinin daha belirgin olduğunu dile getirmişlerdir. Bunlar, Şia'nın Mutezile'den etkilendiğini gizlemek için, kelam ilminin meselelerini doğrudan akideye işaret eden ve kelam-ı latif türünden olanlar şeklinde ikiye ayırarak, Şia'nın ancak bu ikinci mevzuda Mutezile'den etkilenmesinin söz konusu olduğunu iddia etmişlerdir;[28] fakat bu, ileride Mufîd'in görüşleri ele alınırken de görüleceği gibi, savunmacı bir yaklaşım olup gerçeği yansıtmamaktadır. İmamiyye'nin, akidenin esasına taalluk eden hususlarda Mutezile'den etkilendiğini kabul etmemiş olması, onların imamet anlayışından kaynaklanmaktadır. Aksi taktirde onlar, itikad ve amellerle ilgili hususlarda imamların ve onların ahbarının belirleyici rolünü inkar etmiş olacaklardır. Bu hassasiyeti özellikle Mufîd'in ifadelerinde görmek mümkündür. O, Şia'nın itikadi meselelerde Mutezile'den etki-

[22] Kohlberg, "Evolution of Shia", s. 13; Meskûr, *Târîḫ-i Şî'a*, s. 71-73.

[23] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Tahran 1971, s. 177, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, *er-Ricâl*, Tahran 1919, s. 269; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *er-Ricâl*, neşr. Matba'atu'l-Haydariyye, Necef 1960, s. 300.

[24] İbn Nedîm, *age.*, s. 167.

[25] İbn Nedîm, *age.*, s. 176; Tûsî, *age.*, s. 297; Necâsî, *age.*, s. 46. Bu zat, meşhur Mutezili Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin talebesidir.

[26] İbn Nedim, *age.*, 177.

[27] Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, New Jersey 1981, s. 203.

[28] Ca'ferî, "el-Kelâm", s. 229-30.

lendiğini iddia eden birisine vermiş olduğu cevapta, hiçbir Şii fakih ve mütekellimin Mutezile'den etkilenmesinin söz konusu olmadığını ileri sürmüştür.[29] Görüldüğü gibi Mutezile'den en fazla etkilenen şahıslardan birisi olan Şeyh Mufîd'in bile bu gerçeği inkar etmesi, Şia'nın bu konudaki reaksiyoner ve savunmacı tutumuna işaret etmektedir.

İsna Aşeriyye'nin Mutezile'den etkilenmesi bir tarafa İmami ulemanın çoğunluğu, kelam ilminin Şia tarafından tesis edilmiş olduğunu ifade etmekte ve Vâsıl b. Atâ'nın bu ilmi onlardan aldığını dile getirmektedir.[30] İşte bu sebepten onlar, daha önce de zikredildiği gibi Şeytânu't-Tâk ve Hişâm b. Hakem gibi Gulât'tan olan kimseleri, İmami düşüncesinin ve Şii kelamının öncüleri olarak kabul etmek zorunda kalmışlardır. İmamiyye'nin Mutezile'den etkilenmesinin söz konusu olmadığını iddia eden gruba gelince bunlar, her iki mezhebin birbirlerine karşı yazmış oldukları reddiyeleri buna delil olarak getirmektedirler. Elbette bu tür reddiyelerin konusunu, daha çok imamet ve bunun etrafındaki mevzular oluşturmuştur.

Mutezile ve Şia arasındaki teessür hususunda görüş belirten ulemadan bir kısmı, Mutezile'nin Bağdat ve Basra ekolleri olarak ikiye ayrılmasını bile bu etkiye bağlamışlar ve Bağdat ekolünün, İmamiyye'nin görüşlerinden etkilenmiş olduğu için farklı bir anlayış olarak ortaya çıktığını iddia etmişlerdir. Onlara göre Bağdat ekolüyle İmamiyye arasında bazı müşterek hususların bulunması, Mutezile'nin Bağdat kolunun bu konularda imamlardan gelen kelamı savunmuş olmalarından kaynaklanmaktadır.[31]

Görüldüğü gibi başlangıçta kaderci bir görüşe sahip olup teşbih ve tecsim gibi batıl fikirleri savunan ve bundan daha da önemlisi homojen bir grup olmayan Şii ulema, özellikle on ikinci imamın gaybetinden sonra, Mutezile'nin akılcı metodunu benimsemeye başlamış ve zamanla bu yaklaşım, imamet ve buna bağlı hususlar hariç, İmami kelamını bütünüyle etkisi altına almıştır. Bu yüzden Eşari kelamının Mutezile kelamına galip gelmesiyle birlikte, söz konusu düşüncenin aktif mücadeleden çekildiğine dair mevcut olan kanaatin yanlışlığı ortadadır; çünkü Mutezili metod bundan sonra Zeydiyye, İmamiyye ve diğer bazı mezheplerin şahsında bugüne kadar varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Bugün azınlık olmakla birlikte Zeydiyye'nin, imamet meselesinde bile Mutezile'yle hemen hemen aynı kanaatı taşıdığı dikkate alınırsa, bu hükmün gerçekliği daha iyi anlaşılır; çünkü Mutezili Vâsıl b. Atâ'nın talebesi ve Zeydiliğin kurucusu Zeyd b. Alî'nin İmami ulemaya nispetle Mutezile'den daha fazla etkilenmiş olduğu aşikardır. Hatta bu yüzden İmami alimler onları, Mutezili imamlara (alimler) Ehl-i

[29] Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed el-Mufîd, *el-Mesâ'ilu's-sâğâniyye fi'r-reddi 'alâ Ebî Ḥanîfe*, neşr. Mektebetu'l-'adli'l-islâmî, Necef t.y., s. 7-8.

[30] Muhammed Huseyn Kâşifu'l-Gitâ, *Aṣlu'ş-Şî'a ve 'uṣuluhâ*, Beyrut 1981, s. 27; Seyyid Hasan es-Sadr, *Te'sîsu's-Şî'a li 'ulûmi'l-İslâm*, Bağdat 1951, s. 350.

[31] Ca'ferî, "el-Kelâm", s. 236-7.

olan Ebû Sehl'in yaşamış olduğu dönem, özellikle imamet etrafındaki tartışmaların oldukça yoğun olduğu bir zaman dilimidir. Şeyhu'l-mutekellimin olarak da anılmış olan bu şahıs, Bağdat'ta zamanındaki Şiiler'in lideri durumundaydı.[41] O, Ebû Alî el-Cubbâ'î ve Sâbit b. Kurrâ ile tartışmalarda bulunmuştur. Ebû Sehl'in çeşitli rical kitaplarında zikredilen eserlerinin başlıkları onun, Allah'ın birliği-sıfatları, O'nun adaleti, insan iradesi/fiilleri, istita'at, halku'l-kur'ân ve ru'yetullâh konusunda Mutezile'nin tezlerini takip ettiğini ortaya koyar.[42] Onun bu hususlarda takip ettiği akılcı politikanın neticesinde, Mutezile'yle Şia birbirine daha da yakınlaşmış veya Mutezile'nin Şia üzerindeki tesiri daha da artmıştır. Daha sonra gelen talebeleri, onun Mutezile kaynaklı bu rasyonel yaklaşımını devam ettirmişlerdir.

Mutezile'nin bu akılcı yaklaşımını önplana çıkartan Ebû Sehl, teşbih ve tecsim gibi konularda Şia'ya yöneltilen iddiaları bertaraf etmeye çalışmıştır.[43] Bununla birlikte o, bu ekolün (Mutezile) mensuplarının özellikle imamet konusundaki görüşlerine katılmadığı gibi onlarla bu konuda tartışmalarda bulunmuştur. Diğer taraftan ondan önceki Şii ulema, imamet bahsinde nassa dayalı çözümler getirmeye çalışırlarken o, muhtemelen Mutezile'nin bu akılcı yaklaşımının tesirinde kalarak imametin gerekliliğini akli izahlarla açıklamaya çalışmış ve nassı da bunları destekleyici bir unsur olarak görmüştür.[44] İmameti akaid bahsine dahil eden de Ebû Sehl'den başkası değildir. Ondan sonra imamet doktrini, kelam kitaplarında nübüvvet bahsiyle birlikte zikredilmeye başlamıştır.[45] O, imamet konusunda sadece Mutezile'ye karşı çıkmakla kalmamış, gulâtu'ş-şî'a'ya karşı da çetin bir mücadele vermiştir. Necâşî, hocası Şeyh Mufîd'le birlikte onun *Kitâbu't-tenbîh fi'l-imâme* adlı eserini okuduğunu ifade etmektedir.[46] Eserlerinin başlıkları, onun Sünniler tarafından kabul edilen kıyas vere'ye de karşı çıktığını ortaya koyar. Küçük Gaybet dönemindeki ikinci vekilin ölümünden sonra, vekaletin kendi ailesinden Huseyn b. Rûh en-Nevbahtî'ye geçmesini temin eden Ebû Sehl, gaybet doktrininin daha akılcı temellere oturması için yoğun çaba sarf etti. Bununla birlikte gaybet doktrini esas şeklini dördüncü vekille birlikte kazanmıştır.[47]

Burada zikretmeden geçemeyeceğimiz bir husus, Ebû Sehl'in imamet anlayışı olarak zikredilip İbn Nedîm'e atfedilen bir rivayettir. Söz konusu rivayette, Ebû Sehl'e göre on ikinci imam gaybette iken ölmüş ve yine gaybette ondan bu görevi oğlu devralmıştır. Bu gizlilik dönemi böylece, Allah'ın onlardan birisinin zuhurunu uygun gördüğü zamana kadar devam edecektir.[48] İmamın gaybeti ve

[41] İkbâl, *age.*, s. 101.
[42] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 176-77; Tûsî, *Ricâl*, s. 35-36; Necâşî, *Ricâl*, s. 25; İkbâl, *age.*, s. 116-23.
[43] İkbâl, *Hânedân*, s. 102.
[44] İkbâl, *age.*, s. 102-103.
[45] Meşkûr, *Târîḫ-i Şia*, s. 73.
[46] Necâşî, *Ricâl*, s. 25.
[47] Sa'îd Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago 1984, s. 42-43.
[48] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 176.

imamet etrafındaki bu karışıklığın, halife Mu'temed'in zamanından Muktedir'in dönemine kadar sürmüş olduğu dikkati çekmektedir. Abbâs İkbâl, savunmacı bir yaklaşımla onun bu görüşü ileri sürdüğüne dair başka herhangi bir kaynakta böyle bir kaydın bulunmadığına işaret ederek onun böyle bir görüşe sahip olsa bile, sonradan bundan vazgeçmiş olabileceğini ifade etmektedir.[49]

Ebû Sehl'in yeğeni Ebû Abdullâh Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'ye gelince onun, felsefi tarafı ağır basan bir mütekellim olduğu dikkati çeker. Rical kitaplarında zikredilen eserlerinin listesi dikkate alınırsa, onun Ebû Alî el-Cubbâ'î ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî ile münazaralarda bulunduğu ve Ebû Sehl gibi, onların *el-menzile* prensibine karşı çıktığı görülmektedir.[50]

Şii ulemanın bir kısmı, Nevbahtî ailesinin görüşlerine dayanarak İmamiyye akaidi hakkında bir hükme varılmaması gerektiğini vurgulamışlardır. Bu da söz konusu ailenin bazı fertlerinin imamların mucizeleri ve Kur'an'ın tahrifi hususundaki kanaatlerine dayanmaktadır. Onlar bu tavırlarıyla imamet anlayışının daha o dönemlerde henüz netleşmediği sonucunun çıkarılabileceği endişesini taşımaktadırlar. Nevbahtîlerin imamların mucizeleriyle ilgili ileri sürmüş oldukları görüşler, aynı zamanda Mutezile tesirinin bir sonucudur. Bu yüzden Hasan b. Mûsâ'nın kelami görüşlerinin Mutezili unsurlar taşıması bir tarafa, imamet anlayışı bile söz konusu düşüncenin tesirinden uzak kalamamıştır. Bunun sonucu olarak daha sonra gelen bazı alimler, *Fıraku'ş-Şi'a*'nın ona ait olmadığını iddia edebilmişlerdir. Şunun da unutulmaması gerekir ki, o dönemlerde Mutezile'nin imamet anlayışıyla Şia'nınki arasında kesin bir sınır çizilmiş değildi. Zaten Nevbahtî'nin *Fıraḳ*'ı telifinin amacı da sanıldığı gibi, Şii akaidini ve özellikle imamet ve mehdi anlayışını ortaya koymak değildi.[51] Bu sebepten söz konusu dönemde Şii olarak kabul edilen bazı ulemanın gerçekten Şii mi, yoksa Mutezili mi olduğu, araştırmaya değer bir husus olmakla birlikte bizim konumuzu aşmaktadır. Diğer taraftan bazı Şii müelliflerin, *Fıraku'ş-Şi'a* gibi eserlere bakarak İmamiyye akaidi hakkında görüş belirtilmemesi gerektiğini söylemeleri de pek tutarlı görünmemektedir; çünkü söz konusu eserlerde ortaya konan görüşler, dönemlerindeki kelami düşünceyi yansıtmaları bakımından oldukça önemlidir.

Fıraku'ş-Şi'a'nın yanı sıra Nevbahtî ailesinden fazlaca meşhur olmayan Ebû İshâk İbrâhîm b. Nevbaht'a ait olduğu düşünülen *Kitâbu'l-yâḳût* isimli, kelamla ilgili küçük bir risale de aynı şekilde tartışma konusu olmuştur.[52] Abbâs İkbâl, bunun dördüncü yüzyılın ilk yarısında yazılmış olduğunu iddia etmiş olmasına rağmen[53] Madelung, söz konusu eserde geçen görüşlerin Mufîd'in Nevbahtilere ait

[49] İkbâl, *age.*, s. 111.
[50] İkbâl, *age.*, s. 125-131; Necâşî, *Ricâl*, s. 50.
[51] Hussain, *The Occultation*, s. 109-110.
[52] Allâme Hillî bu esere bir şerh yazmıştır. Bununla ilgili olarak bkz. a. mlf., *Envâru'l-melekût fî şerḥi'l-yâḳût*, neşr. İntisârât-i Dânesgâh-i Tehrân, Tahran 1338.
[53] İkbâl, *Hânedân*, s. 166.

olduğunu söylediği kanaatlerden farklı olduğunu ifade ederek bu eserin en erken beşinci yüzyılın ortalarında kaleme alınmış olabileceğini ileri sürmektedir.[54]

2.b) Şeyh Mufîd Öncesi Nassçı Yaklaşım: Kuleynî ve Şeyh Sadûk

Şii kelamının Mutezile'nin akılcı yaklaşımı istikametinde şekillenmesinde Mufîd'in oynamış olduğu rolü anlayabilmek için özellikle ondan önceki iki alimin düşünce yapısının kısaca ele alınması gerekir. Bunlardan birisi *Kâfî*'nin müellifi Kuleynî ve diğeri de Mufîd'in hocası ve *Men lâ yaḥḍuruhu'l-faḳîh*'in sahibi Şeyh Sadûk'tur. Şeyh Mufîd öncesi dönemin bu iki meşhur alimi, eserlerinde tamamen ahbari ve selefî bir yol takip etmişler ve akli delillerden istifade yoluna pek tevessül etmemişlerdir. İmamların zamanındaki selefleri gibi onlar da, bütün çaba ve gayretlerini on iki imamdan gelen ahbarı toplama, kaydetme ve muhafaza etmeye sarf etmişlerdir. Kelami meselelerde rasyonel tartışmalara sıcak bakmayan bu alimler, Şiiliği diğer mezhep ve anlayışlara karşı müdafa edip Şii bakış açısını güçlendirmek için bile olsa, bu hususlarda akli izahların yapılmasını gerekli görmüyorlardı.[55] Bu bakımdan onların mensup olduğu Kum medresesi, Mufîd öncesi dönemde Şii kelamındaki rasyonel gelişmelerin önünü tıkayan bir unsur olmuştur. Kum ekolüne bağlı muhaddisler, Nevbahtîlere ve onların Mutezile'nin görüş ve metodlarını kabul etmelerine şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu ekol, daha sonra Şeyh Mufîd, Seyyid Murtazâ ve Şeyh Tûsî'nin mensup olup akılcılığı esas alan Bağdat medresesinin üstünlüğü ele geçirmesiyle birlikte eski şöhret ve önemini yitirmeye başlamıştır.

Hayatının büyük bir kısmını Kum ve Rey'de geçiren Kuleynî, IV/X. yüzyıldaki Şii muhaddislerin en meşhuru idi. Onun Şia'da ahbara olan katkısı, Buhârî'nin Ehl-i Sünnet'teki hadise yapmış olduğu hizmetlerle eşdeğerdir. Şia'nın hadisle ilgili ilk eseri olan *Kâfî*'nin müellifi Kuleynî'nin, kelam ve fıkıh gibi akla dayalı disiplinlerden ziyade, sadece ahbarla uğraşmayı tercih etmiş olması ve hadiste takip etmiş olduğu yol, onun metodolojisini göstermesi bakımından önemlidir. Diğer taraftan bu, yaşamış olduğu zaman dilimiyle de ilgili bir husustur. Kuleynî'nin yaşamış olduğu Küçük Gaybet döneminde, doktrin ve uygulamada yegane kaynak olarak ahbara önem verilmiş ve subjektif akli metodlara, kelama ve fıkha karşı bir antipati oluşmuştur. Kuleynî, eserini fıkıhta olduğu gibi belirli baplara göre düzenlemiş olmasına rağmen, fıkıh metodolojisinden hiçbir şekilde istifade etmemiş ve bilakis fıkıh usûlüne karşı tavır almıştır. Her ne kadar onun kelamla ilgili görüşlerini, *Kâfî*'deki hadislerden elde etmek mümkün gözükse de, birbiriyle çelişen ahbar göz önüne alınırsa, onun kelami görüşlerinin net bir profilini çıkarmak oldukça güçtür.[56] Onun ve zamanındaki diğer ulema-

[54] Madelung, "Imamism", s. 15, 1 ve 2 no'lu dipnotlar.

[55] Huseyn Muderrisî Tabâtabâ'î, "Rationalism and Traditionalism in Shi'i Jurisprudence: A Preliminary Survey", *Studia Islamica*, LIX (1984), 151.

[56] Andrew Joseph Newman, *The Development and Political Significance of the Rationalist and Traditionalist Schools in Imami Shi'i History from the Third/Ninth to the Tenth Century* (doktora tezi), University of California, Los Angeles 1986, s. 113.

nın akla karşı bu menfi tutumu, diğer bazı sebeplerin yanı sıra daha çok, imamın gaybetinin kısa sürebileceği ihtimaline dayanmaktadır. Diğer taraftan Kuleynî'nin zamanına kadar Şia'nın, herhangi bir devlet desteğinden uzak ve kapalı bir cemaat halinde Sünni hükümetlerin idaresi altında yaşamış olduğu dikkate alınırsa, onun bu tavrı daha iyi anlaşılır.

Sadûk'a gelince o, kelami ve fıkhi meselelerde kendisinden önceki ahbarilerden ve özellikle Kuleynî'den biraz daha farklı bir yol takip etmiştir. O gaybetin uzamasıyla birlikte içeriden ve dışarıdan gelen tehditlere cevap verirken, daha sonra gelecek Mufîd, Murtazâ ve Tûsî gibi aklı müstakil bir delil olarak kabul etmemekle birlikte, yine de akli izahlarda bulunmaktan kaçınmamıştır. Mesela, *Kemâlu'd-dîn ve temâmu'n-ni'me* adlı eserinde, İsmailiyye, Zeydiyye ve Ehl-i Sünnet'ten gelen tenkitlere cevap verirken imametin gerekliliği ve gaybet hakkında bazı akli yorumlarda bulunması, oldukça dikkat çekicidir. Bu şekilde bir yaklaşımı Kuleynî'de görmek, asla mümkün değildir. Aynı şekilde Peygamber ve imamın ismeti hususunda da, seleflerinde görülmeyen bazı rasyonel açıklamalarda bulunmuştur. Özellikle onun *el-İ'tikâdât ve et-tevḥîd* adlı eserlerinde, vahiy hakkında getirmiş olduğu yorumlar Kuleynî'nin açıklamalarıyla kıyaslandığında, bu iki alim arasındaki fark daha iyi anlaşılır.[57] Bütün bunlara rağmen Sadûk'un akla karşı tutumu, oldukça temkinli değerlendirilmelidir; çünkü o, hiçbir zaman aklı müstakil bir delil olarak değerlendirmediği gibi, akıldan ziyade nassa ağırlık vermiştir.

Sadûk, belirgin bir şekilde Nevbahtîlerle başlayan Şii kelamındaki Mutezili tesirine tepki gösteren gelenekçi alimlerin başında gelir ve onun Mutezili kelamına olan muhalefeti, çok belirgindir. O, bu disiplinle uğraşanların kınandığına işaret eden ahbarı, bu konuda delil olarak getirir. Onun Kuleynî'ye nispetle akla daha fazla yer vermiş olması, kendisinden önceki geleneksel İmamiyye düşüncesinden radikal bir şekilde ayrılışını gerektirmez.[58]

Sadûk'un tenkit edildiği en önemli konulardan birisi, onun *sehvu'n-nebî* ile ilgili ortaya koymuş olduğu görüşlerdir. Söz konusu fikir bundan önce Muhammed b. Hasan b. Velîd tarafından ileri sürülmüş ve ondan Sadûk'a intikal etmiştir.[59] O dönemdeki Kum muhaddislerinin büyük çoğunluğu bu görüşü savunmakla kalmamış, buna karşı çıkanı da aşırılıkla (*ğuluvv*) itham etmişlerdir.[60]

Sadûk'un, selefi Kuleynî'ye göre, kelami bahislerde akla dayalı çözümlere daha fazla yer vermiş olması, Şeyh Mufîd'le sistemleşecek olan rasyonel kelamın oluşmasını hızlandıran bir unsur olmuştur. Onun görüşlerinde meydana gelen bu değişme, daha çok tarihî zaruretlerin ortaya çıkardığı bir gelişmeydi; çünkü

[57] Newman, *age.*, s. 138.
[58] *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i bozorg-i İslâmî*, "İbn Bâbeveyh", III. 64.
[59] Ali Huseyn el-Câbirî, *el-Fikru's-selefî 'inde's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, Beyrut 1977, s. 203-4.
[60] *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i bozorg-i İslâmî*, "İbn Bâbeveyh", III. 64.

artık Şii ulema, sadece imamların ahbarına dayanmak suretiyle kelami meselelerin çözülemiyeceğini görmeye başlamışlardı.[61] Sadûk ru'yetullâh, vaid prensibi, Peygamber ve imamların şefaati, ric'at ve bedâ' gibi imametle ilgili kelami konularda, İmami rasyonalistlerle aynı kanaati paylaşmış olmakla birlikte *sehvu'n-nebî*nin yanı sıra insan fiillerinin yaratılması gibi hususlarda da, onlardan ayrılmış ve onların aksine Allah'a karşı işlenen isyan fiillerinin Onun kaza ve kaderi dahilinde olduğunu vurgulamıştır.[62] Sadûk, bu ve benzeri hususlarda bir taraftan İmami rasyonalistlere karşı çıkarken, diğer taraftan Mutezile'nin görüşlerine meydan okumaktadır.

Dördüncü yüzyılın sonlarına kadar İmami alimlerin çoğu, Kur'an'ın tahrifine inanmış olmalarına rağmen Şeyh Sadûk, Müslümanların elindeki nüshanın tam ve eksiksiz olduğunu savunur.[63] Kuleynî'ye gelince, her ne kadar Şii ulema, bu meşhur alimin Kur'an'ın tahrifine inanmadığını iddia etseler de, *el-Kâfî* adlı eserinde zikretmiş olduğu hadisler, onun bu konudaki tavrını açıkça ortaya koymaktadır. O söz konusu eserinde, "Kur'an'ın ancak ve ancak Hz. Ali ve Ehl-i Beyt tarafından toplandığını ve onların dışında hiç kimsenin, Kur'an'ı nâzil olduğu şekliyle bir araya getirdiğini iddia edemeyeceğini" ifade eden bir haberi nakleder.[64] Bu açıklamalar Sadûk'un, Kuleynî'ye nispetle Şia'ya dışarıdan yöneltilen tenkitlere daha duyarlı olduğunu ve rasyonel düşünceye dayalı Şii kelamının oluşmasında onun üstlenmiş olduğu rolü göstermesi bakımından önemlidir. O, bu yönüyle Kuleynî ile Mufîd arasında, yani tamamıyla nassa (imamların ahbarına) dayanan kelami bir yaklaşımla Mutezile'nin akılcı metodunu esas alan rasyonel kelam arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Bununla birlikte onun nass ağırlıklı bir kelamı tercih etmiş olduğu unutulmamalıdır.

Derli toplu bir şekilde İmamiyye'nin itikadi özelliklerini içeren bir risale, ilk defa Sadûk tarafından kaleme alınmış ve müellif söz konusu esere, *el-İ'tikâdât* veya *Risâletu'l-i'tikâdâti'l-imâmiyye* adını vermiştir.[65] Şeyh Mufîd'in, hocasının *el-İ'tikâdât*'ına yazmış olduğu *Taṣḥîḥu'l-i'tikâd*[66] (bu kitab *Şerḥu 'akâ'idi's-sadûk* diye de bilinmektedir) adlı eser, Şii kelam düşüncesinde Mutezile'nin akılcı metodu-

[61] Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, New Delhi 1988, s. 53-54.

[62] Madelung, "Imamism", s. 17-20; İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), *Risâletu'l-i'tiḳâdât*, neşr. Merkez-i Nesr-i Kitâb, Tahran 1370, s. 27, 33-35, 55, 66, 69-70, 74-75, 90-91, 93, 98-103.

[63] Sadûk, *el-İ'tiḳâdât*, s. 98-103.

[64] Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-'Uṣûl mine'l-kâfî*, neşr. Mektebetu's-Sadûk, I. 228. Bu haberin yanı sıra, Kuleynî'nin eserinde Hz. Fâtıma mushafının elimizdeki Kur'an'a göre üç misli büyüklükte olduğu, onun ayet sayısının on yedi bin olduğu ve Kur'an'ın bir çok yerinden bazı kısımların çıkarıldığına işaret eden bir sürü rivayete rastlamak mümkündür. Bkz. *age.*, I. 229, 239, 423, 424, 434; II. 619, 631, 633, 634.

[65] Bu eser, E. Ruhi Fığlalı tarafından önsöz ve notlarla birlikte Türkçe'ye kazandırılmıştır. Bkz. a. mlf., *Şii-İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, Ankara 1978. Söz konusu risale, baska bir çok dillere de tercüme edilmistir. Bunlar arasında en meşhuru, A. A. Fyzee'nin *A Shi'ite Creed*, Oxford University Press-Calcutta 1942 adlı İngilizce tercümedir.

[66] Bkz. Mufîd, *Taṣḥîḥu'l-i'tiḳâdât* (Müellifin *Evâ'ilu'l-maḳâlât* adlı eseriyle birlikte basılmıştır), neşr. Abbâs Kulî-S. Vecdî, Tebriz 1371.

na geçişi göstermesi bakımından önemlidir. Mufîd bu kitapta, Sadûk'un söz konusu eserindeki görüşlerini bazen şerhederek ve bazen de tashih ederek ahbarî olan hocasından ayrıldığı noktalara işaret etmektedir. Bazen onun bu eserinde Sadûk'a yönelttiği eleştiriler o kadar şiddetli olmuştur ki, bu yüzden bazı müellifler söz konusu eserin ona nispetinde tereddüt ederlerken[67] bazıları bunun Seyyid Murtazâ'ya ait olduğunu ileri sürmüş[68] ve hatta bazı alimler de bunun üçüncü bir şahsın eseri olabileceğini iddia etmişlerdir.[69]

Şii itikadına ilişkin ileri sürmüş olduğu görüşlerden dolayı Mutezile mütekellimlerinin hücumlarına maruz kalan Sadûk, *el-İ'tikâdât*'a ilave olarak yukarıda belirtilen *Kitâbu't-tevḥîd*'i kaleme almıştır. Bunu telif edişteki maksadı, İmamiyye'nin teşbih ve tecsime inandığına ilişkin iddiaların tutarsızlığını ortaya koymaktan ibarettir. O, bu eserinde, Kuleynî'den tamamen farklı bir şekilde, ahbarın hepsinin literal olarak anlaşılamayacağını ifade etmiş ve mevcut ahbar arasında cahil kimseleri teşbih ve tecsime götürebilecek rivayetlerin, bazı Kur'an ayetlerinde olduğu gibi, tevil edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu dönemin uleması arasında, bu tür haberler sebebiyle ru'yetullâh gibi meselelerde bile bir ittifakın söz konusu olmadığı dikkati çeker. Mesela Sadûk, bununla ilgili haberi reddeden ulemaya karşılık söz konusu rivayetin sahih olduğunu belirtmekle birlikte onu, kişinin yeniden dirildikten sonra Allah hakkında sahip olacağı mükemmel bilgi şeklinde yorumlamaktadır.[70]

Şeyh Sadûk'un Şii kelam düşüncesindeki yerini tespit edebilmek için, onunla talebesi Şeyh Mufîd arasındaki metodoloji farkını kısaca değerlendirmek yerinde olacaktır. Sadûk, kelami meselelere ancak Kur'an ve imamların ahbarıyla cevap verilebileceğini iddia etmiş olmasına rağmen Mufîd, muhaddis olan hocasından farklı olarak mütekellimin, bu iki kaynağın yanı sıra nazarı da devreye sokması gerektiğine inanmaktadır. Bununla birlikte Murtazâ, akla verilen rol hususunda daha da ileri giderek onun, yalnız başına dinin temel prensiplerini ve ahlaki zorunluluğun başlangıcını keşfedebileceğini ileri sürmektedir. Rasyonel kelamı cedelle eşdeğer gören Şeyh Sadûk, cedelde bulunmanın yasak olduğuna işaret eden bir sürü haberi, kelam ilminin imamlar tarafından yasaklandığına delil olarak getirir ve tartışma yoluyla dini arayanın dinden çıkmış olduğunu ifade eder.[71] Ona göre, din işleri ile ilgili her hususta boş ve faydasız tartışma yasaklanmıştır. Muhaliflere karşı Allah'ın kelamı, Peygamber'in ve imamların sözleri veya onların anlamlarıyla delil getirme meselesine gelince Sadûk'a göre burada, kelamda mahir olan birisine şartsız olarak müsaade edilmekle birlikte iyi yetiş-

[67] Ali b. Muhammed el-Âmilî, *ed-Durru'l-menşûr*, Kum 1398, I. 100.
[68] Seyyid Ni'metullâh el-Cezâ'irî, *el-Envâru'n-nu'mâniyye*, neşr. Muhammed Ali Tabâtabâ'î, IV. 34; Şeyh Yûsuf Bahrânî, *el-Keşkûl*, neşr. Muessesetu'l-Vefâ ve Dâru'n-Nu'mân, Kum 1985, I. 218-219.
[69] Aga Bozorg Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teṣânîfi'ş-Şî'a*, Tahran 1934-78, V. 176.
[70] Şeyh Sadûk, *Kitâbu't-tevḥîd*, neşr. Hâsim el-Huseynî, Tahran 1387, s. 74.
[71] Sadûk, *el-İ'tiḳâdât*, s. 73-74, ayrıca bkz. *age.*, s. 43-44.

memiş kimselere bu hususta izin verilmemiştir ve onun kelami tartışmalarda bulunması kesinlikle haramdır. Uzmanlara verilen izine gelince bu, ancak imamların ahbarını nakledip onları açıklamakla sınırlandırılmıştır.[72]

Mufîd'e gelince o, hocasının bu görüşlerine karşılık hak ve batıl olmak üzere iki türlü tartışmanın olduğunu belirterek nazar manasında olan birincisinin, bizzat Kur'an ve İmamlar tarafından emredildiğini, yasaklanan kelamın ise, ikincisi olduğunu ifade etmiştir. Hatta o, imamların bu konuda kendi ashabından bazı kimseleri teşvik ettiğine dair bazı ahbarı karşı delil olarak getirmiştir.[73] Mufîd ayrıca Allah hakkında kelami tartışmada bulunmanın yasaklandığına işaret eden ahbarın, ancak teşbih ve tecsime götürecek tartışma manasında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.[74]

Mufîd daha da ileri giderek aklın kullanılmasına karşı olanlara hücum etmiş ve bunların akıl eksikliği sebebiyle bu yola saptıklarını dile getirmiştir. Diğer taraftan aklın kullanılması manasındaki nazarla gereksiz yere yapılan münazara aynı şey değildir. Ona göre nazara karşı çıkmanın sonucu, taklidden başka bir şey değildir ve zaten bu da özellikle itikadi meselelerde kabul edilemeyecek bir husustur.[75] Faydasız münazaranın imamlar tarafından yasaklanmış olması sebebiyle İmamiyye'nin, imamet özelinde usûle ilişkin kelami tartışma ve münazarada bulunmanın uygun olmadığına inandığını iddia eden bir şahsa Şeyh Mufîd, Şii fakih ve mütekellimlerinin devamlı olarak hasımlarıyla münazara ve tartışmalarda bulunduklarını ve bunun imamlar tarafından bizzat teşvik edildiğini dile getirdikten sonra, meşhur Şii mütekellimlerin isimleriyle birlikte kitaplarını ve imamların onlara olan övgülerini *el-Kâmil fî 'ulûmi'd-dîn ve er-erkân fî de'â'imu'd-dîn* adlı eserlerinde zikrettiğini ifade eder.[76]

Mufîd'le hocası Şeyh Sadûk arasındaki tartışmalı konulardan birisi de takiyye meselesidir. Mufîd takiyyeyi tartışırken bunun alimler için geçerli olmadığını ve aksi taktirde hakikatin kaybolacağını belirterek, bu manadaki takiyyenin ancak avam için geçerli olabileceğini ifade etmiştir.[77] O, ayrıca bu gibi konularda, alim ile avam arasında bir ayrım yapmamasından dolayı hocası Sadûk'u eleştirmeden geçemez. Buna ilave olarak Mufîd, hocasının takiyyeyi mutlak olarak ele almakla birlikte kendi fikirlerini açık olarak söyleyip bunları kitaplarda ifade etmesinin de çelişki arzettiğini söyler.[78] Sadûk'a göre alimin görevi, daha önce de bahsedildiği gibi, ahbarın metnine sarılmaktan ibaret iken; Mufîd'e gelince o, aklın

[72] Sadûk, *age.*, s. 74.
[73] Mufîd, *Taṣḥîḥ*, s. 26-27.
[74] Mufîd, *age.*, s. 27.
[75] Mufîd, *age.*, s. 28.
[76] Mufîd, *el-Fuṣûlu'l-muḫtârâ mine'l-'uyûn ve'l-meḥâsîn*, Necef 1962, II. 284.
[77] Mufîd, *Taṣḥîḥ*, s. 66.
[78] Mufîd, *age.*, s. 67.

öncüllerde ve sonuçlarında vahyin yardımına ihtiyacı olduğunu belirtmekle birlikte[79] ahbarın dışında akla dayalı açıklamalar içeren bir sürü kitap kaleme almış ve hatta ahbarda söz konusu edilmeyen problemleri bile akıl vasıtasıyla tahlil ve izah etmekten geri durmamıştır.

Akıl-nakil ilişkisine gelince Sadûk'la talebesi Mufîd arasındaki fark daha da belirginleşir. Mesela, imamın gerekliliği hususunda Sadûk, aklın rolünü kabul ederken bile, neticede bunu insanın kafasına Allah'ın yerleştirdiğini söyleyerek selefî yoldan ayrılmamaya gayret göstermektedir. Kısacası o, eşyanın insan aklının anlayabileceği bir özellikte yaratıldığını tartışmak yerine, insan aklının Allah tarafından bunu anlayacak şekilde yaratıldığını ifade etmektedir.[80] Diğer taraftan Mufîd, imamın gerekliliği meselesine Allah'ın insana gücünün üzerinde bir yük yükleyemeyeceği tezinden yola çıkarak cevap vermektedir.[81] Yine Sadûk'a göre aklın, vahyin yardımı olmaksızın Allah hakkında tam bir bilgiye ulaşması mümkün değildir. Tabii ki o bununla, aklın vardığı sonuçların geçersiz olduğunu belirtmekten ziyade, insanların Allah'ı nasıl bilip idrak ettiğinden bahsetmektedir. O, inkar veya kabul etmek amacıyla vahiy tarafından desteklenmeyen aklın gücü hakkında da, spekülasyonda bulunmaktan kaçınır. Bunlara ilave olarak Sadûk, akıl ve vahyin saha ve çerçevesini tam olarak çizmediği gibi, akılla izahı gerektiren bir haber hakkında da oldukça temkinlidir.[82] Hatta o, eşyanın sebeb ve illetini açıklamak amacıyla ele almış olduğu *'İlelu'ş-şerâyi'* ve *ma'âni'l-aḫbâr* adlı eserlerinde bile sadece ahbarı rivayet etmekle yetinir. Diğer taraftan Mufîd, gerekli gördüğü her haberle ilgili olarak akli izahlar yapmaktan geri durmaz; mesela, o, kabirde sorgunun vahiyle bilinebileceğini belirtmekle birlikte bunun için ölü bir insanın diriltilmesi gerektiğinin, bu konuda nassın mevcut olup olmadığına bakmaksızın akıl yardımıyla da bilinebileceğinden söz etmektedir.[83]

Kısaca ifade etmek gerekirse Şeyh Sadûk'un, akla dayalı kelama karşı oldukça temkinli olduğu ve nassa dayalı bir metodoloji takip ettiği dikkati çeker. O, kelamla uğraşmanın ulemanın işi olduğunu belirtmesine rağmen, bunun da ahbarın manasını açıklamakla sınırlı olduğunu ifade eder. Kuleynî'ye gelince, ahbara karşı yukarıda zikredilen literal tutumu sebebiyle, çoğu kere onun kendi görüşlerini tespit edebilmek güçleşir. Sadûk ise Kuleynî'den daha farklı bir metod takip etmekle birlikte yine de nassa ağırlık veren bir metodolojiyi esas alır. Bu yüzden talebesi Mufîd'in, onun, ahbarın gerçek manasını anlamaktan uzak kaldığını söylemesi, oldukça tutarlıdır.[84] Bununla birlikte Sadûk'un akıl-nakil

[79] Mufîd, *Evâ'il*, s. 11-12.
[80] Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-dîn ve temâmu'n-ni'me*, Tahran 1301, s. 4.
[81] Mufîd, *el-İfsâḥ fî imâmeti 'Alî b. Ebî Ṭâlib*, Necef 1950, s. 4.
[82] Sadûk, *Kitâbu't-tevḥîd*, s. 290-92.
[83] Mufîd, *Taṣḥîḥ*, s. 46-47.
[84] Mufîd, *age.*, s. 66.

ilişkisinde Kuleynî'den bir adım daha önde olduğu aşikardır. Nassı göz ardı etmemekle birlikte Mutezile'nin akılcı yaklaşamını tercih eden Mufîd'e gelince, ona göre, ahbarın zahirinden ziyade ifade etmek istediği mesaj önemlidir ve bu yüzden akıl, onun düşünce sisteminde diğer iki alime nispetle daha merkezî bir yer işgal etmektedir.

Târîh-i Hikmette Sûfiyyûn*

TÂHİR HARÎMÎ (BALCIOĞLU)
YAYINA HAZIRLAYAN: MEHMET EMİN ÖZAFŞAR

Sunuş

Biyografisine ilişkin detaylı bilgi bulamadığımız Balcızâde Tâhir Harîmî'nin (Balcıoğlu) Balıkesir'e bağlı Edremit kazasında yaşadığı anlaşılmaktadır. Kendisinin 1933-1952 yılları arasında yayımlanan *Balıkesir Halkevi Dergisi*'nin Mulhakât Muhabir Azalığı yaptığı görülmekte ve adı geçen dergide; "Edremit'te ticaretle meşgul serbest meslek sahibi, müdakkikînden" şeklinde nitelendirilmektedir. Harîmî'nin çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri vardır. *Mihrâb Mecmû'ası*'nda yer alan yazıları şunlardır:

1. "Târîh-i Medeniyyette Kütübhâneler" (XII. 364-372; XIII-XIV. 452-455, 1 Mayıs 1340/1924).

2. "Târîh-i Medeniyyette Kadınlar" (XV-XVI. 530-36, 1 Temmuz 1340/1924).

3. "Türk Mutasavvıfları" (XVII-XVIII. 624-617, 1 Ağustos 1340/1924).

4. "Târîh-i Hikmette Sûfiyyûn" (XXIII. 808-816; XXIV. 858-865, 1340/1924).

5. "Târîh-i Hikmette Aşk" (XXVII. 131-136; XXVIII. 164-166, 1 Mart-Nisan 1341/1925).

Harîmî'nin kimi yazıları da *Sebîlu'r-Reşâd*'da yayımlanmıştır. İlk yazısı "Evkâfı İnkırâzdan Kurtaracak Tedbirler Alınmalıdır" (I, sayı: 7, s. 110-111, Temmuz 1948) başlığını taşırken; son yazısı "İbret Alınacak Sözler" (IV, sayı: 95, s. 318, Şubat 1951) şeklindedir.

Tâhir Harîmî'nin kaleme aldığı eserleri ise kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz:

a) *Mezâmir-i Felsefede İnsâniyyete Veche Veren Büyük Rûhlar*, 1927 (eski yazı).

b) *Konya Selçûkî Sultânları ve Bâtınîler*, Edremit 1927 (yazma).

c) *Târîh-i Medeniyyette Kütübhâneler*, Balıkesir 1931.

d) *Târihde Türkler Arasında Şî'îlik Cereyânları*, 1936 (yazma).

e) *Târihde Edremit Şehri*, Balıkesir 1937.

f) *Karnak Ma'bedinde Bir Gece*, Balıkesir 1938.

g) *Türk Târihinde Mezheb Cereyânları*, İstanbul 1940.

h) *Naklî İlimler Târihi*, 1940 (eski yazı).

* *Mihrâb Mecmû'ası*'nın 23 ve 24. sayılarında (1340/1924) 808-816 ve 858-865 sahifelerinde yayımlanmıştır.

Beşeriyyet, târîh-i tefekkür i'tibâriyle bugün derin bir inkılâbın arifesinde yaşadığı kanâ'atindedir. İnsâniyet rûhunun aldığı eşkâl, o kadar elemli ve ızdırâblı manzaralar gösteriyor ki, efkâr-ı beşerde sükûn, istikrâr gibi netîce-i ameliyyeye mûsil hiç bir tarîk kalmadı. Bunun esbâb-ı felsefîsini îzâh için târîhin üç dört bin senelik menkûlât-ı fikriyyesine değil, bugünkü cem'iyyetler rûhunun aldığı ma'nây-ı ihtilâcı anlamak kâfîdir. Yüzbinlerce insânın mâddiyyât deryâlarının merâretengîz dalgaları içinde boğulduğunu gören hakîkî mütefekkirler, bir nûr, bir rehâ yolu arıyorlar. Bugünkü tetebbu'âtın ve terakkiyât-ı ilmiyyenin istihdâf ettiği gâye, cem'iyyetleri saran bu vesvese-i vicdâniyyeye bir çâre bulmak, onu bu felâketli cereyândan kurtarmaktır.

Mütefekkirler, ulûmu nasıl bir tasnîfe uğratmışlar ise felsefe-i târihi de bünye-i akliyyelerine göre üç devreye ayırmışlardır:

1. İsmet-i tefekkür ve tufûliyyet-i fikriyye devresi
2. İstintâcât-ı akliyye ve ma'ârif-i ilhâmiyye devresi
3. Tecrübe ve hükm-i fennî devresi

Bir devrin ibtidâiyle diğerinin intihâsını sarâhaten ta'yîne, beşerî cem'iyyetlerin bugünkü manzaralarına göre imkân-ı fennî yoktur. Zaten bu taksîm, mu'azzam insân kütlelerinin nisbî ve mütemâdî tekemmüllerine göredir. İçinde yaşadığımız kürre tâ devr-i ibtidâ'î hâlinde yaşayan cem'iyyetlerin numûne ve yâdigârlarıyla doludur. Bu âlemde her ne zuhûr ederse, aslı birtakım kânûnlara tâbi'dir. Bu, basitten mürekkebe, ednâdan a'lâya, nâkıstan kâmile doğru bilâ tevakkuf bir akın, lâ yenkatı' bir seyirdir ki, ezelden ebede kadar devâm etmektedir. Fenn buna "Usûl-i Tekâmül", tasavvuf "Seyr-i Sülûk ve Usûl-i Neş'et" diyor.

Lâkin, kâ'inât ve bütün bu kevnî şe'nler, bu lâ yuhsâ zuhûrât bir mebde' ile bir müntehânın esîridir. Bir zerre, bir kül, bir hayvân, bir küre, bir âlem ve kâffe-i heyâkil-i vücûd bu kâ'idenin zebûn ve mahkûmudur. Her ân gayr-i münkasım icrây-ı fi'il eden kânûn, tekâmül ve tekemmül ede ede lâ yu'add eşkâle tahavvül etmiş ve her tehavvülde bekâ'î bir mevcûdiyyete mazhar düşmüş ise devâm, tevakkuf etmiş ise fânî ve münderis olmuştur. Bu âfâkî âlemde devâm eden mütemâdî tezâhürâtın, bilhâssa hayâtiyâtın (morfoloji: istihâliyyât) aksâmını irâ'e eden hâdiselere â'id tekâmül nazariyyelerini Lamarck, Darwin, Wery [?] gibi materyalist âlimlerin ilmî nehcle vâsıl oldukları netîceler, ma'alesef muvâza'a-i akliyyenin en yüksek rûhî, hadsî tecellîlerle te'âdülünü, tekâmül-i hakîkînin sırını elde etmek imkânını dâ'imâ adîm kılmıştır. Zekây-ı beşerin en son sa'yi nidây-ı hayretle kapanacaktır.

Çünkü bütün hakâyıkın masdarı Zât-ı Mutlak, Zât-ı Mutlak'ın nu'ût-i kemâliyyesine ma'kes ise ma'raz-ı vahy ve ilham olan enbiyadır. Kânûn-ı tekâmül, devr-i kemâlât ve istintâciyyeyi ulemâ ve hukemâya, kemâlat-ı ilhâmiyyesini evliyâ ve enbiyâya tevdî' etmişdir. Munkarız asırları hâledâr eden e'âzım, Osiris, Brahma,

Zerdüşt, Konfiçyus'tan tâ Pitagoras, Aristo ve Platon'a kadar zekânın en kat'î ve keskin istintâcını ve seyr-i tekâmülünü göstermişlerdir. Fakat dimâğ-ı beşer, bu akâvîl-i teşevvüşâtın kasvetli encâmından bîzâr olarak dalgın ve mütehayyir düşünürken, bir nûrun, bir güneşin birden bire doğduğunu gördü. İşte bu nûr irâdenin istiklâlini, beşeriyyetin hürriyyetini, dûçâr-ı dümûr olmağa yüz tutan irfânını mühr-i nübüvvetle teyîd etti. Hâyat ve kâ'inâtı ihâta eden karanlık gecelerin nihâyet bulduğunu i'lân etti ki, o da Fahr-i Kâinât Hâtemü'l-Enbiyâ (s.a.)'dır.

Bundan sonra ledünnî ma'ârif, ilhâm ve hikmet suretinde nûrdan âlemler yaratmış, ilhâm ve hikmet ise vahiyden isti'âre-i feyz ederek samîmî hislerin, kalbî fikirlerin vicdânî müşâhedeleriyle kibriyâ'î bir hakîkate mazhar düşmüştür ki bu da menba'ı Zât-ı Nebî, menşei Cenâb-ı Alî olan hikmet-i Sûfiyyûndur. Bütün manzûme-i efkârın bekâ mertebelerini câmi' olan bu fikir, "Lâ" ile "İllâ"yı umde kabûl etmiştir. Onun muhtevâsı hâricinde hiçbir şey kalmamıştır. Sûfiyyûn, vicdânın, ahlâkın enfüsî kemâlin nihâyeti olarak Velâyet'i asıl kabûl etmişlerdir. Ve bunu iki kısma ayırmışlardır: Velâyet-i âmme, Velâyet-i hâssa. Velâyet-i âmmede bütün muvahhidîn müşterektir. Velâyet-i hâssa; sülûk görenler ile vâsıllara muhtastır ki, abdin fenâsından ve Hakk'la bekâsından ibârettir. Rûhu tasfiye, tekemmül ettikçe sâlikte rabbânî vasıflar ile nûrânî vasıflar ile bir vücûd peydâ olur. Bu hâli Ebû Alî Curcânî *"el-veliyyu huve'l-fânî min ḥâlihî, el-bâḳî fî meşâhidihî'l-ḥaḳḳa lem yekun lehû 'an nefsihî iḫbârun ve lâ ma'a ğayri'llâhi ḳarârun"* diye ta'rîf etmiştir. *Risâle-i Kuşeyriyye*'de velî şu kimsedir ki, Hakk Te'âlâ onun emrine tevellî eder. Mâlik ve mutasarrıf ma'nâsınadır. Hakk'ın ibâdet ve tâ'atına mutasarrıf, mütevâliyen Hakk'ın ibâdeti onun üzerine cârîdir. Onunla Hakk arasına isyân dâhil olamaz. Rubûbiyyet zâtî, ilâhî sıfatları, ahvâl, havâdis ve nevâzilin tefâsîli sûretlerinde tafsîlî usûl ile merâtib-i tevhîdi ikmâl etmiştir. Onun için, Nebî'nin velâyeti, nübüvvetinden evlâdır, derler. Urefây-ı Sûfiyye indinde merâtib-i tevhîd dörttür: Îmânî tevhîd, ilmî tevhîd, hâlî tevhîd ve ilâhî tevhîd.

Îmânî tevhîd; âyât-ı ilâhiyyenin mansûsu teblîğiyle muhbir-i sâdıkı tasdîktir. –ki Zât-ı Hakk'ın ma'bûdiyete istihkâkına ve ferdâniyetine ikrâren îmândır. Sûfiyye, zarûret-i îmân hükmiyle âmme-i mü'minîni bu tevhîdde müşârik addederler.

İlmî tevhîd; hakîkî mevcûd-ı mü'essir, yakînen hak olduğuna câzim olmaktır. Çünkü cümle-i zevât, sıfât, ef'âl sıfât-ı mutlakın ma'kes-i nûrlarıdır.

Hâlî tevhîd; zevk ile hâlin imtizâcından zuhûr eden teşe"ündür; muvahhid, vücûd-ı vâhidin cemâlinin müşâhedesiyle ayn-ı cem'a müstağrik olur. Sâlik, tevhîd emvâcının tasarrufuna düşer.

Şeyhu't-tarîk Cenâb-ı Cüneyd bu hâli *"et-tevḥîdu ma'nen yeḍmaḥillu fîhi'r-rusûmu ve yendericu fîhi'l-'ulûmu ve yekûnu'llâhu ke-mâ lem yezel"* diye beyân ediyor.

İlâhî tevhîd; Zât'ın ma'rifetindedir. Mütekellimîn burada imkân-ı idrâki kabûl etmişlerdir.

Hukemâ ve Sûfiyyûn ezcümle İmâm-ı Gazzâlî ve İmâmu'l-Harameyn zât-ı ma'rifetin istihâlesinde muvafık kalmışlardır. İmâm-ı Ali (r.a.) *"ra'aytuhû fe-'araftuhû fe-'abedtuhû ve lem a'bud rabben lem erahû"* yani; "Ben Rabbımı gördüm, bildim, ibâdet eyledim, görmediğim rabba ibâdet eylemem" buyurmuşlardır.* Teşbîhî fikirlerden tenzîhen Zât-ı Hakk her türlü nu'ûttan tecrîd ediliyor da, zekây-ı beşer, karşısında mücerred bir ulûhiyyet mefhûmu görürse, bütün tecellîyât, şü'ûnât, hâdisât, ve zevâhir-i kevniyye ma'nâsız ve istinâdsız kalmış olur. Sûfiyyûn Zât-ı ma'dûm adem-i mahz'dır. Nefy-ı sırfdır. Hakîkî mevcûd ve hiç bir zât-ı mevcûd, mahz-ı ademi kabûl edemez. Binâ'enaleyh Cenâb-ı Hakk bir zâttır ki, cemî'-i ahvâlde bâkî ve sâbittir. Âlemin vücûdu Hakk'ın bir zılli, muhtelif isimlerde tecellîsidir diyorlar. Cümle-i mahlûkatta Hakk'ın zuhûr-ı hâssı vardır. Her mefhûmda tecellî haysiyyetiyle muhtefîdir.

Sûfiyyûn'un 'vahdet-i vücûd' i'tikâdına mukâbil 'vahdet-i mevcûd' nâmını taşıyan diğer bir manzûme-i fikriyye vardır ki, bunu en ziyâde maddî âlimler müdâfa'a etmişlerdir. Tabî'î tecrübelerden mutahassıl bu nazariyyeler ilâhî nûrlardan ma'kes-i tecellî bulan ulu hakîkatlerin yanında cansız ve kuru telakkîlerdir. Deniliyor ki, Allâh maddî âlemin içinde ve maddede münhal, bizi ihâta eden uzvî ve gayr-i uzvî mevcûdların ta'kîb ettikleri tekâmül sırları ayn-ı maddenin kuvvetiyle husûle gelen keyflerdir. Bunun üssü canlı atomlar, madde ile kuvvet gibi bir cevherin muhtelif tarzda görünen şekilleridir.

Hâlbuki bu tefekkür sistemleri, Zât-ı Mutlak gibi bütün ma'lûlâtın tevakkuf ettiği bir illeti, sebebten müstağnî bir sebebi ta'yîn ettirecek mahiyette değildirler.

Sûfiyyûn, ma'rifet-i ilâhîde aklın, zekânın en kudretli salâhiyyetini aşıp rûhî hads ile yürümüşlerdir. Felsefe, aklî tetebbu' sayesinde Cenâb-ı Hakk'ı, bir mevcûd-ı mutlak ve gayr-i mütenâhî ve ekmel olmak, eşyânın illet-i ûlâsı bulunmak üzre tasavvur eder. Cenâb-ı Hakk'ın tasavvur-ı felsefîsi hakkında bu me'ânî ve tasavvur-ı selâse bir tahakkuka mutâbıkmıdır ve haricde bir mevcûdda mütehakkıkmıdır. Vücûd-ı Bârî hakkında ki en ince felsefî tetebbu'lar bu nukat etrâfında tekasüf etmiştir. Eşyânın illet-i ûlâsı bulunmak edillesinde gâyetçi âlimlerle birlikte kuru ve rûhsuz bir tabî'at tasavvurunda bulunan hayevi ve gayr-ı hayevi mevcûdların ancak bizi ihâta eden kâ'inâttan başka hiçbir varlığına îmân etmeyen maddî mütefekkirler bile –ulûmun son tafahlusâtı huzurunda– bir Vücûd-ı A'zam'a kâil ve kâni' olmak ıztırârında bulunuyorlar.

Sokrat'tan beri devâm eden bu illiyyet delîli o kadar şâyi'dir ki en kat'î ilhâd ve inkârı iltizâm eden meslekler, ilk önce bu delîli çürütmeye, buna karşı cebhe almağa mecbûr kalmışlardır. Leibniz, eşyâ ve mevcûdât, evvelce çizilmiş bir programı kuvveden fi'ile çıkarmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar, diyor. Hattâ Bergson gibi hads filozofları bile, kâ'inâtın bir âheng-i mukaddem dâ'ire-

* Mevlânâ Câmî, *Nefeḥâtu'l-uns.*

sinde demgüzâr olduğunu ve yalnız kâ'inâtın sâbit ve bilhâssa zekâ ile bilinecek mâhiyette olmadığını ve ancak hiss olunuşlarının ya'nî mütemâdî sayrûretlerinin hads vâsıtasıyla adım adım hiss ve ta'kîb olunabileceği kanâ'atini gösteriyor. Hayat ve kâ'inâtta dâ'imâ mütebeddil, mütehavvil, gayr-ı müstakar ezelî bir velûdiyyet devâm etmektedir. İlk "nüve-i neş'et" zamânlarla ölçülemeyecek kadar medîd inkılâbların en son haddinde bile ğâ'iyyevî vasfını ızhâr ediyor. Zekây-ı beşerin, sâha-i imkânını kat' eden bu eşkâl-i tekevvün, aklî tetebbu'lar önünde yığılan bir ehrâm hâlinde kalıyor. Biz kavânîn-i hâdisâtın ileride halkedeceklerivle mâzîde halk ettiklerinin –ya'nî ta'ayyünâtın– ortasında görülemeyecek kadar sür'atle gelip geçen nokta-i mevsûla hamâlinde bulunuyoruz. Bu husûsta istintâcât-ı akliyyemizin tenvîr ettiği sâhada bile sebeb-i ûlâ ve menşe'-i ilelin şu'ûrî, irâdî âlemlerinin içinde yüzüp gidiyoruz. Kant diyor ki; tabî'atın mahsûl-i uzvîsi öyle bir mahsûldür ki, onda her şey mütakâbilen gâye ve vesîledir. Bir eserde ki bir maksad vardır onun mü'essirinde her hâlde bir kasd vardır. Kasıdsız maksad husûle gelmez. Kasd ise, akıl ve şu'ûr ile mesbûktur. Ma'lûl-i müstakbelin ilelini bilemeyen; irâde edemeyen bir illet nasıl o ma'lûl-i müstakbeli vücûda getirebilir? Bergson, şu'ûru; hayat ve kâ'inâtta dâ'imâ mütecellî görmüş, mebde'-i âlemîde bir şu'ûr olarak kabûl ettiğini beyân etmiştir. Ba'zıları "ilel-i gâ'iyye" delîline, tabî'atta gâiyetin vücûdu yoktur, diye i'tirâz etmişler. Fakat bizim gâyeyi tasdîkimiz hadisâtın ilel-i fâ'iliyesini ta'yîn ettiğimiz kadar yakînîdir.

Hakîkat-ı vücûdî* ve bütün kâ'inâtta sırrânî olan bu tecellîyi idrâk; vicdânî tasaffîlere muhtâctır. Hılkatın gâyesi bu merhâlenin birincisini teşkîl eder. Vücûd-ı vâcibi irfânî bir tekâmül ile iz'ân ve herşeyde mütecellî görmek; rûhun ahlâkî kemâlinin; hikmet-i zuhûr-ı mevcûdâtın en yüksek vasfıdır. Sûfiyyûn; bunu i'tikâdî bir manzûme, mücerred bir mefhûm değil; amelî hayâtın cebrî bir mîsâkı; ezelî bir ahd olarak görürler. Îmânın â'mâl üzerinde münsâkı; ef'ûlesi görülmezse hayât-ı kâ'inât; bütün fezâ ve âvâlim vehmî mücerredlerin müşekkeli hâlinden öteye geçemez. Fıtrat; şu'ûr, gâiyyât-ı kemâl, hikmet, hayr gibi vesâ'ilin ferdî rûhlarda intibâkını istihdâf eder. Cem'iyet ise, bu sülûkiyyetin zarûrî netîcelerivle münfa'il hayrı ittisâf etmekle ahlâkî ensicesini dokumuş bulunur. İslâm, felsefî nazariyyelerden ahlâkî, amelî hükümleriyle oldukça müte'essir olmuştur.

Müslüman zümrelerin içinde münkariz kavimlerin evsânî, seyyârî, esîrî akîdeleri görülmüştür. Muhtelif iklîm (ve) sâhalardan taşınan bu fikirler hâdisâtın renkleriyle de imtizâc ederek birçok cereyânlar vücûda getirmişse de, bu, İslâm'ın orijinal bir siyâkı olmayıp, dağınık ve serpilmiş huzmeleri hâlinde kalmıştır. Ulûhiyyet fikrinin telakkî şekilleriyle arazî âlemin âhenk ve gâyesi şiddetle

* Sûfiyyûn'un en ince ve seyyâl –Mansûr, Bâyezîd, Muhyiddîn–i Arabî gibi– ve hür düşünenleri, hakîkat-ı vücûd bahsinde diğer e'âzımdan kısmen ayrılmışlardır. Çünkü onlar neş'e-i İmâm-ı Alî'dedirler. Diğerleri ise, muhâli mümkinâtda, ya'nî mevcûdâtın âyinelerinde nûrunun zuhûru i'tibâriyle hakîkat-ı vücûd görmüşlerdir.

yekdiğerine mürtabittir. Bunun içindir ki, hayâtî satıhların üzerinde bâriz tecellîlerle ferdin îmânı kudretli âmil; cem'iyyetin ise iştirâk, devâm; inhilâl; tefessuh gibi hâllerine kuvvetli mü'essir olmuştur. Âlem, mekânikî bir kâbiliyyetin esîri; zarurî bir yaratma ısrarının netîcesi ise, gâyetsiz bir tekevvün olan şu manzaravî hâliyle insâniyetin istinâd ettiği en kıymetli idrâk ve mefâhirin kâmilen yıkılmış karşımızda rûhsuz bir heyûlâ yığınından başka bir şey kalmamış olur. Felsefî mesleklerin hayât üzerinde gördükleri teşe"ünler, medlûller, tefsîrlerin hiç bir vakid cumhûrun umde-i matâlibi olduğu görülmemiştir. Ne Kant'ın izâfiyeciliği, ne Auguste Comte'un isbâtiyyeciliği ve ne de Spencer'in lâ edrî tekâmülcülüğü bu ihâtayı gösterebilmiş.

Sûfiyyûnun hikmet-i kâ'inât'a dâ'ir telakkîleriyle onların amelî sâhalara â'id fikrî cezmleri ikinci karn-ı hicrîden i'tibâren İslâmî zümreler arasında derin izler; hayât üzerinde mühim te'sîrler vücûda getirmiştir. İslâm'da ulûhiyyet fikrinin en yüksek ma'rifetini Sûfîler; akıl ve naklin; nazar ve haberin ifade ettiği yakînî bir ilimle veyahut nefs-i nâtıkanın; müşâhedenin elde ettiği yakînî ayndan müteâlî bizzât bâtınî hislerin, rûhî tecrübelerin müşâhede-i ma'kesi olarak tecellî eden bir hakkı kabûlde görmüşlerdir ki bu derecât-ı ma'ârif de matâlib-i hikemiyyenin en mütekâmilidir. Sûfiyyenin gâye-i kusvâsı Tevhîd'dir. Bu ancak sülûk görmek; ahlâkî, a'mâlî, ma'rifetî esasları tehzib etmek hâli; zevkî mevâcîdin vicdân üzerinde inikasından doğar.

Felsefe, fikrî terakkîlerle alabildiğine teceddüd etmektedir. Fakat hikmetin vâsıl olduğu netîce âlî derecelerden müte'âlî olan hayr-ı a'lâda tevakkuftur. Ef'âlimizin gâyesi hayr-ı a'lâya vusûldür. Sûfiyyûnun aksâ'l-gâyâtı hayr ve kemâl-i mutlak olan cennât-ı Kâdir-i Kayyûm'dur. İslâm'da Sûfiyyûn; ufak farklarla İslâm'ın en derin hikmet ve felsefî rûhunu keşf ve tetebbu' etmişlerdir. Amelî kısmında ise bedî'iyyâtın, âlî huzûzun, enfüsî, rûhî hakîkatlerin ihâtasına vicdân melekelerini tenemmüv ettirmişlerdir. Garb âlimlerinin ekseri 'Panteizm' denilen mezheb-i Sûfiyyûnu Platon'un Neo Platonîliğinden mülhem İskenderiyye medresesinin felsefe-i vücûdiyyesi diye kabûl ederler. Hâlbuki, Sûfiyyûn doğrudan doğruya Sünnet ve Kur'ân'dan ilhâm alarak dînin en âlî mefhûmâtını; derûnî hikemiyyâtını kendi tecellîlerinde bulmuşlardır. İmâm-ı Gazzâlî *el-Munḳızu ʿani'd-ḍalâl* eserinde bunun bedrika-i zevkine bizzât mahal olduğundan, rayb ve şek dalgalarının mühlik ve müz'ic ıztırâblarından bahsetmiştir. İstintâcât-ı akliyyenin nazarî delîlleriyle âfâkî ma'rifetin rûh, vicdân gibi derûnî ve nefsî âlemleri hiç bir zamân tatmîn edemediğini mü'essir bir lisânla anlatmıştır.

Tasavvufun siyâsî i'tikâdî ve ictimâ'î te'sîrleri-İslamiyetin gittikçe artan kudret ve nüfûzu büyük unsurların bu mukâvemetsiz istîlânın karşısında zarûrî mutâva'atları, İslâm'ı, tâ Asya'dan Garb'a kadar götürmüş ve bu sûretle bir çok millet-lerin siyâsî, harsî, millî mevcûdiyyetleri kısmen bel' olunmuştur. İslâmiyyet sakfı altında fıkırdayan bu kavimler seciyyevî, rûhî vasıflarını İslâm dîni ve keskin

darbesi üzerine terk etmek mecbûriyyetinde kalmışlardır. Yıkılan siyâsî, millî benlikler İslâm'ın objektif kemâli içinde kaynayıp gitmiştir. Beşerin asırlardan beri maruz kaldığı rûhî, manevî dalâletlerin, efsânevî akîdelerin bütün bu menşûrât-ı esâtîrin yerine ulûhiyyet fikri, her türlü nu'ût-ı kemâliyye ile mevsûf Kâdir ve Âdil bir Allâh mefhûmu ikâme edilince, İslâmlar bu hakîkatin önünde samîmî irâdelerini, vicdânî kanâ'atleriyle mezc ederek i'lây-ı kelimetullâh eden bir ümmet teşkîl ettiler. Fakat sırf îmân ve vicdân üzerine te'essüs eden bu câmi'a, harsî, nefsânî ilkâhların zarûrî te'sîrleriyle pek az sonra inhilâle uğrayarak millî hüviyetler, kadîm manzûmeler yavaş yavaş ta'azzuv ederek bir çok akîdevî vesâil ile guruplara, parçalara, kütlelere ayrıldı. Dördüncü beşinci asr-ı hicrîde İslâm dünyâsı en ufak cüz-i tâmlara dağılmış bir manzara gösteriyordu. Hayatın, ma'nevî cihânın dünyevî ihtirâslarıyla kalblerde tebellür eden bu zeng-i isyân ve i'tizâl, en yüksek hakîkatleri ihmâl ettirmiş, vicdân sâhasını kuru ve çorak bir feyfây-ı ademe çevirecek kadar menfûr cereyânlar açmıştı. Bundan ürken mütefekkirler, tasavvufun vecdî, aşkî izafetsiz a'mâkında sâkin bir îmân buldular. İştiyâklı emeller, mekrûh nefsânî emmâreler, rusûbî akîdeler hep orada eriyip mahvoluyordu.

Binâ'enaleyh gittikçe tevessu' eden bu fikirler, İslâm'da mu'ayyen bir akîdenin îkânî hakîkatlerini telakkîye müstaid bir rûh, bir vicdân yaratmıştır ki, bunun menba'ı Şerî'at, mansıbı Ma'rifettir. Süfyân-ı Sevrî, Abdülkâdir-i Geylânî, Şihâbüddîn-i Sühreverdî, Muhyiddîn-i Arabî, Şeyh Yûsuf-ı Hemedânî, İmâm-ı Gazzâlî, Râğıb-ı Isfahânî gibi büyük sûfîler, ilhâm ve feyiz menba'larını hep Kitab ve Sünnet'ten almışlardır. Bu husûsta en ince tetdkikler âsâr-ı sûfiyyenin tetebbu'larından çıkan netîceler Hind'in 'Panteizm'i, İran'ın 'Zerdüştî' İskenderiyye medresesinin vücûdî filozofları gibi ecnebî menba'lardan uzak olduğunu tansîs etmektedir. Küllî mâhiyetlerin, hâtifî hakâyıkın masdarları, irfân ve hads tarîkiyle kâmil zekâlara dâ'imâ tecellî ettiği vâki'dir. Bir şeyin tefekkür siyâkıyla müttahid birbirlerinden haberdâr olmayan bir çok hakîmlere her zamân târîh-i hikmette tesadüf edilmektedir. Maktûl Şihabüddîn-i Sühreverdî diyor ki: "Evvel ve âhir gelen hakîmler ister Mısrî, Yunânî, Mûsevî, Îrânî, Arab olsunlar; ister Hermes, Hürmüz-i Mensîserek, Büzürcimihre, Eflâtûn, Fisagoras tesmiye kılınsınlar, cümlesi zâhiren mütenevvi' fakad hepsi müşterek esâsları bir usûl ve meslek dâhilinde ta'lîm etmişlerdir. Onlar bu usûlleri yalnız akıl ve tefekkürleriyle değil, bâtınî basîret, gaybî mükâşefeler ile bulmuşlardır. Meslek-i Sûfiyyûn neş'et-i âlemden beri devâm eden bir ilhâmdan mütevelliddir. Gazzâlî senelerce kanayan vicdânının en kat'î tedâvî ve ilhâmını tasavvufta nazarî ve aklî ilimlerin vâsıl olamadığı hakîkat âlemlerine ancak tasavvufun, bâtınî, ilâhî sırlarıyla vâsıl olduğunu en kat'î burhân ve delîllerin bütün rüşd, zekâ ve aklî hükümler rayb ve şek marazıyla alîl olan vicdânlara bir lem'a-i sükûn bile veremediğini anlatıyor.

Tasavvufî fikirler, İslâm'da mübrem ve hayâtî sâhalara kadar şümûlünü tevsî' etmiş. Ondan îmânlar, zihniyyetler, ictimâ'î sistemler, hars ve milliyyet gibi seciy-

yevî benlikler, siyâsî teşekküller umûmiyetle müte'esir olmuşlardır. Bu, ba'zı zamânlar hakîkî mâhiyetiyle bir mezheb-i felsefî, dînin âliyât ve mefâhimini ahlâk ve amel âleminde tatbika muvaffak olmuş bir sülûk-i vicdânî hâlinde devâm etmiş. Ba'zı zamânlarda ise en menfûr ihtirâsların teskînine alet olarak kullanılmıştır. Şeyhlikten şâhlığa irtikâ eden siyâsî şahsiyyetleri, bidâyetleri zâviye nişîn, tasavvufî levnler ile vicdân-ı âmîye kendilerini kıble ittihâz ettiren rûhen ihtilâlcı hükûmet sevdâlılarını târîhte pek çok görmekteyiz.

Afrikâ'da Asya'da çıkan sâhibu'z-zuhûrlar, cihânı, asırlarca yiyen 'hükûmet-i melâhide' Bâtınîler, İmâm-ı Alî ile Şî'a'nın tavassul ettiği mahabbet-i Ehl-i Beyt ve Sûfiyye'nin Hırka ta'bîr ettiği Emânet-i Muhammediyye'nin İmâm-ı Alî vâsıtasıyla ahzedildiği, bu nisbet-i ma'neviyyenin pek çok tasavvufî tarîklarda aldığı i'tikâdî renkler, bi'n-netîce, târîhin naklettiği en acı ve mekrûh hâdiselerin illeti, İslâmların tefrika ve mezhebî ihtilâllerle akıttıkları kanların sebebi olmuştur.

İşte bunlar, en âlî hakîkatlerin gayr-ı müsta'id insânlar tarafından sû-i isti'male uğratılmasından mütevelliddir.

* * *

İslâmiyyet'in hakîkî kemâlini bulandırmak gibi i'tikâdî, ahkâmî emirlerinin kasden mü'evvilâne telakkîleri ba'zan kaba bir müşebbihe ve sanem perestliklere, ba'zan da hiçbir vücûdu olmayan hayâletlere meydân vermiştir. Sûfiyye ile tarîkatları ayırmak lâzımdır. Tasavvuf, Dîn'in hikmeti, Şer'in lübbü ve felsefesidir. Tarîkat ise ona mûsil bir seyr-i sülûktan, âdâbtan ibârettir. Bütün Sûfiyyûn sülûkta menhec kabûl etmişlerdir. Biri Hakk'tan halka, diğeri halk'tan Hakk'adır. Bütün e'âzım-ı Şâzeliyye ve Nakşiyye rûhtan başlarlar. Mürîd, zevk, aşk gibi mevâcîd-i rûhiyye ile tasfiye görerek makâmât ve devâ'iri seyr eder. Kâdiriyye, Rifâ'iyye, Uşşâkıyye gibi turuk-ı âliyye mürîdi, zühdî, riyâzî devreler ile uzun zamânlarda eriştirirler. Bu ma'rifet-i nefsten ma'rifetullâha doğru bir seyirdir. Taharrî-i hakîkat bâbında aklî ve hikemî kânûnlar, menâhic-i ma'rifeti ikiye ayırmışlardır. Bunun birine 'usûl-i ilmî' diğerine 'usûl-i işrâkî' deniliyor. Zâhir ulemâ, kelâmiyyûn ve felâsife-i ilâhiyyûn, ilmî usûlü; mutasavvıflar, tarîkatlar erbâbı ve hanîfler işrâkî usûlü kabûl etmişlerdir. Bu iki sistemden birincileri mâfevkattabiyyât nazariyyâtını minhâc vaz' edenlerdir ki, buna Garp felsefesi 'a priori' nâmı veriyor. İkinci sistem ise hads-i tecârüb-i rûhiyye ve enfüsiyyeyi mebde' ittihâz ediyor ki, buna da 'a posteriori' diyor. Binâ'enaleyh bütün i'tikâdî manzûmelerde ve mezheblerde olduğu gibi kanûn-ı tekâmül, Sûfiyyûn için de burhânî ve îkânî bir tekâmül devresi açmıştır. İlk mutasavvıflar, bu ezelî hakîkatleri İmâm-ı Alî vâsıtasıyla Cenâb-ı Nebî'den ahz ve telakkî ettiklerinden bi'l-umûm turuk-ı sûfiyyûn birer cihetle menba'-ı füyûzâta vâsıldırlar.

Ma'amâfîh bugün belki birtakımının müntesibleri kalmamış tarîkatlar ve Cenâb-ı Peygamber'e başka vâsıtalarla müntehî olan hırka ashâbı daha vardır ki, 'Tarîkat-i Hazâriyye' gibi Hazret-i Ömer-i Farûk'un hırkasını hâmil olan bu tarî-

kat müntesibleri bugün hemân yok gibidir. Ebû Bekr es-Sıddîk, Selmân-ı Fârisî, Enes b. Mâlik, Uveys el-Karânî'ye mensûb mesâlik-i sûfiyye vardır.

Tarîkatların ahvâl-i ictimâ'iyye üzerinde o kadar kuvvetli te'sîri görülmüştür ki, İslâm âleminde ta'azzuv eden siyâsî, ictimâ'î grubların bir çok efrad ve anâsırında usûl ve fer'iyyâtında tasavvufî şemmeler dâima mahsûsdür. Tarîkatların emirleri ve ilhâmlarıyla tekevvün eden hâdiseler, esrârlı mübhem fikirler ferdlerin yaşayış tavırlarını, cem'iyyetin istinâd ettiği nüve-i tekâmülü, husûsî küyûf ile ızhâr edecek derecede azîm ve mü'essir sebebler ibdâ' etmiştir. Hind'de, Îrân'da, Türkiye'de zuhûr eden tarîkatlar, muhîtî ve ictimâ'î, ırkî ve târihî hâdiseler iltisâkıyla muhtelif safhalar arzederler. Bunlarda putperestlik devrinin i'tikâdî korkuları ananevî itiyâdlar, esrarlı îhamlarla tanınmış birçok ihtilâflı yollar görülür. Bunun içindir ki, nusûsu, zâhir-î şerâyii müdafa eden âlimler ile tarîkatçıların arasında târîhî nizâ'lar ve ilmî hilâflar pek şiddetli devâm etmiştir. İştirâk, hulûl, tenâsüh, tecessüd gibi vehmî ve tabiî şekillerde kudsîleşmiş âyinler, rûhânî vâkı'aların önünde ma'nâsız ve hayâlî tefsirlerle vicdânı koyu bir dalâlete düşürmek gibi hurâfeperverlikler görülmüştür. Mantık ve hikmetin mahkûm ettiği sakâmetler o kadar ilerlemiş ki hakîkî ve saf bir tarîkin "teslîmiyyet" gibi aslî erkânı sırasına geçmiştir. Aklî ve fennî usûllerin kıymet vermediği bu kısım fikirler, esâtîrî nakillerle süslenerek en sâlim netâyic-i akliyyeye muâraza edecek kadar kuvvet almıştır. Binâ'enaleyh bunları besleyen muhitler, bunlara sâlik olan zümreler, ya sâkin, münzevî bir sâlûsiyette yahut asabî, buhrânlı, heyecânlı anlarda yaşamışlardır. Mevlûdât-ı ictimâ'iyyede fevzâî ferdler, Hind, Îrân, Türkistân içerlerinde görülen meczûblar, delîler ve abdâllar gibi semiyyevî zümrelerin tekevvününe hep bu kanâ'atler bâis olmuştur.

Fakat ekser mahallerde de tarîkatlar, mütekâmil bir medeniyet ve cem'iyyetin te'essüs ve teşekkülüne hâdim ve bunun avâmilini ihzâra vâsıta olmuşlardır. Afrikâ'da bu, husûsî ve şedîd bir ehemmiyet arzeder. O kızgın çöllerin içinde dînî, ictimâ'î, siyâsî vazifeleri tarîkatlar ve onların merci'i olan zâviyeler görmüştür. Tarîkatlar bir nevi ma'nevî râbıtalarla ferdleri aynı gâye ve aynı fikre sevkederler. Hayâtın her türlü tecellîyâtında mu'ayyen bir zihniyyetle mücehhez olan bütün cem'iyyet efrâdı hiç şübhesiz âhenk, vahdet ve temeddünün feyizli kemâlini daha kudretli tezâhürâtıyla en samimi hislerle ve rûhun tecellîyât-ı âliyesiyle berâber yaşatırlar.

Sûfiyyûn'un edebiyâta nüfûzları tasavvufun, İslâmî kavimlerin şiir ve edebiyâtında yaptığı mühim te'sîrler ayrıca şâyân-ı tedkîkdir. Vicdânın eşvâkı, rûhun teheyyücleri fezây-ı 'irfânında şemsler, manzûmeler, küreler yükselen bu ilâhî cezbeler, hiç şübhesiz bir lisân-ı mü'eddâya muhtâçtı. Beşerin hasbî ve rûhânî hayâtının gizli kıvrımlarını samîm-i fuâdından coşân derûnî duygularıyla terennüm edecek bir âhenge, müselsel bir ifâdeye zarûret vardı. İşte bu bâtından kabaran hisler, tasavvufun remzli, sırrî fikirlerine ma'kes olarak şiir ve edebiyât hâlinde tecellî etti. Felsefenin, aşkın, ilhâmın yüksek mefhûmları sûfîleri şâir, kalb-

leri feyyâz bir hâle koydu. Bu sünûhâttır ki baştan başa edebiyât-ı sûfiyâneyi tekemmül ettirdi. İbn Fârız [576-632] büyük aşkın belîğ ve seyyâl nağmesâzları, Ebû'l-Hayr gibi Horasân'ın rakîk sûfîleri zuhûr etti. Bunlar ulvî enfâsın derinliklerinden dökülüp gelen rengîn, câzib rubâ'îleriyle şi'r-i sûfiyânenin temelini kurdular. Altıncı asırda Mahmûd-i Şebiştenî, Hakîm Senâ'î, Ferîduddîn-i Attâr, Mevlânâ gibi tasavvufun velîler devri açılmıştır. Meşreb-i sûfiyânenin hassâs ve ince tecellîlerini; rûhlarının ilâhî nağmeleriyle inleten bu mürşid-i kâmiller, artık şiirin, edebiyâtın hads irfânıyla fezây-ı velâyette yüzen bir güneşi oldular. Sûfiyâne bir sistem ile gaybî mükâşefelerden vârid manzûmelerin, gazellerin, rubâîlerin dâhiyâne sihirleri karşısında gayr-i mütehassis bir rûh, bir kalb tasavvur edilemez.

Aşkın, vecdin, zevkin serptiği ilhâmlar ile işrâk eden bu terâneler, hakîkat-i Muhammediyye'nin esrâr-ı vahyiyle velîlerin rûhlarında telemmu' eden âlî neşelerini, şaşaadâr nûrlarını halketmiştir. Fakat ma'alesef remzî, teşbîhî, mecâz ve isti'ârevî üslûb tarzları, ma'ânî-i âliyenin ifhâm-ı siyâkında kullanılan bu sürûd-i vicdâniyyenin sû-i isti'mal edildiğini görüyoruz. En âşikar ve rindî fikirlere bile bir reng-i sûfiyâne verilecek kadar ifrâdperverliklere düşülmüştür.

Hayyâm, Hâfız gibi zühdün, savma'a-i şerî'atın hilâfgîr şairleri, aynı vadide muhâkeme edilmiş:

Şikifte şud gul-i hamrâ ve geşt bülbül mest
Salây-ı serhûş ey sûfiyân-ı bâde perest
[Ey bâde perest Sûfîler, sarhoşun namazı ile
Kırmızı gül açıldı ve bülbül mest oldu (Hâfız)]
Mey nûş ki ömr-i câvidânî în est
Hod hâsıyyet-i devr cevân-ı în est
Hengâm-ı gül u mul est ve yârân sermest
Hûş bâş demî ki zendegânî în est
[Mey iç ki, ebedî yaşam bundadır
Gençlik çağının özelliği de budur
Gül ve şarap zamanıdır, dostlar sarhoş
Aklını başına al, dem bu demdir (Hayyâm)]

gibi en rind, humârî şiirlere de ıstılâhât-ı sûfiyâne üzerine tefsîrler te'vîller yazılmıştır. Beşinci altıncı asırlarda edebiyât, Arab, Acem, Türk diyârında tasavvufun remzî, hüsn-i mutlakın işrâkî cezbesiyle ğarâmiyyâttan gittikçe uzaklaşıyordu. Bilhâssa Îrân'da Hayyâm ve diğer bir iki şâir istisnâ edildiği takdirde edebiyât lisân-ı tasavvuftan ibâretti. İbn Fârız'ın Abdülkâdir-i Geylânî'nin kasideleri Râbia-i Adeviyye'nin mensûr münâcâtları, Türkistân sûfîlerinin hikemiyyâtı hele Hocâ Ahmed Yesevî'nin mû'ciz beyânları İslâm âlemini doldurmuştu. Şark ülkelerinde duyulan bu ilâhî tehliller, rûhî hitâbeler, vicdânî sayhalar vücûd-ı mutlak'ın câzibesine tutulan kalblerin iniltileri felsefe-i hayâtı, kâ'inâtın zuhûr-ı hikmetini,

ma'âliyât ile iştigâl eden insânlara endişe-i hakîkatle çırpınan vicdânlara şerh ve îzâh ediyordu.

Beşerin riyâ'î, menfûr görünüşlerine en gür sesleriyle i'tirâz eden bu kâmiller, hayâtı pek sade, alâyii, debdebe, ihtişâm gibi emmârevî meyilleri şiddetle reddediyorlardı. Dergâhlarda müşterek bir ömür sürülürdü. Varlık âleminden tamamiyle soyunmak, fânî zevklerin rûhlardan tardedilmesi, teslîmiyyet-i vâridâtın esâs şartından idi. Bunun için âlem denilen şu manzûme-i eşyâ ve ezhânın bütün sûretleri, izâfî müşkilâtı îmândan hazfedilmek onların birer serâb ve hayâlden ibâret olduğuna î'kân lâzımdır. Bir kalbte emel varsa, o, yollarda serserî kalır. Sâlikin herşeyi zuhûrâta, cilve-i Hakk'a bağlıdır. İnsânda hakîkat denilen sırrı mübhemin Hakk'a vuslat ve mükâşefe ile ictihâd ve nefsânî hislerin, mâddî temâyüllerin belirmesine imkân bırakılmaz. Ehl-i tarîkın ef'âl ve harekâtında fakr nuhbedir. Servet ve iktidâra dünyevî arzulara ibtilâ kalbin en hasîs marazlarındandır. Şeyh ve derviş hayâtın kanâ'atkâr birer yolcusudur. Kibir, ahlâkın büyük bir seyyiesi, rûhun elîm bir âfetidir. Çünkü bütün tarîkatlar mahviyyeti ta'lîm ederler. Cümlesi ihvândır. Turuk-ı âliyyenin hepsinde mülkiyet-i şahsiyye pek makbûl değildir. Bu meşâğil müşterek sa'ylerle idâre olunur. Ehl-i tarîkin ba'zılarında bu iştirâkî fikirler guluvve uğratılmış ferdin yalnız malı mülkü değil hatta rûhu bile hakk-ı temellükten mahrûm edilerek bir nevi hulûliye ve tenâsüh akîdeleri peydâ olmuştur. Gazzâlî'den sonra tasavvufun ilmî bir şekilde inkişâfına en ziyâde Şihâbuddîn- Sühreverdî, Necmuddîn-i Kübrâ, Ebû Tâlib-i Mekkî, Muhyiddîn-i Arabî gibi müstesnâ sîmâlar tarafından çalışılmış olduğunu görüyoruz.

Altıncı asr-ı hicrî tasavvufu felsefe-i dîniyyenin devre-i kemâlidir. Bu asırda Şihâbuddîn-i Maktûl *et-Telvîḥât*, *el-Elvâḥu'l-'imâdiyye*, *Heyâkilu'n-nûr*, *Ḥikmetu'l-işrâḳ* ve bilhâssa *Muṭâraḥât* ünvanlı eserlerini yazmış olduğu gibi Muhyiddîn-i Arabî *Futûḥât-ı Mekkiyye*, *Fuṣûṣu'l-ḥikem* gibi müebbed eserlerini te'lîf etmiştir. Dördüncü asırda Ebû Tâlib Mekkî ise *Ḳûtu'l-ḳulûb*'u tedvîn etmiştir ki, Mevlânâ Câmî esrâr-ı tarîka dâir onun gibi bir eser yazılmamıştır, diyor. Şihâbuddîn-i Maktûl tasavvufa tamâmıyla işrâkî bir sîmâ vermiştir. Ahîran umûmî bir cereyân alan meslek-i sûfiyyenin eriştirdiği zevât-ı âliyeye dâir Abdülvahhâb-ı Şa'rânî, Şeyhu'l-Herât Hocâ Abdullâh el-Ensârî, Mevlânâ Câmî, daha diğer e'âzım taraflarından tabakât-ı sûfiyyeye dâir muhalledât vücûda getirilmiştir. Bilhâssa bizde Yûnus Emre, Hacı Bektaş-ı Velî, Âşık Paşa, Şeyh İlâhî-yi Simâvî, Emîr Buhârî, *Rûḥu'l-beyân* sahibi İsmâ'îl Hakkı, Bedreddîn-i Sîmâvî, Niyazi-i Mısrî gibi mutasavvifînin son sîmâları hars, ilim tefekkür ve hayât-ı zihnîmizde pek mühim te'sîrler bırakmışlardır.

Malûmdur ki, İslâm dîni beşerin vâsıl olması muhtemel olan en son tekâmül haddini ifâde ve tansîs etmiştir. Gerek rûhiyyât tecrübeleri ve gerek aklî tetebbu'lar ile ihtibâriyyenin felsefî menhecleri ma'nâ ve mâddede mekmûn en mühim ve sırrânî hakîkatları yüksek kânûnuyla İslâm sîne-i ihtivâsına almış insâniyetin müşterek irfânı, hayâtın ve ona izâfe edilen mensûrât-ı neş'etin hâll-u idrâ-

kini şerh ve îzâh etmiştir. A'zam-ı nâmütenâhîden asgar-ı nâmütenâhîye kadar mevcûd yâd ve ta'bîr edilen her şeyin tefsîri, hikmeti hilkati, sûreti zekânın karşısında heyâkîl-i meçhûle hâlinde yığılan bütün serâir, İslâmiyyetin kudret ve kemâliyle inhilâl eder. Aklî ve tecrübevî hikemler onun nûrları arasında çözülür, tavazzuh eder. Vicdân-ı beşer derîn ve nezîh bir îykâna mazhar olur. İslâm'ın hikmeti, felsefesi, âlî nusûsu bu hakîkatları medeniyyet âleminin şu yirminci asır denilen dalâlet ve fücûr devrinin ulemâsına, hukemâsına deryâlar gibi çalkalanan îmânsız istinâdsız insânların karanlık vicdânlarına haykırıyor.

11 Teşrîn-i Evvel 340
(Ekim 1924, Cumartesi)

Hâmiş

Târîhin tespit ettiği vakâ'i-i mühimmeden olmak üzere Osmânlı hükûmetinin teşekkülü anında tasavvufî, zühdî telkînlerin bütün o zamânlarda hâiz-i kudret olduğunu görüyoruz. Adanalı zâhid-i müştehir Şeyh Edebâlî nâmındaki zât o zamânlarda Eskişehir civârında İtburnu köyünde oturuyordu. Bilâhere Osmân Gâzi'nin kayın pederi olan müşârun ileyh, Muhlis Paşa, Aşık Paşa Şeyh Ulvân, Şeyh Hüsnî gibi mütebâriz mutasavvıflar Osmânlı hükûmetinin te'essüs zamânlarında vezîr ve müsteşâr olmuşlardır. Orhân Gâzî'nin cülûsunu müteâkib yeni bir şekil alan bu genç hükûmetin Alâuddîn Paşa gibi akıl ve hikmet ile meşhûr bir vezîri, gençlik terbiyesini Şeyh Edebâlî nezdinde ikmâl ederek zamânını dînî, tasavvufî eserlerin tetebbu'larıyla geçirmişti. Müşârun ileyh devletin askerî, mülkî, medenî teşkîlâtını, yeni hükûmet bünyesinin anâsırını bu kuvvetli menba'dan almıştır. Rivâyete göre Orhân Gâzî Yeniçeri'yi teşkîl eyledikten sonra bunlardan birkâçını bir araya alıp o zamânlarda Amasyâ taraflarında zühd ve takvâ ile meşhûr Hacı Bektaş-ı Velî'nin Sulucaöyüğü mahaldeki ikâmetgâhına giderek bütün asker hakkında hayır du'âlarını iltimâs eylemiş Şeyh hazretleri de elinin birini bunların bâşına koyarak; "bunların ismi Yeniçeri olsun. Cenâb-ı Hakk yüzlerini âk, pazularını kuvvetli, kılınçlarını keskin, okları mühlik, kendilerini dâimâ gâlib buyursun,"diye du'â etmiştir. Yeniçeriler azîz-i müşârun ileyhi hâmî addetmişler ve bu sebeble "Bektâşiyân" nâmını aldıkları gibi ağâlarına dahi Âğay-ı Bektâşiyân demişlerdir.

Târîhin naklettiği vakâi'den biri de Konyâ'da Selçûkîlerin inkırâzından sonra hükûmet kuran "Karamanoğulları" da şeyhlikten türemiştir. Ermeniden dönme "Lûz (Nûr) Sûfi" nâmında bir şeyhin oğlu olan Karaman'ın pederi Amasyâ'daki Baba İlyâs'ın mürîdidir. Baba İlyâs'ın katlinden sonra Konyâ'ya gelerek orada mürîdlerini çoğaltmış ve hatta Selçûkîlerden Alâaddîn Sânî Nûr sûfînin en ileri gelen mürîdleri meyânına girmiştir. Bu manevi alakanın te'sîs ettiği râbıta nihâyet Şeyh'in oğlu Karaman'ı sultân dâmad yapmaklığa vesîle olmuşdur. Bu sûretle oğlunun istikbâlini te'mîn eden Nûr Sûfi Silifke civârına çekilerek Rûm imparatorları elinde bulunan iskeleyi –muhâfızını hile ile mağlûb ederek– ve ka'leyi

zaptetmişti. Bunun üzerine Sultan Alâuddîn buranın muhafızlığını Şeyh oğlu Karaman'a tevdî' eylemiş biraz sonra dahî Ermeneği elde ederek Lârende'yi hükûmet makarrı ittihâz ve hükûmetine Karaman Hükûmeti dedirtmiştir. Devlet-i Selçûkiye'nin inkırâzı gizliden gizliye kol atan bir çok hizblerin birer ünvân ve mâhiyetle meydâna atılmasını intâc etmiş ve bu sûretle bir takım müteferrık hükûmetler teşekkül etmişti. Ahîler de bu kısımdan Derviş tâifesidir. Nitekim bunlar Ankara ve Sivâs taraflarında ba'zı küçük hükûmetler te'sîs etmişler.

Şeyh Bedreddîn-i Sîmâvî de Osmânlı târîhinde bilhâssa Çelebi Sultân Mehmed'in devr-i saltanatında şâyân-ı dikkat hâdiseler ibdâ eden meşhûr mutasavvıflardandır. Bedreddîn on beş yirmi bin halkın muktedâsı olarak en mühim ictimâ'î, dînî cereyânlara vâsıta olmuş şahsiyyetlerdendir. Zamânımızda komunistlik denilen meslek-i ictimâ'îyi neşrederek Dede Sultân, Torlak Kemâl gibi tarîkının mühim dâ'îlerini etrâfına göndermiş, kendi lehine vâsi' bir hareket vücûda getirmişti. Anadolu'da neşredilen bu tarîkın esâsı 'benim evim senin evindir, evimden evin gibi istifâde edersin' düstûrudur. Hıristiyân, İslâm diğer bir çok mezheblere sâlik insânlardan mürîdleri bulunan Şeyh Bedreddîn "hurûc ale's-Sultân"la ithâm edilerek allâme-i Râzî tilmîzlerinden Haydar-ı Herânî'nin fetvasıyla Siroz'da i'dâm edilmiştir. Ahîlerin esâs fikirleriyle karâbet gösteren bu nazariyyelerin menşe'leri pek kadîm zamânlara â'iddir.

Îrân'da icrây-ı saltanat eden Safevî hânedânının ibtidây-ı zuhûrunda aynı esbâb-ı târîhiyye görülmüştü. Şeyh Safiyyuddîn-i Erdebîlî gibi ilmi ve kerâmetleriyle meşhûr bir zâtın nüfûz-ı ma'nevîsi altında ta'azuv eden saltanat kokuları, henüz münzevî bir şeyhin Timurlenk gibi şedîd padişâhlara elini öptürdüğü sıralarda belirmeğe başlamışdı. Timurlenk Erdebil şehrindeki Şeyhin tekyesine gelerek hayır du'âsını istemiş ve Şeyh hazretleri de rikkat ve insâniyyetinden muhârebelerde tutmuş olduğu esirlerin âzâd edilmesini şart koşmuştu. Bu sûretle âzâd olan esirler Şeyh hazretlerini pîr tanıyıp müşârun ileyhin müridleri olmuşlardır. Torunu Şeyh Cüneyd dahî büyük babası gibi pek çok mürîde mâlikti. Karakoyunlu devletin üçüncü hükümdârı Mîrzâ Cihân Şâh, Cüneyd'in kesret-i mürîdânından endişe ederek –Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî'nin pederi Sultân el-Ulemâ'nın da Belh'ten hicretine aynı esbâb ba'zı ulemânın muhâsedesiyle hükümdârın şübhesi davet edilmişti– Mûmâ ileyhi Azerbeycân'dan çıkarmış, o da Akkoyunlu hükûmetine ilticâ ederek hatta Uzun Hasan'ın kızkarındaşını almıştı. Şeyh Cüneyd'in oğlu Şeyh Haydar dahî yine Uzun Hasan'ın ya'nî dayısının kızı Âlemşâh Hâtun'u almış, bu izdivâçdan Şâh İsmâ'îl (892) de tevellüd eylemiştir. Şâh İsmâ'îl (905) de yanındaki mürîdleriyle Şîrvân üzerine yürüyüp pederini katletmiş olan Ferah Yesârı tutup öldürmüştür ve Şîrvân'ı zabteylemiştir. Bilâhare bütün Azerbeycân'ı alarak Tebriz'i kendine pây-ı taht ittihâz etmiştir. Irâk-ı Acem, Fârisî, Kirmân, Diyârbekir, Bağdâd, Horasân gibi büyük şehirlerden mürekkeb bir ülke, kendi nâmına nisbetle devlet-i Safeviyyeyi te'sîs ve Şîîliği Îrân'da resmen i'lân etmiştir.

Osmânlı târîhi Afrikâ hükûmetlerinde de Şeyhlikten şâhlığa irtifâ eden bir çok inkılâbcı ricâl vardır.

Endülüste bir müddet hükûmet süren Mürâbitûn'in ülkesinde Lemtûne mülûkiyle Muvahhidînin bânîsi Muhammed b. Tûmert'un arasında başlayan harb ve ihtilâllerde meşîhat abâsını saltanat âsâsına tebdîl sevdasıyla isyân eden Şeyh İbn Kasiyy de hükûmet kuranlardandır. Fâtımiyye devletinin esâsı ise Hıms'ın Selâme kasabasında ikâmet eden Câfer Sâdık evlâdından İsmâ'îliyye fırkasının reîsi Muhammed el-Habîb'in Afrikâ'ya dâ'î olarak gönderdiği Ebû Abdullâh Şîî gibi şeytânları iğfâl eden bir müteşeyyihin eser-i gayretiyle ihzâr edilmiştir. Şimâlî Afrikâ'da Benî Ağleb hükümdârlarından İbrâhîm b. Muhammed'e karşı isyân eden Şeyh Ebû Abdullâh mürîdlerinden mürekkeb ordusuyla pây-ı taht olan Rakâde'yi basmış ve hükümdârı firâra mecbûr etmiştir. Muhammed el-Habîb'in vefatıyla İmâm olan oğlu Abdullâh el-Mehdî'yi Afrikâ'ya da'vet ederek Mehdî-i mevûd'un geleceğini halka i'lân ettirmiş bu sırada Afrikâ'ya varan Abdullâh el-Mehdî Rakâde'ye yerleşerek az zamânda Şimâlî Afrikâ'yı istîlâ, Şeyh ile Mehdî arasında başlayan rekâbet-i saltanat netîcesi bir gece Şeyh Ebû Abdullâh Mehdî'yi boğdurarak Fâtımiyye hükûmetinin temel taşını atmağa muvaffak olmuştur. (İbn Haldûn) T.H.

Aziz Mahmûd Hüdâyî Örneğinde Sûfîlerin Varlık ve Tarih Tasavvuru

MEHMET EMİN ÖZAFŞAR
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Sûfîlerin varlık, insan ve tarih tasavvurlarını yansıtan en güzel eserlerden biri de *Ḫulâṣatu'l Aḫbâr* isimli kitaptır. Kitap, Celvetiye tarikatının kurucusu Aziz Mahmûd Hüdâyî'ye (1543-4/1628) aittir.[1] Şereflikoçhisar doğumlu Aziz Mahmûd Hüdâyî, ilk öğrenimini Sivrihisar'da yapmış, daha sonra İstanbul Küçük Ayasofya medresesinde tahsiline devam etmiştir. Şeyhi ile birlikte bir süre Edirne Selimiye medresesinde eğitim gördükten sonra, yine onunla Mısır ve Şam'a gitmiştir. Bursa Ferhadiye medresesinde müderrislik, Câmi-i Atik Mahkemesi'nde kadılık yapmıştır. Şeyh Üftade'nin tarikatına girerek ona intisap etmiş, daha sonra onun halifesi sıfatıyla Üsküdar'a gönderilmiştir. Devrinin padişahı I.Ahmed ve Valide Sultan gibi yönetici tabakasından bazı kimseler, kendisine intisap etmişlerdir. Evliya Çelebi'den nakledildiğine göre yedi padişah elini öpmüş, kendisi 170.000 müride el vermiştir. Tasavvufî halk edebiyatı şairleri arasında da sayılan Hüdâyî, İbn Arabî'nin sistemleştirdiği Vahdet-i vücûd anlayışına bağlı bir mutasavvıftır. Edebiyat ve Tasavvuf alanında eserleri vardır.[2] Burada ele alacağımız eseri *Ḫulâṣatu'l-Aḫbâr* başlığını taşımakta olup, Kerim Kara ve Mustafa Özdemir tarafından (İnsan Yayınları, İstanbul 1997) *Âlemin Yaratılışı ve Hz. Muhammed'in Zuhûru* başlığıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

Kitap, yazarının da belirttiği gibi, Hz. Peygamber'in hallerini, âlemin yaratılışını, Meleklerle Hz. Adem'in ilişkisini, nikah'ın faziletini, tevbe ve istiğfarın faydalarını konu edinmektedir. Eser, bir giriş ve beş bölümden oluşmaktadır.[3]

İlk bölüm, âlemin yaratılışı hakkındadır. Yazar, bu bölüme yaratılışla ilgili bir rivayetle başlar. Rivayet, Hz. Peygambere atfedilen: "Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir. Kıyamete kadar bütün oluşlar onunla devam edip gider"[4] şeklindedir. Rivayetin Ubâde b. es-Sâmit'ten gelen versiyonu, Ahmed ve Tirmizî tarafından da nakledilmiştir. Tirmizî bu verisyonun garip olduğunu ifade etmiştir.[5]

[1] Celvetiye tarikatı ile ilgili olarak bkz. *TDV İslam Ansiklopedisi*, VII. 273-275.
[2] Geniş bilgi için bkz. Yılmaz, Hasan Kamil, 'Aziz Mahmûd Hüdâyî', *TDV İA.*, IV. 338-340.
[3] Hüdâyî, *Âlemin Yaratılışı*, İstanbul 1997, s. 11.
[4] Ebû Dâvûd, *Sunen I-V*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, 34 Sunne, no: 4700 (V. 76).
[5] Tirmizî, *Sunen I-V*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, 33 Kader, bab 17, no: 2155 (IV. 457-458).

Yazar, daha sonra ilk yaratılan şeyler hakkında varid olan rivayetleri serdetmiştir. Bunlar arasında Allah'ın gökleri ve yeri yaratmadan önce 'amâ'da olduğu; önce arşı, sonra suyu yarattığı, daha sonra suyun üzerine arşı koyduğu şeklindeki rivayetler vardır.[6] Bu rivayetler arasında arşın niteliklerini belirtenler de vardır ve mesela birine göre arşın dörtyüz direği vardır, her direk arası dörtyüz senelik bir mesafedir. Kürsî'nin yanında yedi kat gök çöldeki bir halka gibidir. Kürsî de arşa nispetle böyledir.[7] Yazar bu çerçevede pek çok ilginç habere yer verir. Bunlardan bir tanesi şöyledir:

> ... Sonra arşın etrafında bir yılan yaratır. Başı beyaz inciden, cesedi altından, gözleri de yakuttandır. Onun büyüklüğünü Allah'tan başkası bilmez. Rivayet edilir ki, arş kendi büyüklüğünü görünce hayrete düşer, kendini beğenir. Allah o yılan için 670 bin baş, her başta 170 bin yüz yarattı. Bir yüzünün genişliği dünya göğünün 770 bin mislidir. Sonra o yılan, arşın etrafını defalarca dolaştı. Arşın üzerinden 1000 senelik yukarıdaki bir mesafeye başını kaldırdı. Kuyruğunu da arşın altında 1000 senelik bir mesafeye sarkıttı. O günden beri arş kendini yutacak korkusu ile her gün kırkbin defa Allah'a sığınır. O yılanın Mirac gecesinde Rasulullah'ın gördüğü Âyetu'l-Kubrâ olduğu söylenilmektedir. Rasulullah'tan şefaat talep etmiş, Hz. Peygamber de ona şefaat garantisi vermiştir.[8]

Bu senaryoda yaratılış, başlangıcı, yaratılanların azamet ve dehşeti ortaya konulduktan sonra, bunlar sonuçta Hz. Peygamberle ilişkilendirilmiştir. Yazar hikayenin sembolik yorumunun ne olabileceğine temas etmeden, adeta hakikatmiş gibi naklederek onu rahatlıkla Hz. Peygamber'le ilişkilendirmiştir.

Sonra yerin, dağların, denizlerin ve altlarındakilerin yaratılışına dair rivayetlere geçilmiştir. Burada Kaf dağı ile ilgili nakiller öne çıkar. Kaf dağını da bir yılan çepeçevre sarmıştır. Hikayeye göre, Şeyh Ebû İmrân 300 senelik mesafedeki Kaf dağına çıkar. Dağın dibinde kuşluk, zirvesinde de ikindi namazını kılar. Yılanı görür, ona selam verip hasbihal eder. Yılan kendisine Şeyh Ebû Medyen'i sorar. Kaf dağına çıkan yalnızca Şeyh Ebû İmrân değildir. Sehl b. Abdullâh da oraya çıkmış ve Nûh'un gemisini terkedilmiş bir vaziyette bulmuştur. Ebû Yezîd Bestâmî'ye göre ise Kaf dağı, çok uzak bir yer değil hemen şurasıdır. Esas yeryüzünü kuşatan dağlar, Kef, Sad ve Ayn dağlarıdır. Allah'ın velisi için bütün dağlar, ancak bir adım mesafesindedir.[9]

Ardından sıra, göklerin, güneş, ay ve cehennemin yaratılışına gelir. Bu konudaki rivayetlerin de ana kaynağı, öncekilerde olduğu gibi İbn Abbâs'tır. Yaratılışı konu alan ayetler, kimi rivayetlerle renklendirilerek sunulduktan sonra, söz Ebû Zerr el-Gıfârî'nin şu hadisine getirilir:

[6] Hüdâyî, *age.*, s. 15.
[7] Hüdâyî, *age.*, s. 15.
[8] Hüdâyî, *age.*, s. 17.
[9] Hüdâyî, *age.*, s. 17-18.

> Allah Rasulünün elini tutmuştum. Güneşin batışını seyrediyorduk. Batmak üzereydi. O anda sordum: "Ey Allah'ın elçisi! Güneş nereye batar?" Buyurdu: "Gökyüzüne gurub eder. Yine gökyüzünden başka bir göğe yükselir. Yedi kat göğe çıkar. Arşın altına gelince secdeye kapanır, görevli melekler de onunla birlikte secde ederler." Güneş şöyle der: "Ey Rabbim! Nereden doğmamı emrediyorsun? Battığım yerden mi, doğduğum yerden mi?" Cenab-ı Hak buyurur: "Güneş kendisine mahsus yörüngesinde akıp gitmektedir. Bu aziz ve alim olan Allah'ın takdiriyledir."[10]

Ayetler, bilim kurgu mizansenini andıran sembolik anlatımlarla dolu rivayetler yardımıyla açıklanır. İşte bunlardan biri de şudur:

> Cebrail (a.s.), arş nurunun aydınlığından yapılmış bir libas getirir; bu libas, günün yaz mevsimindeki uzunluğu, kışın ve bunların arasındaki güz ve ilkbahar günlerinin uzunluk ve kısalıkları ile mütenasiptir. Güneş, bu libası sizden birinin elbisesini giymesi gibi giyer, gökyüzüne gider ve doğudaki yerinden doğar. Ayın doğması, yörüngesi, yedi kat semaya yükselmesi, arşın altına gelip secde ederek Allah'tan izin istemesi de aynı şekildedir. Fakat Cebrail, ona Kürsî'nin nuru ile nurlanmış bir elbiseyle gelir. Çünkü Cenab-ı Hak: "Güneşi ziya, ayı da nur kıldı" buyurmuştur.[11]

Daha sonra yazar, yaratılışın takvimine ve cennetin coğrafyasına ilişkin rivayetlere yer verir.[12]

Sırada meleklerin yaratılması vardır. Burada da konuyla alakalı ayetler, renkli rivayetlerle süslenerek yorumlanır. Kanatlı melekler gökten yere, yerden göğe uçarlar. Rivayete göre Cebrail, Hz. Peygamber'e 27000 defa, diğer peygamberlere ise, en fazla 3000 defa inmiştir. İşte bu inip çıkmalardan birinde gerçekleşen diyalog:

> Nebi (s.a.) Cebrail'e: "Gökyüzüne birçok defa inip çıkarken hiç sıkıldığın ve daraldığın oldu mu?" buyurdu. Cebrail: "Üç yer hariç olmadı: Birincisi, Nemrud İbrahim'i (a.s.) ateşe attığında ben Sidre'de makamımda idim. Bana "Habibim'e yetiş" diye nida geldi. Ben de ateşe düşmeden yetiştim. İkincisi, Yûsuf'u kardeşleri kuyuya attıklarında "Kulum Yûsuf'a yetiş" diye nida geldi. Ben de makamımda idim. Kuyunun dibine varmadan yetiştim. Üçüncüsü, kafirler, Uhud günü senin küçük azı dişlerinden birini kırınca güzel yüzünden kan çıktı. Şöyle hitap edildi: "Ey Cebrail! Habibim Muhammed'e yetiş, kanı yere damlamasın." Ben makamımda idim, indim ve kanını kanadıma aldım.[13]

Daha sonra arşın melekleri sayıları ve şekilleri verilir. İnsanoğlunun başı gibi başı olan, sağında ve solunda 70 biner kanadı, her kanadında 12000 büyük tüyü, her tüyünde meleklerden bir saf vesaire...

Ayetlerin ilginç rivayetlerle yorumu o kadar ustaca yapılır ki, ikna olmamak kabil değildir. Sa'îd b. Museyyib'ten rivayet edilir:

[10] Taberî, *Târîḫ* I-X, tahk. M. Ebu'l-Fadl, Daru'l-Maârif, Kahire 1987, I. 64 (I. 61); Hüdâyî, *age.*, s. 19.
[11] Hüdâyî, *age.*, s. 19. Rivayet için bkz. Taberî, *Târîḫ*, I. 64 (I. 62).
[12] Hüdâyî, *age.*, s. 20.
[13] Hüdâyî, *age.*, s. 21.

> Rasulullah, karanlık bir gecede deve üzerinde bir kafilede Ebû Tâlib'le beraber idi. İblis, devenin yularını eline aldı ve yoldan saptırdı. Cebrail geldi ve üfledi. İblis Habeşistan'a düştü. Muhammed (s.a.)'i kafileye geri getirdi. Bundan dolayı Allah Peygamber Efendimizi: "Seni sapmış bulup da hidayete eriştirmedi mi?" kavli ile nimetlendirmiştir.[14]

Yazar, daha sonra cinlerin yaratılışıyla ilgili rivayetlere yer vermiştir.[15] Kitabın ikinci bölümü, Hz. Adem ve Havva'nın yaratılışı konusunu ele almaktadır. Bölüm Vehb b. Munebbih'ten Adem'in yaratılışını hikaye eden bir rivayetle başlar. Bu rivayete göre Adem'in yapımında arzın her tarafından alınan tatlı, tuzlu, acı, güzel, pis mahiyetli kırk zira ölçeğinde toprak kullanılmıştır. Ruh üflenmeden önce heykelin nerede ve ne kadar sürede yapıldığına dair de detaylar ihmal edilmemiştir. İblis-Adem çekişmesinin başlangıcına dair rivayet örnekleri hayli çarpıcıdır. Adem'in heykeli yapılıp bitirilince İblis, Adem'in dübüründen girip ağzından çıkar ve şöyle der: "Eğer ben sana musallat olursam seni helak edeceğim. Şayet sen bana musallat olursan direneceğim, isyan edeceğim." İblis, Adem'e o kadar kin güder ki, bir gün onun heykelinin bulunduğu yerden geçerken ona tükürür. Tükrüğü, Adem'in göbeğine düşer. Rab, Cebrail'e Adem'in karnı üzerinde bulunan melunun tükrüğünü yuvarlaklaştırmasını emreder. Yuvarlaklaştırılıp, ortası çukurlaştırılan bu tükrük huzura getirilir. Allah ondan bir köpek yaratır. Köpeğin üç özelliği vardır...[16]

Adem'e secdenin selam secdesi olduğu, ama bunun da Selmân-ı Fârisî'nin Hz. Peygamber'e secde etmek istemesi üzerine, O'nun "Bir kişiye Allah'tan başkasına secde etmesi caiz olmaz. Eğer birinin diğerine secde etmesini emretseydim, kadının kocasına secdede bulunmasını emrederdim."[18] buyurmasıyla nesh edilmiştir.[19]

Ne de olsa ilk kadın Havva, Adem'in yalnızlık hissetmesi üzerine onun eğe kemiğinden yaratılmıştır. Denilirmiş ki, kadın yaşlanınca güzelliği hemen kaybolurmuş, yaratılışı etten olduğu için vücudu çabuk bozulurmuş. Adem ise topraktan olduğu için çok daha geç deforme olurmuş.[20] Yazar bu noktadan sonra evlenmenin faziletinden ve onun bir Peygamber sünneti olduğundan bahisle bazı rivayetler nakleder. Rivayete göre Dâvûd'un (s.a.) yüz tane nikahlı karısı 700 de cariyesi varmış. Sufyân demiş ki: "Çok kadınla evlenmek bir dünyevi

[14] Hüdâyî, *age.*, s. 22. Âyet için bkz. 93. Duhâ /5.

[15] Yaratılış konusunda sûfî muhitlerde burada örneklerini gördüğümüz daha başka onlarca rivayeti bulmak mümkündür. Bu kabil rivayetlerin kaynakları ve ne zaman hangi kültür çevrelerinin etkisiyle Müslümanların kainat tasavvurlarını oluşturan birer enstruman olarak kullanılmaya başlandıkları ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Yıldırım, Ahmed, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 1996, s. 92-105.

[16] Hüdâyî, *age.*, s. 28

[17] Hüdâyî, *age.*, s. 30.

[18] Tirmizî, 10 Radâ', bab 10, no: 1159 (III. 465).

[19] Hüdâyî, *age.*, s. 30-31.

[20] Hüdâyî, *age.*, s. 31.

zevkperestlik değildir. Çünkü Ali (r.a.) sahabelerin en zahidi idi. Böyle olmasına rağmen dört karısı, onyedi cariyesi vardı." Yazar, burada Sûfîleri savunarak şöyle der:

> Bir kısım insanlar, Sûfîler çok yedikleri ve fazla kadınla evlendikleri için kınamaktadırlar. İrfan sahibi birinin buna vereceği cevap şudur: Sen Sûfîler gibi açlığa tahammül edip, onlar gibi gözünü ve ırzını koruyabiliyorsan onlar gibi yeyip onlar gibi evlenebilirsin. Fıkıh ilminde meşhur bir mesel vardır: Rağıp, "Onlar kadınları ve sahip oldukları cariyeleri için kınanmazlar"[21] âyetini: "Yaratıcının kınamadığı bir şeyi hiçbir yaratılmışın kınamaya hakkı yoktur" şeklinde açıklarken aynı manayı kastetmiştir...[22]

Hakîm Tirmizî (r.h.) peygamberlerdeki şehvetin gücünü şöyle açıklar:

> Peygamberler, peygamberlik nimetine mazhar oldukları için çok evlenmişlerdir. Şöyle ki, göğüs nurla dolunca damarlarda nur âdeta taşar. Nefis de bundan haz duyar. Böylece şehvet ve güçleri daha da kuvvet kazanır. Hz. Peygamber (a.s.): "Bana cesaret ve nikahta kırk adam kuvveti verildi" buyurmuştur. Mümine de on adam kuvveti verilmiş. Mümindeki bu kuvvet imanından, kafirdeki kuvvet de doğal şehvetten kaynaklanırmış.[23]

Bu bağlamda ele alınan konulardan birisi de kadının kocasına itaatı meselesidir. Yazar, Allah'a isyan olmayan her konuda kadının kocasına mutlaka itaat etmesi gerektiğinin altını çizdikten sonra anekdotlara geçer. İşte biri:

> Bir adam yolculuğa çıkar. Karısından üst kattan alt kata inmeyeceğine dair söz alır. Kadının babası alt kattadır ve hastalanır. Kadın Allah Rasulüne bir elçi gönderir ve ondan alt kata inmesi için izin ister. Peygamber (s.a.): kocana itaat et buyurur. Babası ölür, kadın yine Allah elçisinden izin ister. Efendimiz: Kocana itaat et buyurur. Babası defnedilir. Allah Rasulü kadına, kocasına itaat ettiği için babasının günahlarının affedildiği haberini gönderir.[24]

Yazar, karı koca ilişkisini şöyle bir vecize ile özetler; kadın sürü gibidir, herkes de sürüsünden sorumludur. O, erkeğin elinde esir gibidir. Cenab-ı Hak buyurmuştur: "Allah'ın insanların bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle erkekler kadınlar üzerinde yönetici ve koruyucudur."[25]

Bundan sonra yazar, Şeytan'ın Adem'e kurduğu tuzağı ve Adem'in tevbesini nakleder. Ardından da tevbe ve istiğfarla ilgili rivayetlere yer verir. Bölüm Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadis ve onun sûfiyâne yorumuyla son bulur. Hadis şöyledir:

> (Hz. Peygamber): "Kalbimi bir örtü kaplar da ben her gün 100 defa Allah'a tevbe-i istiğfarda bulunurum" buyurmuştur.

[21] 23. Mü'minûn /6.
[22] Hüdâyî, *age.*, s. 32.
[23] Hüdâyî, *age.*, s. 32.
[24] Hüdâyî, *age.*, s. 33.
[25] Hüdâyî, *age.*, s. 34. Âyet için bkz. 4. Nisa /34.

Yorumu da şöyledir:

> Dilcilere göre "*ğayn*", "*ğaym*" yani bulut manasınadır. "*Ğîne aleyye*" ifadesi aynı şekilde "*ğattanî*", yani beni kapladı, örttü anlamındadır. Burada "*ğayn*", "*rayn*" kelimesinin aksine ince bir örtü anlamına kullanılmaktadır. "*Rayn*", ince değil kalın bir örtüdür. Alimlerin çoğu, bu hadisteki örtüyü ve günahı hissettiren istiğfarı, Cenâb-ı Peygamber'e yakıştıramadıklarından susmuşlardır. Çünkü Cenab-ı Allah, O'nun geçmiş ve gelecek günahlarını affetmiştir. Bu sebeple "*ğayn*"ın O'na nispet edilmesi kusurdur. Fakat hakikati araştırılırsa bu nispetin makul olduğu görülür, şöyle ki: Hadis'in Rasulullah'tan sadır olması O'nun vuslat mertebelerinin en üst seviyesine yücelmiş olmasına binaendir. Onun için büyük evliyalar buyurdular ki; kul ile Hak arasında nurdan ve zulmetten 100 makam vardır. Makamların asıl temelleri ise yüzdür. Zikredilen istiğfarlardan her biri bu yüz makamdan her birine mukâbil gelir. Rasulullah bir makamdan daha yükseğine ulaştığında, ulaştığı makam ilkinden üstün olduğu için istiğfar etmiştir. Bunun da hakikatini ancak manevi menzillerde seyreden salik bilebilir. Şimdi Rasulullah'ın şanının yüceliğine bak! Nasıl her gün bütün manevi makamları katedip göklerin ve yerin nuru olan Allah'la rabıta kuruyor. Nitekim ayette: "Sonra O'na yaklaştı ve sarktı. İki yay kadar yahut daha yakın oldu."[26] Eğer "bu menzilleri her gün katetmeye ne ihtiyaç vardı? Bunun için Allah Rasulü neden her gün 100 defa istiğfar ediyordu? dersen cevap olarak deriz: "Ümmetin irşadı, Allah elçisinin her gün belki her an onların aralarına inişini gerekli kılar. Bunun neticesinde tefrika, ğayn ve telvin meydana gelir. Fakat buradaki telvin, temkinden üstündür. Bunu da ancak 'cem' ve 'farkı' tadıp ehadiyet denizine daldıktan sonra boğulmaktan kurtulanlar anlar".[27]

Kitabın üçüncü bölümü Hz. Peygamberin doğumu, yetişmesi ve diğer halleri ile ilgilidir.

Bölüm meçhul bir rivayetle başlar:

> Rivayet edilir ki, Allah kendi nurundan bir parça aldı. Daha gökler, yer, arş, kürsî, cennet ve cehennem yaratılmadan 324 bin sene önce; o nurdan Muhammed'in (a.s.) ruhunu yarattı. Dünyada göründüğü gibi O'nun için ruhanî bir şekil var etti...

Rivayetin kaynağı önemli olmadığı gibi, buradaki 324 bin senenin de hangi takvim sistemine göre hesaplandığını sormaya da kimsenin hakkı yoktur (!) Bu meçhul rivayeti takip edelim:

> ... Sonra Hak, nurdan zincirlerle arasında asılı olan nurani bir kandil yarattı ve Muhammed Aleyhisselam'ın ruhuna, kandil içine yerleşmesini emretti. Ruh, Allah'ı en güzel isimleriyle tesbih etmeye başladı. Her bir isim için bin yıl tesbihte bulundu. Rahmân ismine ulaşınca Allah rahmetle O'na baktı. Bunun üzerine rûh-ı Muhammedî Allah'tan haya sebebiyle terledi. Her ter damlasından peygamberlerden birinin ruhu yaratıldı. Sonra ruh tesbih-i ilahi ile meşguliyete devam etti. Kahhâr ismine ulaşınca haşmet-i ilâhiyeden

[26] 53. Necm /8-9.
[27] Hüdâyî, *age.*, s. 44.

> dolayı mümin ve kafirlerin sayılarınca ter döktü. Bu terler onların ruhu oldu. Böylece ruhlar sınıf sınıf meydana geldi. Birinci sınıf peygamberlerin, ikinci sınıf evliyanın, üçüncüsü müminlerin, dördüncüsü kafirlerin ruhları oldu...

Bu öyle bir varlık felsefesi ki, kaynağı meçhul, soruya ve mantığa da kapalı. Allah, Allah'ın nuru, bu nur'dan var edilen rûh-ı Muhammedî, rûh-ı Muhammedî'nin teri, terden var edilen peygamber ruhları, ikinci etap ter ve bu terden var edilen peygamber, veli, mümin ve kafirlerin ruhları. Bu fesefeye göre ruhların cevheri, özü Muhammed'in (a.s.) ruhudur. Peki ya maddenin özü? Rivayet onu da ihmal etmemiştir. Takip edelim:

> ... Sonra Hak Teala onları ruhlar aleminden cisimler alemine göndermeye başladı. Her bir ruha hikmeti gereğince bir beden yarattı. Adem'in cesedini de insanların bedensel gelişme ve üremelerine bir anahtar olarak yarattı. Bunun için Adem cismanî belirişlerin başlangıcıdır. Bu sebeple ki Peygamberimiz (s.a.v.), âlem ağacının tohumudur; arş, kürsî, levh ve kalemden önce gelir. Nitekim buyurmuştur: "Adem su ile çamur arasında iken ben peygamberdim."[28] Nasıl tohum, ağacın başlangıcı olup onu bütün gelişim mertebelerinde, damarlarında, dalların yaprak ve çiçeklerinde seyeran ederek yine ağacın en son mertebesinde zahir oluyor ve zuhuruyla ağaç tamamlanıp maksat hasıl oluyorsa aynı şekilde Peygamber (a.s.) da kâinatın aslı, özüdür. Allah O'ndan arşı, ferşi ve aralarındaki şeyleri zuhur ettirmiştir. O ruhânî ve cismânî âlemlerin basamaklarında şerefli bedeni ve varlığı ortaya çıkıncaya kadar yürümüş, mertebe katetmiştir....[29]

Ruhların özü, cevheri rûh-ı Muhammedî olduğu gibi, maddenin aslı da rûh-ı Muhammedî'dir. Acaba Hz. Peygamber, ümmetinin böyle bir kozmoloji ve varlık anlayışına sahip olduğunu duysaydı, ne yapardı dersiniz? Sûfî yaratılış nazariyesinde nûr-ı Muhammedî özel bir yere sahiptir. Konu tasavvuf kaynaklarında çeşitli yönleriyle ele alınmıştır.[30]

Yazar bu bölümde daha sonra Hz. Peygamber'in doğumuyla ilgili rivayetlere yer verir. Doğum olağanüstülüklerle dolu rivayetler eşliğinde sunulur. Doğumla ilgili olaylar ve objeler içerisinde 'nur' ve 'Şam' öne çıkar. Hatta İshâk b. Abdullâh'tan naklolunan bir haberde Hz. Peygamber'in annesi şöyle der: "Muhammed'i doğurduğumda benden Şam saraylarını aydınlatan bir nur çıktı der."[31] Peygamber (a.s) kendisi de Şam'ı tavsiye eder: "Sizlere Şam'ı önemsemenizi öneririm. Orası Allah'ın en hayırlı toprağıdır."[32] Sonra, bir Şam seferinde rahip Bahîra'nın daha çocuk yaşta iken onun peygamber olduğunu bir ağacın ve taşın kendisine secde etmesinden hareketle anlaması ve secdenin de ancak bir

[28] Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafâ I-II*, Beyrut, 1985, II. 169 (2007). Genel bir değerlendirme için bkz. Yıldırım, *age.*, s. 120-121.
[29] Hüdâyî, *age.*, s. 52.
[30] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Yıldırım, a.g.t., s. 111-125.
[31] Ibn Hanbel, *Musned I-VI*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, IV. 127, 185; Hüdâyî, *age.*, s. 53.
[32] Suyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr I-II*, Beyrut ty., II. 64.

peygambere yapılacağı gerçeğini dile getirerek, omuz kıkırdak kemiğinin altındaki peygamberlik mührü ile de bu görüşünü perçinlemesi[33] herhalde bir tesadüf olamaz.(?!)

Yazar daha sonra Sûfî gözüyle bir sîret özeti verir. Mirac ve Hicret mükemmel mizansenlerle anlatılır. Sonra Hz. Peygamber'in gazvelerine geçilir. Medine yıllarının en dikkate değer olaylarından birisi Hz. Fâtıma'nın, Hz. Ali ile izdivacıdır. Ömer ve Ali ikisi de Fâtıma'ya talip olurlar. Peygamber (a.s.) bu konuda Rabbı'nın emrini bekler. Ve nihayet: "Allah bana Fâtıma ile Ali b. Ebî Tâlib'i evlendirmemi emir buyurdu. Şahid olun! Eğer Ali razı olursa, O'nu kızıma vereceği 400 miskal gümüş mehir karşılığı evlendirdim" der. Nikah merasimini sonunda Hz. Peygamber şöyle dua eder: "Allah sizin tabiatlarınızı uygun kılsın, dedelerinizi aziz kılsın, sizi de mübarek eylesin. Sizden hayırlı birçok nesiller üretsin." Hz. Enes diyor ki: "Ben şahidim. Allah onların zürriyetinden mübarek birçok nesiller var etti."[34]

Bedir ve Uhud savaşları özetlenir. Uhud'da Hz. Peygamber'in yaralanması ile ilgili olarak bir hayli rivayet nakledilir. Bunlar arasında Evzâî'den gelen şu rivayet daha evvel Cebrail'in koşup, kanı yere düşmeden onu kanadına aldığı şeklindeki rivayetle örtüşür:

> "Eğer bu kan yere azıcık damlasa idi onlar üzerine gökten hemen azap inerdi." Abdurrazzak ve Zührî'nin naklettiklerine göre de, o gün, Rasulullah'ın yüzüne yetmiş kılıç darbesi vurulmuş, müşrikler bu darbeleri Hz. Peygamber'e isabet ettirdiklerini zannetmişler, ama Allah onu korumuştur.[35]

Uhud'un ilginç olayları sayıp dökmekle bitmez. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın nakline göre Cebrail ve Mikail beyaz giysiler içerisinde harbe katılmışlar ve var güçleriyle çarpışmışlardır. Katâde'nin (r.a) gözüne ok isabet etmiş. Allah elçisi akan gözünü mübarek eliyle tekrar yerine koymuştur. Göz, öncekinden de daha güzel olmuştur.[36]

Hz. Peygamber'in savaşları kronolojik olarak anlatılırken, Benî Kurayza olayının ardından Medine'ye dönülünce Hz. Peygamber'in bir rivayete göre 600-700, diğerine göre 800-900 kişinin boynunu vurduğu haberi, İslam tarihçilerini zora sokacak bir haberdir.[37]

Hayber, Ali'nin gücünü ve kahramanlığını perçinleyen bir savaştır. Onun kaldırdığı kale kapısını, yetmiş yiğidin zor kaldırabildiği söylenirmiş.[38]

[33] Hüdâyî, *age.*, s. 54.
[34] Suyûtî, *el-Le'âlî I-II*, Beyrut 1983, I. 397; Hüdâyî, *age.*, s. 71.
[35] Hüdâyî, *age.*, s. 73.
[36] Hüdâyî, *age.*, s. 74.
[37] Hüdâyî, *age.*, s. 76.
[38] Hüdâyî, *age.*, s. 79.

Yazar daha sonra Hz. Peygamber'in vefatına kadar yaşanan önemli olayları aynı üslup içerisinde aktarır. Ardından da sözü Rasulullah'ın şekil ve şemâiline getirir. Hz. Peygamber'e mahsus yedi sıfatı şöyle sıralar:

*Önünü gördüğü gibi, ardını da görür.
*Gözü uyur, kalbi uyumaz.
*Gölgesi yere düşmez.
*Def-i hacetini toprak hemen yutar.
*Boyu yanındakinin boyu miktarınca uzar.
*Asla mükafat istemez
*Üstüne sinek konmaz.[39]

Burada Hz. Peygamber'in diğer halleri üzerinde durulduktan sonra söz tekrar yaratılışa getirilir ve daha önce meçhul bir rivayet olarak nakledilen yaratılış hikayesi bu sefer, İbn Ebî Tâlib referans gösterilerek anlatılır.[40]

Yazar, daha sonra Rasulullah'ın mucizeleri konusunu ele alır ve bu konuyla ilgili pek çok rivayet zikreder. Ali b. Ebî Tâlib'in naklettiği üç örneği bunlara misal olarak zikredelim:

> Rasulullah'la (s.a.) bir yolculuk yaptım. Bu yolculukta Rasulullah'tan (a.s.) üç şey gördüm ki bunlar İslam'a yerleşmiş şeylerdir. Birincisi, Rasulullah (a.s.) def-i hacet yapmak istediğinde bana "şu ağaçlara git ve Rasulullah (a.s.) abdest almak istiyor. O'na örtü olun diye söyle" dedi. Ben ağaçlara gidip durumu söyler söylemez, ağaçlar gelip Rasulullah'ın (a.s) etrafını çevirdiler. Rasulullah (a.s.) abdestini alınca da yerlerine döndüler.
>
> İkincisi, çok susamıştım fakat su bulamıyordum. Bunun üzerine Rasulullah (a.s.) bana şöyle söyledi: "Şu dağa çık, benden selam söyle ve eğer o dağda su varsa sana su versin." Dağa çıktım ve Rasulullah'ın (a.s.) sözünü iletir iletmez, dağ bana düzgün bir ifadeyle şöyle söyledi: "Rasulullah'a (a.s.) söyle ki Allah Teâla'nın "Ey iman edenler! Kendi nefsinizi ve ailenizi ateşten koruyun. Zira cehennemin yakıtı insanlar ve taşlardır" (66. Tahrîm /6) ayeti nazil olduğundan beri, ayette geçen taşlardan olabilirim korkusuyla ağlıyorum. Bu yüzden de hiç su kalmadı."
>
> Üçüncüsü; Rasulullah'la (a.s.) yürürken bir deve koştu geldi ve "Aman ya Rasulallah!" dedi. Bu esnada elinde kılıcıyla bir bedevi koştu geldi. Rasulullah (a.s.), olup biteni sorunca adam, "çok para ödeyerek bu hayvanı satın aldım. Fakat bana itaat etmiyor. Ben de kesmek istedim" dedi. Bu sefer deve konuştu "ona isyan etmek istemezdim. Fakat bu adam ve kabilesi yatsı namazını kılmadan uyuyorlar. Eğer size namazlarını kılacaklarına dair söz verirse ben de isyan etmeyeceğime söz veririm. Zira ben onların namaz kılmamalarından dolayı bir azap gelmesinden korkuyorum." Rasulullah (a.s.) adama namazı terk etmemelerini öğütledi ve deveyi teslim etti.[41]

[39] Hüdâyî, *age.*, s. 92.
[40] Hüdâyî, *age.*, s. 93-95.
[41] Hüdâyî, *age.*, s. 98.

Muhayyilesi bu kadar sonsuz bir ümmetin bugün doğudan ve batıdan ithal çizgi film ve bilim kurgu filmlerine muhtaç olması, sadece muhayyile daralmasıyla açıklanabilir!

Yazar, Peygamber sevgisinin önemini de iki tarihî(!) anekdotla aktarır. Biz sadece biriyle yetinelim. Rivayete göre Rasulullah (a.s.), Hz. Ebû Bekir'e (r.a) yüzüğünü göndererek "Lâ ilâhe illallâh" yazılmasını ister. Hz. Ebû Bekir yüzüğü bir yüzükçüye görürür ve "Lâ ilâhe illallâh Muhammedun Rasulullâh" diye yazmasını ister. Sonra yüzüğün işi tamam olunca alıp Rasulullah'a (a.s.) götürür. Fakat yüzükte "Lâ ilâhe illallâh Muhammedun Rasulullâh ve Ebû Bekir es-Sıddîk" yazılıdır. Rasulullah (a.s.) "Yüzükteki bu fazlalıklar nedir?" diye sorar. Hz. Ebû Bekir: "Ya Rasulalllah! Muhammedun Rasulullah kısmını ben yazdırdım. İsminizle Allah'ın isminin ayrı kalmasına gönlüm razı olmadı. Fakat diğer fazlalık bana ait değil" der. Bu esnada Cebrail (a.s.) gelir ve "Diğer fazlalığı ben yazdım. Ebû Bekir, isminizin Allah'ın isminden ayrılmasına razı olmadı. Ben de O'nun isminin sizin isminizden ayrılmasına razı olmadım" der.[42]

Yazar, daha sonra Kur'an'ın faziletlerine ve salat ve selam konusuna değinerek bu bölümü bitirir. Burada serdedilen görüşe göre Kur'an sırlar kitabıdır. Kur'anı okumanın ve onu öğrenmenin fazileti üzerinde durulur. Hırsızlığa karşı, yatak ıslatmaya çare olarak ve diş ağrısı, baş ağrısı gibi durumlarda hangi ayetlerin okunacağına değinildikten sonra Kur'an'la amel etmenin zorunluluğunun altı çizilir ve Ebû Hureyre'den (r.a.) gelen: "Cehennemin zebanileri, ehl-i Kur'an'dan günahkar olanlara, putperestlere koştuğundan daha hızlı koşar." hadisiyle bu kısım sona erer. Hz. Peygamber'e salat konusu da âyet ve rivayetlerle temellendirildikten sonra nükteli rivayetlerle süslenir. Rasulullah'a nispet edilen birini zikredelim:

> Bir melek, halkına Allah'ın gadap ettiği bir şehri helak etmekle emrolundu. Fakat melek onlara acıdı ve görevini yapmak istemedi. Bunun üzerine gadaplanan Allah, meleğin kanatlarını kırdı. Melek bu haldeyken Cebrail (a.s) ona uğradı. Melek, Cebrail'e dert yandı. Cebrail (a.s) de Allah Teala'ya bu meleğin affının nasıl olacağını sordu. Allah, Hz. Muhammed'e (a.s) salat etmesini emretti. Bunun üzerine melek, Hz. Muhammed'e salat etti. Allah da onu affedip kanatlarını geri verdi."

Bir başka rivayete göre Mirac'ta Hz. Peygamber bu kanatları kırık meleği görmüş, Allah'tan tevbesinin nasıl mümkün olacağını sorup öğrenivermiş ve meleğe kanatlarını geri kazandıracak yolu bizzat kendisi göstermiştir.[43]

Yazar, kitabının dördüncü bölümümde ilim ve marifet, beşinci bölümünde ise tesbih, zikir, dua ve tevhid üzerinde durur. Buralarda da konuyla ilgili âyetler türlü anekdotlarla yoğrularak aktarılır.

[42] Hüdâyî, *age.*, s. 100.
[43] Hüdâyî, *age.*, s. 108-109.

Eser, sûfî nazarında nasıl bir varlık tasavvuru bulunduğunu ortaya koyan güzel örneklerden biridir. Kitap, sûfî'nin varlığa, tarihe ve bilgiye bakışındaki farklılığı çarpıcı bir biçimde gözler önüne sermektedir. Maddi varlığın ve rasyonel açıklamaların kendine yer bulamadığı sûfî bakış açısında, maddenin, tarihî olayların hatta vahyin ve muteber kaynaklarda yer alan kimi rivayetlerin tasavvur mahsulü hikayelerle süslenmesi, temel bir zihni tavır olarak gözükmektedir. Böylece fizik dünyaya ait her türlü olay ve olgu fizikötesine taşınmakta ve madde aleminde metafizik olduğu kabul edilen sanal bir hayat anlayışı geliştirilmektedir. Sembolik anlatımlar içeren hikayeler, aklın sınırlarının zorlandığı konular için geliştirilen birer izah tarzı gibi yorumlansalar bile, aslında bu sanal dünyanın gerçekleri olarak muamele gördükleri anlaşılmaktadır. Engin bir muhayyilenin ürünü olarak kabul edilebilecek olan bu kabil hikayeler, bugün fenemonolojik açıdan yorumlanmayı ve yeni edebi-sanatsal çalışmalara malzeme teşkil etmeyi beklemektedirler.

Bir Tasavvuf Şairi Ahmedî'nin Hadis Kültürü

İ. HAKKI ÜNAL
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAK.

Giriş

İlme, tefekküre, araştırmaya büyük önem veren bir dinin mensubu olan Müslümanlar, geçmişte, her alanda yüzlerce eser vermiş binlerce alime sahip olmakla haklı olarak övünebilirler. Ulema eliyle yürütülen bu muazzam ilmî faaliyet, parlak dönemlerinde diğer kültürlerden yararlanmada hiç çekingen davranmamış, kendisi de başka kültür ve medeniyetlere katkıda bulunmuştur.

İslam tarihindeki bu ilmî hareketliliğin geniş halk kitlelerine başarılı bir şekilde intikalinden söz etmek pek mümkün değildir. Ulema kesimi önceleri ilim meclisleri, sonraları medreseler vasıtasıyla, ilim öğrenmek isteyen herkese kapılarını açmış ve bu konuda bir sınırlama getirmemiş olmakla beraber, okumayazmanın, ilmi yayma imkanlarının sınırlı ve külfetli olduğu geçmiş devirlerde, geniş halk kesimi bu ilmî çabalardan yeterince yararlanamamıştır. Bu yüzden, ilim alanında daha çok yatay bir hareketlilikten bahsetmek mümkündür.

Müslüman Türk toplumu için bu husus daha da belirgindir. İlmî, fikrî ve edebî çalışmaların neredeyse tamamına yakınının Arapça ve Farsça kaleme alındığı Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde, alimlerin dışında Türk halkı neredeyse şifahi kültüre mahkum olmuş ve bu kültürü besleyen mahdut birkaç Türkçe eser[1] dışında, ulaşabileceği kaynak bulamamıştır. Sözlü iletişimin önemli araçlarından biri olan hutbelerimiz bile Arapça verilmiştir. Osmanlı devrinin sonlarına doğru bazı dinî ve tarihî eserler Türkçe'ye çevrilmişse de, hem yayın imkanlarının kısıtlılığı, hem de çevirilerde kullanılan ağdalı dil, halkın istifadesini zorlaştırmıştır.

Osmanlı dönemi dikkate alınırsa, özellikle dinî bilgi ve kültür alanında Türk halkının asırlar boyu rağbet ettiği eserler, *Muḥammediyye, Envârü'l-ʿÂşıḳîn, Aḥmediyye, Sîret-i Nebî, İrşâdu'l-Ğâfilîn, Mızraklı İlmihâl* gibi Türkçe eserler olmuştur. Bunlara gösterilen yoğun ilginin en önemli nedeni, kuşkusuz, anlaşılabilir olmalarıdır. Okuma-yazma bilmeyen insanlar bile, köy hocaları veya okur-

[1] Bu Türkçe kaynaklardan 14. ve 15. yüzyıllara ait, özellikle dinî muhtevalı manzum ve mensur örnekler ve kısa tanıtımları için bkz. Mustafa Kara, "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *İslami Araştırmalar*, XII (1999), 2, s. 130-147.

yazar kişiler aracılığıyla bu eserleri zevkle dinlemişlerdir. Manzum olanları genellikle makamla ve topluca okunmuş, içlerinde yer alan ilginç hikayeler, sohbet ve vaazların vazgeçilmez malzemesi olmuştur. Biz bu yazımızda, halkımızın çokça rağbet ettiği ve iki asırdır Anadolu'nun en ücra köşelerine kadar yayılarak neredeyse okuna okuna ezberlenen *Aḥmediyye* kitabını müellifiyle birlikte kısaca tanıtıp içinde Hz. Peygamber'e atfedilen bazı rivayetler açısından bu kitabı değerlendirmeye çalışacağız.

Ahmedî ve *Kitâb-ı Mürşîd-i Pend-i Aḥmediyye*

Diyarbekirli Ahmedî[2] veya Ahmed Mürşidî olarak bilinen *Aḥmediyye* müellifi 18. asırda yaşamış bir tasavvuf şairidir. Osman Ağa isminde bir zatın oğludur. Hicri 1100, miladi 1689'da Diyarbakır'da doğmuştur. Küçük yaşta yetim kalmış, medrese eğitimi gördükten sonra Uşşaki şeyhi Birecikli Ebûbekir Efendi'ye intisap etmiştir. 1145/1733 yılında hacca gitmiş, iki defa evlenmiş, hayatının sonunda kendisine eziyet eden bir kedi yüzünden[3] Ali Pınarı köyüne göçmüş ve orada 1174/1761 yılında vefat etmiştir.[4] *Meydan Larousse*'da onun alevi şeyhlerinden olduğu belirtilmekle beraber,[5] diğer kaynaklarda yer almayan bu alevi şeyhliğinin, Sünni Aleviyye tarikatıyla bir ilgisi olup olmadığı konusunda herhangi bir açıklama yoktur. Bursalı Mehmed Tahir onu, "aşık meşayihlerden bir zat" şeklinde tanıtır.[6]

Ahmedî, en meşhur eseri kabul edilen ve kısaca *Aḥmediyye* olarak bilinen *Kitâb-ı Mürşîd-i Pend-i Aḥmediyye*'siyle tanınmıştır. Adından da anlaşılacağı üzere genellikle ahlaki öğüt ve nasihatlar içeren, aruz vezniyle nazmedilmiş bir eserdir. Aydınlı Mürîdî'nin *Pend-i Ricâl*'ine nazire olarak yazdığı bu eserine ondan on sekiz hikaye almıştır.[7] En çok etkilendiği ve örnek aldığı eser budur. Vasfi Mahir Kocatürk'ün belirttiğine göre, bir çok yerde Mürîdî'nin mısralarını aynen

[2] *Aḥmediyye*'de kendisinden, "Muvahhid kullarından Ahmedî'dir / Diyarbekir şehri âdemidir" şeklinde bahseder (*Aḥmediyye*, Şirket-i Sahafiye-i Osmâniyye Matbaası, İstanbul 1308/1891, s. 3).

[3] O çevrede kullanılan "Ahmed Mürşidî kedisi" (yanlış olarak Ahmed Bîcân kedisi) deyimi buradan gelmektedir (bkz. Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, MEB Yayınları, İstanbul 1971; *Meydan Larousse*, I. 177, Sabah Gazetesi baskısı, İstanbul 1992).

[4] Hayatı hakkında bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, İstanbul 1972-1975, I. 33; Şevket Beysanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, İstanbul 1957, I. 232-239; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı*, II. 796; Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1964, s. 557-558; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1977, I. 70, 80; *Ana Britannica*, Ana Yayıncılık, İstanbul 1986, I. 215. Diyarbekirli Ahmedî ve meşhur eseri *Aḥmediyye*'nin *TDV İslam Ansiklopedisi*'nde yer almaması bir eksikliktir.

[5] *Meydan Larousse*, I. 177.

[6] *Osmanlı Müellifleri*, I. 33.

[7] *Kocatürk*, s. 557; *Ana Britannica*, I. 215. Bunu kendisi şöyle ifade eder:

Mürîdî didi bir pend ibtidaâdan	Ki on sekiz hikâyet aldım andan
Görünce ânı geldi bu fakire	Nasib olsa buna kılsam nazire
Diledim halkımdan itti ihsan	Bunun nazmını kıldı bana asan
Vesile oldu bu nazma ol âdem	Ânı mağfur ide hallak-ı âlem.

M. Faruk Gürtunca'nın, 1973 de yeni harflerle yaptığı *Aḥmediyye* neşrinin girişinde bu beyitlere atıfta bulunarak kitabın telif sebebine getirdiği açıklama tamamen yanlıştır (bkz. *Aḥmediyye*, Ülkü Kitap Yurdu , İstanbul 1392/1973, s. IV).

almış, bazı yerlerde de ufak tefek değişiklikler yapmıştır.[8] Kitapta toplam 84 bahis (*mebḥaş*) yer alır. Her bahse öğütle başlandıktan sonra konuyla ilgili bir hikaye anlatılır. Nihat Sami Banarlı'ya göre, "*Aḥmediyye*, İslami edebiyatta öteden beri yazılan *Pendnâme*'lerin asla orijinal sayılamayacak, sadece yeni ve popüler bir örneği olmuştur. Eserde sanat endişesinden uzak, kolay, sade fakat nazım tekniği bakımından oldukca itinasız bir ifade vardır."[9] Vasfi Mahir Kocatürk'e göre ise, "eserde, ahlak ve fazilet hakkında söylenen bazı müsbet şeyler yanında, dar ve mutaassıb zihniyetleri temsil eden şeyler de görülmektedir."[10] Yine ona göre, "eser umumi ruhu itibariyle, hayat sahasında olduğu gibi, din, tasavvuf ve ilahi aşk bakımından da Osmanlı tefekkürünün ulaştığı genişliğe malik değildir."[11] *Aḥmediyye*, "13. yüzyıldan beri gelen dinî didaktik destanların ananevi üslûbuna uygundur" ve "devrinin halk kültürünü ve dinî ruhiyatını göstermek bakımından olduğu gibi, bir çok şark hikayelerini ve dolayısıyla şark ruh ve kültürünün özelliğini toplayıp tesbit eden son büyük eser olmak bakımından da ayrıca enteresandır."[12]

Aḥmediyye uzun yıllar yanlışlıkla, ünlü *Muḥammediyye* kitabının müellifi Yazıcızâde Muhammed Efendi'nin (ö. 1451) kardeşi Ahmed Bîcân'a (ö. 1466'dan sonra) nispet edilmiştir. Halbuki Ahmed Bîcân, meşhur *Envâru'l-ʿÂşıḳîn* isimli eserin müellifi olup XV. asır Sufilerindendir.

Ahmed Mürşidî Efendi'nin, *Aḥmediyye*'sinden başka, *Yûsuf u Züleyḫâ*, *Mevlid-i Nebî* (*Vilâdet-i Humâyûn-ı Risâletpenâh*) gibi manzumeleri de vardır.

Aḥmediyye kitabının, Yazıcızâde Muhammed Efendi'nin *Muḥammediyye*'sinden sonra halk arasında en çok okunan kitaplardan biri olduğu belirtilmektedir.[13] Gerçekten de *Muḥammediyye*'den üç asır sonra nazmedilen bu eserin kısa sürede büyük bir şöhrete ulaşması, bu görüşü doğrulamaktadır. 1159/1746 tarihinde nazmedilen eserin ilk baskısı 1304/1887 tarihinde İstanbul'da, Sahaf İbrahim Matbaası'nda taşbaskısı olarak yapılmış, sonraki baskılarda metin harekelenmiştir. Latin harfleriyle üç baskısı yapılmıştır.[14]

Ahmedî'nin Hadis Bilgisi

Ahmedî'nin medrese eğitimi aldığı ifade edilmekle beraber, bunun hangi düzeyde olduğu hakkında bilgimiz yoktur. En önemli eseri *Aḥmediyye*, hadis bil-

[8] Kocatürk, s. 557.
[9] Banarlı, II. 796.
[10] Kocatürk, s. 557.
[11] Aynı yer.
[12] *age.*, s.558.
[13] *Ana Britannica*, I. 215.
[14] *Aḥmediyye*, neşr. M. Faruk Gürtunca, Ülkü Kitap Yurdu, İstanbul 1392/1973. Bu kitabın girişinde, *Aḥmediyye*'nin daha önce yapılmış çok başarısız bir neşrinden bahsedilmekle beraber bunu elde edemedim. Ancak Gürtunca neşrinde de önemli yazım ve bilgi hataları mevcuttur. Kitabın üçüncü bir neşri ise 1976 yılında Melih Yuluğ tarafından manzum metin nesre çevrilerek ve şerh edilerek yapılmıştır (Sağlam Kitabevi, İstanbul 1976).

gisi hakkında bir fikir vermektedir. Burada kullandığı 60 küsur rivayetin büyük çoğunluğu uydurma haberlerdir. Bu rivayetlerin bazıları birkaç sayfayı bulan uzun diyaloglardan oluşmaktadır. Ahmedî Efendi'nin hadis tercihinde titiz davranmaması ilmî formasyon eksikliğiyle izah edilebileceği gibi[15] mutasavvıf kimliğine de bağlanabilir. Bilindiği gibi, İslam tarihi boyunca bazı Sufiler, insanları iyiliğe teşvik, kötülükten sakındırma ve güzel ahlakı yayma amacıyla hadis uydurmuşlar; pek çoğu da, rivayetlerin sıhhatinden çok, onların, sohbet ve vaazlarında güttükleri amaçlara hizmet ediyor olmasını yeterli görmüştür.[16]

Ahmedî, dünya ve ahiret ahvalinden ana-baba ve karı-koca haklarına, haram-helalden simya ve cifr ilimlerine kadar pek çok konudan bahseder ve bunlarla ilgili genellikle abartılı hayali hikayeler anlatır. Bu hikayelerin menşei ayrı bir araştırma konusudur.[17] Ahmedî, insanlara verdiği öğütlerle onların dünya ve ahiret mutluluğunu kazanmalarını amaç edinir. Sade ve hikmetli anlatımlarında içtenliğini hissetmek zor değildir. Dindar bir müslüman ve samimi bir Peygamber aşığı olduğunda şüphe yoktur. Şu manzumesi bunun bir göstergesidir:

Sana kurban ola cânım Muhammed — İki âlemde dermanım Muhammed
Seni görmeden önce şevk-i aşkın — Bana kar itti canânım Muhammed
Hayalin gönlüme nakş oldu çıkmaz — Cemalin oldu seyrânım Muhammed
Yakar aşkın odu cism ile canı — İriş dermâna lokmânım Muhammed
Olursam ger yolunda pâre pâre — Feda olsun sana canım Muhammed
Visalin teşnesiyem eylerem âh — İşit sen zâr-ı giryânım Muhammed
Nolaydı irebilsem hâk-i pâyine — Geçirsem anda devrânım Muhammed
Diler Ahmed ganî ümmet fakiri — Göre mahşerde sultanım Muhammed[18]

Türk halkının dinî kültürünü büyük ölçüde oluşturan ve besleyen *Aḥmediyye* gibi eserler, esas itibariyle bu yönleriyle ele alınıp incelenmek durumundadırlar. Bütün samimiyetiyle insanların gönlünü ve ilgisini kazanmış olan bu halk adamı, bu manzumesiyle ne yazık ki, din adına pek çok hurafeyi insanların kafasına adeta nakşetmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'e atfettiği aslı olmayan rivayetler, onun Peygamber sevgisiyle kabil-i telif olmadığı gibi, mazur görülebilecek türden de değildir. Burada bazı örneklerini vereceğimiz bu tür nakiller ve

[15] Ahmedî, belki tevazuuna da hamledilebilecek bir anlatımla bunu şöyle ifade eder:
Ahmedî ilmin o denlü yok senin — Bilmediğin bildiğinden çok senin
Sev derûnî ilm ile alimleri — Ta olasın âşina yaranları (*Aḥmediyye*, s. 432).

[16] Zühd ve salah ehlinin hadis uyduranlar arasında önemli bir yer işgal ettiğini ve insanların kendilerine güvenip her dediklerine inandıkları için de hadis uydurucular arasında en tehlikeli grubu teşkil ettiklerini hadis alimleri belirtmektedirler. Mesela, meşhur hadis münekkidi Yahyâ b. Sâ'id el-Kattân'ın (ö. h.198) hadis rivayetiyle ilgili olarak, "zühd ve hayra nispet edilen kimseden daha yalancısını görmedim" dediği nakledilir (İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍû'ât* I-II, Beyrut 1995, I. 18). İbnu'l-Cevzî, "insanları iyiliğe teşvik ve kötülükten sakındırma amacıyla hadis uyduranların bu fiillerinden, Şeriat'ı, tamamlanmaya muhtaç bir eksiklik içinde görerek onu tamamlamak arzusunda olduklarının zımnen anlaşıldığını belirtmektedir" (*el-Mevḍû'ât*, I. 17).

[17] Vasfi Mahir Kocatürk'ün belirttiğine göre, *Aḥmediyye*'nin içinde yer alan hikayeler 14. ve 15. yüzyılların tefsir ve tasavvuf kitaplarından alınmıştır (Kocatürk, s. 557).

[18] *Aḥmediyye*, s. 384.

anlatılan hikayeler, doğru İslam anlayışı ve Hz. Peygamber'in sahih sünnetiyle tamamen çelişmekte ve bu asılsız bilgiler maalesef halkımız arasında hâlâ etkisini sürdürmektedir.[19]

Ahmediyye'de Yer Alan Rivayetlerden Örnekler

Ahmedî, kitabının hemen başında besmele, hamdele, salvele girişinden sonra *çehâr yâr-i güzîn*'in faziletlerini sayarken Mirac'a çıkan Hz. Peygamberle Cenab-ı Hak arasında geçen ve kaynağını bilemediğimiz şu hayali diyaloğu nakleder:

Kaçan Mi'râc'a vardı şâh-ı âlem — Sual itti ana Hallâk-ı âlem
Habibim yeryüzünden bana geldin — Halife yeryüzüne kimi koydun
Didi Rabbim senindir ilm tahkik — İmâmete yarar Ebûbekr-i Sıddîk
Olundu ol vakitte ana tenbih — Olıser ol cihanda muktedâ bih[20]

Hz. Ali için uydurulmuş bir hadis de Ahmedî'nin bir mısraında yerini bulur :

Didi ol fahr-i âlem mâh-ı enver — Benim şehr-i ulum kapusı Hayder[21]

Fakirlik övgüsü de Hz. Peygamber'e atfedilen uydurma rivayetlerle desteklenir:

Mal eğer iyi olaydı der Resul — Ben kılardım evvela âni kabul
Fakrı me'nûs eylemişti ol kibâr — Fakr ile halka iderdi iftihar.[22]
Der idi yâ Rabb beni mahşer günü — Zümre-i fakr ile haşreyle beni[23]

Uydurma olduğu kadar çok da meşhur olan "sen olmasaydın kainatı yaratmazdım" kudsi hadisini Ahmedî şöyle nazmeder:

Fahr-i âlem vardı Mi'râc eyledi — Hâlık-ı âlem ana ne söyledi
Sen habibimsin ve hem fahr-ı cihân — Senden ötürü kılmışam kevnü mekan[24]

Ahmedî, beş vakit namazın önemini ve namazı terkedenin günahının büyüklüğünü vurgulamak isterken Hz. Peygamber'i hayali bir mizansen içinde konuşturmuş, fakat yapılan kıyasın ne kadar abes olduğunun farkına varamamıştır. Uydurma hadis mecmularında bile bulunmayan hikayenin nazmı şöyledir:

Fahr-i âlem bir gün ol ashab ile — Otururlardı takî ashabıyle
Geldi bir avret kapuya ağladı — İşitenlerin yüreğin dağladı
Öyle mahzun ah ile ağlar ayân — Ağladı anda sahâbe bir zaman

[19] Yıllarca önce neşrettiği *Din Eğitimi ve Toplumumuz* (Ankara 1969) adlı eserinde Prof. Fehmi Yavuz, *Aḥmediyye*'nin de içinde yer aldığı bazı eserlerden örnekler vererek (bkz. s. 80-98, 123-125) bunların, İslam dinine ait doğru bilgiler olduğu zehabını uyandırmakta ve eleştirilerini buna dayandırmaktadır. Biraz sonra göreceğimiz gibi, bu nakillerin sahih İslam anlayışıyla bir ilgisi yoktur ve zamanımda bunların tenkidini cesaretle yapmayan ilim ve din adamlarımızın bu konuda büyük bir vebali vardır. Ayrıca, daha çok tasavvuf erbabından neşet eden bu tür asılsız bilgilerin eleştirisinin, tasavvufa bütünüyle karşı çıkmak gibi algılanması da doğru değildir.

[20] *Aḥmediyye*, s. 3.

[21] Aynı yer. Rivayet için bkz., Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-aḫbâri'l-mevḍû'a*, Beyrut 1971, s. 118.

[22] *Aḥmediyye*, s. 5; *el-Esrâru'l-merfû'a*, s. 255.

[23] *Aḥmediyye*, s. 5; İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍû'ât*, II. 328.

[24] *Aḥmediyye*, s. 31; *el-Esrâru'l-merfû'a*, s. 295.

Söylediler yâ hatun noldı size
Ol didi ittim günahı ki katî
Didiler söyle bizi yaktı âhın
Hatun itti ki uludur katî ol
Ol didi kim ağlama söyle bana
Ağlayu ağlayu bir âh eyledi
Didi kim kıldım zina ben yâ Resul
Doğdu anı bilmesin kimse deyu
Gark olundu hal içinde ol oğul
Bunca isyan işleri ben kılmışam
Ol Resul itti ki kıldın zârı sen
Ol salât-ı asrı ben zan eyledim
Çünkü sen eylemedin terk-i nemaz

Ağladığın ne sebeb noldı size
Dağlara disem getürmez tâkati
Ulu dağlardan büyük mü günahın
Söylemeye ar iderim ya Resul
Belki bir derman olına derdine
Şermsârâ ol günahı söyledi
Hamile kaldım zinadan bir oğul
Saldım anı sirke içre ağlayu
Sattım ol sirkeyi halka ya Resul
Tevbeler olsun nedamet bulmuşam
Saldın ashab içine giryânı sen
Belki fevt ittin deyu havf eyledim
Rahmeti çokdur Hudâ'nın kıl niyaz[25]

Ahmedî, Uveys el-Karenî'nin Hz. Peygamberi ziyaretiyle ilgili asılsız hikayeyi de ana-baba hakları bahsinde zikreder.[26]

Aḥmediyye'nin en önemli bölümlerinden biri, aile ve karı-koca haklarıyla ilgili bölümüdür. Çünkü bu bölüm, Osmanlı-Türk toplumunda ve daha geniş planda bütün İslam toplumlarında egemen olan ataerkil anlayışın çok net bir görüntüsünü vermektedir. Kur'an'ın öğretileri ve Hz. Muhammed'in sünnetiyle hiç uyuşmayan birtakım rivayetler Hz. Peygamber'in ağzından verilmekte, bu anlatımlara başta Hz. Fâtıma olmak üzere, Hz. Peygamber'in ailesi de alet edilmektedir.

Ahmedî'ye göre hanım sözüne muhalefet Peygamber emridir:

Bir münasib var hikâyet dinle yar
Var idi şehr-i Dımeşkî'de bir er
Dir idi ben nâkıs akla uymazam[27]
Ol kim avretin eğer sözündedir
Ol Resul-ü Ekrem didi kavl-i bütün

Zenlerin sözüne kılma itibar
Merd-i kâmil avrete olmazdı har
Avrete uyana akıl dimezem
Ol dahi avretcileyin bendedir
Sözünün aksini idin avretin[28]

Ahmedî, hikayenin devamında, bu hadisin hikmetini beyan ederken, dama çıkan kocasını imtihan etmek isteyen kadının durumunu örnek verir. Kadın şaka yollu kocasına "sakın ha aşağıya düşmeyesin" der. Adam da hadisin(!) hükmüne uymak için kendini aşağıya atar. Ayağı kırılır. Tam da o esnada Yezîd, Hz. Hüseyin üzerine göndermek için asker toplamaktadır. Tabiatıyla ayağı kırık adam askere alınmaz ve Hz. Peygamber'in torununa karşı savaşmak günahından da böylece kurtulmuş olur. Kendisini kınayan aklı noksan karısına da işin sırrını şöyle açıklar:

Avreti itti ana kim yâ kişi
Ol didi kim akılem ben yâ hatun
Eyledim ben sünnet-i şer'î edâ

Kim delü olan kılur iş bu işi
Avrete uyan değil aklı bütün
Bunda vardır hikmet-i Bâri Hudâ[29]

[25] *Aḥmediyye*, s. 44-45.
[26] *A.ge.*, s. 48-51.
[27] İlgili hadis için bkz. Buhârî, *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, Hayd, 6.
[28] *Aḥmediyye*, 78. Benzer bir rivayet için için bkz., Muhammed el-Beşir Zâfiru'l-Ezherî, *Taḥẓîru'l-muslimîn mine'l-eḥâdiṯi'l-mevḍu'âti 'alâ seyyidi'l-murselîn*, Beyrut 1985, s. 150.
[29] *A.ge.*, s. 79.

Ahmedî, karı-kocanın birbirlerine olan haklarını kızı Fâtıma'nın sorusu üzerine Hz. Peygamber'in dilinden nazmeder. Tamamen asılsız olan bu diyalogdan makul bulunabilecekleri bir tarafa bırakarak, kadın-erkek ilişkilerinde olumsuz tutumların kaynağı olan örnekleri vermek istiyoruz. Diyalog şöyle başlar:

Ol Resul-ü fahri âlem söyledi
Fâtıma hazretleri dir yâ Ebî
Avretin üstünde er hakkı nedir?
Erlere kılsa zeni muhalefet
Bunları bildir bize olsun ayan
Başladı sultan-ı âlem söyledi
(...)
Avret erin kadrini bilse yüce
Altı yıllık virilir ana sevab
(...)
Mehrini bağışlasa zen erine
Hac ile umre sevabını bulur
Eylese bir avret erine dua
Bu duası yeğdir altmış seneden
Su taleb itse kişi avret vire
Bir senelik tâatinden hûb ola
Zen taâmı kayırub hazırlasa
Gözleri acıyuben aksa yaşı
Elini bıçak kese aksa kanı
Avreti er önüne kosa taâm
Zen cenâbetten tegassül eylese
Bir senelik sevabından yeğ ola
(...)
Hâlıkından gayriye secde kızım
Secde ittirirdim ere avreti[31]
Bir erin gövdesi kan ile irin
Ödeyebilmez hukukun kişinin[32]

Ol kızı Fâtıma sultana didi
Kaç sual idem sana bildir beni
Avretin er üstünde hakkı nedir?
Yevm-i mahşerde ne bulur akıbet
Tâ ki oluna itaatte zenân
Yâ kızım dinle beni hoşca didi.
(...)
Kılsa hizmet ona bir gün bir gice
Akıbet cennet dürür ana meâb
(...)
Ol nikah akçesinin her birine
Cümle isyan işleri yarlığanur
Razı ola yâ kişi senden Hudâ
Hakka bunca ibadet itmeden
Nûş idince zen ayak üzre dura
Bundan ekrem ecri ol hatun bula
Ya taâm için soğanı doğrasa
Görmeye hiç ol cehennem ateşi
Bir şehidin ecrini vire Ğanî
Bula bir haccın sevabını tamam
Yahud zevcinin siyâbını yusa[30]
Bundan â'la ecri ol hatun bula
(...)
Caiz olsa emr iderdim ey gözüm
Ta ki onunla bulaydı cenneti
Olsa ger yalasa avreti anın
Bunca ahkâkı var anda kişinin[33]

Hz. Fâtıma bu diyaloğun sonunda babasına bir soru sorar ve uzunca bir cevap alır. Halk içinde, özellikle kadınlar arasında çok yaygın olan bu hikayeyi bazı kısaltmalarla veriyoruz:

Fâtıma itti eyâ devletlû eb
Daima zevci rızasında ola
Söyledi sultan-ı âlem ey kızım
Var falan mahalde sıdkı bütün
Taşra çıkmaz var ana ziyarete
Fâtıma itti aceb ne ile ol

Böyle hatun ola mı şimdi aceb?
Bunca takrir ittiğin ecri bula
Cümleden birini sana diyeyim
Eri bennâ cennet ehli bir hatun
Senden evvel gire yarın cennete
Benden evvel girer cinâna ol

[30] Benzer bir rivayet için bkz. el-Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafâ*, Beyrut h. 1351 baskısından ofset, I. 104.
[31] Tirmizî, *Sunen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, Rıdâ', 10.
[32] er-Rûdânî, *Büyük Hadis Külliyatı (Cem'ul-fevâ'id)*, çev. Naim Edoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, II. 269.
[33] *Ahmediyye*, *s.* 84-86.

Didi ya kızım o hatun gayeti
Ol sebebden hak rızasın bulmuş ol
Fâtıma andan olur yola revân
Kapusın bağlı görüb dak eyledi
Ağzına bir nesne alınış söyler ol
Ben seni geldim ziyaret kılmağa
Hatun eşidüb özürler diledi
Hâk-i pâyine gerekdir ben gelem
Ben bu bab içre arusen girmişem
Ne seadetlü bana kim sen beni
Canımı isar ideyim sana ben
Şol erimden destûr olmadı bana
Akşamı gelür diyeyim kişime
Destûr almayınca seni göremem
Fâtıma gitti çün akşam olur
Fâtıma hazretleri subha irer
Dak ider bâbı bilür geldi hatun
Didi kim yâ Fâtıma kim var bile
Hatun itti Fâtıma sana izin
Gel kerem eyle beni afveyle sen

Zevcine vardır anın itâatı
Cennet-i rıdvânı satın alınış ol
Hatunun evine varır ol zeman
Geldi hatun kapuya kimdir dedi
Kölme zenler gibi savtın eyler ol
Sohbetinle hem müşerref olmağa
Sen beni afveyle sultanım didi
Taşra varmam bu işe görme elem
Meyyitim çıkmağa ahid kılmışam
Görmeğe geldin eyâ canım canı
Kıl kerem tehir idüb yarına sen
İçeru girmeğe sultanım sana
Kıl kerem incinme sen bu işime
Nur cemâlinle müşerref olamam
Geldi zevci hatunu izin alur
Aldı Hüseyn'i kucağına gider
Ol Hüseyn şâhı mean bildi hatun
Ol didi oğlum Hüseyn'imdir bile
Aldım amma yok Hüseyn şâha izin
Alayım izni Hüseyn şâhıma ben

Akşam Hüseyin'e izin alınır ama bu sefer Hz. Fâtıma, ertesi sabah evde kalmak istemeyen Hasan'ı da yanına alarak gider. Tabiatıyla onun için de izin alınması gerekir. Aynı minval üzre izin işlemleri tamamlandıktan sonra Hz. Fâtıma bunun sebebini öğrenmek ister:

Fâtıma itti eyâ sıdkı bütün
Bâ husûsâ sencileyin pîre zen
Ol didi ya sadıka sultan-ı men
Mahrem olanlara da erden izin
(...)
Açûben kapuyı ana virdi yol
Öptü elini özürler diledi
Fâtıma gördü ânı nevreste-şâh
Fâtıma itti senin taze tenin
Çıkartır bir nesne ağzından nihân
Avretin savtı didi avret dürür
Kapudan şayed bir âdem gide
Kalbine şayed fena şey irişe
Ağzıma bir nesne alup söylerem

Zenlere mahremdir uşaklar hatun
Mahrem oğlundan kaçınmağın neden
Sen de namahrem değilsen cân-ı men
Almayınca göremem olma hazîn
(...)
İçeriye girdi ol bint-i Resûl
Merhaba geldin eyâ canım didi
Husn-i ahsen sanasın bir âfîtâb
Rengine uygun değil savtın senin
Eyledi savt-ı hakikisini beyan
Söylese nâmahreme avret dürür
Ol benim savt-ı hakikim işite
Ben sebeb olmuş oluram ol işe
Koca zenler gibi savtım eylerem

Kadın Hz. Fâtıma'ya özlemini anlatırken dışarıya çıkamamasının sebebini de şöyle açıklar:

Sizlere mahrem dürür hâs-u avâm
Taşra caiz sizlere nur-u dîdem

Sizler ümmü'l-mü'minînsiz fil-enâm
Bizlere taşra haram olmuş nidem

Hikaye şöyle devam eder:

Gölge yere Fâtıma itti hırâm
Hatunu donsuz görür ol mâh-ı rû

Bir güneş yere hatun ider kıyam
Hem görür bir bâdiye içinde su

Ekmeğiyle suyu güneşden yana
Gölge yerin var aceb oturmazsın
Ekmeğin suyun güneşde asılu
Ol didi bennâ'dır erim işdedir
Ol benim için güneşlerde yanar
Ekmeği suyu güneşlerde anın
Donumu giysem ere zahmet kılur
Ta çıkarınca ana donumu ben
Bâdiye ile suyu hazırlaram
Bilmezem zevcin rızasında beni
Fâtıma itti eyâ hatun kişi
Ne hub idersin rızasını erin
Bil ki gönderdi beni atam sana
Yok sana yarın hesab ile azab

Fâtıma sordu bu işleri ana
Var ayak donun aceb bu giymezsin,
Bunda kim bâis nedir ey mâh-ı rû
Daima işin anı güneşdedir
Ben nice gölge yire idem karar
Ben dahi korum anın çündür bilin
Ol cimâ anında te'hîrim olur
Oluram âsiye ol sultan-ı men
Tizce anınla tegassül eylerem
Haşr ider mi Hâlıkım mahşer günü
Bahtılu sencileyin olan başı
Buldun anınla rızasın Barî'nin
Cennet ile vir didi müjde ana
Benden evvel bulasın cennet meâb

Ahmedî, bu hikayenin sonunda bütün erkeklerin amin diyeceği bir dua yapar:

Yâ ilahi kıl mutîa zenleri
İstemez senden zîbâ, dîbâ, harîr

Her dü alem rahat ola erleri
Hırkaya kâni dürür döşer hasır[34]

Kocasına itaatkar hanımların ahvalini böylece naklettikten sonra Ahmedî, isyankar (*nâşize*) hanımların durumunu da yine Hz. Fâtıma kanalıyla, Hz. Peygamber' e şöyle anlattırır:

Bir dahi sultan-ı âlem söyledi
Kangı avret ki bula vekkare yol
Hak anı melû'ne kılur hışm ile
İncidir olsa diliyle erini
Yürüye ol dili yerde sürüne
Zevci muhtac olsa avret malına
Ol mezarından yüzü dura kara
Er malından vire bir dirhem karı
Her ne tâatı olursa ol zenin
Her duasında erini anmasa
(...)
Avretinden razı olmasa kişi
Ol ibadatı anı kurtaramaz
Hakka yalvarıp tevbe kılsa ol
Er döşeğe avretine gel dise
Hazır olunmuş ana küllî azâb
Erle avret bir deve üzre ola
Böylece ister itaat erlere
Tennûre urmuş olsa avret nânı
Ekmeği yanar olursa vara ol

Fâtıma sultana takrir eyledi
Zevcine kılsa yüzünü ol melul
Yerleri gökler melekleri bile
Bula yarın yetmiş arşın dilini
Öyle çeküb gide mahşer yirine
Virmese ol kişisinin eline
Ta divân-ı mahşere öyle vara
Dimese ya bilmese anı eri
Olunur cümle sevab erinin
Makbule varmaz duası neylese
(...)
Olsa daim Hâlika tâat işi
Anınla cenneti ol bulamaz[35]
Tevbesi ol avretin olmaz kabul
Ol itaat eyleyüben gelmese
Olunur ana yarın dürlü azâb[36]
Er cima isterse avret râm ola[37]
Böylece ister icabet erlere
Er cimâa çağırırsa ol zeni
Yansın ol ekmek icabet kıla ol[38]

[34] *Ahmediyye*, s. 88-90
[35] Benzer bir rivayet için bkz. Tirmizî, Rıdâ', 10.
[36] Bkz. Ebû Dâvûd, *Sunen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, Nikâh, 41.
[37] İbn Mâce, *Sunen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, Nikâh 4.
[38] Tirmizî, Rıdâ' 10.

Almasa erinden izni avreti — Nafile oruca kılsa niyyeti[39]
Ol orucunda sevabı olsa ger — Ol sevabın cümlesin alur er

Ahmedî bu kısmı da bir dua ile bitirir:

Yâ ilahi vir bize ahsen yatak — Nâşize zenlerden it bizi ırak[40]

Ahmedî, kadınlara karşı soğuk duran erkeklerin halini izah ederken de bazı rivayetlere telmihde bulunur ve Cenab-ı Hakk'ın birbirlerine ünsiyet etmeleri için yarattığı iki cinsi adeta düşman gösterir:

Tâb-ı erler ekseri rahmânîdir — Tâb-ı zenlerin çoğu şeytânîdir[41]
Hiç olur mu Rahmânî Şeytân ile — Ülfeti kılsın mı ateş mâ ile
Bir dahi erin çoğu ehl-i cinan — Ekseri ehl-i cehennemdir zenân[42]
Cennet ehli hiç cehennem ehline — Ülfet ider mi adüv birbirine[43]

Aḥmediyye'den naklettiğimiz rivayet örneklerine son verirken kitapta, diğer peygamberlerin kahramanı oldukları ve mevsukiyetleri son derece şüpheli bir çok hikayenin yanı sıra, Hz. Muhammed'in hayatına dair, hiçbir tarih ve siyer kitabında bulunmayan, tamamen gerçek dışı, hayali bazı olaylara yer verildiğine işaret etmek istiyoruz. Bunlar arasında, burada sadece özetini vermekle yetineceğimiz, Ebû Cehîl'in Hz. Peygamber'e kazdığı kuyu olayı gerçekten ilginçtir. Ahmedî'nin 'ihanet' bahsinde zikrettiği bu olaya göre Ebû Cehîl, avlusuna bir kuyu kazarak üzerini örter ve Hz. Peygamber'e haber göndererek, kendisine dini tebliğ etmesi için evine davet eder. Cebrâil tarafından durumdan haberdar edilen Hz. Peygamber, kapıdan geri döner. Peşine düşen Ebû Cehîl kendi kazdığı kuyuyu unutarak içine düşer. Çıkarmak için yapılan bütün çabalar sonuçsuz kalır. Kurtarmak için kendisine ip uzatıldıkça kuyu aşağıya iner. Çaresiz kalan Ebû Cehîl, kendisini sadece onun kurtarabileceğini düşünerek, dinine gireceği vaadiyle Hz. Muhammed'in çağrılmasını ister. Hz. Muhammed kuyunun başına gelir ve *"bismillahirraḥmanirraḥîm"* diyerek sağ elini uzatıp Ebû Cehîl'i kuyudan çıkartır. Kurtulan Ebû Cehîl, verdiği sözü unutur ve sarkıtılan bu kadar ipin yapamadığını bir eliyle yapan Hz. Muhammed'e, "sen sihirbazların üstadısın" diyerek küfründe devam eder.[44]

Değerlendirme ve Sonuç

Kitabın yaklaşık dörtte birlik kısmını ele aldığımız bu incelemeden anlaşılmaktadır ki, bir çoğu uydurma hadis mecmualarında bile yer almayan düzmece rivayetlere dayanılarak verilen bu öğütler, yapılan nasihatlar, ne yazık ki cahil halk nazarında, Hz. Peygamber'in emir, uyarı ve tavsiyeleri gibi algılanmakta ve

[39] Benzer bir rivayet için bkz. Buhârî, Nikâh, 86.
[40] *Aḥmediyye*, s. 91-92.
[41] Benzer bir rivayet için bkz. Tirmizî, Rıdâ', 9.
[42] Bkz. Buhârî, Îmân, 21.
[43] *Aḥmediyye*, s. 93.
[44] *A.ge.*, s. 196-198.

öyle uygulanmaktadır. Bu anlatımlar Hz. Peygamber'e atfedilmeden Ahmedî'nin veya bir başkasının kendi görüş ve arzuları olarak sunulsaydı, çok fazla bir önemi olmayacaktı. Çünkü Ahmedî ve diğerleri dinde meşruiyet kaynağı değildirler. Ancak Hz. Peygamber, bu dinin ilk mübelliği, müfessiri, muallimidir ve bir meşruiyet kaynağıdır. Zaten uydurma hadislerin ortaya çıkışındaki temel espri de, insanları etkileyebilmek için bu otoriteye dayanma arzusudur. Ne kadar iyi niyetli olunursa olunsun, Hz. Peygamber adına hadis uydurmak mazur görülemez. Bunun hükmü, hadis alimlerine göre de haramdır. *Aḥmediyye* kitabında yer alan rivayetlerin ve anlatılan hikayelerin tümünün Ahmedî tarafından uydurulduğu gibi bir iddia ileri sürmüyoruz. Zira İslam tarihinin 1. asrından itibaren, Ahmedî'nin yaşadığı 12. hicri asra gelinceye kadar nice hadisler uydurulmuş, halk kültüründe nice hikayeler üretilmiştir. Çok abartılı ve bir çoğunu hayali bulduğumuz bu ilginç hikayelerin ve *Mevḍû'ât* kitaplarında bile yer almayan fakat Hz. Peygamber'e kolayca isnat ediliveren bu uzun rivayetlerin, kaynağını tespit etmek de ayrı ve önemli bir araştırma konusudur.[45] Aslında Türk halkının dinî kültürünü besleyen ve bazılarının ismine yukarıda işaret ettiğimiz kaynakların bir bütün olarak ele alınıp halkın dinî kültürünün oluşmasındaki yeri ve etkisinin tespiti ve bunların sahih kaynaklarla mukayesesi başlı başına bir doktora konusu olacak önemdedir.

Burada temas etmek istediğimiz bir başka husus da, *Aḥmediyye*'de yer alan ve özellikle kadınlar hakkında olumsuz kanaatler içeren bazı rivayetlerin, meşhur hadis kaynaklarımızda bulunuyor olmasıdır. Bu durumda yapılması gereken, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sahih sünneti ışığında bu kaynakların gözden geçirilmesi ve gerektiği yerde tenkide tâbi tutulmasıdır. Hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerimde de, Hz. Peygamber'in sünnetinde de ataerkil unsurlara rastlamak mümkündür. Çünkü Kur'an'ın indiği ve Hz. Peygamber'in de içinde yaşadığı toplum, ataerkil bir yapı arzetmektedir. Ancak bu kaynaklarda kadını, erkeğin bütün isteklerine amade bir hizmetçi veya köle gibi gösteren, onların meşru isteklerini bile kale almayan bir anlatım yoktur. Bu yüzden biz, Allah ve Peygamber sevgisiyle meşbu, halka iyilikleri ve güzellikleri anlatma çabasında olan –Ahmedî gibi– kimselerin bilgi ve dikkat eksikliğiyle, halkı yanlış yöne sevk etmelerine ve özellikle de din gibi hassas bir alanı, yanlış gelenek ve göreneklerimizin, tarihî süreç içinde oluşarak adeta doğal hale gelen sakat telakkilerimizin meşrulaştırılma aracı gibi kullanmalarına karşı çıkıyoruz. Tepkimiz ve tenkitimiz iyi niyetlere, iyiliklere ve güzelliklere değil, kötü niyet, bilgisizlik, ihmal ve olumsuzluklaradır.

[45] *Mevḍû'ât* kitaplarında bulunmayan bu uzun rivayetler, hadis mecmualarının hemen hemen son şeklini aldığı üçüncü hicri asırdan sonra da, uydurma hadis faaliyetinin, özellikle Arap olmayan toplumlarda bir ölçüde devam ettiğini göstermektedir. Bu durumda yeni *Mevḍû'ât* kitaplarının derlenmesine ihtiyaç görülmektedir.

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 2 sayı 4 ekim-aralık 1999

OSMANLI

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Osmanlı Anayasasına İslâmî Destek Gayreti
•
AHMET YAŞAR OCAK
Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Kısa Bir Bakış
SAFFET KÖSE
Osmanlı'da Şer'î Cezalar
İLHAMİ GÜLER
Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci
DÜCANE CÜNDİOĞLU
Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'
MEHMET NECMETTİN BARDAKÇI
Osmanlı Devleti'nin İmparatorluğa Geçiş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar
KENAN İNAN
Trabzon Şer'iye Sicilleri'ne Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Alacak İlişkileri
AHMET KAYACIK
Osmanlı Medreseleri'nde Mantık Eğitimi Üzerine
ŞEFAETTİN SEVERCAN
Âlî'nin Siyaset Felsefesi
AHMET NEZİHİ TURAN
Bir Biyografi İnşâ Denemesi: Kızlar Ağası Yusuf Ağa
ALAADDİN HAŞİM
Malumun İlâmı: 'Bilinmeyen Osmanlı'
GOTTHARD JÄSCHKE (1894-1983)
Osmanlı Hanedanının Manevi Çöküşü
HÜSEYİN KÂZIM KADRİ (1870-1934)
Teşrî'-i İnsânî ve İlâhî
•
ZÜBEYİR KARS
M. Gökberk ve H.Z. Ülken'e Göre Osmanlılarda Fefsefe
MUSTAFA ÖZEL
Debreli Vildân Fâ'ik ve el-Multekât fî usûli't-tefsîr
•
Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât
II (1999), sayı: 4
OSMANLI

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

YAYIN KURULU
Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU (Başkan)
Alparslan AÇIKGENÇ Süleyman BAYRAKTAR Ali DERE
Muammer ESEN Mehmet GÖRMEZ İlhami GÜLER Sönmez KUTLU
Mehmet Emin ÖZAFŞAR İbrahim ÖZDEMİR Ömer ÖZSOY
Mehmet PAÇACI Lütfi SEVER Osman TAŞTAN
Mevlüt UYANIK İsmail Hakkı ÜNAL

Ž AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ.

GENEL KOORDİNATÖR
Süleyman BAYRAKTAR

GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Ömer ÖZSOY

İŞLETME MÜDÜRÜ
Sema YAVUZ

BÜRO
Kasım GEZEN (Son Okuma)
Hayrullah TERKAN (Tasarım) Osman ÖZBAHÇE (Redaksiyon)
Hakan DEMİR (Dizgi)

YÖNETİM YERİ
Hatay Sok. 18/14 06640 Kızılay/ANKARA
TEL: 0 (312) 418 74 26 FAKS: 0 (312) 418 81 53

e-mail: islamiyat@bir.net.tr

ISSN: 1301-840X

FİYATI: 4.000.000.- TL.

ABONE BEDELLERİ
Kurum: 30.000.000 Normal: 15.000.000 Öğrenci-Öğretmen: 12.500.000
Yurtdışı: S 50, DM 85

Posta Çeki: Veli Aknar 150 208
Banka TL. Hesabı 0012227/01-5 Akbank Meşrutiyet Şb. Ankara
Döviz Hesabı: 100-4036799 Vakıflar Bank. Meşrutiyet Şb. Ankara

islâmiyât hakemli bir dergidir.
islâmiyât'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
islâmiyât'ta yayımlanan yazılar, yayıncının veya yazarın yazılı izni olmadan kısmen veya tamamen, herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz.
Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.
Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.

Kûfî *islâmiyât* logosu: Hişâm el-Ğarâvî

Baskı: Ankamat Matbaacılık
Mart 2012 Ankara

İÇİNDEKİLER

Yayıncının Notu 5

Editörden

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Osmanlı Anayasasına İslâmî Destek Gayreti 7

Makaleler

A. YAŞAR OCAK
Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Bir Bakış 13

SAFFET KÖSE
Osmanlı'da Şer'î Cezalar 23

İLHAMİ GÜLER
Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci 33

DÜCANE CÜNDİOĞLU
Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası:
'Osmanlı Tefsir Mirası' –Bir Histografik Eleştiri Denemesi– 51

MEHMET NECMETTİN BARDAKÇI
Osmanlı Devleti'nin İmparatorluğa Geçiş Sürecinde
Tasavvuf ve Tarikatlar 75

KENAN İNAN
Trabzon Şer'iye Sicillerine Göre 17. Yüzyıl Ortalarında
Borç-Alacak İlişkileri 91

AHMET KAYACIK
Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine 111

ŞEFAETTİN SEVERCAN
Âlî'nin Siyaset Felsefesi 123

AHMET NEZİHİ TURAN
Bir Biyografi İnşâ Denemesi: Kızlar Ağası Yusuf Ağa
–Kara Yüzlü Kanlı Arap mı? Ağâ-yı Sâde-dil mi?– 145

ALAADDİN HAŞİM
Malumun İlâmı: 'Bilinmeyen Osmanlı' 163

GOTTHARD JÄSCHKE (1894-1983)
Osmanlı Hanedanının Manevi Çöküşü 181

HÜSEYİN KÂZIM KADRİ (1870-1934)
Teşrî'-i İnsânî ve İlâhî 185

Araştırma Notları

ZÜBEYİR KARS
M. Gökberk ve H.Z. Ülken'e Göre Osmanlı'da Felsefe 215

MUSTAFA ÖZEL
Debreli Vildân Fa'îk ve el-Multeḳât fî uṣûli't-tefsîr 223

Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri 227

Yayıncının Notu

Değerli *islâmiyât* okurları

İkinci yayın döneminin son sayısını nihayet hazırlayıp yeniden karşınıza çıkabildik. 'Özel' olsun 'ağırlıklı' olsun, konulu sayı hazırlamanın bütün zorluklarına ve kaçınılmaz olarak neden olduğu gecikmelere rağmen, öyle anlaşılıyor ki, siz değerli okurlarımız da, dergiyi hazırlayan bizler de, bu yayın tarzını şimdilik sürdürme eğilimindeyiz. Şimdiye kadar sizlere karşı mahcup olmamıza yol açan gecikmelere bir son verebilmek umuduyla, üçüncü yayın döneminin bütün sayılarının konularını belirlemiş ve yazı siparişlerini büyük ölçüde vermiş bulunuyoruz. Bu planlama gereği 2000 yılında yayımlayacağımız sayıların konu başlıklarını, hem siz değerli okurlarımıza, hem de ilgi duyabilecek saygıdeğer bilim adamları ve araştırmacılara duyurmak istiyoruz:

III (2000), sayı 1: *Karma*
III (2000), sayı 2: *Kadın*
III (2000), sayı 3: *Din İstismarı*
III (2000), sayı 4: *İsa (as) Anısına*

Geride bıraktığımız iki yıl içerisinde hazırladığımız sayılara okurlarımızdan ve akademik çevrelerden genellikle olumlu tepkiler aldık. Dergimizde yayımlanmak üzere gelen yazıların sayısı da günden güne artış gösterdi. Bu teveccühü hak etmiş olmayı umar ve bütün okurlarımıza, değerli bilim adamlarına ve derginin gerçek okur kitlesine ulaşması için hiç bir fedakarlıktan sakınmayan değerli temsilci dostlarımıza teşekkür ederiz. Geride bıraktığımız iki yılın muhasebesi ve sözünü ettiğimiz yazı akışındaki yoğunluk, bizi, derginin düzey ve niteliğinden ödün vermeksizin sayfa sayısını artırmanın yollarını aramaya zorluyor. Bu itibarla, önümüzdeki yıl hazırlayacağımız sayılarda, şimdiye kadar titiz davrandığımız sayfa tahdidi konusunda, imkanlar ölçüsünde daha esnek olmaya çalışacağız. Bu da, derginin perakende satış fiyatlarını hayli değişken kılacağı için, değerli okurlarımıza, bu fiyat artışlarından korunmalarını teminen –ve doğrusunu söylemek gerekirse, bizi de ekonomik bakımdan rahatlatacağı için– dergimizi abone olmak suretiyle takip etmelerini salık veriyoruz.

Son olarak, nihayet kitâbiyât'ın ilk ürünlerini vermeye başladığını heyecanla duyurmak istiyoruz. Yayımladığımız ve yakında yayımlayacağımız kitaplarla

ilgili ilanları elinizdeki sayının sayfaları arasında bulacaksınız. Bu açıklamalardan sonra, bu sayıya ilişkin kısa bir sunuşla sözlerimize son vermek istiyoruz:

İslam tarihi sahabiler ile başladığı ve onların her biri de "yıldızlar gibi" olduğu için olsa gerek, tarih biz Müslümanlar nezdinde adeta yıldızları parlatma sanatı olarak algılanmaktadır. Hz. Ali'nin haklı olduğu, ama Hz. (!) Mu'âviye'nin de haksız olmadığı veya bütün bir fitne-i kübrânın 'ictihad hataları' sonucunda vuku bulduğu yolundaki bildik izahlar, herhalde bunun göstergesidir. Ölünün arkasından –hayırla yâd etme dışında– konuşulmaması edebi de, bizde, tarihçiliği, bütün mazinin tebcil vesilesine dönüştürmüştür. Geçmişe karşı takınılan bu tutum gereği, 'ölüler'i sorgulamak, eleştirmek, kınamak, hele hele mahkum etmek, bir müslümana yakışmaz. Bin dört yüz küsür senedir, Mutlak'ın şemsiyesi altında herşeyi 'koruma' ve 'anıtsallaştırma' konusunda hayli beceri gösterdik. Zamanın, dolayısıyla da toplumsal değişme ve dönüşmenin farkında olamadığımız için, koku her yeri sarıncaya dek, 'çürüme'yi hissedemez hale geldik. Tarihe karşı bu geleneksel hale gelmiş tutumun pekişmesinde, tarihi tahrif pahasına maziyi kötüleme politikalarının önemli bir pay sahibi olduğunu söylemeye gerek yok, sanırız. Ama, genç cumhuriyetimiz, nihayet korkusunu yenmiş olacak ki, 75 yıldır sürdürdüğü redd-i mirasın ve maziyi –özelde Osmanlı'yı– kasıtlı olarak kötülemenin gerekçesini Cumhurbaşkanı'nın ağzından itiraf etmiş bulunuyor.

Öte yandan, Osmanlı'nın kuruluşunun 700. yıldönümü münasebetiyle Osmanlı araştırmaları yeni bir ivme kazanırken, bu vesile ile, tarihe nasıl bakılması gerektiği tartışmaları da yeniden gündeme geldi. Tarihçilerin görevinin "tarihte ne olduğunu" gerçeğe en yakın biçimde aktarmak olduğunda hemen herkes ittifak halindedir. Fakat bizim, 'mirasçılar' olarak tarihimize nasıl bakacağımız sorusunun cevabı, "tarihçiler gibi" olmamak iktiza eder. Kur'an "tarihe bakın" derken, bunun 'kültürlenmek' için değil, 'ibret almak' için kaçınılmazlığının altını çiziyordu. F. Nietzche, *Tarih Üzerine* adlı kitabında, yaşayanların tarihle, tarihin yaşayanlarla bağlantı biçimleri hakkında şunları söylemektedir: "Tarih, yaşayanlarla üç bakımdan bağlantılıdır: Yaşayanların etkin ve bir şeye ulaşmaya çabalayan kimseler olmaları bakımından; muhafaza eden ve saygı duyan kimseler olmaları bakımından ve acı çeken ve kurtuluşa ihtiyaç duyan kimseler olmaları bakımından... İşte bu üç bağlantıya, tarih incelemelerinde üç tarih çeşidi karşılık gelir. Bu nedenle, tarihin şu türlere ayrılması uygundur: Anıtsalcı tarih, korumacı tarih ve eleştirel tarih..."

Büyük ölçüde elinizdeki sayı da dahil olmak üzere, bu yıl boyunca yapılan yayınların ve gerçekleştirilen etkinliklerin, 'anıtsalcı' ve 'koruyucu' bir halet-i ruhiyeyi yansıttıkları söylenebilir. Oysa, 'mirasçılar' olarak bizim bugün 'eleştirel' bir perspektife şiddetle ihtiyacımız var. Zira biz, bizden önceki kuşakların tortusu/kalıntısı olduğumuzdan, bu kuşakların her türlü başarılarının ve zenginliklerinin olduğu kadar, başarısızlıklarının, yanlışlarının, tutkularının, yolsuzluklarının, hatta cinayetlerinin de mirasçısıyız...

Editörden

Osmanlı Anayasasına İslâmî Destek Gayreti

İslâm dünyasının siyâsî hayatında yaşanan ilk parlamento tecrübesi 1876 Osmanlı birinci Meşrutiyetidir. Bundan 123 sene öncesinin 23 Aralık'ında Bayezid Meydanı'nda ilan edilen yeni idârenin anayasası durumundaki Kânûn-ı Esâsî ile, halkın, kendi temsilcileri vasıtasiyle devlet idâresine katılması hedefleniyordu 2. Abdulhamîd'in irâdesiyle 30 Eylül 1876'da kurulmuş 30 kadar üyeli bir meclis-i mahsûs tarafından iki ayda hazırlanan bu anayasa pek kısa ömürlü olmuş ise de (altı buçuk ay), Osmanlı siyâsî hayatında bir dönüm noktası teşkil etmiş, içte ve dışta son derece zengin bir kültürel araştırmaya da vesile olmuş bulunmaktadır. İslâm âlimleri açısından birinci derecede önem arzeden husûs anayasalı bir idâre ile İslâm'ın kâbil-i telif olup olmadığı, Şeriat'ın buna cevaz verip veremiyeceği meselesi idi. O devrin müslüman aydınları arasında buna müsbet ve menfî yaklaşanlar, kendi düşüncelerini kitablaştıranlar oldu. Bu neviden yazılı mahsullerin tedkîki, İslâm'ın siyâsî yapısının tesbitinde ortaya konulmuş doğruların ve eğrilerin bilinmesi açısından son derece önemlidir. Zira, siyâsîlere veya idârecilere bu eserlerin kaynaklık ve yönlendiricilik yaptıkları göz ardı edilemez. Biz, Osmanlı'ya ağırlık verdiğimiz bu sayımızda, bir Osmanlı müslüman âliminin ilk Osmanlı anayasasıyla ilgili kitabı çerçevesinde okuyucularımızla sohbetde bulunmanın uygun olacağını düşündük. Bu âlim Ömer Ziyâeddîn Efendi'dir (1850-1921).

Müellif aslen Dağistanlıdır. Şeyh Şâmil'in maiyetinde bulunmuş, önce babasından okudukdan sonra İstanbul'a gelmiş, meşhur Nakşibendi Şeyhi Gümüşhaneli Ahmed Ziyâeddin Efendi'ye intisab ederek İslâmî ilimler okumuş, onun halifelerinden olmuşdur. Çeşitli yerlerde müftilik ve kadılık yapdıkdan sonra, altı ay kadar Medine'de ikâmete mecbur edilmiş, Hidiv Abbâs Hilmi Paşa maiyetinde Mısır'da on seneden fazla yaşamış, 1918'de İstanbul'a dönerek Gümüşhaneli Dergâhı postnişinliğine getirilmiş, 18.XI.1921 Cuma günü vefat ederek Süleymaniye Câmii hazîrasına gömülmüşdür.

On dört kadar eser sahibi olan merhum, Türkiye'de, daha ziyade *Zübdetü'l-Buhârî Tercemesi* isimli üç cildlik eseriyle tanınmaktadır. Bu terceme, kendisinin vefatından sonra 1923-1927 seneleri arasında Trabzon'da basılmışdır.

Siyâsî mahiyetde olan iki kitabından ilki, baştakilere itâat konusu ile ilgili hadîslerden derlenmiş olan *Hadîs-i Erba'în fî Hukûki's-Selâtîn* isimli 1908 bas-

kılı 31 sahifelik risâledir. İkincisi ise, *Mir'ât-ı Kânûn-ı Esâsî* ismini taşıyor. Bu mühim eser, Kânûn-ı Esâsî'nin 2. Meşrûtiyet'deki tadilinden önce 1909'da basılmışdır ve 95 sahifedir. Kapak isminin altına konmuş satırlarda, kitabın yazılış sebebi şöyle ifade edilmektedir:

> Kânûn-ı Esâsî'nin mâdde be mâdde, fıkra be fıkra müdericâtı, ahkâm-ı şer'iyeye temâs ve tevâfuk eylediği gibi, bunu irâ'e eder nükûlü, mu'teberâtdan ahz ve terkîm kılınmışdır.

Kısaca hedef, 119 maddeli bu anayasanın İslâm'a uygunluğunun müslüman kaynaklarına dayanılarak isbatıdır. Kânûn-ı Esâsî'nin Avrupa anayasalarından, husûsiyle Belçikanınkinden terceme edildiğini söyleyen Derviş Vahdetî (ö. 1909):

> Halbuki, İttihâd-ı Muhammedî Cem'iyeti âzâsından fudalâ-yı mevâli-yi kirâmdan fazîletlü Ömer Ziyâeddîn Efendi'nin *Mir'ât-ı Kânûn-ı Esâsî* namiyle te'lîf ettiği risâlede her mâdde, her fıkra birer birer âyât ve ehâdîs ile kütüb-i fıkhiyeden birçok delîller îrâdiyle Şer'-i Şerîf'e tatbîk edilmişdir. Demek oluyor ki, Avrupalılar ve betahsîs Belçikalılar, kavânîn-i esâsiye-yi Şer'-i Şerîf'den ahz etmişdir veyâhûd, hakîkat olan Şerî'at-ı Muhammediye'nin umûr-i dünyâya ta'alluk eden cihetlerini onlar da kendiliklerinden bulabilmişlerdir...

diyerek, Kânûn-ı Esâsî'nin, kendi anladıkları Şeriat'a uygunluğunu ifade etmişdir (*Volkân*, 20 Şubat 1909, nr. 51).

Dâğistânî merhumun, bu eseri hulûs-i niyetle kaleme aldığında hiç şübhemiz yoksa da, kanun maddelerine gösterdiği delillerin seçiminde ve doğruluğunda kendisine katılmadığımız pekçok hususun olduğunu söylemek zorundayız. Yer yer zoraki yakıştırmalara gitmiş, yanlış ve gerçek dışı iddialarda bulunabilmişdir. *Mir'ât*'ın tenkidli bir basımı yapılıncaya kadar –ki böyle bir ilmî zahmete bu kitab layıkdır ve kültür dünyamız bundan ziyadesiyle faydalanacakdır– şimdilik yukarıdaki kanâatimizin isabetini göstereceğine inandığımız birkaç tenkîdî misalle yetinmek istiyoruz.

Dâğistânî, şer'î temellere dayanmış Osmanlı saltanatının kıyamete kadar devam edeceğine îmân etmiş bir âlimdir. Meselâ, Kânûn-ı Esâsî'nin 2. maddesini, yânî "Devlet-i Osmâniye'nin pâyitahtı İstanbul şehridir." hükmünü açıklamaya, meşhûr *le-tufteḥanne'l-Ḳusṭanṭîniyye*... hadisini kayderek başlıyor ve hadisin meâlini:

> Cenâb-ı Hak celle ve alâ Hazretlerinin va'd- i kerîmi üzere mu'cizât-ı nebeviyem olarak size kasem ve yemîn ile tebşîr ederim ki, behemehâl İstanbul şehr-i şehîri fetholunup ol belde-i tayyibe Dâru'l-Hilafeti'l-İslâmiye olacakdır. Hem de o beldede hilâfet edecek Emîru'l-Mü'minîn Hazretleri ne güzel ve ne bahtiyar zât-ı hamîdu'l-hısâldir.

şeklinde verdikden sonra kendi görüşlerini şöylece açıklıyor (*Mir'ât*, s. 4):

> *Emîruhâ*'da *hâ* zamîri Kostantiniye'ye râci' ve â'id olmağla, makarr-ı saltanat-ı uzmâ ve merkez-i hilâfet-i kübrâ İstanbul şehri olacağına işaret buyurulmuşdur. Bir de, bundan başka bilâd-ı Osmâniyenin en büyüğü ve cemâ'atin en kesretlisi olmak ve derûnunda cevâmi'-i cesîme ve me'âbid-i kadîme bulunmak ve mecma'u'l-bahreyn ve nokta-i iltisâk-ı

> kıt'ateyn olmak gibi esbâb-ı tercîhiye de bulunmuş ve târîh-i fethi için *beldetun ṭayyibetun* [34. Sebe', 15] âyet-i kerîmesi dahî târîh düşmüşdür.

Kânûn-ı Esâsî'nin 3. maddesi olan "Saltanat-ı seniyye-yi Osmâniye, hilâfet-i kübrâ-yı İslâmiyeyi hâ'iz olarak sülâle-i Âl-i Osmân'dan usûl-i kadîmesi vechile ekber evlâda â'iddir." hükmünün izahı sadedinde ise, şu ibâre mevcuddur (*Mir'ât*, s. 5-6):

> ... Gerek tevcîh-i vecîh-i Risâletpenâhîleriyle [Hz. Peygamber'in pek münasib tayiniyle] ve gerek bizzât feth ve teshîriyle kılıçlarının ekmeği olarak hilâfet-i İslâmiye bihakkın hânedân-ı Âl-i Osmân hazerâtına mahsusdur. Edâma'llâhu devletehum ilâ yevmi'l-kıyâm [dünyanın sonuna kadar Allah onların devletini devem ettirsin]. Ve sülâle-i şerîfe-i Âl-i Osmân'ın kıyâmete kadar bekâsı beşâret-i azîmesi; *ve len tezâle hâẓihî'l-ummetu ḳâ'imeten 'alâ emri'llâh...* hadîs-i şerîfinin işâretinden münfehim olacağı gibi, *Şecere-i nu'mâniyye fî selâtîni Osmâniyye** nâm kitabda dahî: "*i'lem enne devlete'l-'aliyyeti'l-'uṯmâniyyeti bâḳıyetun ilâ yevmi'l-ḳıyâmeti, li-enne mulûkehum aṭva'u'l-mulûki li'ş-şer'i'ş-şerîfi.*" buyurulmuş, ya'nî hakâ ki Devlet-i Aliye-yi Osmâniye'nin saltanatı ilâ yevmi'l-kıyâm bâkîdir; zîrâ Şer'-i Şerîf'e en ziyâde mutî' olan selâtîn, selâtîn-i Osmâniyedir, ibâresi mesturdur.

Merhum müellif, *Mir'ât*'dan bir sene kadar önce bastırdığı *Hadîs-i Erbaîn fî Hukûki's-Selâtîn* [Sultanların Hukuku ile İlgili Kırk Hadis] isimli eserinde (s. 28), İstanbul'un fethini müjdeleyen mezkur hadisi hemen hemen *Mir'ât*'daki metne benzer şekilde açıkladıktan sonra şöyle diyor:

> Ve sülâle-i şerîfe-i Âl-i Osmân'ın kıyâmete kadar bekâsı beşâret-i azîmesi nakl ve rivâyet olunarak hilâfet-i mukaddese-i İslâmiyenin rûy-ı arzda neslen ba'de nesl ol dûdmân-ı celîlu'ş-şâna [şânı yüce soya] mevrûs olacağını ârif-i billâh ve vâkıf-ı esrârullâh olan ba'z-ı sâdât-ı aliye-i sûfiye beyân ve tebşîr etmişlerdir.

Şimdi Şeyh Dâğistânî'nin yukarıdaki beyanlarını okuyan günümüz müslüman aydınları Devlet-i Aliye-i Osmâniye'nin seksen sene önce dünyadan göç ederek sâdât-ı aliye-i sûfiyeyi tekzib etmiş olmasını nasıl değerlendirdiğimizi sormakta elbette haklı olacaklardır. Bizim cevâbımız kısadır. Cenâb-ı Hakkın: *ve mâ tedrî nefsun bi-eyyi arḍın temût* (31. Lokmân/34) âyet-i bâkiyesinin hükmünden şeyhlerinin ilmini hâric bırakanlar er veyâ geç, tekzîb edilmeye mahkûmdur.

Merhum Dâğistânî'nin bu görüşleri, her zaman enfüsi mâhiyet taşıyor değildir. Bazan gayr-ı kasdî olarak İslâm târihini saptırtmaya kadar gidebildiğini görüyoruz. Bunun açık bir misâlini de vermek istiyorum:

Bilindiği üzere Osmanlı'nın çöküş yıllarında Avrupalı devletlerin Osmanlı gayr-ı müslim tebasına olan müzaheretleri gittikçe ağırlık kazanmış; devlet idâresinde onların da vazife almalarını dayatmaya başlamışlardı. Kânûn-ı Esâsî'nin 19. maddesi "Devlet me'mûriyetinde umûm-ı teb'a, ehliyet ve kâbiliyetlerine

* Doğrusu *eṣ-Ṣeceretu'n-nu'mâniyye fi'd-devleti'l-'Uṯmâniyye* olan bu risâle, İbn Arabî'ye nisbet edilmektedir; Sadruddîn Konevî tarafından şerhedilmişdir. Biz bu risâlenin uydurma olduğu kanaatindeyiz. krş. *GAL* ve *İA*, "İbn Arabî" maddesi.

göre, münâsib olan me'mûriyetlere kabûl olunur." demektedir. Pek çoklarınca 'Şeriatçı Molla' olarak damgalanmış Vahdetî bile, *Volkân*'ında –ki bu gazete İttihâd-ı Muhammedî Cem'iyeti'nin mürevvic-i efkârı olarak çıkıyordu– 25 Şubat 1909 tarihinde aşağıdaki satırları yazabiliyordu:

> Biz bir idâre-i meşrûta te'sîs etmeliyiz ki, dünyâ bize hayrân olsun. *İnne'llâhe ye'murukum en tu'eddû'l-emânât*... [4. Nisâ', 58] mantûk-ı celîlince Karabet'in, Yani'nin, Jozef'in, [Komitacı] Sandaniski'nin ehliyetleri tahakkuk edince [bunlar] sadrazam bile olacakdır. Yalnız bunlar hiçbir zamân şeyhulislâm olamaz (...) Bu vatandaşlarımız iyi bilmelidirler ki, umûr-ı dünyâda kat'iyen aramızda bir fark yokdur.

Vahdetî'nin delil saydığı âyeti, aynı cemiyetin âzâsından Şeyh Dâğistânî *Mir'ât*'ında zikretmekte ve:

> Bu âyet-i kerime gâyet ehliyetli bir hıristiyandan gasb edilen memûriyetînin tekrar kendisine tefviz ve iâdesi için nâzil olmuşdur. Şöyle ki Mekke-i Mükerremenin hîn-i fethinde Ka'be-i muazzamanın sidânet ve miftahdarlık memûrîyet-i mukaddesesi Osmân İbn Talha nâm bir hıristiyanın uhdesinde idi.

demeye kadar gitmektedir (s. 37-38).

Şeyhimiz her ne kadar Kur'an ve Hadis hâfızı ise de, tabakât ilmine eğilmeye vakti elvermemiş olacakdır ki, mezkur Osmân'ın Mekke fethinden önce fetret devrinde müslüman olan şöhretli bir putperest Kureyşli oluşunu, Hıristiyanlık'la herhangi bir ilgisinin bulunmayışını bilmemektedir; ama onun için mühim olan şey Kânûn-i Esâsî'ye İslâm tarihinden delil bulmakdır. Hâfızasında mevcud bu bilgiyi İslâm kitâbiyâtından tahkîk edip delilden mahrum kalabileceğini tahayyül edememiştir.

Ârif-i billâh ve vâkıf-ı esrârullâh saydığı İbn Arabî'ye (ö. 638/1240) nisbe edilen bir yakıştırma risaleden naklettiği bu istikbâl-i gaybî haberin asılsız çıkmış olduğunu Dâğistânî merhum ömrünün sonuna doğru idrak etmişmidir, bilemiyoruz ama; Kânûn-ı Esâsî'nin 5. maddesi olan: "Zât-ı Hazret-i Pâdişâhî'nin nefs-i hümâyûnları mukaddes ve gayr-ı mes'ûldür." hükmüne dâir söyledikleri rinin, onun, zâlim idârelere karşı toplumu sindirebilmek için asırlar önce uydurulmuş rivayetleri benimsediğini göstermesi bakımdan vahim olduğunda şübhemiz yokdur. Şeyh Dâğistânî merhum, işbu 5. madde'ye Ramazan Efendi'nin *Akâ'id* şerhinden naklettiği Arabça metni ekliyor ve 'harfiyen' dediği şu tercemeyi veriyor:

> Pâdişâh olan zât bi'l-farz ve't-takdîr Allâh-ı azîmu'ş-şânın itâ'atinden hurûc edib de ma'siyet işlemek ve ibâdullâh üzerine zulüm etmek gibi ef'âli meşhûd olsa bile, mes'ûl ve mün'azil olmaz. Zîrâ Hulefâ-yı Râşidîn'den sonra ba'z-ı e'imme ve ümerâdan dahî ma'siyet ve zulüm zuhûr etmiş olduğu hâlde yine selef-i sâlihin, müşârun ileyhim hazerâtına itâ'at ve inkıyâd ve müşârun ileyhimin izinleriyle cum'a ve bayrâm namâzları edâ eylerlerdi ve hiç bir vechile hulefâ-yı müşârun ileyhimin taht-i himâyesinde bulunan cem'iyet ve ittihâd-ı İslâmiyeden ayrılmazlar ve hurûc-i alâ's-sultân'ı tecvîz yollu fetvâ vermezler idi; zîrâ [bu yollu fetva] beyne'l-İslâm tefrika ve fesâd-ı azîmi mûcib olur: *ve'l-fitnetu eşeddu mine'l-*

ḳatl [2. Bakara, 191]. Bir de, zâten halîfenin bidâyeti-i ta'yîninde bile ma'sûm olması şart değildir; bekâ'en ise, ya'nî ba'de't-ta'yîn ma'sûmiyetin adem-i iştirâtı ise bi-tarîkı'l-evlâdır.

Müteakıben Şeyh kendi görüşünü de ekliyor (*Mir'ât*, s. 8-10):

Lâ yus'elu ʿammâ yefʿalu ve hum yus'elûn [21. Enbiyâ', 23] âyet-i kerîmesiyle *ve kullukum mes'ûlun*... hadîs-i şerîfi ise, pâdişâhlara nisbeten, âhiretde mes'ûl olurlar, demekdir. Yoksa pâdişâhı mes'ûl edecek başka bir kuvvet ve sâ'il mütasavver değildir. Çünki kuvve-i icrâ'iye ve tenfîziye re'îsi, pâdişâhdır.

Bu ifâdelerden anlıyoruz ki, Midhat Paşamızın başkanlığındaki hey'etin yazdığı bu 5. madde bile, onların îcabı halinde İslâm'dan ne derece uzak bir zihniyeti temsil edebileceklerini göstermeye kâfidir ve görüyoruz ki, son devir Osmanlı anayasacıları, Peygamber sonrası devrin en büyük şahsiyeti Hz. Ebu Bekir'in ilk hilafet nutkunda ortaya koyduğu idâreci hüviyetinden asırlarca geridirler:

"Doğru iş görürsem bana yardımcı olun, yoldan şaşarsam beni düzeltin." (*fe in'isteḳamtu (aḥsentu) fe eʿînûnî, ve in zuġtu fe ḳavvimûnî*) ve "Ben Allah ve Resûlüne itâat ettikçe bana itâat edin, onlara isyan edersem bana itâat borcunuz yoktur." (*eṭîʿûnî mâ eṭaʿtu'llâhe ve rasûlihî, fe iẕâ ʿaṣaytu'llâhe ve rasûlihî fe lâ ṭâʿate lî ʿaleykum*)

şeklinde sorumluluğun başladığı ve bittiği çizgiyi gösteren bu büyük adamın emsali, kısa zamanda ortadan kalkmış; iş, zâlim idârecilerin arkasında namaz kılma zilletine bazı fakihlerin cevaz vermesine kadar gelip dayanmışsa; bu noktadaki en büyük suçu, herhalde o zâlimlerden önce, onlara çanak tutan âlim geçinenlerde aramamız gerekmektedir.

İlk hicrî asrın idâreci zâlimlerine karşı direnmiş, onların arkasında namaz dahi kılmamış, hatta onlarla silahlı mücadeleye girip şehid düşmüş nice şahsiyetli ilim adamı tanıyoruz. İslâmî fikir hürriyetinin şerefi olan bu zâtları zâlimler silah üstünlüğü ile yok ettiler. Haccâc-ı Zâlim'e baş kaldırmış dört bin ilim adamından (kurrâdan) bahsederken Hanefi Allâme Cessâs (ö. 370/981) *Aḥkâm*'ında şöyle diyor:

Bunlar Tâbiîler'in [sahâbeden sonra gelen neslin] en seçkinleri ve fakihleri idi (...) Emevi hükümdarı Abdülmelik b. Mervân'a (Ö. 86/705) itaatı terk etmişler; onlara lanet ve onlardan teberri etmişlerdir (*hum aḥyâru't-tâbiʿîne ve fuḳahâ'uhum (...) ve hum ḫâliʿûne li-ʿAbdilmelik b. Mervân, lâʿinûne lehum muteberriʾûne minhum*).

Şeyhimiz gibi, zâlim sultanları sadece âhirette sorumlu tutmanın, onları dünyada ellerinden gelen zulmü işlemeye teşvikden başka ne manası olabilir.

Evet, ilk asırların satılmamış âlimleri, doğru bildiklerini söylediler, yaptılar ve ezildiler. Bu durumu bilen daha sonrakiler, ilmin yok olmasından korkarak âlimleri siyaset dışı tutmayı tercih eder oldular. 9/15. asrın büyük muhaddisi **İbn Hacer** (ö. 852/1449) bu noktada mühim bir tesbitte bulunmaktadır. 2/8. asrın büyük bir âliminin, zâlim idârecilere karşı silahlı mücadeleye cevaz verdiğinden bahsederken şöyle diyor:

> Bu görüş selefindir; eskidir. Fakat bunun terkedilmesi üzerinde karar kılınmışdır. Çünkü görmüşlerdir ki, iş daha fenaya gidiyor. Harra vak'asında (sene 63/683), İbnu'l-Eş'as vak'asında (81-84/700-703) ve diğerlerinde, düşünen için ibret vardır...

İbn Hacer'in bu tespiti doğrudur. Kur'an'ın vahyedildiği devrin ictimâî şartları içinde, zâlimi doğru yola getirmekte kıtâle kadar gidilebileceğine dâir izni ilâhî sâdır olmuş ise de [49. Hucurât, 9-10], artık günümüzde hakkı hâkim kılmanın başka yollarını bulamamanın bir mazereti olmamalıdır.

Tabiatiyle, İbn Hacer'in tavsiye ettiği ibret alınmalı ve silah kullanmadan da idârecileri yola getirmenin hukuki yolları bulunmalıydı. Osmanlı'nın ilk anayasasını yapanlarda bu düşüncenin olmadığını söylemek insafsızlık olur. Ne var ki, medresemiz onların yollarını açacak hemen hemen hiçbirşey yapmamışdır. Merhûm Dâğistânî gibiler, sultanlığın faziletine dâir, asırlar evvelinden vaz'edilmiş hükümleri hadîs haline getirenleri teşhir edecekleri yerde, taltif etmişlerdir. Çünkü o hadisleri İslâm prensipleri açısından tenkidden geçirebilecek kültürden mahrûmdular. Bu eksikliğin farkında olmadan kitab yazanların, niyetleri ne kadar hâlisâne olursa olsun, sonuçda, topluma hizmetkâr değil, maalesef muzır olacaklarını bilmek zorundayız.

Aslında Şeyh Dâğistânî, her müslümanı kudreti ölçüsünde idâresi altındakilerden sorumlu tutan Peygamber talimatından gâfil de değildi. *Kullukum râ'in ve kullukum mes'ûlun 'an ra'iyyetih* (Hepiniz çobansınız ve hepiniz sürünüzden sorumlusunuz.) hadîsini *Zübdetü'l-Buhârî Tercemesi*'ne alıyor [r. 285], ama Türkçe metnine, aslında bulunmayan ibâreyi, ya'ni "... âhiretde mes'hulsünüz" ibâresini sokuşturmayı vazife biliyordu. Çünkü aksi takdirde Kânûn-i Esâsî'nin İslâm'a aykırı 5. maddesinin yukarıda zikrettiğimiz yorumunu yapması mümkin olamazdı. Ona göre baştaki idâreci de mes'ûdür, ama sâdece nezâretci olarak!

İlk cildi 1923'de basılan adıgeçen tercemesinde çoban hadîsini açıklıyorken bakınız ne diyor:

> Meselâ Re'îs-i Cumhûr Hazretleri bilcümle taht-ı idâresinde bulunan milletlerin hâmîsi bulunmakla, bilcümle ra'iyesinden mes'ûldür, ya'nî hudûd ve ahkâmın icrâsından ve ikâme-i cum'a ve cemâ'atden mes'ûl demekdir.

Şeyhimize göre böyle bir reîs-i cumhur İslâmî hükümlerin yerine getirilmesini sağlayacak, fakat sağlamazsa veya kendisi uygulamazsa, dünyada sorumlu olmayacak; koltuğu bâkî kalacak; millet onu sorguya çekebilmek için âhireti bekliyecek!

Böyle bir anlayışa İslâmî diyebilmenin imkânı yoktur. Zâlimi zulmüyle bırakan sünepelikten İslâm elbette uzaktır. "Verdiysem ben verdim" zihniyetinin bu Kânûn-i Esâsî ile hâlen aynı çaldığını görmekten ızdırab duyduğumuzu belirtiyor ve sözümüzü hayır duasiyle bitiriyoruz.

MEHMED S. HATİBOĞLU

Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Kısa Bir Bakış

AHMET YAŞAR OCAK
PROF.DR., HACAETTEPE Ü. TARİH BÖLÜMÜ

Bir defa burada önce konuyu ve çerçeveyi, ayrıca zamanı sınırlamak lazımdır. Çünkü bugün bir araştırmacının, Osmanlı İmparatorluğu gibi çok geniş bir alana ve zamana yayılmış dünya ölçeğindeki bir devlette meydana çıkmış bulunan bütün dinî akımları ve eğilimleri tam olarak kavrayabilmesi çok zordur. Bu zorluğun birinci sebebi, bu tür bir konuyu detaylarıyla bize aktaracak konumda olması gereken doğrudan kaynakların yok denecek kadar azlığı; ikincisi ise, şu veya bu vesileyle bu konulara da temas eden resmî kaynakların (arşiv belgeleri ve kronikler) bu meseledeki veri yetersizliğidir. Buralardaki kayıtlar daha ziyade merkezdeki dinî akımlarla ilgilidir, üstelik çoğu zaman müphem ve yüzeyseldir. Taşrada olup bitenleri bunlardan öğrenmek genellikle imkânsızdır. Bir ikinci sebep ise, müslüman kesim dışındaki imparatorluk reayasının dinî tarihinin Türkiye tarihçiliğinde hemen hiç yer bulmamış olmasıdır. Bu itibarla bugün bir Osmanlı tarihçisinin musevî veya hıristiyan cemaatler içindeki dinî akımlar hakkında sağlam bilgi edinebilmesi birkaç bakımdan çok zordur. Bu yüzden biz burada ancak klasik dönem çerçevesinde Osmanlı müslüman kesimi, hatta daha ziyade merkezde yaşayanlar arasındaki dinî akımlardan söz edebileceğiz.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dinî akımları a) dinî bilimler ve düşünce içerisindeki, b) tasavvuf çevrelerindeki akımlar olarak iki grupta ele almak mümkündür. Zaten bu iki çevrenin bütünüyle birbirinden kopuk olduğu, dolayısıyla birinde ortaya çıkan akımların diğeriyle ilgisi olamayacağı, birine mensup olan kişilerin diğeriyle alâkasının bulunmayacağı gibi bir düşüncenin yanlışlığını söylemeye bile gerek yoktur.

Osmanlı klasik döneminin dinî bilimler alanındaki akımları, daha ziyade iki disiplin içinde söz konusu edilebilir: 1. Fıkıh (Hukuk), 2. Kelam (Teoloji). Sebebi, her iki dalın da bizzat merkezî iktidar mekanizmasının pratik alanlarıyla, yani bu iki dalın ilkinin imparatorluğun siyaset, yönetim ve organizasyonu; diğerinin ise resmî ideolojisiyle doğrudan ilgili bulunmasıdır. Bu konuda Osmanlı ulemasının tavır alışı, tahsil yaptığı ülke, merkez veya taşra büroksasine uzaklık veya yakınlığı ile çok sıkı bağlantılıdır.

Osmanlı uleması, sözü edilen her iki bilim dalında da, İslam dünyasının uzun asırlar boyunca işleyerek oluşturduğu teorik ve pratik birikiminin vârisi olmuştur. Osmanlı ulemasının meydana getirdiği Türkçe ve Arapça fetva koleksiyonları, gerçekten İslam hukukuna pratik alanda küçümsenemeyecek önemli bir katkı oluşturur. Bu birikimi fıkıh dalında Kahire, Şam, Halep gibi Orta Doğu ülkeleri ile Maveraünnehir medreselerinden, kelamda ise daha ziyade bu sonuncusundan sağlıyordu. Bu iki geleneksel disiplin, Osmanlı medreselerindeki Mollaların (*Munlâ*) en gözde ilgi alanları idi. İdeallerindeki yüksek bürokratik mevkilere ulaşabilmek, ancak bu iki alandan birinde veya her ikisinde gösterecekleri maharete bağlı bulunuyordu. Bu yüzden, Osmanlı medreselerinin temel eğitim programları, doğrudan doğruya insan sağlığı ile ilgili olan tıp ve günlük hayatla sıkı sıkıya alakalı hesap ve hendese (matematik ve geometri) ile kısmen ilm-i nücûm (astronomi) bir kenara bırakılacak olursa, esas itibarıyla fıkıh ve kelam ile, hiç şüphesiz bu ikisini besleyen iki temel taynak olan tefsir ve hadis ve belki kısmen ahlak bilimlerinden oluşuyordu.

Osmanlı ulemasının zikredilen bu bilimsel disiplinlerde yeni atılımlar yapma endişesi taşıdığını, orijinal eserler telif etme ihtiyacını hissettiğini –zaman zaman rastlanan tek tük istisnalar dışında– söyleyebilmek, pek kolay görünmüyor. Onlar daha ziyade, mevcut toplumsal düzenin bozulmadan korunması ve devlet işlerinin aksamadan yürümesi amacına hizmet endişesini taşıdıkları için, 'müteahhirûn' denilen, kendilerinden üç, beş yüzyıl önce yaşamış, Gazzâlî sonrası Hanefi ve Maturidi uleması tarafından kaleme alınmış fıkıh ve kelam eserlerini şerhetmeyi, onlara ta'lîk ve hâşiye, hatta hâşiyelere hâşiye, şerhlere şerh yazmayı tercih ediyorlardı. Bu konuda fıkıhta özellikle Alî b. Ebî Bekr el-Merğinânî'nin (1196-1197) *el-Hidâye* isimli eseri ile, kelamda ünlü âlim Nesefî'nin (1114) *'Akaid*'ine yine ünlü âlimlerden 'Allâme' lakabıyla şöhret bulmuş Sa'deddîn-i Taftâzânî'nin (1395) yazdığı *Şerḥu'l-'aḳâ'id*'i, en gözde kaynaklar olarak büyük bir itibara sahiptiler.[1]

Kısacası, Osmanlı uleması arasında, bir yandan devletin bürokratik ihtiyaçlarını karşılama, öte yandan halkın inançlarının bozulmaması için gayret sarfetme gibi iki pragmatik endişenin sevki ile, birincisi Ehl-i Sünnet dışı cereyanları bilimsel olarak çürütmek ve Ehl-i Sünnet'i güçlendirmek, ikincisi ise bu cereyanları hukuk açısından mahkûm etmek üzere, kelam ve fıkıh, öne çıkan iki gözde bilimsel disiplin olarak yüzlerce yıl yerlerini korudular. İran'da XV. yüzyılda Hurufiler'in sıkı bir takibata uğrayarak Anadolu'ya akın etmeleri ve bu yüzyılın son yıllarında devreye giren ve XVI. yüzyılda da bütün hızıyla devam eden Safevi propagandasının yarattığı yeni dalgalanmaların arkasından Ehl-i Sünnet inançlarının yoğun bir şekilde tahribata maruz kalması ile başlayan sapkınlık (*herezî*) akımlarına karşı devletin öncülük ettiği kampanya, ulemayı

[1] *Şerḥu'l-'aḳâ'id* hakkında çok iyi bir tahlil için bk. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982 (2. baskı), s. 62-87

koyu bir savunma psikolojisi içine soktu. Başta zamanın ünlü şeyhülislamları İbn Kemâl (1535) ve arkasından Ebûssuûd Efendi (1574) olmak üzere, dönemin uleması bütün gücü ile, Şiiliğe ve Ehl-i Sünnet dışı her türlü mezhebî ve tasavvufi eğilime karşı amansız bir mücadele başlattı. Osmanlı merkezî iktidarı ve uleması, yukarıda işaret olunan bu iki Sünnilik karşıtı akımdan çok korkuyorlardı. Bunda da haklıydılar; çünkü her iki akım da gerek bürokrasi, gerek ulema ve sûfiye, gerekse sıradan halk kesimi içinde küçümsenmeyecek ölçüde, gizli açık, oldukça taraftar kazanmışa benziyordu. Zaman zaman bu kesimler içinde cereyan eden olaylar, bunu açıkça göstermektedir.[2] Buna rağmen, başta başkent İstanbul ve belli başlı büyük Osmanlı şehirlerindekiler olmak üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nun geniş topraklarına yayılmış yüzlerce ulemanın tutumunu etkileyen bu iki olayın merkezî yönetim ve Osmanlı din ve tasavvuf anlayışı üzerindeki tesirleri, Osmanlı toplumsal ve dinî hayatı açısından çok mühim bir mesele olduğu halde, yeterince incelenip tartışılmamıştır.

Bu korkunun tesiri, dinî ilimlerin eğitim ve öğretimi alanına da yansımıştır. Medreseler bu alanda, özellikle de fıkıh ve kelam konusunda yoğun bir Ehl-i Sünnet savunmacılığı içinde kendilerini buldular. Bu endişeyle hareket eden Osmanlı uleması dinî bilimleri tahsil için, biri Orta Doğu, diğeri Orta Asya olmak üzere özellikle Ehl-i Sünnet akımının çok güçlü iki bölgesini tercih etmektedir. Bunlardan başta Hicaz olmak üzere, Bağdad, Halep, Şam ve Kahire'nin bulunduğu, bugünkü adlarıyla Irak, Suriye ve Mısır daha ziyade fıkıh, tefsir ve hadis gibi nakle dayanan bilimlerin eğitimi için çok tutuluyordu. Akıl ve rey cihetine ağırlık veren –dolayısıyla Osmanlılar'ın bağlı olduğu Hanefi ve Maturidi mezheplerinin yaygın bulunduğu– fıkıh ve kelam ağırlıklı dalların eğitimi için ise Maveraünnehir ve Hârezm bölgeleri tercih ediliyordu.[3] Bununla beraber her iki bölgede de söz konusu bilimlerin bütünü oldukça güçlü bir geleneğe sahip idiler.

İşte buralarda tahsil ve ihtisas yapan Osmanlı uleması, dinî bilimler alanında özellikle, Ehl-i Sünnet'in görüşlerini savunmaya önemli katkı sağlayacağına inandıkları iki mektebi Osmanlı ülkesine taşımışlardı. Bunlardan birincisi, Osmanlı dinî bürokrasisini tesis ederken Osmanlı merkezî yönetiminin de sürekli tercih edeceği 'Fahreddîn-i Râzî (yahut kısaca Fahr-i Râzî) mektebi', diğeri ise, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren bu birincisine bir tepki olarak kendini hissettirmeye başlayacak olan 'İbn Teymiyye mektebi' idi. Bu iki mektebin özelliği de, güçlü bir Ehl-i Sünnet savunmacılığı idi.

Sünni İslam'ın iki büyük inanç mektebinden biri olan Maturidilik, Maveraünnehir bölgesinde doğup güçlenmişti. Bu mektebin ağırlık verdiği akıl ve rey

[2] Bu konuda geniş bilgi için bkz. A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999 (2. baskı).

[3] Bu dağılımı *Terceme-i Şakayık* ve *Atâyî Zeyli*'nde yer alan ulemanın biyografilerinden rahatça takip etmek mümkündür.

esasları, XII. yüzyıldan XIV. yüzyıl sonlarına kadar Necmeddîn Ömer Nesefî (1142), Ebû'l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî (1143), Burhâneddîn Merğinânî (1196), Fahreddîn Râzî (1209), Nâsıruddîn Tûsî (1273), Kâdı Beyzâvî (1291), Adududdîn Îcî (1335) Kutbeddîn Râzî (1364), Sa'deddîn Taftâzânî (1395) ve Seyyid Şerîf Cürcânî (1413) gibi, Gazzâlî (1111) sonrası döneminin ünlü müteahhirûn uleması tarafından kuvvetle temsil edildi.[4] İşte bunlar, kitapları asırlar boyu Osmanlı medreselerinde okunan, üzerlerine şerh, hâşiye ve ta'lîk yazılan, Ehl-i Sünnet'in tefsir, hadis, fıkıh ve kelam alimleri idi. Osmanlı medreselerinde isimleri sayılan bu dinî bilimlerin temel referansları işte bunlardı.

Osmanlı medreselerinde daha kuruluş döneminden beri dinî bilimlerde hakim olan, kısaca 'Fahr-i Râzî mektebi' dediğimiz akım, isimleri sayılan ulemanın bir kısmının ya doğrudan öğrencisi olarak veya eserlerini okuyarak yetişen Molla Yegân, Sinan Paşa, Molla Lutfi, İbn Kemal ve Ebûssuûd Efendi gibi önde gelen Türk uleması vasıtasıyla Osmanlı topraklarına taşınmıştı. Bu mektebin merkezî iktidarın tasvibine mazhar oluşunun sebebi ise, siyasi ve idari problemlerin çözümünde son derece pratik, gerçekçi görüşler üretmeye uygun oluşuna bağlanabilir.

Burada dikkat çekilmesi ve altı çizilmesi gereken husus, Fahr-i Râzî mektebi mensubu olan ulemanın, başkent medreseleri başta olmak üzere, önde gelen Osmanlı medreselerinde ve özellikle de Osmanlı dinî bürokrasisinin en yüksek mevkilerinde görev almış bulunmalarıdır. Bu ise, Osmanlı merkezî yönetiminin hukuki meselelerdeki dinî referanslarının Fahr-i Râzî mektebinin görüşleri tarafından oluşturulduğu demek olur.

Ne var ki, Osmanlı siyasal ve toplumsal uygulamalarını rahatlatıp kolaylaştırdığı için tercih edilmekte olan bu durum, birtakım tepkileri celbetmekte gecikmedi. Özellikle Kanunî Sultan Süleyman döneminde Ebûssuûd Efendi'nin verdiği birtakım fetvalar sonucu gerçekleştirilen uygulamalar, İslam'a aykırı olduğu gerekçesiyle Birgivî Mehmed Efendi'nin (1573) ve benzeri ulemanın tepkilerine hedef oldu. İbn Teymiyye'nin (1328) ve takipçilerinin görüşlerinden mülhem olduğu kesin bulunan bu tepkiler, Osmanlı uleması içinde İbn Teymiyyeci bir akımın doğuşu anlamına geliyordu.

Osmanlı tarihinde İbn Teymiyyeci akım, merkezî yönetimin çıkarları ve idari zorunluluklar sebebiyle pragmatist bir espriyle hareket eden Fahr-i Râzî mektebi ulemasının resmî uygulamalarına bir tepki olarak, özellikle cami vaizleri ve bir kesim taşra uleması arasında yoğun ilgiye mazhar olmuştur, denebilir. Bu tepki, bir bakıma, devletin pragmatist (maslahata muvafık) uygulamaları karşısında rahatsız olan selefiyeci bir zihniyetin yansımasından başka bir şey değildi.

[4] Zikredilen bu kimselerin biyografileri için *İA* veya *EI*'deki ilgili maddelere bakılmalıdır.

Birgivî Mehmed Efendi'nin başlattığı bu selefiyeci akım, Osmanlı dinî bilimler ve düşünce tarihinde, gerçekten, 'mektep' (ekol) terimine uygun, etkileri günümüzde de devam eden bir İslam anlayış ve yorumudur. Bu anlayışın temeli, İslam'ın ana esaslarında mevcut olmayıp, çeşitli sebeplerle sonradan halk arasında zuhur eden birtakım dinî anlayış ve uygulamalara (*bid'at*) karşı mücadele ve bunları temizleyerek dini asli yapısına döndürmek, şeklinde ifade edilebilir. Birgivî, fikirlerinden son derece etkilendiği açık olan İbn Teymiyye gibi, mevcut uygulamaların İslam'ı ve Müslümanları yozlaştırıp esastan uzaklaştırdığını ileri sürüyordu. O, bu bid'atlardan, özellikle de tasavvufu yozlaştırdıklarını iddia ettiği sufileri, tarikatları ve vakıf sistemi ile onlara birtakım imtiyazlar bağışlayan ve çeşitli imkanlar sağlayan devleti, dolayısıyla bunları caiz gören devlet hizmetindeki ulemayı sorumlu tutuyordu. Bu uğurda zamanın şeyhülislamı Ebûssuûd Efendi'ye karşı mücadele bayrağını açmakta tereddüt etmemişti.[5]

Birgivî Mehmed Efendi kendi din anlayışını, ahlak, fıkıh, akaid (kelam) tefsir ve hadis gibi çeşitli dinî bilim dallarında yazdığı kitap ve risaleleriyle, özellikle de, sonradan Osmanlı İmparatorluğu'nda ve hatta diğer İslam ülkelerinde kendi yolunu takip edecek olanların başucu kitabı olan *Tarîkat-ı Muhammediye* (Hz. Muhammed'in Yolu) adlı eseriyle yaymıştır. Aslı Arapça olup Türkçe'ye çevirileri de bulunan ve defalarca şerhedilen bu kitap, Çin gibi çok uzak bir diyarın Müslümanları arasında XVII. ve XVIII. yüzyıllarda selefiyeci hareketlerin doğuşuna öncülük etmekle, etki sahasının ne kadar geniş olabildiğini göstermiştir.

İşte Birgivî Mehmed Efendi ve taraftarlarının başlattığı bu selefiyeci akımın ikinci ana hedefi olan Osmanlı tasavvuf çevrelerinde ne gibi bir manzara göze çarpıyordu? Şunu unutmamalıdır ki, Osmanlı dönemi tasavvufu, klasik İslam tasavvufunun Orta Doğu ve Orta Asya kökenli akımlarının geniş ölçüde harmanlandığı Anadolu Selçukluları döneminin bir mirasıdır. Bununla beraber, daha XV. yüzyıldan itibaren, başta İran olmak üzere, Orta Doğu'dan yeni akımların nüfuz ettiğini de biliyoruz. Bu akımların beslediği tarikat çevrelerinin, benimsedikleri tasavvufi inanç ve pratikler itibarıyla hiç şüphe yok ki, Sünni ve heterodoks çizgide olmak üzere iki ana kesimde mütalaa edilebileceğini söylememiz gerekiyor. Temelde hemen hepsinin vahdet-i vücûd doktrini etrafında odaklanmalarına rağmen, bu doktrini çok farklı muhtevalarla algıladıkları ve yorumladıkları gözden kaçmaz. Bunun için XIV. yüzyılın sonlarıyla XV. yüzyıl başlarında Anadolu ve Rumeli'de çok yaygın olduğunu bugün da-

[5] Birgivî Mehmed Efendi konusunda daha önce 'bid'at' meselesi açısından Emrullah Yüksel, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Arapça eğitimi açısından da A. Turan Arslan tarafından birer doktora tezi yapılmış olmakla beraber, Osmanlı sosyal ve dinî tarihi açısından yapılmış; ancak henüz basılmamış çok iyi bir çalışma şudur: M. Hulûsi Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Basılmamış Doktora Tezi, H.Ü. Tarih Bölümü, 1997.

ha iyi tesbit edebildiğimiz Hurufilik akımının (burada Hurufiliğin, adına bakarak sadece harflere birtakım esrarlı, ezoterik anlamlar yüklemekten ibaret basit bir kavram olmadığını hatırlatalım) özellikle panteist vahdet-i vücûd yorumunun, hem Sünni karakterli bir kısım ulema, hem de bazı sufiye kesimi içinde dahi gizliden gizliye sempati topladığını bir kere daha hatırlayalım. Ayrıca, Bektaşilik ve Kalenderilik gibi heterodoks tarikat zümrelerinin neredeyse bütünüyle Hurufiliğin tesirleri içinde kaldığını da unutmayalım.

İşte bu açıdan bakıldığında, klasik Osmanlı dönemi tasavvuf akımlarının, temelde vahdet-i vücûdçu oldukları bizi hiç de şaşırtmıyor. Bu itibarla, söz konusu tasavvuf akımlarının bu noktadan hareket ederek a) Vahdet-i vücûdçu popüler tasavvuf akımları, b) Vahdet-i vücûdçu yüksek tasavvuf akımları, olmak üzere iki ana kategoride incelemenin yaralı olacağını söyleyebiliriz.

Bunlardan birincisi, daha XIII. yüzyılda Anadolu Selçukluları zamanında, Maveraünnehir, Harezm ve Horasan (özellikle bu üçüncü mıntaka) üzerinden Anadolu'ya Türkmen göçleriyle birlikte girdi. Daha önce gerek Ahmed-i Yesevî, gerekse Seyyid Ebu'l-Vefâ Bağdâdî'nin çevrelerinde kuvvetli cezbe yönüyle belirginleşmesine rağmen, henüz vahdet-i vücûd telakkisini tanımamış olan bu sufi düşünce, XIII. yüzyılda bu telakkiyle tanıştı ve çok kuvvetli bir biçimde kaynaştı. O kadar ki, artık XIII. yüzyılın sonlarında ve XIV. yüzyıl başlarında Yunus Emre, XIV. yüzyılda Abdal Musa, XV. yüzyılın başlarında onun müridi Kaygusuz Abdal, bu kuvvetli cezbenin etkisi altında çok güçlü bir vahdet-i vücûd düşüncesini şiirlerinde terennüm ediyorlardı. Horasan Melametiliği'nin derin etkisini de bu tasavvufi şiirlerde çok açık bir biçimde görmek mümkündür. Zikredilen bütün bu sufiler, 'melâmet' kavramını sık sık kullanırlar. Zaman zaman nesir de bu popüler vahdet-i vücûdçu sufi doktrinin ifade kalıbı olmakla beraber, geleneğin etkisiyle daha çok şiirin tercih edildiği görülür. Bu vahdet-i vücûd telakkisinin aşırı cezbe ile sık sık hulûl (*incarnation*) inancına kaçan ifadelerle bütünleştiği de olağan durumlardandır. Kaygusuz Abdal'ın mensur eserlerinde veya *Dilgüşâ*, *Saraynâme*, *Vücûdnâme* gibi manzum terennümlerinde her iki tavrı da görebilmek mümkündür.[6] Bu eserler, başlangıçta hemen tamamıyla şifahi olan bu popüler tasavvufi düşünce geleneğinin, bir yandan yavaş yavaş bu tür örneklerini sergileyerek, XVI. ve XVII. yüzyılda güçlü bir yazılı gelenek oluşturmaya başladığının göstergeleridir.

'Rum Abdalları' denilen bu heterodoks tasavvuf çevrelerinin XVI. yüzyılın başında bütün kültür ve düşünce mirasına vâris olan Bektaşilik, bu coşkucu vahdet-i vücûd düşüncesinin de mirasçısı idi. Bu yüzyıldan itibaren söz konusu gelenek içerisinde eserlerini vermeye başlayan Bektaşi şairleri, divanlarında, diğer manzum parçalarında ve özellikle de 'nefes'lerinde coşkun bir tenâ-

[6] Bkz. *Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri*, haz. Abdurrahman Güzel, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara 1983; Kaygusuz Abdal, *Dilgüşâ*, neşr. A. Güzel, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara 1987; Kaygusuz Abdal, *Saraynâme*, neşr. A. Güzel, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.

süh ve hulûl inancına dönüşmüş vahdet-i vücûd telakkisini tek hakim renk haline getirdiler. Giderek tam bir panteizme dönüşen bu vahdet-i vücûd, daha yerinde bir ifadeyle 'vahdet-i mevcûd' anlayışında, büyük ölçüde yine Hurufiliğin etkisini görmek bizim için hiç de şaşırtıcı değildir. XVI. yüzyılda Vîrânî, Teslim Abdal, Yemînî ve daha birçokları, XVII. yüzyılda Muhyiddîn Abdal, bu hakim rengi kuvvetle temsil ettiler.[7] O kadar ki, onlardan sonra gelen hemen hemen bütün Bektaşi şairleri, onların terennümlerini ve işledikleri temaları aynen taklit etmekten öteye pek gidemediler. XVI. yüzyılda Pir Sultan Abdal ve diğer bazı Kızılbaş (Alevi) sufi şairleri ile müteakip yüzyıllardakiler de, bütünüyle, sonuçta panteizme ulaşan bu popüler vahdet-i vücûdçu tasavvuf düşüncesi geleneği içinde değerlendirilmelidirler.

Vahdet-i vücûdçu yüksek düşünce mektebine gelince, Osmanlı tasavvuf düşüncesinde bu mektebi de paralel iki düzlemde ele almak gerekir: Bunlardan birincisi, Ehl-i Sünnet çerçevesine sadık bir yorumla ortaya çıkar. Bu yorumun en dikkate değer temsilcilerinden biri, Bayramilik'ten gelişen bir tarikat olan Celvetiliğin kurucusu Azîz Mahmûd Hüdâyî'dir (1623). Hüdâyî, zâhidane bir tasavvuf anlayışının taraftarı olarak vahdet-i vücûdu olabildiğince Şeriat çerçevesinde yorumlamaya çalışır. *Dîvân-ı İlâhiyyât*'ı, onun bu konudaki fikirlerinin en açık ifadelerini yansıtır.[8] Bu itibarla, zamanın padişahı I. Ahmed'e sunduğu bir arîzasında, vahdet-i vücûdu panteist bir bakışla yorumlayan Şeyh Bedreddîn'e ve taraftarlarına şiddetle çatmıştır. Aynı tarz bir vahdet-i vücûd anlayışı geleneğini, ünlü Şeyh İsmail Hakkı Bursevî'nin (1724) sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Kendisini Muhyiddîn-i Arabî ile bir tutan Bursevî, velûd bir mutasavvıf olup pek çok eseri vardır.[9] Bu son iki mutasavvıfın vahdet-i vücûd anlayışlarının, panteizmle en ufak bir ilgisi olmadığını bir kere daha belirtelim.

Vahdet-i vücûdçu doktrin, Nakşibendilik içerisinde de kendine beli ölçüde yer bulmuştur. Bu doktrini Ehl-i Sünnet çerçevesinde başarıyla yorumlayan ve sonraki devirlere de belli ölçüde etkisini yayan kişi, hiç şüphesiz Molla Abdullah-ı İlâhî-yi Simâvî (1491) olmuştur. Osmanlı imparatorluğunda Nakşibendiliğin yayılmasındaki en büyük pay sahiplerinden biri olan Molla İlâhî,[10] özellikle *Risâle-i Vücûd* ve *Risâle-i Ahadiyye* isimli eserlerinde vahdet-i vücûd hakkındaki fikirlerini ve yorumlarını ortaya koymuş, ayrıca Şeyh Bedreddîn'in *Vâridât*'ına yazdığı şerhte de bu konudaki düşüncelerini belirtmiştir. Aslında bu konuyla ilgili olarak çeşitli tarikat çevrelerinden daha pek çok kişi bahis ko-

[7] Bu sayılan şairlerin Hurufilik izlerini yansıtan nefesleri için bkz. S. Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şâirleri*, İstanbul 1930; aynı yazar, *Türk Şâirleri*, İstanbul 1936, 3 cilt; A. Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, Remzi Kit., İstanbul 1963; Cahit Öztelli, *Bektaşî Gülleri*, Milliyet Yay., İstanbul 1973.

[8] Aziz Mahmûd Hüdâyî'ye dair misaller için bkz. Kemaleddin Şenocak, *Kutb-ul Arifîn Seyyid Aziz Mahmûd Hüdâyî (k.s.) Hayatı-Menakıbı-Eserleri*, İslâm Neşriyatı, İstanbul 1970; H. Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, Erkam Yay., İstanbul 1982; Ziver Tezeren, *Seyyid Azîz Mahmûd Hüdâyî I, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı ve Eserleri*, İstanbul 1984.

[9] Bursevî hakkında bkz. Theodor Houtsma, "Bursavi", *EI I.*

[10] Bkz. Mustafa Kara, "Molla İlâhî'ye Dair", *OA.*, VII-VIII (1988), s. 365-392.

nusu edilebilir; fakat bizim burada sözünü ettiklerimiz, Osmanlı tasavvufi düşüncesinde önemli etki uyandıran şahsiyetlerdir.

İkincisi ise, yarı felsefi bir nitelik arzetmekte olup, XV. yüzyılda Şeyh Bedreddîn (1416) ile başlayan, XVI. ve XVII. yüzyılda Bayramiye Melamileri ile Halvetiliğin bir kolu olan Gülşeniler'de görülen materyalist, başka bir deyişle, panteist eğilimli vahdet-i mevcûd yorumudur.

Şeyh Bedreddîn'in Osmanlı vahdet-i vücûdçu tasavvuf düşüncesinde hatırı sayılır bir yeri olduğu, yalnız tasavvuf çevrelerini değil, bütün asırlar boyunca ulema kesimini de etkilemiş olmasından anlaşılıyor. Bu itibarla, söz konusu bu eğilime aslında 'Şeyh Bedreddîn mektebi' (Bedreddinizm) demek de mümkündür. Gerçekten de Osmanlı tasavvufi doktrininde bir Şeyh Bedreddîn mektebinden bahsedilebilir. Şeyh Bedreddîn'in bu tarz panteist vahdet-i mevcûd anlayışının, XVI. yüzyılda Bayramiye Melamiliği ve Halvetiye tarikatı içinde, İsmail-i Ma'şûkî, Oğlanlar Şeyhi İbrahim, İbrahim-i Gülşenî, Şeyh Muhyiddîn-i Karamanî ve Niyazî-i Mısrî gibi şahsiyetlerce çok benzer bir yorumla sürdürüldüğünü müşahede etmekteyiz. Her iki çevreyi de Şeyh Bedreddîn mektebinin gerçek birer takipçisi saymak, doğru bir yaklaşım olacaktır.

Şeyh Bedreddîn'in düşüncelerini yansıtan tek kaynak, *Vâridât* adıyla bilinen ünlü risaledir.[11] Önce şunu belirtelim ki, insanların bu 'cirmi küçük cürmü büyük' ufak Arapça risalenin, daha o devirden itibaren bütün bir Osmanlı tarihi boyunca ulemanın ve sufiyenin ilgisini çektiği, müspet veya menfi birtakım tepkilere yol açtığı gözleniyor. XVI. yüzyılda Sofyalı Bâlî Efendi, XVII. yüzyılda ünlü Celveti şeyhi Azîz Mahmûd Hüdâyî, dönemlerinin padişahlarına verdikleri lâyihalarda, *Vâridât* yüzünden Şeyh Bedreddîn'i lanetliyorlardı. *Vâridât*'ın bir kısım ilmiye mensupları arasında aforoz edilmiş bir kitap olduğunu, XVI. yüzyılda Taşköprülüzâde, ilginç bir anekdotla belgelediği gibi,[12] bu yüzyılda ve daha sonraki dönemlerde, şüphesiz *Vâridât*'taki düşünceleri dolayısıyla Şeyh Bedreddîn'in ve ona bağlananların 'zındık' ve 'mülhid' olduklarına dair fetvalar verilmekteydi. Hatta XIX. yüzyılda dahi *Vâridât*'ın hâlâ büyük tedirginlik yarattığını, insanların inançlarının bozulmasına sebebiyet vereceği endişesinin yaşandığını, bu yüzden toplatılıp yakıldığını da Ahmed Cevdet Paşa'dan öğreniyoruz.[13]

Vâridât'taki fikirler sistemli bir şekilde sıralanmış olmayıp, şuraya buraya dağılmış vaziyettedir. Bu, onun –daha önce başka bir yerde tartıştığımız– 'sıhhat'i meselesini tartışmaya açan sebeplerden biridir.[14] Biz burada tekrar bu meseleye girmeyeceğiz. Ancak öyle veya böyle, bu küçük risalenin Osmanlı ilmiye ve sufiye kesimlerini neredeyse zamanımıza kadar çok derinden etkile-

[11] Şeyh Bedreddîn, *Vâridât*, Süleymaniye (Hacı Mahmud) Kütüphanesi, nr. 02841.
[12] Bkz. Taşköprülüzâde, *Şakâyık*, s. 174.
[13] Bkz. *Kısas-ı Enbiya: Peygamberler Tarihi*, Türk Neşriyat Yurdu, İstanbul 1955, XX. 1743-1746.
[14] Bkz. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 190-191.

diğini aslâ hatırdan çıkarmamalıdır. Burada ileri sürülen görüşlerde İslam'ın temel inanç esaslarının, dönemi için çok cesur sayılabilecek bir üslup ve açıklıkla tartışıldığı görülür.

Bunların başında 'Allah' kavramı gelir. *Vâridât*'ta bu konuda ilk dikkati çeken şey, bir ikilem içinde bulunulmasıdır. Bazı yerlerde bu âlemden ayrı soyut bir 'Allah' kavramına inanıldığını gösteren şeyler anlatılır. Ayetlerden bahsedilirken, "Yüce Allah buyurmuştur ki" ifadesi kullanılır. Allah'ın peygamberler gönderdiği ve bu peygamberlerin ve onlara gelen vahyin hak olduğu ifade edilir. Bazı yerlerde ise, Allah'ın bu âlemin kendisinden başka bir şey olmadığı fikri yansıtılır. Ezelî ve ebedî olan bu âlemde, her şey O'dur, O da herşeydir. Bu sebeple biri "Ben Allah'ım" dese, her şey O'nun cevherinden meydana geldiği için, doğru söylemiş olur. Görünürde her ne kadar âlemdeki varlıklar sonradan olmuş gibi algılanırlarsa da, aslında O'ndan başka bir şey olmadıklarından, kadîm ve ezelîdirler, yaratılmamışlardır. Görünen 'mutlak varlık', fiil ve tesir itibarıyla yaratıcı ilah, o fiil ve tesirden etkilenen olarak da yaratılmış olan mevcudattır. Bu itibarla, Allah'ın zuhura, yani görünmeye meyli vardır. Allah'ın zuhuru ise insandadır. Çünkü en güzel suret, insanındır. Nasıl insanın tek tek organları insan olmayıp ancak hep birlikte insanı teşkil ediyorsa, bu âlemdeki tek tek hiçbir şey de Allah değildir, ama bütünü Allah'tır. Bu yüzden Allah'ın iradesi, âlemdeki varlıkların kabiliyetleri çerçevesinde cereyan eder. Yani Allah, ancak olabilecek olanları diler, olmayacak olanları dilemez. Böylece Allah'ın iradesi, varlıkların istidatlarıyla sınırlı olmaktadır.[15]

İşte bu suretle âlemin, yani kainatın ezelî ve ebedî olduğunu kabul noktasından yola çıkılarak 'kıyamet' denilen olayın da meydana gelmeyeceği, yani kâinatın yok olmayacağı söylenir. Daha önce kıyametin zamanıyla ilgili pek çok tahmin yapılmış, ama hiçbiri çıkmamıştır. Bundan sonra da binlerce yıl geçse bile, yine böyle bir şey olmayacaktır. Zaten esasında kıyamet, insanın ölümü demektir. Ölmüş olan beden toprağa karışıp dağılınca, bir daha sanıldığı gibi bir araya gelip dirilmez. Böyle olunca *haşr-i ecsâd* denilen şey, halkın zannettiği gibi gerçekten cesetlerin maddeten dirilmesi değildir; Zât'ın (ilahi tecellinin) zuhuru ve sıfatların saltanatının yıkılıp gitmesi demektir.[16]

Bu meseleyle bağlantılı olarak *Vâridât*'ta 'ruh' konusunda da ilginç düşünceler dile getiriliyor. Buna göre ruh, bedenin yaşama kabiliyetinden başka bir şey değildir. Allah'ın bedeni yaratmasıyla ruh da hasıl olmuş olur; ölüm olayıyla bedenin yaşama kabiliyetini kaybetmesi sonucu, ruh da yok olur. Kısaca ruh bedenle kaimdir, onun dışında müstakil bir varlık değildir. Böyle olunca, cennet ve cehennem, hûriler, nehirler, köşkler vs. cahil halkın sandığı gibi değildir. Çocukları bir işe sevketmek için nasıl onların hoşuna gidecek birtakım

[15] *Vâridât*, Kamil Şahin Özel Kütüphanesi nüshası, v. 5a, 11a; krş. M. Şerefeddîn, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddîn*, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul 1340-1924, s. 28-29.

[16] *Vâridât*, v. 1b, 7a, 26a; krş M. Şerefeddîn, s. 31-32.

semboller kullanılırsa, bunlar da öyle temsilî kavramlardır. Esasında ise cennet, insana sürur ve huzur veren hallerdir; cehennem ise ona sıkıntı, acı ve keder veren durumlardır. Dolayısıyla, ayrıca bir cennet ve cehennem yoktur, ikisi de bu dünyadadır. İnsanlar doğru yoldan sapmasınlar, kötülüğe meyletmesinler diye bu kavramlar konulmuştur.[17]

Vâridât'ta melek, cin, Şeytan hakkındaki fikirler de dikkat çekicidir. İnsanı doğruya, iyiye, gerçeğe sevkeden kuvvetler melek, kötülüğe, zarara, ahlaksızlığa, gerçeklerden yüz çevirmeye yönlendiren şeyler ise Şeytan'dır.[18] Cin denilen varlıklara gelince, bunlar aslında insanların kendi hayallerine göre tasavvur ettikleri mevhum şeyledir. Bu sebeple, insanlar bunları kendi istidatlarına göre şekillenmiş olarak görebilirler veya göremezler, ama bu onların gerçekte var oldukları anlamına gelmez.[19]

İşte Şeyh Bedreddîn'i, çoğu Osmanlı ulemasının hatta sufiyesinin bile gözünde asırlarca 'zındık' ve 'mülhid' yapan, bu fikirlerdir. İşin tuhaf yanı, asırlar boyu Şeyh Bedreddîn denildikçe hatıra *Leṭâ'ifu'l-işârât* ve *Câmi'u'l-fuṣûleyn* yazarı 'alim' Şeyh Bedreddîn'den çok, *Vâridât* yazarı 'zındık' ve 'mülhid' Şeyh Bedreddîn gelecektir. Şeyhülislam Ârif Hikmet Bey işte bunun için bulabildiği *Vâridât* nüshalarını ucuz pahalı demeden satın alıp yakıyordu.[20]

Sonuç olarak, ister heterodoks ister Sünni çerçevede olsun, en aşırısından en ılımlısına kadar, vahdet-i vücûdun, muhtelif kesimleriyle Osmanlı sufiliğinin içindeki bütün akımların ve bunların yarattığı dalgalanmaların ana ekseni haline geldiğini; bütün farklılaşmaların, esas itibarıyla bu noktadaki anlayış ve yorum farklılıklarının türevlerinden ibaret bulunduğunu; dolayısıyla, Osmanlı tasavvufi düşüncesinde hakim olan değişik akımların genelde vahdet-i vücûdcu bir karakter taşıdığını söyleyebiliriz.

[17] *Vâridât*, v. 25a-b; krş. M. Şerefeddîn, s. 35-36.
[18] *Vâridât*, v. 3a, 7a.
[19] *Vâridât*, v. 2a, 7a; krş. M. Şerefeddîn, s. 37-38.
[20] A. Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiyâ*, XX. 1743.

Osmanlı'da Şer'î Cezalar

SAFFET KÖSE
DOÇ.DR., SELÇUK Ü. İLAHİYAT FAK.

Giriş

Osmanlı hukuku gündeme geldiğinde öncelikle onun şer'îliği meselesi tartışılmaktadır. Bu konudaki müspet ya da menfi görüşlerin oluşmasında bazı vergiler ve cezai uygulamalara bakış açısı etkili olmaktadır. Bazı araştırmacılar Osmanlı Devleti'nin şer'î hukuktan yararlansa bile, ondan ayrı, kendine özgü bir hukuk düzeni geliştirdiğini,[1] özellikle cezaların şer'î hukukun öngördüğünden farklı uygulandığını[2] iddia etmektedir. Bu fikrin oluşmasında, özellikle Osmanlı kanunnâmelerinde yer alan cezai hükümlerin rolü büyük olmuştur. Bu çalışma, genel anlamda Osmanlı'daki cezaların karakterini ortaya koyma çabasından ibarettir.

I. İslam Hukukunda Cezaların Tasnifi

Osmanlı ceza hukukunun şer'î hukuka uygun olup olmadığının bir değerlendirmeye tâbi tutulabilmesi için, İslam hukukunun ceza tasnifine yer vermek gerekmektedir. Bu sebeple kısaca bu nokta üzerinde durulacaktır.

> Çeşitli açılardan kategorize edilmiş olmakla birlikte, kanun koyucu tarafından belirlenmiş olup olmadığı yönündeki ayırım, cezaların en yaygın tasnifidir. Bu genel anlayıştan hareketle Hanefi mezhebi dışındaki fukaha, cezaları hadd ve tazir cezaları şeklinde ikiye ayırırken, Osmanlı'nın resmî mezhep olarak uyguladığı Hanefi doktrini belirlenmiş cezaları da (haddler) Allah/toplum hakkı ve şahsi hakla ilgili olanlar şeklinde tasnif ederek üçlü bir ayırımı benimsemiştir. Buna göre cezalar haddler, kısas ve tazir cezaları olmak üzere üç kısımdır.[3]

[1] Ö. Lütfi Barkan, "Kânunnâme", *İA*, VI. 185-186; Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", *Osmanlı İmparatorluğu*, İstanbul 1993, s. 319-324.

[2] Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1971, s. 91; Uriel Heyd, *Studies in old Ottoman Criminal Law*; Oxford 1973, s. 203; a. mlf., "Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", çev. S. Eroğlu, *AÜİFD* XXVI(1983), s. 203; Coşkun Üçok, "Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler", *AÜHFD*, III(1946), sayı: 1, s. 125 vd.; III(1946), sayı: 2-4, s. 365 vd.; IV(1947), sayı: 1-4, s. 49 vd.

[3] Klasik fıkıh kitapları dışında bkz. Abdulkâdik Udeh, *et-Teşri'u'l el-İslâmî*, I. 632 vd.; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l İslâmî ve edilletuh*, VI. 12; Hamed el-Kebîsî, "el-Hudud fi'l-fıkhi'l-İslâmî", *Mecelletu kulliyeti'l- İmâm A'zam*, Bağdad IV(1398/1978), s. 7 vd.

1. Haddler

Haddler, Allah/toplum hakkı olarak yerine getirilmesi gerekli olan, miktar ve keyfiyeti bizzat Şâri' tarafından belirlenmiş olan cezalardır. Bu kategoride Kur'an-ı Kerim, zina edene 100;[4] iffetli bir kadına zina isnat edip bunu dört şahitle ispat edemeyene 80 sopa vurulması ve şahitliğinin kabul edilmemesi;[5] hırsızlık suçu sabit olmuş kişinin elinin kesilmesi;[6] silahlı gasp, yol kesme ve eşkıyalık gibi anarşik suçları işleyenlerin öldürülmesi, asılması, el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi veya sürgün edilmesi, bundan ayrı olarak ahirette de cezalandırılacağı[7] şeklinde dört cezaya yer vermiştir. Zina eden kimsenin bekar olması halinde 100 sopa ve ayrıca bir müddet sürgün edilmesi, evli olması durumunda taşa tutularak idam edilmesi (*recm*) şeklindeki ayırım;[8] şarap içene –sayısı tartışmalı olmakla birlikte– sopa vurulması;[9] irtidad edenin öldürülmesi[10] şeklindeki cezalar ise Hz. Peygamber'in emir ve uygulamaları ile sabit olmuş ve sonraki asırlarda da bu şekilde tatbik edilmiştir. Ancak zinaya terettüp eden cezanın hadd olmayıp tazir olduğu yönünde bazı görüşler de bulunmaktadır.[11]

2. Kısas

Kasten yaralama, sakat bırakma ve öldürme olaylarında suçlunun, işlediği fiile denk bir ceza ile cezalandırılması ilkesine kısas denir. Kısas, canda (*ḳışâṣ fi'n-nefs*) ve uzuvda (*ḳışâṣ mâ dûne'n-nefs*) olmak üzere iki bölüme ayrılarak her iki şekli de Kur'an-ı Kerim'de düzenlenmiştir.[12] Kur'an, kısasın farz kılındığını ve kısasta hayat olduğunu,[13] Tevrat'ta da kısasın emredildiğini;[14] kasten adam öldürmede maktulün velisine kısas isteme yetkisi verildiğini, ancak onun da öldürmede aşırı gitmemesi gerektiğini;[15] katilin, maktulün velisi tarafından affedilebileceğini[16] veya hataen adam öldürme[17] hallerinde diyet ödeneceğini belirtmektedir. Ayrıca, bu son durumda, kefaret olarak bir kölenin de hürriyetine kavuşturulması istenmektedir.[18]

[4] 24. Nûr, 2.
[5] 24. Nûr, 4-5.
[6] 5. Mâ'ide, 38.
[7] 5. Mâ'ide, 33.
[8] Buhârî, Hudûd, 21, 30-32; Ebû Dâvûd, Hudûd, 23-25.
[9] Buhârî, Hudûd, 2-4; Ebû Dâvûd, Hudûd, 36.
[10] Buhârî, Cihâd, 148; İtisâm, 28; Ebû Dâvûd, Hudûd, 1.
[11] Bkz. Ali Bardakoğlu, "Cezâ", *DİA*, VIII. 473.
[12] Bardakoğlu, "Cezâ", *DİA*, VII. 473.
[13] 2. Bakara, 178-179
[14] Bardakoğlu, "Cezâ", *DİA*, VII. 473.
[15] 5. Mâ'ide, 45
[16] 17. İsrâ', 33
[17] 2. Bakara, 178.
[18] 4. Nisâ', 92.

Cinayetlerde kısas asli ceza; diyet ise, bedel, yani bir nevi tazminattır. Kefaret cezai yönü de bulunan ek bir yükümlülüktür.[19]

3. Tazir

Hadd ve kısas cezaları dışında kalan takdir ve tayini devlete bırakılmış olan cezalar, bu gruba girmektedir. Toplumsal hayatta hukuk düzenince tanınmış birtakım hakların başkalarınca ihlal edilmesi ya da belirlenmiş olan vazifelerin ihmal edilmesi, belli durumlarda cezaları zorunlu kılmaktadır. Ancak bütün suç ve cezaların önceden teker teker belirlenip kanunlaştırılması da imkansızdır. İşte bundan dolayı İslam, evrensellik ve süreklilik özelliğinin tabii sonucu olarak yukarıda belirlenen suçların cezaları dışında ayrıntıya girmeyip, her zaman ve zeminde ortaya çıkabilecek birtakım ihlallerin cezai karşılığını, suçlunun durumuna ve suçun toplumsal hayatta doğurduğu olumsuz sonuçlara paralel olarak belli ilkeler doğrultusunda belirlemeyi devlete bırakmıştır. Bu noktada İslam ceza hukukunun, suçu işleyenin uslandırılması (*te'dîb*),[20] mağdurun razı edilmesi ve suç işleyenlere uyarak birtakım ihlallerde bulunabilecek olanların bu niyetlerinden vazgeçirilmesi şeklinde özetlenebilecek ana ilkeleri[21] göz önünde tutulmak durumundadır.

İslam hukukçularının çoğunluğu –Malikiler hariç– prensip olarak tazir cezalarının haddlerden daha ağır olamayacağını kabul etmişlerdir. Sözgelimi suçluya dayak cezası öngörülmesi halinde hadd olarak belirlenen dayak cezasının en alt sınırı 40 sopa olduğundan (Şafiilere göre şarap içme, diğer fukahaya göre de *kazf* suçunun cezası köleye 40 sopadır) 39 sopadan fazla ceza verilemeyeceğini söylemektedirler. Ancak, sınırlı da olsa, belli hallerde tazir cezaları olarak idam cezasının verilebileceğini bütün mezhepler kabul etmektedirler; buna 'siyaseten öldürme cezaları' (*siyâseten katl*) adı verilmektedir. Malikiler tazir cezaları konusunda en geniş ekol olarak dikkati çekmektedir.[22]

II. Osmanlı'da Şer'î Cezalar

Osmanlı Devleti'nin hukuk düzeni ile yakından ilgilenen araştırmacıların öncelikle dikkatini çeken konu kanunnâmelerde yer alan cezai hükümlerdir. Esas tartışmaya sebep olan mesele ise, hadd ve kısası gerektiren suçların cezai karşılıklarının kanunnâmelerde farklı biçimde düzenlenmiş olmasıdır. Bunlardan bir fikir verecek kadarını kaydedip, genel değerlendirmede bulunacağız. Mesela zina suçunun cezası ile ilgili olarak öngörülen hükümlerden bazıları şunlardır:

> Zina eden evli ve maddi durumu iyi olandan (1000 akçeye gücü yeten) Fatih (1451-1481) ve II. Bayezid (1481-1512) kanunnâmelerine göre 300

[19] Bardakoğlu, "Cezâ", VII. 473; ayrıca bkz. Şamil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara 1996.

[20] Bu konuda bkz. Âmir Abdulaziz, *et-Tazir fi'ş-şerîati'l İslâmiyye*, Kahire 1957.

[21] İbn Âşur, *Makasıdu'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Tunus 1978, s. 205; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâî el-İslâmî*, I. 609-611.

[22] Bkz. Zuhaylî, VI. 200, 205-207.

akçe; Yavuz Sultan Selim (1512-1520), Kanunî Sultan Süleyman (1520-1566) ve I. Ahmed (1603-1617) kanunnâmelerine göre 400 akçe; orta halli (600 akçeye mâlik) olandan Fatih, II. Bayezid, Yavuz ve I. Ahmed kanunnâmelerine göre 200 akçe; daha aşağı durumda (400 akçeye mâlik) olandan Fatih ve II. Bayezid kanunnâmelerine göre 100 akçe; biraz daha fakîr olandan 50 akçe, çok fakîr olandan 40 akçe ceza alınacaktır. Bu cezalar Yavuz ve Kanunî kanunnâmelerinde daha düşük belirlenmiştir. Evli kadının zinası da bu hükümlere tâbidir.

Zina eden bekar ise zengin olandan (1000 akçeye gücü yeten) 100 akçe; orta halliden (600 akçeye mâlik olan) 50 akçe, daha aşağı bir imkana sahip olandan (400 akçeye mâlik olan) 40 akçe; çok fakîr olandan 30 akçe ceza alınacaktır. Zina hükümleri bakımından dullar, bekarlar gibidir. Köle ve cariyelerin cezası ise hürlerin yarısıdır. Gayri müslimlere de müslümana uygulanan cezaların yarısı uygulanır.[23]

Dövüşme, küfürleşme ve öldürme (*katl*) cezaları ile ilgili olarak suçlunun maddi imkanına göre mali ve bedenî birtakım cezalar öngörülmüştür. Bu arada kısasla ilgili olarak

Eğer bir kimse adam öldürse yerine kısâs ederler. Cürm alınmaya. Eğer kısâs etmeseler veya kısâs (lâzım) olacak katl olmasa, ganî ise 1000 akçeye ve dahî ziyâdeye gücü yetüb mâlik olsa 400 akçe; ve mütevassıtu'l-hâl olub 600'e mâlik olsa 200 akçe; fakîrden 100 akçe cürm alına ve gayet fakîr olandan 50 akçe cürm alına.

şeklinde bir hüküm öngörülmektedir.[21] Bu mali cezalar, II. Bayezid kanunnâmesinde yarısı olarak tespit edilmiştir.[25] Yine organlara yönelik cinayetlerde de kısas ve mali cezalara yer verilmiştir. Örnek olarak şu hükmü zikredebiliriz:

Eğer bir kişi kasdla bir kişinin gözün veya dişin çıkarsa kısâs etseler cürm alınmaya. Eğer kısâs etmeseler veya kısâs lâzım olmasa ganî olursa 200 akçe, mütevassıtu'l-hâl olursa 100 akçe ve fakîr olursa 50 akçe veya 40 akçe cürm alına.[26]

Eğer bir kişi atasın ve anasın ve sayir akrabasından birin öldürse emr-i şer' nice ise öyle ideler.[27]

Şarap içme, hırsızlık ve iffetli kadına zina isnadında bulunma ile ilgili olarak belirlenen cezalardan bazılarını şu şekilde kaydetmek mümkündür:

Eğer bir kişi bir kimesneye hadd veya ta'zîr (lâzım) olacak kazf etse hadd ise üç ağaca bir akçe cürm alına, ta'zîr ise iki ağaca bir akçe cürm alına.[28]

[23] Uriel Heyd, *Studies in old Ottoman Criminal Law*, Oxford 1973, s. 56-63, 132-140; Çoşkun Üçok, "Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler", *AÜHFD*, IV(1947), sayı: 1-4, s. 52-56; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, İstanbul 1990-96, I. 347-348 (Fatih Kanunnâmesi); IV. 296-298 (Kanunî Kanunnâmesi); IX. 494 (I. Ahmed Kanunnâmesi).

[21] Heyd, s. 66, 105; Akgündüz, I. 349; III. 90; IV. 299; IX. 497.

[25] Akgündüz, II. 41.

[26] Heyd, s. 69, 108; Akgündüz, I. 350; II. 41; III. 91; IX. 498.

[27] Heyd, s. 81, md. 91.

[28] Heyd, s. 70, 109.

Eğer bir kişi hamr içse ba'de's-subut kadı hakkından gelüb iki ağaca bir akçe cürm alına.[29]

Eğer bir kimesne hamr sohbetinde bile otursa amma hamr içmese ta'zîr edüb üç ağaca bir akçe cürm alına.[30]

Eğer bir kimesne kaz veya tavuk veya ördek uğurlasa (çalsa) kadı ta'zîr edüb iki ağaca bir akçe çürm alına.[31]

Eğer kovan veya koyun veya kuzu uğurlasa serika nisâba yetişmiş olmasa kadı ta'zîr edüb ağaç başına bir akçe cürm alına.[32]

Eğer at (ve katır) ve eşek veya sığır uğurlasa elin keseler, eğer kesmezler ise iki yüz akçe cürm alına.[33]

Eğer oğul atasından ve anasından (veya ana, ata oğlundan veya avrat erinden) veya er avradından veya kardeş kardeşinden nesne uğurlasa kadı ta'zîr edüb ağaç başına bir akçe cürm alına.[34]

Osmanlı Devleti'nin hukuk düzeni ve İslam hukukunun ceza politikası dikkate alındığında, kanunnâmelerde yer alan ve örfi cezalar kapsamında değerlendirilen bu tür cezalar –haddlerin yerini almak amacıyla düzenlenmiş değil–, İslam hukukunun devlet başkanına tanımış olduğu yetkiler çerçevesinde haddleri uygulamayı gerekli kılacak biçimde oluşmamış olan suçlara verilecek tazir cezaları olduğu anlaşılmaktadır.

İslam, evrensellik ve süreklilik özelliğinin zaruri bir sonucu olarak kendilerindeki evrensel maslahatın sabit olduğu bazı nadir hükümler dışında ayrıntıya girmeyip temel ilkeler vazetmiş ve zamanın ve zeminin ihtiyaçlarına göre bu ilkelerin işletilerek uygun hükümlerin elde edilmesine imkan tanımıştır. Yasama organı usûlüne uygun olarak bu düzenlemeleri yapmakla yükümlüdür. Aksi takdirde birtakım keyfî uygulamalar ortaya çıkabilir. İşte Osmanlı Devleti'nde örfi hukuk denildiğinde iddia edildiği gibi şer'î hukukun yetersizliğinden[35] kaynaklanan, ondan bağımsız bir hukuk düzeni değil,[36] İslam hukukunun devlete tanımış olduğu yasama yetkisine dayalı olarak geliştirilen kanun hukuku anlaşılmalıdır. Buna göre örfi hukuk (dolayısıyla kanunnâmelerde yer alan cezai hükümler) şer'î hukuka aykırı bir hukuk değil, İslam hukukunun Osmanlı uygulamasından ibarettir, denilebilir. Burada örfi hukukun meşruiyetini şer'î hukuktan aldığını özellikle belirtmek gerekir.[37] Zaten padişahların

[29] Heyd, s. 72, 111.
[30] Heyd, s. 72, 111.
[31] Heyd, s. 73, 111.
[32] Heyd, s. 73, 111-112.
[33] Heyd, s. 73, 112; Akgündüz, I. 349; II. 42; III. 91-92; IV. 301; IX. 499.
[34] Heyd, s. 75, 113; Akgündüz, I. 349-350; II. 42; III. 92; IV. 301; IX. 500.
[35] Temel ilkelerin vazedilmesi, ictihad mecburiyeti ve hükümlerde esneklik (*murunet*) İslam hukukunun dinamizmini sağlamaktadır.
[36] Bkz. Barkan, "Kanunnâme", *İA*, VI. 185, 190; Köprülü, "Fıkıh", *İA*, VI. 617; Uriel Heyd, "Kanun ve Şeriat", s. 633, 634.
[37] Bkz. Aydın, "Osmanlı'da Hukuk", s. 375 vd.

emir ve fermanlarıyla vazedilmiş kanun ve nizamları toplayan kanunnâmelerdeki[38] hükümlerin büyük bir bölümünün vergi ve cezalarla ilgili oluşu da, bu düşünceyi kuvvetlendirmektedir.

Esasen Osmanlı Devleti'ne hakim zihniyetin dinî değerler olduğu dikkate alınırsa, şer'î hukuka karşı resmî bir tavrın bulunmasını düşünmek pek kolay gözükmemektedir. Zira devlet kademeleri ile toplumsal hayatın bütün alanlarına dinî motiflerin hakim olduğu bilinen bir husustur. Gerçekten Osmanlı'da tam anlamıyla dinî örgütler olan ve üyelerinin manevi duygularını düzenleyen, onlara deruni duyguları kazandıran ve karizmatik bir lider etrafında örgütlenen tasavvufi akımlar ve bunların kuruluşları olan tekkelerin yönetimle sıkı bir ilişki içinde bulunması;[39] son derece geniş yetkilerle donatılan, eğitim, yargı ve diğer dinî görevleri elinde bulunduran ve halk nazarında büyük bir saygınlığı bulunan ilmiye sınıfının mezun olduğu medreselerde güçlü bir din eğitiminin yapılmış olması;[40] ilmiye sınıfının başı olan ve en yüksek dinî otorite olan şeyhülislamın[41] yönetim üzerinde büyük bir nüfuzunun bulunması da bu görüşü desteklemektedir.

Osmanlı kanunnâmelerinde yer alan cezai hükümlerin tazir cezaları olduğu kanaatini güçlendiren bazı önemli ipuçları bulunmaktadır.

Mesela, kanunnâmelerin birisinde yer alan bir hükümde zina suçunun cezası ile ilgili olarak "lâkin alâ vechi'ş-şer' recm kılmalı olmasa"[42] şeklinde bir tasrihe rastlanmaktadır.

Fatih, II. Bayezid ve Kanunî dönemi kanunnâmelerinde kısas uygulanamadığı takdirde verilecek para cezalarından bahsedilmektedir.[43] Kanunî dönemi ceza kanunnâmesinde, hırsızlık suçu için öngörülen para cezasının suçun haddi gerektirecek şekilde oluşmamasına bağlı olduğu, açık bir şekilde ifade edilmektedir.[44] Nitekim, at çalanın elinin kesileceği, açıkça belirtilmektedir.[45]

Osmanlı Devleti, uygulamada Hanefiliği resmî mezhep olarak kabul etmiş, hatta bu doktrinde yer alan bazı hükümler sosyal hayatta birtakım olumsuzluklar doğurmasına rağmen bundan vazgeçilmemiştir.[46] Bu sebeple kadılar

[38] Abdülkadir Özcan, "Osmanlı Kanunnâmeleri", *Osmanlı Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, II. 20.

[39] Davut Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İstanbul 1992, s. 228-229.

[40] Mehmet İpşirli, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İst. 1994, s. 247 vd.; a. mlf., *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, İstanbul 1997, s. 292.

[41] "Fatihin Teşkilat Kanunnâmesi", neşr. Abdülkadir Özcan, *İ.Ü Edebiyat Fak. Tarih Dergisi*, (1982), sayı: 33, s. 30; *Tevkîî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi*, *MTM*, I/3, İstanbul 1331, s. 538-539.

[42] Heyd, s. 56, dipnot: 6, Akgündüz, IV. 296.

[43] Barkan, *Kanunlar*, s. 388-389; Heyd, s. 69; Akgündüz, I. 349-350; II. 41; IV. 299-300 (Eğer adem öldürse yerine kısâs etmeseler...)

[44] Heyd, s. 373; Akgündüz, IV. 301 (Ve eğer bir kişinin kuyusundan ve ambarından buğday veya arpa serika olunsa, şer'an elin kesmek lâzım olmasa...)

[45] Üçok, "Osmanlı Kanunnâmelerinde... III", s. 54-57.

[46] Bazı örnekler için bkz. Saffet Köse, "İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri –Bir zihniyetin Eleştirisi-", *İslâmîyât*, II(1999), sayı: 1, s. 42, 44-46.

mahkemelerde Hanefî mezhebindeki en sahih görüşe göre hüküm vermekle yükümlü idiler.[47] Bu konuda kendilerine yardımcı olmak üzere vilayet, sancak ve kazalara müftüler de tayin edilmişti. Bunun tabii sonucu olarak şer'î hukuk alanında, birçoğu aynı zamanda medreselerde ders kitabı olarak da okutulan ve özel bir tedvin faaliyeti olarak değerlendirilebilecek Hanefi fıkıh kitapları, kadıların başvuru kaynağı olmuştur. Fatih devrine gelinceye kadar kadılar bu mezhebin en muteber ve pratik kitaplarından olan Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muḫtaṣar*'ına; Merğinânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'sine, Tâcuşşerîa'nın (ö. 673/1274) *el-Viḳâye*'sine, Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzu'd-deḳâ'iḳ*'ına müracaat etmişler, bu dönemden sonra da Molla Hüsrev'in (ö. 885/1481) *Dureru'l-ḥukkâm*'ını; Kanunî Sultan Süleyman devrinden itibaren de İbrâhîm Halebî'nin (ö. 956/1549) *Multeḳâ'l-ebḥur*'unu esas alarak hüküm vermişlerdir. Özellikle bu son iki eser Osmanlı mahkemelerinde adeta birer kanun mecmuası gibi hizmet görmüş ve kadılara büyük kolaylıklar sağlamıştır.[48]

Kadıların ikinci başvuru kaynağı da fetva mecmuaları idi. Çok karşılaşılan problemlere soru-cevap şeklinde yer veren bu eserler, Hanefi mezhebi içerisinde hakim görüşü bildirmesi, ayrıca verilen hükmün Divân-ı Hümâyûn gibi bir üst yargı mercii tarafından bozulmasını önlemek açısından kadılar bu tür kaynaklara başvurmuşlardır.[49] Bunlar arasında özellikle Fetvâhâne'nin muteber kabul ettiği Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi'nin (ö. 1103/1692) *Fetâvâ-yı Ali Efendi*[50], Şeyhülislam Seyyid Feyzullâh Efendi'nin (ö. 1115/1703) *Fetâvâ-yı Feyziyye*[51], Şeyhülislam Yenişehirli Abdullâh Efendi'nin (ö. 1156/1743) *Behcetu'l-fetâvâ*[52], Şeyhülislam Dürrizâde Mehmed Ârif Efendi'nin (ö. 1215/1800) *Neticetul-fetâvâ*[53] adlı eserleri bunlar arasında zikredilebilir.

Osmanlı'nın son döneminde Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1312/1895) başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanan *Mecelle-i aḥkâm-ı 'adliyye*'nin külli kaidelerinden birisi olan "Mevrid-i nassda ictihâda mesâğ yoktur."[54] kaidesinin gereği olarak kısas ve hadd cezaları nasslar tarafından açıkça ve kesin bir biçimde belirlendiğinden, bunlar, fıkıh kitaplarında aynen yerini almış ve suçun unsurları oluştuğunda uygulanmıştır.[55]

[47] Ebûssuûd Efendi, *Ma'ruzât*, UTM, I/2 (1331), s. 340.

[48] İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984, s. 115, dipnot: 1; Abdülaziz Bayındır, *İslâm Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)*, İstanbul 1986, s. 33 vd.; Aydın, "Osmanlı'da Hukuk", s. 415; Franz Babinger, "Husrev", *İA*, V/1, s. 605.

[49] Aydın, "Osmanlı'da Hukuk", s. 416.

[50] Cengiz Kallek, "Fetâvâ-yı Ali Efendi", *DİA*, XII. 438.

[51] Sâlim Öğüt, "Fetâvâ-yı Feyziyye", *DİA*, XII. 443.

[52] Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, s. 143; a.mlf., "Behcetül Fetâvâ", *DİA*, V. 346.

[53] Ahmet Özel, *age.*, s. 144-145; Mehmet İpşirle, "Dürrizâde Mehmed Arif Efendi", *DİA*, X. 37.

[54] *Mecelle*, 14. madde.

[55] Örnekler için bkz. Abdülaziz Bayındır, *İslâm Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)*, İstanbul 1986, s. 23-26.

1087/1676 yılında Nişancı Tevkîi Abdurrahmân Paşa'nın kaleme aldığı kanunnâmede hadd ve kısas cezaları ile tazir cezalarının uygulanmasının sadrazamın vazifeleri arasında yer aldığı şu şekilde ifade edilmektedir:

> Evvelen sadr-ı a'zam olanlar cümleyi tasaddur idüb âmme-i mesâlih-i dîn ve devlet ve kâffe-i nizâm-ı ahvâl-i saltanat ve tenfîz-i hudûd ve kısâs ve habs ve nefy ve envâ'-i ta'zîr ve siyaset ve istimâ'-ı da'vâ ve icrâ-yı ahkâm-ı şerîat ve def-i mezâlim ve tedbîr-i memleket ve tevcîh-i eyâlet... ve cemî'-i kadaya-yı şer'îyye ve örfiyye'nin istimâ'ı ve icrâsı içün bizzât cenâb-ı pâdişâhîden... cemî'-i nâsın üzerine hâkim sâhib-i fermân olduğu muhakkaktır.[56]

Bu konuda bir başka önemli husus da kanunnâmelerin hazırlanmasında devletin en yüksek karar organı olan ve bugünkü bakanlar kurulunun görevini yapan Divân-ı Hümâyûn'da kendilerine müftî-i kânun da denilen ve şer'î hukukla örfi hukuku çok iyi bilen nişancıların rollerinin büyük olmasıdır.[57] Dâhil ve sahn müderrislerinden seçilen nişancıların[58] zaman zaman kanunnâmelerde yer alan bazı cezai hükümlerde tazir çerçevesi aşıldığı gerekçesiyle değişiklikler yaptığı tespit edilmiştir. Bu düzeltmeler "Emr-i şer' muteberdir, kânûnu yokdur." şeklinde yapılıyordu.[59] Özellikle şer'î hukukun uygulanmasında önemli sorumlulukları bulunan Rumeli ve Anadolu kazaskerlerinin de Dîvân-ı Hümâyûn üyesi oldukları dikkate alınırsa, örfi hukuk hükümlerinin şer'î hükümlerle çatışmaması gerekir.

Bazı araştırmacılar tarafından reddedilmiş olmasına rağmen[60] kanunnâmelerin şer'î hukuka uygunluğunun şeyhülislam tarafından kontrol edildiği şeklindeki bazı tarihî rivayetler tamamen ihtimal dışı değildir. Sözgelimi 23 Şevval 1274/6 Haziran 1858 tarihli arazi kanunnâmesi Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde hazırlanmış olmasına rağmen dinî-hukuki bakımdan incelenmek üzere şeyhülislamlığa gönderilmiş, oradan gelen istekler doğrultusunda da bazı değişiklikler yapıldıktan sonra Meclis-i Tanzîmât vasıtasıyla Padişah'a arzedilmiş ve tasdiki müteakip yürürlüğe girmiştir.[61] Keza, Osmanlı'nın son döneminde hazırlanmış olan *Mecelle*'nin mukaddimesi ile ilk kitabı yazıldıktan sonra Şeyhülislam'ın kontrolüne sunulmuş ve bu makamın gerekli gördüğü değişiklikler yapılmıştır[62]. Bu durum Osmanlı'da örfi hukukun şer'î hukuka uygun-

[56] *MTM*, I/3 (1331), s. 498-500.

[57] Bkz. Tevfik Temelkıran, "Divân-ı Hümâyûn", *İ.Ü Edebiyat Fak. TED*, (1975), sayı: 6, s. 129.

[58] *Tevkii Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi*, s. 515-516; M. Tayyib Gökbilgin, "Nişancı", *İA*, IX. 299-300.

[59] Heyd, *age.*, s. 148-149; Aydın, "Cezâ", *DİA*, VII. 478.

[60] "... Bu suretle Osmanlı padişahlarının kendilerine ayrılmış olan sahalarda, din kitaplarını karıştırmağa ve şeyhülislamlardan fetva almaya lüzum görmeden, sadece kendi mütehassıs idare adamlarının rey ve teklifi ile, birtakım kanun ve nizamları vaz'etmeğe selâhiyetleri bulunduğu aşikar bir şekilde meydana çıkmaktadır." Barkan, "Kanunnâme", s. 192.

[61] M. Akif Aydın, "Arazî Kanunnâmesi", *DİA*, III. 346-347.

[62] Aydın, "Osmanlı'da Hukuk", s. 385.

luğunun şeyhülislam tarafından aktif bir biçimde sağlanmasının gelenek haline geldiğini göstermektedir. Nitekim Schacht da, devletin en yüksek memurlarından birisi olan şeyhülislamın, devlet içinde şer'î hukuka riayeti sağlamak ve kadıların faaliyetlerini kontrol etmekle görevlendirildiğini, bütün önemli konularda idarece yapılması düşünülen işlerin dine uygun olup olmadığı konusunda kendisine danışıldığını ifade etmektedir.[63]

Zaten bizzat şeyhülislamların doğrudan doğruya şer'î hukuka aykırı olabilecek uygulamalara müdahale ettikleri ve bu tür uygulamaları engelledikleri yönünde gelen rivayetler vardır. Sözgelimi Şeyhülislam Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1525), Yavuz Sultan Selim'in, Endülüs'te camilerin kiliseye çevrilmesi üzerine, devletler hukukunda yerleşik bir ilke olan mütekabiliyet gereğince İstanbul'daki kiliseleri camiye çevirme isteğine din ve vicdan özgürlüğüne müdahale ve Fatih'in Patrikhane'ye verdiği ahitnâmeye aykırılık arzettiği gerekçesiyle engel olmuştur. Aynı konu Kanunî Sultan Süleyman döneminde tekrar gündeme geldiğinde bu defa da Şeyhülislam Ebûssuûd Efendi (Ö. 982/1574) tarafından reddedilmiştir.[64] Yine Ebûssuûd Efendi müste'menlerin (İslam ülkesine geçici olarak izinle giren gayr-i müslim yabancı ülke vatandaşları) zımmilere şehadetlerinin kabulü yönündeki padişah emrini, "Nâ meşru olan nesneye emr-i sultânî olmaz." diyerek reddetmiştir.[65] Gerçekten Osmanlı Devleti'nde idarenin tasarruflarının adalet ilkeleri çerçevesinde kalması için, şeyhülislamlar, aktif bir faaliyet içerisinde olmaya gayret etmişlerdir. Zaten sultanların da önemli siyasi meselelerde şeyhülislamın görüşüne başvurmaları gelenekten idi.[66] Hatta şeyhülislam fetvalarının kanun haline gelebilmesi için doğrudan padişaha başvurabilirdi. Ebûssuûd Efendinin *Ma'rûzât*'ı bu konunun tipik örneklerindendir.[67]

Osmanlı Devleti'nde mahkemeler şer'î ve örfi hukuku uygulayan ikili bir sisteme tâbi olmayıp her iki hukuk da tek bir yargı mercii tarafından uygulanmıştır. Bu konuda yetkili olan kadılardır.[68] Kadılar tayin edilirken verilen beratlarda adaleti yerine getirmeleri ve "Emr-i Hak Teâlâ ve Sünnet-i Resul ne ise öyle buyura...[69] "Ahâli beyninde icrây-ı ahkâm-ı şer'îyye-i nebevî ve infâz-ı evâmir-i aliyye-i Mustafavi (s.a.s.)..."[70] şeklindeki ifadelerle şer'î hukuka bağlı kalmaları istenmiştir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nde yargı bağımsızlığına özel bir önem verilmiştir.[71]

[63] Schacht, *An Introduction to İslâmic Law*, s. 90.

[64] *Zeynü'l-ahbâr*, neşr. Mehmed Nazım, Berlin 1928, s. 8'den naklen Mehmed Niyazî, *Türk Devlet Felsefesi*, İstanbul 1996, s. 227.

[65] Uriel Heyd, *Studies in old Ottoman Criminal Law*, s. 191-192; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebûssuûd Efendinin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, İst. 1998, s. 37, 155-156.

[66] J.H. Kramers, "Şeyh-ül-İslâm", *İA*, XI. 487-488.

[67] M. Cavid Bayrun, "Ebûssu'ûd Efendi", *İA*, IV. 99; Ahmet Akgündüz, "Ebûssuûd", *DİA*, X. 370.

[68] Aydın, "Cezâ", *DİA*, VII. 479.

[69] Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984, s. 114.

[70] Uzunçarşılı, *age.*, s. 116.

[71] İlber Ortaylı, *Osmanlı Devleti'nde Kadı*, Ankara 1994, s. 48.

Çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olan ve bünyesinde farklı ırk ve dinlerden birçok unsuru barındıran Osmanlı Devleti'nde cezai uygulamalarda bazı sapmalar da söz konusu olmuştur. Sözgelimi II. Bayezid ve Kanunî Sultan Süleyman kanunnâmelerinde yer alan ırza geçen kimsenin tenasül uzvunun kesilmesi, zina eden kadının kadınlık organının dağlanması, bazı suçluların kazığa vurulması, beytu'l-mâlden mal çalmaya teşebbüs ederken yakalanan kimsenin başkalarına ibret için öldürülmesi gibi hükümler burada sayılabilir.[72]

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin şer'î hukuku esas aldığı ve örfi hukukun da İslam hukukunun Osmanlı dönemi uygulamasından ibaret bulunduğu, yapılan araştırmalardan anlaşılmaktadır. Suç ve cezaların kanuniliği ilkesinin hedefi olan keyfiliği önleme amacıyla Osmanlı sultanlarının çıkardığı kanunnâmelerde yer alan cezai hükümlerin, İslam hukukunun takdirini devlet başkanına bırakmış olduğu tazir cezaları olduğu fikri ağırlık kazanmaktadır. Kanunnâmelerdeki cezaların haddi gerektiren suçlarla ilgili olması bazı yanlış anlamalara sebebiyet vermiştir. Oysa İslam hukuku özellikle çok ağır cezalar olan ve kişiler üzerinde önemli tesirler meydana getiren, haksız olarak uygulandığında telafisinin mümkün olmadığı bu tür cezaların, suç tam olarak sabit olmadıkça uygulanmasına sıcak bakmamıştır. Ceza ağırlaştıkça ispat yükü de ağırlaşmış, şüpheden sanığın yararlanması, esaslı bir prensip olarak kabul edilmiştir. İşte Osmanlı kanunnâmelerinde yer alan cezai hükümler, haddi gerektirecek ölçüde sabit olmamış suçların cezalarını düzenlemektedir. Zaman zaman uygulamada bazı sapmalar görülse de, genel anlamıyla Osmanlı Devleti, İslam ceza hukuku hükümlerini uygulamıştır.

[72] Heyd, s. 58-59; Akgündüz II. 40-41; IV. 366-367; Aydın, "Osmanlılarda Hukuk", s. 388-389.

Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci

İLHAMİ GÜLER
DOÇ. DR., A. Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Birbirlerine yakın tarih ve şiddette meydana gelen Türkiye (Marmara), Yunanistan, Tayvan, Meksika ve ABD'deki depremler arasında neden Türkiye'deki büyük bir felakete dönüştü? Bu katliamı, Türkiye'nin içinde bulunduğu zalim politik süreçlerin Allah'ın üzerine yıkma çabalarını ve mazlum-zayıf insanlarımızın bunu bir 'takdir-i ilahi' olarak görmelerini ayrı bir yazıda değerlendirmek üzere bir tarafa bırakarak, soruları biraz daha çoğaltalım: Yaklaşık dört bin yıldan beri sürekli hareket halinde olan Kuzey Anadolu fay hattı, Marmara denizi çevresinde M.S. yaklaşık 40 depreme yol açtığı halde, neden diğer ülkelerden farklı olarak Anadolu halkı bu coğrafyanın jeo-fizik özelliklerini toplumsal olarak beyin korteksine çıkarıp, buna göre örgütlenmeyi başaramadı ve böyle ağır bir bedel ödedi? 'Zeki' ve 'çalışkan' olduğu söylenen 'Büyük Türk Milleti', nasıl oldu da, kurduğu Cumhuriyet'in ancak 75. yılında, altının 'çürük' olduğunu, böylesine ağır bir bedel ödeyerek öğrendi? Cumhuriyet kadroları hazırladıkları çağdaş, bilimci eğitim programlarıyla neden nedenselliğe karşı duyarlı; doğru bilgiye, bilime önem veren, itibar eden nesiller yetiştiremediler? Neden Anadolu'nun 'bağrından' kopup gelmiş ve uzun süreden beri bu ülkenin başına musallat olmuş bir yöneticimiz, halkına 'plan' yerine 'pilav' vaadetmiştir? Bu halk neden bu 'mühendis'i bu süre zarfında başında taşımıştır? Bu mühendis yönetici neden 76 yaşına gelince altımızın 'çürük' olduğunu, 20 bin insanımızı enkaz altında bıraktıktan sonra anlayabilmiştir? Neden şehir kurarken, ev yaparken doğru bilgiye, planlamaya itibar etme yerine 'rant'a önem verdik? Neden Veli Göçer'in deniz kumundan binlerce ev yapmasına müsaade ettik? Neden bu evleri satın aldık? Neden bu kadar sanayi tesisini, bu kadar şehri, bu kadar nüfus kesafetini bu fay hattının (patates tarlalarının) üzerine, kılımız kıpırdamadan yerleştirdik? Neden Tanzimat'tan beri yeniliklere en açık olduğu söylenen Ordu, donanmasını bu fay hattı üzerine kurdu? Neden "16'sı büyük, 1'i küçük" 17 kişiyi 'kimsesizler' olarak bir mezara, cenaze namazlarını kılmadan koymak zorunda kaldık? Neden bu ülkede hâlâ, kazanmak gibi tüketmek de iktisadi hayatın dışındadır? Ve neden servet ve ni-

mete kavuşan, kendi emeğinin ve alın terinin mükafatı; fakirlik ve sefalete düşen de tembelliğinin sonucu olarak bunları hak etmiyor?

Sanırım, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunun 700. yılı münasebetiyle Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne nelerin miras kaldığı tartışılırken, yukarıdaki sorular da dikkate alınmalıdır. Aslında bu soruların cevaplarına, büyük iktisat tarihçimiz rahmetli Sabri F. Ülgener'in yaptığı kıymetli bilimsel çalışmalar büyük ölçüde ışık tutmaktadır. Onun *İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası* (İstanbul 1981) ve *Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisad Ahlâkı* (İstanbul 1981) adlı iki çalışması, bütün bu soruların cevabının asırlar boyunca coğrafyanın, siyasi yapının, üretim ilişkilerinin ve Osmanlı için önemli bir etken olarak dinin karışık etkileriyle oluşmuş ve zamana, mala, tabiata ve insana (çevreye) karşı oluşturulmuş mesafe bilincinde, tutumlarda olduğunu da ortaya koymuştur.

Ülgener, *Zihniyet ve Din* adlı çalışmasında çevreye, mala ve zamana (geleceğe), yani 'dünya'ya karşı 'mesafe bilinci' olarak tanımladığı[1] iktisat ahlakı (çözülme dönemi iktisat ahlakı) ile din (tasavvuf) arasındaki ilişkiyi tahlil eder. Ülgener, her iki çalışmasında da, yöntem olarak Max Weber'in geliştirmiş olduğu, zihniyet araştırmalarında dönemin edebiyat ürünlerine başvurma ve onları tahlil etme yöntemini kullanmıştır. Bu yönteme göre, dinin iktisat ahlakı ile ilişkisi araştırılırken, 'tavan'da (ulema) üretilmiş ve kendi arasında dönen ve tüketilen kitabiyat ve söyleme değil de, 'taban'a (halk) yönelik kitabiyat ve söyleme başvurulur. Ülgener Hoca da, tasavvufun iktisat ahlakı ile ilişkisini araştırırken, örneğin, Muhyiddîn İbn Arabî'nin eserleri yerine, Mevlânâ'nın *Mesnevî*si, Hacı Bektâş Velî ve Hacı Bayrâm Velî'nin eserleri, Ankaravî'nin *Rûḥu'l-mesnevî*si, *Minhâcu'l-fukarâ*'sı, Molla Câmi'in *Nefeḥâtu'l-uns*'u, Pend-nâmeler, Fütüvve-nâmeler ve şairlerin divanları gibi literatürü kullanır.[2] Zira, halk edebiyatının sözlü geleneği yanında, bu kitaplar, şehirlerin az çok okumuş yazmış insanlarına ve onlar aracılığı ile halka hitap eder:

> Esasen tarih-i dinî nokta-i nazarından telkin dairesi pek mahdut ve yüksek bir sınıfa münhasır kalan bu büyük ferdiyetlerin tarihî simalarından ve asıl itikadlarını gösteren tasavvufi sistemlerinden ziyade, bunların halk kitlesi arasındaki menkibevi simaları ve o 'teoloji-mistik' sistemlerin halk arasından nasıl değişerek, ne garip ve basit itikad şekilleri haline inkişaf ettiği meselesi şayan-ı tedkiktir.[3]

İktisat ahlakı, Ülgener'in de belirtiği gibi, toplumsal çevreye, mala ve zamana (geleceğe) karşı geliştirilmiş birer mesafe bilinci olarak, aslında 'dünya'ya karşı bir tutumu ifade eder.[4] Biz bu makalemizde Hoca'nın çalışmasına

[1] Sabri Ülgener, *Zinniyet ve Din*, s. 29 vd.
[2] *Zihniyet ve Din*, s. 115.
[3] Fuat Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, yayına hazırlayan: M. Konar, İstanbul 1996, s. 48.
[4] *Zihniyet ve Din*, s. 31-32.

bir 'zeyl' olarak, Osmanlı döneminde yaygın olarak okunan ve halkı irşad etmek için veya vaaz amacıyla yazılmış –çoğunlukla müellifleri ya sufi veya tasavvuf sempatizanı olan– dinî kitaplarda müminlere 'dünya'ya karşı nasıl bir 'mesafe bilinci' önerildiğini araştırmaya çalışacağız. Medreselerde okutulan kitaplar yerine bu tür kitapları seçişimizin nedeni bellidir: Sadece halkı değil, umerasından ulemasına kadar tasavvufa bağlı bu 'Derviş Devlet'in[5] küçük ve orta büyüklükteki şehirleri ve köylerinin, kendi kaderine teslim olmuş orta sınıf esnaf ve köylülerinin bilincini, büyük ölçüde bu tür kitaplar veya bunlardan yapılan vaaz ve irşadlar belirliyordu.

> Yedinci (miladi 13.) asırda bütün büyük İslam merkezlerini istila eden tasavvuf cereyanı, tabiatıyla Anadolu şehirlerinde de hükümrandı. Sultanlardan başlayarak bütün rical ve umera, şeyhlere karşı büyük bir hiss-i hürmet ve muhabbet besliyorlar, müteşerri alimler bile büyük sufilere karşı harekette bulunamıyorlardı.[6]

Sonuç olarak, Osmanlı'nın merkezine (ulema, umera), ağırlıklı olarak Sünnilik hakimse de; çevreye (halka) tasavvuf egemendi.

İnceleyeceğimiz kitaplarda müminlere önerilen 'dünya'ya karşı 'dıştan' red olarak gerçekleşen mesafe bilinci ile; eşi ve kendisi aslında birer tüccar olan ve "Bana dünyadan kadın, güzel koku ve namaz olmak üzere üç şey sevdirildi."[7] diyerek, dünyayı nimetleri ile birlikte olumlayan bir peygamber aracılığı ile tebliğ edilen; neredeyse bütün dinî-uhrevi kelime haznesi ticari kavramlardan oluşan (*ticâret, kesb, sa'y, rehin* vs.) ve Nietsche'nin dediği gibi "insanın içgüdülerine erkekçe 'evet' diyen"[8] İslam'ın, kibir, gurur, istiğna ve Allah'ı-ahireti insana unutturan bir ilgi olarak 'içten' reddettiği 'sekülerlik' anlamında 'dünya' ile kurduğu mesafe bilinci, birbirinden alabildiğine farklıdır. Burada 'dıştan' tabiri ile kastettiğimiz şey, çevre, mal-zenginlik, eşya, madde ve zamana/geleceğe karşı ilgisizlik veya ilginin zayıflatılmasıdır. Tasavvufun içinde, 'dünyayı red' olarak gelişen 'zühd' hareketi, İslam'ın erken dönemlerinde de bir insan tipi olarak mevcuttu: "Allah'ım beni miskin olarak yaşat, miskin olarak öldür ve miskinler arasında dirilt." diyen bir sahabiye Hz. Ömer: "Eğer fakirlik bir adam olsaydı onu öldürürdüm." demişti.

Kendi içinde tahlil edildiği zaman, tasavvuf gövdesinin, iç içe geçmiş iki kalın damara ayrıldığı hemen görülür: Biri, İslam'ın ana kaynaklarında ortaya konan 'dünya' görüşüne oldukça yakındır. Mevlânâ'nın: "Dünya, Tanrı'dan gafil olmaktan başka ne ki! Kumaş, altın, gümüş, evlad-u iyâl... Hiç biri 'dünya' değil bunların." ve "Geminin içindeki su, geminin helâkı demek! Ama dışındaki

[5] 'Derviş Devlet' tabiri, Batılı tarihçi Pall Wittek'e aittir. H. Kamil Yılmaz, bu tabirden kalkarak, Osmanlı'nın ulema ve ümerası ile nasıl bir 'Derviş Devlet' olduğunu göstermeye çalışır. Bkz. *Altınoluk*, (Eylül 1999), sayı: 163, s. 20-22.

[6] *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 53.

[7] Nesâ'î, *Sunen*, İşretu'n-Nisâ', 1; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III. 128, 199.

[8] Friedrich Nietzsche, *Deccal (Hıristiyanlığa Lanet)*, çev. Oruç Aruba, İstanbul 1995, s. 96.

su, geminin yüzmesi için şarttır."[9] sözleri bu eğilimin ifadesidir. Yine bazı sufilerin, 'fakr'ı: "Sen her şeye sahip olduğun halde, hiçbir şeyin sana sahip olmaması..."[10] şeklinde tanımlamaları, bu eğilimin güzel bir ifadesidir. İkincisi ise, bütün dünyadaki mistik akımlarda rastlanan dünyayı tamamen reddeden ve ona 'yalan' ve 'fani' olduğu gerekçesiyle bulaşmayan eğilimdir.

> Biri, dünyayı iyilikleri ile de kötülükleri ile de, olduğu gibi kabullenmeye varan davranış! Tanrı, hikmetinden sual edilmez, her şeye kefil bir 'kâdir-i mutlak'! Birliğine olduğu gibi, kudretine de ortak koşmayı kesinlikle reddettiği için, kula, iradeyi sahibine teslim edip, içe dönük bir huzur ve 'murakabe' halinde olup biteni temaşadan başka yapacak bir şey kalmıyor. Öbürü, dünya düzenini her türlü günah ve kusurları ile göğüslemeyi, hak ve doğruluk yolunda işlemeyi Tanrı buyruğu sayan görüş! Gerekçe açık: Kişi yaradılıştan ve Yaradan'ın iradesi ile güç ve kuvvet sahibidir. Bu güç, aslında O'nun kudretinden bir parça, belki de kudretin bir uzantısı demek! Öyle olunca da, emanete hakkını vermeyip kendinde acz görmek, hak nimetine göz göre göre küfran demek olur. Kula düşen ve yakışan, hak emanetini –kudreti– saklı tutmayıp, açıklamak ve vücudu ibadet ve taat başta olmak üzere, Allah'ın hoşnutluğunu celbedecek hayırlı işlerde geceli gündüzlü yormak, işlemektir.[11]

İslam ortaçağında çiçeklenen tasavvufta her iki kanat da mevcuttur. Ülgener, adı geçen çalışmasında, Selçuklular (fütüvvet hareketi) ve Osmanlıların erken dönemlerinde (Kalenderiler, Melamiler, Bayramiler) birinci eğilimin etkinliğini, gerileme döneminde ise, ikinci eğilimin hakim anlayış haline gelişini örneklerle ortaya koymaya çalışır.[12]

Bu birinci eğilim, Max Weber'in püritenlerin dünya ve ekonomik hayat ile kurdukları bağı nitelemek için söyledikleri ile uyuşmaktadır:

> Bir ustalar dini olarak püritenizm, sevginin evrenselliğinden vazgeçmiş ve bu dünyadaki bütün işleri Tanrı'nın iradesine hizmet eden ve kişinin Tanrı nazarındaki yerini sınayan bir süreç olarak rasyonalize etmiştir.[13]

Dünya ile ilişkinin 'redd'e dayandığı dinî zihniyet, kendini akide olarak kader, tevekkül, teslimiyet; ekonomik olarak üretim, planlama, rasyonalizasyon ve tasarruf yerine tüketim, yavaşlık, bağlılık, kayıtsızlık ve atalet olarak ortaya koymaktadır. Çözülme döneminde Osmanlı insanının iktisat ahlakı genel hatları ile budur.[14] Bu dönemde, yaşamın ağırlık noktası, yaşamın içine değil de bütünüyle 'öte'ye (Allah'a, ahirete) yerleştirildiği için dünyanın anlamı kalmıyor; "Mal da yalan, mülk de yalan, var biraz da sen oyalan." veya "Mal sahibi, mülk sahibi, hani bunun ilk sahibi." sözleri, varılan son nokta oluyordu.

[9] *Zihniyet ve Din*, s. 80.
[10] Abdulkerîm Kuşeyrî, *Kuseyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1978, s. 439 vd.
[11] *Zihniyet ve Din*, s. 33. Ayrıca bkz.?????
[12] *Zihniyet ve Din*, s. 78-86.
[13] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul 1986, s. 280.
[14] *Zihniyet ve Din*, s. 87 vd.

Bu bakış açısı, insanın içgüdülerindeki her ussallığı ve doğallığı tabii olarak yıkar. İçgüdelerdeki olumlu, yaşamı ilerletici, geleceği sağlamlaştırıcı ne varsa, artık hepsi güvensizlik uyandırır. Oysa Kur'an, yeryüzünü ayaklarımızın altına, Allah'ı üste, cennet ve cehennemi ise geleceğe koyar. Uzak geleceği (ahiret) elde etmenin yolu, yakın geleceği (dünya) inkâr etmekten geçmiyor. Dünya nimetlerinin geçiciliği, Kur'an'da sık sık vurgulanır (3. Âlu İmrân, 197; 4. Nisâ', 77; 9. Tevbe, 38); fakat, hiçbir yerde lanetlenmez. Cenneti elde etminin yolu da, bu nimetleri ve bunların elde edilmesini reddetmekten geçmez. Tersine, cennetin elde edilmesi, zorunlu olarak bu dünyaya dalınmasını ve bu dünyanın imar ve ıslah edilmesini (amel-i salih, cihad, sabır) gerektirmektedir. İslam medeniyetine vücut veren görüş budur. Dolayısıyla, yeryüzündeki yakın geleceğimizin düşünülmesi ve onun için kaygı çekilmesi, tek başına reddedilecek birşey değildir. Oysa, biraz sonra göreceğimiz gibi, incelediğimiz vaaz ve irşad edebiyatı, bunu tûl-i emel (uzak sanılar) görerek reddetmektedir. İslam için önemli olan, yakın geleceğin elde edilmesinin (dünyanın imar edilmesi, mal edinme, bilim yapma vs.), helal ve haram sınırlarını koruyarak (Allah'ı ve ahireti unutmadan) gerçekleştirilmesidir.

Modernitenin en ayırt edeci özelliği olarak sekülerizm, gelecek kaygısı ile Allah'ı ve ahireti unutarak cenneti yeryüzünde kurma projesidir. Bu girişimin son dört yüz yıl boyunca yeryüzünün ekolojik, ekonomik ve ahlaki dengelerini bozduğu ortada... İslam ise, yeryüzünün, bu dengeleri bozmadan ("Taşkınlık yaparak dengeyi bozmayın." 55. Rahmân, 8) imar ve islah edilmesini istemektedir.

Bu topraklarda, musibetler, Kur'an'ın söylediği gibi "insanların kendi elleriyle yaptıklarının sonucu" (4. Nisâ', 62; 42. Şûrâ, 30) olarak değil de, hâlâ 'Allah'ın takdiri' olarak algılanıyorsa; bu, Allah'ın dünya ile ilişkisinin nasıl olduğuna ilişkin egemen dünya görüşünden, akaidden (ontolojiden) gelmektedir.

Halkımızdaki kaderciliğin kökenlerinden biri, bozkır şartlarının olumsuzluklarına karşı direniş güçsüzlüğü ise; bir diğeri de, tasavvufla izdivaç etmiş Eşariliktir. Eşariliğin Allah tasavvuru ve O'nun alem ile ve özel olarak insan ile ilişkisi 'kader' olarak teorileştirilmiş ve bahsettiğimiz kanaldan halkın alnına yazılmıştır. Bu teoriye göre Allah'tan başka yaratıcı ve fail olmadığı için (*lâ ḫâliḳa illâ'llâh, lâ fâ'ile illâ'llâh*), âlemde nesnelerin gerçek bir tabiatı olmadığı gibi, şeylerin arasında nedensel, zorunlu bir ilişki de yoktur. Mutlak hakim olan Allah'ın tabiat ile ilişkisindeki iradesi zorunlu, değişmez kurallar ile tecelli etmiş değildir. Tabiat kanunları dediğimiz şey 'âdetullâh'tır. Gazzali'nin iddia ettiği gibi, alev pamuğu her zaman yakar, diye bir şey yoktur. Dolayısıyla, öyle bir dünyada yaşıyoruz ki, her an her şey olabilir.[15] Bundan dolayı dünyamız,

[15] İslam kelamının oluşturduğu bu dünya görüşünün iyi bir tasviri için bkz. M. Âbid el-Câbirî, *Bunyetu'l-'aḳli'l-'arabî*, Beyrut 1990, s. 175 vd.

Allah ile birlikte –keramet ehli– velilerin, kutupların, evdatların ve ricâlu'l-ğayb'ın tasarrufuna açıktır.

Şimdi, ontolojisi İslam filozoflarında olduğu gibi zorunluluğa ve nedenselliğe değil de; kelamcılar ve sufilerde olduğu gibi cevaza, mümkinata ve âdetullâh'a dayanan bu dünyanın üzerindeki fani arazlar (mal, zenginlik, madde ve eşya) ile nasıl bir ilişki kurmamız önerildiğine geçebiliriz.

1. *İhyâ (İḥyâ'u 'ulûmi'd-dîn)*, Huccetu'l-İslâm el-Ğazzâlî (ö. 1111)

Bilindiği gibi Gazzâlî *İḥyâ'u 'ulûmi'd-dîn* adlı eserini 'taban' için yazmıştır. Akaid ve Şeriat'ın tasavvuf içinde eritildiği bu eser, Eşarilik ve Şafiiliğin tasavvuf içinde mezc edilmesidir. Bu eser, Arapça konuşan dünyada tabana hitap ettiği gibi, Arapça konuşmayan İslam toplumlarında ise 'okumuş-yazmışlar' tarafından hazmedilerek halka ulaştırılmıştır. Bu meyanda, medrese alimleri ve mollalar, *İhyâ*'ı temel kaynaklardan biri olarak okumuşlardır. Daha sonraları, Gazzâlî'nin *Kimyâ-yı Sa'âdet* ve *Eyyuhâ'l-veled* adlı eserleri ile birlikte, *İhyâ*'da Türkçe'ye çevrilmiştir.

Peygamber dışında hiç kimse tarafından otoritesi aşılamayan Gazzâlî'nin, 'Derviş Devlet' Osmanlı İmparatorluğu'nun ulemasını, tasavvuf önderlerini ve halkını etkilemediğini düşünmek mümkün değildir. Peki, *İhyâ*'nda Üstad Huccetu'l-İslâm, bizim konumuzla ilgili ne diyordu? 'Dünya'ya karşı nasıl bir mesafe bilinci öneriyordu müminlere? İslam'ın özünde ve bazı tasavvuf damarlarında bulunduğu gibi, dünyayı içten (ilgi ve alâka yönünden) mi reddediyordu; yoksa dıştan (servet, mal, madde, eşya ve zenginlik açısından) mı reddediyordu? Bu sorunun cevabını öğrenmenin yolu, *İhyâ*'ın 3. cildinin 150 sayfalık "dünyayı kötüleme/yerme" ile ilgili bölümüne (*kitâbu ẕemmi'd-dunyâ*) bakmaktır. "İnsanı helak eden şeyler" olarak nitelenen altıncı kitap (*rub'u'l-muhlikât*) da, semantik olarak hem ilgi, alâka, bağlanma, meyil (*ḥubbu'd-dunyâ*) olarak dünyayı; hem de mal, madde, zenginlik ve eşya olarak dünyayı kapsamaktadır. Gazzâlî, ahiret saadeti ve Allah ile beraber olmak için, her iki anlamıyla da dünyanın reddedilmesi gerektiğini ileri sürer. Kitabın mukaddimesinde bu tutumu son derece açık ve nettir:

> Hamd, O Allah'a mahsustur ki, dostlarına dünyanın gâile ve afetlerini bildirmiş, dünyanın kusur ve noksanlarını onlara göstermiştir. Hatta onlar, buna delalet eden ayet ve delillere baktılar, dünyanın iyilik ve kötülüğünü karşılaştırdılar, kötülüklerinin iyiliklerinden çok olduğunu anladılar, umduklarının korktuklarını karşılamadığını ve varlıklarının bozulmaya mahkûm olduğunu bildiler. Ne yazık ki, bu dünya, görünüşte güzel bir kadın gibi güzel yüzü ile insanları kendisine çekmekle beraber, kendisine vuslata heves edenleri, görülmeyen kötülükleri ile helâk etmektedir. Aynı zamanda peşine koşanlardan uzaklaşıp, onlara yaklaşmakta cimrilik göstermekte; yöneldiğinde de kötülüğünden emin olunmamaktadır. Bir saat iyilik ederse, bir sene kötülük etmektedir. Bir defa kötülük yapsa, bir yılda ondan kurtulmak mümkün olmamaktadır. Onun insana yö-

nelmesi, helâk ve hüsranın delilidir. Onun afetleri devamlı olup, daima taliblerini zillete sokmaktadır. Dünyaya aldanan herkes zillete mahkumdur. Dünyalık ile böbürlenen her insanın sonu hasrettir. Kendini isteyenden kaçmak, kaçanın ise peşinden koşmak, onun şiârıdır. Kendisine hizmet edeni atar, kendisine arka çevireni arar. Onun berraklığı, bulanıklıktan kurtulamaz. Onun neşeleri, kederlerden ayrılmaz. Huzurunu huzursuzluk, gençliğini ise ihtiyarlık takip eder. Bolluk ve bereketi ise, hasret ve pişmanlıktan başka bir şey sağlamaz. Aldatıcı bir hilekâr ve uçucu bir sahtekârdır. Taliplerine karşı durmadan süslenir. Onları kendisine bağladıktan sonra azı dişlerini göstererek sırıtmaya başlar da, yollarını karıştırır. İtidal yolu ile istifade edemez olurlar. Onlara, şaşıracakları gizliliklerini açıklar. Öldürücü zehirlerini tattırır, isabetli oklarını anlara yağdırır. Onun adamları bolluk ve neşe içinde bulundukları sırada, bunlar rüyada görülen boş şeylermiş gibi birden bire onlardan yüz çevirir; sonra bütün şiddet ve ağırlığı ile onlara yönelir ve onları iki taş arasında ezilen buğday gibi öğütmeye başlar. Sonra da kefenlerine bürünmüş oldukları halde onları toprak altına alır da, bütün varlıkları yok olur gider. Dostları neşe beklerken, o onları aldatır ve daima mihnet içinde bırakır. Onlar büyük emeller peşinde koşar, servet toplar, yüksek binalar inşa ederler. Halbuki günün birinde bu binalar mezar ve bu servetler yok, emekler hebâ, dilekler ise hevâ olur gider. İşte dünyanın iç yüzü bundan ibarettir. Sonunda, Allah'ın takdiri ne ise o olur.[16]

Gazzâlî bu fikrini Kur'an ayetleriyle, çoğu zayıf onlarca hadisle ve tasavvuf ulularından, hükemadan ve Hz. İsa'dan nakledilen yüzlerce sözle desteklemeye çalışır.

Gazzâlî'nin dünyayı sadece mutlak sevgi, ilgi ve alâka (sekülerizm) olarak değil; bizzat zenginlik, mal, madde ve eşya olarak da reddettiğine en güzel örnek, onun, dünyaya bulaştıktan sonra kurtuluşun imkansızlığına örnek olarak zikrettiği şu hadis ve bunun üzerine yaptığı yorumdur:

"Dünyaya önem veren ve onunla arkadaşlık yapanın (*ṣâḥibu'd-dunyâ*) durumu, suda yürüyen insan gibidir. Suda yürüyen kimse, ayaklarını ıslatmadan yürüyebilir mi?" Resul-i Ekrem'in bu beyanı, bedenleri ile dünya nimetlerine daldıkları halde, kalplerinin ona bulaşmadan temiz ve dünyanın ilgilerinin onların batınlarından kopuk olacağını sananların cehaletini ortaya koymaktadır. Bu zan şeytanın aldatmasından başka birşey değildir. Su üzerinde yürüyenin mutlak surette ayakları ıslanacağı gibi, dünyaya bulaşmak da, onunla ilgilenmeyi ve kalbin kararmasını gerektirir. Aksine, dünyanın kalple ilgisi ibadetin tadını giderir."[17]

Gazzâlî'nin dünyayı toptan reddettiğini ifade eden yüzlerce örnekten biri de, Hz. İsa'nın ağzından şunları nakletmesidir:

Dünyanın habis olduğunun bir delili, onda Allah'a isyan edilmesi; diğer delili de, ahiretin ancak O'nu terk etmekle elde edileceğidir. Dünyadan

[16] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûmiddîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1975, III. 451-452.
[17] *İhyâ'*, III. 484.

geçin, imarına bakmayın ve iyi bilin ki, bütün kötülüklerin başı dünya sevgisidir.[18]

Gazzâlî'ye göre, mümine ahireti ve Allah rızasını kazandıracak ameller (ebedi kurtuluşu sağlayan ameller) dünyanın içinden yürümeyi, orayı imar etmeyi, onunla boğuşmayı gerektiren ameller değildir; tersine, ondan uzak durmayı (*riyâzât* ve *mücâhedât*), ona bulaşmamayı gerektiren amellerdir. Bizzat ahiret için olan amel, ibadet ve zikirdir. Gazzâlî, *İḥyâ*'da her biri yüz sayfayı geçen "Zühd ve Fakirlik" ve "Tevhid ve Tevekkül" bölümlerinde, bu eylemsizlik ve edilgenliğin faziletlerinden bahseder.[19]

2. *Kimyâ-yı Sa'âdet*, Gazzâlî

Gazzâlî'nin *Kimyâ-yı Sa'âdet* (Mutluluğun Kimyası) adlı eseri de, Osmalı'nın geç dönemlerinde Türkçe'ye çevrilmiştir. *İhyâ*'ın özeti diyebileceğimiz bu eser, Anadolu'da o denli çok okunmuştur ki, köy odalarının demirbaşlarından biri sayılır. Gazzâlî bu özet eserinin "mühlikât" (helâk ediciler) bölümünde de, dünyanın kötülüğünden, mal sevgisinin afetlerinden, malın zararlarından vs. genişçe bahseder. Gazzâlî'nin bu kitabında –*İhyâ*'dakine benzer şekilde– 'dünya' ve 'mal'a karşı müminlerin nasıl bir tavır takınmaları gerektiğini ifade eden görüşlerini, sanırım şu metin net olarak yansıtmaktadır:

> ... Dünya üç derecedir: Zaruret miktarı yiyecek, giyecek ve meskendir. Bu miktardan fazlası 'ihtayaç'tır. İhtiyaçtan fazlası ise 'süs'tür. Süsün sınırı yoktur. Birinci derece ile yetinip kanaat eden, her çeşit günahlardan kurtulmuş olur. Üçüncü dereceyi seçenler, helâk uçurumuna yuvarlanıp kızgın cehenneme düçar olmuşlardır. İkinci dereceyi seçenler ise, tehlikeden kurtulmamışlardır. Zira ihtiyacın iki yönü vardır: Biri zarurete; diğeri de lükse yakındır. Bu iki yönün birbirinden farkı, şüphe ve zandan arı değildir; zira o, ictihada, dikkat ve düşünmeye bağlıdır. Zaman olur ki, ihtiyaç miktarından fazlasına gerek yok iken, olduğunu sanılır, onun teminine çalışılır, hesap ve azaba düşülür. Bunun için büyük zatlar ve ihtiyatlı olanlar, zaruret miktarını seçmişlerdir. Bu hususta insanların önder ve rehberi Veysel Karânî'dir. O, dünya işlerini kendine o kadar dar tutmuştu ki, insanlar onu deli sanırlardı. Bir-iki yıl geçerdi de, onu göremezlerdi. Sabah namazı vaktinde gider, yatsı namazından sonra gelirdi. Onun gıdası bir tane hurma idi. Bir taneden fazla eline geçerse, zaruret miktarınca kor, gerisini sadaka olarak verirdi. Elbisesi, yollardan ve mezbeleliklerden topladığı eskilerdi. Bunları yıkar, temizler, kendine elbise yapardı. Bir yerden geçerken, çocuklar onu alaya alıp taşlarlardı. O da "küçük taşlar atın ki, beni yaralayıp abdest ve namazdan alıkoymasın" derdi.[20]

[18] *İhyâ'*, III. 455.
[19] *İhyâ'*, IV. 351-528.
[20] Gazzâlî, Kimyâ-ı Saâdet, çev. Ali Arslan, İstanbul 1976, s. 461.

3. *Tenbîhu'l-ğâfilîn* ve *Bustânu'l-'ârifîn*, Fakih, Zahid, Alim, Muhaddis Nasr b. Muhammed İbrâhîm es-Semerkandî (ö. 993)

Osmanlı döneminde halkı irşad etmekle görevli okumuş-yazmışların başvurduğu bu iki eserde de dünyaya yaklaşım tarzı, Gazzâlî'dekinden farklı değildir. Bu eserlerde de insanın dünyada 'geleceğe' karşı emellerinin sökülüp atılması, yani hırs ve tûl-i emelin kötülenmesinden, kanaatkâr ve fakir olmanın faziletlerinden ve dünyanın reddedilmesi gerektiğinden bahsedilir. Semerkandî *Tenbîhu'l-ğâfilîn* adlı eserinin "Hırs ve Tûl-i Emel" babında, Gazzâlî gibi, çok sayıda hadise ve tasavvuf ulularının sözlerine yer vererek, görüşlerini desteklemeye çalışır. Fakih, zahid, alim ve muhaddis olan üstadımız, bir yerde şöyle diyor:

> Kim geleceğe ilişkin emellerini kısaltırsa, Allah ona dört keramet ikram eder: İlkin, onun kendine taatini kuvvetlendirir; çünkü insan yakında öleceğini bilirse, kendine gelecek kötülüklere önem vermez, Allah'a itaate cehd eder ve amelini (ibadetini) çoğaltır. İkinci olarak, onun dünyadan beklentilerini azaltır; çünkü yakında öleceğini bildiği için, gelecekte kendisine isabet edecek kötülükleri önemsemez. Üçüncü olarak, onu az nimete razı kılar; çünkü yakında öleceğini bildiği için çokluğu (zenginliği) talep etmez, önem vereceği şey sadece ahiret olur. Dördüncü olarak da, onun kalbini nurlandırır.[21]

Müellifimiz, *Bustânu'l-'ârifîn* adlı eserinin 72. babı olan "Fakirin Zengine Üstünlüğü" (*tafḍîlu'l-faḳîr 'alâ'l-ğanî*) bahsinde, fakirliğin lehinde olanlar ile zenginliğin lehinde olanların sözlerini naklettikten sonra, kendi tercihini sonunda şöyle belirtmektedir: "Bugünkü zenginlerin malında haram ve şüphe galip geldiği için ihtilafa mahal yoktur. Fakirliğin daha üstün olduğu, ittifakla sabittir."[22]

Semerkandî "Dünyanın Reddedilmesi" (*rafḍu'd-dunyâ*) başlığı altında da, birçok hadis ve tasavvuf büyüklerinin sözlerini derc etmiştir. Bir yerde kendisi şöyle demektedir:

> Akıllı olan, dünyadan çok az bir şeye razı olur ve mal toplamakla değil, ahiret amelleri ile uğraşır; çünkü ahiret, nimet ve karar yeridir; dünya ise fani, aldatıcı bir işkence yeridir.[23]

Her iki kitapta da, bu verdiğimiz örneklere benzer, dünya içindeki nimetleri, zenginliği, malı, eşyayı kötüleyen ve kanaatkârlığı, ahireti ve ibadeti yücelten hadisler, sahabe sözleri, mutasavvıfların özdeyişleri rivayet edilmektedir.

4. *Müzekkî'n-nufûs*, Abdullâh b. Eşref b. Muhammed (Eşrefoğlu Rûmî, ö. 1469)

Eşrefoğlu Rûmî, uzun bir girişten sonra, kitabın ilk bölümünü 'dünya'ya ayırmıştır. Yaklaşık elli sayfayı geçen bu bölümde, dünya, tûl-i emelin zararları ve fakirliğin faziletleri, kendi deyimi ile "ayât ile, ehâdîs ile, ashâb-ı kirâm

[21] Nasr b. Muhammed İbrâhîm es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-ğâfilîn*, Kahire 1319/1901, s. 76.
[22] Semerkandî, *Bustânu'l-'ârifîn*, (*Tenbîhu'l-ğâfilîn* kenarında) s. 97.
[23] *Tenbîhu'l-ğâfilîn*, s. 81.

sözleriyle ve meşâyıh-ı izâmın irşâdları ile" uzun uzun anlatılır. Daha konuya girerken müellifimiz şöyle diyor:

> Ey aziz! Bu dünya dedikleri *lâ şey*'dir, yani hiçtir. Hiç olduğu oldur kim, ahiri hiç olsa gerekdir. Fudayl b. İyâd (r.a.) ider: "Hak Te'âlâ'dan bana irişdi kim, kıyamet gününde dünya gele, ziynetleriyle ve behcetiyle (görkem) kendüni tezyin idüp ide: "Ya ilahî, beni şol ednâ (alçak) kullaruna dar eyle" diye. Yani kullarına duracak yer eyle, dese gerek. Hak Te'âlâ diye kim: "Ben senden razu değülem, sen Benim düşmanımsın; lâ şey', hebây-u mensûr ol" diye. Şöyle hebây-u mensûr ola. Yani toz olup belirsüz ola. Pes yine hiç oldı ve hiçe gönül viren ve bunun yolunda ömür çürüden, hiç nesne isteyen dahi hiçdir. Amma, hiçi (dünyayı) hiçe sayan ariftir...[24]

Eşrefoğlu Rûmî dünyayı şöyle tanımlıyor: "Ve eğer sual olunsa: 'Dünya nedir?', cevap budur: Bu dünyanın metaıdır." Bu tanımdan sonra iki ayet (3. Âlu İmrân, 14, 63. Münâfikûn, 9) ve bir hadis ("Suyun baklayı büyüttüğü gibi, mal ve şeref sevgisi de, nifakı büyütür.") zikrettikten sonra, şöyle devam ediyor:

> Pes bu ayetten ve hadisten ve ashâb-ı Resûl aleyhisselâm sözlerinden ve meşâyıh-ı kibârın menâkıbından tahkîk bilgil kim, dünyayı sevmekte ve dünyanın metâını edinmekte hayır yoktur. Zira, ekseri bu dünyanın hâssıyâtı budur ki, kendüye meşgul, ölümin unutturur. Uzak sanulara bırakur. Yani tûl-i emel hod (kendi) gönlünü karardır. Gönlü kararan kişi hod Tanrıyı bırakır ve bir uğurdan onu unudur.[25]

Müellifimiz, "Dünya ahiretin ekinliğidir." (*ed-dunyâ mezra'atu'l-âhira*) şeklindeki meşhur hadisi Mu'âz b. Cebel'den yaptığı bir rivayetle şöyle yorumluyor: "Bu hadisin manası budur ki, bu dünya ekinliktir, Adem oğlanları ekindir. Azrail aleyhisselam biçicidir..."[26]

Şeyhimiz, fakirliğin faziletlerini ise şöyle sıralıyor:

> Resul hazretleri buyurur: "Fakirin sadakası, zenginin yüz bin dirheminden daha efdaldir." Dahhâk radiyallahu anhu ider: "Fakir pazara varsa, bir nesne görse, hatırı dilese amma güci yetmese, sabreylese, zenginin yüz bin akça sadaka verdiğinden sevabı artıkdır. Fe amma, eğer güci yetse, amma nefsine muhalif olsun deyü almasa, nefsi muradın vermese, sevabı bundan dahi artıkdır".[27]

Mal biriktirme hakkında ise müellifimizin kanati şudur:

> Resul hazretleri buyurur: "Her ümmetin bir fitnesi (bozguncusu) vardır, benim ümmetimin fitnesi ise maldır." Ben sana nice kere didim, bu fakirler Allah kullarıdır ve bu ğanîler şeytan kullarıdır. Ve beyler, şöyle sanurlar kim, bu dünyayı kullanurlar, amma ma'nîde (gerçekte) baksan, bunların arkasuna dünya binüp cehennem yoluna sürer...[28]

[24] Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkî'n-nufûs*, İstanbul 1871, s. 33.
[25] *Müzekkî'n-nufûs*, s. 48.
[26] *Müzekkî'n-nufûs*, s. 26.
[27] *Müzekkî'n-nufûs*, s. 72.
[28] *Müzekkî'n-nufûs*, s. 72.

Görüldüğü gibi, Eşrefoğlu Rûmî de, öncekiler gibi dünyayı hem ilgi-alâka ve meyil olarak; hem de mal, eşya, zenginlik olarak reddetmektedir.

5. *Durretu'l-vâ'izîn*, Ulemâ-i Nâsihîn ve Fudelâ-i Vâ'izîn ve Küberâ-i Kâmilînden Osmân b. Hasan el-Hopavî (ö. XIX. yüzyılın başları)

75 Meclisten (bölüm) oluşan Arapça-Türkçe kitap, her sureden bir veya birkaç ayetin, hadis, tefsir ve diğer kitaplardan yapılan nakiller ile yorumundan oluşmaktadır. *Keşşâf* ve *Tefsîr-i Beyzâvî*'nin yanında, müellifin önemli kaynakları *eş-Şifâ'u'ş-şerîf, Zubdetu'l-vâ'izîn, Mişkâtu'l-envâr, Tenbîhu'l-ğâfilîn, el-Mev'izatu'l-ḥasene, Zuhretu'r-riyâḍ, Behcetu'l-envâr ve Kenzu'l-aḫbâr* gibi eserlerdir.

Hopavî, kitabının meclislerinden birinde, 18. Kehf, 45. ayeti yorumlamaktadır. Bu meclisin alt başlığı "Dünyanın Zemmedilmesi ve Zevalini Açıklama" (*fî beyâni ẕemmi'd-dunyâ ve zevâlihâ*) şeklindedir. Toplam dört sayfadan oluşan bu 'oturum'a başlarken müellifimiz, Hz. İsa'dan şu sözleri naklediyor:

> İsa aleyhisselâm dedi ki: "Dünya üç gündür: Dünkü gün geçti, ondan elinde birşey yoktur; yarınki günü bilmiyorsun, yarına çıkacak mısın, yoksa çıkmayacak mısın; üçüncü gün ise yaşadığın bugündür; onu ganimet bil. Dünya üç saattir: Bir saati geçti; ikinci saati bilmiyorsun, onu idrak edecek misin yoksa edemiyecek misin; üçüncüsü, içinde olduğun saattir, onu ganimet bil. Gerçekte son bir saatten başkasına malik değilsin..." (Buradaki 'ganimet bil'in 'ibadet et' anlamına geldiği gayet açıktır).[29]

Müellifimizin *Şifây-ı şerîf*'ten konuyla ilgili naklettiği hadislerden biri şöyledir:

> Cebrail, Peygamberimize gelerek: "Allah sana selam söyledi; diyor ki: 'Eğer istiyorsan, şu dağı sana altın kılayım; sen nerede olursan o da seninle beraber olsun'. Peygamberimiz başını eğip biraz sustuktan sonra dedi ki: 'Ya Cebrail! Dünya, evi olmayanın evi, malı olmayanın malıdır; onu ancak aklı olmayan toplamaya çalışır'. Bunun üzerine Cebrail dedi ki: 'İsabet buyurdun ya Muhammed!"

Hopavî'nin, *Zubdetu'l-vâ'izîn*'den aktardığı bir hadiste, tûl-i emel ve dünya sevgisi, kişinin kötü ve bedbaht oluşunun (*şekâvet*) özelliklerinden sayılmaktadır.[30] Kısaca, Hopavî'nin dört sayfalık izahatından, dünyayı hem ilgi-alâka ve bağlılık olarak, hem de gelecek kaygısı (tûl-i emel), madde ve eşya olarak reddettiği anlaşılıyor.

6. *Envâru'l-'âşıḳîn*, Ahmed-i Bîcân (ö.1466)

Müellifimiz, kitabının "Dünya Hakkında" (*faṣlun fî'd-dunyâ*) başlıklı bölümünde, genel olarak dünya hakkında şöyle diyor:

> İmdi bu dünyanın misli şol rûzikâr (gün görmüş), şol acûzeye (ihtiyar kadın) benzer ki, zahirini gençler gibi libas ile bezeyüb, halk arasında naz

[29] Osmân b. Hasan Hopavî, *Durretu'l-vâ'izîn*, İstanbul 1313/1897, s. 160.
[30] *Durretu'l-vâ'izîn*, s. 163.

eder; tâ ki, ehl-i dünya ânın mekr-i tuzağına girifdâr olalar. Ve dahi bir zalim padişaha benzer ki, halka nesne (mal) bağışlar, lâkin dostluğu yoktur; cümlesini öldürmek ister. Pes akıllılar kışın tedarikin yazın görürler ve ölüm kaydın (hazırlığını), yarın ölmezden, diri iken görürler. Ve dahi dünya şol denize benzer ki, içi dopdolu cevâhir ola, amma bir nice kişi ol denize girerler, cevâhir çıkarırlar; bir nice kişi girerler, gark olurlar. Hâsıl-ı kelâm, Peygamberimiz aleyhisselâm: "Dünya fitne ve beliyyedir (denemedir) ve her cemaatin bin türlü fitnesi vardır; benim cemaatimin fitnesi, mal cem edüp, dünya sevmektir".[31] (dedi). Peygamberimiz etti: "Ümmetimin evveli kurtuldu, yakîn ve sıdk ile; ve ahiri helâk oldu, dünya ve tûl-i emel ile".[32] Ve her kim az nesneye kâni olsa, tahkîkan Hak Celle ve Alâ Hazretleri'nin ahdine inandı. Ve her kim dünya için gusse (haram lokma) yese, Hak Te'âlâ Hazretleri'nden ırak ola. Hak Te'âlâ Hazretleri etti: "Aceplerem şol kişiyi (ki), ahiret hesaplarına inanur; (buna rağmen) dünya cem eder... Ve her kim dünya cem eder, aklı yoktur. Ve her kim dünyaya fereh (gıbta) ider, anın fehmi (anlayışı) yoktur. Ve her kim dünyanın arzularına sa'y eder (çalışır), Hak Celle ânın fıkhını, yani ilmini yok eder..." Resûl-i Ekrem (s.a.v.) Hazretleri etti: "Dünyanın cemisinden uçmağın (cennetin) bir kamçı kadar yeri yekdir (iyidir). Ve dünya dedikleri –ki Adem oğlanları ânı terk itmeğe kudretleri ola– yeryüzüdür".[33]

Fakirlik ve zenginlik konusunda Ahmed-i Bîcân şöyle diyor:

Ve dahi bir kişi dünya cem eylese iyilik eylemek içün, dünyayı terk eylemek caizdir ve hatırlıdır, dünyayı cem eyleyüp hayır işlemekten. Nitekim, Hz. İsa (a.s.) buyurur: "Ey iyilik etmek için dünyayı isteyen, onu terketmen daha iyidir (*yâ ṭâlibe'd-dunyâ li'l-birri ve terkuke lehâ eberru*)." Ve nakildir ki, Ebû Sa'îd (r.a.) itti: "Bir kişi Peygamberimiz'e (a.s.) itti: 'Ya Resûlallâh! Beni bir amele kılavuzla ki, kaçan işlesem Hak Celle ve Alâ Hazretleri bundan razı ola ve halk dahi beni seve'. Peygamberimiz (a.s.) itti: 'Dünyayı terk et ki, Allah Te'âlâ seni seve ve halk dahi seni seve".[34]

7. *Aḥmediyye*, Ahmed-i Bîcân

Ahmed-i Bîcân'ın manzum olarak yazdığı bu eser, halk arasında *Ahmediye* olarak bilinir. Osmanlı döneminde en ücra köylere kadar yayılmış bulunan bu eser 'giriş' olarak fakirliğin fazileti ile başlar:[35]

Her bulan fakr ile buldı râhatı
Kıl kanâ'at, görme dünya zahmeti.

Olsa (e)ger şâkir ganî, sâbir fakîr,
Yekdir (iyidir) ol şâkir ganîden ol fakîr.

Kim fakirlerden sonra kırk yıl ganî,
Cennete girse gerekdir, bil ânı.

[31] Ahmed-i Bîcân, *Envâru'l-'âşıḳîn*, İstanbul 1315/1899, s. 360.
[32] *Envâru'l-'âşıḳîn*, s. 361.
[33] *Envâru'l-'âşıḳîn*, s. 358.
[34] *Envâru'l-'âşıḳîn*, s. 353.
[35] Ahmed-i Bîcân, *Aḥmediyye*, İstanbul ty., s. 5.

Ağniyâ olan hisâba duralar,
Fakr-ı hâl olan cinâna varalar.

Görmez misin garibanın hâlini,
Buna benzet mahşerin ahvâlini.

Hamli (yükü) olan, barı (malı) kaydına düşer,
Yüksüz olan, önce varup yol aşar.

Hem fakir olan fenâdan (yokluktan) usanır,
Bâkîye (ebedi olana) varmağa tizce kuşanır.

Devleti (malı) olan kılur tûl-i emel,
Girmez ânın kalbine havf-i ecel.

Mal içün çekme emân, ğusse (haram lokma) yeme,
Yok, deyü ben düşme efkâr-ı ğama.

"Mal eğer iyi olaydı", der Resûl:
"Ben kılardım evvelâ ânı kabûl".

Fakri me'nûs (fakirlik ile samimiyet) eylemişdi ol kibâr,
Fakriyle halka ider iftihâr.

Kitabın ikinci konusu "Dünya Malını Beyan Hakkında"dır (*fî beyâni mâli dunyâ*). 120 beyitten oluşan bu bölümde, bazı kıssalar da ibret amacı ile anlatılmıştır. Bu kıssalardan birinin başlığı şöyledir:[36]

Var münâsib bir haber sen dinlegil,
Mâl-i dünyâ isteme, şerm (utanma) eylegil.

"İşlerin hayırlısı orta olanıdır." (*ḫayru'l-umûri evsaṭuhâ*) prensibini benimsemiş olan Ahmed-i Bîcân, dünya malı biriktirenlere şöyle diyor:[37]

Ey fena dünyasına mağrûr olan,
Tûl-i emel ile Hakk'dan dûr (uzak) olan.

Fikreder misin fenânın hâlini,
Celb idersin bu fenânın mâlını.

Ahmedî, bu mâl-ı dünyâya heves,
İzdiyâd (çoğalma) isteme, ümidi kes

Müellif bir taraftan kimseye muhtaç olmayacak kadar çalışmayı normal görür:

Ol kifâyet denlü hâl işde bulun,
Kimseye muhtâc olup açma elin.

Fakat, bir taraftan da fazla çalışmanın bir anlamı olmadığını kaderci 'rızık' anlayışına dayanarak şöyle ifade eder:[38]

Fi'l-i dünyâda ziyâde etsen işi,
Mâlın artar, rızkın artmaz ya kişi.

Üçüncü bölüm olan *Mülk-i dünyâ* konusunda da müellifimiz aynı temaları işlemektedir:

[36] *Aḥmediyye*, s. 11.
[37] *Aḥmediyye*, s. 10.
[38] *Aḥmediyye*, s. 11.

Ey fenânın milkine râğıb olan,
Kalbini tûl-i emelle dolduran,

Bu fenânın milkine itme heves,
İhtiyâcdan ziyâde ümîdi kes.

Burada 'ihtiyac'ın en fazla 'zarûriyât'a tekabül ettiği; 'hâciyât' ve 'tahsîniyât'ı dışladığı, izahtan varesdedir. Zarûriyât ise, ancak hayatı sürdürmeyi sağlayacak şeylerdir.

Kişinin 'gelecek' perspektifinin tamamen 'öteye' (ahirete)' kaydığı; yeryüzünde ise gelecek izine kati surette rastlanmadığı apaçıktır:

Gidersin âkibet bu fânî ilden,
Kalur cem ettiğin, gelmez bu yerden.

Bulursun bir kefenle bir çukurı,
İder milkinde vârisler huzurı.[39]

Milkinin dillâlidir dünya deni,
Aldırır hem sattırır sana seni.

Alur emlakin seni iflâs ider,
Var hesâb ver deyu yere habs eder.[40]

Müellifimiz "Hırs ve Tamah" bahsinde ise, gelecek kaygısı ile çalışma, mal biriktirme ve zengin olma emeli taşıyanlar için şöyle öğüt veriyor:[41]

Ey tamah (istek, arzu) deryasına dalan kişi,
Arayu tûl-i emel bulan kişi,

Ol tamah bahrinde cevelân eyleme,
Âkil olan, kendine noksân eyleme.

Ettiğin nef'in (yanarın), ziyânı ödemez;
Âkil olan boşa deverân eylemez.

Fâide kılmaz sana bu cost-u cû (koşuşturma),
Yorma can ile teni, rahatta ko.

Ol gelecek işi bugün izleme;
Ecelin yakın, ırağın gözleme.

Çok tamahkâr olma, ko rahat başı;
Eyle insâf ile cânım her işi.

"Adam olan zengin olmaz, zengin olan adam olmaz." şeklindeki 'atasözü'müz Ahmed-i Bîcân'ın dünya görüşü ile aynılık arzediyor.

Sonuç olarak, lafı uzatmaya gerek yok; Ahmed-i Bîcân da, müminlere dünya ile hem ilgi-alâka, bağlılık ve meyil olarak ilişki kesmeyi; hem de mal, mülk, zenginlik ve madde olarak ilişkiyi alabildiğine zayıflatmayı öğütlemektedir:[42]

Ahmedî, sen mâl-u milkim yok deme;
Ânlar içün düşme derde, gam yeme.

[39] *Aḥmediyye*, s. 16.
[40] *Aḥmediyye*, s. 17.
[41] *Aḥmediyye*, s. 111.

8. *Şifâ-yı Şerîf*, Ebû'l-Fadl el-Kâdî İyâd (Kadı İyâz, ö. 1149)

Osmanlı döneminde Arapça okuma-yazma bilenlerin Hz. Peygamber'in örnek ahlakı hakkında el kitabı olarak okudukları kitaplardan birisi de, Kadı İyâz'ın *Şifâ*'dır. Kur'an gibi harekelenerek okunması kolaylaştırılan kitap, rivayetler ile Hz. Muhammed'in örnek ahlakından ve siretinden bahseder. Fasıllardan birinde onun dünyaya karşı tutumuna ilişkin aktarılan rivayetler toplanmıştır (*ve emmâ zuhduhû fî'd-dunyâ*). Başlığın kendisinin, 'zühd' (yüz çevirme, ilgi ve alaka kesme) olarak adlandırılmış olması, bu başlık altında ne tür hadislerin bulunduğunu daha baştan göstermektedir. Biz bunlardan bazılarını zikredeceğiz. Müellif konuya şöyle giriyor:[43]

> Ölünceye kadar, dünyanın bir çok yanı kontrolüne verildiği, fetihleri birbirini takip ettiği halde; onun, bundan çok az bir şeyle yetindiğini ve onun güzelliklerinden yüz çevirdiğini ortaya koyan örnekler senin için yeterlidir.

Örneklere geçelim:

> Hz.Peygamber öldüğünde zırhı bir yahudide rehindi.
>
> Hz. Aişe şöyle dedi: "Hz. Peygamber ömrü boyunca üç gün üst üste (yavan) ekmekle karnını doyurmamıştı."
>
> Hz. Aişe şöyle dedi: "Hz. Peygamber ne bir dinar, ne bir dirhem, ne bir deve, ne de bir koyun bıraktı."
>
> Hz. Aişe şöyle buyurdu: "Hz. Peygamber öldüğünde, evinde yarım arpa ekmeğinin dışında, karnı olanın yiyeceği bir şey yoktu."
>
> Peygamberimiz şöyle dedi: "Bana Mekke vadisinin altın kılınması teklif edildi. Dedim ki: 'Ya Rabbî! Hayır; bir gün aç kalırım, bir gün doyarım. Aç kaldığım gün Sana dua eder, yalvarır ve sığınırım; doyduğum günde ise Sana hamd eder ve Seni tesbih ederim".[44]
>
> Hz. Aişe şöyle dedi: "Biz Muhammed ailesi, bazen bir ay geçerdi (yemek pişirmek için) ateş yakmazdık. Bu süre içinde, yediğimiz, hurma; içtiğimiz, su idi."
>
> Hz. Aişe şöyle dedi: "Peygamber'in karnı ömrü boyunca hiçbir zaman doymadığı halde, o bu durumunu kimseye şikayet konusu yapmadı. Yoksulluk onun için zenginlikten daha sevimli idi. Eğer açlığı devam ediyorsa, acından gece sabaha kadar kıvranır; fakat gündüzün oruç tutmaktan geri durmazdı. Oysa, eğer Rabbinden yeryüzünün hazinelerini ve zenginliklerini isteseydi, müreffeh bir hayat sürerdi..."[45]

Şifâ-yı şerîf'te buna benzer daha birçok rivayet mevcuttur. Bu rivayetlerin ortak paydası, Hz. Muhammed'in açlığı ve fakirliği iradi olarak tercih ettiği ve istediği doğrultusundadır. Oysa, rivayetlerde anlatılan durumlar gerçekleşmiş

[42] *Alımedliyye*, s. 20.
[43] Ebû'l-Fadl el-Kâdî İyâd, *Şifây-ı Şerîf*, İstanbul 1324/1908, s. 108.
[44] *Şifâ-yı Şerîf*, s. 109.
[45] *Şifâ-yı Şerîf*, s. 110.

olsa bile, bu o günkü ekonomik koşullardan dolayıdır. Hz. Muhammed yiyecek birşey bulamadığı için aç kalmıştır. Yoksa açlığı ve fakirliği, kendinden iki yüz yıl sonra ortaya çıkacak olan bir hareketin (tasavvuf) temel bir teması olsun diye, isteyerek seçmemiştir. Onun mal biriktirme ve zengin olma gibi özel bir gayreti ve amacı olduğu da söylenemez; çünkü peygamberlik görevi bunu engeller. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in, arkadaşlarının mal biriktirmesine ve zengin olmasına karşı çıkmadığı gibi, onları teşvik ettiği de bilinen bir gerçektir.

9. *Râmûzu'l-Ehâdîs*, Ahmed Ziyâ'uddîn Gümüşhânevî (ö. 1893)

Müellifinin, "Bu kitapla meşgul olmak ve onu mütalaa etmek, bin kitapla meşgul olmaktan daha iyidir."[46] dediği *Râmûz-ı Ehâdîs* (Hadisler Deryası), yine Gümüşhânevî'nin dediğine göre, hicrî 600 senesinden önceki büyük hadis alimlerinin kütüphanelerindeki muteber kitaplardan derlenmiştir. Üç binden fazla hadis bulunan bu kitapdaki hadisler "incelikler, nükteler, hakikatler, kerametler, müjdeler ve mucizeleri; emir, nehiy, temas (bağlantı), başlangıç ve sonu; mahşer, haşr, cennet ve cehennemi ve içindeki durumları; Şeriat, tarikat, hakikat, marifet, mülk, melekût, ceberût ve lâhût ahvallerinin tafsilatını camîdir."[47] Buradaki keramet, marifet, mülk, melekût, ceberût, lâhût, tarikat ve hakikat gibi tasavvufi kavramlar, bu konulardaki hadislerin veya genel olarak kitabın barındırdığı hadislerin sihhati hakkında okuyucuya belli ipuçları vermektedir.

Gümüşhânevî, bir taraftan Şeriat ilimlerini tahsil ederek Beyazıd Medresesi'nde müderris olarak görev yapmış; diğer taraftan da Ahmed Ziyâ'uddîn Ervadî'nin irşadı ile tasavvufa intisab ederek, irşad vazifesi almış ve çok sayıda talebesini irşad etmiştir.[48]

Kitabın çeşitli yerlerinde dünyayı değişik açılardan değerlendiren 60 civarında hadis bulunmaktadır. Şimdi bu hadislerde tasvir edilen dünyayı tanımaya çalışalım:

> Dünya, mümine mal olmaz. Nasıl olur ki? Zira, dünya müminin belası ve zindanıdır.
>
> Dünya, ahiret ehline haramdır; ahiret de dünya ehline (dünyayı hedef edinene)... Dünya ve ahiret ise, ehlu'llâha haramdır.
>
> Dünya, Muhammed'e haramdır; onun ailesine de haramdır.
>
> Allah, Adem oğlundan çıkanı dünyaya misal olarak gösterdi. Bu, gaita ve idrardan kinayedir...[49]
>
> Size bu dünyada yol azığı kadar bir şey kâfidir.[50]

[46] Ahmed Ziyâ'uddîn Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-Ehâdîs*, çev. Abdulaziz Bekkine, yayına hazırlayan: L. Doğan, İstanbul 1982, s. XXIV.
[47] *Râmûzu'l-Ehâdîs*, s. XXIII.
[48] *Râmûzu'l-Ehâdîs*, s. VII.
[49] *Râmûzu'l-Ehâdîs*, I. 206-207, 271.
[50] *Râmûzu'l-Ehâdîs*, I. 137.

> Ahirete nazaran dünya, denizde giden birinin parmağını suya sokup çıkardığı bulaşıklığı kadardır.[51]
>
> Eğer dünyanın Allah nezdinde sivrisinek kanadı kadar kıymeti olsaydı, kâfire bir içim su bile vermezdi.[52]
>
> Ümmetim dünyaya ehemmiyet verdiğinde, İslam'ın azamet ve heybeti kendisinden alınır...[53]

Daha bunlara benzer yüzlerce kitap, uzun bir tarih boyunca 'Derviş Devlet' Osmanlı İmparatorluğu'nun küçük, orta boy şehirleri ve köylerinin kendi halinde, kaderine teslim olmuş orta sınıf esnafına ve çiftçilerine, dünyaya böyle bakmalarını öneriyordu. Tasavvuf merkezli vaaz ve irşad erleri, ibadet ve ahiret hizmetine bol zaman ayırmak için, zaruri ihtiyaçların dışında dünyaya bulaşılmaması gerektiğini öğütlüyorlardı. Bu bakışaçısına göre, genel olarak, ahiret ve Allah için yapılacak iş ve ibadet, kesinlikle 'dünya işleri'nden ayrıdır. Böylece Kur'an'ın üzerinde sıkça durduğu 'salih amel', dünya işlerinden (mal biriktirme, zengin olma, tabiatı tasarruf altına alma ve sebepleri keşfetmeden) soyutlanarak, ibadet ve zikir gibi ahiret amellerine indirgenmiştir.

Geri kalmışlık, eğer bilgi üretmeme, plan yapmama, ekonomik değer üretmeme (rant paylaşımı ekonomi değildir), ahlak üretmeme, bilgiye, plana itibar etmeme, doğa olaylarına karşı tedbir almama vs. ise; bütün bunların toplandığı bir coğrafyada/dünyada, bunun –derinlerde (tarihte ve şuuraltında) yattığı için hemen görünmeyen– nedenlerinden biri de, orada yaşayan insanların uzun bir zaman boyunca yaşam ile bağlarının bir hayli gevşetilmiş olması, üzerinde yaşadıkları dünyanın 'fani' ve 'yalan' olduğunu ileri sürerek 'tûl-i emel'e itibar etmemeleridir.

Bu coğrafyada yaşayan insanların dünya görüşünde, olaylar arasında hiç bir ittisal ve maluliyet (determinizm) olmadığına; tersine, her şeyin 'Âdetullâh' gereği cereyan ettiğine ve her an değişebileceğine, kesilebileceğine inanılıyorsa; bu dünyanın değişmez, sağlam bilgisine (bilime) nasıl talep olabilir? Mimar Turgut Cansever'in bir televizyon programında söylediği gibi, halkımızın doğru bilgiye itibar etmeyişinin, Cumhuriyet üniversitelerinde 75 yıllık bir tarihe rağmen doğru dürüst bilim üretilmeyişinin sebebi, dünyaya bu tür bakışımızın yansımalarıdır. Depremi felakete dönüştüren 'rantiyeci' zihniyetin, ekonomik davranışın kökleri de, aslında Osmanlı'nın yıkılış ve çözülüş dönemindeki iktisat ahlakında yatmaktadır. Cumhuriyet döneminde bu zihniyet geriletilmiş değildir; sadece palazlanarak ilerletilmiştir. Ortaya çıkışının ise, iktisadi, coğrafi, siyasi ve dinî-kültürel nedenleri vardır.

[51] *Râmûzu'l-Ehâdîs*, II. 365.
[52] *Râmûzu'l-Ehâdîs*, II. 358.
[53] *Râmûzu'l-Ehâdîs*, I. 55.

olsa bile, bu o günkü ekonomik koşullardan dolayıdır. Hz. Muhammed yiyecek birşey bulamadığı için aç kalmıştır. Yoksa açlığı ve fakirliği, kendinden iki yüz yıl sonra ortaya çıkacak olan bir hareketin (tasavvuf) temel bir teması olsun diye, isteyerek seçmemiştir. Onun mal biriktirme ve zengin olma gibi özel bir gayreti ve amacı olduğu da söylenemez; çünkü peygamberlik görevi bunu engeller. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in, arkadaşlarının mal biriktirmesine ve zengin olmasına karşı çıkmadığı gibi, onları teşvik ettiği de bilinen bir gerçektir.

9. *Râmûzu'l-Ehâdîs*, Ahmed Ziyâ'uddîn Gümüşhânevî (ö. 1893)

Müellifinin, "Bu kitapla meşgul olmak ve onu mütalaa etmek, bin kitapla meşgul olmaktan daha iyidir."[46] dediği *Râmûz-ı Ehâdîs* (Hadisler Deryası), yine Gümüşhânevî'nin dediğine göre, hicrî 600 senesinden önceki büyük hadis alimlerinin kütüphanelerindeki muteber kitaplardan derlenmiştir. Üç binden fazla hadis bulunan bu kitapdaki hadisler "incelikler, nükteler, hakikatler, kerametler, müjdeler ve mucizeleri; emir, nehiy, temas (bağlantı), başlangıç ve sonu; mahşer, haşr, cennet ve cehennemi ve içindeki durumları; Şeriat, tarikat, hakikat, marifet, mülk, melekût, ceberût ve lâhût ahvallerinin tafsilatını camîdir."[47] Buradaki keramet, marifet, mülk, melekût, ceberût, lâhût, tarikat ve hakikat gibi tasavvufi kavramlar, bu konulardaki hadislerin veya genel olarak kitabın barındırdığı hadislerin sihhati hakkında okuyucuya belli ipuçları vermektedir.

Gümüşhânevî, bir taraftan Şeriat ilimlerini tahsil ederek Beyazıd Medresesi'nde müderris olarak görev yapmış; diğer taraftan da Ahmed Ziyâ'uddîn Ervadî'nin irşadı ile tasavvufa intisab ederek, irşad vazifesi almış ve çok sayıda talebesini irşad etmiştir.[48]

Kitabın çeşitli yerlerinde dünyayı değişik açılardan değerlendiren 60 civarında hadis bulunmaktadır. Şimdi bu hadislerde tasvir edilen dünyayı tanımaya çalışalım:

> Dünya, mümine mal olmaz. Nasıl olur ki? Zira, dünya müminin belası ve zindanıdır.
>
> Dünya, ahiret ehline haramdır; ahiret de dünya ehline (dünyayı hedef edinene)... Dünya ve ahiret ise, ehlu'llâha haramdır.
>
> Dünya, Muhammed'e haramdır; onun ailesine de haramdır.
>
> Allah, Adem oğlundan çıkanı dünyaya misal olarak gösterdi. Bu, gaita ve idrardan kinayedir...[49]
>
> Size bu dünyada yol azığı kadar bir şey kâfidir.[50]

[46] Ahmed Ziyâ'uddîn Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-Ehâdîs*, çev. Abdulaziz Bekkine, yayına hazırlayan: L. Doğan, İstanbul 1982, s. XXIV.
[47] *Râmûzu'l-Ehâdîs*, s. XXIII.
[48] *Râmûzu'l-Ehâdîs*, s. VII.
[49] *Râmûzu'l-Ehâdîs*, I. 206-207, 271.
[50] *Râmûzu'l-Ehâdîs*, I. 137.

> Ahirete nazaran dünya, denizde giden birinin parmağını suya sokup çıkardığı bulaşıklığı kadardır.[51]
>
> Eğer dünyanın Allah nezdinde sivrisinek kanadı kadar kıymeti olsaydı, kâfire bir içim su bile vermezdi.[52]
>
> Ümmetim dünyaya ehemmiyet verdiğinde, İslam'ın azamet ve heybeti kendisinden alınır...[53]

Daha bunlara benzer yüzlerce kitap, uzun bir tarih boyunca 'Derviş Devlet' Osmanlı İmparatorluğu'nun küçük, orta boy şehirleri ve köylerinin kendi halinde, kaderine teslim olmuş orta sınıf esnafına ve çiftçilerine, dünyaya böyle bakmalarını öneriyordu. Tasavvuf merkezli vaaz ve irşad erleri, ibadet ve ahiret hizmetine bol zaman ayırmak için, zaruri ihtiyaçların dışında dünyaya bulaşılmaması gerektiğini öğütlüyorlardı. Bu bakışaçısına göre, genel olarak, ahiret ve Allah için yapılacak iş ve ibadet, kesinlikle 'dünya işleri'nden ayrıdır. Böylece Kur'an'ın üzerinde sıkça durduğu 'salih amel', dünya işlerinden (mal biriktirme, zengin olma, tabiatı tasarruf altına alma ve sebepleri keşfetmeden) soyutlanarak, ibadet ve zikir gibi ahiret amellerine indirgenmiştir.

Geri kalmışlık, eğer bilgi üretmeme, plan yapmama, ekonomik değer üretmeme (rant paylaşımı ekonomi değildir), ahlak üretmeme, bilgiye, plana itibar etmeme, doğa olaylarına karşı tedbir almama vs. ise; bütün bunların toplandığı bir coğrafyada/dünyada, bunun –derinlerde (tarihte ve şuuraltında) yattığı için hemen görünmeyen– nedenlerinden biri de, orada yaşayan insanların uzun bir zaman boyunca yaşam ile bağlarının bir hayli gevşetilmiş olması, üzerinde yaşadıkları dünyanın 'fani' ve 'yalan' olduğunu ileri sürerek 'tûl-i emel'e itibar etmemeleridir.

Bu coğrafyada yaşayan insanların dünya görüşünde, olaylar arasında hiç bir ittisal ve maluliyet (determinizm) olmadığına; tersine, her şeyin 'Âdetullâh' gereği cereyan ettiğine ve her an değişebileceğine, kesilebileceğine inanılıyorsa; bu dünyanın değişmez, sağlam bilgisine (bilime) nasıl talep olabilir? Mimar Turgut Cansever'in bir televizyon programında söylediği gibi, halkımızın doğru bilgiye itibar etmeyişinin, Cumhuriyet üniversitelerinde 75 yıllık bir tarihe rağmen doğru dürüst bilim üretilmeyişinin sebebi, dünyaya bu tür bakışımızın yansımalarıdır. Depremi felakete dönüştüren 'rantiyeci' zihniyetin, ekonomik davranışın kökleri de, aslında Osmanlı'nın yıkılış ve çözülüş dönemindeki iktisat ahlakında yatmaktadır. Cumhuriyet döneminde bu zihniyet geriletilmiş değildir; sadece palazlanarak ilerletilmiştir. Ortaya çıkışının ise, iktisadi, coğrafi, siyasi ve dinî-kültürel nedenleri vardır.

[51] *Râmûzu'l-Ehâdîs*, II. 365.
[52] *Râmûzu'l-Ehâdîs*, II. 358.
[53] *Râmûzu'l-Ehâdîs*, I. 55.

Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'

–Bir Histografik Eleştiri Denemesi–

DÜCANE CÜNDİOĞLU

"Benim neslimin büyük günahı tarihini bilmemek, tarihine inanmamak ve bilhassa tarihinde kendinden bir şey devam ettiğine inanmamaktı. Gördüğümüz fecî terbiyenin tesiri altında tarih'i bir mezar ve bütün vekayii birer ceset gibi düşünüyorduk. Mazimiz bir dağdı; onu çıkmıştık, şimdi inmekle meşguldük. Ve talihin bizi iniş tarafında dünyaya getirdiğine kızmaktan başka yapacak bir şeyimiz yoktu."

Ahmed Hamdi Akseki[1]

Giriş

Nüzûlünden günümüze değin Kur'an-ı Kerîm'i anlama/yorumlama çabalarının hiçbir sûrette kesintiye uğramaksızın sürdüğünü ve bu çabalar neticesinde fevkalâde 'zengin', 'canlı' ve o denli de 'derinlikli' bir tefsîr kitabiyâtının teşekkül etmiş olduğunu dile getirdiğimizde, acaba sadece ma'lûmu i'lâmdan ibaret addedilebilecek bir tesbit mi yapmış oluyoruz?

İslâm dini mensuplarının hissiyâtını okşayan bir mahiyet taşıması itibariyle bu tesbiti ilk anda müsbet telakki edeceklerin sayısının hiç de az olmayacağı muhakkak iken, çağdaş tefsîr tarihi yazımının mahsûlleri açısından bakıldıkda göreceğimiz mukabele ne yazık ki menfîdir.

Evet, menfîdir; zira mevcut tefsîr kitabiyâtı hakkında kullandığımız niteleme sözcükleri (zengin, canlı ve derinlikli), gelişigüzel seçilmiş olmayıp bu kitabiyâtı 'kemmiyet', 'keyfiyet' ve 'muhteva' bakımından tanımlamakta ve bu tanım, "hiçbir sûrette kesintiye uğramaksızın süren anlama/yorumlama çabalarının" 'tamamı' için geçerli kabul edilip tefsîr tarihinin 'bütün safahâtına' şâmil kılınmaktadır. Buna mukabil mezkûr niteliklerin, "çağdaş tefsîr tarihi tasavvuru" açısından ('zaman' ve 'mekân' itibariyle) bütüncül bir bakışın konusu olmayı başarabildiklerini söylemek ise kesinlikle mümkün değildir.

Belli başlı örneklerine istinaden çağdaş tefsîr tarihi kitaplarının münderecâtının sorgusuyla meşgul olacağımız bu makalede, müddeamızı isbat sadedinde

[1] *Askere Din Kitabı*, İstanbul 1946, s. 345.

birtakım tahlillere girişmeden önce, pekâlâ İslâm düşünce tarihinin 'geneli' için de geçerli olabilecek bazı husûslara işaret edecek ve böylelikle 'kayıp halka' (*el-ḥalḳatu'l-mefḳûde*) şeklinde adlandırılabilecek bir döneme ilişkin histografik körlüğün nasıl olup da çağdaş İslâm düşüncesinin karakteristiklerinden biri haline geldiği üzerinde duracağız.

a) Devamlılık

"Kur'an'ı anlama/yorumlama çabalarının bidayetinden bu yana hiçbir sûrette kesintiye uğramadığına" işaret etmek; hiç kuşkusuz tefsîr tarihimizi 'kronolojik bir bütünlük' içerisinde ele almak ve yaklaşık 15 asırlık tefsîr kitabiyâtını birbirine sıkı sıkıya bağlı halkalardan müteşekkil 'yekpâre bir zincir' biçiminde telâkki etmek demektir. Her tasnif en nihayet itibarât-ı akliyedendir. Binaenaleyh ne şekilde tasnif edilirse edilsin, ortaya konan bütün tarihî şemalardan kronolojik bir bütünlük (devamlılık) ihtiva etmelerini ve İslâm Medeniyeti'nin bütün safahâtına lâyık oldukları yeri vermelerini beklemek en tabii hakkımızdır. Oysa 'kayıp halka' olarak nitelenen: Abbasî devletinin yıkılışı (1258) ile I. Dünya Harbi (1914) arasındaki uzunca dönem, çağdaş tarih tasavvurâtının ihmal ve hatta inkâr ettiği koca bir halkadır. Üstelik sadece 'tefsîr tarihi' açısından değil, 'bütün şûbeleriyle' İslâm düşünce mirası açısından da bu halka kayıp olduğundan, mevcut şemalar içerisinde bilhassa Osmanlı dönemi müellefâtını görmek bir türlü mümkün olamamaktadır.[2] (Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd gibi âlimlerimizin isimlerini ve eserlerini ezbere bilen İslâm Felsefesi talebelerinin, sözgelimi Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî veya Ali Kuşçu gibi devlerin isimlerinden bile haberdar olmamaları acaba bir tesadüf müdür?)

XIX. yüzyıldan itibaren dillere pelesenk olan ve önce Batılılarca (msl. Wilfrid Scawen Blunt) kullanılan 'İslâm'ın geleceği' (*future of Islam*) terimi, çağdaş İslâm mütefekkirleri nezdinde de hüsn-i kabul görmekte gecikmemiş ve böylelikle bir yandan, yaşanmış *mâzî* (tabir-i diğerle 'tarih') menfî bir kategoriye yerleştirilirken, diğer yandan yaşanmamış *âtî* (istikbal) idealize edilmiş, dolayısıyla hâl-i hazır olumsuzlukların vebalini mâzî'nin sırtına yüklemek kolaylaşmıştır. Doğrudan Asr-ı Saadet'e (veya Kitab ve Sünnet'e) dönmekle sorunlarını halledeceğine inanan modern İslâmî bilinç, kendisiyle Asr-ı Saadet (veya Kitab ve Sünnet) arasındaki mesafeyi 'sıçrama' yöntemiyle aşabileceğine inanırken, arada kalan zaman diliminin ihmalini –ki bu zaman dilimi her defasında Gazzâlî (öl. h. 505) sonrasına tekabül eden 6-7 asırlık döneme denk getirilmektedir– 'ideolojik gereklilik' şeklinde takdim etmekten de kaçınmamıştır. İşbu gereklilik, çağdaş tefsîr tarihi yazımına da yansımış ve İslâm tefsîr kitabiyâtı tanıtılırken, ister istemez Osmanlı dönemi müellefâtı, 'histografik körlük'le ma'lûl tarih yazıcılığı tarafından ıskalanıvermiştir.[3]

[2] Bkz. Muhammed Cemil Beyhem, *el-Halḳatu'l-mefḳûde fî târîḫi'il-'arab*, Kahire 1905; krş. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvîn'ul-'aḳl'il-'arabî*, Beyrut 1994, s. 55.

[3] İslâmcılığın 'olumsuz mâzî' tasavvuru hakkında bkz. İsmail Kara, "Tarih ve Hurafe: Çağdaş İslâm Düşüncesinde Tarih Telâkkisi", *Dergâh* IX(Kasım 1998), 105; Kara, "İslâm Modernizmi ve Akif'e Dâir Birkaç Not", *Dergâh*, (Nisan 1997), 86.

b) Zenginlik

"Kur'an'ı anlama/yorumlama çabalarının neticesinde fevkalâde 'zengin' bir kitabiyâtın teşekkül ettiği" söylendikde, bu kitabiyâtın sadece 'kemmiyet' (miktar) itibariyle zengin olduğuna işaret edilmiş olmaz; bilâkis bu zenginliğin yine İslâm tefsîr mirasının bütün devirlerine teşmil edilebilecek bir husûsiyet taşıdığı da dile getirilmiş olur. Oysa çağdaş tefsîr tarihi yazımında Osmanlı döneminde yapılan tefsîr çalışmalarına teberrüken bile olsa yer verilmemekte, böylelikle tefsîr mirasımız zengin bir halkadan mahrum bir sûrette genç nesillere aktarılmaktadır. Çünkü son iki asırdır (matbaanın İslâm dünyasına girişinden sonra) yayımlanan eserlerin yanısıra, Gazzâlî öncesi İslâmî kitabiyâtın önemli addedilebilecek bir kısmı 'matbû' olarak elde bulunduğundan, araştırmacılar ve bâhusûs tarih yazıcıları bu matbû literatürden istifade etmekte pek güçlük çekmedikleri halde, İslâm düşünce mirasının kısm-ı a'zâmı hâlâ 'yazma' vasfını taşımakta ve bu sebepten ötürü araştırmacılarımızın meçhûlü kalan bu metrukât kendilerine el uzatacak himmet sahiplerini bekleyip durmaktadır. Halbuki bu muazzam yazma hazinesi nazar-ı itibara alınmaksızın İslâm düşünce mirasının tam ve yetkin bir envanterinin çıkarılamayacağında kuşku yoktur. Binaenaleyh böylesine yetkin bir envanter elde olmadıkça, İslâm düşüncesinin hemen hiçbir alanında kat'î ve muknî çerçevelerden de söz edilemez.

Bu tesbite binaen, çağdaş tefsîr tarihi yazıcılarının en önemli zaafının, büyük ölçüde 'matbû' literatürü nazar-ı itibara alıp, 'yazma' eserlerden istifade etmek konusundaki isteksizlikleri olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, "Osmanlı döneminde ciddiye alınabilecek tefsîr çalışmaları yok ki!" türünden haksız yargılarla karşılaşıldığında, bu yargıları, "Matbû eserler arasında Osmanlı dönemi tefsîr çalışmalarına rastlayamadım." anlamına gelen bir itiraf (başka deyişle "bir aczin ifadesi") olarak kabul etmek daha ma'kûl bir tutum olacaktır. Çünkü Osmanlı dönemi müellefâtının çağdaş tefsîr tarihi tasavvurunun teşekkülüne katkı sağlayamamış olmasının en önemli nedenlerinden biri, bu dönemde tefsîr eserleri yazılmamış olması değil, bu müellefâtın tamamına yakınının hâlâ 'yazma eserler' kategorisinden çıka(rıla)mamış olmasıdır.

> Osmanlı imparatorluğu hudutları dahilinde, asırlar boyunca büyük ilmî ve edebî faaliyetler kaydedilmiştir. Bu arada *tefsîr* ile meşgul olan bilginlerin büyük sayıda mevcut oldukları müşahede edilmektedir. Ancak Kur'an-ı Kerîm'in tam tefsirini yazanlar azdır. (...) Muhtelif sûrelerin tefsirleri büyük sayıdadır. Bilhassa Fatiha Sûresi'nin tefsirleri boldur. (...) Bundan başka muhtelif ayetlerin tefsirleri o kadar çoktur ki hepsini burada zikretmekten sarf-ı nazar ediyoruz. Hulâsa, Kur'an-ı Kerîm'in tam tefsîrleri büyük sayıda olmamakla beraber ilmin bu sahasını, Osmanlı âlimlerinin ihmal etmedikleri muhakkaktır.[4]

[4] Tayyib Okiç, *Tefsir ve Hadis Usûlü'nün Bazı Meseleleri*, İstanbul 1995, s. 158-160.

c) Canlılık

Kur'an'ı anlama/yorumlama çabalarının 'canlı' bir gelenek içerisinde sürdüğü ve İslâm Medeniyeti'ni inşâ eden bilincin kendisinden beslendiği başlıca kaynak olan Kur'an'ın, yaşanılan bu 15 asırlık sürecin odağında yer aldığı, her akl-ı selîm sahibinin kabul edebileceği bir hakikat iken, "İslâm tarihinin 'altın çağı' kabul edilen ilk 4-5 asırlık dönemden sonra bu canlılığın yok olduğu, tefsîr faaliyetlerini harekete geçiren ruh'un öldüğü, bu durumun neticesinde de ortaya orijinal çalışmaların çıkmayıp tefsîr kitabiyâtının şerhlere, hâşiyelere (tekrarlara) boğulduğu" vehmi, çağdaş İslâmî bilincin tartışmasız muârefelerinden biri haline gelmiş ve tabiatıyla bu ölü dönem (!), tefsîr tarihi tasavvuru içerisinde ya yer almamış ya da ancak menfî telmihlerin konusu olmak kaydıyla kendisine lütfen işaret edilmiştir. Tam da bu noktada, 'İslâmî uyanış' veya 'İslâmî diriliş' kavramlarının ortaya çıkışıyla İslâm dünyasının siyasî hâkimiyetini kaybediş süreci arasındaki 'eşzamanlılık' mânidar değil midir? Müslümanların dünyaya hükmettiği dönemlerin ataletle, tenbellikle, miskinlikle nitelenmesine mukabil, Batı sömürgeciliğinin İslâm dünyasını tahakkümü altına almaya başladığı yılların uyanış ve diriliş devri için 'mîlâd' tayin edilmesi karşısında, sadece 'tarihî' değil, aynı zamanda 'nazarî' bir hatanın da işlendiğini düşünmemiz gerekmez mi?

Hiç kuşkusuz gerekir; zira Osmanlı devletinin yıkılışı sürecinde vücûd bulan çağdaş tefsîr tarihi tasavvuru, tarihsel bir 'sıçrama' yapmak sûretiyle İslâm tarihinin ilk asırlarına dönmeye çalışmış ve bu konuda takındığı ideolojik tutum nedeniyle kendi tarihinin en münbit dönemlerinden birini, dolayısıyla Osmanlı dönemi müellefâtını görmezlikten gelmiştir. Tarihinin yarısına yakın bir kısmını atlayan bir bilinç yapısının canlı ve süreğen bir tefsîr geleneğinden söz edebilmesi; ve eklemlenmeye çalışmak yerine bu 'kayıp halka'yı sükûtla geçiştirmesi, onu, tefsîr geleneğini 'bir bütün halinde' yorumlamak iktidarından mahrûm etmekle kalmamış; daha da önemlisi, düşünce geleneklerinin yeniden üretilebilmesinin o geleneklerin 'bütün dönemleri' itibariyle uzvî bir canlılık taşıması koşuluyla mümkün olabileceği gerçeğini de kendisine unutturmuştur.

> Çağdaş müslüman aydınların, geniş mânâsıyla *tarih* noktasında yaptıkları en önemli usûl hatası, askerî başarısızlıkları aynı zamanda İslâm'ın kültürel, sosyal ve kurumsal başarısızlıkları olarak da görmek konusunda, sonradan da tashih edemedikleri çok aceleci bir tutum takınmaları ve *kurtuluş ideolojisi*'ni azmanlaştıracak bir bitiş ve tükeniş hissiyâtına kapılmalarıdır.[5]

d) Derinlik

İslâm tarihinin 'altın çağı' olarak kabul edilen Gazzâlî öncesi dönemde yaygın olarak fikrî ataletin (uyuşukluğun) bulunmadığına, ictihad kapısının açık olduğuna ve taklid'in itibar görmediğine inanılırken, garip bir biçimde, Osmanlı

[5] Kara, "Tarih ve Hurafe", s. 20.

hâkimiyetine tesadüf eden Gazzâlî sonrasında İslâm dünyasının taklid batağına saplandığı, mezheblerin katılaştığı, mutlak müctehidlerin tarihe karıştığı, felsefenin ve hür düşüncenin kendisine yaşama alanı bulamadığı, mutaassıb fakihler ve kelâmcılar elinde İslâm dünyasının sadece 'canlılığını' değil, aynı zamanda 'derinliğini' de yitirdiği şeklinde negatif bir söylem oluşmuş[6] ve ne yazık ki çağdaş tefsîr tarihi kitapları da bu negatif söylemin etkisi altında kaleme alınmıştır.

'Kurmaca Tarih'in Dilinden

'Devamlılık' vasfından mahrûm olduğu kadar, kemmiyet itibariyle 'kısır', keyfiyet itibariyle ise 'ölü' addedilen bir tefsîr geleneğinin muhteva itibariyle 'derinliğinden' söz edilebilir mi?

Bu suâlin cevabı sadedinde merhûm Fazlur Rahman'a kulak verecek olursak, kendisinden ilmî/tarihî tesbit ve tasvîrler yerine, ne yazık ki ideolojik önyargıların beslediği mesnedsiz tahminler dinlemek zorunda kalacağız:

> Ortaçağ tefsîrlerinin büyük bir kısmı sadece gramer tahlilinden ibarettir. Beyzavî'nin (ö. 1286) medreselerde devamlı okutulan meşhur tefsîri bile bu türden bir tefsîrdir. İşte böylece insanı sarsan ve inkilabçı bir özelliği olan Kur'an gibi dinî bir kitap, gramer ve hitabet süprüntüleri altında gömülü kalmaya mahkûm edilmiştir. Çok gariptir ki Kur'an, bizzat kendi başına hiçbir zaman medreselerde tedrisat konusu olmamıştır. Herhalde Kur'an'ın bu şekilde incelenmesinin, sadece öğrenimle ve kelâmla ilgili durumu değil, mevcut toplumsal düzeni dahî değiştirmesinden korkulmuştu.[7]

Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabalarının açtığı evlekte zirveye çıkan İslâm dilbilim ve mantık mirasının "gramer ve hitabet süprüntüleri" şeklinde nitelenmesi ve Kur'an'ın bizzat kendi başına medreselerde tedrisât konusu olmamasına (ne demekse?!), "mevcut toplumsal düzenin değişmesi korkusu"nun gerekçe olarak gösterilmesi, 'bilimsel' bir yargı olarak kabul edilemez. Çünkü dirayet tefsîrlerinin 'haklı olarak' üzerinde hareket ettiği asıl zemin 'dil'dir, 'dilbilim'dir; rivayet değil! Osmanlı tefsîr yazımının rivayet'ten ziyade 'dil'e yaslanmış olmasının (çağdaşlarımızın hoşlanacağı bir biçimde ifade edersek, aklı/muhakemeyi kuru nakilciliğin üzerine çıkarmasının) ayıplanacak bir tarafı olmamak iktiza eder. Çünkü Osmanlı nazariyâtının müteahhir Kelâm ve bâhusûs Hanefî-Şafiî usûlü tarafından belirlendiği ma'lûmdur. "Akıl evvel, nakil müevvel" ilkesiyle hareket eden ve nakli akla tâbi kılan bir geleneğin mümessillerinin, dil'i (Arap dili'ni) merkeze almalarından ve İbn Kesîr'i veya İbn Atiyye'yi değil de Kadı Beydâvî'yi izlemelerinden daha tabii bir durum düşünülebilir mi? Nitekim kendilerini Tefsîr İlmi'nde Zemahşerî, Râzî ve Kadı Beydâvî silsilesinin bir devamı addettiklerinden, bu mirası zenginleştirip derinleştirmek konu-

[6] Bu söylemi yineleyen bir örnek için bkz. Mohammed Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, İstanbul 1999, s. 98.

[7] Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç-Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990, s. 117.

sunda çaba sarfeden Osmanlı müfessirlerinin, Kur'an'ı "gramer ve hitabet süprüntüleri" altında gömülü kalmaya mahkûm ettiklerinin söylenmesi, işte bu sebeplerden ötürü mesnedsiz (gayr-ı ilmî) bir iddiadır ve hiç şüphesiz bu iddia şayet bir kasd-ı mahsûsun değilse, bir cehlin mahsûlüdür.

> Ebussuud tefsîrinde dikkatimizi çeken en mühim şey, müellifin bir ayetin tamamı ve kısmının, kendisinden evvelki ayet ve ayetler topluluğu ile (*irab* yönünden) alâkasını belirtmesidir. Bazen bu, bir ayetin kendi bünyesinde de olabilir. Bu gibi hallerde müfessir, ya bir vecih veya müteaddit vecihler zikretmiştir. Müellifin bu konuda da *ez-Zemahşerî* ve *el-Beydavî*'nin tefsîrlerinden istifade ettiği şüphesizdir. Fakat burada bir husûsa işaret etmek gerekir ki o da Ebussuud'un ez-Zemahşerî'yi bu tarafıyla geçtiği ve hele el-Beydavî'yi çok gerilerde bıraktığıdır.[8]

Hal böyle olmakla beraber, kazıyye-i muhkeme hâlini almış mezkûr söylem, doğrudan bu sahanın mütehassısı olmayan ve ikincil kaynaklardan hareket eden akademisyenler tarafından değil, ne yazık ki bu sahayı şöyle böyle tanımış bazı araştırmacılar tarafından da tekrarlanmaktadır:

> Şimdiye kadar bu hususta yapılanlar, münferid birkaç çalışmadan öte geçmemiş, kaldı ki müfessirlerimiz de Kur'an'a yaklaşımda bir *yenilik* izleme gayreti içinde olmamıştır. Nitekim *yaptığımız sınırlı çalışmayla* vardığımız neticeye göre, Osmanlı müfessirleri daha önce yazılmış tefsîrlerin metod ve muhtevalarına bağlı kalmış, farklı bir *yenilik* ortaya koyamamışlardır. Zaten büyük çoğunluğunu *hâşiye* türü çalışmalar oluşturmuş, müstakil çalışmalar ise, eski tefsîrlerin âdeta *tekrarı* mesabesinde kalmıştır.[9]

Araştırmacı, Osmanlı döneminin ilk üç asırda teşekkül eden tefsîr literatürünün bibliyografik tanıtımını konu edindiği doktora tezinde, ele aldığı eserlerin 'muhtevası' hakkında bilinen kanaatleri yinelemekte ve Osmanlı müfessirlerinin bir yenilik izleme gayreti içinde olmadıklarını, tevarüs ettikleri usûle bağlı kaldıklarını, mevcut eserlerin çoğunluğunu 'hâşiye' türü çalışmalar oluştururken diğerlerinin de eski tefsîrlerin tekrarından ibaret kaldığını dile getirmektedir. Kısaca ifade edilmek istenirse, tez sahibine göre, (listesini çıkarmakla meşgul olduğu) Osmanlı tefsîr literatürünün 'muhteva' bakımından zikre değer bir husûsiyeti bulunmamaktadır.

Bu durumda, Osmanlı tefsîr eserlerinin bibliyografyası üzerine yüksek lisans tezi hazırlayan genç bir araştırmacının da benzeri yorumlara iltifat ettiğini görmek şaşırtıcı olmasa gerek:

> Osmanlılar yeni bir anlayış ve arayış içerisine girmemişler, geçmişin mirasıyla yetinmişlerdir. İbn Kemâl ve Ebussûd gibi âlimler dirayetli eserler vücûda getirmişlerse de muhteva bakımından geçmişte tartışılan konuları ihtiva etmekte ve konuları daha sağlam temellere dayandırmakta-

[8] Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebûsssuud Efendi ve Tefsîrdeki Metodu*, Ankara t.y. (1968), s. 259-260.

[9] Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsîr Çalışmaları (Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 507-508.

> dırlar. Her ne kadar bazı ferdî meselelerde anlayış farkı ortaya koymuşlarsa da tefsîr ilminin akışını kökünden değiştirecek bir hareket meydana getirmemişlerdir. Osmanlı tefsîr tarihine bütün haline baktığımızda yazılan tefsîrlerin şu ekolleri temsil ettikleri görülmektedir: Birincisi tasavvufî tefsîr ekolüdür. (....) Osmanlı tefsîr hareketinde etkili olan ikinci ekol hâşiyeciliktir. (...) Üçüncü ekol, hemen her türlü konuya yer veren dirayet tefsîrleridir.[10]

"Yenilik peşinde koşmak, yeni bir anlayış ve arayış içerisine girmek, tekrardan kaçınmak, geçmişin mirasıyla yetinmemek...." Bu parlak kavramlara, modernleşme süreci içerisinde yoğrulan çağdaş İslâmî söylem'in makbul addedip itibar gösterdiği, hatta kendisinde bir keramet bulduğu bir vâkıa olmakla birlikte, tam da bu noktada sormak gerekmez mi: Acaba hakkında değerlendirme yapılan eserlerin kaleme alındığı asırlarda –bugün anlaşıldığı şekliyle– 'yenilik peşinde koşmak' veya 'tekrardan kaçınmak' aynı derecede kabule şâyân bir keyfiyet arzediyor muydu? Başka bir deyişle, modern bilincin yenilik, değişim, gelişim, ilerleme vb. kavramlara yüklediği özel anlam, seleflerimizin din ve dünya tasavvuru içerisinde de aynı anlama sahip miydi?

Bu suâllere doyurucu cevaplar vermediği sürece, modern bilincin –temellendirilmesi güç– genellemeler yapmaktan kaçınması mümkün değildir. Bu bakımdan Fazlur Rahman'ın 'yenilik' mitosunun gölgesinde, "özgün fikir üretme çabalarının yavaşlaması"na dâir öne sürdüğü şu yargı, gücünü, ciddi bir tahlil ve ta'lilden değil, bilakis modernizmin kendi meşrûiyetini sağlayabilmek maksadıyla tarihi karikatürleştirme istencinden almakta ve böylelikle bir medeniyetin istikrara kavuşma döneminin pek tabii addedilebilecek husûsiyetleri, başka bir dönemin ihtiyaçları zaviyesinden kolaylıkla olumsuzlanabilmektedir:

> Sırf açıklama amacı ile şerh yazma alışkanlığı ve özgün fikir üretme çabalarının bir şekilde yavaşlaması ile İslâm dünyası, tam anlamıyla ansiklopedik bilgi sahibi olan, fakat bir meselede söyleyeceği yeni hiçbir şeyi olmayan bir âlim tipiyle karşı karşıya gelmiştir.[11]

Modern dünyanın zihnî kabullerini –sıhhati tartışmalı olduğu halde– merkeze alıp bugünün kavramlarını geçmişe ircâ etmeye kalkışmanın, sadece yöntemsel bir hatanın değil, aynı zamanda ideolojik bir taaassubun da neticesi olduğunu kabul etmek zorundayız; zira bu tutum, –yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere– geçmişi doğru ve kendi bütünlüğü içerisinde (*in self*) anlamanın ve tabiatıyla, mevcut mirastan istifade etmenin önündeki en büyük engellerden biridir.

[10] Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsîr ile İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsîrler, Hâşiyeler, Sûre Tefsîrleri, Tercümeler", *Dîvân* (1999/1), 6, s. 254-255.

[11] Fazlur Rahman, *age.*, s. 119. Ne yazık ki bu tür beylik yargıları seslendirmek günümüzde çok yaygınlaşmış; hatta bu arada İslâm'ın özünde 'sivil tavır' (!) bulanlar bile çıkmıştır: "... zihinlerde büyütülen Gazzâlî eklektizmi, yeni arayışları engelleyerek statükoculuğu körüklemiştir. Bu bakış açısı bir yöntem olarak benimsenince de zihinler yeni çözümler üretme yerine eskilerin yaşatılmasına yönelmiş, bu dönemin yorumları da 'vahiy' gibi ebedî addedilmeye başlanmıştır. İslâmın özünde bulunan 'özgür düşünce', 'yenilik ruhu', 'medenî anlayış', yani 'sivil tavır' yerini taklide bırakmıştır." (İlyas Çelebi, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Arayışlar* adlı derlemenin "Önsöz"ünden, İstanbul 1999, s. XI).

Şerh-Hâşiye Geleneği

"Hâşiye türü çalışmalar" şeklinde dudak bükülen yazım tekniğinin "orjinaliteden uzak ve tekrarlarla ma'lûl" bir metin üretim biçimi olduğuna ilişkin yaygın ve yaygın olduğu kadar da yanlış kanının etkisiyle bir medeniyet'in 'bilgi edinme', 'bilgi aktarma' ve 'bilgiyi sürekli kılma' yöntemlerinin küçünmesi de aynı şekilde ideolojik bir taassubun göstergesidir; üstelik doğru da değildir. Çünkü 'şerh-hâşiye geleneği', İslâm ilim mirasının işlenip geliştirilmesinde, bu mirasın tartışılıp zenginleştirilmesinde ve gelecek nesillere muhkem bir tarzda aktarılmasında çok büyük rol oynamış verimli bir yazım tekniğinin kullanılmasıyla oluşmuştur.

Hal böyleyken, niçin şerh-hâşiye geleneği, çağdaş İslâm düşünürleri tarafından –ezberci ve tekrarcı bir metin üretim biçimi olduğu gerekçesiyle– hafife alınmaktadır? Şerhler ve hâşiyeler, gerçekten de ezber ve tekrar'ı besleyen bir yazım tekniğinin ürünü müdürler?

"Ezber ve tekrar'ın 'pedagojik' bir zaaf olup özgün düşüncelerin zuhûruna engel teşkil ettiği" şeklindeki 'modern söylemi' referans göstermeksizin, her iki suâle de bi-hakkın cevap verilemeyeceği izahtan vâreste olmakla birlikte, açıkça ifade edilmelidir ki ne *ezber ve tekrar* 'sanıldığı gibi' kötü ve zararlı bir eğitim tekniğidir, ne de şerhler ve hâşiyeler özgünlükten uzak, ezber ve tekrarı besleyen bir yazım şeklidir. Üstelik 'şerh-hâşiye-ta'lik' yazarları birer nâkil, râvi veya mukallidler zümresinin gözü kapalı fertleri de değillerdir. Her kitap tefsîr edilmediği gibi, her metne de şerh ve hâşiye yazılmaz; üstelik herkes de şerh ve hâşiye yazamaz. Şerh-hâşiye yazımı, bir ilim geleneği oluşturmanın aracı değil, oluşmuş bir ilim geleneğini sürdürüp zenginleştirmenin yollarından biridir.

> Tam bu noktada Âkif'in tenkid ve yakınmalarını tekrar hatırlayalım:
>
> En büyük fâzılınız bunların âsârından
> Belki on şerhe bakıp bir kuru ma'nâ çıkaran.
>
> Hayır, iş bu kadar sade ve basit değil. Şerh ve hâşiye bir metni, büyük ölçüde tedris amaçlı olarak daha üst düzeye çıkarma veya zamana uyarlama doğrultusunda yapılmış çok ciddi bir telif ameliyesidir. Uzun yıllardır İslâm dünyasının bütün veçhelerinde yankılanan 'şerh ve hâşiye' tenkidleri, geleneksel kültürden ve hiyerarşik yapıdan kurtulmanın veya daha yumuşak bir tabirle, onları tek hâkim konumundan çıkarmanın yolunu açmak üzere (ve tabii kalkınmak, ilerlemek, kurtulmak için) gündeme gelmişti. Mezhep imamlarına, şeyhlere, yatırlara bağlılıkla şerhlere bağlılık arasında bir mahiyet farkı söz konusu değildi.
>
> Hüseyin Vassaf [sefine-i evliyâ yı ebrâr şerh-i esmâr-ı esrâr] örneğinde görüldüğü gibi, –ki, binlerce benzeri var– şerh ve hâşiye geleneğinin sünni geleneğinde, şahsî zaaflar, medeniyetin tıkanmasıyla alakası yoktur; aksine, bilgi, kültür ve irfan dediğimiz şeylerin –hadi buna medeniyeti de katalım– ancak bir miras ve zemin üzerinde inşâ edilebileceğini, ancak bu yolla anlam kazanabileceğini ve nihayet başarısızlıkların, sıkın-

> tıların ancak bu 'kanal' işler tutularak üstesinden gelinebileceğini derinden hisseden ve bunun icablarını yapan bir zihniyetin kökleriyle ilgisi vardır.[12]

İcad, inşâ ve ibdâ kadar 'istikrar' ve 'süreklilik' de önemlidir. Bir medeniyetin kuruluş aşamasında inşâ edici âlimler ortaya çıktığı gibi, istikrar dönemlerinde de mevcut çerçeveyi muhafaza edip geliştiren âlimlere ihtiyaç duyulur. "Bir Ebû Hanîfe'miz, bir Şâfi'î'miz yok! Niçin şimdi İbn Sînâ'lar, Gazzâlî'ler, İbn Rüşd'ler ortaya çıkmıyor?" gibi âmiyâne sızlanmaların –kafiye itibariyle kulağa hoş geliyorsa da– ciddiye alınabilecek bir tarafı yoktur; zira Batı düşüncesinde de bugün artık Descartes'ler, Kant'lar, Spinoza'lar çıkmıyor. Batı düşüncesinin inşâi bitmiş, gelişmesi durmuştur. Şimdi bu düşünce geleneğinin muhafazası ve sürekliliği sözkonusudur. Farklılık ve yenilik ise, ancak 'yapısal süreklilik' içerisinde gerçekleşebilir. Binaenaleyh Kant'lar değil Kantçılar; Descartes'lar değil Kartezyen düşünce vardır. Osmanlı dönemi müellefâtı da İslâm düşüncesinin istikrara ihtiyaç duyduğu, sürekliliğin sağlanmaya çalışıldığı asırlarda vücûd bulmuş olup üzerine düşeni bi-hakkın yerine getirmiştir. Bu tür dönemlerde 'inşâ aşamasında olduğu şekliyle' farklılıklara ve yeniliklere ihtiyaç duyulmaması, farklılık ve yenilik arayışlarının ayrıntılara yönelmesi gayet tabiidir. Nitekim eleştiri ve orijinalite, ilimlerin sûretinde değil, unsurlarında tezahür ederken; 'şerh-hâşiye geleneği' de bu unsurların kılcal damarlarında dolaşan nice yenilik arayışına yataklık etmiştir. Eldeki metinler dikkatlice okunur ve biraz gayret edilip önyargıların da esiri olunmazsa, İslâmî eleştirinin, asırlar boyunca bu yazım tekniği aracılığıyla kendisini dile getirdiği; bu literatürün, sînesinde ciddi tezler sakladığı ve çok canlı bir ilim ve fikir hayatının yaşanmasına zemin teşkil ettiği kolaylıkla farkedilir.

Bu bağlamda Fazlur Rahman'ın şu tesbitlerini, modernizmin besleyip büyüttüğü indirgemeci (tekçi) tarih tasavvurunun bir örneği olarak okuyabiliriz:

> Ortaçağ İslâm eğitim sisteminde öğrenim düzeyini olumsuz yönde etkileyen önemli bir gelişme de yüksek öğrenimde ders kitabı olarak kullanılan özgün kelâm, fıkıh, felsefe, vs. kitaplarının, şerhleri ve şerhlerinin şerhleri ile değiştirilmesidir. Şerhler üzerinde çalışma, kılı kırk yaran ayrıntılarla uğraştırıp ilmin asıl meselelerine çözüm getirici çabaların önlenmesine sebep olmuştur.

"Kılı kırk yaran ayrıntılar" veya "ilmin asıl meseleleri" şeklindeki tanımların bizâtihi 'sorunlu' olduğunda kuşku yoktur; zira 'ayrıntı' sözcüğü izafî bir değer taşıdığına göre, neyin ne zaman 'ayrıntı' olarak nitelenebileceği herşeyden önce zamana, zemine ve ihtiyaçlara bağlıdır. "Kılı kırk yaran ayrıntılar"ın, 'derinlik' kavramını çağrıştırmak yerine tahfife neden olması da ne yazık ki aynı ideolojik koşullanmışlığın bir göstergesidir.

> Bu durum, bir taraftan konuyu derinlemesine hakkıyla anlamadan papağan gibi ezberleme gibi kötü bir alışkanlık getirirken, diğer taraftan şerh-

[12] İsmail Kara, *Şeyhefendi'nin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul 1998, s. 139.

> lerin ve şerhlerin şerhlerinin, reddiye ve karşı reddiyelerinin hızla artmasına sebep olmuştur.[13]

Şerhler ve hâşiyelerin artması ve karşılıklı reddiyelerin yazılması, canlı bir fikir hayatının varlığına delâlet ediyor değil midir? Ezberciliğin ve taklidin olduğu yerde eleştiri olur mu, olabilir mi? Devasa bir ilim mirasını meydana getiren Ortaçağ (!) ulemasını "papağan gibi ezberleme alışkanlığına" düçar olmuş fertlerden ibaret göstermek; tarihi çarpıtmak ve onu belli bir zaviyeden tasarlamak alışkanlığının bir neticesi değilse nedir?

Pozitivist aklın "ilkel insan (*primitive*) tiplemeleri", Aydınlanmacı retoriğin "naif Ortaçağ eleştirisi", Avrupa-merkezli modern bilincin "Doğu imajı" ya da "Yunan mu'cizesi", Oryantalizm'in "kaba İslâm tasavvuru" benzeri kurmaca söylemlere itibar etmenin bedelini pahalıya ödemiş bir dünyanın çocukları, nasıl olur da kendi tarihleri hakkında böylesine pejoratif tasvîrlere inanmak hatası işleyebilirler?

> Ortaçağ müslüman âlimi ne kadar bilgi dalları varsa hepsi üzerinde çalışmaktaydı. Fakat bunu yaparken esas olarak şerhleri kullanıyordu. Aslında kendisi de bir şârih ve derlemeciydi. Ortaçağ Avrupası'nda da bunlara benzer düşünürler vardı. Bu türden ilim anlayışı, önemli, fakat gizli kalmış bir faraziye taşımaktadır. Buna göre ilim tahsili, bugün olduğu gibi, bilinmeyenin peşinden koşma veya aklın üretken bir şekilde bilinmeyene yaklaşma çabasından ziyade, artık kâinatın sırlarını çözmüş olduğuna inandıkları bilgiyi, aklın pasif denebilecek bir şekilde elde etmesidir. Bu tutum tabiatıyla özgün araştırma ve düşünceyle sonuçlanamaz. Çünkü bu tutum, hakikat hakkında bilmemiz gereken herşeyin zaten bilindiğini zannetmektedir. Bu durumda bize düşen ancak şurada burada kalmış *eksiklikleri* tamamlama amacıyla, muğlak kalan yerleri açıklamak için şerh yazmak ve bir de köşede bucakta kalmış ufak tefek hataları düzeltmektir.[14]

Fazlur Rahman'ın bu tasvirlerini örneklendirme sadedinde söyledikleri *sümme't-tedârik* bir vasıf taşımakta olup indirgemeci tarih yazımının sıkça başvurduğu "matlûba uygun mukaddemât imâl etmek" yöntemini kullanmanın bir sonucudur:

> Bu sonuçsuz gayretler ve çok değerli fikrî enerjilerin boşa harcanması, Moğol idarecisi Ekber Şah'ın büyük saray âlimlerinden olan onaltıncı yüzyıl edebiyatçısı Feyzî gibilerin yazdığı tefsîrlerle sonuçlanmıştır. Feyzî, tefsîrinde sadece noktasız harflerden oluşan kelimeleri kullanmak sûretiyle Arap alfabesindeki harf sayısını yirmisekizden onüçe düşürmüş ve

[13] Fazlur Rahman, *age.*, s. 118.

[14] Fazlur Rahman, *age.*, s. 120. Burada, Cumhuriyet dönemi İlahiyât Fakültelerinde takip edilen 'uzmanlaşma' stratejisinin yol açtığı sıkıntıların hatırlanması gerekir; zira uzmanlaşmayı öne çıkaran yarım asırlık tecrübe neticesinde ülke, İslâmî ilimlerin sadece bir branşıyla meşgul olduğundan ötürü sahasının dışında kalan İslâmî ilimler hakkında konuşamayacak durumdaki binlerce uzmanla (!) kaynamaktadır. (Böylesine bir ufuk daralmasıyla, bir tefsir eserinin hazırlanması işinin dahî ne denli büyük bir sorun haline dönüşebileceğini görmek için bkz. *Kur'an-ı Kerim Tefsiri İstişârî Toplantı Notları 11-12 Haziran 1994*, Ankara 1995).

> sadece bu onüç [noktasız] harfi kullanarak tefsîrini yazmıştı. Yine bazı Türk âlimler, yazdıkları eserlerinde her sayfada beş ayrı ilme dâir bilgi vermeyi başarmışlardır. Bu âlimler sayfayı meselâ, yukarıdan aşağı okurken bir ilimden, soldan sağa okurken diğer bir ilimden, sağdan sola okurken ve nihayet köşelerden köşelere okurken başka ilimlerden bahsetmişlerdir. Bazen de birer kelime atlanarak okunduğunda, yine ayrı bir konunun işlendiği görülmektedir. Böylece gramer, kelam, fıkıh, mantık ve felsefe gibi ayrı ayrı beş ilim dalından bir kitapta bahsetmeyi başarmışlardır. Hatta bazen bunu, kitabı üç ayrı dilde (Arapça, Türkçe ve Farsça) yazarak dahî yapmışlardır.[15]

Bilhassa XIX. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve bizce en veciz ifadesini Ziyâ Paşa'nın mısrâlarında bulan "Frengistan'da 'kâşâneler', diyar-ı İslâm'da ise 'virâneler' görme psikozu", ne yazık ki, çağdaş âlimlerimizin bir türlü kurtulamadıkları bir hâlet-i rûhiyedir. Aksi takdirde, 6-7 asıra bâliğ olan bir dönemin müellefâtı böylesine karikatürize edilemez, cımbızla seçilmiş birtakım olumsuzlayıcı misâllerden hareketle koca bir medeniyetin mahsûlâtı –üstelik kendi mirasçıları tarafından– bu denli küçültülemezdi. Oysa, kendisi bir oryantalist olmasına rağmen, W. Montgomery Watt bile bu konuda daha temkinli ve daha insaflı bir yol izlemektedir:

> Şerh yazanlar, bir metni konferanslar için temel kullanmanın normal bir hareket olduğu düşüncesinden cesaret almışlardı. *Fakat böyle bir hareket orijinaliteyi bozmaz.* Filozof İmmanuel Kant da o devirde Almanya'da âdet olduğu vechile konferanslarında bu yolu takib etmişti. Fakat bu, onun yüksek bir orijinal eser vermesine mâni olmadı.[16]

Osmanlı ulemâsının mirâs bıraktığı eserlerin –ideolojik önyargılarla hareket edilmeksizin– tedkik ve mütalaa edilmesi hâlinde niçin bu tür insaflı değerlendirmeler yapılmasın?

> En geniş şekilde *el-Beydâvî* ve *ez-Zemahşerî*'nin eserlerinden istifade ettiğini söylediğimiz Ebussuud Efendi, yeri geldikçe, isim tasrih etmeden bu iki müellifi tenkîd etmiş ve onların ileri sürdüğü tezleri çürütmüştür. Müfessirin bu iki müellifi tenkid etmesi ve sayıları yüzleri aşan tercihleri ve kendi görüşleri, eserin en büyük husûsiyetini teşkil etmektedir.[17]
>
> Müfessirimiz [İbn Kemal] selefelerinden pek çoğunun yaptığı gibi, kendisinden önceki müfessirlerin görüş ve tevcihlerini aynı ve veya benzer lâfızlarla tekrar cihetine gitmemiştir. O, eskilerin kavillerini sentez potasında birleştirerek yeni ifade kalıplarına dökmüştür. Bu bakımdan terâcim yazarlarından bir kısmı [msl. Leknevî], onu, çağdaşı Suyûtî ile mukayese ederken nüfûz-i nazar, muhakeme ve intac bakımından Suyûtî'den çok üstün görmüşlerdir. Celâleddin Suyûtî'nin rivayet ilimlerine olan vukûfu ve bu konudaki vâsî ma'lûmâtı hiçbir zaman inkâr edilemez. Kemal Pa-

[15] Fazlur Rahman, *age.*, s. 118-119.

[16] W. Montgomery Watt, *İslâmî Tedkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968, s. 133.

[17] Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebûsssuud Efendi ve Tefsîrdeki Metodu*, Ankara t.y. (1968), s. 259-260.

> şazâde'yi hadîs ve benzeri ilimlerde İmam-ı Suyûtî ile mukayese etmek doğru olmaz. Fakat dirayet ve ilmî tenkîd konusunda müfessirimizin Suyûtî'ye tefevvuk edebileceği erbabınca ifade edilmiştir.[18]

Hâsılı, ideolojik koşullanmışlıklar bir yana bırakılacak olursa, modern İslâmî bilincin kabullenmekte tereddüt etmediği olumsuz tasavvurâtın sahiplerinden iddialarına muvazi 'ilmî' ve 'tarihî' mesnedler ortaya koymalarını veya hiç değilse temsil gücü yüksek misâllere dayalı temellendirmeler yapmalarını beklemek durumunda olduğumuzu söyleyebiliriz.

Teolojik İrtica

Çağdaş İslâm düşüncesi gibi, çağdaş tefsîr tarihi tasavvurunun da Gazzâlî sonrasını sükûtla geçiştiriyor olmasının nedenlerini iki temel başlık altında toplayabileceğimizi sanıyoruz: a) Son birbuçuk asırda teşekkül eden pejoratif (negatif) tarih tasarımı; b) bu tarih tasarımının etkisiyle oluşan ilgi ve bilgi zaafı.

> Tarihin tasfiyesi şüphesiz bir fantezi, yalnızca bir entelektüel çaba olarak ortaya çıkmış değildir. Bu yönelişin arkasında, İslâm dünyasının, askerî mağlûbiyetler başta olmak üzere son asırlarda karşı karşıya kaldığı bir sürü olumsuz ve karmaşık etkenin olması yanında, "ilim ve fen" tasavvurundaki değişikliklerin de etkili olduğu açıktır. Mağlubiyetlerin, kötü gidişin, siyasî, sosyal ve psikolojik dağılmanın faturasını 'oryantalistlerin yaptıkları gibi' İslâm'ın bizzât kendisine çıkarmak *itikaden* ve *siyaseten* mümkün olmadığı için –çünkü bu doğrudan doğruya kendini inkâr etmek ve yok saymak olurdu–, fikirler ve çabalar, İslâm'ın müslümanlar tarafından yaşanmış şeklinin ve yaşama sürecinin, yani tarihin 'yanlış' olduğu/olabileceği istikametine doğru kaydı. Tarihin "hurafeler ağzına kadar dolu" bir alan, dili anlaşılmaz, nisbeten karanlık bir geçmiş haline gelmesi, işte bu kaymadan sonradır. Tevfik Fikret'in *kitab-ı köhne* dediği tarih'i, hiç zorlanmadan *medfen-i fikr* (fikir mezarlığı) olarak adlandırabilmesi, döneminin temsil gücü yüksek bir tavrı olsa gerektir.[19]

Tarihimizi olumsuzlama alışkanlığının nedenleri üzerinde durmak bu tedkîkin sınırlarını aşan bir mahiyet arzetmekle birlikte, bu alışkanlığın, oryantalizm'in, tarih'i kendi amacına uygun olarak inşâ etmek konusundaki fevkalâde sabırlı ve bilinçli çabalarının neticesinde İslâm dünyasına sirayet ettiğine, böylelikle galiplerin, mağlupların tarih tasavvurunu belirlediklerine işaret edebiliriz. Nitekim Batı'nın İslâm dünyasını tanıma ve bilme arzusunun yönlendirip biçimlendirdiği oryantalist tedkîklerin, birtakım Batılı akademisyenlerin masûm bilimsel gayretlerinin tabii mahsûlleri olmaktan ziyade Batılı devletlerin İslâm dünyası üzerinde ve İslâm dünyasını temsil etmesi bakımından 'Osmanlı' hakkında yürüttükleri 'siyasî' mücadelenin bir parçası olduğu iddiası, sanırız, "dinî

[18] Orhan Karmış, "Kemal Paşazâde'nin Tefsir İlmine Getirdiği Yenilikler", *Şelhülislâm İbn Kemal Sempozyumu* içinde, Ankara 1986, s. 1701-171 [Aynı sempozyumda "İbn Kemal'in Tefsir'deki Metodu" (s. 155-165) adlı bir tebliğ sunan Mustafa Kılıç tarafından *İbn Kemal, Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, (Erzurum 1980) başlıklı bir doktora çalışması yapılmıştır.].

[19] İsmail Kara, *Tarih ve Hurafe*, s. 19.

taassub sâikiyle söylenmiş bir kavl-i mücerred" şeklinde addedilemeyecek ölçüde kat'iyet kazanmış bir vak'adır.[20]

'Şark Meselesi'nden bağımsız sûrette ele almak imkânı bulunmayan 'Şarkiyât' çalışmaları, bu çalışmaların yöneldiği temel hedef olan İslâm dünyasını sadece anlamaya/öğrenmeye çalışmakla yetinmemiş, aynı zamanda anlamlandırmaya, tanımlamaya ve tabiatıyla yargılamaya da kalkışmıştır. Binaenaleyh Avrupa-merkezli bir dünya tasavvuruyla ma'lûl oryantalizmin gerek İslâm dini ve bu dinin itikadât, ibadât ve muamelâtı hakkındaki mesnedsiz hükümleri, gerekse bir bütün olarak İslâm Medeniyeti ve mahsûlâtı hakkındaki subjektif tasvirleri, hiç şüphesiz sadece siyasî sâiklerle izah edilemeyecek denli almaşık bir sürecin sonucunda vücûd bulmuştur.

Hiç tereddüt etmeden söyleyebiliriz ki, oryantalizmin İslâm dünyasına ilişkin tasavvurâtı, galiplerin mağluplar hakkındaki tasavvurâtıdır ve bu hakikat nazar-ı itibara alınmadıkça, mağlupların kendileri hakkındaki tasavvurâtını açıklamak imkânı bulunamayacaktır.

> On-oniki yaşlarına kadar bazen hayli uyanık olan müslüman çocuğu, din terbiyesi görmeye başladığı bu yaşlardan itibaren birdenbire mutaassıplaşır, *mutlak hakikat* sandığı şeye sahip olmanın verdiği budalaca gurura kapılır, kendini alçaltan şeyi bir imtiyaz sayarak mesut olur. Bu *çılgın gurur*, müslümanın en büyük kusurudur. İbadetinin [dininin] zahirî sadeliği, ona diğer dinlere karşı, yersiz bir horgörürlük ilham eder. Allah'ın, tahsili ve şahsî liyakati hesaba katmaksızın, ikbâl ve iktidarı dilediği kimseye verdiğine iman ettiği için, müslüman; öğrenime, bilim'e, Avrupa'nın fikir ve maneviyatını teşkil eden herşeye karşı en derin bir horgörürlükle doludur.

Henüz 25 yaşlarında bir gençken, "Beni Kilise yetiştirdi, oluşumumu ona borçluyum ve bunu aslâ unutmayacağım."[21] itirafında bulunan bir Fransız düşünürün, Ernest Renan'ın 29 Mart 1883'de Sorbonne'da verdiği *L'Islamisme et la Science* başlıklı konferans sırasında sarfettiği bu sözler, acaba bugünün müslüman çocuğunun hâlet-i rûhiyesine ne kadar tekabül etmektedir? Böylesine çılgın bir gururdan veya hiç değilse 'gurur' adı yakıştırılabilecek bir özgüven duygusundan artık İslâm dünyası adına söz etmemiz ne derece mümkündür?

Renan'ın bir asrı aşkın bir süre önce öne sürdüğü mesnedsiz iddiaların –defalarca tekzib edilmiş olmasına rağmen– bugün kendisine muhaliften ziyade taraftar üretecek bir niteliğe büründüğünü görmek... işte asıl şaşırtıcı olan taraf burasıdır:

[20] "Unutmamak gerekir ki Hıristiyan Avrupa, ortaçağ'dan beri kaba kuvvetle yaptığı mücadelelerde mağlup edemediği doğu'yu bir iki asırdan beri açmış olduğu fikir savaşı ile dize getirme yolundadır. Onlardaki oryantalizm (istişrak) tutkusu, misyonerlik, sömürgecilik ve ticaretlerinin öncülüğünü yapmakla kalmamış, aynı zamanda kendileri için en büyük düşman addettikleri İslâm'ın temeline dinamit koyma meselesi olmuştur. Müslümanların miras olarak aldıkları yüksek değerleri, bir hiç mesabesine indirmek, batılılar için zevkli bir çalışma vesilesi olmuştur." (İsmail Cerrahoğlu, "Dünden Bugüne Kur'an-ı Kerîm Anlayışımız", *Kutlu Doğum Haftası 12-17 Ekim 1989* içinde, s. 139, Ankara, 1990).

[21] Ernest Renan, *Bilimin Geleceği*, çev. Ziya Ishan, İstanbul 1951-1954, II. 317.

> Takriben 1200 yılından sonra bir tek meşhur Arap filozofu yoktur. Felsefe, İslâm muhitlerinde daima şiddetle kovalanmıştı, fakat bu şiddet onu ortadan kaldıracak dereceyi bulmamıştı. 1200 yılından itibaren *teolojik irtica* iyiden iyiye galebe çaldı. Müslüman memleketlerde felsefe ortadan kaldırıldı. Tarihçiler ve türlü konular üzerinde kalem yürütmüş olan yazarlar, felsefe'yi ancak bir hatıra, 'fena bir hatıra' gibi anarlar. Elyazısı felsefe kitapları yok edilir ve nadirleşir. Astronomi'ye, yalnız kıble yönünün tayini için müsaade edilir. Çok geçmeden, Türk ırkı, İslâmlık üzerindeki hegemonyayı eline alacak ve kendinin felsefe ve bilim eksikliğini her tarafa yayacaktır. O andan itibaren –İbn Haldun gibi bazı nadir istisnalar hariç– İslâm âleminde artık hiçbir büyük zekâ bulunmayacaktır; İslâm âlemi bilim'i ve felsefe'yi kendi bağrında öldürmüş bulunuyordu.[22]

Teolojik irtica'... Renan'ın dilinde 1200'den itibaren, yani Gazzâlî sonrasında İslâm düşüncesi teolojik irticanın hâkimiyeti altına girmiş ve İbn Haldûn müstesna, asırlar boyunca âlem-i İslâm'da bir tek büyük zekânın çıkması mümkün olmamıştır. Acaba neden? Renan'ın cevabı çok açıktır: "Osmanlılar yüzünden..."

XIII-XIX. yüzyıllar arasına tekabül eden altı asırlık Osmanlı tecrübesini böylesine tahkîr ve tezyîf edici bir üslûbla mahkûm eden bu 'Katolik Fransız'ın suçlamalarına karşı koyabilecek müşterek bir özgüvenin zamanla zayıfladığı veya ortadan kaybolduğu iddialarına tamamen iltifat etmesek bile, bugün, kendi mirasımıza sahip çıkmak yerine, onu küçümseyen, anlamaya çalışmayan, dahası bu konuda ciddi adımlar atmaktan kaçınan bir psikozun aramızda yaygınlaştığını kabul etmek mecburiyetiyle karşı karşıya değil miyiz?

Ne yazık ki, bu haklı bir serzeniştir; zira günümüz İslâm dünyasında Renan'ın iddialarını sahiplenenler arasında sadece Batılılar değil, 'Osmanlıların mirasçıları' da bulunmaktadır.

'Kayıp Halka' Histografyası

> Şurasını üzülerek söyleyelim; gerek *Selçuklular*, gerek *Osmanlılar* zamanında Türklerin tefsîr hareketlerinde, diğer müslüman beldelere kıyasla neler yaptığı, çeşitli Türk illerinde yazılan tefsîrlerin, tefsîr ilmine metod ve muhteva yönünden katkılarının ne olduğu bugüne kadar araştırılmış, derli-toplu bir halde örneklerle ilmin hizmetine sunulmuş değildir.[23]

1978 yılında, Fatih'in Hocası Molla Gürânî'nin tefsîri hakkında hazırlanan bir doçentlik tezinin girişinde yer alan bu tesbitin üzerinden 20 yılı aşkın bir

[22] Ernest Renan, "İslâmlık ve Bilim", *Nutuklar ve Konferanslar* içinde, çev. Ziya Ishan, İstanbul 1946 (2. baskı 1956), s. 183-205. Renan'ın konferansı ve yazılan reddiyeler hakkında ayrıntılı bir tasvîr için bkz. Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Dîvân*, sayı: 2, s. 1-94, İstanbul, 1996.

[23] Sakıp Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Güranî ve Tefsîri*, İstanbul t.y., s. 140 (Bu eser 1978 yılında *Molla Güranî ve Tefsîr'deki Metodu* adıyla doçentlik tezi olarak hazırlanmıştır.). "Meseleye Türk tarihi açısından bakıldığında bir başka dikkat çekici hâdiseyle karşılaşılacaktır. Bu, İslâm tarihi tecrübesi içinde Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinin de kaydadeğer bir yer tutmaması, çok az istinasıyla bu uzun ve ilmî, siyasî, kurumsal açılardan ihmal edilemeyecek dönemlerin de 'istibdat' (eski rejim) söylemi içinde örtülmesi, kaybolup gitmesidir." (Kara, "Tarih ve Hurafe", s. 20-21).

süre geçmiş olmasına rağmen, bugün için hâlâ Osmanlı tefsîr mirasının yetkin bir envanterinden söz etme imkânı bulamıyoruz. Her ne kadar bazı Osmanlı müfessirleri hakkında –ekseriyeti lisans-yüksek lisans seviyesinde olmak kaydıyla– akademik tezler hazırlanmış ve son zamanlarda birtakım bibliyografik tedkikler yayımlanmış ise de bu teşebbüsler hem çok yenidir, hem de yeterli addedilebilecek miktara henüz ulaşamamıştır.[24]

Buna mukabil İslâm Dünyası'nın birçok bölgesinde olduğu gibi Türkiye'de de genel tefsîr tarihi kitapları yayımlanmış ve yayımlanmaya da devam etmektedir. Nitekim Dârulfünûn Tefsîr Müderrisi Cevdet Bey'in 1927'de, Diyanet İşleri Reislerinden Ömer Nasuhi Bilmen'in ilk cildi 1955'de, ikinci cildi ise 1960'da yayımlanan ve *Usûlu't-Tefsîr* ve *Tabakâtu'l-Müfessirîn* başlıklı iki ana bölümden oluşan eserleri, geleneksel tefsîr tarihi tasavvurunun son örneklerdir.[25]

1980'li yıllara kadar bu iki eserin dışında müstakil tefsîr tarihi çalışması yayımlanmamıştır. Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun –bilhassa sayıları çoğalan İlahiyât Fakültelerinin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla– hazırlamış olduğu *Tefsîr Tarihi I-II* (Ankara, 1988) ise, ciddi bir tedkik ve çabanın mahsûlü olmakla birlikte, diğer iki eserin aksine 'geleneksel tefsîr tarihi tasavvuru'ndan kopuşun en kayda değer temsilcilerinden biridir.[26] Çünkü kendisi bu eserinde, tefsîr literatürünü, başlangıcından günümüze kadar süren uzun bir zaman dilimi içerisinde tanıtmak iddiasıyla yola çıkmış ve fakat klasik bir *tabaḳâtu'l-mufessirîn* kitabı yazmayıp, daha farklı bir yol izlemeyi tercih etmiştir.

> Tefsîr tarihindeki onbinlerce tefsîri birer birer ele almak kolay birşey değildir. Biz onlardan asırları temsil edebilecek bazı önemli tefsîrleri örnek

[24] Şihabuddîn Sivasî, Molla Fenarî, Molla Güranî, Nahcuvânî, Ebûssuud Efendi, İbn Kemâl, İmam Birgivî, Muhyiddîn Niksârî, Mehmed Vâni Efendi, Aliyul-Kâri gibi âlimlerin tefsîrleri hakkında yapılan çalışmaların genel bir listesi için bkz. İsmail Akyol, *Türkiye İlahiyat Fakülteleri Tefsîr Anabilim Dalı Tez Bibliyografyası (1953-1991)*, A.Ü. Tefsîr Anabilim Dalı: Lisans Tezi, Ankara 1992; Osmanlı dönemi tefsîr literatürü hakkında yapılan çalışmalar için bkz. Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsîr Çalışmaları (Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 507-508; İshak Doğan, "Osmanlı Dönemi Kur'an Araştırmaları", *Makalât*, (Temmuz 1999), 1, s. 95-137; Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsîr ile İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsîrler, Hâşiyeler, Sûre Tefsîrleri, Tercümeler", *Dîvân*, (1999/1), sy. 6, s. 254-255; (Bu çalışmalar hakkındaki iki tanıtım yazısı için ayrıca bkz. Dücane Cündioğlu, "Kur'an Araştırmaları Bibliyografyasına İki Yeni Katkı" ve "His story ve/veya history", *Yeni Şafak*, 9, 30 Kasım 1999).

[25] Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, İstanbul 1927; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi I-II*, Ankara 1955-1960 (2. baskı, İstanbul 1973). [Tefsir Tarihi'ni "Kur'an'ı anlamaya/yorumlamaya çalışan özneler" açısından ele alan ve Kur'an'ın muhataplarını I. Kur'an'ın Doğrudan Muhatabları, II. Kur'an'ın Dolaylı Muhatabları, III. Kur'an'ın Modern Muhatabları şeklinde tasnif edip değerlendiren bir çalışma için bkz. Dücane Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlamın Tarihi*, İstanbul 1997 (2. baskı 1999)].

[26] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi I-II*, Ankara 1988. Mehmed Sofuoğlu'nun *Tefsîr'e Giriş* (İstanbul 1981), Ali Turgut'un *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul 1991) eserleri burada zikredilebilirse de ilki müstakil bir tefsîr tarihi çalışması değildir; ikincisi ise, hem planı, hem de malzemesi itibariyle büyük ölçüde İsmail Cerrahoğlu'nun eserinden muktebestir.

olarak aldık. Âdeta tefsîr binasının ana çatısını teşkil etmeye çalıştık. Bu binanın tamamlanması zamana mutavakkıftır. Gelecek kabiliyetli nesiller, bu ana binanın eksikliklerini tamamlayacaklardır.[27]

Bu açıklamadan sonra, şimdi de Sayın Cerrahoğlu'nun "asırları temsil edebilecek bazı önemli tefsîrleri" örnek alarak inşâ etmeye çalıştığı tefsîr binasının ana çatısını görelim:

Giriş
I. BÖLÜM
A. Hz. Peygamber Zamanında Tefsîr
B. Sahabe Devrinde Tefsîr
C. Tabiiler Devrinde Tefsîr
D. Tabiiler Devrinden Sonraki Tefsîr Hareketleri
II. BÖLÜM
A. Lugatçılara Göre Tefsîr
B. Fırka Tefsîrleri
C. Tasavvufî Tefsîrler
D. Felsefî Tefsîrler
E. Fıkhî Tefsîrler
F. Rivayet ve Dirayet Yönünden Tefsîrler
H. Günümüzdeki Tefsîr Hareketleri
Sonuç

Binanın ana çatısı bu şekilde teşkil olunduktan sonra, içinde kullanılacak malzeme acaba ne kadar önemlidir? Gelecek nesiller tarafından tamamlanacağı umulan eksiklikler, bu başlıkların altına daha çok sayıda *tefsîr* ve *müfessir* ismi ilave etmekten ibaret kalmayacak mıdır? Sözgelimi Ferrâ', Ebû Ubeyde ve İbn Kuteybe'nin eserlerinin tanıtıldığı "Lugatçılara Göre Tefsîr" başlığının altına birkaç dilbilimcinin veya İhvânu's-Safâ, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin kısa takdimiyle yetinilen "Felsefî Tefsîrler" bölümüne üç-beş felsefecinin isminin daha eklendiğini düşünelim... Acaba ma'lûmât artışı, sağlamlığı tartışmalı bu ana çatı tarafından belirlenen çağdaş müslümanın zihninde ne kadar tesirli olacaktır?

Kanaatimizce, böyle bir tefsîr binasının içerisine yerleştirilen daire sâkinlerinin nüfus sayısındaki müstakbel artışların, yapısal çarpıklığın telafisinde ciddi hiçbir tesiri olamaz; zira burada esas olan sûrettir, yapıdır, unsurlar değil! Binaenaleyh yapının kendisinde zaaf varsa, mimarisi sorunlu ise, kullanılacak malzemenin miktarıyla meşgûl olmanın bir kıymeti yoktur; üstelik estetik kaygılar bir yana, binanın statik hesapları hatalı olduktan sonra –malzemesi tamamen çelikten olsa bile– o binanın ayakta kalması beklenemez.

Sayın Cerrahoğlu'nun takdim ettiği yapıda, Tefsîr Tarihi'nin –I. Bölüm müstesna– kronolojik bütünlüğü ve sürekliliği kaybolmuş, ittifak ve irtibat noktaları ortadan kalkmış, birtakım sunî taksimlerle İslâm tefsîr geleneğinin tedahül

[27] İsmail Cerrahoğlu, *age.*, I. 7.

etmiş unsurları –hiç de gerek yokken– tamamen ayrıştırılmıştır. Sözgelimi, İslâm dilbilim geleneğinin büyük ustası Zemahşerî, Osmanlı döneminin o katı Sünnî yapısı içerisinde bile kendisine baş köşede yer bulabilirken, yukarıdaki çizelgede "Fırka Tefsîrleri" bölümünün Mutezile'ye ayrılmış hücresine sıkıştırılmış; dirayet ve rivayet tefsîrini mezcetmek yolunda büyük uğraş veren Şevkânî'nin ismine –*el-Milel ve'n-niḥal* kitaplarında karşılaşılması lâzım gelen– "Zeydiye Fırkası" başlığı altında yer verilmiştir. Kezâ XX. yüzyılda (1914'de) vefat etmiş Muhammed b. Yûsuf Itfayyiş adlı zâtın 'Hariciliği' keşfedilmemiş olsaydı, fırkalara bölünmüş bu çizelgede muhtemelen "Havâric" başlığını görmek imkânımız olmayacaktı.

Mutezile: Kadı Abdulcebbâr, Zemahşerî
Şia: Ebû Cafer et-Tûsî, Ebû Alî et-Tabresî
Zeydiye: Şevkânî
Havâric: Muhammed b. Yûsuf Itfayyiş

'Gelecek nesiller' bu listede yer alan isimlerin sayısını artırdıklarında, sadece mezhepler tarihi alanında bir hizmet îfa etmiş olmakla kalmayacaklar, aynı zamanda tefsîr tarihi tasavvurumuzun 'yapısal' olarak daha da parçalanmasına katkı sağlayacaklardır; zira bizzât çerçevenin kendisi hem 'kronolojik', hem de 'epistemolojik' bütünlükten mahrûmdur.

Sayın Cerrahoğlu, ittifak noktalarından ziyade ihtilaf noktalarını esas alarak inşâ ettiği bu binanın bir kısmında şu malzemeden istifade etmektedir:

Lugavî Tefsîr: Ferrâ', Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe
Tasavvufî (Sûfî) Tefsîr: Tusterî, Sulemî
Felsefî Tefsîr: İhvânu's-Safâ, Fârâbî, İbn Sînâ
Fıkhî Tefsîr: Mukâtil b. Suleymân, İmam Şâfi'î, Cessâs, Ebûbekr b. el-Arabî, Kurtubî
Rivayet Tefsîri: Taberî, İbn Ebî Hâtim, İbn Hibbân, Ebû Leys Semerkandî, Sa'lebî, Vâhidî, Begavî, İbn Atiyye, İbn Kesîr, Suyûtî
Dirayet Tefsîri: Fahru'r-Râzî, Beyzâvî, Nesefî, Ebussu'ûd

Bu yapısal çerçeveyle karşılaşan bir tefsîr talebesinin zihninde nasıl bir tasavvurun oluşabileceğini tahmin etmek zor olmamalı... Fakat yine de zorlananlar çıkacak olursa, onlara bu yapıyla Cevdet Bey'in veya Ömer Nasuhî Bilmen'in tefsîr tarihi kitaplarında yer alan yapıyı karşılaştırmalarını önerebiliriz; zira böyle bir teşebbüste bulunacakların ilk görecekleri manzara, yapısal bir birlik; yani 'tabakalar' halinde ('kronolojik' olarak) birbirinin ardısıra yürüyen müfessirler kafilesidir. Ömer Nasuhi Bilmen'in eseriyle Cevdet Bey'in eseri arasında esasa taalluk eden (yapısal) bir fark bulunmadığı halde, Sayın Cerrahoğlu'nun eserinin ana çatısı, temsil ettiği tarih tasavvuru bakımından bu iki eserin tam karşısında bulunmaktadır.

> Biz onlardan asırları temsil edebilecek bazı önemli tefsîrleri örnek olarak aldık. Âdeta tefsîr binasının ana çatısını teşkil etmeye çalıştık.

Sayın Cerrahoğlu'nun bu iddiasını tahkik etmek amacıyla, teşkil etmeye çalıştığı tefsîr binasının II. Bölümü'nde yer alan başlıca müfessirlerin vefat tarih-

leri nazar-ı itibara alınıp bu isimler 12 asırlık zaman dilimine tek tek yerleştirildiğinde karşılaşılacak manzara çok şaşırtıcı olacaktır:

> **VIII. asır:** Mukâtil b. Suleymân (767); **IX. asır:** İmam Şâfi'î (819), Ferrâ' (822), Ebû Ubeyde (825), İbn Kuteybe (889), Tusterî (896), **X. asır:** Taberî (922), İbn Ebî Hâtim (938), Fârâbî (950), İbn Hibbân (965), Cessâs (981), Ebû Leys Semerkandî (985); **XI. asır:** Sulemî (1021), Kadı Abdulcebbâr (1025), Sa'lebî (1036), İbn Sînâ (1037), Ebû Ca'fer et-Tûsî (1068); **XII. asır:** Ebû Alî Tabresî (1113), Begavî (1122), Zemahşerî (1144), İbn Atiyye (1147), Ebûbekr b. el-Arabî (1148); **XIII. asır:** Fahru'r-Râzî (1210), Kurtubî (1272); **XIV. asır:** Nesefî (1310), Kadı Beyzâvî (1316), İbn Kesîr (1373); **XVI. asır:** Suyûtî (1505), Ebussu'ûd (1574); **XIX. asır:** Şevkânî (1834); **XX. asır:** Muhammed Abduh (1905), Muhammed b. Yûsuf Itfayyiş (1914), Tantavî Cevherî (1940)...

İmdi, bu listeye itibar edip, "asırları temsil edebilecek bazı önemli tefsîrlerin örnek alındığı" iddiasını gözden geçirecek olursak, XV, XVI, XVII, XVIII. asırların müfessirlerinin nereye gittiklerini sormamız gerekmez mi? Bâhusus Osmanlı uleması içerisinde Ebussu'ûd'dan gayrı zikre şâyân bir müfessir bulunamaması tuhaf değil midir? Hâzin (1340), Ebû Hayyân (1344) gibi ünlü müfessirleri bir yana bırakalım, fakat Şihâbuddîn Sivâsî (1401), Molla Fenarî (1431), Molla Gürânî (1487), Nimetullâh Nahcevânî (1514), İbn Kemâl (1533), Muhammed Hatîb eş-Şirbinî (1570), İsmail Hakkı Bursevî (1725), Âlûsî (1853) gibi müfessirlerin eserlerinin müstakil olarak tanıtılmasına mânî olabilecek ortada hangi ciddi sebep vardı? Mısır'da, Pakistan'da veya İran'da kaleme alınan bir tefsîr tarihinin, bu isimleri şu veya bu nedenle görmezlikten gelmesini anlayabiliriz; lâkin Türkiye'de yazılan bir tefsîr tarihi kitabının müellifi bu konuda daha ziyade hassas davranmalı değil miydi?

> Hulâsa, Kur'an-ı Kerîm'in tam tefsîrleri büyük sayıda olmamakla beraber ilmin bu sahasını, Osmanlı âlimlerinin ihmal etmedikleri muhakkaktır.[28]

Talebelerini 'Osmanlı müfessirleri' üzerinde çalışmaları için kişisel olarak yönlendirdiğini bildiğimiz Sayın Cerrahoğlu'nun –hâl böyle olmasına rağmen– ortaya koyduğu çerçevenin, samimi niyetlerini aşacak, hatta geçersiz kılacak bir mahiyet kazanmış olmasını; metin inşâının, yazarın kişisel niyetlerinden bağımsız anlamlar üretmesi olgusuyla açıklayabileceğimizi sanıyoruz. Çünkü buradaki temel sorun, 'ma'lumât' sorunu değil, 'tasavvur' sorunudur. Binaenaleyh yazarın tarihe ilişkin tasavvuru, onun sadece tarihe ilişkin ma'lûmâtının önüne geçmekle kalmamış, bu ma'lûmâtının işlevselliğini de engellemiştir.

Eleştirilerimizi özetlemek istersek, mezkûr eserin iki temel 'yapısal zaafı' olduğunu söyleyebiliriz:

1. Tefsîr tarihi literatürünün 'yapısal bütünlüğünü' yansıtmamakta; ittifak ve irtibat noktalarından ziyade ihtilaf noktalarını öne çıkarmaktadır.

[28] Tayyib Okiç, *age.*, s. 160.

2. Tefsîr tarihi literatürünün 'kronolojik sürekliliğini' ihmal etmekte; sadece tefsîr tarihinin değil, genel olarak İslâm düşünce mirasının 'kayıp halkası' olan Osmanlı tefsîr müellefâtını ihmal etmektedir.

Acaba bu zaaflar, Sayın Cerrahoğlu'nun eseriyle sınırlı ve münferid nedenlere bağlı olarak mı ortaya çıkmıştır? Başka bir deyişle, bu tasavvurun ilk adresi, Sayın Cerrahoğlu'nun eseri midir?

Bu suâllere vereceğimiz cevap kesinlikle olumsuz olacaktır; zira daha önce de dile getirdiğimiz üzere 'kayıp halka histografyası', tefsîr tarihine mahsus bir söylemin adı olmayıp, çağdaş İslâm düşüncesinin geneline teşmil edilebilecek bir keyfiyet arzetmektedir. Ayrıca geriye doğru iz sürüldüğünde, Sayın Cerrahoğlu'nun sunduğu yapısal çerçevenin, bizzât kendileri tarafından üretilmiş olmadığı da kolaylıkla gösterilebilir kanaatindeyiz.

Zehebî'den Goldziher'e Çadaş Tefsîr Tarihi Tasavvuru'nun İnşâı

Muhammed Huseyin ez-Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* adıyla (Hilvan, 1961) kaleme almış olduğu iki ciltlik eserin, İslâm dünyasında çağdaş tefsîr tasavvurunun oluşmasına ve yerleşmesine katkısı inkâr edilemez. Çünkü bu eser, tefsîr tarihine dâir kendisinden sonra yapılan çalışmalara ciddi ölçüde tesir etmiş; haleflerinin, sadece 'malzemesi' itibariyle değil, 'yapısal çerçevesi' bakımından da istifade ettikleri önemli bir kaynak-metin halini almıştır.

Bir mukayese imkânı vermek için, bu sefer, Zehebî'nin inşâ ettiği tefsîr binasının ana çatısını aktaracağız:

Mukaddime
I. Bölüm: İlk Merhale: Hz. Peygamber ve Ashabı Döneminde Tefsîr
II. Bölüm: İkinci Merhale: Tabiûn Asrında Tefsîr
III. Bölüm: Üçüncü Merhale: Tedvin Asırlarında Tefsîr
A. Tefsîr bi'l-Me'sûr (Rivayet Tefsîri)
Taberî, Semerkandî, Sa'lebî, Begâvî, İbn Atiyye, İbn Kesîr, Sa'lebî, Suyûtî
B. Tefsîr bi'r-Re'y (Dirayet tefsîri)
C. Tefsîr bi'r-Re'y'il-Câiz
Fahr'ur-Râzî, Kadı Bayzâvî, Nesefî, Hâzin, Ebû Hayyân, Nisâbûrî, Mahallî-Suyûtî (Celâleyn), Hatîb Şirbinî, Ebussu'ûd, Âlûsî
D. Tefsîr bi'r-Re'y'il-Mezmûm
ı) Mu'tezile: Kadı Abdulcebbâr, Şerîf Murtazâ, Zemahşerî
ıı) Şia (İsna Aşeriyye): Abdullatîf el-Kazrânî, Hasan Askerî, Tabresî, Muhsin el-Kâşî, Seyyid Abdullâh el-Alevî, Sultân Mahmûd el-Horâsânî
ıı) Babiyye-Bahaiyye: Ebû'l-Fedâ'il el-Îrânî
ıv) Zeydiyye: Şevkânî
v) Havâric: Muhammed b. Yûsuf Itfayyiş
E. Sûfî (İşarî) Tefsîrler
Tusterî, Sulemî, Ebû Muhammed Şîrâzî, Necmuddîn Dâye, İbn Arabî
F. Felsefî Tefsîrler
Fârâbî, İhvânu's-Safâ, İbn Sînâ

G. Fıkhî Tefsîrler
Cessâs (Hanefî), el-Herâsî (Şafiî), İbnu'l Arabî (Mâlikî), Kurtubî (Mâlikî), Mikdâd Seyyûrî (Ca'ferî), Yûsuf Selâ'î (Zeydî)
H. İlmî Tefsîrler
Hâtime: Günümüzde Tefsîr'e Dâir Genel Bir Değerlendirme
Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Mustafâ el-Merâğî

Bu liste dikkatlice incelendiği takdirde, Sayın Cerrahoğlu'nun teşkil ettiği tefsîr binasının ana çatısının, –hem 'yapısı', hem de 'malzemesi' bakımından– Zehebî'nin teşkil ettiği ana çatıdan ciddi hiçbir farkının olmadığı açıkça görülecektir. Kısacası, 'kayıp halka' bu eserde de gaybûbet hâlinde... Bu eser de –muakkibi gibi– Osmanlı dönemi müellefâtı ihmal edilerek kaleme alınmış...

Çağdaş müfessirler meyanında her üçü de Mısırlı olan Abduh'un, Reşîd Rızâ'nın ve Merâğî'nin, kendileri gibi aynı topraklarda yetişmiş olan Mısırlı bir tefsîr tarihçisi tarafından öne çıkarılıp tanıtılması kadar tabii bir durum olamaz. Fakat bu arada, Sayın Cerrahoğlu'nun eserinin Türkiye'de kaleme alınmış olmasının, bu eserin kendisine kazandıracağı bir husûsiyeti olması gerekirdi diye düşünüyoruz. Çünkü Bereketzâde İsmâil Hakkı, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım, Mehmed Vehbi Efendi, Ömer Nasuhi Bilmen gibi isimlerin zikredilmemesine gerekçe olarak bazı sebepler öne sürülebileceğini varsaysak bile, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın ve tefsîrinin tanıtılmamasının ma'kûl bir sebebi yoktur.[29]

Sayın Cerrahoğlu'nun eseri hakkında yaptığımız değerlendirmeleri tekrarlamak istemediğimizden, 'yapısal bütünlük' ile 'kronolojik sürekliliğin' eksikliğine ilişkin eleştirilerimizin Zehebî'nin eseri için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

İmdi, şu suâlin cevabının verilmesi gerekir: Sayın Cerrahoğlu tarafından yinelenen Zehebî'nin tefsîr tarihi tasavvuru, bizzat kendisine ait orijinal bir çerçevenin ürünü müdür?

Ne yazık ki bu suâlin cevabı da menfîdir; zira Zehebî'nin 1961'de neşrettiği bu çerçeve, ilk kez 1920'de Macar asıllı bir yahudi olan Ignaz Goldziher tarafından inşâ edilmiş ve İslâm dünyasında meşrûiyyet kazanması Zehebî'nin bu çerçeveyi ciddiye almasıyla başlamıştır.

Goldziher'in *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (Leiden, 1920) adlı eseri, ilk kez Ali Hasan Abdulkâdir tarafından *el-Meẕâhibu'l-İslâmiyye fî tefsîri'l-ḳur'âni'l-kerîm* adıyla Arapça'ya çevrilerek 1944'de (birinci cüz'ü) yayımlanmış, daha sonra aynı eser Abdulhalîm en-Neccâr tarafından *Meẕâhi-*

[29] Zehebî'nin eseri, Mehmed Sofuoğlu'nun *Tefsîr'e Giriş* (İstanbul 1981) adlı çalışmasının en önemli kaynaklarından birini teşkil ettiği halde, Sofuoğlu, Zehebî'nin çerçevesini aynen iktibas etmekle yetinmeyip, eserinde "Türk Müfessirleri ve Tefsîrleri" başlığı altında Semerkandî, Zemahşerî, Nesefî, Molla Güranî, Nahcevânî, Kemal Paşazâde, Ebûssuud Efendi, İsmail Hakkı Bursevî, Sıddık Hasan Bahadırhan, Konyalı Mehmed Vehbi Efendi, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır gibi müfessirleri müstakil başlıklar altında ele alıp, ardından 33 müfessirin ismini hâvi bir liste vermiştir. (Bkz. *age.*, s. 360-376).

bu't-tefsîri'l-İslâmî adıyla ikinci kez Arapça'ya çevrilerek 1955'de (tamamı) neşredilmiştir.[30]

Zehebî'nin bu eserin hiç değilse ilk çevirisinden istifade ettiğini bizzat kendi kaynakçasından öğreniyoruz.[31] Şimdi –doğrudan ya da dolaylı– bu istifadenin mahiyetini tayin edebilmek için Goldziher'in eserinin planını da görmek icab edecektir:

I. Die primitive Stufe der Koranauslegung (Tefsîrde İlk Merhale)
II. Die traditionelle Koranauslegung (Rivayet Tefsîri-Tefsîr bi'l-Me'sûr)
III. Dogmatische Koranauslegung (Dirayet Tefsîri-Tefsîr bi'r-Re'y)
IV. Koranauslegung der islamischen Mystik (Tasavvûfî-İşarî Tefsîr)
V. Sektieterische Koranauslegung (Mezhebî Tefsîr)
VI. Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung (Çağdaş Tefsîr)

Görüldüğü üzere, eserin yapısı, başlığına uygun olarak düzenlenip tefsîr tarihi 'mezhebler' ve 'fırkalar' açısından inşâ edilmiştir. Zehebî'nin eseri –muhtevası daha mufassal ve daha zengin olmakla birlikte– Goldziher'in taksimâtının geliştirilmiş hâlinden ibarettir. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi, burada da tefsîr tarihinin 'kronolojik bütünlüğü' ve 'yapısal sürekliliği' kaybolmuş, ittifak ve irtibat noktaları ortadan kalkmış, birtakım sunî taksimlerle İslâm tefsîr geleneğinin tedahül etmiş unsurları –hiç de gerek yokken– ayrıştırılmıştır. Zemahşerî'yi i'tizâliyle, İhvânu's-Safâ'yı yeni-Eflantuculuğuyla, Gazzâlî'yi te'vilâtıyla, İbn Arabî'yi işarî zaaflarıyla serimlemek konusunda gayretlerini esirgemeyen müellif, bir yandan Kur'an'da Haricilere, Emevîlere işaretler bulan işgüzarları, Gulat-ı Şia'nın galatlarını, Ali mushafını, Şii kıraatini, Sünnî taassubunu, Mehdî'ye delâlet ettiği iddiasıyla yapılan ayet yorumlarını öne çıkarırken, diğer yandan çağdaş tefsîr teşebbüslerinin bilhassa klasik tefsîr geleneğiyle çatışan yönlerini vurgulamaya özen göstermiştir.

Peki Osmanlı tefsîr mirası? İslâm tefsîr geleneğinin kronolojik sürekliliği, yapısal bütünlüğü?

Müellifin böyle bir kaygısı olmamış ve bizzât isminden başlayarak yapısal dizgesine ve bu dizge içerisinde kendisine yer verilen unsurlara varıncaya kadar eserinin âdeta her satırında, İslâm tefsîr mirasını küçük küçük parçalara ayırıp ittifaktan ziyade ihtilaf noktalarını abartmakla meşgûl olmuştur.[32] Kısacası,

[30] Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920; "el-Mezâhib'ul-islâmiyye fî tefsîr'il-kur'ân'il-kerîm 'Cüz'ü Evvel'", çev. Ali Hasan Abdulkâdir, *el-Ulûm*, 1944; *Mezâhib'ut-tefsîr'il-islâmî*, çev. Abdulhalîm en-Neccâr, Kahire 1955; *İslâm Tefsîr Ekolleri*, çev. Mustafa İslâmoğlu, İstanbul, 1997. Arapça ve Türkçe çevirilerinin eleştirisi için bkz. Mehmed S. Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz" mad., *DİA*, İstanbul 1996, XIV. 102-105; Ömer Özsoy, "İslâm Tefsîr Ekolleri", *İslâmiyât*, I(1998), 1, s. 111-122.

[31] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, Beyrut 1976, II. 633.

[32] Tayyib Okiç merhûm, Goldziher'in eserinin ehemmiyetini anlatırken onu şu şekilde tanıtmıştır: "Muhtelif fırka, mezheb, siyasî teşekküller, felsefî ve tasavvufî sistemler ve sâirenin mensupları kendi fikirlerini teyid etmek için keyfî, hiçbir ilmî esasa dayanmayan tefsirler yapmakta idiler. Hatta I. Goldziher'in *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*'u bu bakımdan birkaç

tefsîr tarihi yazımında kayıp halka, ilk kez bu eserde kaybedilmiş ve tefsîr tarihinin 'mezhebî ayrılıklar' esas alınarak yazılmasından etkilenen müslüman tarih yazıcılarına, sadece bu haritanın ayrıntılarını derinleştirmek vazifesi kalmıştır.[33]

Goldziher'in eserinin 'kapsamı' ve 'kaynakları' açısından yetersizliğine işaret eden başka araştırmacıların olması ise, ne yazık ki mevcut yönelimlerin değişmesine yol açamamış; bugünkü nesillerde tasavvur zaafının yanısıra bir de ma'lûmat eksikliğinin bulunması, koca bir tarihin beylik yargılarla mahkûm edilmesini kolaylaştırmıştır.

> J.M.S. Baljon çağdaş tefsîr akımlarını incelediği kitabına, bu çalışmasını Goldziher'in eserinin son bölümüne zeyl olarak hazırladığını ifade ederek başlar. *Richtungen*'den farklı olarak Baljon'un çalışması, Goldziher'den sonraki 40 yıla ait malzemenin yanısıra, modern Urduca malzemeyi de değerlendirme kapsamına almaktadır, ancak Türkçe literatüre yer verilmediği için çağdaş tefsîrin tasviri eksik kalmaktadır. Baljon'un kendisi için bir şanssızlık addettiği bu durum[34] Goldziher için de geçerlidir. *Richtungen*'e yazdığı tanıtımda H. Ritter, bu eksikliğe dikkat çekmekte ve modernist Türkçe literatürden verdiği örneklerle, zengin bir malzemenin incelenmek üzere orada durduğunu ima etmektedir. Aynı şekilde, klasik tefsîr akımlarının tamamının da inceleme konusu yapılmadığı kitabın, eksiksiz bir tefsîr tarihi olarak düşünülmediğini de belirtmekte yarar var.[35]

Sonuç Yerine

Mevcut ma'lûmât eksikliğini bir şekilde telafi etmek ve kendi geleneğimizin ustalarının kaleminden çıkan eserlerin geniş bir listesine ulaşmak, zannedildiği kadar zor değildir. Nitekim bilhassa son birkaç senedir Osmanlı dönemi tefsîr müellefâtı hakkında yapılan ve yapılmakta olan bibliyografik çalışmalar, hem sözkonusu ma'lûmât eksikliğinin giderilmesine büyük katkı sağlamışlar, hem de eldeki bilgilerin güncellenmesine yardımcı olmuşlardır.

Ne var ki, bugünün müslüman mütefekkirlerinin asıl ihtiyacı olan şey, Osmanlı dönemi tefsîr müellefâtının bibliyografik tanıtımı değildir. Şayet böyle olsaydı, Ömer Nasuhi Bilmen'in 1960'da yayımlanan tabakâtı, bu ihtiyacı ziyadesiyle karşılamış olur ve "Osmanlı döneminde tefsîr mi vardı?" türünden sık sık muhatab olunan serzenişler, yerini mâzîyi tahkire değil, takdire bırakırdı. Fakat böyle olmadı, olamadı. Nitekim yukarıda da misâllerini gördüğümüz üzere

kategoriye bile taksim etmiştir: doğmatik bakımdan tefsir, mutasavvıflar, fırkalar ve modernistler tarafından yapılan tefsir." (Tayyib Okiç, *age.*, s. 155).

[33] Bu konuya dikkat çeken iki yazımız için bkz. Dücane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsîr Tarihi Tasavvuru'nun Sınırları" ve "Çağdaş Tefsîr Tarihi Tasavvuru'nun Kayıp Halkası", *Yeni Şafak*, 24, 27 Şubat 1999.

[34] Yazar, Baljon'un şu sözüne atıfta bulunmaktadır: "Son yılların tüm tefsir literatürünü, özellikle de araştırmam açısından büyük değer taşıyabilecek Türk âlimlerininkini gözden geçiremediğim için kendimi şanssız sayıyorum." (J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara 1994, s. 9).

[35] Özsoy, agm., s. 111.

bizzât bibliyografya sahiplerinin kendileri bile, üzerinde çalıştıkları alanın mahsûlleri hakkında aceleci hükümler verebilmektedirler.

O halde sorun doğrudan ma'lûmat eksikliğiyle, bilgi yetersizliğiye izah edilemez; zaten eleştirisini yaptığımız eserlerin sahipleri de bu alandan haberdar olmayan sıradan kimseler değillerdir. Sorun, İslâm düşünce tarihiyle ilgili son iki asır boyunca oluşturulan tasavvurun kemikleşmesi, tartışılmaz bir söylem hâlini almış olmasıdır. Şayet söylemin genel karakteristikleri çağdaş müslüman bilincini bu kadar derinden etkilememiş olsaydı, Goldziher'in 1920'de inşâ ettiği ayrıştırıcı tefsîr tarihi tasavvurunun böylesine kısa bir sürede (1961'de) kökleşmesi mümkün olamazdı.

Acaba Ömer Nasuhi Bilmen'in aynı dönemde (1960'da) yayımlanan eserinde, niçin şikâyet konusu yaptığımız zaaflarla karşılaşmıyoruz? Başka bir deyişle, Ömer Nasuhi'nin, çağdaş tefsîr tasavvurunun zaaflarından âri bir metin inşâ edebilmiş olmasını nasıl izah edebiliriz?

Bizce bu başarının gerçek nedeni, şu iki husûs dikkate alınmadıkça izah edilemez:

1. Ömer Nasuhi Bilmen, İstanbul'da eğitim görmüş ve uzun süre orada yaşamıştı. Bu bakımdan Osmanlı tefsîr mirasının büyük bir kısmına ev sahipliği yapan Payitaht (İstanbul) kütüphanelerindeki yazmalara kolaylıkla ulaşabilme imkânlarına sahipti.

2. Kendisi klasik medrese eğitimi almıştı ve Fatih dersiâmlarındandı; dolayısıyla Osmanlı tefsîr eserlerinin dilini, üslûbunu ve derinliğini takdir edebilecek durumdaydı.

Bu niteliklere sahip bir âlimin, varlığından haberdar olduğu, muhtevasını anlayıp takdir edebildiği bir dönemin müellefâtını görmezlikten gelmesi mümkün değildi. Bu nedenledir ki merhûm Ömer Nasuhî Bilmen'in *Tefsîr Tarihi*, kayıp halka histografyasının bir parçası olmadı ve böylece kendisi bizlere hem 'yapısal bütünlüğe', hem de 'kronolojik sürekliliğe' sahip bir eser bırakabildi.

O halde günümüz müslümanı ma'lûmât kadar, bu ma'lûmâtın muhtevasını anlayabilecek vasıflarla da muttasıf olması icab etmektedir. Arzu edilir ve gayret gösterilirse, bu dahî aşılamayacak bir engel değildir.

Çünkü:

> İçinde bulunduğumuz gaflet uykusundan uyanıp silkinmemiz lâzımdır. Nasıl ki cehalet devri karanlığı içinde vaktiyle İslâm bir güneş gibi doğup âlemleri aydınlattı ise, şimdi de içimizde mevcûd küllenmiş bulunan İslâmî nûr zerresini 'bir yanardağ misâli' herekete geçirmek zarureti vardır. Bu her müslümanın vazifesi olduğu gibi, bu işin asıl ağırlığının genç ilâhiyatçıların omuzlarına yüklenmiş olduğu unutulmamalıdır.[46]

[46] Cerrahoğlu, *age.*, s. 142.

Osmanlı Devleti'nin İmparatorluğa Geçiş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar

MEHMET NECMETTİN BARDAKÇI
YRD.DOÇ.DR., S. DEMİREL Ü. İLAHİYAT FAK.

Osmanlı Beyliği 1299'da diğer Anadolu beylikleri gibi fiilen bağımsız, tam teşkilatlı bir beylik hüviyetini kazanmış; şehirleri, ordusu, sarayı ve bürokrasisi olan bir devletçik hâline gelmiştir. Osman Gazi öldüğünde oğlu Orhan Bey, onun yerine beylik tahtına hiçbir itirazla karşılaşmadan oturmuştur. Devlet bütün kurumlarıyla Yıldırım Bayezid döneminde (1389-1402) teşekkül ederek imparatorluk sürecine girmiş; ancak bu dönem fazla sürmemiş, Timur'un darbesiyle çökmüştür. Yıldırım Bayezid'in Ankara Savaşı'nda yenilmesiyle başlayan fetret dönemi (1403-1413), Çelebi Mehmed'in (1413-1421) ülkede birliği sağlamasıyla sona ermiştir. II. Murad (1421-1451) zamanında bu durum muhafaza edilmekle birlikte, fetih ruhu işlenmiş, Fatih Sultan Mehmed'in (1451-1481) İstanbul'u fethiyle Osmanlı Devleti'nde yeni bir dönem başlamıştır. Bu bakımdan, Fatih, Osmanlı İmparatorluğu'nu her yönüyle kuran sultandır.

Osmanlı Devleti'nde toplumun idaresini İslamiyet'in şemsiyesi altında hak, adalet ve kamu düzenini esas alan prensipler şekillendirmiştir. Osmanlı Devleti'nin, Türk devlet geleneği ile birlikte, İslam devlet anlayışı ve İstanbul'un fethinden sonra da Roma İmparatorluğu (Bizans) mirası üzerine kurulması, onun hem güçlü, hem de uzun ömürlü olmasını sağlamıştır. Böyle bir sosyal, siyasi ve kültürel birikime sahip olan Osmanlı Devleti, tarihteki en uzun ömürlü birkaç devletten biri olmuştur.

Bu çalışmamızda Osmanlı Devleti'nin manevi dinamiklerinden biri olarak gördüğümüz tasavvuf ve tarikatların, devletin yapılanmasındaki katkılarıyla sosyal hayattaki rollerini, fetret döneminden başlayarak imparatorluğa geçiş süreci olarak nitelendirilen Fatih Sultan Mehmed'in vefatına kadar olan dönemi içine alacak şekilde, incelemeye çalışacağız. Bu süreçte Türk tasavvuf düşüncesinin içe dönük, düşünce boyutu zengin sistemler olmaktan ziyade, ictimai hayatla iç içe, toplumun isteklerini ön planda tutan bir ahlaki eğitimi benimsediği görülür. Yaklaşık bir asırlık dönemi kapsayan bu çalışmada, daha ziyade Osmanlı ülkesinde faaliyet gösteren ve Osmanlı sultanlarıyla yakın ilişkileri olan tasavvuf önderleri ve tarikat zümreleri üzerinde duracağız.

Kuruluş döneminde önemli bir yere sahip olan Yesevi dervişlerinin, ahilerin, babaların ve derviş gazilerin yerini, bu dönemde şehir merkezlerinde yapılan ve kendilerine vakıflar tahsis edilen dergah ve tekkelerde yaşayan şeyhler ve mutasavvıflar almıştır. Osmanlı hükümdarları ve vezirlerinin mutasavvıflara karşı gösterdikleri korumacılık siyasetinin bu yapılanmadaki rolü bilinmektedir. Bedevilikten hadariliğe geçen Osmanlı tasavvuf geleneğinin, İslam tasavvuf düşüncesinin mümtaz şahsiyetlerinden Gazzâlî (ö. 505/1111), Ahmed Yesevî (ö. 562/1166-1167) ve İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) düşünceleri çerçevesinde oluştuğunu söylemek mümkündür. Anadolu; Horasan, Orta Doğu ve Endülüs tasavvuf hareketlerinin harmanlandığı bir yerdir.[1] Osmanlı Devleti'nde tasavvufun, özellikle de İbn Arabî düşüncesinin meşruluğu bu sayede mümkün olmuştur.

Osmanlı entelektüelinin zihniyetini fıkıh-tasavvuf ve kelam-tasavvuf uzlaşması teşkil etmiştir. Bu durum, zahir-bâtın ve Şeriat-tarikat birlikteliğini sağlamıştır. Molla Fenârî (ö. 834/1430) Osmanlı ülkesinde medresenin reisi olduğu hâlde, kelam-tasavvuf arasını yakınlaştıran çalışmalar yaparak, Ekberiyye, Bistamiyye ve Zeyniyye tarikatlarının yayılmasında birinci derecede rol oynamıştır. Bu dönemde Halvetilik, Kadirilik ve Mevlevilik de yavaş yavaş yayılmaya başlamıştır.[2] Kutbuddîn İznikî'nin (ö. 855/1450) *Râḥatu'l-ḳulûb* adlı eseriyle Alî Semerkandî'nin (ö. 862/1458) *Keşfu'l-esrâr* isimli eseri, daha önce Gazzâlî'nin de yaptığı gibi, fıkıh-tasavvuf arasını meczederek, medrese alimleri ile mutasavvıflar arasındaki buzların erimesini sağlamıştır.[3] Bu zihniyet, tefekkür ve kritik akıldan daha çok, nakilciliğe ve fatalizme değer vermektedir. Bu da Osmanlı mutasavvıflarının anlama ve ifade aracı olarak şiiri daha fazla kullanmaları neticesini doğurmuştur.

XV. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti tarafından tasavvuf önderlerine gösterilen hürmet ve saygı bazen kötü sonuçlar doğurmuştur. Verdiği eserler ve görüşleriyle bu dönemdeki mutasavvıflardan farklı olduğunu gösteren Şeyh Bedreddîn bunlardan biridir. Fetret dönemi ile yeniden yapılanma yıllarına damgasını vuran Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddîn, 770/1368'de Simavna'da doğdu. İlk tahsilini Simavna ve Konya'da yaptıktan sonra, o dönemin ilim merkezlerinden olan Mısır'a gitti. Kahire'de Seyyid Şerif Cürcânî ile birlikte Mevlânâ Mübarekşâh Mantıkî'den felsefe ve ilahiyat dersleri okudu. Oradan hacca giden Şeyh Bedreddîn, Mekke'de Şeyh Zeyla'î'nin ilim meclislerine katıldı. Hac görevini ifa ettikten sonra tekrar Kahire'ye dönerek Şeyh Ekmeleddîn'den bütün ilimleri tahsil etti.[4] Daha sonra tasavvufa ilgi duyup Ahlatlı Şeyh Seyyid Hü-

[1] Mehmet Demirci, "Ahmed Yesevî'nin Yunus Emre'ye Tesiri Olmuş mudur?" *DEÜİF Dergisi*, VIII (1994), s. 63.

[2] İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1982 (4. baskı), I. 533-534.

[3] Reşat Öngören, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı", *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, İstanbul 1997, s. 416-418.

[4] Taşköprülüzâde, *Eş-şakâik-un-nûmâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, inceleme ve notlarla neşreden: Ahmet Suphi Furat, İstanbul 1985, s. 50; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I. 360-362.

seyin'e intisap etti. Ondan tasavvufi bilgileri aldıktan sonra şeyhi tarafından irşad için Tebriz'e gönderildi. Bir müddet Tebriz'de kaldıktan sonra tekrar Kahire'ye döndü. Şeyhinin ölümünden sonra, onun yerine geçerek, tarikatını devam ettirdi.[5] Edirne'ye döndükten sonra Musa Çelebi tarafından kazasker tayin edilen Şeyh Bedreddîn, Çelebi Mehmed'in iktidarı ele geçirmesi üzerine ailesiyle birlikte bin akçe maaşla İznik'te zorunlu ikamete tâbi tutuldu.[6]

Zahir ve bâtın ilimlerine vâkıf olan Şeyh Bedreddîn, her iki ilmi de taliplilerine öğretecek kapasitede yüksek bir ilmî seviyeye sahipti. Onun bâtın bilgilerindeki üstünlüğü sayesinde halk üzerindeki nüfuzunun arttığını hissettiği, bunun sonucunda da vesveseli bir gurura kapılarak halkı kendisine bağlamaya çalıştığı ve bu düşüncesini hayata geçirmek için şöhretini kullandığı belirtilir.[7] Halk muhayyilesi bu tür insanları insanüstü gösterme çabasındadır. Bu bakımdan kendisine bağlı olan müridleri de, onun ruhani güçlere sahip bir veli olduğunu yaymaya çalışmışlardır.

Bu sırada Şeyh Bedreddîn'in müridi olduğunu, kendisini Aydın'a gönderdiğini iddia eden Börklüce Mustafa, velayet iddiasıyla halkı kendi etrafında toplamayı başarmış, kırsal kesimi ayaklandırmak için halka cazip gelen her türlü motivasyonu kullanmış ve sonuçta Aydın vilayetinin çoğunluğu kendisine tâbi olmuştur.[8] Sultan Çelebi Mehmed, Börklüce Mustafa ile Torlak Kemal'in ülkede bozgunculuk çıkardığını öğrenince Bayezid Paşa'yı Aydın ilindeki Börklüce Mustafa'nın üzerine göndermiştir. Börklüce ve adamları öldürülmüş, Manisa bölgesinde bulunan Torlak Kemal de yakalanıp idam edilmiştir.[9]

Bu olaylar üzerine Şeyh Bedreddîn İznik'te kalmayı tehlikeli bularak İsfendiyar Beyi'nin yanına gitmiş, oradan Rumeli'ye geçerek Deliorman'a yerleşmiştir.[10] Sultan Çelebi Mehmed'in Serez'e geldiği sırada Şeyh Bedreddîn'in bazı adamlarını etrafa göndererek; padişahlığın kendisine verildiğini ilan edip kendisine tâbi olmalarını, yeryüzüne halife olacağını, sancak ve subaşılık isteyenlerin yanına gelmesini istediği, Börklüce Mustafa'nın kendi müridi olduğunu ve kendisi için isyan bayrağını açtığını ilan ettiği belirtilir.[11] Şeyh Bedreddîn'in bu

[5] Taşköprülüzâde, s. 50-51; Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefa*, cilt III, kısım II, haz. Mahir İz, İstanbul 1973, s. 397; M. Şerefeddin Yaltkaya, "Bedreddîn Simavî", *İA*, İstanbul 1979 (5.baskı), II. 444; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I. 362; Bilal Dindar, "Bedreddîn Simavî", *DİA*, İstanbul 1992, V. 332.

[6] Âşıkpaşazâde, s. 72-73; Neşrî, II. 543; Taşköprülüzâde, s. 51; Hoca Sadeddîn, II. 109; Ahmed Cevdet Paşa, s. 397-398; Yaltkaya, "Bedreddîn Simavî", *İA*, II. 444; Dindar, "Bedreddîn Simavî", *DİA*, V. 332; Ahmet Akgündüz-Said Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, İstanbul 1999, s. 66-67.

[7] Hoca Sadeddîn, II. 110.

[8] Neşrî, II. 545; Yaltkaya, "Bedreddîn Simavî", *İA*, II. 445; Dindar, "Bedreddîn Simavî", *DİA*, V. 332-333.

[9] Neşrî, II. 545; Akgündüz, s. 66-67.

[10] Neşrî, II. 545; Yaltkaya, "Bedreddîn Simavî", *İA*, II. 445; Dindar, "Bedreddîn Simavî", *DİA*, V. 332-333.

[11] Âşıkpaşazâde, s. 78; Neşrî, II. 545-547.

sözlerine kanan birçok kişinin onun din ve tasavvuf yoluna değil, devlet aleyhine çalıştığını anladığı, Börklüce Mustafa ile Torlak Kemal'in öldürüldüğü duyulunca, Şeyh'in etrafındakilerin canlarını kurtarmak için Şeyh'i yakalayıp Serez'e getirdikleri ve Sultan Mehmed'e teslim ettikleri ifade edilir.[12]

Sultan Çelebi Mehmed, Şeyh Bedreddîn'in bir alim olmasını da göz önüne alarak, onun ilmî bir heyet tarafından sorgulanmasını istedi. Sadeddîn Taftâzânî'nin öğrencilerinden Mevlânâ Haydar Herevî'nin de aralarında bulunduğu bir grup alim, şer'î delillere göre, Şeyh'in yönetime karşı ayaklanarak suç işlediğine hükmedip; "Katli helal, malı haramdır." diyerek, cezasının idam olduğuna karar verdiler. Bu karar üzerine düzeni sağlamak için Şeyh Bedreddîn, Serez pazarında idam edildi.[13] Şeyh'in sorguya çekildiği zaman kendisini savunacak bir söz bulamaması ve hakkında verilen idam cezasını kendisinin de onaylaması, onun karakterini yansıtmaktadır.[14]

Bütün bu siyasi olaylara karışmakla birlikte Şeyh Bedreddîn, döneminin değerli ve yetenekli alimlerinden biridir. *Câmi'u'l-fuşûleyn* ve *Teshîl* isimli eserleri onun ilmî derecesini göstermesi açısından önemlidir.[15] *Vâridât* adlı eseri ise, onun tasavvuf sahasındaki vukufiyetini gösterir.[16] Bu eserde de görüldüğü gibi Şeyh Bedreddîn üzerinde İbn Arabî'nin tesiri oldukça güçlüdür.[17] Eserleri alimler ve müftüler arasında takdir toplayan Şeyh Bedreddîn'in idam edilme sebebi, dinî bilgilerdeki üstünlüğüne rağmen, isyana kalkışıp hukuku ve düzeni çiğnemiş olması olarak zikredilir.[18] Bu da onun düşüncelerinden dolayı 'şer'an' değil, devlete isyan suçundan 'örfen' idam edildiğini gösterir.[19]

Âşıkpaşazâde, Şeyh Bedreddîn'le ilgili olarak imanlı mı gitti, imansız mı gitti; ancak Allah bilir, diyerek, bu konuda karar vermenin güç olduğunu belirtirken,[20] Seyyid Şerif Cürcânî'nin, kendisinden övgüyle söz ettiği nakledilir.[21] Bur-

[12] Âşıkpaşazâde, s. 79; Neşrî, II. 547; Hoca Sadeddîn, II. 112-113. Taşköprülüzâde, Şeyh Bedreddîn'in etrafında dost ve arkadaşlarının toplanması üzerine kendisini çekemeyen bazı fesatçılar tarafından saltanat istediği gerekçesiyle sultana şikayet edilerek idam edildiğini belirtir. Taşköprülüzâde, s. 51.

[13] Âşıkpaşazâde, s. 79; Neşrî, II. 547; Hoca Sadeddîn, II. 113-114; Ahmed Cevdet Paşa, 399; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 365; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 3. Baskı, Ankara 1988, s. 228; Yaltkaya, "Bedreddîn Simavî", *İA*, II. 445; Dindar, "Bedreddîn Simavî", *DİA*, V. 332-333.

[14] Yaltkaya, "Bedreddîn Simavî", *İA*, II. 446.

[15] Hoca Sadeddîn, II. 109; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 228.

[16] Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, (I-II), İstanbul 1971, I. 1995; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 228.

[17] Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1995 (2. baskı), s. 148; Ahmed Cevdet Paşa, s. 397-398. Ahmed Cevdet Paşa, *Vâridât*'ın İbn Arabî'nin *Fuşûşu'l-ḥikem* adlı eserinin bir taklidi olduğunu söyler. s. 399.

[18] Hoca Sadeddîn, II. 114.

[19] Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 176-177.

[20] Âşıkpaşazâde, s. 79.

[21] Taşköprülüzâde, s. 52.

salı Mehmed Tâhir onu Şii, bâtını ve rafızi olarak nitelendirir.[22] Köprülü ise, Şeyh Bedreddîn'in Baba İshak müridlerinden olup, bâtını ve siyasi bir gaye hedeflediğini belirtir.[23] Ahmet Refik de bu ayaklanmayı dinî bir isyan, Şeyh Bedreddîn'i de rafızi olarak nitelendirir.[24] Akgündüz ise, Şeyh Bedreddîn'in büyük bir İslam alimi olmakla birlikte, panteist bir tasavvufi anlayışa sahip bir bâtıni olduğunu ifade eder.[25] Ancak 'bâtını' teriminin mutedil sufilerden, İsmaili Karmatilere kadar geniş bir yelpaze için kullanıldığı dikkate alınırsa, burada ne demek istenildiğinin muğlak olduğu görülür. Onun zahir ve bâtın ilimlerindeki geniş bilgisi ile fıkıh kurallarına uyması dikkate alınırsa, Şeyh Bedreddîn'i, İsmaili-Karmati bağlamında bâtınilik ile suçlamak ağır bir itham olsa gerektir.

Şeyh Bedreddîn isyanı, büyük ölçüde, Ankara Savaşı'ndan sonra Fetret Devri denilen (1402-1412) dönemde, Osmanlı Devleti'nin maruz kaldığı siyasi, ictimai ve iktisadi buhranların bir ürünüdür. Bu dönemdeki Anadolu'nun durumuyla Beylikler dönemi arasında yakın benzerlikler vardır. Beylikler döneminde beyler arasındaki mücadelelerden bıkan, can ve mal emniyeti ortadan kalkan insanların sığınacak yer olarak şeyhlerin kontrolü altında bulunan tekke ve zaviyelere koştuğu gibi;[26] Yıldırım Bayezid'in çocukları arasındaki taht mücadelesi de halkın can ve mal güvenliğini ortadan kaldırmış, onları sığınacak yeni güçler aramaya sevk etmiştir. İsyana katılanlar da, esas itibarıyla, Şeyh Bedreddîn'in, Musa Çelebi zamanındaki kazaskerliği sırasında kendilerine tımar verilip Çelebi Mehmed tarafından Anadolu'da ve Rumeli'de tımarları elinden alınmış sipahiler, sınır gâzileri ve Osmanlı fetihleri sırasında topraklarına el konulan Balkanlar'daki yerli hıristiyan feodallerdir. Bu açıdan Şeyh Bedreddîn isyanı, büyük kesimiyle imtiyazları ellerinden giden müslüman sipahilerin ve hıristiyan derebeylerinin çıkarlarına hizmet eden bir ayaklanma hareketi görünümündedir.[27] Şeyh'e ve halifelerine uyanların Türklerden daha çok Yahudiler ve Hıristiyanlar olması, onların kolayca bol servet ve geniş hürriyet vaatlerini çok cazip bulmalarından ileri gelmiştir.[28] Nitekim siyasi bunalım dönemlerinde muhalefet hareketlerine çok yüksek düzeyde katılımlar olmaktadır. Sisteme yabancılaşan fert, zihnî ve ruhi istikrarsızlıklarını giderecek, şahsiyetleriyle özdeşleşebileceği farklı bir zihniyetin temsilcisini bulduğu anda, ona tâbi olmaktadır. Bu da, daha çok gayr-ı memnunlar kitlesinin arzu ve özlemle-

[22] Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (I-III), haz. Fikri Yavuz-İsmail Özen, İstanbul ts., I. 69-70.

[23] Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 305-308.

[24] Ahmet Refik Altınay, *Osmanlı Devrinde Rafızîlik ve Bektaşîlik (1558-1591)*, İstanbul 1932, s. 3-6.

[25] Akgündüz, s. 67. Şeyh Bedreddîn hakkında çeşitli görüşler için; Akgündüz, s. 66-68; Mevlüt Uyanık, "Osmanlı Düşünce Tarihinde Toplumsal Bir Muhalefet Olarak Şeyh Bedreddîn ve Hareketinin Tahlili", *Belleten*, LV(1991), sayı: 212-214, s. 344-345.

[26] Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 204; M. Necmettin Bardakçı, "Türklerin Sosyo-Kültürel Hayatında Tasavvuf ve Tarikatlar (XIV. Yüzyıla Kadar)," *Türk Yurdu*, Eylül 1998, sayı: 133, s. 38.

[27] Ocak, *Mülhidler ve Zındıklar*, s. 173-174.

[28] Yaltkaya, "Bedreddîn Simavî", *İA*, II. 446.

rini ifade eden ütopya şeklinde gerçekleşir ve bu düşüncesini yıkıcı bir tavırla devlete karşı gelerek ortaya koymak ister. Nitekim Şeyh Bedreddîn hareketinde de, bu unsurların yer aldığı görülür.[29] O ve halifeleri ilmin ve tasavvufun genel ilkelerine aykırı olarak, kamu düzenini hedef alan, devlet aleyhine yaptıkları faaliyetler sebebiyle devlet tarafından şiddetle cezalandırılmıştır.

Şeyh Bedreddîn'in tasavvuf anlayışı ile İbn Arabî'nin görüşleri arasında önemli bir fark yoktur. Şeyh Bedreddîn'in İbn Arabî'nin etkisinde kaldığı göz önüne alınınca, geliştirdiği 'velâyet', 'kutb' ve 'hâtemu'l-evliyâ' anlayışının da düşüncesinde yeni açılımlar yaptığı söylenebilir. Fıkıh ve tasavvufa hakim olan Şeyh Bedreddîn, ülkedeki kaos ortamından da faydalanarak kendisine bir pay çıkarmayı hedeflemiş olabilir. Tasavvuf düşüncesindeki 'kutb' telakkisinden mülhem olarak zahir ve bâtın ilimlerinde seçkin bir konumda olduğu için, uhrevi hükümranlıkla beraber dünyevi padişahlığın, bir diğer deyişle, hilafetin de kendi hakkı olduğu zehabına kapılmış olabilir. Şeyh'in Çelebi Mehmed yönetiminden memnun olmayan bazı gruplarla böyle bir harekete girişmesi, onun şeyhliği şahlığa çevirme anlayışının bir belirtisi sayılabilir.

Osmanlı Devleti'nde Mevlevilerin varlığı, Germiyan Beyi II. Yakub'un vefatından önce (832/1428), memleketi, kız kardeşinin oğlu II. Murad'a vasiyeti üzerine Osmanlı ülkesine katılmasıyla hissedilmeye başlanmıştır.[30] Yakub Bey'in Kütahya'daki bütün arazisini kendisine vakfettiği Ulu Arif Çelebi (ö. 719/1320) Kütahya'da hastalandığında oradaki zaviyede yatmıştır. Bu dergah Anadolu'daki en eski Mevlevi dergahlarından biridir.[31] İmâduddîn Hezâr tarafından yaptırılan Kütahya Mevlevihanesinde ilk şeyh, Mevlânâ'nın torunu Celâleddîn Ergun Çelebi'dir (ö. 775/1373).[32] Germiyanoğlu Süleyman Paşa'nın oğlu olan Celâleddîn Ergun, Kütahya'da doğmuş, annesi vasıtasıyla Mevlânâ ailesine bağlandığı için kendisine çelebi unvanı verilmiştir.[33] Anadolu'daki en eski Mevlevihanelerden biri olan Kütahya Mevlevihanesi, Konya ve Afyonkarahisar Mevlevihanelerinden sonra üçüncü sırayı alır.[34]

Osmanlı Devleti'nde Çelebi Mehmed'den sonra hükümdar olan II. Murad da selefleri gibi sosyal ve kültürel ağırlıklı hayır kurumları yaptırmıştır. Bursa ve Edirne'de yaptırdığı cami ve imaretler ile medreseler, toplumun ihtiyacını karşılamaya yönelik kurumlardır. Edirne'de bir yüksek medrese olan Dâru'l-hadîs (838/1435) ile bir Mevlevihane (838-839/1435-1436) yaptırması, onun ilme da-

[29] Uyanık, s. 345-346.

[30] İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, İstanbul 1932, s. 32-33. Bununla birlikte I. Murad'ın son senelerinden itibaren Osmanlı devlet adamları ile Mevlevilik arasında iyi münasebetler olduğundan söz edilir. Nejat Göyünç, "Osmanlı Devletinde Mevlevîler", *Belleten*, LV(1991), sayı: 212-214, 353-354.

[31] Abdülbâkî Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983 (2. baskı), s. 333-334.

[32] Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, s. 147.

[33] Nuri Özcan, "Celâleddîn Ergun", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 247.

[34] Kara, *Bursa'da Tasavvuf ve Tarikatlar*, I. 145; Özcan, s. 247.

yalı tasavvufa ağırlık verdiğinin göstergesi sayılabilir. İlim adamları ve mutasavvıflara büyük önem veren II. Murad'ın, bulunduğu şehirlerdeki tasavvuf ululara her yıl bizzat kendisinin bin filori dağıttığı nakledilir.[35]

Bu dönemde entelektüel seviyede bir tasavvuf anlayışı yaygınlık kazanmakla birlikte, kırsal kesimde de güçlü tarikat şeyhleri vardır. Bunlardan bazıları da her iki yolu temsil etmektedir. İkinci devre Melamiliğinin kurucusu olan Hacı Bayram Velî (ö. 833/1429) hem ilme dayalı tasavvufi düşünceyi, hem de kırsal kesime hitap eden tasavvuf anlayışını yaşayan ender şahsiyetlerden biridir. Çubuk Suyu'nun kuzeyinde bulunan Zülfazl (Solfasol) Köyü'nde doğan Hacı Bayram, dinî ve felsefi ilimleri tahsil ettikten sonra Ankara'da Kara Medrese'ye müderris olarak tayin edilmiştir. Bu sıralarda Hamîduddîn Aksarâyî'den gelen bir davet üzerine tasavvufa yönelip bu şeyhe intisab etmiştir. Onun bereketli sohbetlerinden istifade ederek kısa zamanda kamil bir sufi olmuştur.[36] Mürşidi Hamîduddîn Aksarâyî ile buluşup görüşmesi Kurban Bayramı'na tesadüf ettiği için, şeyhi tarafından kendisine Bayram adı verilmiştir. Kendi adına nispet edilen Bayramiyye tarikatının kurucusudur. Bu tarikat, Halvetilik, Nakşibendilik ve Ebherilik tarikatlarının birleşimidir.[37] Bu sebeple pîr unvanıyla anılan Hacı Bayram Velî,[38] Bayrami Melamiliği adı verilen ikinci devre Melamiliğinin kurucusudur. Onun medrese mensubu olması, tarikatının kısa zamanda halk tarafından benimsenmesine ve şöhret kazanmasına sebep olmuştur.[39]

Bunlara ilave olarak, Hacı Bayram Velî, müridleri ile birlikte imece yaparak yöredeki insanlara yardım etmiştir. Zenginlerden sadaka ve zekatlarını toplayarak, ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmasını sağlamıştır. Bu da halkın kendisine olan sevgi ve bağlılığını bir kat daha artırmıştır. Hacı Bayram Velî'nin düşünce sisteminde dünya, bir haz ve zevk ortamı olmadığı gibi, günah ve kusurlarına bulaşmamak için uzağında durulması ve kaçınılması gereken bir ölümlü dünya da değildir. Tam tersine, işlenmek, şekil ve düzen verilmek üzere müminin önüne serili bir madde ve malzeme yığınıdır. Dünya bir yanı ile Tanrı'nın tecelli ettiği yer, O'nun madde ve insanla kendini açıklayışı; bir yanı ile de beşerî ihtirasların birikim ve odak noktası olarak alt edilebilecek bir düşmandır. Bu sebeple dünyanın dışında ve uzağında değil, içinde kalıp zararlı tesirlerini gidermek gerekir. Manevi varlığı, 'mâsivâ'ya karşı korumanın ve ona kapılmamanın çaresi, ondan elini eteğini çekmek, devamlı kaçmak değil; etrafını saran geçici, fâni tezahürleriyle durup dinlenmeden uğraşmak ve pençeleşmektir.[40]

[35] Neşrî, II. 677-681.
[36] Taşköprülüzâde, s. 56; Mecdî, s. 77; Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, Ankara 1994, s. 7-22.
[37] Cebecioğlu, s. 23.
[38] Bursalı Mehmed Tâhir, I. 103.
[39] Abdülbâkî Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, s. 33-34; Cebecioğlu, s. 25.
[40] Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, İstanbul 1981, s. 82-83.

Hacı Bayram Velî'nin etrafında büyük bir sevgi hâlesiyle toplanan insanların durumu, devlet erkanını şüphelendirmiş ve bir ayaklanma olabileceği endişesine sevk etmiştir. Bunun üzerine Hacı Bayram, Edirne'ye davet edilerek konu araştırılmış, söylentilerin Şeyh'e iftira olduğu anlaşılınca, kendisine müridlerinden vergi alınmayacağı bildirilerek Ankara'ya gönderilmiştir.[41] Bunun üzerine birçok sahte derviş Hacı Bayram'ın etrafında toplanmaya başlamıştır. II. Murad, ordudaki asker sayısının azalması ve asker kaçaklarının tespiti gayesiyle, Hacı Bayram'ın da aralarında bulunduğu tarikat şeyhlerinden, müridlerinin listesini istemiştir. Hacı Bayram Velî, Ankara ovasında çadırlar kurdurarak müridlerini toplamış ve hakiki dervişleri ile mukallitleri ayırmak için onları çetin bir imtihandan geçirmiştir. Bunun akabinde Şeyh'in hükümdara bir buçuk müridinin olduğunu, diğerlerini askere çağırabileceğini bildirmesi,[42] dergahların asker kaçakları için birer yuva olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Hacı Bayram Velî'den sonra meşrepleri farklı iki kola ayrılan bu tarikatın ilmiye kolunu Akşemseddîn, Melameti ağırlıklı diğer kolunu da Dede Ömer Sikkînî (Bıçakçı Ömer Dede) sürdürmüşlerdir.[43]

Hacı Bayram'ın tasavvuf anlayışında insanın kendini ve Rabbini bilmesi önemli bir yer tutar. O, bu düşüncesini;

Bilmek istersen seni
Cân peşinde ara cânı,
Geç cânından bul ânı
Sen seni bil sen seni

diye başlayan ilahisinde dile getirir. Ona göre insan kendi benliğinden geçmeden ilahi benliğe ulaşamaz. Zira insanın özü ilahi asla bağlıdır. Hacı Bayram Velî ikilikten kurtularak tevhidi gerçekleştiren bahtiyarlardan birisidir.[44]

Sultan II. Murad'ın dervişlerle olan münasebetiyle ilgili olarak şöyle bir olay anlatılır. Bir gün Edirne'deki Sarayiçi'nde gezip saraya dönerken köprünün başında bir dervişin oturduğunu görür. Sultan Murad yanına gelince derviş: "Hay Sultan Murad Han! Günahlarına tevbe et; ki, vaden yakındır." der. Bunun üzerine Sultan Murad yanındaki Saruca Paşa ile İshak Paşa'ya; "Tanık olun, ben günahlarımdan tövbe ettim." der. Sonra da İshak Paşa'ya bu dervişin kim olduğunu sorar. O da: "Sultanım bu derviş Bursa'da Emir Sultan müridlerinden Hacı İsa Dede'dir." diye cevap verir.[45] Kaynaklarda bu olayın, Sultan Murad'ın 853 Muharrem ayı başında (3 Şubat 1451) vefat ettiği tarihten üç gün önce meydana geldiği belirtilir.[46]

[41] Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmîler*, s. 34; İnalcık, "Murad II", *İA*, VIII. 614; Cebecioğlu, s. 26-28; Akgündüz, s. 70.
[42] Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmîler*, s. 34; İnalcık, "Murad II", *İA*, VIII. 614; Cebecioğlu, s. 28-30.
[43] Cebecioğlu, s. 59-61, 69.
[44] Cebecioğlu, s. 55-57.
[45] Neşrî, II. 681.
[46] Âşıkpaşazâde, s. 116-117; Neşrî, II. 681.

Zeyniyye tarikatını Anadolu'ya taşıyan Abdullatîf-i Kudsî de, Osmanlı Devleti'nin teşekkül dönemi tasavvufi hayatının önemli simalarından biridir. 786/1384'te Kudüs'te doğan Abdullatîf-i Kudsî, zahirî ilimleri tahsil ettikten sonra gönül dünyasını zenginleştirmek için Şeyh Abdulazîz'den tasavvuf terbiyesi aldı. Tasavvufi eğitimini tamamlayıp icazetini aldıktan sonra irşadla görevlendirildi.[47]

Abdullatîf-i Kudsî, hac ziyareti için Horasan'dan gelen Zeynuddîn Hafî ile Kudüs'te görüşmüştür. Hac dönüşü onunla birlikte Horasan'a gitmiş, mürşidinin tavsiyesi üzerine halvete girmiş, çeşitli riyazet ve mücahede usûllerini yerine getirerek, gönül dünyasını zenginleştirmiştir.[48] Daha sonra Kudüs, Şam ve Konya'da kalarak irşad görevlerini sürdüren Abdullatîf-i Kudsî, Bursa'ya gelerek Zeyniyye tarikatının ilk postnişini olmuş ve 856/1452'de Bursa'da vefat etmiştir.[49] Osmanlı ulemasından Molla Fenârî (Muhammed b. Hamza), Tacuddîn İbrâhîm Karamanî ve Şeyh Vefâ müridleri arasındadır.[50]

Bunlardan Şeyh Muslihuddîn İbn Vefâ (ö. 896/1490-1491), Zeyniyye tarikatını İstanbul'a taşımış ve yaymıştır. İstanbul'da bir mahalleye adını veren Şeyh Vefâ tasavvufla ilgili ilk bilgilerini, Debbağların imamı olarak şöhret bulan Şeyh Muslihiddîn'den almıştır. Şeyhinin tavsiyesiyle Zeyniyye Şeyhi Abdullatîf-i Kudsî'nin hizmetine girerek tasavvufi bilgilerini ve seyr-u sulûkunu tamamlayarak irşad için izin almıştır.[51] Şeyh Vefâ, Mevlânâ ve İbn Arabî'nin fikirlerini İstanbul'da yeniden canlandırmış, tasavvufi hayatın yanında Osmanlı ilim ve kültür hayatına önemli katkılarda bulunmuştur. Sinan Paşa, Molla Lütfi ve Zenbilli Alî Efendi gibi devrin alimleri kendisinden istifade edenler arasında yer alır.[52] Hanefi mezhebine bağlı olmakla birlikte kendi ictihadıyla hareket eden Şeyh Vefâ, dönemin bazı alimleri tarafından ictihad şartlarını taşımamakla suçlanmış, ancak Sinan Paşa'nın suçlayanları ikna etmesiyle bu düşüncelerini yaşayabilmiştir.[53] Şeyh Vefâ'nın, Hallâc-ı Mansûr'u tenkit etmek isteyen bir kişi tarafından kendisine yöneltilen, "Mansûr'un 'Ene'l-Hak' sözüne ne dersiniz?" şeklindeki bir soruya, "Ene'l-Bâtıl mı deseydi?" şeklindeki arifane cevabı ile soruyu soranı susturması meşhurdur.[54] 896/1490-1491 yılında İstanbul'da vefat eden Şeyh Vefâ'nın cenaze törenine Sultan II. Bayezid de katılmıştır.[55]

Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden Abdurrahîm Merzifonî (ö. 850/1446) de, Anadolu'daki tasavvufi yaşayış açısından önemli bir yere sahiptir. Zeynuddîn Hafî'den 832/1429'da icazet alarak Merzifon'a gelen Şeyh, burada irşad faali-

[47] Taşköprülüzâde, s. 66; Mehmed Şemseddin, s. 365; Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, I. 85. Kudsî, Makdisi şeklinde de geçer.
[48] Taşköprülüzâde, s. 66-67; Mehmed Şemseddin, s. 365; Kara, *Bursa'da Tarikatlar*, I. 86.
[49] Taşköprülüzâde, s. 67; Mehmed Şemseddin, s. 365-366; Kara, *Bursa'da Tarikatlar*, I. 86-87.
[50] Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, I. 98-101.
[51] Taşköprülüzâde, s. 238; Bursalı Mehmed Tahir, I. 216.
[52] Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 231-233; Kara, *Bursa'da Tarikatlar*, I. 98-101.
[53] Taşköprülüzâde s. 239.
[54] Taşköprülüzâde, s. 239; Bursalı Mehmed Tâhir, I. 216.
[55] Taşköprülüzâde, s. 238-240.

yetlerini sürdürmüştür.[56] Merzifon'a geldiğinde Sultan II. Murad tarafından imaretine vakıflardan günlük para tahsis edilmiştir. Daha sonra bu meblağ artırılmıştır. Şiirlerinde, Rûmî mahlasını kullanmıştır.[57]

Osmanlı ülkesinde yayılan tarikatlardan bir diğeri de Kadirilik'tir. Abdulkâdir Geylânî'ye (ö. 561/1165-1166) nispet edilen bu tarikat, Anadolu'da önemli bir nüfuz kazanmıştır. Osmanlı Devleti'nin kuruluş süreci ile imparatorluk sürecini birlikte müşahede eden ve Anadolu'ya Kadiri tarikatını getiren Eşrefoğlu Abdullâh Rûmî (754-874/1353-1469-70), Kadiri tarikatının güçlü temsilcilerinden biridir. Eşrefoğlu, aslen Mekkeli ve Hz. Peygamber soyundan geldiği rivayet edilen, birçok alim ve şeyh yetiştirmiş bir ailenin çocuğudur.[58] Çocukluk ve gençliği İznik'te ailesinin yanında geçen Eşrefoğlu, yüksek tahsilini Bursa'da, Çelebi Mehmed Medresesi'nde tamamladı.[59] O dönemde Bursa'da Baba Zâkir, Seyyid Usûl, Abdullatîf-i Kudsî, Somuncu Baba ve Emir Sultan gibi mutasavvıflar yaşıyordu. Eşrefoğlu, medrese tahsili sırasında, bu gönül sultanlarının dünyaları olan tasavvufa ilgi duymaya başladı ve Abdal Muhammed isimli bir meczubun işaretiyle Emir Sultan'a başvurdu.[60] Emir Sultan kendisine müracaat eden Eşrefoğlu'nu dostu Somuncu Baba'nın müridi Hacı Bayram Velî'ye gönderdi. Eşrefoğlu zahirî ilimleri tahsil etmenin verdiği bir avantajla, kısa zamanda tekke terbiyesini en ince detayına kadar kavradı.[61]

Hacı Bayram Velî'nin yanında on bir yıl kalarak tasavvufi eğitimini çeşitli riyazet ve nefis mücahedesi usûlleriyle tamamladı. Hacı Bayram, onu kendi kızıyla evlendirdi. Hacı Bayram'ın dergahında gönül terbiyesini tamamladıktan sonra, onun seçkin halifelerinden biri olarak İznik'e döndü.[62]

Eşrefoğlu, gönlündeki ateşin hâlâ sönmediğini görünce Hacı Bayram'ın tavsiyesiyle Hama'da bulunan Abdulkâdir Geylânî'nin torunlarından Hüseyin Hamevî'ye intisap etti. Şeyh Hüseyin'in yanında bir 'erbain' (kırk) çıkararak içindeki ışığın güçlendiğini hissetti. Seyr-u sulûkunu onun yanında tamamladı ve bir Kadiri mürşidi olarak İznik'e döndü.[63] Dergahını yeniden canlandırarak Kadiriyye tarikatını, İznik ve Bursa civarında süratle yaydı, İstanbul'da da bir zaviye kurdu.[64]

[56] Taşköprülüzâde, s. 69; Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, I. 93.

[57] Taşköprülüzâde, s. 70.

[58] Mehmed Şemseddin, s. 86; Kasım Kufralı, "Eşrefiyye", *İA*, İstanbul 1977, IV. 396; A. Neclâ Pekolcay-Abdullah Uçman, "Eşrefoğlu Rûmî", *DİA*, İstanbul 1995, XI. 481.

[59] Mustafa Kara, *Eşrefoğlu Rumî*, TDV Yayınları, Ankara 1995, s. 35; Pekolcay-Uçman, *DİA*, XI. 481.

[60] Mehmed Şemseddin, s. 86; Kara, *Eşrefoğlu Rumî*, s. 35; Kufralı, *İA*, IV. 397.

[61] Bursalı Mehmed Tâhir, I. 94; Kara, *Eşrefoğlu Rumî*, s. 37.

[62] Mehmed Şemseddin, s. 86; Kara, *Eşrefoğlu Rumî*, s. 38; Kufralı, *İA*, IV. 397; Pekolcay-Uçman, *DİA*, XI. 481; Cebecioğlu, s. 66.

[63] Bursalı Mehmed Tâhir, I. 94; Mehmed Şemseddin, s. 87; Kara, *Eşrefoğlu Rumî*, s. 39-40; Kufralı, *İA*, IV. 397.

[64] Kufralı, *İA*, IV. 397.

Anadolu insanının asırlarca elinden düşürmediği *Müzekki'n-nufûs* adlı eserin sahibi olan Eşrefoğlu Rûmî, bu dünyayı değersiz bir mal olarak nitelendirmektedir. Eşrefoğlu Rûmî'ye göre, dünya ve içindekiler, mutlak olarak hayırlı ya da şerli değildir; eğer iyi ve faydalı şeylere harcanırsa hayırlı, kötülüklere harcanırsa şerli olur.[65] Bazen Mevlânâ gibi,[66] dünya sevgisinin kalbe girmediği sürece bir zararı olmadığını söyleyen Eşrefoğlu, denizin suyunun çok olmasının geminin içine herhangi bir delikten girmediği müddetçe, varacağı hedefe daha hızlı varmasını sağladığını belirtir. Şayet geminin içine su girmeye başlarsa, bu geminin batmasına sebep olur. Dünya malı da sahibinin kalbine girmediği sürece, ona zarar vermez. Dünya sevgisi kalbe girerse, sahibini perişan eder.[67] Bazen de bu dünyanın bir leş olduğunu, leşi de itlere bırakmak gerektiğini söyleyerek, dünyaya menfi bir bakış açısıyla yaklaşır:

Bu dünya cîfedir çirkin kokulu
Hezârân mekr ü hile içi dolu
....
Ne aldandın bunun sen lezzetine
Götür at dünyayı dünya itine.[68]

Eşrefoğlu Rûmî, Anadolu'da Kadiriyye tarikatının bir kolu olan Eşrefiyye tarikatının kurucusudur.[69] Eşrefiyye tarikatının, Emir Sultan'ın tarikatı olan Kübreviyye ile Hacı Bayram'ın tarikatı olan Bayramiyye'nin meczedilmesinden meydana geldiğini ifade edilse de,[70] bunun doğru olmadığı belirtilir.[71]

Osmanlı ülkesinde halka pratik ahlak anlayışını yaşayışlarıyla sunan bu şeyhlerin yanı sıra, meczub, sekri sahvına galip şeyhler de vardır. Bu dönemin derviş gazilerinden ve Hacı Bayram'ın dostlarından olan Akbıyık Sultan bunlardan biridir. Hacı Bayram'la aralarında geçen bir olay üzerine dergahtan çıkarken, başındaki taç yere düşünce, onu yerden almamış ve ömrünün sonuna kadar başı açık gezmiştir.[72] Macarlarla yapılan Kosova savaşına katılmış, Sultan Murad savaştan sonra kendisine bir at hediye etmiştir.[73] Akbıyık Sultan, Fatih döneminde İstanbul kuşatmasına katılarak, ordunun moral gücünü takviye eden şeyhlerden biri olmuştur.[74] Bursa'da medfun bulunan Akbıyık Sultan'ın türbesinin yanındaki zaviyesinden başka[75] Yar Hisar'da birçok

[65] Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nufûs*, haz. Abdullah Uçman, İstanbul 1996, s. 92.
[66] Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, İstanbul 1990, I. 983-991.
[67] Eşrefoğlu Rûmî, s. 93.
[68] Eşrefoğlu Rûmî, b. 104.
[69] Bursalı Mehmed Tâhir, I. 94.
[70] Kufralı, *İA*, IV. 397.
[71] Mustafa Kara, *Eşrefiyye*, *DİA*, İstanbul 1995, XI. 478.
[72] Taşköprülüzâde, s. 109-110.
[73] Âşıkpaşazâde, s. 113.
[74] Mecdî, s. 242.
[75] E. Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fâtih Devri III*, İstanbul 1973, s. 152.

dervişi barındıran ve gelen geçene hizmet veren zengin vakıflara sahip bir zaviyesi daha vardır.[76]

Fatih Sultan Mehmed de atalarının yolunu takip ederek, ilim ve tasavvuf erbabına önem vermiştir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecini tamamlayıp imparatorluk hâline geçtiği bir döneme damgasını vuran genç hakan, alim ve dindar, aynı zamanda alimleri seven bir hükümdardı. Kendi padişah olmasına rağmen, bir derviş gördüğü zaman, ona tevazu ve saygı gösterirdi.[77] Fatih'in adı anılınca hemen Akşemseddîn adı da hatırlanır. Zira bu iki insan, İstanbul'un fethiyle birlikte birbirinden ayrılmaz hâle gelmiştir.

İstanbul'un fethinde Fatih'e büyük moral veren ve kararlarını destekleyen Hamza oğlu Mehmed Akşemseddîn, 792/1390'da Şam'da doğdu. Yedi yaşlarında ailesiyle birlikte Anadolu'ya gelerek Samsun'un Kavak İlçesi'ne yerleşti.[78] Küçük yaşta Kur'an'ı ezberleyen Akşemseddîn, dinî ilimlerle birlikte tıp ilmini tahsil ettikten sonra, Osmancık Medresesi'ne müderris olarak tayin edildi. Medresede müderrislik yaptığı sırada tasavvuf hakkında bilgiler edinen Akşemseddîn, tasavvufun cazibesine kapılarak manevi yüceliği elde etme gayesiyle devrin meşhur şeyhlerinden Hacı Bayram Velî'ye intisap etti. Kısa sürede tasavvuf makamlarını aşarak tasavvufi eğitimini tamamladı.[79] Din ilimlerinde iyi bir alim, tıp ilminde mahir bir tabip olan Akşemseddîn, Hacı Bayram'ın önde gelen halifelerinden biri oldu. Onun bu derece başarılı olmasının sebebi, temelini daha önceden medresede kazandığı ilmî seviyesi oluşturmaktadır. Hacı Bayram Velî'nin vasiyeti üzerine, Şeyh'in 833/1429-1430'da vefatından sonra Akşemseddîn tarikat postuna oturdu.[80]

Sultan Mehmed, İstanbul kuşatması için bütün hazırlıklarını tamamlayıp İstanbul'a doğru yola çıktığı sırada, devrin şeyhlerinin ve alimlerinin de sefere katılmalarını istedi. Akşemseddîn ve Akbıyık Sultan'ın da aralarında bulunduğu birçok meşayih ve alim, isteğe uyarak kuşatmaya katıldılar. Onların katılmalarıyla birlikte orduy-u hümâyûnda büyük manevi bir hava oluştu.[81] Akşemseddîn kuşatma süresince askerin moral gücünü takviye etti, fethin nasip olması için Allah'a dua ve niyazda bulundu. Kuşatmanın son günlerinde Padi-

[76] Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri* I. 359.

[77] Neşrî, II. 839, 841.

[78] Taşköprülüzâde, s. 226; Mecdî, s. 240; Ali İhsan Yurd, *Akşemseddîn Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1994, s. 16. Bursalı Mehmed Tâhir doğum yerinin 'Osmancık' olduğunu zikreder. *Osmanlı Müellifleri*, I. 27-28.

[79] Taşköprülüzâde, s. 226; Mecdî, s. 240; Bursalı, I. 28; Yurd, s. 24-25. Taşköprülüzâde, Akşemseddîn'in önce Zeynuddîn Hâfi'ye intisap etmek istediğini; fakat Halep'te gördüğü bir rüyada Hacı Bayram'ın elindeki bir zincirle bağlı olduğunu görünce, dönüp Hacı Bayram'ın hizmetine girdiğini nakleder.

[80] Sadık Vicdânî, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomâr-ı turûk-ı 'aliyye)*, yayına haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul 1995, s. 27; Yurd, s. 25.

[81] Taşköprülüzâde, s. 228; Mecdî, s. 242.

şah'ın sabırsızlığının arttığı bir sırada, yine Rabbine yalvarıp secdeden başını kaldırınca, ağzından şu cümle dökülüvermişti: "Elhamdülillâh kale fethedildi."[82]

İstanbul'un fethi esnasında ordunun moral gücünü sürekli takviye eden, fetihten sonra da sahabeden Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin mezarını bir keşif neticesinde bulan Akşemseddîn'in, çadırına birkaç kere gelerek kendisine mürid olmak isteyen ve her defasında müridliğe kabul edilmeyen Fatih Sultan Mehmed'e verdiği şu harika cevabı, onun tasavvuf ve tarikat anlayışını bize açıkça göstermektedir:

> Sultanım! Eğer siz tasavvufa intisab ederseniz, ondan aldığınız lezzet sebebiyle devletin ve milletin işlerini ihmal edersiniz. Böylece adalet ortadan kalkar. Sizin milletin işlerini düzgün bir şekilde idare etmeniz, ülkede adaleti ve güveni sağlamanız tarikata girmenizden daha önemlidir.
>
> Hünkarım! Devlet ve millet ehliyetsiz ellere düşerse, Allah'ın emrine karşı gelmiş olursunuz. Çünkü O, emanetleri ehline vermeyi emrediyor. Sizin ümmet-i Muhammed'in işleriyle meşgul olmanız, yeryüzünde adaleti sağlamanız, tarikata girmenizden daha önemlidir.[83]

İstanbul kuşatmasına katılan herkes, fetihten sonra çeşitli makam ve mevkilere getirilmeyi beklerken, Akşemseddîn Göynük'e dönmek için, Fatih'ten izin istemiştir. Fatih, İstanbul'da kalması için ricada bulunduysa da o, Fatih'e, "senin sâlik değil, mâlik olman istenmektedir." biçimindeki sözlerini bilfiil gerçekleştirmek ve Allah rızası için yapılan davranışlara riya karıştırmamak için bir an evvel İstanbul'dan ayrılmayı tercih etmiştir.[84] Padişah'ın kendisine vermek istediği parayı, şahsı için kabul etmemiş, ancak bir vakıf kurulabileceğini ifade etmiştir.[85]

Akşemseddîn'e bu kadar lütufkar davranan Fatih, Nakşibendiyye tarikatını Anadolu'ya getiren Simavlı Şeyh Molla Abdullâh İlâhî'ye aynı yakınlığı göstermemiştir.[86] Bu tarikat, ancak Fatih'in vefatından sonra Osmanlı ülkesinde yayılma imkanı bulabilmiştir. Nakşibendiyye tarikatının Fatih döneminde aktif olamayışıyla ilgili olarak çeşitli sebepler ileri sürülebilir; ancak Şeyh İlâhî'nin, Bedreddîn Simavî'nin *Vâridât* adlı eserini şerh edip, onun fikirlerini benimsemiş olması, bu sebeplerin en önemlisi olarak gösterilebilir.[87] Zira Şeyh Bedreddîn, Fatih'in dedesi Çelebi Mehmed'e karşı isyan etmiş ve yakalanarak idam edilmişti. Devlete karşı ayaklanan ve eserleri yasaklanan bir şahsı savunan kişiye[88] devletin iyi bir gözle bakması, pek mümkün değildir. Şeyh Bedreddîn'i savunmak o dönemin en büyük suçlarından biridir. Bu açıdan Şeyh İlâhî ve

[82] Taşköprülüzâde, s. 228; Mecdî, s. 243.
[83] Taşköprülüzâde, s. 229-230.
[84] Vicdânî, s. 27; Yurd, s. 31; Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fâtih Devri*, III. 280.
[84] Yurd, s. 31.
[86] Molla Câmi, s. 574-577.
[87] Kara, *Bursa'da tarikatlar ve Tekkeler*, I. 148-150.
[88] Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 154.

temsil ettiği Nakşibendiyye tarikatı İstanbul'a Fatih Sultan Mehmed'in vefatından sonra, oldukça geç denebilecek bir zamanda girmiştir.[89]

Hem zahirî ilimler, hem de tasavvuf ve tarikatlar açısından oldukça hareketli bir dönemde yaşayan Molla İlâhî, Kütahya'nın Simav ilçesine bağlı Tekellüf köyünde doğdu. İlk tahsilini Simav'da yapan İlâhî, daha sonra devrin ilim merkezi olan İstanbul'a gitti. Bir süre İstanbul'da kaldı ve oradan Horasan'a geçti. Tasavvufa karşı kendisinde bir ilgi uyanınca, Semerkant'a giderek Ubeydullâh Ahrâr'ın (ö. 895/1490) müridi oldu. Tasavvuf eğitimini tamamlayıp icazetini aldıktan sonra Buhara'da Bahaeddîn Nakşibend'in (ö. 791/1391) mezarının yanında bir yıl kaldı. Tekrar Semerkant'a dönen Molla İlâhî, şeyhinin işaretiyle Anadolu'ya, Simav'a döndü ve irşad faaliyetlerini burada sürdürdü.[90] Fatih'in vefatından sonra İstanbul'a gelerek Zeyrek Camii'nin yanındaki medreseye yerleşen Molla İlâhî'nin şöhreti kısa zamanda yayıldı. Bu durum bazı bürokratları endişelendirince, Evrenos Bey oğlu Ahmet Bey'in ricasıyla Vardaryenicesi'ne gitmesine izin verildi ve irşad faaliyetlerini 896/1490 yılında vefat edinceye kadar orada devam ettirdi.[91] *Şâkâik* müellifinin birçok menkıbesini anlattığı Şeyh İlâhî'nin Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere birçok eser verdiği anlaşılmaktadır.[92]

Mevlevilik tarikatı İstanbul'un fethinden sonra İstanbul'da görülen tarikatlardan biridir. Bu bağlamda İstanbul'un fethinden sonra kiliseden çevrilen Kalenderhane Zaviyesi (1451-1481), tam manasıyla bir Mevlevi Dergahı olarak açılmış, ancak bir süre sonra bu özelliğini kaybetmiştir. Bu sebeple İstanbul'da açılan ilk Mevlevihane'nin 897/1491-1492'de Divâne Mehmed Çelebi tarafından kurulan Kulekapısı Mevlevihanesi olduğu kabul edilir.[93]

Netice itibarıyla Osmanlı Devleti'nin dindar, ilim adamlarına ve tasavvuf erbabına saygılı, onların hayır dualarını alarak işe başlamayı kendilerine şiar edinmiş ilk hükümdarları döneminde medrese, tekke ve ordu ahenkli bir vaziyette birbiriyle kaynaşmış, her biri devletin kuvvetler dengesinin sacayaklarından birini teşkil etmiştir. Sultan Murad Hüdavendigar zamanına kadar Ahilerin ve Babaların nüfuzu daha fazla hissedilirken, bu dönemden itibaren ilme dayalı tasavvuf eğitimi veren Mevleviyye, Ekberiyye ve Zeyniyye tarikatlarının kuvvetlendiği görülür. Bu durum herhalde Osmanlı Devleti'nin konar göçerlikten yerleşik hayata, İbn Haldûn'un deyimiyle, bedevilikten hadariliğe geçişiyle izah edilebilir.

İmparatorluğa giden yolda sosyo-kültürel gelişmeler ilmî gelişmeleri de beraberinde getirmiştir. Ulema kamu düzeninin sağlanması için kurallar koyup

[89] Molla Câmi, s. 575.

[90] Molla Câmi, s. 574-575; Taşköprülüzâde, s. 249-250; Kara, *Bursa'da Tarikatlar*, I. 146-147.

[91] Molla Câmi, s. 576; Taşköprülüzâde, s. 230-231; Bursalı Mehmed Tâhir, I. 202; Kara, *Bursa'da Tarikatlar*, I. 149-150. Bursalı Mehmed Tâhir vefat tarihini 893/1487-1488 olarak verir.

[92] Bursalı Mehmed Tâhir, I. 202; Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, I. 159-162.

[93] Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 337; Göyünç, s. 353-354.

bürokratik işleri yürütürken, mutasavvıflar tekke ve zaviyelerde sosyal dayanışmayı güçlendirmişler, gaza coşkusunu canlı tutmuşlardır. Bunlara paralel olarak tasavvuf sahasında da İbn Arabî ekolüne bağlı, düşünceye ve tefekküre dayalı bir anlayışın geliştiği görülür. Bu bağlamda fikir üretip eser verenler arasında Şeyh Bedreddîn, Akşemseddîn ve Şeyh Abdullâh İlâhî önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte pratik ahlaka yönelik, tefekkür ve kritik akıldan uzak şiirlerle halkın dinî hislerini canlı tutan şeyhler de, devletle halk arasında bir köprü görevini üstlenmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nin imparatorluğa geçiş sürecinde tasavvuf, şeyhe kayıtsız şartsız teslim olma, 'vurana elsiz, sövene dilsiz' olma anlayışıyla otoriteye bağlılık ve saygıyı zihinlere perçinlemede en etkin rolü oynamıştır. Tasavvufun kurumları olan tarikatlar ile tekke ve zaviyeler Osmanlı toplumunda devletle halk arasında bir ara kuruluş vazifesi görmüşlerdir; bazen devletin gönüllü eğitim kurumu, bazen güvenlik gücü, bazen de sosyal güvenlik kurumu vazifesini üstlenmişlerdir. Bir taraftan devletin uzanamadığı yerlerde birtakım sosyal fonksiyonları yerine getirmişler, bir taraftan da dinî inançlarını derinleştirmek isteyen insanlara imkan hazırlamışlardır.

Bu dönemde halkın gönülden sevip saygı duyduğu tasavvuf ve tarikatların cazibesi dinî bilgileri öğretme konumundaki Osmanlı bilginleri arasında da kendisini hissettirmiştir. Osmanlı Medreseleri'ndeki bazı alimlerin, özellikle Zeyniyye gibi entelektüel seviyeye hitap eden tarikatlara intisap ettikleri görülür. Zeyniyye ve Bayramiyye tarikatlarına verilen değer, Mevlevilere aynı derecede gösterilmemiş, ancak onlara karşı menfi bir tutum da sergilenmemiştir.

Osmanlı Devleti, sınırları içerisinde bulunan tasavvuf zümrelerine ihtiyatlı ve mesafeli yaklaşmış, yeri geldiğinde yardım etmiş, kusurlu bulduğunda sürgün ve idam da dahil her türlü cezayı vermiştir. Devlet, onları kontrol altında tutarak, bir isyan aracı olarak kullanılmalarını engellemeye çalışmıştır. Hacı Bayram Velî'nin Edirne'ye çağırılıp sorgulanması, bu mekanizmanın işletilmesine bir örnek teşkil eder. Her şeye rağmen böyle bir yol izleyerek siyasi bir gaye güdenleri şiddetle cezalandırmıştır. Bu dönemde Şeyh Bedreddîn isyanı sebebiyle Ehl-i Sünnet inancına aykırı inançlar besleyen tarikatlar hakkında takibat yaptıran Osmanlılar, Ehl-i Sünnet inancında olmasına rağmen, bu dönemde Nakşibendiyye tarikatına da kuşkuyla bakmışlardır. Şeyh Bedreddîn'in tasavvufi fikirlerini benimseyen Abdullâh İlâhî tarafından Anadolu'ya sokulan bu tarikat, Fatih'in ölümüne kadar İstanbul'a girememiştir.

Trabzon Şer'iye Sicillerine Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Alacak İlişkileri*

KENAN İNAN
DOÇ. DR., K.T.Ü. FEN-EDEBİYAT FAK. TARİH BÖLÜMÜ

Bu çalışma H.1058-1066/M.1648-1656 yılları arasındaki kayıtları ihtiva eden Trabzon Şer'iye Sicilleri'nde tespit edilmiş 231 adet borç-alacak münasebetleriyle ilgili kayıt dikkate alınarak meydana getirilmiştir.[1] Çalışma içerisinde Trabzon eyaletinde borç-alacak ilişkilerinin yaygın olup olmadığı, piyasadaki paranın azlığı veya çokluğu, para-kredi münasebetlerinin belli başlı kimselerin veya herhangi bir din grubunun tekelinde olup olmadığı, borç-alacak münasebetlerinde faizin olup olmadığı, varsa buna karşı Kadı Mahkemesi'nin tutumu, eyalette yönetilenler ve Osmanlı yönetici tabakasının bu ilişkiler içerisindeki yerlerine ışık tutulmaya çalışılacaktır. Osmanlı toplum hayatına yönelik olarak mahkemelere intikal eden birçok mesele ile birlikte borç ve alacak münasebetleri ile ilgili hususlarında mahkemelere intikal edip sicillere kaydedilmiş olması tabiidir. Bu kayıtlar teoriden ziyade uygulamada bu ilişkilerin Osmanlı toplumunda nasıl yürütüldüğü hakkında bilgiler vermektedir.[2]

Çalışmamızda dikkate aldığımız kayıtların derinlemesine bir analizine girmeden önce, incelediğimiz dönemde Osmanlı Devleti'nin genel siyasi ve eko-

* Bu makale 8-12 Kasım 1999 tarihinde İstanbul'da gerçekleştirilen VII. Milletler Arası Türkoloji Kongresinde "Trabzon Şer'iye Sicilleri'ne Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Kredi Münasebetleri" adıyla sunulmuştur.

[1] Sözü edilen siciller 1831, 32, 33,34 ve 35 nolu Trabzon Şer'iye Sicilleri'dir.

[2] Şer'iye sicillerinin kaynak olarak arzettikleri önem hakkında bkz. A. Akgündüz, *Şer'iye Sicilleri Mahiyeti, Toplu Katalogu ve Seçme Hükümler*, İstanbul 1988, I. 12-18. Osmanlı Devleti'nde kadı, yargı görevleri, taşra yönetimindeki rolü hakkında tafsilatlı bilgi için bkz. İ. Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*, Ankara 1994; A. Akgündüz, "Osmanlı Devleti'nde Adlî Teşkilât ve Yargılama Usûlleri", *Yeni Türkiye*, X(Temmuz-Ağustos 1996), s. 966-991; Şer'iye sicillerinin Osmanlı Devleti'nin sosyal ve ekonomik tarihinin yazılmasındaki önemi hakkında çeşitli görüşler için bkz. H. İnalcık, "Capital Formation in the Ottoman Empire", *Journal of Economic History*, XIX(1969), s. 97-140; R. Jennings, "Loans and Credit in Early 17th Century Ottoman Judical Records The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *JESHO*, XVI(1973), sayı: 2-3, s. 168-216; Ö. Ergenç, *1580-1596 Yılları Arasında Ankara ve Konya Şehirlerinin Mukayeseli İncelenmesi Yoluyla Osmanlı Şehirlerinin Kurumları ve Sosyo-Ekonomik Yapısı Üzerine Bir Deneme*, basılmamış doktora tezi, DTCF Ankara 1973; aynı yazar, *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara 1995; A. Singer, *Kadılar, Kullar, Kudüslü Köylüler*, İstanbul 1996; K. Çiçek, *Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court: 1110/39 A.H./1698-1726 A.D.*, basılmamış doktora tezi, Birmingham University 1992.

nomik vaziyeti hakkında yorucu olmayan bir kısım bilgilere yer vermek yerinde olacaktır. Bu şekilde, Trabzon ve çevresindeki borç-alacak ilişkilerini daha gerçekçi olarak yorumlamak mümkün olabilecektir. 17. yüzyıl ortalarında Osmanlı Devleti'ni uğraştıran siyasi hadiselerin en önemlilerinden biri Girit seferiydi. Devleti yaklaşık 25 yıl (1645-1669) uğraştıran bu harekât, Osmanlı Devleti'nin bir önceki yüzyılda sahip olduğu askerî ve siyasi alandaki üstünlüklerinden çok şeyler kaybetmiş olduğunu gösteriyordu. Uzun yıllar boyunca Osmanlı Devleti'nin maddi kaynaklarını tüketen Girit seferine hemen her bölgeden mali destek ve asker sağlanması devletin en mühim işlerinden biri olmuştu.[3] Aynı dönemde Sultan İbrahim'in tahttan indirilmesi, İstanbul'daki huzursuzluğu arttırırken, küçük yaştaki IV. Mehmed'in tahta geçirilmesi devlet merkezinde çeşitli grupların etkinliklerinin artmasına sebep olmuş, Anadolu'da siyasi otoritenin azalması ile isyanlar ve eşkıyalık hareketleri büyük karışıklıklara yol açmıştı. Köprülülerin 1656 yılında sadarete gelmeleriyle siyasi otorite tekrar sağlanmaya çalışılmıştır.[4] İncelenen yıllarda Osmanlı Devleti merkez maliyesi üzerine binen büyük harcama yüklerinin avarız türü vergilerle kapatılmaya çalışıldığı görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin başlangıçta halkın üzerine devamlı surette yük binmesini engellemek için yalnızca olağanüstü hallerde başvurduğu bir vergi olan avarız, sonraları devlete gelir sağlamada en başta gelen çare olarak görülmeye başlanmıştı.[5] Özellikle 17. yüzyılda Osmanlı para birimi akçe çeşitli sebeplerle piyasada az bulunmaya başlamış, değeri düşürülen akçeye itibar edilmemesi üzerine yabancı paralar piyasaları istila ederken, Osmanlı Devleti de vergi tahsilinde yabancı paralar üzerinden vergi toplama yoluna gitmişti.

Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu şartlardan Trabzon eyaletinin etkilenmemesi mümkün değildi. Bu çerçevede Trabzon'un da Girit seferi sebebiyle birtakım yükümlülüklere tâbi tutulduğunu görmekteyiz.[6] Trabzon, Tebriz'i Karadeniz'e bağlayan ticaret yolunun limanı olma özelliğini taşımasına rağmen,

[3] Girit seferi, sebepleri ve bu sefer sırasında Trabzon ve havalisine yöneltilen vergiler hakkında bilgi için bkz. Tahmisci-zâde Mehmet Mâcid, *Girit Hatıraları*, Hazırlayanlar. İ. Miroğlu-İ. Şahin, İstanbul 1977; C. Tukin, "Girit", *DİA*, XIV, İstanbul 1996; *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Sadeleştiren: T. Temelkuran, N. Aktaş, I-II, İstanbul 1986; *Silahdar Tarihi*, I, İstanbul 1928; İ. Bostan, *Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire*, Ankara 1992; İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, Ankara 1983.

[4] 1648-56 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin genel siyasi durumu hakkında tafsilatlı bilgi için bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 240-342; 16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik durum hakkında bkz. M. Öz, *Osmanlı'da "Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları*, İstanbul 1997; Z. Arslantürk, *Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, İstanbul 1997; Ö. Ergenç, "Şehir Tarihi Araştırmaları Hakkında Bazı Düşünceler", *Belleten*, LII(1988), s. 674-676; H. İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1993; aynı yazar, "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700", *Studies in Ottoman Social and Economic History*, London 1985, s. 283-337.

[5] Uzunçarşılı, *age.*, s. 249.

[6] K. İnan, "Trabzon Kadı Sicillerinde Girit Seferi Hakkında Kayıtlar (1648-1669)" *Osmanlı Devleti'nin 700. Kuruluş Yıldönümü Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu*, İzmir 8-9 Nisan 1999.

eldeki kayıtlar gözden geçirildiğinde, Trabzon üzerinden yapılan ticaret ve buna bağlı olarak ortaya çıkması muhtemel borç-alacak münasebetleri ile ilgili kayıtlara rastlanılamamış olması, belki de kayıtlarda rastlanan asayişsizlik ve eşkıyalık hareketlerinin bir sonucu olarak görülebilir. Transit ticarete ait kayıtların olmaması daha önceden aktif olan Trabzon-Tebriz ticaret yolunun, Karadeniz'in bir içdeniz haline getirilmesinden sonra, Osmanlılar tarafından Anadolu'nun içlerine kaydırılmasının bir sonucu olduğu da kısmen söylenilebilir. Yukarıda bahsedilen avarız vergilerine ek olarak kimi zaman yöneticilerin keyfi vergi tahsilinde bulunmaları Trabzon eyaleti halkı üzerinde oldukça olumsuz etkiler yapmaktaydı. Özellikle 1058 yılından itibaren Trabzon ve çevresinde karyelerin boşalmaya başladığı veya vergi memurlarının karyelere gittiğinde birçok karyenin boş bulunarak vergisinin toplanamadığı sicil kayıtlarına yansımıştır. Ancak daha önce boş bulunduğu için vergi toplanamayan bir karyeye ait olmak üzere daha sonra bir mülk ihtilafı sicile yansımış olması da[7] ilgi çekicidir. Bu karyelerden adı geçenin veyahut da bir kısmının vergi sebebiyle boşaltılmış olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. 17. yüzyılda Osmanlı para birimi akçenin değerindeki anormal düşüş etkisini borç-alacak kayıtlarında göstermektedir. Kayıtlarda bu tür ilişkilere konu olan para cinslerinin büyük miktarda yabancı paralardan oluştuğu dikkat çekmektedir. İstanbul'dan gönderilen hükümlerde bir kısım yabancı paralar karşısında Osmanlı para birimi olan akçenin değerinin belirtilmesi, bu husus hakkında bize bir fikir vermektedir. Ancak bu değerler, bölgeler arasında farklılıklar göstermekteydi.[8]

[7] İncelediğimiz sicillerde vergi için gidilen ve boş bulunan karyelere ait şu misaller verilebilir. *T.Ş.S.*, 1831, 66/1, 75/7, 76/1, 76/2, 96/7; 1832, 3/1, 13/6, 20/5, 20/7, 30/2. Sicil kayıt numaraları verilen bu misallerde bedel toplamak üzere karyelere giden vazifelilerin raporlarında rastlanan ortak nokta, gidilen karyenin boş ve harabe olduğu, ziraat eder bir ferdin bulunamadığı yolundadır. Bu karyelerin özellikle bedel toplama sırasında boş bulunmalarının başka sebepleri olup olmadığı belli değildir. Burada boş bulunan karyelerden biri hakkında ilginç olduğunu düşündüğümüz iki ayrı kayıt bulunmaktadır. 1061 Muharremi Evasıtına ait birinci kayıtta 1059-1060 bedel toplanması için Yomra nahiyesine bağlı Latom Kebir Karyesi'ne gidildiğinde karyenin boş bulunduğu ve verginin tahsil edilemediğinden bahsedilirken, 1061 Muharremi Evahirine ait başka bir kayıtta ise, yine Yomra nahiyesine bağlı Latom Kebir Karyesi'nden bir şahıs kendisine ait bir katırın kaybolmasını dava için mahkemede bulunmaktadır. Bu kayıtlar bir an için adı geçen karyenin vergi zamanı boşaltılmış olma ihtimalini akla getirmektedir. Trabzon havalisindeki karyelerin boş bulunma hadiselerinin –incelenen sicillere bakıldığında– özellikle 1059-1060 yılı bedel cemi sırasında meydana gelmiş olması, halkın bu dönem itibarıyla üzerlerine yüklenen vergi miktarından oldukça rahatsız olduğu ve malî açıdan büyük bir külfetle karşı karşıya kaldığı izlenimini vermektedir.

[8] 17. yüzyılda Osmanlı piyasalarına yabancı paraların girme sebepleri, enflasyon ve akçenin bu yüzyıldaki değeri hakkında bkz. Ş. Pamuk, "Appendix: Money in The Ottoman Empire, 1326-1914", *An Economic And Social History of The Ottoman Empire*, edisyonu H. İnalcık – D. Quataert, Cambridge 1994, s. 961-965; Bu konu hakkında tafsilatlı bilgi için bkz. H. İnalcık, "Impact of the Annales School on Ottoman Studies and New Findings", *Studies in Ottoman Social and Economic History*, London 1985, s. 94-95; aynı yazar, "Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş Ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti Üzerine Bir Tetkik Münasebetiyle", *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1993, s. 139-186; M. S. Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh*

YILI	ALTIN	RİYÂLÎ KURUŞ (İSPANYOL)	ESEDÎ KURUŞ (HOLLANDA)	ZOLOTA (POLONYA)	AKRUB[9] (ALMANYA)
1650	118	78	68	38	14
1651	-	80	70	40	15
1653	118	78	68	38	14

Tablo 1: Trabzon Şer'iye sicillerine göre 1650-1653 yılları arasında akçenin bir kısım Avrupa paraları karşısındaki değeri.[10]

Şimdi de borç-alacak ilişkileriyle ilgili olarak dikkate aldığımızı söylediğimiz kayıtlarla ilgili birtakım tespitlerde bulunacağız. Öncelikle göz önünde bulundurulması gereken hususiyet, incelenen sicillerde rastlanan 231 adet kaydın araştırılan zaman aralığındaki bütün borç-alacak münasebetleri ile ilgili hareketliliği ihtiva edip etmediğidir. İncelemesi yapılan 5 adet Trabzon Şer'iye Sicili'ndeki kayıtlar 1058 Recebi Evailiyle başlayıp 1067 Muharremi Evahiriyle son bulmaktadır.[11] Bu kayıtlar, 8,5 senelik bir zaman aralığına aittir. Sicillerde çeşitli zaman aralıklarında yer alan 90 günlük bir zaman dilimine ait herhangi bir kayda rastlanılmamıştır. 8,5 yıl içerisinde 3 aya tekabül eden bir zaman kaybının elimizdeki 231 rakamı göz önüne alındığında toplam rakamda fazla bir değişikliğe yol açmayacağı tahmin edilmektedir.

İncelenen sicil kayıtlarında Trabzon çevresindeki kaza ve kasabalarda kadı bulunduğu tespit edilmiştir. Ancak bu yerleşim birimlerine ait bağımsız sicillerin olmayışı veya henüz bulunamaması bu birimlerde vuku bulmuş ve mahkemelere yansımış birçok davanın yanı sıra, borç-alacak münasebetleri ile ilgili kayıtların olma ihtimalini de kuvvetlendirmektedir. Bu tür ilişkilerle ilgili

Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 30-33, 90; *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, F. Emecen, s. 552-558; H. Sahillioğlu, "Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketlerinin Yeri (1300-1750)", *Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar I*, Ankara 1979, s. 1-38. Aynı yazar, *Bir Asırlık Osmanlı Para Tarihi 1640-1740*, basılmamış doçentlik tezi, İstanbul 1965, aynı yazar, *Kuruluştan XVII. Asrın Sonlarına Kadar Osmanlı Para Tarihi Üzerinde Bir Deneme*, basılmamış doktora tezi, İstanbul 1958; Ö.L. Barkan, "XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'de Fiyat Hareketleri", *Belleten*, XXXIV(1970), sayı: 136, s. 557-607.

[9] Akrub'un Alman menşeli olduğu yolundaki bilgi için bkz. M. Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, İstanbul 1983, s. 34

[10] 1062'de sefer sebebiyle Trabzon vilayetindeki 577,5 avârızhaneden 1063 yılına mahsup olmak üzere 300'er akçe bedel-i nüzûl ve 25'er akçe mübaşirin maişeti için ferman olunurken riyali kuruşun 80, esedî kuruşun 70 akçeden alınması bozuk ve kırkık akçe aldırılmaması istenmektedir. 1063 yılı sonlarına ait bir hükümde de sefer olacağından bahisle asker ve donanma için gereken mühimmatın temini için Trabzon'daki 578 avârızhaneden 1065 yılına mahsup olmak üzere 300'er akçe bedel-i nüzûl ve yine 25'er akçe mübaşirin maişeti için istenmiştir. Aynı yıl yine sefer sebebiyle nefs-i Trabzon keferelerinden 1065 yılına mahsup olmak üzere 838 nefer keferenin her birinden 290 akçe cizye alınması mîrî için alınan altının 118, kamil kuruşun 78, esedînin 68, Zolatanın 38 ve akrubun 14 akçe değer üzerinden aldırılması istenmiştir. *T.Ş.S.*, 1833, 80/2; *T.Ş.S.*, 1834, 66/4, 66/6.

[11] *T.Ş.S.*, 1831, 2/1; 1835, 61/2.

olarak Trabzon Kadı Mahkemesi'ne, Trabzon dışından intikal eden davalara incelenen sicillerde rastlanılması bu kayıtlarla ilgili önceki dava sürecinin gelişmesi veya bu kayıtlarla bağlantılı diğer kayıtların olma ihtimalini ve Trabzon Kadı Mahkemesi'ne hiç intikal etmeden mahallinde kalmış birçok borç-alacak kaydının bulunabileceğini düşündürmektedir.[12] Dikkate alınması gereken önemli noktalardan biri de, tespit edilen kayıtlardan yola çıkılarak bu kayıtların azlığı veya çokluğu hakkında bir hüküm verilebilmesinin güç olmasıdır. Mesela borç kayıtlarının seyrekliği, borcun az alındığını göstermeyeceği gibi, aşağıda verilecek olan misallerde de görüleceği üzere, çoğu kayıtlar borcun ödenmemesi üzerine çıkan ihtilaflar sonucu mahkemeye gidildiğini göstermektedir. Bu da, ancak ihtiyaç halinde alacağı teminat altına almak veya ödenmesini sağlamak için insanların mahkemeye başvurduğunu göstermektedir. Bu bilgilere ek olarak şer'iye mahkemesinin reisi olan kadının insanlar arasındaki ilişkileri denetlemek gibi bir vazifesi olmayıp, insanların meseleleri getirmeleri halinde, bunlara çözüm bulmakla görevli olduğunu belirtmek gerekmektedir.

İncelenen sicillerde mevcut olan borç-alacak kayıtlarına bakılarak Trabzon şehrinde ve şehir dışındaki borç-alacak ilişkilerini ayrı ayrı incelemenin mümkün olmadığı görülmüştür. Bunun en mühim sebebi, kayıtların hepsinde borçlu veya alacaklının nerede oturduklarına ait bilginin ayrıntılı olarak bulunmamasıdır. Görüldüğü kadarıyla kayıtlarda şahısları ilgilendiren en önemli hususiyetler borcun veya alacağın miktarı ve yapılması gerekenlerdir. Bir kısım kayıtlar ise sadece bir şahsın diğerine olan borç miktarı verilerek geçiştirilmektedir. Bu şekildeki bir kaydın herhangi bir değerlendirmeye dahil edilemeyeceği aşikardır.

Trabzon Şer'iye Sicil No:	Sicillerdeki Toplam Kayıt Sayısı	Sicillerdeki Borç-Alacak Kayıtları	Oranı
1831	1231	50	%4
1832	888	63	%7
1833	1082	52	%4,8
1834	688	25	%3,6
1835	767	41	%5,3
Toplam	4656	231	%4,9

Tablo 2: Çalışmada incelenen Trabzon Şer'iye Sicilleri'ndeki toplam kayıt sayıları, sicil başına düşen borç-alacaklarla ilgili kayıt sayıları ve bunların sicil başına oranları.

Borç-alacak kayıtlarında ortak olarak rastlanan bir kısım terimlerden bahsetmenin, bu kayıtların değerlendirmesinde önemli olduğunu düşünerek, bu te-

[12] Verilen sicil kayıtları Trabzon'a bağlı Rize, Sürmene, Tirebolu ve Görele'de kadı bulunduğunu göstermektedir. *T.Ş.S.*, 1831, 29/14; 1832, 79/3, 101/7; 1835, 2/8, 18/3. Maçka kazasında kadı bulunmadığına dair bilginin olduğu *T.Ş.S.*, 1832, 78/6 nolu kayıtta da, Trabzon'dan bu kazaya bir naib gönderilmek suretiyle "icrâ-yı ahkâm-ı şer'iyye eylemesi" istenmektedir.

rimlerden en sık rastlanılanları aşağıda zikredeceğiz. Bunlar: 'karz', 'deyn', 'hak' ve 'zimmet' kelimeleridir.

Karz: Arapça ödünç vermek, almak; ödünç verilen ve alınan şey, para demektir.[13] Karz kelimesinin genellikle "*cihet-i karz-ı şer'i*", "... merkûm Dilaver cevâbında fi'l-hakîka merkûm Ali'ye cihet-i karz-ı şer'iden yirmi üç guruş deynim olup...",[14] "*alâ tarîki'l-karz*" "Trabzon sâkinlerinden Alî bin Mehmed nâm kimesne meclis-i şer'de Dilaver bin Abdullâh nâm kimesne muvâcehesinde takrîr-i da'vâ edüp bundan akdem mezbûr Dilaver'e alâ tarîki'l-karz yirmi üç riyâlî guruş verüp...",[15] "*bi-tarîki'l-karz*" "Budur ki Celaleddîn Ağa İbni Abdullâh meclis-i şer'de İkbâl Ağa muvâcehesinde iddia edüp târîh-i kitabdan on sene mukaddem mezbûr İkbâl Ağa'ya bi-tarîki'l-karz ikiyüz riyâlî guruş vermiştim..."[16] veya doğrudan "*karz verdüm*" "Budur ki Osman Beşe bin Alî nâm kimesne mahfil-i şer'de Alî Çelebi bin Mehmed mahzarında iddiâ edüp iki sene mukaddem mezbûra elli guruş karz verdüm, yirmi iki guruş kaldı dedikde..."[17] şekilleriyle kayıtlarda yer aldığı görülmektedir.

Deyn: Terim olarak kişinin zimmetinde sabit olan borçları ifade etmektedir.[18] 'Deyn' kelimesi, zimmette olan borcu ifade etmek gayesiyle "... cihet-i karz-ı şer'iden 23 guruş deynim olup..." şeklinde sicil kayıtlarında geçmektedir. *Hak*: Birçok manasının yanı sıra, akitten ve diğer sebeplerden doğan borç ve alacak olarak nitelendirilmektedir.[19] 'Hak' kelimesi de, yine bir alacağı tanımlamak üzere borçlunun ödemesi gereken meblağ olarak görülmektedir. "Manol Veledi Breşkova mahfil-i şer'de Daniyel nâm mürdün mülküne vâzı'ü'l-yed olan Birazı nâm zımmi mahzarında iddiâ edüp mezbûr Daniyel zımmide elli guruş hakkım vardır ondan taleb ederin dedikde..."[20]. *Zimmet*: Borç manasına gelmektedir. "Oldur ki Bostan Çelebi bin Elhâc Ömer mahfil-i kazada Dimitri Veledi Sava zımmi mahzarında takrir-i da'vâ edüp mezbûr Sava zimmetinde şair bahasından on sekiz guruş hakkım olup..."[21] şeklindeki ibarelere sıkça rastlanmaktadır.

Yukarıda verilen terimlere ek olarak borç ve alacak kayıtlarında geçen bir kısım terimlerden de bahsetmekte fayda görüyoruz. Bunlar: 'va'de', 'rehn', ve 'mudarabe' dir.

Va'de: Bir borç ve vecibenin ifası için akitte tayin olunan müddet manasına gelmektedir.[22] Aşağıda belli bir vade ile alınan borç kaydına misal verilmiştir.

[13] M.Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, II. 204.
[14] *T.Ş.S.*, 1835, 42/3.
[15] *T.Ş.S.*, 1835, 42/3.
[16] *T.Ş.S.*, 1835, 37/15.
[17] *T.Ş.S.*, 1835, 40/2.
[18] M.A. Aydın, "Deyn", *DİA*, İstanbul 1994, IX. 266-268.
[19] A. Bardakoğlu, "Hak", *DİA*, İstanbul 1997, XV. 139-151.
[20] *T.Ş.S.*, 1835, 42/5
[21] *T.Ş.S.*, 1835, 43/10.
[22] M. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 473.

> ... mezbûr Alî Beşe'ye cihet-i karz-ı şer'îden elli beş guruş deynim olup meblağ-ı mezbûr mukâbelesinde karye-i mezbûrede vâki' babamdan ve ceddimden müntakil inde'l-ahâlî ve'l-cîrân ma'lûmetü'l-hudûd olan evimi ve ambarımı ve yerlerimi ve bi'l-cümle emlâkimi merkûm Alî Beşe'ye bey'-i bi'l-vefâ ile bey' edüp tarih-i kitabdan yüz seksen güne dek edâya ta'ahhüd eyledim. Şöyle ki va'de hululünde meblağı mezbûr elli beş guruşı edâ eylemezsem bey'imiz bey'-i bâta munkalib olup zikri sebk eden mülk menzil ve ambar ve bi'l-cümle yerlerim merkûm Alî Beşe'nin mülki olup keyfe mâ yeşâ' ve yahtâr mutasarrıf olsun dedikde...[23]

Rehn: Bir şeyi rehin etmek (aynî teminat) manasınadır. Aşağıda rehin göstermek suretiyle alınan bir borç kaydından misal verilmiştir.

> Mahmiyye-i Trabzon sükkânından Mustafa Çelebi İbni Kadı Eyüb Efendi nâm kimesne meclis-i şer'-i hatîr-i lâzimü't-tevkîrde işbu râfi'ü'-kitab Murtaza Beşe İbni Ahmed Çavuş muvâcehesinde ikrâr-ı tam ve takrîr-i kelâm edüp mezbûr Murtaza Beşe'ye cihet-i karz-ı şer'iden yüz yirmi beş riyâlî guruş deynim olup mukaddemâ üç ay temamına dek edâya ta'ahhüd edüp meblağ-ı mezbûr mukabelesinde Kabak Meydanı'nda vâki' bir haddi Süleyman Ağa ve bir haddi Ferrûh Kethüdâzâde Ahmed Ağa ve bir haddi Köse Mustafa mülklerine ve bir tarafı Kahveci İbrâhîm ile tarîk-i âmme müntehî olan tahtânî mülk menzilimi ve bahçemi dâhilinde olan eşcâr-ı müsmire ve gayr-ı müsmiresiyle merkûm Murtaza Beşe'ye rehn vermiş idim. El-hâletü hâzihi zikr olunan bahçeyi merkûm Murtaza Beşe'ye yüz yirmi beş riyâlî guruşa bey'-i bât-ı kat'î ile bey' edüp zimmetimde olan yüz yirmi beş guruşa takas eyledim. Ba'de'l-yevm mahdûd-ı mezbûr mezkûr Murtaza Beşe'nin mülk-i müşterâsıdır. Keyfe mâ yeşâ' ve yahtâr mutasarrıf olsun dedikde..."[24]

Mudârabe: Emek-sermaye ortaklığı. Bir taraftan sermaye, diğer taraftan da emek olmak üzere akdedilen bir tür ortaklıktır. Kâr aralarında belirlenecek orana göre paylaşılır.[25]

> Budur ki Osman Beşe bin Alî nâm kimesne mahfil-i şer'de Alî Çelebi bin Mehmed mahzarında iddiâ edüp iki sene mukaddem mezbûra elli guruş karz verdüm, yirmi iki guruş kaldı dedikde gıbbe'es-suâl sefîne sermâyesi içün mudârabe tarîkiyle aldım, karz almadım deyücek karzının beyyinesi alı olmağın udûl-i ricâlden es-Seyyid Rüstem Çelebi bin Ahmed ve Süleyman Beşe bin Abdullâh ve İbrâhîm bin Mehmed nâm kimesneler karz olduğuna şahâdet-i şer'iyye etdiklerinde bâki kalan yirmi iki guruşun edâsına hükm olundı.[26]

Yukarıda işaret edildiği gibi, üzerinde duracağımız bir başka nokta da Trabzon ve çevresi toplumunun borç-alacak münasebetlerinde din gruplarına göre bir ayırıma gidip gitmediği ve Müslümanların para hareketliliğini sıkı kontrol altına alıp almadığıdır. Bu konuda Osmanlı Devleti'nin değişik şehirle-

[23] *T.Ş.S.*, 1835, 53/2
[24] *T.Ş.S.*, 1835, 52/12
[25] Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 314.
[26] *T.Ş.S.*, 1835, 40/2.

rine ait yapılan çalışmalarda bu tür bir ayırımın yapılmadığı, Osmanlı toplumunun açık bir toplum özelliği gösterdiği sonucuna varılmış bulunmaktadır. Fethinden itibaren bünyesinde gayrimüslim unsurları barındıran Trabzon ve çevresi acaba incelenen dönem itibarıyla nasıl bir özellik arzetmekteydi? 231 adet kayıt incelendiğinde elde edilen sonuçlara göre; Trabzon ve çevresindeki para hareketliliğinin büyük ölçüde Müslümanlar tarafından kontrol edildiği görülmektedir.[27] 165 adet (%71) kayıtta borç-alacak ilişkisi Müslümanlar arasında gerçekleşmiştir. 26 kayıtta (%11) tarafların gayrimüslim olduğu tespit edilmiş, 37 kayıtta (%16) Müslümanların gayrimüslimlere borç veren taraf olduğu, 3 kayıtta da (%1) gayrimüslimlerin Müslümanlara borç veren taraf olduğu görülmüştür. Bu rakamlar ışığında Trabzon ve çevresindeki borç-alacak münasebetlerinde Müslümanlar hakim durumda olmalarına rağmen, bu durumu kapalı bir toplum anlayışına çevirmeyip şehir ve çevresinde yaşayan gayrimüslimlere açık oldukları, onlara borç vermede bir sıkıntı duymadıkları ortaya çıkmaktadır. Şahısların yanı sıra vakıfların da gayrimüslimlere kredi açtığı sicil kayıtlarından anlaşılmaktadır.[28]

Trab.Şer.Sic.no:	M→M	Z→Z	M→Z	Z→M
1831	37	5	8	-
1832	39	10	11	3
1833	36	5	11	-
1834	19	3	3	-
1835	34	3	4	-
Toplam	165	26	37	3

Tablo 3: 1831-1835 nolu Trabzon Şer'iye Sicilleri'nde borç-alacak münasebetleri ile ilgili kayıtların din gruplarına göre dağılımı.

İncelenen kayıtlarda borç miktarlarının tam olarak belli olduğu veya başka para işlemleri ile karıştırılmadan zikredilmiş olan 203 adet kaydın analizi ya-

[27] 16-17. yüzyıl Osmanlı sosyal ve ekonomik tarihi üzerinde yapılan çalışmalarda ortaya çıkan en önemli ortak sonuçlardan biri de, bu yüzyıllarda Osmanlı dünyasının ekonomik faaliyetlerinin büyük miktarda Müslüman Türklerin elinde olduğudur. Bu sonuç genellikle Osmanlı ekonomisine gayrimüslimlerin hakim olduğu yolundaki düşünceyi ortadan kaldırmaktadır. Osmanlı ekonomisinde gayrimüslimlerin ön plana çıkmasının genellikle 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve özellikle 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'nı müteakip Karadeniz'in uluslararası ticarete açılmasından sonra ortaya çıktığı daha çok kabul edilen bir görüştür. Bu görüşün arşiv kaynaklarıyla desteklendiği çeşitli çalışmalara misal olması açısından bkz. H. İnalcık, "Bursa I: XV. Asır Sanayi ve Ticaret Tarihine Dair Vesikalar" *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1993, s. 203-258; aynı yazar, "Osmanlı Pamuk Pazarı, Hindistan ve İngiltere: Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü", *age.*, s. 259-318; aynı yazar, "The Question of the Closing of the Black Sea under the Ottomans", *Essays in Ottoman History*, İstanbul 1998, s. 413-445; R. Jennings, "Loans and Credit in Early 17th Century Ottoman Judical Records The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *JESHO*, XVI(1973), sayı: 2-3, s. 168-216; M. Çizakça, *İslam Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi*, İstanbul 1999, s. 76-115.

[28] *T.Ş.S.*, 1832, 104/2; 1834, 44/3.

pıldığında bunların 88 adedinde (%43) borç miktarı 0-50 kuruş, 43 adedinde (%21) 51-100 kuruş, 34 adedinde (%16)100-200 kuruş, 16 adedinde (%7) 200-300 kuruş, 14 adedinde (%6) 300-500 kuruş ve 12 adedinde de (%5) borç miktarının 500 kuruşun üzerinde olduğu tespit edilmiştir. Bu şekilde Trabzon ve havalisindeki borçlanma miktarları daha çok 100 kuruşa kadar olan para miktarında sıklaşmış olduğu görülmektedir. İncelenen dönemdeki bütün borç kayıtları dikkate alındığında en düşük borç miktarının 1 kuruş, en yüksek borç miktarının da 5116,5 kuruş olduğu anlaşılmaktadır.[29]

Borç Aralığı		Adedi
0-50	kuruş	88
51-100	kuruş	43
101-200	kuruş	34
201-300	kuruş	16
301-500	kuruş	14
501	kuruş ve yukarısı	12
Toplam		203

Tablo 4: İncelenen sicillerde dikkate alınan borç-alacak kayıtlarında para miktarlarının hangi rakamlarda sıklaştığını gösterir tablo.

Borç ve alacaklarla ilgili kayıtların bütününe bakıldığında Trabzon ve çevresinde paranın belli şahısların elinde toplanmadığı, büyük miktarda paraya sahip olarak para hareketliliğini yönlendiren şahısların olmadığı görülmüştür. Bu şekilde para hareketliliğinin serbest olduğu sonucuna varılmıştır. Bunun yanı sıra, müessese olarak para hareketliliği içerisinde düşünülmesi gereken para vakıflarının isimlerine rastlanılmıştır. Bunlar Sinan Paşa, Erdoğdu Bey ve Muhittin Mahallesi vakıflarıdır. Bu noktada, para vakıfları hakkında bir kısım bilgi vermek suretiyle, bunların Trabzon ve çevresindeki borç-alacak ilişkileri içerisindeki yeri hakkında bir fikir vermeye çalışacağız.

Para vakıfları, kuruluş sermayesi paradan oluşan, Allah adına insanlığa hizmet etmek amacını güden vakıf fonları olup, bu vakıflar 16. yüzyılın sonlarında hemen bütün Osmanlı Devleti topraklarında yaygınlaşmıştı. Sağlığın, eğitimin ve refahın tamamıyla bağışlarla finanse edildiği bir toplumda, para vakıfları toplum düzeninin ayakta kalmasında çok önemli bir etkendi. Ayrıca, faaliyet gösterdikleri şehirlerin ekonomilerine büyük miktarlarda sermaye girdisi sağlıyorlardı. Çizakça'nın Bursa Şer'i Mahkeme Arşivleri'nde yaptığı araştırma sonuçlarına göre, para vakıfları, daha çok küçük tüketicilere kredi sağlayan müesseseler olarak gözükmektedir. Araştırmaya göre, özellikle 18. yüzyılda kredi talebi açısından oldukça sık bir dönem yaşayan Bursa şehrinde talebin

[29] *T.Ş.S.*, 1832, 28/1, 2; 1833, 95/4.

artmasına rağmen, kredi miktarının düşük olup oldukça geniş halk kitlesinin bu vakıflardan faydalandığı görülmektedir.[30]

Nakit para vakıflarının meşruluğu konusunu da burada kısa da olsa açıklamakta fayda görmekteyiz. İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren tartışılmaya başlayan bu müesseseleri başlangıçta Ebû Hanîfe'nin talebesi İmam Zufer dışında hiçbir hukukçu caiz görmemiştir. Osmanlı Devleti'nin yükselme döneminde tartışılan bu müesseseler, Ebûssuûd Efendi'nin nakit para vakıflarının örfen câiz görülen menkul mallar grubuna girdiği yolundaki görüşüyle resmen desteklenince Osmanlı Devleti'nin bütün sathına yayılmıştır. Nakit paralar fakirlere sermaye olarak verilmiş (*bidâa*), ya emek-sermaye şirketi (*mudârabe*) tarzında kâr-zarar usûlüne göre işletilmiş veyahut da muâmele-i şer'iye denilen usûlle çalıştırılmıştır. Muâmele-i şer'iye usûlü, bey'u'l-îne denilen ve fıkıhçılar tarafından câiz görülen bir satım akdine dayanmaktadır. Muâmele-i şer'iye usûlü, mahiyeti itibarıyla faize benzese de faiz değildir. Bu sebeple faiz tabiri değil, ribh=kâr tabiri kullanılmıştır. Nitekim I. Selim Kânûnnâmesi'nde "ve mu'amele-i şer'iye idenler onu on birden ziyâde itdürmeyeler ve şer'î muamele itmedin katan riba itdürmeyeler." ifadesiyle bu tür işlemlerin kabul edildiği anlaşılmaktadır. [31]

İncelediğimiz siciller dar bir zaman dilimini kapsadığından, Trabzon eyaletinde bulunan vakıflar hakkında çok geniş bilgi sağlamaları mümkün görünmemektedir. Çizakça'nın araştırması ile paralellik arzeden husus, açılan kredi miktarlarının oldukça düşük olması ve alan kimselerin sermaye sahibi veya girişimci olarak gözükmemesidir. İncelenen dönemde Sinan Paşa Vakfı'nın murâbaha ile vakıf parasını işlettiği 3 ayrı kayıtta görülmektedir. Bu kayıtlarda vakıf parasının %15 ila %20 murâbaha ile işletildiği anlaşılmaktadır.[32] Bir diğer kayıtta da, Sinan Paşa Vakfı'ndan murâbaha ile para alan bir şahsın 10'u 11,5'dan murâbaha vermediğinden ötürü durumun İstanbul'a bildirildiği ve araştırılması gerektiği yolunda bir hüküm bulunmaktadır.[33] Sinan Paşa Vakfı'na ait kayıtlarda murâbaha miktarının %20'ye kadar çıktığı anlaşılmakla birlikte, 1061 Evaili Recebine ait kayıtta, 20 kâmil kuruşu, senede 4 kuruş (%20) murâbaha ile kabul eden Aşağı Hisar Molla Siyah Mahallesi'nden müslüman bir kadının daha sonra bunu ödeyemeyeceğini mahkemeye bildirerek, senede 2 kuruş (%10) murâbaha ile borcu kabul ettiği anlaşılmaktadır. İncelenen sicillerde Erdoğdu Vakfı'na ait iki kayda rastlanılmakla birlikte, bu kayıtlarda vakfın parasını hangi yüzdeden verdiğine dair bilgi bulunmamaktadır. Bu vakfa ait

[30] Çizakça, *İslam Dünyasında ve Batı'da İş Ortaklıkları Tarihi*, s. 115-117; Para vakıfları ve çalışma prensipleri hakkında bilgi için ayrıca bkz. H. Cin-A. Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1990, II. 42-43

[31] Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, II. 42-43; Y. Yücel-S. Pulaha, *I. Selim Kanunnamesi (Tirana ve Leningrad Nüshaları) (1512-1520)*, Ankara 1995, s. 36

[32] *T.Ş.S.*, 1831, 92/3; 1832, 31/6.

[33] *T.Ş.S.*, 1831, 92/3.

birinci kayıt, bir zımminin vakıftan 500 akçe borç aldığı hakkındadır. İkinci kayıtta da, Erdoğdu Bey Vakfı mütevellisinin vakfa 2500 akçe deyni olan bir müslümanı dava etmesi hakkında olup, dava sonucunda sulha ulaşılmış ve borçlu 2500 akçe yerine 1800 akçe vermiştir. Muhittin Mahallesi Vakfı, vakıf nukudu hakkında bilgi veren tek kayda göre, 1062 Recebi Gurresinde Muhittin Mahallesi'nin vakfına mütevelli olan Mehmed Halife İbni Allahverdi mahkemede Mehmed Çelebi İbni Hüseyin önünde ikrar edip tevliyet-i mezbûreyi kendi isteği ile Mehmed Çelebi'ye fariğ olup vakıf nukudundan kendi zimmetinde olan toplam 33.000 akçeyi defter mucibince makbuzu olan rehinleri ile birlikte Mehmed Çelebi'ye teslim ettiğini, Mehmed Çelebi de bu vakıf akçeyi aldığını beyan etmektedir.[34] Bu vakfın, vakıf nukudunu nasıl ve hangi yüzde ile işlettiğine dair bilgiye incelenen sicillerde rastlanmamıştır.

Yukarıdaki kayıtlar ışığında para vakıflarının Trabzon ve çevresindeki kredi hareketliliği içerisindeki yeri hakkında kesin fikirler öne sürmek mümkün değildir.[35] Sinan Paşa Vakfı'na ait sadece üç kayıt bulunması bu vakfın kredi hareketliliği içerisinde devamlı surette ve etkili olarak yer alıp almadığı hakkında bir fikir vermemektedir. 1062 yılından sonra 1066 hicrî yılına kadarki dönemde, bu vakfın ismine bu tür faaliyetler açısından rastlanılmamıştır. Buna ek olarak diğer kayıtlarda tespit edilen borç-alacak miktarları ile bu vakfın verdiği krediler karşılaştırıldığında vakfın sağladığı kredilerin, Trabzon ve çevresindeki para hareketliliğini pek etkilemeyecek miktarda olduğu görülmektedir. Kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla vakıflardan alınan küçük miktardaki kredi miktarlarının geri ödenmesinde murâbaha miktarının yüksekliğinden veya genel ekonomik durumun bozukluğundan ötürü borçluların sıkıntı çektikleri gözlenmektedir.[36] Yukarıda verilen misallerde %10-20 dolaylarındaki murâbahaya izin verildiği, hatta para vakıflarının murâbaha işlemlerinden doğan anlaşmazlıkları Kadı Mahkemesi'ne getirmekten çekinmedikleri ve yine bu tür anlaşmazlıkların İstanbul'a da bildirilmek yoluyla halledilme yoluna gidildiği anlaşılmaktadır. Bu tür anlaşmazlıkların çekinilmeden Kadı Mahkemesi'ne getirilmesi para işlemlerinin muamele-i şer'iye usûlüne göre yapıldığını göstermektedir. Bu usûlün uygulanmadığı durumlarda, mahkeme, fazladan istenen miktarın doğrudan riba olduğuna hükmederek geri ödenmesini sağlıyordu. Nitekim

[34] *T.Ş.S.*, 1833, 4/1, 9/1. Erdoğdu Bey Vakfı hakkında 1029 ve 1049 hicrî yıllarına ait iki kayıt tespit edilmiş olup, bu kayıtların birinde müslüman ve diğerinde de bir zımmiye vakıf tarafından borç verilmiştir. Bkz. Jennings, *The Society and Economy of Maçuka in the Ottoman Judicial Registers of Trabzon, 1540-1640*, s. 146.

[35] İncelediğimiz dönem öncesi Trabzon'da mevcut olan para vakıfları ve bunların ekonomik varlıklarının Trabzon genelinde değerlendirmesi için bkz. M.H. Bostan, *XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadî Hayat*, basılmamış doktora tezi, İstanbul 1993, s. 346-352.

[36] Osmanlılarda para vakıfları hakkında genel bilgi için bkz. N. Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Ankara 1995, s. 138-144; Çizakça, *İslam Dünyasında ve Batı'da İş Ortaklıkları Tarihi*, s. 115-118; A. Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Ankara 1988.

1062 Şevvali Evahirinde Trabzon sakinlerinden Lefter mahkemede Saraç Süleyman Beşe'yi dava ederek, bundan 6 sene önce Süleyman Beşe'den tarîk-i karz ile 50 riyâlî kuruş aldığını ve bir kerede 75 kuruş teslim ettiğini yanındaki fetvâ gereğince fazladan verdiği 25 kuruşun riba olduğundan geri verilmesini talep etmiş, Süleyman Beşe ise, aldığı fazlalığın 4,5 senenin murâbahası olduğunu söylemiştir. Fetva gereğince Süleyman'ın 50 kuruştan ziyade Lefter'den aldığı 25 kuruşun riba olduğu ve şer'an istirdadı lazım geldiği bildirilerek zikrolunan 25 kuruşun reddine karar verilmiştir.[37]

Konuya ait bir başka misalde 1061 Zilkadesi Evahirinde Trabzon sakinlerinden Müteveffa Elhâc Ömer'in kızları, vekilleri aracılığıyla Konstantin Veledi Yani'yi dava ederek Konstantin'in Ömer'den, 36 kuruştan 7 batman harîr ve ek olarak 33 kuruştan 4 batman harîr aldığını, toplam 384 kuruşu Konstantin'den tamamen aldıklarını; ancak bu meblağ borçluda bir müddet kaldığından murâbahasını talep ettiklerini söylemişler, Konstantin, zimmetinde 1 akçe haklarının kalmadığını bu şekilde bey' ve şirâ' olunandan ihtiyaçtan mâ-adâ talep olunmasının meşru olmadığına fetvâ-yı şerîfe olduğunu ve vermeyeceğini bildirdiğinde, "Kıymeti teslim edildikten sonra, ziyâde murâbaha talep edilmesinin caiz olmadığı" bildirilerek vârisler muarızadan menolunup, davalının berât-ı zimmetine hükm olunmuştur.[38]

İncelenen yıllarda Trabzon ve havalisinde cereyan eden borç-alacak ilişkilerinde göze çarpan hususiyetlerden biri de, mülk rehin gösterme yolu ile belli bir vade karşılığında borç para teminidir. Değerlendirmeye alınan 231 adet kaydın 25 adedinin (%10.82) rehin karşığında borç para teminine ait olduğu görülmektedir.[39] İnsanların mülklerini borç karşılığı göstermeleri gibi oldukça riskli bir tarzı tercih etmeleri, bu ilişkiler açısından nazik bir ortam kadar para darlığı ihtimalini de gündeme getirmektedir. Durumun daha da açıklığa kavuşması açısından 25 adet rehinle borç alma kaydına bakıldığında 4 adet kayıtta, tespit edilen vade sonunda borç ödenememiş ve borç verenler mülklere sahip olmuşlardır. Üç adet davada da borç vade sonunda ödenmiş ve mülkler rehinden kurtulmuştur. Diğer rehinle borç alındığı görülen kayıtların sonuçları belli değildir.

Trabzon ve çevresindeki borç-alacak ilişkilerinde üzerinde durulması gereken en önemli noktalardan bir diğeri de, borcun ödenme şeklidir. Burada dikkat edeceğimiz husus borcun vaktinde ödenip ödenmediğidir. Dikkate aldığımız 231 adet kaydın 76'sında (%32) borcun muhallefâttan ödendiği görülmektedir. Bir başka deyişle, borcu olan şahıslar sağlıklarında borçlarını ödeyememişler, borçları ya geriye kalan mülklerinden veyahut da mirasçıların borçları

[37] *T.Ş.S.*, 1833, 16/4.
[38] *T.Ş.S.*, 1832, 45/3.
[39] *T.Ş.S.*, 1831, 16/3, 28/13, 48/5, 50/3, 65/4, 68/9, 70/2, 72/5, 75/3; 1832, 23/6, 43/6, 46/3, 76/4, 92/4; 1833, 12/8, 41/7, 96/14; 1834, 15/3, 23/9, 27/5; 1835, 34/10, 34/14, 42/3, 52/13, 53/2.

üstlenmeleri suretiyle ödenmiştir. Değerlendirilen kayıtların %32'sinin bu şekilde noktalanmış olması, para hususunda çeşitli sebeplerle var olan sıkışıklığın bir göstergesi olabilir. Bunların yanı sıra, geriye bırakılan mirasın borca yetmediğini bildiren kayıtlara da rastlanmıştır.[40]

Borcun muhallefâttan ödenmesinin alacaklılar açısından belli bir mesele teşkil ettiği ortadadır. Bu hususa ait bir diğer mesele de, borçluların borçlarını tam olarak ödeyip ödemediği veya öderken zorluk çıkarıp çıkarmadığıdır. Değerlendirmeye aldığımız 231 adet kaydın 21 adedin de (%9) dava sonucunda sulha ulaşılarak borcun ödendiği tespit edilmiştir. Tespit ettiğimiz bu kayıtlar, para açısından borcunu ödemede güçlük çeken veya belli bir müddet zarfında borcunu ödemeyen şahısların genellikle daha düşük bir miktar üzerinden borçlarını ödemeleri ve alacaklı tarafında bu durumu kabullenmesi şeklindedir. Davacı olan alacaklıların sulha yanaşmalarının muhtemel diğer sebeplerin yanı sıra, tamamını olmasa da belli bir meblağı para açısından elverişli olmayan bir piyasada kurtarma yoluna gittikleri de düşünülebilir. Tabiatıyla sulha ulaşmanın kolay olduğunu söylemek de her zaman mümkün değildir. Sulh kayıtlarına bakıldığında bazen sulha ulaşılana kadar geçen dönem içerisinde belli bir uyuşmazlıktan "münazaât-ı kesîreden" sonra sulhun mümkün olduğu görülmektedir. Bu uyuşmazlıkların asayişi bozucu etkisi olup olmadığı açık değildir.[41]

Ancak kayıtlardan anlaşıldığına göre, bazen borç-alacak hususunda taraflar birbirlerini söz veya fiille incitme veya yaralamaya kadar gidebilmişlerdir. Tespit edilen 4 adet kayıt, borç-alacak yüzünden ortaya çıkan darp ve benzeri hadiselerin mahkemeye yansımasından oluşmaktadır. Sözü edilen kayıtlara göre: 1059 Rebiyülahiri Evahirinde alacaklının hakkını istediğinde karşı tarafın küfür ettiğinin mahkemede tescilini görmekteyiz. Yine 1061 Zilkadesi Evahirinde Trabzon, Sürmene kazasından borçlu zımmiler yine aynı kazadan alacaklı Mehmed'i iftira ile hapse attırıp borçlarını ödediklerine dair vesika almışlar, Mehmed, Trabzon'da Vali Abdülbâkî Paşa'nın huzurunda akdolunan mecliste durumu izah etmiş ve 12.000 akçe alacağını tahsil etmeyi başarmıştır. Bir diğer kayda göre, 1061 Zilhiccesi Evahirinde Trabzon'da Mustafa Çelebi bin Mehmed Beşe, Hatuniye Mütevellisi Mehmed Çelebi'den buğday bahasından bir miktar hakkını istediğinde hançerle darp edilerek yaralanmış ve durum şahitlerce tasdik edilmiştir. 1066 Şevvali Evahirine ait bir başka kayda göre de, Kethüdayeri Mehmed Ağa'nın oğlu Hasan Çelebi, Yeniçeri Abdurrahmân Çelebi'den miktarı belli olmayan hakkını istediğinde Abdurrahmân Çelebi küfredip alacaklının başını yaralamıştır. Yine başka bir kayda göre de, 20 akçelik hakkının 15 akçesini daha önce alan şahıs geriye kalan 5 akçeyi istediğinde borçlunun kendisine küfrettiğini bildirmiş ve durum mahkemede tescil edilmiştir.[42]

[40] *T.Ş.S.*, 1832, 39/5, 1835, 6/7

[41] *T.Ş.S.*, 1831, 6/10, 17/15, 29/5, 62/5, 65/3, 66/9, 68/3, 75/3; 1832, 10/4, 14/5, 28/1; 1833, 1/11, 4/1, 12/5, 27/6, 51/8, 85/2; 1834, 14/8, 38/5; 1835, 6/7, 42/8,

[42] *T.Ş.S.*, 1831, 20/17; 1832, 45/1, 52/2; 1833, 92/10; 1835, 53/7.

Trabzon ve çevresindeki borç-alacak ilişkilerinde Trabzon ileri gelenlerinin de belli bir yeri olduğu göze çarpmaktadır. 231 adet kaydın 78 adedinde (%33) Trabzon ve çevresindeki yönetici kesimin ve şehir ileri gelenlerinin kimi zaman iki taraflı kimi zaman da tek taraflı olarak bu tür münasebetler içerisinde olduğu görülmektedir. Bu kayıtların 2'sinde yönetici kesime mensup şahsiyetler tarafından gayrimüslimlere borç verilirken, 2 kayıtta da askerî kesime mensup şahısların gayrimüslimlerden borç aldığı görülmektedir. Toplam 78 adet kaydın 68'inde askerî kesime mensup şahsiyetlerin borç alır durumda olduğu tespit edilmiştir (%87). Ancak bu sonuç yanıltıcı olmamalıdır; zira yine 78 adet kaydın 41'inde askerî sınıfın birbirlerinden borç aldığı veya verdiği görülmüştür (%52). Askerî kesimin, askerî olmadığını düşündüğümüz kesime borç verip vermediği konusuna bakıldığında, bunun toplam 5 adet olduğu müşahede edilmiş olup, bunların 2 adedi yukarıda izah edildiği, gibi gayrimüslimlere verilmiştir. Yukarıda verilmiş rakamlar ışığında Trabzon'daki askerî kesimin ekonomik durumu hakkında bir yorum yapılacak olursa, bu kesimin borçlanma temayülünün daha fazla olduğu ve ekonomik açıdan durumlarının pek iyi olmadığı söylenebilir. Yine askerî kesime mensup bazı şahsiyetlerin yüksek borç yükü ile vefat ettikleri ve bu borçların muhallefâtlarından ödendiği tespit edilmiştir. Bu kesim içerisinde borç veren ve bunu kâr maksadıyla yapan belli şahsiyetlere rastlamak mümkün olmamıştır. Aynı şahsiyetlere ait tekrar eden ve Trabzon'un birinci dereceden idarecilerine ait bir kısım borç-alacak kayıtları aşağıda verilmiştir.

1060 Zilhiccesi Evahirinde Züamadan Mirza Bey, Dergah-ı Alî Müteferrikalarından Mahmûd Ağa'dan 125 riyâlî kuruşu karz olarak, 360 gün vade ile alıp, karşılığında Tirebolu'daki mülklerini rehin göstermiştir. Mirza Bey'e ait bir başka borç kaydında da 1060 Muharremi Evailinde Alî Çelebi'den 300 riyâlî kuruşu 60 gün vade ile aldığı görülmektedir. 1064 Recebi Gurresine ait kayıtta da Mirza Bey'in karz olarak Tirebolu'dan Mataracı Fevzi Beşe'ye 100 kuruş borcu olduğu ve bunun muhallefâtından talep edildiği anlaşılmaktadır.[43]

Borç alan şahsiyetler arasında Trabzon'da vazife yapan bir kısım ulema da bulunmaktadır. 1065 Şabanı Evahirine ait bir kayda göre Hatuniye Müderrisi Mevlânâ Elhâc Alî Efendi, İstanbul'da sipahi Elhâc Alî Bey'den 700 esedî kuruş karz almış, bunun 500 kuruşunu sipahinin Trabzon'daki vekiline ödemiş ve geriye 200 kuruş kalmıştır. Trabzon Kadısı Mahmûd Efendi'nin de borç alanlar arasında olduğu iki ayrı kayıttan anlaşılmaktadır. Buna göre; 1061 Cemaziyülevveli Evasıtında Mahmûd Efendi daha önceden mülk rehin göstermek suretiyle aldığı 190 kuruş karzı ödediğinden karzı veren şahsiyetten karza ait temessük ve hücceti geri almıştır. Yine 1061 Şevvali Evailinde ise, Trabzon Kadısı Mahmûd Efendi'nin Ladikten Memi Ağaoğlu Mustafa Çelebi'ye olan 100 kuruş deyni, aynı kasabadan biri tarafından alacaklıya ödenmiş, ödeyen şahıs

[43] *T.Ş.S.*, 1831, 70/2, 72/5; 1834, 21/8.

Trabzon'a gelerek parayı Mahmûd Efendi'den almıştır.[44] Mahmûd Efendi'nin borçlanma sebebine ait tafsilatlı bilgi bulunmamaktadır. Yukarıdaki borçlanma kayıtlarının yanı sıra bu sınıfa ait şahsiyetlerden borç verenler olduğu da görülmektedir. Tarihsiz olan bir sicil kaydına göre Mehmed Çelebi, 16 kuruş deynini Zağnos İmamı Mahmûd Çelebi'ye teslim etmiştir.[45]

Borç alan yüksek rütbedeki şehir yöneticilerine Trabzon beylerbeyinin de dahil olduğu kayıtlardan anlaşılmaktadır. Buna göre; 1060 Şabanı Evahirinde Trabzon Kadısı'na gönderilen bir hükümde Trabzon Beylerbeyi İslam Paşazâde Mehmed Paşa'nın daha önce Saray-ı Cedîd Ağa'sı olan Rıdvan Ağa'dan 3400 kuruşu, 6 ay vade ile karz olarak aldığı, borcun vaktinde ödenmediği ve bu sebeple belirtilen meblağın kefillerden veya mîrîmirandan alınması için mektup yazıldığı bildirilmektedir. Bu kayda ek olarak, aynı tarihli başka bir kayıtta da, borcun ödenmemesi durumunda kefillerin tutularak İstanbul'a gönderilmesi hakkında hükm-i şerîf yazıldığı bildirilmektedir.[46] İncelenen sicillerde kaydedilen en yüksek borç miktarının da yine bir devlet yetkilisi tarafından ve bir gayrimüslimden alındığını da belirtmek gerekmektedir. Buna göre 1061 Cemaziyülahiresi Evailine ait bir kayıtta Rum canibi Defterdarı Ahmed Efendi Gümüşhane'den Murad Veled-i Tınas adlı Nasrani'den 1440 kuruş karz almış bunu vaktinde ödememiş, daha sonra da 750 kuruşa sulh olmuşlardır. Ancak, Ahmed Efendi bunu da ödemeyince Trabzon Valisi'nin huzurundaki mecliste meblağı ödemesine tembih olunmuştur. Bu kayda ek olarak, başka bir kayıtta da adı geçen Nasrani'nin Rum canibi Defterdarı Ahmed Efendi'ye daha önce verdiği 4366,5 kuruşu aldığı, diğer kayıtta belirtilen ve sulh sonucu alınan 750 kuruşla birlikte toplam miktarın 5116,5 kuruşa ulaştığı görülmektedir. Defterdarın borçlanma sebebi açıkça belirtilmemiş, sadece karz kelimesi kullanılmıştır.[47] 1065 Recebi Evailine ait bir kayıtta da Gümüşhane Emini Yusuf Ağa bin Abdullah'ın 250 kuruş karz aldığı alacaklının karzı istemesine rağmen vermek istemediği, bunun üzerine alacaklının borca Bektaş Beşe'nin kefil olduğunu söylediğini ve bu iddianın reddedilmesinden sonra şahitlerin davacının ifadesini desteklemeleriyle durumun tescil edildiğini anlamaktayız. Trabzon'a vali olarak tayin edilen Bali Paşa'nın kendisi gelmeden evvel Trabzon'da müteselimi olan Murtaza Ağa'nın yaptığı harcamaların verildiği kayıtta, Murtaza Ağa'nın 250 akçe borçlu olduğu anlaşılmaktadır. Yine askerî kesime misal olarak 1060 Zilhiccesi Evasıtına ait bir kayıtta, müteveffa Trabzon İskelesi Emini Abdurrahmân Ağa'nın İstanbul'da Arpa Katibi olan Mustafa Efendi'den 6 ay vade ile karz olarak 28.000 akçe aldığı, bu borcun vekil aracılığı ile muhallefâttan talep edildiği anlaşılmaktadır. Yine 1061 Şabanı Evasıtına ait bir kayda göre, Trabzon'da Yeniçeri Çavuşu olan Mehmed Çavuş bin İshâk, İstanbul'da da-

[44] *T.Ş.S.*, 1832, 23/6, 38/7; 1835, 7/2
[45] *T.Ş.S.*, 1835, 1/5.
[46] *T.Ş.S.*, 1831, 91/6, 92/1.
[47] *T.Ş.S.*, 1832, 28/1, 28/2.

ha önce Yeniçeri Başçavuşu olan Alî Ağa bin Mehmed'ten 500 riyâlî kuruş karz almış, vefatı üzerine zimmetinde kalan meblağ müteveffanın mirasçılarından Trabzon'a gönderilen vekil aracılığıyla talep edilmiştir.[48]

Trabzon'daki askerî kesimin borçlanma temayülü hakkında fikir vermesi açısından ilginç misaller mevcuttur. Aşağıda verilen kayıtlarda geçen Rüstem Bey bin Hasan Çavuş buna örnek sayılabilir. 1061 Şevvali Evahirine ait bir kayıtta Osman Çelebi'den 60 gün vade ile mülk rehin göstermek suretiyle 260 kuruş karz alan Rüstem Bey'in, bu vade sonunda borcu ödeyemediğinden Hoç Karyesi'nde rehin gösterdiği mülkü Osman Çelebi'nin olmuştur. Bu hadiseden kısa bir müddet sonra Rüstem Bey 1061 Zilhiccesi Gurresinde Osman Ağa ibni Murat Beşe'den cihet-i karzdan 240 riyâlî kuruşu 1 sene vade ile almış, karşılığında yine Hoç Karyesi'ndeki başka bir mülkünü rehin göstermiştir. Rüstem Bey'in bu borçlanmaları hangi sebeple yaptığı belli değildir. Ancak davaların gelişiminden kısa vadede borç ödeme konusunda bir sorun yaşadığı anlaşılmaktadır.[49]

Askerî kesime ait değişik mevkilerden insanların borçlanma ile ilgili kayıtlarından birkaç misalle devam etmek istiyoruz. Trabzon'da yerleşik olduğunu öğrendiğimiz eski Sis Sancağı Beyi Mustafa Bey'in 1066 Cemaziyülevveli Evasıtında karşılığında mülk rehin göstermek suretiyle Afyonzâde Mustafa Çelebi'den 180 gün vade ile 420 riyâlî kuruş borç aldığı görülmektedir.[50]

Yukarıda verilen misallerden hareketle Trabzon'daki askerî kesimin belli bir mali güçlük içerisinde olduğu fikri ortaya atılmıştır. Şimdi yine bu kesimden bir kısım şahsiyetlerin borçlu vefat etmeleri ve borçlarının muhallefâtlarından ödendiğine dair misaller verilecektir. 1062 Rebiyülevveli Evasıtına ait kayda göre, Trabzon ileri gelenlerinden ve Orta Hisar Bayram Bey Mahallesi'nden Kazdağı Mehmed Çelebi borçlu olarak vefat etmiş, 180 kuruş borcu için alacaklı Elhâc Hüseyin'e Orta Hisar Bayram Bey Mahallesi'ndeki mülkü, 180 kuruşa satılmıştır. Yine 1062 Rebiyülevveli Evasıtına ait bir başka kayda göre de, müteveffa Kazdağı Mehmed Çelebi'nin hanımına olan 60 riyâlî kuruş deyninin muhallefâtından ödenmesine karar verilmiştir.[51]

Borç-alacak rakamlarıyla karşılaştırıldığında arkasında önemli miktarlarda borç bırakarak vefat etmiş, askerî kesime mensup şahsiyetlere rastlamak mümkündür. Trabzon Eksotha mahallesinden Lagudoğlu Mehmed Ağa bunlardan biridir. Tespit edilmiş dört ayrı kayıt Mehmed Ağa'nın muhallefâtından ödenmesi istenen karzlara ait olup, bunların toplamı 474 riyâlî kuruşa ulaşmaktadır.[52] Bir başka misal Giresun'lu Abacızâde Mehmed Çelebi'dir. Kayıtla-

[48] *T.Ş.S.*, 1832, 25/1, 50/2; 1835, 1/6; 1835, 1/2.
[49] *T.Ş.S.*, 1832, 43/6, 46/3.
[50] *T.Ş.S.*, 1835, 34/14.
[51] *T.Ş.S.*, 1832, 91/2, 92/3.
[52] *T.Ş.S.*, 1833, 19/1, 19/2, 22/2, 22/4.

ra göre müteveffa Abacızâde'nin muhallefâtından ödenmesi talep edilen karz miktarı 800 riyâlî kuruşa ulaşmaktadır. Bu borcun alacaklılara ödenmesindeki güçlükten kaynaklanmış olacaktır ki Aşağı Hisar'dan Alî Beşe ibni Nasuh'a olan 300 riyâlî kuruş borç ödenemediğinden sulh yolu ile 150 kuruş tahsil edilebilmiştir.[53] Orta Hisar Mahallesi sakinlerinden müteveffa Yalavuzzâde Alî Ağa da yüksek borç bırakarak vefat etmiş kişilerdendir. Bu şahsiyetin muhallefâtına ait kayıtta Alî Ağa'nın toplam 823 kuruş deyni olup, bu borçlarını dayinlerine ödemek üzere Orta Hisar mahallesindeki mülk menzil 910 kuruşa satılmıştır.[54]

Trabzon'da mevcut gayrimüslim toplumun ileri gelenlerinin de borçlandıkları, kayıtlara yansımıştır. 1062 Cemaziyülevveli Evasıtına ait bir kayıtta, Trabzon keferesi Metropolit'inin, Mehmed Beşe'ye karzdan 150 kuruş borcu olduğu, Metropolit'in bir hususdan dolayı hapsedilmesinden sonra Mehmed Beşe'nin 40 kuruş vererek Metropolit'i hapisten kurtardığı ve toplam borcun 190 kuruşa ulaştığı anlaşılmaktadır.[55]

İncelenen kayıtlardan hareketle göz önüne getirmek istediğimiz bir başka hususiyet de kadınların borç-alacak ilişkileri içerisindeki yeridir. 231 adet kaydın 33'ünde (%14.28) kadınların borç alan veya veren durumunda olduğu tespit edilmiştir. Bu kayıtların 28 adedinde (%12,12) borç-alacak münasebetinin müslüman kadınlar arasında olduğu 5 adet kayıtta da (%2,16), borç-alacak ilişkisinin bir tarafında gayrimüslim kadının olduğu tespit edilmiştir. Kadınlara ait kayıtlarda müslüman ve gayrimüslimler arasındaki sayı farkı, Müslümanların genel olarak borç-alacak münasebetlerindeki üstünlükleri ile paralellik arzetmektedir.[56] Kadınlara ait kayıtların derinlemesine analizi yapıldığında elde edilen bilgilere göre; toplam 17 adet kayıtta kadınlar alacaklı durumda,[57] 5 adet kayıtta kadınlar doğrudan borçlu[58] ve toplam 8 adet kayıtta da kadınlar kocalarının vefatı ile kendilerine intikal eden borçları veya şahsen kocalarının borçlarına kefil olmaları sebebiyle ödenmeyen borçları ödemişlerdir.[59] Yine kadınlarla alakalı kayıtların yalnızca 3 adedinde borç-alacak münasebeti kadınlar arasında cereyan etmiştir. Yukarıdaki kayıtlardan yola çıkılarak Trabzon'da müslim veya gayrimüslim aileler içerisinde kadınların borç-alacak münasebet-

[53] *T.Ş.S.*, 1834, 37/17, 38/3, 38/5.

[54] *T.Ş.S.*, 1835, 43/9.

[55] *T.Ş.S.* 1832, 107/6.

[56] 1831 nolu Trabzon Şer'iye Sicili'nde Trabzon'daki mülk satışlarına dair yaptığımız incelemede 1648-51 yıllarında Müslümanlar arasındaki 107 adet mülk satışında 45 adet satıcının Müslüman kadınlar olduğu ortaya çıkmıştır. Bu şekilde % 42.05 gibi büyük bir oranda kadınların mülk sahibi olduğu görülmektedir. Tafsilatlı bilgi için bkz. K. İnan, "1831 nolu şer'iye siciline göre 17. Yüzyıl Ortalarında Trabzon'da Mülk Satışları", *Türk Dünyası Araştırmaları* Haziran 1999, s. 103-124.

[57] *T.Ş.S.*, 1831, 6/1,6/10, 71/13; 1832, 83/3, 92/3; 1833, 21/6, 25/3, 55/12, 1834, 15/6, 41/17, 48/3; 1835, 15/7, 31/9, 38/2, 51/12, 56/1.

[58] *T.Ş.S.*, 1831, 58/10; 1832, 31/6; 1833, 83/2; 1835, 15/7, 25/5.

[59] *T.Ş.S.*, 1831, 21/11, 73/4; 1832, 9/2, 13/5, 40/1, 40/3; 1833, 53/2, 84/7.

leri açısından bir kısıtlamayla karşı karşıya olmadığını söylemek mümkündür. Kadınlara ait verilen 33 adet kaydın 19'unun (%57) karı-koca arasında çeşitli sebeplerle vuku bulmuş borç-alacak münasebetleriyle ilgili olduğunu söylersek, bu tür ilişkilerin aile içerisinde tabii karşılandığı sonucuna varılabilir. Yukarıda verilen rakamlardan da görüleceği üzere, kadınlar, belli bir mali güce sahip olup, aile içerisinde kocalarına borç verme, onların borçlarına kefil olma veya gerektiğinde borç sebebiyle satılan mülkleri alabilme gücüne sahiptiler. Nitekim 1063 Zilkadesi Evahirinde Orta Hisar sakinlerinden müteveffa Alî Bey'in mülkleri borçları sebebiyle açık artırma ile satıldığında müteveffanın karısı Ayşe Hatun mülkleri 1120 riyâlî kuruşa satın almıştı.[60]

Sınırlı bir zaman aralığını inceleyen çalışmamızda elde edilen yukarıdaki sonuçların devamlılık arzeden bir durum olup olmadığı veya bu sonuçlara bakılarak Müslümanların borç-alacak münasebetlerindeki üstünlüğü tartışmaya açılabilir. Ancak tek bir yerleşim birimini kapsamasına rağmen daha uzun süreler için yine şer'iye sicillerinden faydalanılarak yapılmış çalışmalar bu makalede ileri sürülen bir kısım fikirleri destekler mahiyettedir. Ronald Jennings'in Maçka üzerine yaptığı ve bir kısmında 1560-1640 yılları arasında bu kazadaki borç-kredi münasebetlerini incelediği çalışmasında vardığı sonuçlara göre bu yıllar arasında Trabzon sicillerinde Maçkalıların taraf olduğu 27 adet borç-kredi ilişkilerine ait kayıt olup, bu faaliyetler Maçka'nın mütevazı ekonomisi için oldukça önemli durumdadır. 27 kaydın 18'inde Müslümanlar, zımmilere; 3 kayıtta zımmiler, Müslümanlara kredi verirlerken, 5 kayıtta zımmiler arasındaki ve 1 kayıtta da Müslümanlar arasındaki kredi-borç münasebetlerine rastlanmıştır. Görüldüğü üzere Müslümanlar gayrimüslimlere kredi verme konusunda kapalı bir durum göstermemişlerdir. Bu kayıtlarda Müslümanlar arasındaki bu türden ilişkilerin azlığı kazanın nüfusundaki Müslüman-zımmi nispeti ile alakalı olduğunu düşünmekteyiz. Jennings' e göre, Maçka'da az da olsa bir para darlığı mevcuttu. Ve bankaların olmadığı bir ortamda şahıslar ve vakıflar %10-20 arasındaki oranlarla kredi vermekteydiler. Müslümanların, zımmilere çok sayıda kredi vermeleri, Müslümanların daha fazla gelire sahip olduklarına ve kazadaki yakın ekonomik ilişkilere işaret etmekteydi.[61]

Jennings'in zikredilmesi gereken bir diğer çalışması da doğrudan borç-kredi münasebetlerine hasredilmiş ve Maçka'ya göre ekonomik faaliyetlerin daha fazla cereyan ettiği bir merkez üzerinedir. Jennings, ağırlıklı olarak Kayseri şer'iye sicillerine dayandırıp, Karaman, Amasya ve Trabzon Şer'iye Sicilleri'nden de birer örnekle desteklediği çalışmasında 1600-1625 yılları arasında borç-kredi münasebetleriyle alakalı 1400 kaydı dikkate almıştır. Bu çalışmada varı-

[60] *T.Ş.S.*, 1833, 50/5.

[61] R. Jennings, "The Society and Economy of Maçuka in the Ottoman Judical Registers of Trabzon, 1560-1640", *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*, Ed. By Anthony Bryer and Heath Lowry, Washington 1986, s. 129-154.

lan bir kısım sonuçlarla, yaptığımız çalışmada vardığımız sonuçlar arasında bir mukayesede bulunmak istiyoruz. Jennigs'in ulaştığı sonuçlara göre Kayseri şehrinde kredi kullanımı oldukça sık rastlanan bir hususiyet olup, kredi kullanımı mali durumu iyi olanlar kadar olmayanların da başvurduğu bir yöntemdir. Kredi kullanımının bu derece yoğun olmasının Osmanlı ekonomisinin zannedildiğinden daha canlı olduğuna işaret edebileceğini dile getiren Jennings, Karaman, Amasya ve Trabzon'dan örnekleme yaptığı sicillerde de aynı sonuca ulaştığını, ancak kredi ve borç sıklığının her zaman zenginliğe delalet etmeyeceğini de eklemektedir. Çalışmamızda ulaştığımız sonuçlardan biri Jennings tarafından Kayseri için de söylenmektedir. Bu da, borç–kredi ilişkilerinin büyük kredi veren kuruluşların olmadığı ve kredi veren zengin şahsiyetlere rastlanmadığı bir ortamda gerçekleşmesidir. Bu şekilde Trabzon şehri için öne sürülen borç-alacak ilişkilerinin daha fazla şahsî hadiseler olduğu yolundaki görüşler, başka bir Anadolu şehri için de doğrulanmış bulunmaktadır.

Jennings'in çalışmasında Kayseri'de de para kredi işlerinde Müslümanların önde oldukları görülmektedir. Bu Trabzon'da da aynı şekildedir. Ancak her iki şehir sicillerinde görüldüğü gibi gayrimüslimler ticaret hayatında rol almışlar ve kredi kullanmışlardır. Değişik araştırmaların ortaya koyduğu gerçeğe ek olarak 17. yüzyıl Türkiye'sinde kredi konusunda da Müslüman Türklerin büyük ağırlığı teşkil ettikleri ortaya çıkmaktadır. Trabzon'da da Kayseri'de olduğu gibi Müslümanlar daha çok birbirleri ile borç-alacak ilişkisine girerlerken Müslümanlardan zımmilere kredi vermede herhangi bir mesele olmadığı ve bu konuda tarafların birbirine güven duydukları ortaya çıkmaktadır. Çalışmalardan çıkarılan bir diğer önemli sonuç da toplumun hemen her kesiminin kadınlar da dahil olmak üzere borç-alacak ilişkisi içerisinde rahatça yer aldıklarıdır.[62]

[62] Jenning'in çalışmasının sonunda kullanılan sicillerdeki borç-kredi kayıtlarının çeşitli sınıflamalara göre geniş bir dökümü bulunmaktadır. Bkz. Jennings, "Loans and Credit in Early 17th Century Ottoman Judicial Records", s. 215.

Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine

AHMET KAYACIK
YRD.DOÇ.DR., ERCİYES Ü. İLAHİYAT FAK.

Giriş

Bu yazının amacı, Osmanlı Medreseleri'nden bahsetmek olmadığı gibi, bu medreselerin müfredat programlarından bahsetmek de değildir. Bu yazı yalnızca, müfredat programlarında yer alan ve mantık derslerinde okutulan eserleri temel alarak, bazı neticelere ulaşmayı amaçlamaktadır. Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü yüzyıllar boyunca eğitim kurumları olan medreselerin çeşitli devrelerinde mantıkla ilgili birçok müellifin eserleri okutulmuştur. İşte bu eserler çalışmamızın odak noktasıdır. Bu konunun incelenmesinde takip edeceğimiz metod; mantık ilminin İslam dünyasındaki tarihî sürecine farklı bir açıdan değindikten sonra, medreselerde okutulan mantıkla ilgili eserlerin tespiti, ardından bu eserlerle ilgili çeşitli bilgilerin sunulması ve son olarak da, bu verilerden yola çıkarak konunun değerlendirilmesidir.

A. Tarihî Süreç İçerisinde İslam Dünyasında Mantık İlmine Farklı Bir Yaklaşım

Mantık ilmi İslam âlemine geçişi sırasında bazı ilimlerle yakın temasta olmuştur. Arap-İslam mantığının gelişiminde açık bir hat belirlemek istediğimiz zaman, tıp ilmiyle başlayan ve kelam ilmiyle sona eren hattı yakalayabiliriz. Başka bir açıdan Arap mantığının tarihini ve gelişimini tek bir cümlede özetleyebiliriz: Mantık tıpla bitişik olarak başladı ve kelam ilmiyle bağlantılı olarak sona erdi.

Mantık, tıbbi araştırmaların öğretim metodundan ayrılmaz bir unsur idi. İskenderiye okulunda Galinos'un tavsiye ettiği aynı metod üzere mantık başta yer alıyordu. Galinos, kesin bir şekilde, tıp kitaplarının iyi bir şekilde anlaşılması için matematik ve mantık öğretimini ön şart koşmuştur. Daha sonraları Nesturi akademilerinin eğitim programındaki astronomi, tıp ve ilahiyat konularındaki ihtisas alanlarında mantık, hazırlık programında temel konu idi. Böylelikle mantık, öğretimin çeşitli dalları arasında ortak köprü özelliğiyle önemli bir rol oynamıştır.

Bu kültür, temelde Süryanice yoluyla Araplara geçtiğinde, beraberinde bu tıbbi-mantıki gelenek de geçmiştir. Mantık tıpla bağlantılı olarak uzun süre doktorların eğitiminde birinci derecede rol oynamıştır. Bunun böyle olmasının sebebi, tabiplerin Aristoteles ve mantığın şarihleri olmasında yatar... Mantık metinlerinin tercüme, şerh veya tefsirlerini yapan Arap mantıkçılarına göz attığımız zaman, onların büyük bir kısmının tıp öğreten veya onunla uğraşan kimseler olduğunun görürüz. Râzî, İbn Sînâ, İbn Meymûn, Kindî bunlar arasında yer alır.[1]

Durum Osmanlılarda da benzerlik arzetmektedir. Ancak burada tıbbi-mantıki bir gelenekten değil de, mantık tarihinde daha sonra meydana gelen gelişmeler muvacehesinde, 'onun ilimlerin reisi' olduğu telakkisinden hareketle, mantığın bütün ilimler için bir hazırlık, giriş olmak üzere okutulduğunu görürüz. Nitekim suhtelerin (öğrencilerin) eğitiminde daha yukarı bir dereceye geçmeleriyle ilgili olarak şöyle denilir:

> Bunlar hâşiye-i tecrîd medreselerinde mukaddimât-ı ulûm veya mebâni-i ulûm denen sarf, nahiv, mantık ve âdâbu'l-bahs gibi muhtasarat dersleri gördükten sonra müstaid, yani dâniş-mend olurlardı.[2]

Yine öğrencilerin nahiv ilminden sonra mantık ilminden neleri okuduğu hakkında da şöyle denilir:

> Nahivden sonra mantık ilminde, medrese öğrencileri arasında meşhur olan adıyla *İsagoci, Husâm-ı Kâtî, Muhyiddîn, Fenârî, Şemsiyye, Tehzîb, Kutbuddîn-i Şîrâzî, Seyyid, Kara Dâvûd, Sa'duddîn* (bu kitap mihenk taşıdır; öğrenci bu kitabı okurken mübahaseye istidadının olup olmadığı açığa çıkar) ve *Şerh-i Metâli'* okur.[3]

Buradan da anlaşılıyor ki, mantık; nahiv ve sarf gibi, temel bir ders niteliğindedir. Hatta mantık ve nahiv arasında bir benzetme yapılır ve nahiv ilmine göre dil ve lafızların nispeti ne ise, akıl ve ma'kulatın mantık ilmine nispetinin de aynı şekilde olduğu söylenir. Başka bir deyişle, nahiv (gramer) nasıl dilin düzgün ve hatasız kullanılmasına yardımcı oluyorsa, mantık da, aklın düşünce faaliyetlerinde bir düzenleyicidir.

B. Medreselerin Müfredat Programlarında Yer Alan Mantık Eserleri

Osmanlı medreseleri hakkında yapılan sınırlı sayıdaki çalışmalar incelendiğinde görülür ki, bu çalışmalar konuya ya belirli bir açıdan yaklaşmıştır ya da belirli bir dönemi ele almıştır.[4] Son zamanlarda telif edilmiş ve doğrudan bu konuları ele alan bir çalışma ise, Cevat İzgi'nin *Osmanlı Medreselerinde İlim*[5]

[1] Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Arapçası: *Tatavvuru'l-mantıki'l-'arabî*, çev. Muhammed Mehran, Kahire 1985, s. 93-94.

[2] Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayınları, İstanbul 1997, I. 51.

[3] İzgi, a.y.

[4] Cahit Baltacı'nın, *Osmanlı Medreseleri* ve H. Atay'ın, *Osmanlı'larda Yüksek Din Eğitimi* bunlardan bazılarıdır.

[5] Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim II*, İz Yayınları, İstanbul 1997.

adlı eseridir. İzgi, iki ciltlik bu eserinin birinci cildinde medreseler hakkında çeşitli bilgileri sunduktan sonra, buralardaki müfredat programları ve okutulan dersler hakkında, birinci el kaynaklardan bilgi aktararak okuyucuyu bilgilendirir. Osmanlı döneminde gerek bilim tarihi ve ilimler sınıflaması türü, gerekse biyografik tarzdaki eserlerden faydalanılarak verilen bilgilerden toplam on beş müfredat programı çıkarılmıştır.[6]

Osmanlı medreselerinde yıllarca okutulan (aynı zamanda diğer İslam ülkeleri medreseleri için de geçerlidir) ve birer el kitabı olan mantık eserlerinden bahseden başka kaynaklar da mevcuttur.[7] Ancak bu eserlerde verilen bilgiler isimlerden ibarettir.

Söz konusu müfredat programlarında yer alan mantıkla ilgili eserler şöyle sıralanmaktadır:

1. *Kevâkib-i Seb'a*'ya (1155/1741) göre:

   Aşağı İktisar: *İsagoci* (şerh ve haşiyesi)

   Yukarı İktisar: *Husâm-ı Kâtî* ve haşiyesi *Muhyiddîn Risâlesi, Fenârî* ve haşiyesi.

   Orta İktisad: *Şemsiyye*, ta'lik ve şerhleri ile *Tehzîb*.

   Yukarı İktisad: *Kutbuddîn-i Şîrâzî* (*Şemsiyye* şerhi), haşiyeleri *Seyyid* ve *Kara Dâvûd, Sa'duddîn*.

   İstiska: *Şerh-i Metâli'*.[8]

2. İshâk b. Hasan et-Tokâdî'nin (ö. 1100/1689) *Nazmu'l-ulûm*'una göre:

   Tehzîbu'l-mantık ve'l-kelâm [9]

3. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (ö. 1154/1780) terkîb-i ulûmuna göre:

   Şemsiyye, Kutb, Dâvûd, Seyyid, Tehzîb, Celâl, Mîr.[10]

4. Nebi Efendizâde'nin (ç. 1200/1785-6) ilimlerin tertibi ile ilgili bir kasidesine göre:

   İsagoci, Kul Ahmed, Fenârî, Kara Dâvûd, Seyyid, İmad, Tehzîb-i mîr, Mirza-cân.[11]

5. Taşköprülüzade'nin (ö. 968/1561) aldığı derslere göre:

   İsagoci, Husâmeddîn el-Kâtî şerhi ile, *Şerhu'ş-şemsiyye* (Kutbuddîn er-Râzî'nin), *es-Seyyid* haşiyesi ile *Şerhu'l-Metâli'*.[12]

[6] İzgi, *age.*, I. 163-83 Bu *age* cetvellerden birinde Risalelerin adı verilmezken (11. cetvel), Cevdet Paşa kimlerden ders okuduğunu söyleyerek eser adı zikretmez (13. cetvel), 6. cetvelde de Katip Çelebi'nin verdiği dersler içerisinde mantık yer almaz.

[7] Bunlardan bazıları, A. A. Adıvar'ın *Osmanlı Türklerinde İlim* ve Necati Öner'in *Klasik Mantık* adlı eserleridir.

[8] İzgi, *age.*, I. 164.

[9] *Age.*, I. 167.

[10] *Age.*, I. 168.

[11] *Age.*, I. 169.

[12] *Age.*, I. 170.

6. XI/XVII. yüzyılda yaşayan ve adı bilinmeyen bir alimin aldığı derslere göre:
   Şerh-i İsagoci (Fenârî'nin), *Kul Ahmed haşiyesi* ile; *Şerhu't-tehzîb*, *Şerhu't-tehzîb li't-Taftâzânî* (Devvanî'nin) *Mîr Ebû'l-Feth'in* haşiyesi ile *Şerhu't-tasavvurâti'ş-şemsiyye* (Kutbeddîn e-Şîrâzî'nin haşiyeleri ile)[13]
7. Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1658) aldığı derslere göre:
   Şerh-i tehzîb, *Şemsiyye*, *Fenârî*.[14]
8. Kâtib Çelebi'nin verdiği derslere göre:
   Fenârî, *Şerh-i şemsiyye*, *Câmi'*.[15]
9. Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin (ö. 1115/1703) aldığı derslere göre:
   Şerh-i tehzîbu'l-mantık ve haşiyesi.[16]
10. Ziyâ'uddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Ahıskavî'nin (ö. 1218/1803) aldığı derslere göre:
    Şerh-i İsagoci li-Husâm-ı Kâtî ve *Fenârî* ve öbür ünlü haşiyeler; *Şerhu'ş-şemsiyye* (K. Râzî).[17]

Bu verilen bilgilerden sonra eserlerle ilgili bazı tasnifler yapabiliriz.

A. Müstakil Eserler

I. *İsagoci*, yahut *er-Risâletu'l-esîriyye fi'l-mantık*

Yazarının tam adı Esîruddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî el-Ebherî (1200-1265) olan, *İsagoci* adlı eser, mantığın bütün konularını kapsamakla birlikte son derece muhtasar bir eser olup medreselerde mantık alanında okutulan ilk kitap olması bakımından önemlidir. *İsagoci*, mantıkçılar nezdinde en çok değer verilen, yine aynı derecede birçok mühim şerh ve haşiyelere konu olan başlıca mantık kitaplarındandır. Batı dünyasında da ilgi uyandırmış, Latince başta olmak üzere bazı Batı dillerine tercüme edilmiştir. Yazarın mantık ve felsefe ile ilgili diğer meşhur eseri ise *Hidâyetu'l-ḥikme*'dir. Bu eser klasik İslam felsefesi problemleri üzerinde bir çalışma olup, mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât şeklinde üç kısma ayrılmıştır. Eserin başta İstanbul olmak üzere dünyanın çeşitli yerlerinde yazma nüshaları vardır.[18] Bu esere dair yukarıda zikredilen şerhlerin dışında, diğer önemli şerhlerin bazıları şunlardır:

[13] *Age.*, I. 171.
[14] *Age.*, I. 173.
[15] *Age.*, I. 174.
[16] *Age.*, I. 174.
[17] *Age.*, I. 176.
[18] Yazar hakkında çok az bilgiye sahip olunmakla birlikte, nisbesinde de geçtiği üzere Musul'da 1200 yılında doğmuş, ilk tahsilini burada yaptıktan sonra Horasan ve Bağdad'a giderek öğrenimini tamamlamıştır. O dönemin önemli bilgilerinden olan Kemalleddîn b. Yûnus'un talebesi ve İbn Hallikan'ın hocası oldu. Bir süre Musul sarayında himaye gördü, 625'te (1228) Erbil'e geçerek oraya yerleşti ve orada 1263 veya 1265'te vefat etti. Bkz. N. Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburg 1964, s. 196; Abdülkuddûs Bingöl, "Ebherî" maddesi, *DİA*, c. X, İstanbul 1994; A. Kayacık, *Ebherî'nin İsagoci'sinin İlk Şerhleri*, Kayseri 1996 (Basılmamış doktora tezi), s. 1.

1. Taftâzânî'nin, *Şerh-i İsagoci*'si (Süleymaniye/Ayasofya: 2536 vr. 128-190)
2. Cürcânî'nin, *Şerh-i İsagoci*'si, (*Mîr İsagoci*, Müeyyed Matbaası, Mısır 1321)
3. Ensârî'nin, *el-Matla' fî şerh-i İsagoci* (Bulak Seniyye Matbaası, Mısır 1283)

II. *Şemsiyye*, yahut *er-Risâletu'ş-şemsiyye fî ḳavâ'idi'l-manṭıḳiyye*

XIII. yüzyılda Kazvînî (1220/1276 veya 92) tarafından yazılan ve döneminde büyük şöhrete sahip olan *Şemsiyye* de muhtasar türde bir eserdir ve *İsagoci* gibi, XIX. yüzyılın başlarına kadar medreselerde okutulmuştur. Doğu'da hayli etkili olan bu eser, çok sayıda şerh ve şerhlerin şerhine konu olmuştur. Çeşitli şerhlerle birlikte birçok baskısı vardır. Yazarın diğer meşhur bir eseri ise *Kitâbu ḥikmeti'l-'ayn*'dır. Tıpkı *Hidaye* gibi üç bölümden oluşur.[19]

Şemsiyye'nin burada yer almayan bazı şerhleri şunlardır:

1. *Şerḥu'ş-Şemsiyye*, el-Hıllî (1250-1325) [Brockellmann, *GAL*, I. 466 (no. 2)]
2. *Şerḥ 'alâ risâleti'ş-şemsiyye*, Taftâzânî (ö.1389) (Süleymaniye/Yazma Bğş: 1797)
3. *Şerḥ 'alâ risâleti'ş-şemsiyye*, Meybûdî (ö.1480) (Süleymaniye/İ.İ. Hakkı: 1694)

III. *Tehẕîb* yahut *Tehẕîbu'l-manṭıḳ ve'l-kelâm*

Taftâzânî'nin 1386'da yazdığı bu eser çok büyük bir şöhrete sahiptir. Kitabın ilk kısmı mantık; ikinci kısmı ise, kelamla ilgilidir. Çok sayıda şerhlere konu olmuş ve birçok defa basılmıştır. (Örnek olarak, Matbaa-ı Saade, Mısır 1912) Bu eserin diğer şerhlerinden birkaç örnek şunlardır:

1. Kâfiyeci, *Şerḥu tehẕîbi'l-manṭıḳ*.[20]
2. Hafid et-Taftâzânî, *Şerḥu tehẕîbi'l-manṭıḳ*.[21]

IV. *Meṭâli'* yahut *Meṭâli'u'l-envâr*

Meṭâli'u'l-envâr fi'l-manṭıḳ, Urmevî'nin (1198-1283)[22] mantıkla ilgili meşhur eseridir. Bu eser de muhtasarat kategorisinde incelenir. Ancak, daha önceki iki eserden içerik olarak daha kapsamlıdır. Gerek yazar ve gerekse eserle ilgili

[19] N. Rescher, *The Development of Arabic Logic*, s. 203. Asıl adı Necmeddîn Ali b. Ömer el-Kazvînî el-Kâtibî 1220 yılında İran'da doğdu. Nasreddîn Tûsî'nin (1201-1274) yakın ve parlak öğrencisi olarak ondan felsefe ve bilim öğrendi. Kendisini kısmen astronomiye vermekle beraber, daha çok mantığa yöneldi. Bu alandaki eserleri büyük şöhrete ulaşmıştır. Bkz. Brockellman, *GAL*, I. 845; Rescher, *age.*, s. 203; Zirikli, *A'lam*, IV. 315; Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifîn*, VII. 159.

[20] Ebû Bekr Abdullâh b. Suleymân el-Mahyivî el-Kâfiyecî el-Bergamî (1388-1474), (Rescher, *age.*, s. 228).

[21] Seyfuddîn b. Yahyâ b. Muhammed b. Sa'duddîn el-Hanefi et-Taftazânî (1450-1510), Sa'duddîn Taftâzânî'nin torunu. 1510 yılında siyasi bir sebepten dolayı idam edildi (Rescher, *age.*, s. 241).

[22] Sirâcuddîn Ebû's-Sena Mahmûd b. Ebû Bekir el-Urmevî, 1198 yılında İran'da doğdu. Musul'da felsefe öğrendi. Esas olarak mantıkçı olmakla beraber, tabiat, ilahiyat ve ahlak konusunda da eserler verdi. Geç yaşta 1283'te Konya'da vefat etti. Mantıkla ilgili diğer eserleri ise şunlardır:
1. *Şerḥu'l-işârât*, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına şerh.
2. *Şerḥu'l-mûcez*, Huncî'nin *Mûcez* adlı eserine şerh.
3. *Beyânu'l-ḥaḳḳ*, felsefi bir risale olup, bir kısmında mantığı ele alır (Rescher, *age.*, s. 195).

çalışmalar mevcut değildir. Yazar bu eseri üçlü eserler tarzında meydana getirmek istemiş, mantıkla ilgili kısmı yazdıktan sonra diğer kısımları zamana bırakmıştır (Bu eserin yazma bir nüshası Süleymaniye/Mihri Şah Sultan, 332 no'da mevcuttur).

V. *Velediyye* yahut *er-Risâletu'l-velediyye fi'l-mantık*

Seyyid Şerif Cürcânî'nin (1340-1413) mantıkla ilgili diğer bir eseridir. Ancak diğerleri gibi muhtasar sınıfından değildir. Bu eser aslında Farsça iken, yazarın oğlu Nûreddîn Cürcânî (1370-1434) tarafından Arapça'ya çevrilmiştir.[23]

B. Şerhler

1. *Husâm-ı Kâtî*, yahut *Kâle-ekûlu* (AI)[24]
2. *Fenârî*, yahut *el-Fevâ'idu'l-Fenârîyye* (AI)[25]
3. *Kutbeddîn-i Şîrâzî*, (AII)[26]
4. *Şerh-i Metâli'* (Tahtânî) (AIV)[27]
5. *Celâl* (Devvânî) (AIII)[28]

[23] Rescher, *age*, s. 222, 227.

[24] Husâmuddîn (Hüsâmeddîn) Hasan el-Kâtî (1290-1359). *Husâm* veya *Husâm-ı Kâtî* diye de bilinen ve *İsagoci*'nin ilk şarihi olan yazar hakkında çok az bilgiye sahibiz. Eseri kadar kendisi şöhret bulmamıştır. Onunla ilgili olarak 1359'da vefat eden bir alim olduğu, mantığa katkısının ise, bir mantık öğreticisi olmaktan ileri gitmediği şeklindeki bilgiler çeşitli eserlerde yer alır. Bu eser *İsagoci*'nin ilk şerhi olması sebebiyle önemi haizdir (Bkz. Rescher, *age.*, s. 215; Brockellman *GAL*, I. 464; Kehhâle, *age.*, III. 272).
Diğer adı *Kâle-ekûlu* olan şerhine böyle denmesinin sebebi, eserde kullanılan bir şerh tekniği sebebiyledir. Çeşitli yerlerde birçok yazması bulunan bu eserin bir nüshası da Nuru Osmaniye-4982/6'da yer almaktadır.

[25] Şemsuddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî (1350-1431) tarafından telif edilen ve aynı zamanda kendisinin Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislamı olması sebebiyle çok büyük bir şöhrete sahip olan bu eser, muhtasar türünden olmamakla beraber, medreselerde en az onlar kadar, hatta daha fazla rağbet görmüştür. Bu eser aynı zamanda *el-Fevâ'idu'l-fenâriyye* olarak da bilinir. Fenârî, Bursa veya Maveraünnehir'de olduğu konusunda ihtilaf edilen Fenar kasabasında doğmuş, ilk tahsilini Anadolu'da yapmıştır. Daha sonra tahsilini Mısır'da tamamlayıp döndükten sonra 1424 yılında II. Murad onu şeyhülislamlık görevine tayin etmiştir. Çok sayıda eser veren yazarın bu eserleri görevlerinin çokluğu sebebiyle müsvedde halinde kalmıştır. 15 Mart 1431'de vefat etmiş ve Bursa'da yaptırdığı caminin ön tarafına defnedilmiştir. (Bu konuya dair bkz. *GAL*, I. 465, II. 234; XII. 609 vd.; Rescher, *age.*, s. 225-6 ve diğer İslami kaynaklar.)

[26] Kutbuddîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (1290-1365). Yaklaşık 1290 yılında İran'da doğdu. 1362 yılında orada vefat etti. Kendisi felsefe öğreticisi idi ve eserlerinin geniş bir çevrede etkisi vardı. Daha sonraları (özellikle Hindistan'da) şerhlere konu olmuştu. Tahtânî'nin mantıkla ilgili eserlerinden biri *Şemsiyye* şerhi ki, bu *Taḥrîru ḳavâ'idi'l-manṭıḳiyye fî şerḥi'ş-şemsiyye* olarak da bilinir. Adından da anlaşılacağı üzere Kazvinî'nin *Şemsiyye*si'nin şerhidir. Diğeri de bu çalışmada şerhlerin dördüncü sırasında yer alan eserdir. Bu da *Metâli'* şerhidir ve *Levâmi'u'l-esrâr fî şerḥ-i Meṭali'u'l-envâr* olarak bilinir. Bu iki eser de çeşitli yerlerde basılmıştır.

[27] 23. dipnotta bu konuda bilgi verilmiştir.

[28] Celâluddîn Muhammed b. Esad ed-Devvânî es-Sıddîkî (1427-1501); ansiklopedist, İran'lı bir yazardır. Hayatını asıl olarak fıkıh ve kelami konulara adamıştı. Eserlerinin büyük bir etkisi olduğu gibi, aynı zamanda büyük bir şöhrete sahipti. Devvânî mantıkla ilgili olarak, sadece şerhlerin şarihidir. Böyle olmakla beraber bir öğretici olarak önemli bir rol oynamıştır ve Meybûdî onun önemli talebelerindendir. *Tehzîb*'e yazdığı şerhin dışında mantıkla ilgili eserleri ise şunlardır:

C. Haşiyeler

1. *Muhyiddîn* (Talişî), (B1)[29]
2. *Kul Ahmed* (İbn Hızır), (B2)[30]
3. *Seyyid* (Ş. Cürcânî) (*Küçük* ya da *Küçek*), (B3)[31]
4. *Kara Dâvûd* (B3) *Küçük*'e haşiye,[32]
5. *Sa'deddîn* (Taftâzânî), (B3)[33]
6. *Dâvûd* (Kara), (B3)[34]
7. *Seyyid* (Ş. Cürcânî), (B4)[35]
8. *Imâd* (Fârisî), (B3)[36]
9. *Mîr* (Ebû'l-Feth), (B5)[37]
10. *Mirzâ-cân*, (AIII) ve (B7)[38]

Yukarıda sınıflandırılmış olarak verilen bir listenin benzerini Rescher'in eserinde de bulmak mümkündür. Rescher, *Metâli'* ve *Şemsiyye*'nin şerhleri ve

1. *el-Mulâḥaẓât ve'l-muğâlaṭât.*
2. *Şerḥu şerḥi'ş-şemsiyye*, Cürcânî'nin *Küçek* adlı eserine şerh.
3. *Şerḥu şerḥi'l-meṭal'i'l-envâr*, Cürcânî'nin *Metâli'* şerhine şerh (Bkz. Rescher, *age.*, s. 236).

[29] Muhyiddîn Muhammed b. Musa et-Tâlişî (1440-1500). Muhtemelen 1480 civarında kendisini göstermiştir. Hakkında az şey bilinir. Kâtî'nin *İsagoci* şerhine haşiyesi vardır ve bu eser çok yaygın olarak bilinir. (Rescher, *age.*, s. 239)

[30] Ahmed b. Muhammed b. Hızır (1500-1560), 1540 civarında kendisini gösteren bir araştırmacı idi. Eseri, *Kul Ahmed* olarak şöhret bulmuştur. *Kavl-i Ahmed* olarak da geçer. Fenârî'nin Ebherî'nin *İsagoci*'sine yazdığı şerhe haşiyedir ve çok meşhurdur ve yaklaşık 1543'te yazılmıştır. Bu eser genelde Fenârî'nin şerhinin devamında yer alır. (Rescher, *age.*, s. 253)

[31] Ali b. Muhammed el-Cürcânî (Seyyid Şerif) (1340-1413) tarafından kaleme alınan bu eser *Ḥâşiye 'alâ şerḥi'ş-şemsiyye* olarak geçer. *Küçek (Küçük)* adıyla da bilinen bu eser, Kazvînî'nin *Şemsiyye*'sine Tahtânî'nin yazmış olduğu şerhe haşiyedir. Çok meşhur olan bu eserin oldukça fazla baskıları vardır (Rescher, *age.*, s. 222-23). Ayrıca kütüphanelerde çok sayıda nüshaları vardır.

[32] Kara Dâvûd el-Kocevî (veya el-İzmitî) (1475-1541). Mantıkta etkisi olan bir öğretici idi. 1515 yılında parlamış ve 1541'de vefat etmiştir. Eseri ise yukarıda geçtiği üzere *Küçek* üzerine yapılmış haşiyedir (Rescher, *age.*, s. 248).

[33] Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî'nin (1322-1390), Tahtânî'nin şerhine haşiyesidir. Bu haşiye ilk başta çok popüler idi, daha sonra Cürcânî'nin haşiyesi onun yerini almıştır (Rescher, *age.*, s. 218).

[34] *Dâvûd* ile *Kara Dâvûd* aynı kişidir ve aynı eserdir.

[35] Cürcânî'nin Tahtânî'nin Urmevî'nin *Metâli'* adlı eserine yazdığı şerh üzerine haşiyesidir.

[36] İmâduddîn b. Muhammed b. Yahyâ b. Alî el-Fârisî (1440-1494) 15. Yüzyılın ortalarında parlayan İranlı bir alimdir. Kısaca İmâd, yahut Fârisî de denilir. Eseri *Kara Haşiye* adını taşır. Bu eser de yine, Cürcânî'nin *Küçek* adlı eserine yazılan bir eserdir (Rescher, *age.*, s. 237).

[37] Mîr Ebû'l-Feth Muhammed b. Mahdûm es-Sa'îdî el-Huseynî (1475-1543). 1543 yılında vefat eden İranlı bir alimdir. Kendisini felsefe ve kelama vermiştir. Eseri yukarıda da geçtiği üzere Devvânî'nin *Tehzîb* şerhi üzerine haşiyedir. Ayrıca *Küçek* üzerine bir haşiyesi de vardır (Rescher, *age.*, s. 248-49).

[38] Habîbullâh Mirzâcân es-Seyyid eş-Şirâzî el-Bağındî el-Muhakik (1470-1530). Devvânî'nin öğrencisi idi (Brockellman onun vefat tarihinin 1586 olduğunu söyler. Ancak Devvânî'nin 1501 yılında vefat ettiği bilindiğinden dolayı, onun öğrencisinin bu kadar geç bir tarihte yaşaması neredeyse zordur). Mantıkla ilgili eserleri Taftâzânî'nin *Tehzîb*'ine haşiye ve Cürcânî'nin Tahtânî'nin *Metâli'* şerhine yazmış olduğu haşiyesine haşiyedir (Rescher, *age.*, s. 245-46).

bunların haşiyelerini zikrettikten sonra mantık öğretimine dahil edilen temel metinlerden bahseder ki, bunlar şöyledir:

1. *Kitâbu'l-mûcez* - Huncî
2. *Kitâbu'l-cumel* - Huncî
3. *Meṭâliu'l-envâr* - Urmevî
4. *Şemsiyye* - Kazvînî
5. *Kitâbu hikmeti'l-'ayn* - Kazvînî
6. *Kitâbu'l-isagoci* - Ebherî
7. *Kitâbu hidayeti'l-ḥikme* - Ebherî

Yaklaşık olarak on dördüncü yüzyıldan sonra 3, 4, 5 ve 6. kitaplar bu alana hakim hale gelmiş ve genelde bunlar üzerine yapılmış Tahtânî'nin (Cürcânî'nin haşiyeleriyle birlikte), Cürcânî'nin ve İbn Mübarekşah'ın[39] yapmış olduğu herkesçe bilinen şerhlerle bağlantılı olarak ders verilmiş; yahut da, sırasıyla ya *Kâtî*'nin ya da *Fenârî*'nin şerhleriyle birlikte okutulmuştur.[40] Burada verilen bilgiler ışığında yeni liste oluşur ki, o da bizim daha önce müstakil eserler başlığı altında zikrettiğimiz eserlere hemen hemen mutabıktır. Ancak burada genel Arap (İslam) mantığının gelişimi hakkında bilgi verilirken, bizim kullandığımız kaynak ve konuştuğumuz bölge, bunların bir kısmıdır. Sık sık adı geçen Rescher'in mantık tarihi ile ilgili eserlerinin ikincisi olan *The Development of Arabic Logic* adlı eser, ana başlıklarıyla mantık ilminin Arap (İslam) dünyasındaki gelişimini şöyle özetler:

1. Tercüme devri, (900'e kadar).
2. Mantığın ilk çiçek açışı (gelişimi), (900-1000).
3. İbn Sînâ dönemi, (1000-1100).
4. İbn Rüşd dönemi, (1100-1200).
5. Medreselerin (okulların) çatışması, (1200-1300).
6. Uzlaştırma dönemi, (1300-1400) ve öğreticiler dönemi (1400-1550).[41]

Bu tasnif içerisine Osmanlıları koymak istediğimiz zaman, ilk Osmanlı medresesinin 1331'de yaptırıldığı dikkate alınırsa, uzlaştırma döneminin ortalarına rastlamaktadır ki, bu dönemlerde daha yeni teşkilatlanma başlamaktaydı. Bu takdirde daha çok mantık öğreticilerinin dönemine katabiliriz. Bu tarihler ve daha sonraki dönemlerde, bilindiği üzere birçok alanda, bazı orijinal çalışmalar hariç, şerh, haşiye, şerhlerin şerhi ve haşiyelerin haşiyelerinin yapıldığı dönemlerdir. Bunun için kütüphanelerdeki eserler ve bunların yazar ve istinsah tarihine bakmak yeterlidir.

[39] Şemsuddîn Mirek Muhammed Alî b. Mübârekşâh el-Buhârî (1340-1400) *Ḥikmeti'l-'ayn* ve *Hidâyeti'l-ḥikme*'ye şerhleri var.

[40] Rescher, *The Development of Arabic Logic*, s. 74-75.

[41] Rescher, *age*. Bu başlıklar eserin bölümlerini oluşturur.

D. Eserlerin Muhtevaları

Eserlerin muhtevası incelenirken okutulan eserlerin hepsi değil de, müstakil eserlerin içerikleri incelenecektir ve bunlar *İsagoci*, *Şemsiyye*, *Tehzîb* ve *Metâli*'nin içerikleri olacaktır. *İsagoci* bu eserler içerisinde hacim olarak en küçüğüdür. *Tehzîb* de hemen hemen aynı boyuttadır. Daha sonra *Şemsiyye* ve *Metâli'* gelir.

İsagoci'nin İçerik Açısından Ana Hatları:

1. Delalet: mutabakat, tazammun ve iltizam
2. Lafızlar (Kavramlar): müfred ve mürekkeb (basit ve bileşik)
   2.1. Müfred, külli ve cüz'i
      2.1.1. Külli, zati ve arazî (beş tümel konusu)
         a. Zati, cins, tür ve ayrım.
         b. Arazî, hassa ve araz-ı amm (ilinti)
3. Tanım: Had ve resm.
   3.1. Had, tam ve eksik
   3.2. Resm, tam ve eksik
4. Önermeler: yüklemli, şartlı ve unsurları
   4.1. Yüklemli önermenin çeşitleri
      4.1.1. Olumlu ve olumsuz önermeler
      4.1.2. Mahsûre önermeler
   4.2. Şartlı önermeler, bitişik ve ayrık şartlı
      4.2.1. Bitişik şartlı, gerekli ve rastlantılı
      4.2.2. Ayrık şartlı, hakikiyye, mâniatü'l-cem'i ve mâniatü'l-hulû
   4.3. Tenakuz (çelişik önermeler)
   4.4. Döndürme
5. Kıyas: Kesin ve seçmeli
   5.1. Kesin kıyas, beş bölümü
   5.2. Seçmeli kıyas
   5.3. Kıyasın şekilleri
6. Burhan (yakiniyyatın bölümleri), cedel, hitabet, safsata ve şiir.

Şemsiyye ise ana hat olarak bir giriş, üç makale ve bir sonuçtan oluşur. Girişte mantığın mahiyeti ve ona duyulan ihtiyacın belirtilmesinden sonra mantığın konusuna değinilir. Birinci makalede, tanım da dahil olmak üzere lafızlar ve ona müteallik konular incelenir. Bu bölüm Ebherî'nin eserinde 1, 2 ve 3 nolu başlıkları içerir. İkinci makalede önermeler ve hükümleri ele alınır. Üçüncü makalede ise kıyas incelenir. Sonuçta ise, ilk olarak kıyasın maddeleri, son olarak da ilimlerin unsurları adlı bir konuya değinilir.

İlk makalede, müfred kelimelerin incelenmesinde, artı olarak mütevati, müşekkek, müşterek, müradif (ya da müteradif) ve mübayin lafızlarını da görü-

rüz. Yine bu bölümde külli'nin dış dünyadaki durumu ve kavramlar arası ilişkiler anlatılır ve gerçek ve izafi türden bahsedilir.

İkinci makalede, önermenin muhassala ve ma'dule durumu ve özellikle modal önermelerden bahsedilir. Döndürme konusunda ayrıca ters döndürme de zikredilir.

Üçüncü makalede kıyasın ekleri başlığı altında bileşik, hulfi kıyaslara yer verilir ve ardından akıl yürütmenin diğer iki türü olan tümevarım ve analojiden bahsedilir.

Tehzîb'de ise durum, ilk bölümleme bakımından ad olarak bir farklılık gösterir. İlk bölüme doğrudan tasavvurât adı verilmez; ama, ikinci bölüme tasdîkat diye başlanır. Birinci bölümde lafızlar, lafızlarla ilgili çeşitli konular ve tanım ele alınır. *Tezhîb*, bütününde daha kısa anlatımlar içermekle beraber, *Şemsiyye*'ye benzer. Ancak burada kıyasın ekleri adı altında incelenen konulardan tümevarım ve analoji hariç diğerleri yer almaz.

Metâli' ise, içerik açısından aynı konuları kapsamakla beraber, konuların anlatımını daha geniş olarak ele alır. Eserin mantık kısmı kendi arasında iki bölüme ayrılır: Tasavvurların elde edilmesi ve tasdiklerin elde edilmesi. Birinci bölüm de iki alt bölüme ayrılır. İlkinde girişte mantık ve delalet konusuna değinilir. İkincisinde altı başlık altında külli ve cüz'i konusu incelenir ve tanım bahsi buraya dahil edilir.

Tasdîkat veya bunların elde edilmesi başlığı altında ise üç konuya değinilir. Birincisi, önermelerin bölümleri ve unsurları. Bu başlık altında on bir alt başlık yer alır. Burada genel konuların dışında farklı olarak şu konulara değinir:

1. Yüklemin niceliği (Kazâyâ-yı münharife).
2. Modal önermelerin daha geniş anlatılması.
3. Şartlı önermelerle ilgili değişik değerlendirmeler.

İkinci bölümde kıyasa yer verilir. Burada farklı olarak modal kıyaslar incelenir. Üçüncü bölümde kesin şartlı kıyaslar incelenir. Seçmeli kıyasın ardından ekler bölümünde bileşik kıyaslardan, ayrıca tümevarım ve temsilden söz edilir. Son olarak da burhan ve diğerleri yer alır.

E. Değerlendirme

1. Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve medreselerin teşekkülü, mantık tarihi açısından mantıkla ilgili eserlerin artık eski şaşaalı dönemini yitirdiği bir döneme rastlar. Bu sebeple, yüzyıllar boyunca, birkaç tane orijinal çalışmanın dışında hep daha önceki eserler üzerinde yapılan çalışmalardan ibarettir. Osmanlı'ya gelmeden önce artık kendisini göstermeye başlayan ve bu devirde oluşan muhtasar ve eğitim amaçlı eserler Osmanlı medreselerinde de revaç görmüş ve bu tür eserler medrese talebelerinin vazgeçemediği temel kaynaklar haline gelmiştir. Ancak bu temel kaynaklar özet tarzında olduğu için, tek-

rar bunları açıklayan eserlere ihtiyaç duyulmuştur ki, bunlar da şerhler ve haşiyeler şeklinde kendisini göstermiştir.

2. Bu çalışmada da gösterildiği gibi, mantık eğitiminde öğrencilere okutulan kitaplar, müstakil eserlerden ziyade, şerh ve haşiye türündendir. Zaman geçtikçe haşiyelere haşiyeler yazılmış ve neredeyse asıl eserlere ulaşılamaz olmuştur. Örnek olarak, Taftâzânî'nin Tahtânî'nin şerhi üzerine olan haşiyesi okutulurken, Cürcânî'nin aynı esere olan haşiyesi onun yerine geçmiştir. Bir haşiye gitmiş bir haşiye gelmiştir; şerh değil... Tabii ki, biz burada geçmişi tenkit etmek istemiyoruz. Burada şerh ve şerhçiliğe değinmek istiyoruz. Şerh faaliyetleri sadece bu alanda değil, diğer birçok alanda da yaygın şekilde mevcuttur. Bu çalışmanın eserler listesinde A kısmında yer alan eserlere oldukça fazla sayıda şerhler yapılmıştır. Nitekim, İzgi'nin eserinde *İsagoci* ile ilgili olarak, otuz haşiyesi ile birlikte okutulduğu zikredilir. Birçoğu sadece mantıkçı olanlar tarafından yapılan bu şerhlerin yanında, ansiklopedist yazarların şerhleri de vardır. Birincisine Kâtî ve Tahtânî'yi, ikincisine de Taftâzânî ve Cürcânî'yi örnek verebiliriz.

> Şerh, Şarkiyatçılarının büyük bir bölümünün söylediği gibi herhangi bir ibareyi inşaî sigalarla veya benzeşen lafızlarla (Paraphrase) ifade etmeye çalışıp, doğrudan çok hata eden güzel anlamadan çok yanlış anlayan, ayrıştırmadan çok karıştıran ve açıklık kazandırmadan çok muğlaklaştıran bir ameliye değildir. Aksine şerh, tarihten bağımsız bir mânânın kazandırılması gayesiyle metnin yeniden canlandırılması ve özümlenmesidir. Şerh; aklî faraziyenin, felsefî maksadın, mantıkî ahengin ve mutlak hikmetin beyanını hedefler. (...) Aynı zamanda şerh, nakıs için bir ikmal, cüz'ün külle bağlanması ve felsefî tasavvura dengenin kazandırılmasıdır...[42]

3. Mantığın diğer ilimlerle olan ilişkisi ve onlar arasındaki yeri açısından Osmanlı medreselerindeki durum, onu diğer ilimler için bir hazırlık devresi ve diğer ilimlere giriş olarak değerlendirilmesi şeklindedir; buna bağlı olarak mantık, bir bakıma bütün medrese eğitiminin hazırlık derslerindendir. Öğrencinin bu ilimdeki başarısı, onun daha yukarı safhalara geçişi için bir ölçüdür. Ayrıca mantık dersleri medreselerin hikmet-i tabîiyye adı altında okutulan felsefe dersleri için vazgeçilmez bir unsurdur. Bu derslerde okutulan eserler de, yine mantık muhtevasından yoksun değildir, hatta ilk bölümleri mantık konularını içerir. Mantık ilmi medreselerde mezkur özelliklerini hep devam ettirmiştir.

[42] Hasan Hanefi, *İslami Araştırmalar*, çev. İbrahim Aydın, Ali Durusoy, İstanbul 1994, s. 19-20.

Âlî'nin Siyaset Felsefesi

ŞEFAETTİN SEVERCAN
DOÇ.DR., ERCİYES Ü. İLAHİYAT FAK.

A. Arka Plan

1. Siyaset Felsefesi

Strauss, *What Is Politicial Philosophy?* [*Siyaset Felsefesi Nedir?*] adlı denemesinde, siyaset felsefesini, "hem siyasal olan şeylerin, hem de doğru ya da iyi siyasal düzenin doğasını gerçekten bilmek isteyen bir girişim" diye tanımlar. Strauss'a göre siyaset felsefesi, siyasetin temel nitelikleri hakkındaki kanıların yerine, bunların bilgilerini koymak yolunda bilinçli, tutarlı ve amansız bir çabadır; o, siyasal olan şeylerin doğasının ve siyasal olan şeylerin bütün içindeki yerlerinin bilgisini edinme çabasıdır.[1]

Siyasal şeylerin doğası hakkında bilgi edinme çabası, siyaset felsefesinin var olması için gereklidir, fakat yeterli değildir. Strauss'un tanımında belirtildiği gibi, siyaset felsefesi aynı zamanda, doğru ya da iyi siyasal düzenin bilgisini edinmekle ilgilenir. Bu bağlamda siyaset felsefesinin siyasal kuramdan ayrı olduğunun altını çizmek gerekir. Çünkü siyaset felsefesi, uygulama ile ilgilidir ve sonucu gözlemlenebilir. Oysa siyasal kuram teoriktir, kurgusaldır ve gözlemlenemez. Siyaset felsefesi, içinde bulunulan tarihsel ve toplumsal şartlara göre en iyi yönetim şeklinin ne olduğunun pratiği ile ilgilidir. Siyaset felsefesi boşlukta doğmaz ve boşluğa uzanmaz.

Siyaset felsefesinin ilk söylemleri antik çağa ve Sokrates'e uzanır. Hatta geleneksel kabullere göre Sokrates, "doğası gereği en iyi olan siyasal düzenin gerçek bilgisini araştıran ilk kişi olarak bilindiği için"[2] siyaset felsefesinin kurucusu olarak takdim edilir. Platon (M.Ö. 427?-347) ve Aristoteles (M.Ö. 384-322) tarafından, "iyi bir devlet nedir ve nasıl olmalıdır; iyi bir yönetim nedir, nasıl ve kimlerden teşekkül etmelidir, nasıl korunmalı ve hedefleri ne olmalıdır; ahlaki temeller çerçevesinde neler iyidir ya da 'iyi' nedir?" gibi sorular çerçevesinde şekillenen klasik siyaset felsefesi, daha sonraları musevi, hıristiyan

[1] Eugene F. Miller, *Leo Strauss: Siyaset Felsefesinin Yeniden Canlanışı*, çev. Alaeddin Şenel; Anthony De Crespigny/Kenneth R. Minogue, *Çağdaş Siyaset Felsefeleri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994 (2. baskı), s. 76-77.

[2] Eugene F. Miller, s. 80.

ve müslüman filozoflar tarafından büyük ölçüde bu klasik yaklaşım gözönünde bulundurularak zenginleştirilmiştir. Maurice Cranston, *Western Political Philosophers* adlı eserini Platon ve Aristoteles'e ilaveten, şu önemli Batılı siyaset filozoflarıyla oluşturur: Aquinas (1225-1274), Niccola Machiavelli (1469-1527), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Jean Jacques Rousseau (1712-1778), Edmund Burke (1729-1797), George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), John Stuart Mill (1806-1873) ve Karl Marx (1818-1883).[3]

İslam dünyasında siyaset felsefesini ilk ele alanın Kindî (800?-872) olduğu kabul edilir. Ancak İslam dünyasında siyaset felsefesinin gerçek kurucusunun Fârâbî (874-950) olduğu da bir diğer genel kabuldür. Kendisinden sonra birçok müslüman siyaset felsefecisini önemli ölçüde etkileyen Fârâbî (874-950), siyaset felsefesine ait görüşlerini *el-Fuṣûlu'l-medeniyye, Risâle fî's-siyâse, Kitâbu taḥṣîli's-sa'âde, Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye* ve el-*Medînetu'l-fâḍıla* adlı eserlerinde ele almıştır.[4] Erwin I. J. Rosenthal de, *Political Thought in Medieval Islam* adlı eserini Fârâbî'ye ilaveten, şu önemli İslam siyaset felsefecileri ve bilimcileriyle oluşturur: İbn Sînâ (980-1037), Mâverdî (974-1058), Gazzâlî (1058-1111), İbn Bâcce (1077-1138), İbn Ruşd (1126-1198), İbn Teymiyye (1263-1328), İbn Cemâ'a (1241-1333), İbn Haldûn (1332-1405) ve Devvânî (1427-1501).[5] Bu isimlerden anlaşıldığı gibi, İslam dünyası en olgun düşünce ürünlerini, IX. yüzyıldan itibaren vermeye başlamış ve yaklaşık dört asırlık bir parlak dönemden sonra, yine yaklaşık olarak XIII. yüzyılın başları itibarıyla da bir duraklama ve durgunlaşma sürecine girmiştir. Bir başka açıdan, bu duraklama sürecinin başlangıcı, Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesinde etkili olmaya başlamasıyla eşzamanlıdır.

Mustafa Âlî'nin vefatına kadar olan yaklaşık 300 yıllık Osmanlı dönemi (1299-1600), genelde düşünce tarihi, özelde siyasi düşünce tarihi itibarıyla, İslam düşünce tarihinin bir parçasıdır ve hiç kuşkusuz, yukarıda belirttiğimiz duraklama zemini üzerinde teşekkül etmiştir. Bu zemin, eski Yunan ve İran siyasi düşüncesinden önemli ölçüde etkilenmiş olan müslüman Arap siyasi düşüncesini kalın çizgilerle Osmanlı siyasi düşüncesine taşımıştır. Diğer taraftan, Osmanlı siyasi düşüncesinde, eski Türk siyasi telakkilerinin ve eski Hint siyasi düşüncesi ile karışmış İran siyasi düşüncesinin katkılarını görmemek mümkün değildir.[6] Siyasi düşüncesinde bu üç ana kolun etkilerini taşımakla birlik-

[3] Maurice Cranston, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, çev. Nejat Muallimoğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.

[4] Fârâbî, el-*Fuṣûlu'l-medeniyye (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 6-9.

[5] Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval İslam*, Cambridge University Press 1962; Türkçesi: *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

[6] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Düşünce Hayatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Yayınları, İstanbul 1998, II. 165.

te, Osmanlı, devletin her şeyin üstünde olduğu anlayışından hareketle "ana karakteristiği felsefi değil, pragmatist"[7] olan, kendine özgü ve kendi kaygılarını çözümleyen bir siyaset anlayışı ortaya koymuştur. Osmanlı siyasi düşüncesindeki bu devletçi ve pragmatik özellik, on yedinci yüzyılın başlarına kadar çok fazla değişmeden aynı çerçevede devam etmiştir.

Osmanlı siyasi düşünürleri, Batılı meslektaşları gibi bir siyasi misyon yüklenmemişlerdir. Osmanlı bilim dünyasının önemli kimlikleri olan Tursun Beğ, Lütfü Paşa ve Mustafa Âlî gibi düşünürler, Batılı meslektaşları gibi yaşadıkları dönemlerin siyasi düşünce hayatlarına yön vermeleri ile değil de, daha çok sultanlarına siyasi ve idari alanlardaki hizmetleriyle ve siyasi düşüncelerini 'siyasetnâme' tarzıyla dile getirdikleri eserleriyle tanınmışlardır. Aynı zamanda, Osmanlı siyasi düşünürlerinin, "siyasal düşünce tarihinin genel çerçevesine yerleştirildikleri zaman, Fârâbî, İbn Sînâ, Beyrûnî veya Gazzâlî, İbn Haldûn ve benzerlerinin düzeyinde yer aldığını söyleyebilmek çok zordur."[8] Osmanlı siyasi düşünürlerinin, hem Batı hem de İslam siyaset felsefecilerinin oluşturduğu resimde yer almamalarının pek çok sebebi vardır ve hiç şüphesiz, bu, ayrı bir araştırmanın konusudur. Ancak, genelde Osmanlı siyaset bilimcilerinin, özelde Âlî'nin siyaset felsefesinin arka planı için belirtilmesini gerekli bulduğumuz ve önemsediğimiz birkaç sebebi şöyle sıralayabiliriz:

1. İnanç; Osmanlı ulemasının Osmanoğullarının saltanatına bakışlarındaki dinî doku:

Osmanlı uleması genelde, Kemal Paşazâde'nin şu düşüncelerini paylaşır:

> Osmanlı sultanları, âlemin idarecisi olan Allah'tan ve O'nun son elçisi Hz. Muhammed'den (a.s.) aldıkları yetkiyle dünyanın düzenini sağlamak için çalışmaktadırlar. Bu göreve Allah'ın lütfu ile mazhar oldukları için zamanlarındaki diğer sultanlardan üstün olarak imtiyaz bulmuşlardır.[9]

Osmanoğullarının yeryüzündeki düzeni sağlamak için Allah tarafından seçilmiş oldukları kabulünün genellikle paylaşıldığı bir dokuda, bu dokuya alternatif bağımsız bir siyaset teorisinin gelişmesi elbette beklenemez.

2. Devlet yapısı; Osmanlı sistemindeki güçlü bir merkeziyetçi ideolojiye dayanan devletçi yapı:

Osmanlı bilim adamlarının genellikle devlet bürokrasisinde görev almaları, Osmanlı siyasi sistemindeki merkeziyetçi ve devletçi yapı ile birleşince, bu yapıya alternatif bir düşünce sistemi oluşturmayı adeta imkansız hale getirmiştir. Âlî, bu sebebin sonucunu doğrulayan en belirgin örneklerden biridir.

3. İhtiyaç; siyaset felsefesi geliştirmeye hem siyasi, hem de toplumsal olarak ihtiyaç duyulmaması:

[7] Ahmet Yaşar Ocak, s. 164.
[8] Ahmet Yaşar Ocak, s. 160.
[9] Şefaettin Severcan, *Kemal Paşa-zâde Tevârih-i Âl-i Osman X. Defter*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1996, s. XCI.

On altıncı yüzyılın sonlarına kadar gelen dönemde Osmanlı Devleti'nin seyir çizgisi hep ilerleme doğrultusunda olduğu için, Osmanlı bilim adamları siyasi alternatif düşüncelere ihtiyaç duymadılar. Bu bağlamda, Sorokin'in (1889-1968):

> Anlamlı 'tarih felsefeleri'nin çoğu, 'tarih olaylarının açıklıkla anlaşılabilir yorumları'nın çoğu ve toplumsal-kültürel süreçler üstüne genellemelerin çoğu, gerçekten de ya ciddi bunalım, felâket ve geçiş-çözülme dönemlerinde ya da bu gibi dönemlerin hemen öncesinde ve sonrasında ortaya çıkmışlardır.[10]

tespitinin, siyaset felsefesi için de geçerli olduğu görülerek, bir siyaset felsefesi ihtiyacı hissedilmemiştir. Belki bu ihtiyacın ayak sesleri duyulur duyulmaz Âlî, Lütfü Paşa'dan sonra bunu en erken hissedenlerden biri olmuştur.

Bu nedenler, Osmanlı ulemasının Osmanlı hanedanı ile ilgili ortaya koyduğu inanç; Osmanlı devlet yapısı ve ulemanın devlet ile olan ilişkileri, Osmanlı siyasi düşünürlerine hanedana hizmet etmenin ötesinde, var olandan bağımsız, yeni bir sistem araştırma alanını aslâ bırakmadı. Bu sonuç, Osmanlı siyaset bilimcilerini, yenilik ve yaratıcılık yerine, eski ilim ve düşünce ürünlerini şerh ve haşiye etmeye sevk ettiği gibi; bu tarzda yazılan eserler onları, kurumsal değişiklikler ve yeni yapılanmalar teklif eden çözüm önerileri sunmaktan da alıkoymuştur. Bu yüzden onlar, bozulan ve aksayan yapının yerine farklı bir siyasal model önermediler; sadece, bozulanın ve aksayanın önceki yapısı içerisinde düzeltilip işler hale getirilmesini önerebildiler. Genel olarak siyasetnâme literatürü altında incelediğimiz bu eserler, daha çok klasik dönem İslam siyasi düşüncesinin ortaya koyduğu eserlerin, daha önce belirttiğimiz gibi eski Türk ve İran siyasi telakkilerinin de katkılarıyla, pragmatik hale getirilmiş bir devamı niteliğindedirler.

Siyasetnâmelerden bir kısmını, –özellikle Kindî ve Fârâbî kanalıyla– Platon ve Aristoteles'nun fikirlerinin kendini hissettirdiği, Batı mirasının bir parçası; diğer bir kısmını da, İslam'dan sonra oluşan geleneklere uyarlanmış İran-Hint mirasının kendini hissettirdiği, oldukça zengin bir literatürün temsilcileri olarak tanımlayabiliriz. "İslam dünyasında bu eserlerin öncülüğünü, Sanskritçe'de bir politika ve devlet idaresi kitabı olan *Pançatantra*'nın, Abdullâh İbn Mukaffâ tarafından VIII. yüzyılın ortalarında Arapça'ya çevrilen *Kelîle ve Dimne*'si yapmıştır."[11] Bu eseri, kendilerinden sonraki eserlere de kaynak olan ve onları oldukça etkileyen, Câhız'ın (767-8/868-9) *Kitâbu't-tâc*'ı, Keykâvus'un 1082 yılında yazdığı *Kâbûsnâme*'si ve bundan on yıl sonra kaleme alınan Nizâmü'l-Mülk'ün *Siyâsetnâme*'si gibi önemli eserler takip etmiştir.

[10] P. Aleksandroviç Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Ankara 1972, s. 15.

[11] Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyasetnâmeleri*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1992, s. 1-17.

Sultan Melikşah h. 470/1077-1078 yılında, devlet idaresine dair bir kitap yazılması için açtığı yarışmada, siyasetnâmelerin konumlarını ve hedeflerini şu şekilde belirler:

> Her biriniz memleketimiz hakkında düşününüz ve zamanımızda iyi olmayanın ne olduğunu, divan ve bârgâhımızda o şartları yerine getirmeyenlere veya bizden gizlenmiş olana, bizden önceki padişahların şartlarını yerine getirdikleri bizim tedbir almadığımız hangi mesuliyetler bulunduğuna bakınız. Selçuklu sultanları ve başkaları devrinde geçmiş meliklerin her ne kanun ve âdetleri varsa, onlar üzerinde düşününüz, açık bir şekilde yazınız ve bize arzediniz ki, biz onlar üzerinde düşünelim; bundan sonra din ve dünya işlerimizin düzgün yürümesi için emir verelim; gerçekleştirilmesi gerekeni gerçekleştirelim...[12]

Genellikle sultanlar veya vezirler için kaleme alınmış olan ve zamanlarına göre ideal bir hükümdar veya vezir için gerekli şartları, kendilerine özgü yöntemleri ile ortaya koyan bu eserler, Osmanlı siyaset bilimcileri tarafından da hemen hemen aynı muhteva, yöntem ve anlatım tarzlarıyla takip edilmiştir. Yazıldıkları dönemlere göre, *Nasihatnâme* ve *Islahatnâme* gibi isimlerle de adlandırılmış olan, ancak özde pek farkları bulunmayan bu eserlere göre, Osmanlı siyaset felsefesinin temelini, dâire-i adliye adı verilen ve bir siyasal bilgelik örneği olan şu ana ilkeler oluşturur:

1. Dünya barışını ancak 'adalet' sağlar;
2. Dünya, duvarı 'devlet' olan bir bağdır;
3. Devletin düzenleyicisi 'Şeriat'tır;
4. Şeriat'ın koruyucusu 'melik'tir;
5. Hükümran olmak, ülkeler zaptetmek 'ordu' ister;
6. Ordu ancak 'mal' ile kurulur;
7. Bu parayı sağlayan 'halk'tır;
8. Halkın padişaha itaatını da sağlayan 'adalet'tir.[13]

Osmanlı siyasetnâmeleri ve nasihatnâmeleri genellikle sultan merkezlidirler ve sultan ile devletin çıkarlarını çoğu zaman özdeş tutan bir anlayışı paylaşırlar. Bu bağlamda, "adalet ve hakkaniyet mutlak ahlaki değer ve talepler biçi-

[12] Mehmet Altay Köymen, *Nizâmü'l-Mülk Siyâset-nâme*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982, Önsöz, s. XIII-XIV.

[13] Adldir mûcib-i salâh-ı cihân
Cihân bir bağdır divârı devlet
Devletin nizâmı Şerî'at'tır
Şerî'at'a olamaz hiç hâris illâ melik
Melik zabteylemez illâ leşker
Leşkeri cem' idemez illâ mâl
Mâlı cem' eyleyen ra'iyyetdir
Ra'iyyeti kul ider pâdişâh-ı âleme adl
Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak h. 1248, s. 47; Bahaeddin Yediyıldız, "Osmanlı Toplumu", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Yayınları, İstanbul 1994, I. 443-444.

minde anlaşılmayıp siyasi açıdan yararlı ve devletin ve devlet başkanının çıkarı için gerekli görülürler."[14] Bu eserler ağırlıklı olarak hükümdarlık, vezîr-i a'zamlık, asker, hazine ve reâyâ konularını ele alırlar. Bunlar, reâyâyı da kendi arasında, ulema/ehl-i ilim, asker/ehl-i seyf, esnaf-tüccar/ehl-i hiref, ve çiftçi/ehl-i ziraat olmak üzere, yine kendileri tarafından klasikleştirilen ve erkân-ı erba'a denilen dört sınıfa ayırmışlardır. Bunlar devlet için vücudun organları gibidirler, bunlardan biri hastalandığı zaman devlet de hastalanır.

2. Âlî ve Eserleri

Hicrî 2 Muharrem 948/24-25 Nisan 1541 tarihinde Gelibolu'da doğan Mustafa Âlî, hayatının 1582 yılına kadar olan kısmını, bu makalemize esas olan *Nuṣḥatu's-selâṭîn* adlı eserinde bizzat kendisi anlatmıştır.[15] Çocukluk yılları çok zor geçen Âlî, on altı yaşında medreseye başlayarak[16] Rüstem Paşa, Haseki ve Semaniye medreselerinde okur.[17] Habîb-i Hamîdî'den Arapça grameri, Sürûrî Mustafa Efendi'den de tefsir ve fıkıh dersleri alır.[18] Dört yıllık medrese tahsilinden sonra mülâzemet payesiyle medresede kalır.

Aynı yıl, *Mihr ü mâh* adlı eserini yazarak sunduğu, o zaman henüz şehzade olan II. Selim'e divan katibi olur.[19] Bu görev Âlî'yi ilim hayatından ziyade bürokrasiye çeker. Âlî bundan sonra bir Osmanlı bürokratı olarak görevden göreve atanacak; yaklaşık altmış yıllık ömrünü Gelibolu, Kütahya, Şam, Mısır, İstanbul, Bosna, Şirvan, Gürcistan, Azerbaycan, Erzurum, Trabzon, Halep, Van, Bağdad, Sivas, Amasya, Kayseri, Kahire ve Cidde olmak üzere yirmiye yakın bölgede yaptığı görevlerle tamamlayacaktır.

Bürokratlığının yanı sıra tarihçiliği ve edebiyatçılığı aslâ bırakmayan Âlî, bu kadar farklı bölgede görev yapmasına rağmen altmış yıllık ömrüne elliden fazla eseri sığdırmıştır. Âlî'nin ilmî şöhretini perçinleyen en önemli eseri, şüphesiz, bir dünya tarihi olan *Kunhu'l-aḫbâr*'ıdır. Bu dünya tarihinin dördüncü bölümü (rüknü), Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1596 Ekimi'ne kadar olan olayları kapsar. Diğer önemli eserlerinden bir kısmının isimleri şöyledir:

Tarihle ilgili eserleri: *Fuṣûl-i ḥall ü ʿaḳd ve uṣûl-i ḥarc ü naḳd, el-Hâlâtu'l-ḳâhire mine'l-ʿâdâti'z-zâhire, Furṣatnâme, Heft meclis.*

Edebî eserleri: *Türkçe Divan, Farsça Divan, Sadef-i sad-güher, Mihr ü mâh, Tuḥfetu'l-ʿuṣṣâḳ, Manzum Kırk Hadis Tercemesi.*

[14] Erwin I.J. Rosenthal, s. 100.

[15] Mustafa Âlî, *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa Koleksiyonu, No: 311, v. 109b-141a.

[16] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 110a.

[17] Mustafa Âlî, *Kunhu'l-aḫbâr*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar Bölümü, No: 5959, v. 373b.

[18] Mehmet Şeker, *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Mevâidu'n-nefâ'is fî-kavâidi'l-mecâlis*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1997, s. 4.

[19] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 111a.

Diğer eserleri: *Nuṣḥatu's-selâṭîn, Meḥâsinu'l-âdâb, Mevâ'ıdu'n-nefâ'is fî-ḳavâ'idi'l-mecâlis, Riyâḍu's-sâlikîn, Nevâdiru'l-ḥikem, Menâḳıb-ı Hünerverân.*[20]

Oldukça renkli ve verimli bir hayat süren Âlî, h. 1008 yılının Zilkade ayı sonlarında (1600 yılının Haziran ayı başları) son görev yeri olan Cidde'de vefat etmiştir.[21]

3. *Nuṣḥatu's-selâṭîn* ve *Fuṣûl-i ḥall ü 'aḳd ve uṣûl-i ḫarc ü naḳd*

Gelibolulu Mustafa Âlî Halep defterdarlığı görevinde iken hicrî 990/1582 tarihinde yazdığı *Nuṣḥatu's-selâṭîn* adlı eserine bir önsöz ile başlar, konuları dört bölüm halinde işler ve sonuç bölümü ile tamamlar. Birinci bölümde sultanların yapması gereken işler; ikinci bölümde kanunlara aykırı olarak ortaya çıkan karışıklıklar; üçüncü bölümde bazı kötü hallerden dolayı halkın zor durumda kalmasını anlatan Âlî, dördüncü bölümde, bizzat kendisinin uğradığı haksızlıkları dile getirir.

Siyasetnâme geleneğinin Osmanlı sultanlarına uyarlanmış bir örneği olan *Nuṣḥatu's-selâṭîn,* Âlî'nin özgün kişiliğinin esere yansıyan farklılığı dışında, klasik bir Osmanlı siyasetnâmesidir. Eserin farklılığı ise, diğer siyasetnâmeler kullandıkları örnekleri geçmişten seçerken, Âlî'nin, yaşadığı dönemin uygulamalarındaki yanlışlıkları, âcil çözüm bekleyen sorunları konu edinerek, bunlarla ilgili çözüm önerilerini ve siyasi tavsiyeleri kendi gözlemlerinden ve yaşadıklarından çıkarmasıdır. Âlî bu eserinde, "ekonomik, toplumsal ve siyasal değişim sorunlarını ve kurumsal kargaşayı bu kadar açık ve kapsamlı olarak irdeleyen ilk Osmanlı siyasal yorumcusudur."[22]

Böyle bir eseri yazmayı sultanına karşı görev kabul ederek şöyle der:

> Sultanını uygun söz ile uyarmak suretiyle ona yardımcı olması, onu dualarla teşvik etmesi ve ona bir şekilde yardım etmesi, tüm insanlığa aslâ vazgeçemeyeceği bir görevdir.[23] Buna ilaveten, beyan ehli, padişahlarının görür gözü olalar ve her zaman devletlerine kötü gözle bakanları etkisiz kılalar. Tutar eli, yürüyen ayağı olalar ve padişahlarının başına gelecek her belaya karşı geleler. Zarar görürüm endişesiyle söylenmesi gerekeni gizlemeyip, din ve devlete lazım olanı arzeyleyeler. Her zaman padişahlarına hizmete gönülden hazır olalar.[24]

Bu amaç ile yazdığı *Nuṣḥatu's-selâṭîn*'in konusunu da şöyle ifade etmiştir.

> Bu devrin iyi ve kötü olaylarını, erdemli insanların yerlerinde kalıp kötülerin makamlarının yükseldiğini, vezirlerin adaletsizliklerini, padişahın bunlara habersiz kalmasını ve karışıklıklara sebep olan diğer olayları

[20] Âlî'nin eserleriyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Şeker, *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Mevâidu'n-nefâ'is fi-kavâidi'l-mecâlis,* s. 24-60.

[21] *Mevâ'ıdu'n-nefâ'is fî-ḳavâ'idi'l-mecâlis,* s. 15.

[22] Cornell H. Fleischer, s. 104.

[23] *Nuṣḥatu's-selâṭîn,* v. 7a.

[24] *Nuṣḥatu's-selâṭîn,* v. 7b, 8a.

> özetleyerek yazmayı uygun bulduk.[25] Nihayet, dikkatlice baktığımda, vezirleri zevk ve safa içinde saraylarında sınırsız şenliklerde gördüm. Ve diğer divan kurulu üyelerini mal edinme yarışında, vezirler hakkın iptalini de emretseler, yerine getirdiklerini gördüm. Saadetli padişaha herkesten daha yakın olan ve onun iltifat ve nimetlerine en başta mazhar olanları bu konuda suskun buldum. Padişah hazretleri memleket işlerini yürütmede yardımsız ve perde arkasında kaldığı için, doğruların kendisinden gizlendiğine ve hatta tam aksi şekilde bilgilendirildiğine vâkıf oldum. Böyle bir ortamda padişah sorumluluktan kurtulamaz ve "Vezirler bana bildirmediler." diye mazeret beyan etmesi, Allah katında kabul görmez.[26]

Siyaset teorileri bakımından taşıdıkları değerin daha fazlasını siyaset sanatı açısından taşıyan diğer siyasetnâmeler gibi *Nuṣḥatu's-selâṭîn* de, yazarının özgün katkılarına rağmen bu çerçeveyi aslâ zorlamaz. Diğer bir ifadeyle Âlî bu eserinde bir siyaset teorisyeni değil, geleneğini temsil eden bir siyaset sanatçısıdır. Bu, onun siyasi ilkeleri ve öngörüleri olmadığı anlamına gelmez. Bu, onun siyasi ilkelerinin ve tavsiyelerinin, bir siyaset felsefesinin, bir siyaset felsefecisinin veya devlet adamının siyaset teorisinin ürünü olmadığı anlamınadır.[27] Şurası çok açıktır ki, Âlî'nin siyasi ilkeleri ve tavsiyeleri dinî, ahlaki ve gelenek kaynaklıdır.

Âlî, hak ettiğine inandığı makamlar kendisine verilmediği için, sultanına kırgın, vezirlerine kızgın, devletine de küskündür. Bunları hiç çekinmeden şöyle dile getirir:

> Üç şanı yüce padişaha fazilet ve irfan arzeyledim, aslâ iltifat ve ihsan buyurmadılar. Dört vezîr-i a'zamın hizmetine yetişip, devlet hazinesinden liyakatıma göre itibar ve hakkıma uygun karşılık için nice söz söyledim, kesinlikle hiçbirinden merhamet ve şefkat görmedim.[28]

Bu serzenişte görüldüğü gibi *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, ihsân-ı şahâneye erişmek için sarf edilen çabaların, makam ve lütuf beklentileri gölgesinde kaleme alınmıştır. Âlî, bu durumun, eserini de gölgeleyeceğinden korkmuş olmalı ki, şu açıklamayı gerekli bulmuştur:

> Bu kitabı okuyanlar (...) ileri gelen insanların bir kısmının övüldüğünü, bir kısmının da yerildiğini görünce, hiç şüphesiz, bu hakir hakkında kötü düşünecekler. Belki de maksatlı olarak yazmış diyecekler. Ancak Allah bilmektedir ki, aslâ bu konuda yalana yer verilmemiştir. Ve bu kitapta hiçbir olay ve haberin naklinde mübalağa töhmetine imkan bırakılmamıştır. (...) Ve işiterek yazdıklarımız oldukça nadirdir. Yazdıklarımızın ekseriyeti bilgimiz içinde olanlardır. Az da olsa işiterek yazdıklarımız dahi, çoğunluğun şahitliği ile sabit olan meşhur haberle ve tevatür yoluyla yazılmıştır...[29]

[25] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 21a.
[26] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 4a, 3b.
[27] Erwin I. J. Rosenthal, s. 99-100.
[28] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 137a.
[29] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 107b, 108a.

Diğer taraftan, Âlî'nin bu açıklamaları, tarihçi Nâima'nın, Âlî'nin *Nuṣḥatu's-selâṭîn*'ini Selahaddîn Eyyûbî dönemi alimlerinden Abdurrahmân Şirazî'nin *en-Nehcu'l-meslûk fî siyâseti'l-mulûk*[30] adlı eserinin bazı bölümlerinin tercümesi olarak göstermesinin[31] doğru olmadığını;[32] eserin tümüyle özgün olduğunu, açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca, Âlî'nin söz konusu eseri kesinlikle tercüme etmediği, Fleischer tarafından da ifade edilmektedir.[33]

Âlî'nin vefatından bir yıl önce, hicrî 1007 Safer/Eylül 1598 yılında yazdığı *Fuṣûl-i ḥall ü ʿaḳd ve uṣûl-i ḫarc ü naḳd* adlı eseri de bir siyasetnâmedir. Klasik siyasetnâme üslûbu ile yazılmış olmakla beraber, ağırlıklı olarak devletlerin yükseliş ve yıkılmalarına hasredildiği için, *Nuṣḥatu's-selâṭîn* ve diğer siyasetnâmelerden farklıdır. Bu eserini yazma sebeplerini kendisi şu şekilde ifade eder:

> Hicret'in bin yedinci yılına girdik, dünyanın düzeni bozuldu... Dürüst insanlar görevlerden azlediliyor, hilekar dalavereciler bir yolunu bulup öne çıkmışlar... Padişah zulme rıza göstermemekte; ama, vezirler ehliyetsiz kişilere görev verip rüşvetçilik ile dünyanın düzenini bozuyorlar; gerçekleri, korkularını bahane ederek padişaha söylemiyorlar...[34]

Âlî, bir girişten sonra 32 bölümde Emevilerden başlayarak 1592 yılına kadar gelen müslüman devletleri ele aldığı bu eserinin tezyil bölümünde Osmanlıları, sonuç bölümünde de Anadolu beyliklerini anlatır.[35]

B. Âlî'nin Siyaset Felsefesi

1. Tarih Felsefesi

Âlî'nin siyasi görüşlerinin oluşmasında onun tarih felsefesinin önemli rehberliği vardır. Âlî'nin tarih anlayışı, hiç şüphesiz çağının ve ülkesinin, eğitim ve geleneğinin idealleri bağlamında değerlendirilmelidir. Dönemindeki eğitim ve geleneğin tarih anlayışı ise, ağırlıklı olarak Tanrı-egemen bir anlayıştır, bir başka ifadeyle, tarihe ilahi bir determinizmin kontrolünde bakan, tarihin öznesinin Tanrı olduğu anlayışıdır. Ancak bu anlayış, Hıristiyanlığın tarih anlayışını temellendiren ve tüm Ortaçağ boyunca hıristiyan kilisesinin resmî anlayışı olacak olan, Aurelius Augustinus'un (354-430), Hz. İsa'nın yeryüzüne cismen gönderilmesinden (*inkarnation*) kıyamete (*eskaton*) kadar, "Tanrı devleti, gelecekte, bütün kurtulmuş olanların devleti olarak kurulacaktır."[36] düşüncesinde özet-

[30] Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âlî Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, çev. Ayla Ortaç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, s. 98, 64 numaralı dipnot.

[31] Nâimâ, *Tarih-i Nâimâ, Ravḍatu'l-Ḥuseyin fî ḫulâṣati aḫbâri'l-hâfiḳeyn*, İstanbul h. 1280, s. 42-43.

[32] *Mevâʿıdu'n-nefâ'is fî-ḳavâʿidi'l-mecâlis*, s. 45.

[33] Cornell H. Fleischer, s. 98, 64 numaralı dipnot.

[34] Mustafa Âlî, *Fuṣûl-i ḥall ü ʿaḳd ve uṣûl-i ḫarc ü naḳd*, Nur Osmaniye Kütüphanesi, No: 2896/3399, v. 4b-5a.

[35] Geniş bilgi için bakınız, Mehmet Şeker, "Âlî'ye Göre İslam Devletlerinin Yıkılış Sebepleri Âlî'nin Fusûl-i Hall ü Akd ve Usûl-i Harc ü Nakd Adlı Eserinin Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII(1992), s. 125; Cornell H. Fleischer, s. 185.

[36] Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1984, s. 13.

lediği 'Tanrı egemenliği'nden farklıdır. Ve yine on altıncı yüzyılın ortalarında Melanchton'un, tüm tarihi "senaryosunu Tanrı'nın yazdığı ve yönettiği bir oyun"[37] olarak tanımladığı, teokratik tarih anlayışından da oldukça farklıdır.

Osmanlı tarihçileri ve siyaset bilimcileri için de, hiç şüphesiz, İslam dini önemli bir referanstır ve tarihi, dinî esaslar temelinde izah etme geleneği onlarda da vardır. Ancak onlar tarih felsefelerini bir bütün olarak kalıp halinde dinin içerisine yerleştirmezler; tarihin oluşumunda insana belli oranda da olsa sorumluluk yükleyen bir anlayışa sahiptirler. Osmanlı tarihçileri ve siyaset bilimcilerinin tarih felsefelerinde insanın payına ve sorumluluğuna bıraktıkları alan, onların tarih anlayışlarını, 'teokratik tarih telakkisi'nin 'Tanrı-egemen' anlayışından ayırır. Onlar, temel düşüncesini Allah'ın insana yüklediği sorumluluklardan alan, kendilerine özgün ve daha çok felsefi temeli itibarıyla 'kozmolojik', pratiğe yansıması itibarıyla da 'kaderci' anlamda Tanrı-egemen bir düşünceye sahiptirler. Onların bu düşünceleri, Tommaso Campanella'nın (1568-1639) *Güneş Ülkesi*'nde Cenovalı Kaptan'a söylettiği şu düşüncelerle adeta örtüşmektedir:

> Tanrı her şeyin evrensel ve doğrudan doğruya nedenidir; Tanrı sonlu bir neden olarak değil, mutlak bir güç, bir ilk neden olarak davranır. Çünkü, Pietro yemek yediği, su içtiği, aptes ettiği ya da başkasının malını çaldığı zaman, bütün bu işleri yapma yetisini Tanrı vermiş olmakla birlikte, Pietro'nun aracılığı ile bu işleri gören Tanrı değildir. Burada Pietro dilediğini doğrudan doğruya yapabilme durumundadır.[38] Tanrının yarattığı düzende her şey iyidir, dengelidir. Bu düzen günün birinde bozulursa bunun suçu yalnız biz insanlardadır.[39]

Ancak Osmanlı tarihçileri bu tarih anlayışlarına her zaman bire bir bağlılık göstermezler. Âlî'nin tarih anlayışı da kendini bu ana çerçevede şekillendirmiştir. Ona göre tarih, adeta yeryüzüne yön veren Tanrı iradesinin görü alanıdır. Bu düşüncesini *Kunhu'l-aḫbâr*'ın girişinde şöyle ifadelendirir:

> Allah, yeryüzünü kötülüklerden ve ayıplardan Hz. Muhammed'in (a.s.) dininin ve şeriatının kuvveti ile temizledi. Ve yeryüzünde iyi ve kötünün arasını ayırmak için, kılıçlarının gücü ve alimlerin hükümleri ile kendisinin gölgesi olan sultanları görevlendirdi. (...) Bu sultanlar zümresinden biri de yüce silsile-i Âl-i Osman'dır.[40]

Âlî, Cengiz Han'ın Selçukluları yenerek tarih sahnesinden silmesini, Osmanlıların ortaya çıkışlarını isteyen ilahi iradenin takdiri olarak değerlendirerek şöyle der:

> Âl-i Osman'ın, devlet olarak ortaya çıkmasıyla kâm-rân olması ve şanının yücelmesi, Allah'ın takdiri ile Cengiz'in ordusunun Selçuklulara galip

[37] *Tarih Felsefesi*, s. 21.

[38] Tomasso Campanella, *Güneş Ülkesi –En İyi Devlet Üstüne Sorunlar*, çev. Haydar Kazgan, Vedat Günyol, Çan Yayınları, İstanbul 1974, s. 92.

[39] Campanella, s. 98.

[40] Mustafa Âlî, *Kunhu'l-aḫbâr*, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, No: 920, v. 1b-2a.

> gelmesi ve bu yüce neslin (Selçuklular) son bulması iledir. Böylece Allah'ın dilemesi ve takdiri ile, "Bu böyledir; onları başka bir millete miras bıraktık."[41] ayeti, yeryüzüne güneş gibi resmolundu.[42]

Âlî'ye göre tarih, Tanrı müdahalesi ile oluşmaktadır. Öyle ki, onun Osmanlı Devleti'nin kurucusu olan Osman Bey'i yüzyılının müceddidi,[43] –Allah'ın dinini yenilemek ve bozulan yeryüzüne düzen vermek için Allah tarafından görevlendirilen kişi– olarak tanımlaması, bu anlayışının çarpıcı örneklerinden sadece biridir.

2. Devlet Anlayışı

a) Devletin Meşruiyeti ve Bunu Kaybetmesi

Mustafa Âlî'nin *Kunhu'l-aḫbâr*'ında ortaya koyduğu tarih anlayışı gibi *Nuṣḥatu's-selâṭîn*'inde ortaya koyduğu devlet anlayışı da, kendisinin üyesi olduğu bir kültürün ürünüdür. Bundan dolayı öncelikli olarak, Âlî'nin devlet anlayışını şekillendirdiğine inandığımız, kültürel kimliğinin ana çizgilerini belirleme ihtiyacı vardır. Zira, onun düşünce yapısı ve bunun sonucu olarak devlete bakışı, büyük ölçüde bu kimlik çizgilerinin öngörüleriyle ilgilidir.

Âlî, Osmanlı olarak doğmamış olmasına rağmen[44] her şeyden önce bir Osmanlı'dır ve Osmanlı aydınıdır. Osmanlı olana öyle tutkundur ki, onların saltanatını, Hz. Süleyman'ın hükümranlığından daha üstün tutar. Bu durumu şu şekilde ifade eder:

> Âl-i Osman saltanatta o kadar yücedirler ki, her biri zamanının en kudretli padişahı olup, bunlara verilen hayırlar, bu mutlu zümreye verilen sebatkar askerler, bunlar eliyle kafirler üzerine yapılan savaşlar, (...) kendilerinden önce ülkeler fetheden hiçbir büyük hükümdara verilmiş değildi. Hz. Süleyman, "Rabbim beni bağışla; bana benden sonra kimsenin ulaşamayacağı bir hükümranlık ver."[45] diyerek Rabbinden kendisine eksiksiz bir saltanat vermesi ricasında bulunmuştu. Onun derya gibi askerinin Osmanlı askeri gibi altın yaldızlı giyecekleri ve her bölüğünün türlü türlü süslemeleri görülmemişti. Allah, bu benzersiz ulu nesle (Âl-i Osman'a) öyle bir devlet-i kâmile ve bir saadet-i şâmile nasip etmiştir ki, tasavvurunda akıllar yüz parçaya, tefekküründe en zeki olanların dahi kavrayışları şaşkına döner. Allah'ın lütfuna mazhar olan bu zümreye ayrıca şu özellikler bahşedilmiştir:
>
> Sarayda emri altında bulunanların sultana bağlılıkları onu sevmeleri ve ona itaatları o kadar fazladır ki, Hz. Süleyman'a itaat eden divan ancak bu vechile itaat etmiştir. Emrine verilen tüm mahlukat, ona bu yol ile hizmet etmiştir. İnançları temiz, ahlakları pırıl pırıldır. Hiçbir ferdi Ehl-i Sünnet'ten ayrılmamıştır...[46]

[41] 44. Duhân, 28.
[42] *Kunhu'l-aḫbâr*, v. 8b.
[43] *Kunhu'l-aḫbâr*, v. 10a.
[44] Cornell H. Fleischer, s. 266.
[45] 38. Sâd, 35.
[46] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 22b, 23a-b.

Bu ifadeleri Âlî'nin Osmanlı'ya olan hayranlığının sadece birkaç örneğidir.

Âlî'nin kimliğini ve inancını oluşturan çevrenin kültürel ve entelektüel yaşamına egemen olan İslam'la bağlantılı mistik geleneklere de meyli vardı. Ancak bu onun mistik dünyanın bir üyesi olduğu şeklinde de değerlendirilmemeli; belki, Âlî'nin miras aldığı entelektüel birikimin bir sonucu olarak görülmelidir.[47] Âlî katı dinî tutuculuğun da üyesi değildir. Aksine geniş görüşlü ve yeniliklere açıktır. İslam'ın hukuki yönü daha çok ihsân-ı şahâneye karşı taleplerinin haklılığına referans olduğu zaman ilgisini çeker.

Âlî, aynı zamanda bir medreselidir ve medreseye karşı dozu yüksek bir mensubiyet hissi besler. En ağır tenkitlerini medresenin ıslahı için yapmıştır. Dolayısıyla Osmanlı medrese mensuplarının devlet hakkındaki düşüncelerini dillendiren bir temsilcidir o aynı zamanda... "Osmanlı medresesi devlet kurumu olarak devlete personel yetiştirmek için kurulmuştur ve bu bakımdan devletçidir, resmi ideolojinin eğitim kurumudur."[48] Böyle olunca medreseli veya ulema, devleti korumak için vardır. Varlığının amacına da genellikle ters düşmeyi göze almaz, alacak olsa bile, zaten siyasi yapı buna izin vermez. Üstelik aldığı eğitim de bu sonucu hazırlar. Bu yüzden medreseli, genellikle, devletin siyasal nizamını değiştirmeye yönelik öneriler sunmaktan çok, müesseselerde gördüğü bozulduğunu tenkit etmekle yetinmiştir.

Âlî aynı zamanda bir Osmanlı aydını ve bürokratıdır. Ulema ve bürokrasi, Osmanlı'da devleti ayakta tutan, üçüncüsünü ordunun oluşturduğu üç temel unsurdandır. Âlî, devleti ayakta tutan bürokratların seçimi konusunda bir taraftan padişahına yol gösterirken, diğer taraftan da, devlet açısından bürokrasinin önemini şöyle ifade eder:

> Bilgin kişilerin istihdamında, 'kânun-ı kadîm' değildir diye bahane aranmamalıdır... Sultan I. Selim Han, Pîrî Paşa'ya "İstanbul'da bulunan herkesi arka hamallarına varıncaya kadar araştırasın. O zümreden bile bir iş bilir, bilgili bulursan devletime makbûlümdür. Ve insanın dış görünüşüne değil iç dünyasına değer veririm."[49] buyurmuşlardı. İşte bu anlayışı ona ecdadından daha fazla saltanatın şerefini yücelttirdi ve *ḫadimu'l-ḥaremeyni'ş-şerîfeyn* sıfatını, adına dahil ettirdi... Büyük hükümdarlardan İskender-i Zülkarneyn'in Platon'u kendisine vekil tayin etmesi, Aristoteles ile her zaman görüşüp danışması, bu konuda önemlidir. Yine, Hz. Süleyman'a peygamberliği yanında Allah'ın kendisine tam bir saltanat da bahşetmesine rağmen Asaf b. Berhiya'yı vezir alması oldukça anlamlıdır. Nasıl olur da, zamanın sultanı kendini yeterli görüp, bilginlerin, aklı erenlerin yardımından kendini müstağni kılar.
>
> Bir ulu âsîtânedür devlet
> Hard u gil cem' olursa anda revâ

[47] Cornell H. Fleischer, s. 274.

[48] Halil İnalcık, *The Middle East and The Balkans under The Ottoman Empire*, Bloomington 1987, s. 88.

[49] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 36b.

> Ne sığarsa sığar o dergâha
> Sığmaz ammâ ki kibr ü istiğnâ[50]
>
> Hatta, "âlemlere rahmet olarak gönderilen"[51] Hz. Muhammed'in (a.s.) dahi dünyevi işlerde o işi bilen kişilere müracaatları açıktır. Görülüyor ki, sultana akıl ve erdem sahiplerinden uzak durmak akl-ı kâmil değildir. Edipler ve bilginler dururken harem hizmetlilerine saltanat işlerini gördürmeleri doğru görüş değildir.[52]

Bu kimlik özelliklerini taşıyan Âlî'nin devlet anlayışını, elbette, mensubu olduğu bu kurumların değerleri dokuyacaktır; nitekim öyle de olmuştur. Âlî önemli ölçüde klasik Osmanlı uleması ve bürokrasisinin devlet anlayışını yansıtır. Bir diğer ifadeyle, Osmanlı uleması ve bürokrasisinin devlet anlayışı, büyük ölçüde Âlî'nin devlet anlayışını da ortaya koyar. Ancak, bu kültürel sözleşmeyi bozacak oranda ve güçte olmayan siyasal değerlendirmelerdeki farklılıklar, Âlî'nin sadece bürokratik hedeflerinden ve beklentilerinden kaynaklanmaz. Çünkü onun Osmanlı Devleti'nin uygulamaları ile ilgili kişisel gözlemleri, kırgınlık, kızgınlık ve küskünlüğünün ötesinde anlamlar taşır. Âli'nin, yaşadığı dönemi kavrayışının iki önemli unsuru olan "yerel Osmanlıcılık ve İslami evrenselcilik, Osmanlı meşruiyetinin ve kimliğinin temelini oluşturan iki hukuki kurumla tam olarak örtüşür. Bu kurumlar kanun ve Şeriat'tır."[53] Bunlardan birincisi yerel Osmanlıcılığı temsil eden örfi/siyasi kanun, diğeri İslami evrenselciliği temsil eden dinî/şer'î kanundur.

Devlet ile sultan anlayışı birbirinin içine geçmiş olan ve çoğu zaman sultan ile devleti özdeşleştirerek sultanı korurken devleti de koruyan Âlî, devletin meşruiyetinde, bu iki kurumun temsilini de esas alır. Ona göre: "Dindar sultanlar, 'Allah'a itaat edin, Peygambere ve sizden olan idarecilere itaat edin.' ayetiyle şeref kürsüsünde yer almışlardır."[54] Dolayısıyla devlet ve ona itaat, meşruiyetini dinden almaktadır. Ayrıca Âlî, *Mevâ'idü'n-nefâ'is fî ḳavâ'idi'l-mecâlis* adlı eserinde, bir tür saltanatın meşruiyet temeline, Şeriat'a uymakla ortaya çıkan 'Allah'ın gölgesi' olmayı yerleştirir ve bunların babadan oğula tahta vâris olduklarını belirtir. Diğer bir tür saltanatın meşruiyet kaynağında ise, padişahın kılıç gücü ile iktidarı ele geçirmiş olmasını yeterli bulur.[55]

Ancak Âlî burada şöyle bir ikilemin de içine düşer:

> Dindar sultanlar, 'Allah'a itaat edin, Peygambere ve sizden olan idarecilere itaat edin.' ayetiyle şeref kürsüsünde yer almışlardır. Ancak, emirle-

[50] Bir ulu eşiktir devlet
Çer çöp ne gelirse kabûl eder
Ne sığarsa kabullenir o dergâh
Ancak kibir ve böbürlenme sığmaz oraya

[51] 17. İsrâ', 54.

[52] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 35a, 38a.

[53] Cornell H. Fleischer, s. 270.

[54] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 4a.

[55] *Mevâ'ıdu'n-nefâ'is fî-ḳavâ'idi'l-mecâlis*, s. 295.

> rinin ceza ve günah olduğu gayet net olanların emirlerine itaatın ibadet olduğunu, kâmil bir akıl nasıl kabul eder![56]

diyen Âlî, burada devletin temel ilkesine şer'î doğruluğu koyarken, bizatihi saltanat sisteminin kendisini bu ilkeye göre değerlendirmez. Ve sanki, Niccola Machiavelli'nin (1469-1527) "siyasi ahlak ve özel ahlak olmak üzere iki çeşit ahlak olduğunu ve özel ahlakın haklı olarak men ettiği şeylere –şiddete başvurma, yalancılık, sözleşmelerden vazgeçme ve diğerlerine– siyasi ahlakın zaman zaman müsaade ettiğini söylemesi"[57] gibi bir anlayış sergiler. Âlî'nin buradaki ikilemi, aslında ideal olanla (şer'î doğruluk) yaşayanın (siyasi doğruluk) ikilemidir. Bu ikilem Osmanlı özelinde, sultani hukuk ile dinî hukukun algılanış biçimleri neticesinde uygulamaya yansıyan çelişkilerinden kaynaklanan bir sonuçtur. Bu sonuç, aslında tüm Osmanlı için geçerlidir. Genelde ise, ideal devlet ile güç devletinin hayata hakim olmadaki yerleriyle ilgilidir.

Siyasi teşkilatlanmanın ilkeleri ve devletin işleyişinin tahlilinde referans noktası olarak İslam'ı esas alan Âlî, aynı zamanda, devletin meşruiyetini kaybetme noktasını da uyulmasını istediği kanunların şer'î doğruluğuna bağlar. Âlî'nin bu düşüncesi, on üçüncü yüzyıl hıristiyan filozoflarının en büyüklerinden olan Thomas Aquinas'ın (1225-1274):

> Hükümete itaat, eşyaların tabii düzeninin bir parçasıdır ve ancak bir hükümdar tabii kanunlarla açıktan açığa çelişkili bir ferman yayınladığı zaman, Hıristiyanlar karşı çıkabilirler. Adil olmayan kanunların ahlaki geçerlilikleri yoktur... Bu tür kanunlar, kanun olmaktan ziyade, şiddetin fermanlarıdırlar.[58]

düşüncesiyle paralellik arzeder. Ayrıca, Âlî'nin bu düşüncesinin John Locke (1632-1704) tarafından da paylaşıldığını görüyoruz; şöyle diyor J. Locke:

> İtaat öncelikle Tanrı'ya, sonra kanunlara yönelik olmalıdır. Siyasi yönetim otoritesini kullanarak belli bir kişinin vicdanına gayri meşru gelebilecek bir şey emrederse ne olur?... Eğer yasa siyasi yönetimin otoritesinin sınırları haricindeki şeylerle ilgiliyse –mesela, kişiler veya herhangi bir grup, farklı bir dini kabul etmeye ve başka bir kilisenin ibadet şekillerine ve ayinlerine katılmaya zorlanabilirler– bu durumda kişiler, vicdanlarına karşı çıkıp kanuna uymaya mecbur değildirler.[59]

Âlî, *Kunhu'l-aḫbâr*'ın (varak 34a'nın sonlarından başlayan) 'tezyil' bölümünde anlattığı Yıldırım Bayezid ile Timur arasında cereyan eden savaşta Yıldırım Bayezid'i haksız bulur. Yıldırım'ın Timur'a mağlup olmasının sebebini de, Thomas Hobbes'in (1588-1679) bir hükümdarın meşruiyetini yitirmesi hakkındaki şu söylediklerine, adeta ilham kaynağı olmuş gibi, aynı şekilde izah eder:

[56] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, 4a.

[57] Ernesto Landi, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, s. 51.

[58] Maurice Cranston, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, s. 41.

[59] John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara 1998, s. 53.

> İnsanlar hükümdarı kendilerinin korunması için getirirler ve kendi hayatlarının savunulması tabii haklarını da hiçbir zaman başkalarına bırakmazlar. Eğer hükümdar onların hayatlarını tehdit etmeye başlarsa halk da tabiatıyla ona karşı çıkacaktır.[60]

Âlî'ye göre devlet kutsaldır ve küçük düşürülemez. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, Osmanlı hanedanı Allah tarafından yeryüzüne nizam vermek için seçilmiştir ve devlet meşruiyetini kutsaldan (dinden) almaktadır. İkincisi, devlet halkın birlik ve beraberliğinin teminatıdır; devletle ilgili söylenecekler eğer devleti küçük düşürücü ögeler taşıyorsa, bu halkın birlik ve beraberliğinin yıkılmasına kapı aralıyor demektir ve burada ifade özgürlüğüne izin verilmez. Ona göre:

> Konuşmalarında insanlara karşı kaba ve çirkin konuşan, onları küçümseyip, ayıplayan vaizlere engel olunmalıdır. Ayrıca kürsüde devletin ileri gelenlerine kötü sözler söyleyenler mutlaka engellenmelidir. Çünkü devletin küçük düşürülmesi halkın birlik ve beraberliğini bozar. Dünyanın düzenini sağlayan sultanın davranış ve sözlerine ve devlet adamlarının icraatlarına saçma sapan sözlerle dil uzatanlar, halkın, padişahlarından nefret etmelerine, devlet adamlarından korkmalarına sebep olurlar. Eğer buna engel olunmazsa, insanlığın düzeninin bozulması şüphesizdir.[61]

Âlî'nin devlet anlayışında çağımızda ülkelerin bir kısmında uygulanan liberal devlet anlayışlarından izler yakalamak da mümkündür. Âlî, sultanın şahsında devletin hastane, kütüphane ve okul gibi hizmet binalarını devlet hazinesinden yapmaması gerektiğini söyler. Ona göre, eğer sultan bunları yapmayı çok istiyorsa, şahsi servetinden yapmalıdır. Çünkü Âlî, devletin en önemli fonksiyonunun insan yetiştirmek olduğu inancındadır. Ve sultan hazine yatırımlarını da insana yapmalıdır. Bu düşüncelerini şöyle dile getirir:

> Sultanlar devlet hazinesinden hastane, kütüphane ve okul gibi bayındırlık hizmetleri yapmayalar; buna icazet yoktur, bunları isterlerse kendi şahsi mallarından yapabilirler.
>
> Mescid ü mektebi ko âdem yâp
> Kabe yapmakçadur âdem yapmak
>
> Taş ağaç kaydı ne lâzım şâhum
> Yaraşur şehlere âdem yapmak[62]

Aslında Âlî bu düşünceleri ile daha önce belirttiğimiz, devletin kutsallığı ve bunun korunması konusundaki önerileri arasında da kendisi pek farkında

[60] J. W. N. Watkins, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, s. 61, 62.
[61] *Nuṣḥatu's-selâṭin*, v. 41a-b.
[62] Câmi ve okul yaptırmayı bırak insan yap
İnsan yapmak Ka'be yapmak gibidir
Taş, ağaç hazırlamak neye lâzım şâhım
Şâhlara insan yapmak yaraşır.
Nuṣḥatu's-selâṭin, v. 39a-b.

olmadan bir ikilem yaşar. Bir tarafta devleti öne çıkarırken diğer tarafta insanı öne çeker. Birinde devlet merkezli düşünürken diğerinde insan merkezli düşünür.

Âlî bir başka yerde ise devletin temeline "bilgi ve erdem"i koyar.[63]

b) Devletin Devamlılığı İçin Yönetime Önerileri

Âlî, sultanına devletinin devamlılığı için önerilerini bir taraftan genel ilkeler çerçevesinde sunarken, diğer taraftan da yönetimdeki bozuklukların adeta kliniksel bir analizini yapar. Onun, din ve devletin sağlam kalıp, yıkılmaması için gerekli kuralları açıklarken dile getirdiği en önemli ve kapsamlı öneriler, sultana yöneliktir. Bu bağlamda klasik bir siyasetnâmeci kimliği takınır. Bu kimlik Âlî'nin devlet ile ilgili düşüncelerinde en uzun soluklu ve en fazla kullandığı kimliktir; bu kimliği ile, devletin devamlılığının ilk şartını 'adalet', devlette devamlılığın tehlikeye girmesinin ilk adımını da 'adaletsizlik' olarak belirler.

Halil İnalcık'ın Osmanlı hakimiyet anlayışı için "hakimiyet adalet içindir, adalet hakimiyet için. Hakimiyetin keyfî kullanımı adaletsizliktir. Hakimiyet adaleti sağlamak için kullanılır, adalet hakimiyeti sağlar."[64] değerlendirmesi Âlî'nin adalet-saltanat anlayışını da ifade eder. Onun saltanat-adalet bağlamında söylediklerinden bir kısmı şöyledir:

> Akıllı ve anlayışlı insanlar bilirler ki, (...) seçkin hakimler ve iktidar sahibi bilge kişiler, adalet ve hakkaniyeti, itibar ve rağbet terazisinde ayarı tam para; emanet ve doğruluğu, rüzgarda cevher tartan terazide saf altın kabul ederler. Hâl ehli içinde derecesi yüksek olanlar, "Adalet, eşyayı yerli yerine koymaktır." sırrını; ve özellikle "Zulüm, nefiste aczi gizleyen ve kuvveti açığa çıkaran pusudur." gerçeğini, 'üstün dereceler kendileri için olan'[65] ileri görüşlü idarecilere apaçık kılarlar.[66] Hiç şüphesiz, sultanlar adalet yolunda sağlam yürümeli ve makamları layık olanlara vermelidir. İleri gelenler ve bilenlerin kötü insanlardan imtiyazlı olmaları her açıdan mutlaka gerekir.[67] (...) Her ne kadar "Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez."[68] ise de, sultanlar, görevlendirmelerde liyakatli kişiler dururken liyakatsizlerin, dürüst ve insaflı kişiler yerine insanları küçümseyen kişilerin seçilmelerine sebep olmuşlarsa, bu durum 'insanlara zulüm etme'ye izin vermek olduğundan, kendilerinin de sorumlulukları çok açıktır. Ayrıca, zulmün karanlığına rıza göstermek, adalet güneşinin tutulmasını gerektirdiğinden, Allah'ın emaneti olan milletin hazinesinin ona zarar vereceklere verilmesi ve yersiz kullanılmasının daha korkutucu bir suç ve benzeri olmayan bir musibet olduğu aşikardır. Bu konuda bilmemek aslâ özür olamaz.[69]

[63] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 10b.
[64] Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1999 (5. baskı), s. 125; ayrıca bkz. Halil İnalcık, "State and Ideology under Sultan Süleyman I", *age*, s. 79.
[65] 20. Tâhâ, 75.
[66] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 1b.
[67] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 2b.
[68] 6. En'âm, 164.
[69] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 3a.

Ehline düşmeyince mansıb u câh
Tağılur dûd-ı âh gibi sipâh

İrtişâdan ki el çeke vükelâ
Mansıba dest-res bulur ukalâ[70]

Âlî, devletin devamlılığında ulema ile devlet ilişkilerini de oldukça önemseyerek şunları söyler:

> Devleti ayakta tutan, din ve devletin sütunları, mülk ve milletin temelleri hiç şüphesiz ulemadır. Bunların düzenleri hiçbir şekilde bozulmamalıdır ki, devletin düzeni bozulmasın. Medreselere yapılacak tayinlerde mutlaka liyakat esas alınmalıdır. Bu kişi filan paşanın hocasıdır veya filan kişinin adamıdır, denilerek, makamlar ehline verilmezse, alanında uzman olan liyakatli ulemanın çözüm üretimi imkansız hale gelir. Maalesef şimdi olan budur. Padişahımızın ecdatları dönemindeki ulemanın şimdi yetişmemesinin sebebi de budur. Ebussuûd Efendi, Şemseddîn Gürânî, Ali Kuşçu, Kemal Paşazâde, Taş Köprüzâde (...) gibi alimler niçin zamanımızda yetişmezler; niçin onların verdikleri gibi eserler verilmez? Elbette bunların sebebi, ulemaya hak ettiği ilginin gösterilmemesidir. Padişahımız ilim adamlarından her yıl eser istemelidir. Ve her yeni makam verilmesinde emsalleri ile imtihana tâbi tutulmalıdır.[71]

Âlî, meleklerin Hz. Adem'e secde ile emredilmelerinin sebebini Hz. Adem'in –Allah'ın öğretmesi ile– meleklerden daha bilgili olması olarak değerlendirir ve meleklere lütuf olarak, Allah'ın cemalini müşahede etmeleri yeter, kanaatindedir. Bu değerlendirmesini sultanına yönelterek şöyle der:

> Vezirlik, beylerbeyilik gibi makamları, bana hizmet etmekteler diye liyakatli olmayan kişilere verip, bu görevlerden asıl liyakatli ve bilgili olanları uzak tutmak doğru mudur? Eğer makamlar hizmete göre verilseydi Allah kendisine her vesile ile hizmet eden melekleri Hz. Adem'e değil, Hz. Adem'i meleklere secde ettirirdi. Halbuki böyle olmadı. Hz. Adem'in bilgisi meleklerin hizmetinin önüne çıktı. Hem hizmetinizde bulunanlara lütuf olarak sizinle her zaman beraber yaşayıp sizi diledikleri zaman görmeleri kafidir.[72]

Nasıl ki, "hayra vesile olan hayır işleyen gibi"[73] ise, haksızlığa izin vermek de, zulme rıza göstermek gibidir. Padişah, 'Allah'ın yeryüzündeki gölgesi' olarak kabul edilmiştir. Kendisi saltanat bağında selvi iken, nasıl olur da, gölgesini çorak araziye salar. Nasıl olur da, hilafet meyvesinin himmetini şer tohumlarına kullanır.

[70] Makâm ve mevki' ehline verilmez ise
Ordu acı veren dumân gibi dağılır
Yöneticiler rüşvetten ellerini çeksinler ki
Akıllı insanlar makamlara geçmeye imkan bulsunlar.
Nuṣḥatu's-selâṭîn, v. 3b.

[71] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 62a-b, 63a-b, 64a.

[72] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 139a-140b.

[73] İsmâ'îl b. Muhammed el-Aclûnî, I. 399.

Âlî bir taraftan devletin varlığını devam ettirmesinin diğer gereklerini açıklamaya devam ederken, diğer taraftan da Osmanlı'da var olan ve düzeltilmesi gereken bozuklukları da sıralar. Onun tasvirleri 1582'lerin Osmanlı toplumu ve devlet yönetimi için oldukça önemlidir. Âlî burada hem devletin işleyişindeki aksayan tarafları analiz eder, hem de adeta devlete ayna tutarak şu önerileri sunar:

1. Padişahlar halka kendilerini sevdireler, Allah'ın kendilerine emaneti olan zayıfları gönül dostu edineler. Özellikle, ilim ve erdem sahiplerine iltifatları tam ola. Çünkü bunlar din ve devletin, mülk ve milletin direkleridirler; askere ve orduya ağır yükler yüklenmesine izin vermemelidir; halkının fakirlerini ve zayıflarını saran yokluk ateşini, cömertlik ve keremiyle kuşatarak kalplerinin sevgisini kazanmalıdır; beş vakit namazdan sonra duaları, devletlerinin devamlılığına sebeptir.[74]
2. Sultanın çok seçkin, edip bir danışmanı olmalıdır. Bu danışmanın davranışları peygamberlerinkine benzemeli, sohbetinde meliklere ve evliyaya rağbeti olmalı, her zaman padişahın yanında bulunmalı ve saltanatın şerefine leke düşüren haberleri olduğu gibi nakletmede cüret sahibi olmalı ve adil ve insaf sahibi olup kimseye kötülük ve düşmanlık beslememelidir.[75]
3. Sultan ecdadına ve kendine hizmet edenleri aslâ unutmayıp, iltifatlarına mazhar kılmalıdır. Halk ile iyi ilişkileri olan adalet ile meşhur olmuş bir hakimi azledilme korkusundan korumalı ve bunların makamlarını yükseltmelidir.
4. Sultanın istihbaratı iyi olup, ülkede olup-bitenden haberdar olmalıdır. İstihbarat hizmetinde bulunanlar doğru sözlü olmalı, dedikodu ve yalandan uzak olmalıdır. Zaman zaman bunlar sınanmalı, yalan söyleyenleri ve hainlik edenleri ağır şekilde cezalandırılmalıdır.[76]
5. Padişah, faizcilerin zulmünden köylerdeki, kasabalardaki ve şehirlerdeki insanları kurtarmalıdır. Borçluların evlatlarını dahi faiz borcuyla perişan eden bu faizcileri sürgün cezası ile toplumdan uzaklaştırmalıdır.[77]
6. Sultanın divan katipleri ve diğer memurları uyuşturucu alışkanlığı içersindedirler. Hizmetleri ihanet noktasına ulaşmıştır. Nice fesatların, karışıklıkların arkasında bunların yanlışlıkları vardır. (...) Bu nedenle divan katiplerine ve diğer memurlara çok dikkat edilmeli, kötü alışkanlıkları bulunmayanlar seçilmelidir. Ve kazançları kendilerine yetmelidir.[78] Memurlar içinde emsallerinden çalışkanlığı ile seçkin olan ve becerisi ile şöhret bulanların durumlarına göre yüksek makamlar verilmeli ve buradaki hizmetlerine göre de daha yüksek makamlara terfi ettirilmelidir.[79] Görevlerini liyakatle yapan yüksek düzeyli me-

[74] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 25b.
[75] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 25b, 26a.
[76] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 31b-32a.
[77] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 32b-33a.
[78] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 33a-b.
[79] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 38a-b.

murlar, olur olmaz bahanelerle görevlerinden alınmamalıdır. Ayrıca rica ile de makam verilmemelidir. Zira böylesi herkese üzüntü verir. Görevden alınmayı hak etmiş bir memur ise aslâ yeniden göreve iade edilmemelidir.[80]

7. Vergi kaçaklarına azami dikkat edilmelidir. Sadece İstanbul, Bursa ve Edirne'de dışarıdan gelip burada iş yapan ve vergisini vermeyenlerin sayısı yüz binden fazladır. Bunların ödemediği vergi yıllık beş-altı yüz bin sikke altına yakın olup, bu da Mısır hazinesine denktir. Bunlardan vergi mutlaka alınmalı ki, onların malları da haram olmaktan çıkıp helal olsun.[81]
8. Hazine, mutlaka israftan korunmalıdır. Hazinesiz padişah sermayesiz tacire döner. Her biri mamur bir şehir gibi saraylarda hizmet görenlerin giderleri, buralarda yapılan yiyecek-içecek israfları korkutucudur. Hem yeni saray yapımı, hem de eski saraylardaki israflar mutlaka önlenmelidir.[82]
9. Devlet makamları her topluluk üyesine verilmemelidir. Çünkü bazı topluluklar makamın değerini taşıyamaz. İsyan ederek sonunda helak olurlar. Bunlar için taşıyabilecekleri görevlerle yetinilmelidir.[83]
10. Sultanlara, saltanat nişanesi olarak Allah'tan iki şey verilmiştir ki, biri hutbe diğeri sikkedir. (...) Sultan, devletini korumak için 'sikke'sini en iyi şekilde tutmalıdır.[84]

    Lâzımü'l-i'tibârdur sikke
    Vâcibü'l-iftihârdur sikke

    Nâm-ı sultâna iştihâr viren
    Mâcid-i nâm-dârdur sikke[85]
11. Vezirler, emîrler ve beylerbeyilerin tımar ve zeametlere sahip olmaları yasak edilmelidir. –Önceki sultanlar döneminde buna imkan verilmezdi–; şimdi her vezir, emîr ve beylerbeyi nice tımarlar ve zeametleri kendi adamlarına dağıtıp haksız zenginliklere sebep olmaktadırlar. Bu türedi zenginler de milletin geleneğine, kanun-ı kadîme muğayir hareketlere başlamaktadırlar. Padişahımız bu konuda da şanlı ecdadının yolundan gidip milletin hazinesini, hak etmeyen kişilere vermekten kurtarmalıdır.[86]

c) Devletin Yıkılması

Âlî, devletin devamı için sultana sunduğu önerilerinde çok haklı olduğu, dolayısıyla bunların mutlaka yerine getirilmesi gerektiği, aksi takdirde devletin yı-

[80] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 50b.
[81] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 42b, 43a.
[82] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 45a-b, 46a.
[83] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 49b.
[84] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 67a-b.
[85] Saygının gereğidir para
Övüncün gerekliliğidir para
Sultanın şanına şan katan
Şan sahibinin şanıdır para.
Nuṣḥatu's-selâṭîn, v. 69a.
[86] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 68b-70a.

kılmasının aslâ engellenemeyeceği kanaatindedir. O, bu düşüncesini de hem Kur'an ayetleri ile, hem de tarihî rivayetlerle ortaya koymaya çalışır.

Âlî, "Bir toplum kendi özelliklerini değiştirinceye kadar Allah onlarda olanı değiştirmez."[87] ayetini gayet rasyonel olarak değerlendirmek suretiyle şöyle der:

> Devletleri yıkan unsur, idarecilerin yıkımı getiren uygulamaları ve buna halkın da uymasıdır; sultanlar, işlerin tetkikinde ahlaklarını değiştirmemeli ve halkın durumlarını araştırmada, merhamet ve şefkatlerini esirgememelidirler. Bunu yerine getirdikleri takdirde, Allah saltanatlarına son, ülkelerine karışıklık vermez...

23. Mü'minûn, 8, 10. ayetlerini de yine pozitif ve gayet rasyonel bir zeminde yorumlayarak şöyle der:

> Allah'ın kendilerine emaneti olan saltanatı, "Onlar (müminler) emanetlerine ve sözlerine uyarlar."[88] "İşte asıl bunlar vâris olacaklardır."[89] ayetlerinin gereğini yerine getirmek suretiyle koruyacaklar ve Allah da saltanatlarının devamını güneş gibi açık kılacaktır.[90]

Ancak Âlî, bir başka zeminde, devletin mutlaka yerine getirmesi gereken adaletin temini konusunda öneri ve düşüncelerini, "Sıradan, liyakatsız kişilerin gönlü geniş kâmil insanlardan daha yüksek mevkilerde bulunmalarını önlemek, tüm yeryüzünü adaletle doldurmak ve görevini kötüye kullananın tortu gibi ayakta kalmasına mâni olmak için, en sonunda mehdi (kutsal kurtarıcı) ortaya çıkacaktır."[91] diyerek, mistik bir beklentiye, yani kutsal kurtarıcı mehdinin gelmesine terk eder. Aslında bu da, klasik bir Osmanlı tarih telakkisi ikilemidir. 'Rasyonel olan'la, bir önkabulün sonucu 'mukadder hale gelen' iç içedir.

Âlî, *Nuṣḥatu's-selâṭîn*'de devletleri yıkan sebepleri anlatırken düşünce ve önerilerini şu tarihî rivayetlerle örneklendirir:

> Sencer Han, Sultan Gazan Han'a yenilmiş, saltanatı ve ülkesi elinden çıkmış, halkı perişan olmuş, kendisi de tutuklanmıştı. Sencer Han'a o muazzam devletinin yıkılış nedeni sorulduğunda şu cevabı verdi: "Devletin önemli makamlarını layık olmayan sıradan insanlara, sıradan makamlarını da önemli kişilere verdim. Sıradan insanlar önemli makamların gereklerini yerine getiremediler, değerli ve liyakatlı kişiler de sıradan makamları kabul etmeyi onur kırıcı buldular. Sonuçta bu iki hata, o muazzam cihan devletimin felaketi oldu."[92]

Fatih Sultan Mehmed'in Mevlânâ Kırımî ile sohbetinde, Kırımî, Fatih'e ülkesiyle ilgili şu bilgileri verdi:

> "Kırım, alimleri ve erdemli kişilerinin çokluğu ile mamur, zeki ve mutlu insanlarıyla meşhur büyük inci tanesi gibi bir ülke idi. Ancak çok geç-

[87] 13. Ra'd, 11
[88] 23. Mü'minûn, 8.
[89] 23. Mü'minûn, 10.
[90] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, 6a.
[91] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 2a.
[92] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 5b.

> meden o gül bahçesi gibi ülke, hazan vurmuş lale yaprakları gibi berbat oldu." Fatih Sultan Mehmed'in, "Bunun sebepleri nelerdir?" diye sorması üzerine Mevlânâ Kırımî: "Bu yıkılışın sebebi, bir bilgisiz vezirin adaleti terkedip haksızlığa ve zulme yönelmesidir." diye cevap verdi. Fatih Sultan Mehmed veziri Mahmud Paşa'yı çağırttı. Mahmud Paşa konuşulanları öğrenince: "Sadece bir vezirin zulmünden bir ülkenin yıkılması mümkün değildir. Bu sonuçta, padişahın da sorumluluğu vardır. Eğer bir padişah vezirinin yaptıklarından habersiz kalır, ona engel olmaz ise, vezirinin zulmüne izin vermiş olur. Dolayısıyla Kırım'ın yıkılması da, vezirinin zulmüne kayıtsızlığı nedeniyle padişahındandır." diye cevap verdi. Sonuçta, 'devletin temelinin bilgi ve erdem olduğunu' doğruladılar.[93]

Âlî, *Nuṣḥatu's-selâṭîn*'den sonra yazdığı *Fuṣûl-i ḥall ü ʿaḳd ve uṣûl-i ḥarc ü naḳd* adlı eserinde, Emevilerden (661-750) başlayıp, Abbasiler (750-1258), Tahiriler (820-873) ve Gaznelilerle (977-1186) devam ederek, Anadolu beyliklerine kadar getirdiği diğer müslüman devlet ve hanedanların yıkılış sebeplerini tahlil eder. Ele aldığı her bir devletin yıkılma sebeplerini, genelde aynı kategori içinde değerlendirilebilecek olan ayrı ayrı sebepler olarak takdim eder. Klasik siyasetnâme literatürünün hemen hemen hepsinde rastlanabilecek olan ve özgün bir yanı bulunmayan bu sebeplerin bir kısmı kısaca şunlardır:

> Sultanların ve diğer yöneticilerin servet düşkünlükleri; haksızlığa ve zulme göz yummaları; halktan yerine getirilmesi mümkün olmayan isteklerde bulunmaları; iktidarsız, yetersiz ve hatta çocuk yaşta yöneticilerin iş başına getirilmeleri; kardeş kavgalarının alıp yürümesi...[94]

C. Sonuç

Mustafa Âlî'nin daha önce yer yer belirttiğimiz tüm mensubiyetleri, onun siyasi düşüncelerinin tahlilini, döneminin siyasi düşünce yapısını anlamaya yardımcı sağlıklı bir rehber kılmaktadır. Bu bakımdan onun siyaset felsefesi, Osmanlı siyaset felsefesini anlamada sağlayacağı katkılar açısından ayrıca önem taşımaktadır. Çünkü Âlî, kendi dönemi itibarıyla, Osmanlı siyasi düşüncesinin merkez dairesinde yer alır; bu, hem tarih felsefesi, hem de devlet anlayışı bakımından böyledir. Âlî'nin siyaset felsefesi, bu merkez dairenin temel karakteristiğini oluşturan "hükümranlığın Allah vergisi olduğu, din egemen evrensel nitelikli siyaset anlayışının" ana çizgilerini taşır. Ancak Âlî'yi –bu merkez daire içinde kalmak kaydıyla– diğer Osmanlı aydınlarından ve siyaset bilimcilerinden farklı kılan özellikleri de vardır.

Âlî'nin oldukça geniş düşünce ufku, kendisini, birliktelikleri çok kısa –belki de anlık– bile olsa, Batılı siyaset felsefecileri ile zaman zaman, yan yana aynı kulvarda yürütür. O yan yana yürüdüğü Batılı siyaset felsefecilerinin siyaset felsefelerini bir bütün olarak aslâ onaylamamakla birlikte, onlarla anlık birlik-

[93] *Nuṣḥatu's-selâṭîn*, v. 9a-b, 10a-b.

[94] Geniş bilgi için bkz. Mehmet Şeker, "Âlî'ye Göre İslam Devletlerinin Yıkılış Sebepleri Âlî'nin Fusûl-i Hall ü Akd ve Usûl-i Harc ü Nakd Adlı Eserinin Değerlendirilmesi", s. 133.

teliklerinde, onun, bir yerde hümaniteci, bir yerde pragmatist, bir başka yerde makyevelist ya da liberal devlet felsefelerine ilham kaynağı olabilecek düşünceleri olduğunu görürüz. Onun, biraz da devletten beklentilerinden kaynaklanan duyarlılıkla üzerinde ısrarla durduğu, makamların liyakatli kişilere verilmeyip de parayla sıradan insanlara satılmasının devleti felakete sürükleyeceği düşüncesi, sanki yıllar sonra Jean Jacques Rousseau'nun (1712-1778) şu düşüncelerine de ilham kaynağı olmuş gibidir:

> Devlet kendini birisine satmışsa, o kimsenin, sırası gelince, devleti satmaması ve güçlülerin kendisinden çektikleri paraları güçsüzlerden çıkarmaması pek olacak şey değildir. Böyle bir yönetimde her şey, er geç parayla satılmaya başlar ve kralların yönetimi altında dirlik düzenlik, saltanat aralarındaki kargaşalıklardan beter olur.[95]

"İdeal devlet bilime dayanmalıdır." diyen Francis Bacon[96] (1561-1626) Âlî'nin "Devletin temelinin bilgi ve erdem olduğu" yolundaki sözlerini sadece tekrar etmiştir.

Âlî'nin böylesine çeşitliliğe sahip düşünce ufku, onun özgün bir siyaset felsefecisi olarak tanımlanmasından ziyade, çağının diğer siyaset bilimcileri gibi, daha çok bir Osmanlı siyasetnâmecisi olarak tanımlanmasını doğrulamaktadır; tabii ki diğerlerinden farklılığını da...

[95] Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Çan Yayınları, İstanbul 1974, s. 99.

[96] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul t.y., s. 215.

Bir Biyografi İnşâ Denemesi: Kızlar Ağası Yusuf Ağa

–Kara Yüzlü Kanlı Arap mı? Ağâ-yı Sâde-dil mi?–

AHMET NEZİHİ TURAN
YARD.DOÇ.DR., KIRIKKALE Ü. FEN-EDB. FAK. TARİH BÖL.

Renkli Osmanlı sarayının bir rengi de kara hadım ağalardı; saray içi hizmetlerde, bilhassa haremde istihdam edilmişlerdi. 16. yüzyılın sonlarına kadar özel hayatın mahremiyeti içinde kalmışlar, pek ortada görünmemişlerdir. III. Murad (1574-1595) devrinde harem dairesinin Topkapı sarayına dahil olması ve tedrici genişlemesi ile Osmanlı hanedanında saltanat süren hükümdar ailesinin, özellikle valide ve haseki sultanların özel statüleri, bir mahrem alan olan haremi yarı politik bir müessese haline getirmişti. I. Ahmed (1603-1617) devrinden itibaren şehzadelerin sancağa çıkma âdetlerinin kalkması, bu gelişmeyi şekillendiren bir başka etkili faktör oldu.[1] Buna paralel olarak harem ağalarının nüfuzu artmaya başladı. Valide sultan baş ağası, haseki sultan baş ağası ve hepsinin üstünde darüssaade ağası/kızlar ağası, –ona bağlı Zenci Ağalar Ocağı ile– Osmanlı merkez teşkilatının siyasi aktörleri arasına girdiler.[2] Bu, bir yönüyle Yeniçeri Ocağı'nın gelişmesine ve nüfuzunun artmasına benzetilebilir.

Yine III. Murad'ın saltanat yıllarında, İmparatorluğun büyük vakıflarının yönetimi de darüssaade ağalarına verilmeye başlandı ve yönetim alanları zamanla genişledi. Mekke ve Medine'ye hizmet etmek üzere kurulan dinî vakıfların; 'evkâf-ı haremeyn'in amiri (*nâzır* veya *mütevellî*) durumuna geldiler. Bu şehirlerde dört büyük vakıf bulunmaktaydı: İlk olarak Memluklar zamanında kurulan ve Hasekiye Vakfı'nı da kapsayan Deşîşetü'l-Kübrâ ve Haremeyn; III. Murad tarafından kurulan Muradiye ya da Deşîşetü's-Suğrâ; ve IV. Mehmed'in (1648-87) kurduğu Muhammediye... Kuruldukları zamandan beri gelirlerinin büyük bir bölümünü Mısır köylerinden elde ettiklerinden, bu vakıflar darüssa-

[1] Haremi, kadınların çevirdikleri entrikaların merkezi ya da tersine, bir safiyet kurumu olarak gören bakış açılarının nahifliği ortadadır. Peirce'in çalışması (Leslie P. Peirce, *Harem-i Hümâyûn. Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar*, [*The Imperial Harem, Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford 1993], çev. Ayşe Berktay, İstanbul 1996) bu konuyu işleyenlerin şimdilik en iyisidir.

[2] Darüssaade teşkilatı ve darüssaade ağalığı için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, Ankara 1988, s. 172-183.

ade ağalarının Mısır'daki nüfuzlarının da ana kanalını teşkil ettiler.[3] Keza, 'evkâf-ı selâtîn' denilen sultan vakıflarının idaresi de 1598'den (III. Mehmed devri: 1595-1603) itibaren darüssaade ağalarına verilmişti. Fatih, Kanunî ve I. Ahmed devirlerinde İstanbul'un bütün cizye gelirlerinin sultan vakıflarına tahsis edildiği hesaba katılırsa, bunun ne kadar büyük bir mali portesi olduğu anlaşılır. Ağalar böylece geniş bir sahada kamuya dönük bir hizmet ifa etmeye ve bu hizmetlerin sağladığı imkanlardan istifadeyle, nüfuzlarını daha da artırmaya başladılar. Vakıfların temsil ettiği büyük ekonomik güç sayesinde de, sarayın başta gelen siyasi aktörlerinden biri haline geldiler.[4] Resmî protokolde 'darüssaade ağası' unvanını taşıyor, teşkilat ve teşrifatta sadrazam ve şeyhülislamdan sonra geliyorlardı. 'Kızlar ağası' tabiri, muhtemelen sarayın diğer sınıflarının diliyle yaygınlık kazanmıştı; ama artık sarayın büyük yöneticisiydiler ve mevkileriyle mütenasip olarak 'büyük ağa' unvanıyla da anıldılar.[5]

Yusuf Ağa'nın Hayatı Hakkında Kaynaklar

Burada bu büyük ağalardan Yusuf Ağa'nın hayatı incelenmeye çalışılacaktır.[6] Osmanlı yönetici sınıfları mensuplarının biyografilerini ihtiva eden kaynaklar muayyen bir anlayışla ya da kısa ansiklopedik malumat vermek maksadıyla yazıldıklarından, genellikle çok eksik, sıradan bilgiler vermektedirler. Bu yüzden, Osmanlı tarihçiliğinde biyografi inşâi, önemli bazı çalışmalara rağmen, eksikliği hissedilen büyük bir ihtiyaç olmaya devam etmektedir.[7]

Osmanlı tarihinin netameli yıllarında, IV. Mehmed'in hükümdarlığı döneminde, 1671-1687 yılları arasında on altı yıl gibi uzun bir süre darüssaade ağalığı yapan Yusuf Ağa'nın hayat hikayesi için müracaat edilen biyografik kaynaklarda verilen bilgiler son derece yetersizdir. *Sicill-i Osmânî*'de, musâhib ve hazinedar iken 1082 Rebîülevvel'inde (Temmuz 1671) darüssaade ağası olduğu; 1098 (1687) sonlarında azledilip Mısır'a gönderildiği; birkaç sene sonra da 1102'de (1690/91) affedilip şeyhülharem olduğu ve orada vefat ettiği belirtilmektedir. Mısır'a gittiğinde yazıcılığından yetişme Hasan Paşa'nın hürmetsizlik

[3] Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt. The Rise of the Qazdağlıs*, Cambridge 1997, s. 140.

[4] Suraiya Faroqhi, "Crisis and Change, 1590-1699", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, ed. Halil İnalcık, Donald Quataert, Cambridge 1994, s. 562.

[5] Büyük ağalarla ilgili olarak şuraya da bakılabilir: Ahmet Nezihi Turan, "Mahremiyetin Muhafızları Darüssaade Ağaları", *Osmanlı Araştırmaları*, XIX (İstanbul 1999), s. 123-148.

[6] Darüssaade ağaları üzerine tek monografik etüt Osmanlı tarihinin en velût yazarlarından Ahmed Refik'in kaleminden çıkmıştır: *Kızlar Ağası*, İstanbul 1926. Yazar burada Yusuf Ağa'nın Mısır'a sürgününe kadarki hayatını, *Silahdâr Târîhi*'nden alarak dört sayfada hulasa etmiştir. Yusuf Ağa ile ilgili daha önce yayınlanmış müstakil tek yazı da yine onun tarafından bir haftalık aktüalite dergisinde (Üst başlığı şöyle: "Her Hafta Çarşamba Günleri Çıkar, Herşeyden Bahseder, Haftalık Halk ve Aile Mecmuası") yazılmıştır: Ahmed Refik, "Kızlarağası Yusuf Ağa", *Yedigün*, sene 2, No 91, 5 Birinci Teşrin, 1934, s. 12-13. İki sayfalık bu yazının kaynağı da aynıdır ve kitabındaki bahis, popüler tarza uygun bir üslûpla yeniden özetlenmiştir.

[7] Bu problem için bkz. İlber Ortaylı, "Türk Tarihçiliğinde Biyografi İnşası ve Biyografik Malzeme Sorunsalı", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar*, İstanbul 1998, s. 56-63.

ettiği ve bermutat, "güzel ahlak sahibi, muhterem bir zat" olduğu ilave edilmektedir.[8] Bu genel biyografi kaynağının haricinde, müstakil meslek grupları için hazırlanmış biyografik kaynaklar arasında yer alan, darüssaade ağaları biyografilerine bakıldığında da, durum pek farklı değildir. Elimizde Yusuf Ağa devrini de ihtiva eden bu neviden üç biyografik kaynak bulunmaktadır.[9] İlki Derviş Abdullah'ın *Risâle-i Teberdâriye fî Ahvâl-i Ağa-yı Dârü's-sa'âde* adlı eseridir.

Müellif 1680 yılı sonunda eski sarayda hassa teberdarlar ocağına girmiş ve burada, 'kara hadımlar' arasında, 1697/98 yılına kadar on sekiz yıl çalışmış; hatta kara ağalardan birkaçına hocalık etmiştir. Dolayısıyla Yusuf Ağa ile muasır ve onun büyük ağalığı devrinin son yedi yılına şahit olmuştur. *Risâle-i Teberdâriye* aslında biyografyadan ziyade, bir rapordur. Yazarın maksadı, kara ağaların ne kadar zararlı, tehlikeli insanlar olduklarını anlatmak; hükümdarları bu hususta ikaz ve ikna etmektir.[10] Yazarın, Yusuf Ağa'ya dair verdiği bilgi ancak birkaç satırdan ibarettir ve zemmedici mahiyettedir:

> Bir gün Kızlar Ağası Yusuf Ağa'nın ağzından bu sözü işittim ki, şevketlü pâdişahımız ile bir husus içün bu gece görüşmek iktiza eyledi. Meğer baş kadın efendi ile bir odada yatar uyurlar imiş, vardım uyandırdım; güç ile gönlünü yapdım, hele işimi gördüm dedi. Hadîs-i şerif ile hıyaneti sâbit olan böyle bir taife ile şevketlü pâdişahımızın harem-i hümâyûnunda gece ile bî perva gezer gibi işiticek bu fakire hayret el verdi.[11]

Bu muhtasar bilgi bir bakıma eserin mahiyetinden kaynaklanıyorsa da, bir başka sebebi de 1741 gibi geç bir tarihte kaleme alınmış olması olabilir. Nitekim sonraki devir ağaları için, mesela Hacı Beşir Ağa'yla (1717-1746) ilgili verdiği bilgiler daha ayrıntılıdır.

İkinci eser Ahmed Resmî Efendi'nin *Hamîletü'l-Kübrâ*'sıdır.[12] Bu eser birinci Büyük Ağa Mehmed Ağa'dan (1574-1590) Hâfız Beşir Ağa'ya (1746-1752) kadar otuz yedi darüssaade ağasının hayat hikayelerini derli toplu anlatan ilk özel biyografidir. Ahmed Resmî Efendi, Koca Râgıp Paşa'nın teklifi ve Hâfız Beşir Ağa'nın tamamlaması hususunda teşviki üzerine yazdığı,[13] bu yüzden de

[8] Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Yahut Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, İstanbul 1316, IV. 658.

[9] Daha önceki dönemler için bkz. Cengiz Orhonlu, "Derviş Abdullah'ın Darüssaade Ağaları Hakkında Bir Eseri: Risâle-i Teberdâriye Fî Ahvâl-i Dâru's-saâde", *Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara 1988, s. 226-227.

[10] Derviş Abdullah ve eseri için bkz. C. Orhonlu, agm., s. 228-241.

[11] Agm., ek 6, s. 245.

[12] Ahmed Resmî ve *Hamîletü'l-kübrâ*'nın mevcut nüshaları için bkz. Virginia Aksan, *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı. Ahmed Resmî Efendi (1700-1783)*, [*An Ottoman Statesman in War and Peace Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783*, E. J. Brill, Leiden 1995], çev. Özden Arıkan, İstanbul 1997.

[13] Burada *Hamîle*'nin iki nüshasını kullandık (Ahmed Resmî Efendi, *Hamîletü'l-kübrâ fî vasf-i ağavât-ı dârü's-sa'âdetü'l-uzmâ*, Milli Kütüphane, A 1594 ve İstanbul Üniversitesi, TY 1210) ilk nüsha 1165/1751-52'de yazılmış olup Hâfız Beşir Ağa'nın 1159/1746'dan 1165/1751-52'ye kadar olan ağalık dönemiyle biterken, ikincisi 1167/1753-54'te yazılmıştır ve Hâfız Beşir Ağa'nın katledilmesiyle sona ermektedir. Telif sebebi için: MK, A 1594, v. 5a-b; İÜ, TY 1210, v. 5a-b.

onlar hakkında mültefit bir üslûp kullandığı eserini telif ederken istifade ettiği kaynakları belirtmez. Kullandığı kaynakların belli başlı vekayinameler ile özel tarihler olduğu anlaşılmaktadır. Yusuf Ağa bahsi de tamamıyla *Zübde-i Vekâyiât*'tan[14] nakledilmiş, buna bir iki övücü cümle ilave edilmiştir.[15]

Son biyografik kaynak II. Abdülhamid devrinde, 1885 yılında saraya intisap eden Ali Said'in kaleme aldığı *Ravzatü'l-Küberâ*'dır.[16] Ali Said, darüssaade ağalığı dairesinde ikamet edermiş. Darüssaade Ağası Abdülğani Ağa ile çok yakın imişler; hatta onun manevi evladı olmuş. Bir gün, okumaya çok meraklı olan Abdülhamid'in kitapçılarından İsmet Bey, Ağa'ya bir defter hediye etmiş. Defter, ağaların kısa hâl tercümelerini ihtiva ediyormuş. Defter okunduktan sonra, Ağa, Ali Said'e, beğenip beğenmediğini sormuş. O da ağaların büyük nüfuz ve tesir sahibi kimseler olduklarını, onların bu mevkileriyle mütenasip bir eserin henüz yazılmamış olduğunu, kendisinin de Sahaflarşeyhizade Esad Efendi'nin tertip ettiği buna benzer bir 'risaleciği', onun Yerebatan'daki kütüphanesinde görmüş olduğunu söylemiş. Ağa da bunun üzerine kendisinden, söylediği evsafta bir eser yazmasını talep etmiş. İşte adı geçen biyografi bu şekilde yazılmış.[17] Fakat Ali Said, söylediğinin aksine, kısa, sathi bilgiler vermekte, hatta Ahmed Resmî'nin *Hamîle*'sini bile görmediği anlaşılmaktadır.[18] Yirmi dokuzuncu ağa olarak verdiği Yusuf Ağa'ya dair malumat da *Sicill-i Osmânî*'deki kronolojik kayıtlardan ibarettir. Ayrıca onun verdiği bilgilere göre, Ağa "ahlâk-ı hasene sâhibi, ehl-i vekâr ve muhterem bir zât" imiş![19]

İkinci kaynak grubunu *Târîh*ler teşkil etmektedir. Yusuf Ağa'nın darüssaade ağalığı devrine ait, onunla muasır, ikisi özel biri vekayiname üç yerli tarih kay-

[14] Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât, Tahlil ve Metin (1066-1116/1656-1704)*, haz. Abdülkadir Özcan, Ankara 1995, s. 250-51.

[15] *Hamîletü'l-kübrâ*, MK, A 1594, v. 19a-b; İÜ, TY 1210, v. 19a-b.

[16] Bendegân-ı Hazret-i Şehriyârî'den Ali Sa'îd, *Ravzatü'l-Küberâ'*, *Terâcim-i Ahvâl*, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Y 14: Rik'a ile yazılmış küçük boy ajanda cinsi kırk sayfalık bir defterdir. "Medhal" (s. 1), "Dârü's-sa'âde Ağalarının Esâs Hidemâtı" (s. 4), "Dârü's-sa'âdeti'ş-şerîfe Ağalarının Kıyâfet-i Kadîmesi" (s. 5), "Ağalar Ocağında Hâdim Ağaların Derecâtı" (s. 6) bölüm başlıkları ile Habeş Mehmed Ağa'dan Abdülğanî Ağa'ya kadar yetmiş sekiz ağanın (s. 7-40) biyografilerinden müteşekkildir.

[17] Ali Said, *Saray Hatıraları, Sultan Abdülhamîd Han'ın Hayatı*, İstanbul 1338-40, s. 89-92. Kitap yeni harflerle, sadeleştirilerek neşredilmiştir: Ali Said, *Saray Hatıraları, Sultan Abdülhamîd'in Hayatı*, haz. Ahmet Nezih Galitekin, İstanbul 1994. Müellifin biyografisi için bu kitabın girişine bakılabilir. Ali Said'in sözünü ettiği defter veya bunun bir nüshası, TTK, Y 86 numarada kayıtlı yazma olmalıdır. "Defter-i Ağayân-ı Dârü's-sa'âdeti'ş-şerîfe" adını taşıyan 14 varaklık bu defter "Esâmi", "Nasb", "Azl", "Vefât ve Medfenleriyle Ba'zı Ma'lûmât" başlıkları altında, beş sütun halinde tertip edilmiş bir sicil özeti özelliği taşıyor. Ali Said, ağalar listesini muhtemelen buradan çıkarmış. Kimin hazırladığı belli olmayan (İsmet Bey olabilir mi?) defterde Yusuf Ağa hakkında hiçbir orijinal bilgi bulunmadığı gibi, vefat tarihi de belirtilmemiş. Bkz. agy., v. 6b.

[18] Defterin (TTK, Y 14) ilk sayfasında kullandığı kaynakları zikrediyor: *Târîh-i Atâ, Sicill-i Osmânî, Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrafiyye, Hadîkatü'l-Cevâmî, Kâmûsü'l-A'lâm, Tâcü't-Tevârîh, Teşrîfât-ı Kadîme-i Ahmed Resmî, Târîh-i Na'îmâ, Târîh-i Râşid, Münşe'ât-ı Feridûn Bey.*

[19] TTK, Y 14, s. 18. Ali Said'in kurumun tarihi ve ağaların kronolojik sıralamasında da Mehmed Süreyya Bey'le (*Sicill-i Osmânî*, IV. 724-726) uyumlu olduğu anlaşılıyor.

nağı bulunmaktadır: *Zübde-i Vekâyiât*, *Silahdâr Târîhi* ve *Târîh-i Râşid*... Ağa'nın hayat ve faaliyetine dair en mufassal malumat bunların ilkindedir. Yazarı Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Yusuf Ağa'nın darüssaade ağası olduğu yıl olan 1671'de rıznâmçe-i evvel kalemine girerek, memuriyete başlayan ve yükselerek defterdarlığa kadar çıkan mühim bir devlet adamıdır. Eseri 17. yüzyılın ikinci yarısı ile 18. yüzyılın ilk seneleri için müstesna bir kaynak mahiyetindedir. Dönemin kişi ve olaylarını kaleme alırken, faydalandığı kaynaklar yanında, nispeten tarafsız anlatımı ve meraklı mizacı ile müşahedelerini, rivayetleri ve bizzat duyduklarını da kaydetmesi, eserinin kıymetini daha da artırmaktadır.[20]

Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa'nın *Silahdâr Târîhi*, aynı dönem için ikinci önemli kaynaktır. Devlet idaresine, teşkilatına ve bilhassa saray umuruna dair verdiği ayrıntılı bilgiler, tarihçilerin ondan hayli istifade etmelerini gerekli kılmıştır.[21] 'Has odalı' olması, Baş Musâhib Şahin Ağa'ya intisabı, ak ağalar sınıfından silahdar ağalığa kadar yükselmesi –darüssaade ağası ile silahdar ağa sarayda padişahın biri sağ, diğeri sol kolu idiler–, anlattıklarının değerini artırır. Yusuf Ağa ile ilgili, o da –yine ağalığı devrine münhasır olmak üzere– geniş bilgi verir. Fakat Silahdar, yukarıda biyografik eserinden söz edilen Derviş Abdullah gibi, kara hadım ağalar hakkında son derece menfi görüşlere sahip, hatta peşin hükümlüdür. Nitekim Yusuf Ağa da onun gözünde 'kara yüzlü kanlı Arap'tan başka bir şey değildir. Ağa'nın 1687'de azil ve Mısır'a sürgün edilmesinden sonra, bir daha ondan hiç söz etmez. İstanbul'dan uzaklaşmasıyla, adeta "bu bela da bitti ya" der gibidir.[22]

Târîh-i Râşid bu dönemin vekayinamesi, resmî tarihidir; klasik vekayinüvis üslûbundadır.[23] Eseri Silahdar'la mukayese eden Ahmed Refik (Altunay), Râşid'in birçok olayı eksik, yavan ve sathi anlattığını; tasvirlerinin 'riyâkârâne' olduğunu ifade eder. Tabii, Ahmed Refik, Derviş Abdullah'ın ve takdir ettiği her adamın "nedîm Araplardan nice dürlü cevrler" görmesini diline dolayan Silahdar'ın takipçisidir ve tespitleri biraz mübalağalıdır.[24] Keza, o, *Târîh-i Râşid*'de-

[20] Ayrıntılar için: *Zübde-i Vekâyiât*, haz.Abdülkadir Özcan, s. XVII-XCIII.

[21] Müellif eserine, hayranı olduğu Kâtip Çelebi'nin *Fezleke*'sine ilave anlamında, *Zeyl-i Fezleke* adını vermektedir. Burada Ahmed Refik neşri (Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silahdâr Târîhi*, I-II, Türk Tarih Encümeni Külliyatı, İstanbul 1928) kullanılacaktır.

[22] Fındıklılı Mehmed Ağa ve eseri için Ahmed Refik'in *Silahdâr Târîhi*'ne yazdığı girişe (I. s. III-XII), ve aynı müellifin *'Âlimler ve San'atkârlar*'ına (İstanbul 1924, s. 228-55) bakılabilir. Ayrıca bkz. Christine Woodhead, "Silāhdār, Fındıklılı Mehmed Agha", *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Brill 1997, IX. 610.

[23] M. Kemâl Özergin, "Râşid", *İA*, IX. 632-634; A. Refik, *'Âlimler ve San'atkârlar*, s. 302-328; Bekir Kütükoğlu, "Vekayinüvis", *İA*, XIII. 271-287. Burada *Târîh-i Râşid*, I-II, İstanbul 1282'den faydalanılmıştır. Râşid ve diğerleri için ayrıca bkz. Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok, Ankara 1982.

[24] *'Âlimler ve San'atkârlar*, s. 355; *Silahdâr Târîhi*, II. 293. Ahmed Refik aslında, biraz da devrin icabı, Türklüğe 'taktığı' için, farklı bütün unsurları muaheze eder. *Kızlar Ağası* adlı eserindeki şu satırlar (s. 63) buna misal gösterilebilir: "Osmanlı hanedanında bile Türklüğün kanı fesâda uğramıştı. Sarayını zenci bir Kızlar Ağa'sına teslim eden pâdişah, kendi mevcudiyetini de, devle-

ki Yusuf Ağa bahsinin, önemsiz bazı ilave ve farklılıklar dışında, *Zübde-i Vekâyiât*'tan alındığının[25] farkında görünmemektedir.[26]

Yusuf Ağa'nın biyografisini inşâ ederken istifadesi elzem son kaynak grubunu arşiv malzemesi oluşturmaktadır. Nitekim burada, azlinden sonra müsadere edilen eşyasının kaydedildiği defter başta olmak üzere, Başbakanlık ve Topkapı Arşivleri'nde bulunan bu kabil belgelerden de faydalanılmıştır. Bunlar gereken yerlerde, atıflarla gösterilecektir. Ağa'nın hayatına dair, doğrudan ya da dolaylı incelemeler ise, iki ismi ön plana çıkarıyor: İlki, Ahmed Refik'tir ki, hissî yorumları ile tahkiyeci, popüler bir üslûp aksettirir. İkincisi ise, ağırlıklı olarak Mısır kaynaklarının kullanıldığı Jane Hathaway'in yazılarıdır ve azil sonrası dönem için dikkate değer katkılar sunar.[27]

Yusuf Ağa'nın Darüssaade Ağalığı

1671 öncesine dair Yusuf Ağa ile ilgili, onun hazinedar-musâhib olduğundan, yani padişahın yakın çevresinde bulunup iç hizmetler yürüten kadroda yer aldığından ve bundan evvel Firarî Mustafa Paşa'nın harem ağalığını yaptığından başka bilgi yoktur.[28] Bütün kara hadım ağalar gibi muhtemelen o da, çocuk yaşta Sudan tarafından, Sennar ve Darfur'dan gelen köle kervanlarından biriyle Mısır'a getirilmişti. Sonra seçilen başka çocuklarla birlikte Mısır valisi tarafından, belki bu sırada belirlenen ihtiyaca bağlı olarak, talep üzerine, İstanbul'a sevk edilmişti.[29] Topkapı Sarayı'na veya Eski Saray'a ya da paşa saraylarından birine girmişti. Ağaların mutat kariyerine uygun olarak, "en aşağı ağa,

tin idaresini de Türk'ün gayriyle temin ediyordu. Sarayın ve devlet ricâlinin muhtelit ırklarına karşı ırkını ve safvetini muhafaza eden yalnız bir ülke vardı: Anadolu!"

[25] Defterdar Sarı Mehmed Paşa'yı kullandığı kaynaklar ve tesirleri bakımından inceleyen A. Özcan, *Zübde*'nin Râşid'e etkisini, örnekleriyle göstermiştir (*age.*, s. LXII-LXXXIV). Yalnız Râşid'de olup da *Zübde*'de bulunmayanlar arasında gösterdiği (s. LXXXV) "Kabz-ı emvâl-i Yusuf Ağa der-Mısr ez-taraf-ı Mîrî" bendi, *Zübde*'nin "Der-zikr-i ircâ'-i Ağa-yı Dârü's-sa'âde-i sâbık Yûsuf Ağa" bahsinin (s. 266-67) Râşid'de iki ayrı başlık altında ("İrcâ'-i Yûsuf Ağa ez merhale-i İznik" ile üstteki: *Târîh*, II. 16-17, 24) gösterilmiş olmasındandır.

[26] Defterdar, Silahdar ve Râşid dışında, bu devre ait şüphesiz başka kaynaklar da vardır. Fakat bunlar ya Yusuf Ağa ile muasır değildirler veya verdikleri bilgiler kıymetsizdir. Mesela Kantemir, eserinde (Dimitri Kantemir, *Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi*, I-II, çev. Özdemir Çobanoğlu, İstanbul 1998) yer yer malumat verdiği Ağa'nın azli tarihinde, 1687'de İstanbul'a gelmiştir. Kantemir için: *age.*, I. 19-27; Georges Cioranesco, "Dimitri Kantemir'in Doğubilim Araştırmalarına Katkısı", çev. Zeki Arıkan, *Ulusal Kültür*, Ocak 1979, s. 17-42.

[27] A. Refik, *Kızlar Ağası* ve "Kızlarağası Yusuf Ağa"; J. Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt*; "The Role of the Kızlar Ağasi in 17th-18th Century Ottoman Egypt", *Studia Islamica*, LXXV(1992), s. 141-158; "The Wealth and Influence of an Exiled Ottoman Eunuch in Egypt: The Waqf Inventory of Abbas Agha", *Journal of the Economic of Social History of the Orient*, XXVII(1994), 4, s. 293-317.

[28] D. P. Little, "Khâznadar", *EI²*, IV. 1186-87; Erdoğan Merçil, "Hazinedar", *DİA*, XVII. 141-43; *Silahdâr Târîhi*, II. 119. Sözü geçen Firârî Mustafa Paşa 1643'te kubbe vezirliğine getirilmiş, daha sonra muhtelif yerlerde valilikler yapmış, son olarak Basra valisi iken 1671-72'de ölmüştür (M. Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, IV. 400). Yusuf Ağa'nın ona ne zaman harem ağalığı yaptığını tahmin etmek güçtür.

[29] J. Hathaway, "The Role of the Kızlar Ağasi...", s. 141; A. N. Turan, "Mahremiyetin Muhafızları...".

acemi ağa, nöbet kalfası, musandıracı ağa, ortanca ağa, hasıllı ağa, baş kapı gulamı" kademelerinden geçerek yetişmiş;[30] nihayet Mustafa Paşa'nın baş ağası olmuştu. Arada başka bir vazife almamışsa, oradan asıl saraya intisap ettiği, bir müddet sonra da musâhib ve hazinedar olduğu anlaşılmaktadır. Bu sırada kırk yaşlarında olduğu farzedilirse 1630'lu yıllarda doğmuş, 1640'a doğru veya hemen sonra, IV. Murad (1623-40) ya da Sultan İbrahim (1640-48) devrinde İstanbul'a gelmiş olabilir. 1671'den sonraki hayatı ise aşağıda görüleceği üzere daha fazla bilinmiktedir.

9 Rebiülevvel 1082 çarşamba günü (15 Temmuz 1671'de) İç Hazinedar Musâhib Yusuf Ağa'ya darüssaade ağalığı 'ihsân' edilmiştir. Bu mevkiyi üç buçuk yıl kadar işgal eden selefi Abbas Ağa, "kanun üzere, vazife-i tekaüt" ile Mısır'a gönderilir. Yusuf Ağa'nın önceki vazifesi, hazinedarlık, on altı yıl sonra 1687'de azliyle, aynı şekilde terfi ederek onun yerine geçecek olan Musâhib Ali Ağa'ya verilir.[31]

1671 Temmuz'undan itibaren Yusuf Ağa'nın rutin ağalık vazifeleri başlamaktadır. Onun zamanında sarayın en etkili kadınları Valide Tarhan Sultan ile Baş Haseki Gülnuş Sultan'dır. Onlarla ve onların baş ağaları ile ittifaklar kurar. Yıllık surre alaylarına nezaret eder. Bir bakıma yenilgileri unutturma aracına dönüşen şenlikler onun idaresindedir. Hotin bozgunundan sonra (1674), IV. Mehmed'in kızı Hatice Sultan, Musâhib Mustafa Paşa ile evlendiği zaman, erkana samur kürkler giydirir. Gelini almaya gelen devlet erkanı onun odası önünde bekler. Sonra gelin alayı uzun bir kortej halinde saraydan çıkarken Yusuf Ağa, at üzerinde alay başı olarak, Hatice Sultan'ı taşıyan arabanın önünde gitmektedir. Yine IV. Mehmed'in oğlu Şehzâde Ahmed (saltanatı: 1703-1730) onun kucağında sünnet olur (1675). Şenlikler günlerce sürer, bu arada 'ihsân-ı şâhâne'den de Ağa'nın payına bir hayli şey düşer.[32]

Sultanlarla beraber bazen Edirne sarayında veya Tunca sahillerinde; bazen İstanbul'da süslü, gösterişli dairesinin yaldızlı odalarında ya da ikinci bir ikamet mahalli olarak tahsis edilen Çinili Köşk'te vakit geçirir. Köprülüzâde Fazıl

[30] "Zenci Ağalar Ocağı"nın yapısı ve işleyişi hakkında bkz. Tayyârzâde Ahmed Atâ, *Târîh-i Atâ*, İstanbul 1293, I. 257 vd.

[31] *Silahdâr Târîhi*, I. 563; *Zübde-i Vekâyiât*, s. 18 (Abbas Ağa "azl olunub, ber vech-i mu'tâd-ı kadîm bir mikdâr vazîfe ile Mısır'da müteka'iden eğlenmek üzere irsâl" olunmuş); Râşid, *Târîh*, I. 254-55. Abbas Ağa için: J. Hathaway, "The Wealth and..."; Yusuf Halaçoğlu, "Abbas Ağa", *TDV İA*, I. 20-21. Aslında azledilen ağaların Mısır'a sürgün edilmesi 1644'te Sünbül Ağa ile başlamıştır (J. Hathaway, agm., s. 293, n. 2). Bu yüzden "kanun üzere" tabiri, uygulamanın kısa sürede nasıl yerleştiğini ve hemen bir geleneğe dönüştüğünü ifade etmesi bakımından ilgi çekicidir.

[32] Ayrıntılar şuradadır: Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, tercüme, haşiye ve notlar Mehmet Atâ, İstanbul 1947, XI. 284-288. 1675 yılı şenlikleri üzerine iki sûrnâme yazılmıştır. Biri manzum olup devrin şairlerinden meşhur Nâbi'nin kaleminden çıkmıştır. Diğeri Yusuf Ağa'nın katibi Abdî'nin mensur sûrnâmesidir ve Abdî bu eseri Ağa'nın emriyle yazmıştır. Ayrıntılar için bkz. Mehmet Arslan, *Türk Edebiyatında Manzum Surnâmeler (Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri)*, Ankara 1999, s. 51-52. Şenliklerdeki çadır düzeni, Darüssaade Ağası Çadırı, ziyafetlerde Ağa'nın yeri için bkz. s. 131, 192.

Mustafa Paşa'nın ölümü ve yerine Kara Mustafa Paşa'nın geçişi, onun mevkiinde bir değişiklik meydana getirmez. Fakat Viyana seferinin açılmasından, Valide Tarhan Sultan'ın ölümüne (1683) ve ordunun bozgunlara uğramasına uzanan dönem, sarayda tatsızlıkların derece derece artmasına sebep olur. Bu arada Ağa'nın saraydaki vazifeleri devam etmektedir: Selim Giray, hanlık tahtına oturmak üzere Edirne'ye davet edildiğinde, onu maiyetiyle birlikte Iydiyye Köşkü'nde karşılar ve hükümdarın huzuruna çıkarmak üzere Tunca kenarında İmadiye Kasrı denilen yere kadar refakat eder. Burada yeni Kırım Hanı'na kırmızı kadifeyle kaplı kapaniçe samur kürkü o giydirir (1684).[33] Yalnız nezareti altındaki vakıfların muhasebesini değil, harem harcamalarını da o kontrol eder. Mesela kadınefendilere Kurban Bayramı için alınan kumaşların bedellerinin nasıl ödeneceğine Yusuf Ağa karar verir.[34] Hem sözü edilen vakıfların idaresinde görev alacaklar, hem de kutsal mahallere tayin edilecekler, onun arzına muhtaçtırlar. Diyelim, Konyalı Mustafa Efendi'nin Peygamber mescidine şeyhülkurra ve imam olarak tayini; ancak Ağa'nın arzıyla mümkün olabilir.[35]

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın İdamındaki Rolü ve Azli

Yusuf Ağa, Veziriazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın en büyük düşmanlarındandır. Büyük Mirahur Boşnak Sarı Süleyman Ağa da onun başlıca destekçisidir. Bunlar paşayı padişah katında devamlı kötülemektedirler. Mustafa Paşa da onları sevmemekte ve saraydan uzaklaştırılmalarına çalışmaktadır. Viyana bozgunu haberi Belgrad'a geldiğinde Süleyman Ağa, Yusuf Ağa'nın odasına girerek "Düşmanımızın işi bitti, intikam alacak günler geldi." deyip, ellerine mendiller alarak döne döne oynarlar (6 Aralık 1683). Mustafa Paşa'nın yetiştirmesi olup, hatta onun tarafından sadaret kaymakamlığına getirilen, buna rağmen, veziriazamlık hırsıyla ona rakip olan üçüncü vezir Kara İbrahim Paşa'yı da tahrik ederek yanlarına çekerler.

Yusuf Ağa, Firarî Mustafa Paşa'nın harem ağası iken Kara İbrahim de çuhadar ağası olduğundan 'kapı yoldaşı'dırlar. Yusuf Ağa ile Süleyman Ağa, Kara İbrahim Paşa'ya, Merzifonlu'yu kastederek "Bu herifin daha ne kadar 'kılıcın salasın', muradın sadaret değil mi, işte bundan iyi fırsat mı olur?" derler. Üçü birleşerek Kara Mustafa Paşa'nın katli için uğraşmaya başlarlar. Gerçi Viyana'da bozulan serdardan yalnız asker değil, halk da yüz çevirmiştir. Bunu da fırsat bilirler. Bir hafta sonra 13 Aralık Pazartesi günü toplanan mecliste, onun saltanat davasında olduğuna, bazı ocaklara ve Anadolu'daki eşkıyaya vaatlerde bulunduğuna dair önceden hazırladıkları sahte mektupları padişaha gösterirler. Padişah kani olur, bunlara inanır.

[33] *Zübde-i Vekâyiât*, s. 176; Râşid, *Târîh*, I. 442-43. Silahdar (*Târîh*, II. 132) kürkü bizzat Padişah giydirmiş gibi anlatıyor.

[34] Topkapı Sarayı Arşivi, E. 7221, 29 M 1096/5 Ocak 1684. Yusuf Ağa'nın arzı üzerine, ödemenin İshak Efendi'nin Mısır'dan getirdiği altınlardan yapılmasına karar verilmiştir.

[35] Topkapı, E. 2445/168, IV. Mehmed zamanı.

Bu arada Merzifonlu'nun İstanbul'daki adamları, Çavuşbaşı Kadıköylü Mehmed Ağa ile diğer dostları mektuplar yazarak, ondan, büyük hediyelerle Padişah'ın gönlünü almasını istemektedirler. O da bunun üzerine Telhisci İsmail Ağa'yı, yüz bin 'frengî' altın ve bunun yarısı kıymetinde mücevherat tedarik edip Padişah'a sunması için İstanbul'a gönderir. Bunu haber alan İbrahim Paşa ile Süleyman Ağa, telaşla Yusuf Ağa'ya koşup ondan bu meseleyi halletmesini, aksi takdirde üçünün de akıbetinin idam olacağını söylerler. "Ol zâlim, mühîn-i devlet, kara yüzlü kanlı Arap" Yusuf Ağa hemen Padişah'ı av sahasında bulur ve gereğini yerine getirir: IV. Mehmed o gün av dönüşü saray kapısında huzuruna çıkan Telhisci İsmail Ağa'yı azarlayarak hapsettirir. Yusuf Ağa aynı günün akşamı (15 Aralık 1683 Çarşamba) Merzifonlu'nun katline hatt-ı şerîf alır ve birkaç gün içinde bütün hazırlıkları görüp, gereken emirleri ulaştırır. Sabah olurken huzur-ı hümâyûna davet edilen Kara İbrahim Paşa'ya, Kızlar Ağası Yusuf Ağa'nın divan odasında veziriazamlık tevcih edilir.[36]

Bir ay sonra da Kapıcılar Kethudası, Belgrad'dan gelip sancâk-ı şerîfi, Kâbe anahtarını, mühr-i hümâyûnu ve Merzifonlu'nun kesik başını Yusuf Ağa'ya teslim eder. O da bunları Padişah'a gösterir.[37] Fakat Viyana bozgunu ve bunun arkasından gelen kayıplar, büyük bir huzursuzluk ve memnuniyetsizlik yaratmıştır. Sefere gitmekten çekinen Kara İbrahim Paşa önce azil ve sürgün, sonra idam edilir; yerine, yukarıda Yusuf Ağa ile işbirliği yaptığından söz edilen ve Kara İbrahim Paşa sadrazam olduğunda, ikinci vezir olan Mirahur Süleyman Ağa getirilir.

Süleyman Ağa, Merzifonlu'nun katlinden sonra onun İstanbul'daki mallarını zapt ve tahrirle görevlendirilmiş, sonra vezaretle rikab-ı hümâyûn kaymakamlığına getirilmiştir. İlk işi, hiç sevmediği Silahdar Mustafa Ağa'yı mirahur tayin ettirmek olur. Mustafa Ağa'nın, silahdarlığı sırasında has odalılar kendi aralarında sohbet ederken Süleyman Ağa da lafa katılmak istediğinde, onu, "Sen var âhûr umûrunu gör, söze karışma!" diye susturmasını[38] unutamamıştır. Yusuf Ağa hatt-ı hümâyûnu gösterip mirahur hil'ati giydirmek istediğinde Mustafa Ağa bunu reddeder; vazifeyi ancak vezaretle kabul eder. Buna rağmen Süleyman Paşa, rikab kaymakamı olarak has ahır hazinesini Mustafa Ağa'ya teslim ederken, intikam hissiyle "Ağa! Bak gör, seyislik nice olur." demeyi ihmal

[36] Silahdar, *Târîh*, II. 119-121. Defterdar bu gelişmelerle ilgili herhangi bir bilgi vermeyip alelade vazife tebdili imiş gibi anlatıyor: *Zübde-i Vekâyiât*, s. 166-167. Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ve Kara İbrahim Paşa için bkz. 'Osmânzâde Ta'ib Ahmed, *Hadîkatü'l-Vüzerâ, Ḥadîqat ül-vüzera (Der Garten der Wesire) mit den Fortsetzungen (zeyl) des Dilâver Agazâde 'Ömer Efendi, Ahmed Ğâvîd und Bagdadî 'Abd ül-fettâḥ Şevket*, Freiburg 1969 [Tıpkı basım: 'Osmânzâde Tâ'ib], s. 109-111; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, V: *Osmanlı Devlet Erkânı*, İstanbul 1971, s. 43-44.

[37] Silahdar, *Târîh*, II. 123.

[38] Defterdar bunu Mustafa Ağa'nın dedikodudan uzak, sözünü sakınmayan biri olmasına bağlıyor: *Zübde-i Vekâyiât*, s. 172.

etmemiştir.[39] Sonra bu Sarı Süleyman Paşa da, serdâr-ı ekrem olarak gittiği seferde hezimete uğrayıp Macaristan'ın kaybına (1687) sebep olduğu iddiasıyla katledilir; onun yerine de ordunun isteği üzerine Siyavuş Paşa veziriazam ve serdâr tayin edilir. Defterdar Sarı Mehmed Paşa'ya göre isyancılar, Yusuf Ağa'ya gönderdikleri mektuplarda, asıl maksatlarını saklayarak, arzularının Süleyman Paşa'nın idamı olduğunu, Padişah'ın rızasına aykırı başka hiçbir talepleri bulunmadığını belirtmişlerdir. Halbuki daha büyük karışıklıklara sebep olacakları açıktır. 'Ağa-yı sâde-dil' onların hilesinden gafil bulunarak mektupları padişaha arzeder ve o da bunlara itimat ederek Süleyman Paşa'nın idamını emreder.[40] Oysa, sorumluluk giderek Padişah'a ve daha yakın çevresine yüklenmeye başlamıştır.

Padişah için "Devlet kaydında olmayub memleketi bu hâle koyub şebânrûz kilâb sohbeti idüb dağda gezen âdem nice pâdişâh olabilür ve ba'de'l-yevm sözü nâfiz hükmü cârî degildir." demektedirler. Edirne'den gelen Bostancı Musa Ağa, sadaret kaymakamı Recep Paşa'ya ordunun istekleri yazılı bulunan mektubu verir. Ordu artık IV. Mehmed'i istememektedir. Recep Paşa "Ulemâyı ve ocak ihtiyârların sarayına cem' idüb cülûs ahvâlin söyleşüb, ketm eyleyüb kâğıdı yutdular."[41] der.

Bu sırada Hazinedar Ali Ağa darüssaade ağası olmak için zorbalardan yana olmuş, onlara gizlice rüşvetler göndermiştir. Böylece zorbalar, Yusuf Ağa'nın ağalıktan azledilerek mallarının hazineye alınmasını, yerine Ali Ağa'nın tayinini, Musa Ağa'nın da bostancıbaşılığa getirilmesini isteyen mektubu, Musa Ağa vasıtasıyla padişaha gönderirler.[42]

Mektupta yazılı isimlerin başında gelen Yusuf Ağa darüssaade ağalığından azledilerek Sırça Saray'a (Çinili Köşk) hapsedilir (20 Zilhicce 1098/27 Ekim 1687). Bütün eşyasının hazineye alınmasına, 'mîrîye kabz' olunmasına, Yusuf Ağa'nın yerine İç Hazinedar Musâhib Ali Ağa'nın, onun yerine de Baş Musâhib Uzun Nezir Ağa'nın tayinlerine ferman çıkar. Hazinedar Ali Ağa'ya Padişah huzurunda ağalık kürkü giydirilir; selefi Yusuf Ağa, Bostancıbaşı'nın göz hapsine verilir. Ağa'nın saraydaki odalarında bulunan eşyası, sayımı yapılarak zapt edilir. Ardından, iki gün sonra Bostancıbaşı Mustafa Ağa da azil ve hapsedilerek bu makama da Musa Ağa getirilir.[43]

Ağa'nın Serveti

Yusuf Ağa'nın Enderun'da ve kimi zaman ikamet ettiği Sırça Saray'da (Çinili Köşk) bulunan eşyalarının sayımını, yeni Darüssaade Ağası Ali Ağa, Hazi-

[39] *Zübde-i Vekâyiât*, s. 171-72.
[40] *Zübde-i Vekâyiât*, s. 241. Yusuf Ağa-İbrahim Paşa-Süleyman Paşa ilişkisinin biraz farklı bir anlatımı için bkz. D. Kantemir, *age.*, II. 668-669.
[41] Silahdar, *Târîh*, II. 285, 287.
[42] *Zübde-i Vekâyiât*, s. 249; Râşid, *Târîh*, I. 529.
[43] Silahdar, *Târîh*, II. 288; *Zübde-i Vekâyiât*, s. 250.

ne Kethudası Ahmed Ağa ve Defterdar Kaimmakamı Ali Efendi'den oluşan üç kişilik bir heyet yapar. Her şey tek tek tespit edildikten sonra bir defter tanzim edilir.[44] Padişah'a arzedilen defterde bulunan eşyaların satışa çıkarılması ve elde edilen gelirin hazineye aktarılması, 29 Zilhicce 1098/5 Kasım 1687'de heyetten, asli görevi olan Defterdar Vekili Ali Efendi'ye emredilir.

Uzun yıllar çok yüksek bir mevkide görev yapan Ağa'nın büyük bir servete malik olabileceği zaten tahmin edilebilir. Nitekim söz konusu muhallefât defteri[45] bu tahmini doğruluyor. Eşyalar sandıklara ve sepetlere yerleştirilmiştir. İlk sandıkta gümüş sahan, gülabdan, buhurdan, kahve tepsisi, şeker kutusu, şamdan, leğen ve ibrik, sırmalı çuka, sof ferace, beyaz şal kürk, atlas üzerine sırmalı yastık gibi şeyler vardır. Aynı sandığa on adet de kıymetli hançer konmuştur. Beşi baştan başa altın, ikisi gümüş kabzalı elmaslı ve yakutlu, biri altından mînâkârî (mine şeklinde işlenmiş) yakut ve elmaslı, biri mînâkârî altın ve biri tepesi yakutlu altın. Yastık, yorgan, cibinlik, kaftan ve benzerleri diğer sepetlerde de vardır. Fakat belli bir tertibi de yoktur. Mesela üçüncü sepette yine leğenle ibrik (Bosna işi yaldızlı), bakır şamdan ve fener; dördüncü sepette ok, kandil, yelpaze, tabak (meşin kutu içinde), salma rakkaslı aynalı büyük çalar saat ve başka şeyler bulunmaktadır. Ağa herhalde saate pek meraklıydı ki, beşinci sepet listesinde altı saat daha var: Birer adet siyah bağa zarflı çekmece saati, pirinçten çalar asma saat, nakışlı ağca zarflı çekmece saati ve üç adet pirinç ve gümüş zarflı çekmece saati. Diğer sepetlerde de, yine benzeri şeyler yanında, seccadeler, tirkeş, mataralar, tesbihler (mercan, kehrubâ, zümrüt imameli ve beş zümrüt habbeli gerisi inci çeşitleriyle) fildişi asâ, kıymetli kumaşlardan perdeler, yastıklar, peşkirler, peştemaller, gömlekler, ihramlar, mendiller, donluklar, örtüler, şallar, tomar tomar kumaşlar ve daha birçok şey.

Ağa'nın Hazine Kethudası tarafından seçilen bir kısım kıymetli eşyası ile bulunan parası doğrudan enderûn-ı hümâyûna alınır. Bunlar arasında baştan başa inci, la'l ve zümrütle süslü altın zincirli bir tirkeş (okluk), üç adet yeşil çukaya kaplı samur erkan kürkü, iki adet yeşil çuka ve sofa kaplı samur erkan kürkü, bir adet kırmızı çukaya kaplı samur erkan kürkü gibi eşyalar ile 122.400 çil akçe bulunmaktadır.[46]

[44] Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Bab-ı Defteri Baş Muhasebe Kalemi (DBŞM)*, 540: 20x60 cm. ebadında 12 sayfalık bir defterdir. Kayıtlar toplam 802 kalemdir.

[45] Katledilen ya da azledilen devlet adamlarının serveti müsadere edilmekte ve mal sayımlarını gösteren muhallefât defterleri tutulmaktadır. Müsadere için bkz. Mehmet Ali Ünal, "Osmanlı İmparatorluğunda Müsadere", *Osmanlı Devri Üzerine Makaleler-Araştırmalar*, Isparta 1999, s. 1-16. Aynı makale daha önce *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 49 (Ağustos 1987) s. 95-112'de yayınlanmıştır. Muhallefâtların kaynak değeri ve bir muhallefat örneği için bkz. Yavuz Cezar, "Bir Âyanın Muhallefâtı", *Belleten*, XLI(1977), 161, s. 41-77.

[46] *DBŞM*, 540, s. 10. Bu bölümdeki eşyalar 41 kalemdir.

El konulan mallar arasında ayrı bir grubu cariyeler oluşturmaktadır.[47] Bunlar adları ve milliyetleri ile tek tek kaydedilmişlerdir:

Ağay-ı müşârünileyhin harem-i hümâyûnda bulunan cevârîsidir.[48]

Benâm-ı Ümmü Gülsüm (Rus)
Benâm-ı Aişe (Çerkes)
Benâm-ı Hâkime (Rus)
Benâm-ı Lutfiye (Rus)
Benâm-ı Rahîme (Rus)
Benâm-ı Şîvekâr (Rus)
Benâm-ı Fîrûz (Gürcü)
Benâm-ı Meknûn (Abaza)
Benâm-ı Sâfiye (Leh)
Benâm-ı Güher (Çerkes)
Benâm-ı Şehnâz (Abaza)
Benâm-ı Zekiye (Rus)
Benâm-ı Dâğistân (Rus)
Benâm-ı İsmihan (Rus)
Benâm-ı Muazzez (Gürcü)
Benâm-ı Goncefem (Rus)
Benâm-ı Dürrî (Rus)
Benâm-ı Hemzele (Rus)
Benâm-ı Şâhide (Rus)
Benâm-ı Zeyneb (Rus)
Benâm-ı Havva (Rus)
Benâm-ı Alemşâh (Rus)
Benâm-ı Hadîce (Rus)
Benâm-ı Sâliha (Rus)
Benâm-ı Halîme (Nemçe)
Benâm-ı Fethiye (Çerkes)
Benâm-ı Gülbeyaz (Rus)

Yusuf Ağa bu serveti nasıl elde etti? Sarayda görevli diğer ağalar gibi darüssaade ağaları da ulufeli idiler.[49] Bu, onların nakdî, muayyen maaşları idi. Günlük harcamalarının bir kısmını, hatta içlerinden biri azat olduğunda ihtiyacı olan yardımı, bu üçer aylık ulufelerinden karşılıyorlardı.[50] Aynı zamanda belirli hasları[51] ve haremeyn ve selâtîn evkâfının nezâret ve tevliyetinden de düzenli gelirleri vardı. Bunlar dışında Yusuf Ağa, kendinden öncekiler gibi, işgal ettiği mevki ile mütenasip in'âm ve ihsânlar[52] ile pişkeşler ve herhalde rüşvetler[53] al-

[47] Saray ağalarından hizmetlerinde cariye istihdamına izin verilenler sadece darüssaade ağalarıydı. Bkz. İ.H. Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı, s. 174.*

[48] *DBŞM*, 540, s. 8.

[49] IV. Mehmed devrinde yazıldığı anlaşılan bir kanunnamede darüssaade ağasının yevmiyesi 60 akçedir ve bu harem-i hümâyûn görevlileri arasında en yüksek gelirdir. Bkz. *Eyyubî Efendi Kanûnnâmesi. Metin ve Tahlil*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1994, s. 22.

[50] Azat edilen arkadaşları için 17. asır başlarında böyle bir uygulama başlatmışlar ve bu kararlarını bir mermer levhaya yazdırarak koğuşlarına asmışlardı. Levha bir yangında kaybolmuş, fakat Yusuf Ağa'nın selefi Abbas Ağa zamanında, 1079/1668-69'da aynı şekilde yeni bir kitabe koymuşlardır. İlgi çekici kitabe metni için bkz. Reşad Ekrem Koçu, *Topkapu Sarayı*, İstanbul t.y., s. 161.

[51] *Eyyubî Efendi Kanûnnâmesi*, a.y.; İ. H. Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 175.

[52] Bu devir ve sonrası in'âm ve ihsânlar için temel kaynaklardan biri de harc-ı hassa defterleridir. Çünkü 1680 yılı hesaplarında görülen bir yolsuzluk üzerine iç hazineye giren ve hazineden çıkanlar için bu isimle ayrıntılı defterler tutulmaya başlanmıştır (bkz. Ahmet Tabakoğlu, *Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi*, İstanbul 1985, s. 37-38). Bu tip defterlerin en eskilerinden birinde devrin darüssaade ağasına, Yusuf Ağa'dan üç ay kadar sonra büyük ağa olan Mustafa Ağa'ya yapılan in'âm ve ihsânlar için bkz. *1108 Numaralı Harc-ı Hassa Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, haz. Sıddık Çalık, İÜ SBE yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 1993, s. 15, 25, 164 vd.

[53] Pişkeş bulunulan mevkiden üst kademelere terfilerde muayyen kişilere verilmesi âdetten olan hediyelerdi (ayrıntılar için bkz. İ.H. Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, index). Çekilen pişkeşlerin mühim bir kısmı da ağaların nasibine düşerdi. Mesela 1072/1661 tarihli bir *Pişkeş Defteri*'nde

mıştı. Bütün bunlar onun ne kadar büyük bir servete malik olabileceğini gösteriyor. Gerçi yukarıdaki defterde kayıtlı, kendisine zaten bir başkasının muhallefatından ihsanla intikal etmiş olan bir kısım kıymetli eşya hazineye alınmıştı. Geri kalanların satışından ne elde edildiğini ise bilmiyoruz.[54] Fakat aşağıda görüleceği gibi, azil sonrası kendisinden istenen yüz elli kesenin elli kesesini verip, kalanı için de bir tüccarı kefil göstermesi, ticari bağlantıları için de bir fikir veriyor. Görüldüğü kadarıyla, Ağa'nın hayır hasenata meyli yoktu.[55] Biriktirmeyi seviyordu ve asıl yatırımı bir gün döneceği Mısır'a yapmaya çalışıyordu. Belli ki, maksadı ahir ömrünü bolluk, rahatlık ve şaşaa ile geçirmekti.[56]

Kitaba Merakı

Sözü edilen defter, Ağa'nın hususi kitaplığı hakkında da bilgi veriyor.[57] Ayrı bir başlık açılmadan, çeşitli eşyalar arasında yazıverilen kitapların bir grubu Ağa'nın enderundaki dairesinde, diğerleri Sırça Saray'daki ikametgahında bulunup tespit edilmiş. Dairesindekiler hazineye alınırken Sırça Saray'da bulunanlardan bazıları Hazine Kethudası tarafından seçilerek enderuna nakledilmiş.[58] Meşhur hattatlar elinden çıkma mushaflar başta olmak üzere ihsân-ı şâhâne veya hediye cümlesinden[59] gelenler bir yana bırakılırsa, dinden edebiya-

(*DBŞM*, 221, s. 2'de) o sırada darüssaade ağası olan Solak Mehmed Ağa'ya verilen hediyeler de kayıtlıdır. Koçi Bey (Göriceli Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi -Eski ve Yeni Harflerle-*, haz. Yılmaz Kurt, Ankara 1994, s. 79-81) pişkeşin rüşvete dönüşmesinden şikayetçidir. Rüşvet için ayrıca bkz. Ahmet Mumcu, *Tarih İçindeki Genel Gelişimiyle Birlikte Osmanlı Devletinde Rüşvet (Özellikle Adlî Rüşvet)*, İstanbul 1985.

[54] Söz konusu eşyaların yaklaşık piyasa değerleri için bkz. Mübahat S. Kütükoğlu (haz.), *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, İstanbul 1983, muhtelif yerler.

[55] Birçok darüssaade ağasının (bilhassa Mehmed Ağa ile Abbas Ağa gibi) yaptırdığı çok sayıda hayır eseri (mescid, medrese, hamam vb.) ve bunları yaşatmak için kurdukları vakıfları vardır. Çeşitli misaller için bkz. TTK, Y 86, v. 3a-b, 8b; Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, II, Ankara 1987, dizin. Rumelikavağı'ndaki Yusuf Ağa Camii, Valide Tarhan Sultan tarafından kardeşi Yusuf Ağa hayrına 1682-88 yıllarında yaptırılmış olup, bu yüzden Valide Camii de denir. Bkz. T. Öz, *age.*, II. 69. Grelot'nun gördüğü "Yusuf Ağa Mescidi" de (Josephus Grelot, *İstanbul Seyahatnâmesi*, çev. Maide Selen, İstanbul 1998, s. 230) aynı camidir ve bizim Yusuf Ağa ile ilgisi yoktur.

[56] Saray dedikodularına pek meraklı olan Kantemir Yusuf Ağa için (*age.*, II. 924 n.78) "Ne kendisinden önce, ne de kendisinden sonra hiçbir kızlar ağası bu kadar mal ve mülk sahibi olmamış ve de sultanın üzerinde bu kadar söz sahibi olmamıştır. Yusuf, bu görevinden azledildiği zaman, ahırlarında yedi yüz arap atı bulunmuştur. Kentin içinde kendine özgü sarayı vardı ve buraya gittiği zaman sadrazamdan fazla uşağı vardı. Bütün bunlara karşın basiretli bir insandı ve efendisine saygı göstermekte kusur etmemiştir." diyor.

[57] Muhallefât defterleri, tıpkı tereke defterleri ya da harc-ı hassa defterleri gibi, Osmanlı yönetici sınıfının yalnız servetlerini, ekonomik güçlerini değil, aynı zamanda, bir ölçüde de olsa, kültürel durumlarının tespiti ve muhtelif sınıfların bu çerçevede incelenmesi açısından da büyük önemi haizdirler. Bu çeşit listeler ve tahliller için şimdilik bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Edirne Askerî Kassamına Âit Tereke Defterleri (1545-1659) -I", *Belgeler*, III(1968), 5-6, s. 100, 387, 395, 429; Yayına haz. Said Öztürk, *Askeri Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-ekonomik Tahlil)*, İstanbul 1995, s. 174-184.

[58] *DBŞM*, 540, s. 6, 8-10.

[59] Muhtelif vesilelerle, mesela düğünlerde ve sünnetlerde, kitap hediye etmek âdettendi. 1675 şenliklerinde hediye edilen kitaplar için bkz. Mehmet Arslan, *age.*, s. 166-169. Hediyelerin cinsleri için ayrıca bkz. M. Arslan, "1675 Edirne Şenliği Üzerine Üç Önemli Eser ve Bu Eserlerdeki 'He-

ta, tasavvuftan tarihe ve güzel sanatlara kadar çeşitli konulara dair kitaplar özenle seçilmişe benziyor:[60]

Enderundaki Dairesinde Bulunan Kitaplar

Mutasavver *Şehnâme*, 1 cilt
Tercüme-i *Mu'allimü't-Tenzîl*, 2 adet
Mutasavver *Murakka'a*, 1 cilt
Mutasavver *Kısas-ı Enbiyâ*, 1 cilt
Nâ temâm Türkî Tefsîr, 2 cilt
Otuz varak Kelâm-ı Şerîf, 1
Dîger Kelâm-ı Şerîf, 1 cilt
Hocazâde hattı Kelâm-ı Şerîf, 1 cilt
Dîger kebîr kıt'a Mushaf, 1
Osmân Çelebi hattıyla Mushaf, 1
Cevâhirü'l-Ğarâyib, 1 cilt
Mu'allimü't-Ta'ayyün, 1 cilt
Melâz-ı Müte'ayyin, 1 cilt
Nâ temâm Türkî Tefsîr, 2 cilt
Türkî *Târîh-i Fezleke*, 1 cilt
Külliyât-ı Ahmed Paşa, 1 cilt
Resâ'il-i mütenevvi'a ve ba'zı dîvân, 23 cilt
Türkî *Fîrûz Şâh*, 1 cilt
Orta kıt'a Mushaf, 1
Evrâd-ı Şerîf, 8 cilt
Küçük kıt'a kitâb, 3
Ferahnâme, 1 cilt
Târîh-i 'Âlî, 1 cilt
Türkî Târîh, 1 cilt
Mir'atü'l-Uşşâk, 1 cilt
Türkî Târîh, 3 cilt
Fütûhât-ı Şâm, 1 cilt
Gülistân-ı Sa'dî, 1 cilt
Türkî kitâb, 1 cilt
Yûsuf ü Züleyhâ, 1 cilt
Envârü'l-'Âşıkîn, 1 cilt
Târîh-i Peçevî, 1 cilt
Türkî bir mikdar Tefsîr, 1

Sırça Saray'daki Kitaplar

Fütûhât-ı Şâm, 2 cilt
Mi'râc-ı Nebevî, 1 cilt
Kısas-ı Enbiyâ, 1 cilt
Türkî Tefsîr-i Şerîf, 1 cilt
Şeyhzâde 'Ali, *el-Kâdî*, 1 cilt
Tabakât-ı Sûfiye, cilt, 1
Türkî Risâle, 3 cilt
Türkî Tefsîr, bir mikdâr, 1 cilt
Fîrûz Şâh, cilt, 1
Letâyifnâme-i Cinânî, 1
Târîh-i Taberî, 1 cilt
Tasavvuf, 1 cilt
Tefsîr-i Kâdî, cilt, 1
Târîh-i Şâhî, 1 cilt
Türkî Mev'ıza, 3 adet

Selefi Abbas Ağa ve halefi Hazinedar Ali Ağa ile mukayese edildiğinde, Yusuf Ağa'nın kitap koleksiyonu hem daha zengin, hem de daha tarih ve edebiyat ağırlıklıdır.[61] Mesela on ayrı tarih kitabı var. Dördü –'Türkî Târîh'ler herhal-

diyeler' Bölümü", *Cumhuriyet Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XIV(Ekim 1991), s. 92-121.

[60] Kitaplar hakkında bilgi için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi el-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, Tahran 1967; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, I-II, Weimar 1898-1902; *Supplementband*, I-II, Leiden 1937-1938; III, Leiden 1942.

[61] Abbas Ağa'nın vakfettiği kitaplarının listesi, kısa tanıtım ve tahlilleri için bkz. J. Hathaway, "The Wealth and Influence...", s. 295, 297-301. Onun listesinde ilgi çeken iki kitap tıpla ilgilidir. Kahire'deki evi de "Tıp Sokak"da olunca, Hathaway (agm., s. 303) bunun hadımların potansiyel sağlık problemleri ile ilgili olabileceğini düşünüyor ve bizi şu çalışmaya gönderiyor: Shaun E. Marmon, *The Eunuchs of the Prophet: Space, Time and Gender in Islamic Society*, Unpublished Ph.D. dissertation, Princeton University, 1990, s. 183. Ali Ağa'nın Mısır'a gittikten hemen sonra müsadere edilen eşyası arasında ise yalnız altı kitap vardır ve bunların herhangi bir özelliğinden söz edilemez. 550 kadar ayrı kalemin kayıtlı olduğu bu defter *DBŞM*, 556'da, kitaplar s. 1, 4'tedir.

de anonim kroniklerdir– Osmanlı tarihi hakkındadır; bunun ikisi de kendi asrının tarihine uzanmaktadır: *Târîh-i Fezleke*'nin müellifi Kâtip Çelebi 1649'da, *Târîh-i Peçevî*'nin müellifi Peçoylu İbrahim 1650'de öldüğüne[62] göre, onlar Ağa'nın ilk gençlik yıllarının şöhretleriydiler. Belki de tarihe bu iki zevkli kalem sayesinde meyletmişti.

Mısır'a Giderken

Yusuf Ağa yıllarca darüssaade ağası olup bu süre zarfında devamlı padişahın iltifatına mazhar olmuş, fakat sonunda düşmanlarının oyununa kurban[63] mı gitmiştir? Hayır, aslında bu karışık devirde (ne zaman değil ki?) her çeşit siyasi ittifak ağının ya merkezinde veya içinde olmuştur. Dolayısıyla bu onun hem şahsi çıkarlarının, hem de ufku oranında gördüğü 'devlet-i âliye'nin istikbalinin gereğidir. Sonunda, kazananın olmadığı siyaset oyununda, o da kaybeder. Evet biraz eziyet görür: Azledildiğinde üzerindeki samur kürk alınarak tilki kürk giydirilir. O sırada haseki sultan baş ağası olan Mehter Osman Ağa, daha evvel Yusuf Ağa'nın çırağı iken birçok iyiliklerini gördüğünden, ona tekrar bir samur kürk bulur. Padişah'a duyurulunca, o kürk de alınır. Osman Ağa bir samur kürk daha hazırlayıp geldiğinde, ona da el konur; sonunda yine tilki kürkle kalır. Yusuf Ağa'nın Mısır'daki köylerinin, evlerinin, kölelerinin ve sahip olduğu büyük küçük eşyasının satışa çıkarılmasını, nakit parasına el konmasını emreden fermanlar çıkarılır. Dergah-ı âlî kapıcıbaşılarından Musa Ağa bu vazife ile Mısır'a gönderilir. Ağa'nın kendisinde bulunan eşyası zapt edilir. Ayrıca hazineye nakit yüz elli kese akçe teslim etmesi emredilir. O bunun elli kesesini verip, kalan yüz kesesini de ödeyeceğini taahhüt ederek bunun için Salt Ahmet Ağa adında bir tüccarı kefil gösterir. Bunun üzerine bir hafta kaldığı hapisten çıkarılır ve Mısır'a gitmek üzere Üsküdar'a geçirilir.[64]

Birkaç gün sonra da IV. Mehmed tahttan indirilir (28 Zilhicce 1098/3 Kasım 1687). Yeni darüssaade ağası Ali Ağa, Şehzâde Süleyman'ı (saltanatı: 1687-91) mahpus olduğu Şimşirlik denilen yerden dışarı davet eder; kendi kürklerinden meneviş çukaya kaplı bir samur erkan kürkü getirtip üzerine giydirir ve koltuğuna girip tahta oturtur. Sonra IV. Mehmed'le oğulları Şehzâde Mustafa ve Şehzâde Ahmed'i aynı yere, Şimşirlik'e hapseder.[65] Sarayın idaresi, muhtemelen darüssaade ağasının son zamanlarda elde ettiği olağan dışı yetkilere tepki olmak üzere, 'kapı ağası'na verilir. Yusuf Ağa'nın tasarrufu ile onun ağalık dönemi boyunca kaldırılan iç oğlanların ve zülüflü baltacıların birtakım imtiyazları iade edilir. Yine son yedi yıldır kaldırılmış bulunan ve 'gediği muattal kalan' has odabaşılık, ak ağaların ortancalarından Mısırlı Hacı Mustafa Ağa'nın has odabaşı olarak tayiniyle ihya edilir.[66]

[62] Orhan Şaik Gökyay, "Kâtib Çelebi", *İA*, VI. 432-438; Şerafettin Turan, "Peçevi", *İA*, IX. 542-545.
[63] *Zübde-i Vekâyiât*, s. 250-51.
[64] A.y.; Râşid bu kısmı anlatırken (*Târîh*, I. 531), resmî üslûbu içinde, kürk bahsine hiç yer vermez.
[65] Silahdar, *Târîh*, II. 295-98.
[66] Silahdar, *Târîh*, II. 298.

Bu arada Mısır'a sürgün edilen Yusuf Ağa'nın, Üsküdar'dan İznik'e doğru büyük tantana ile yola çıktığı, hizmetine aldığı dört bölük saruca sekbâna iki bin guruş bahşiş dağıttığı haberleri gelmektedir. İsyancılar "Bu Arab'ın nukûdu olmayaydı bu denlü ihtişâm ile gitmezdi; mîrîye va'd itdügi akça ise mâlinin öşri ancak." demektedirler. Haddini bildirmek üzere geri getirtmesi için Sadrazam Bekri Musrafa Paşa'yı sıkıştırırlar. Padişah'tan bu yolda hatt-ı hümâyûn alınır ve Ağa'yı İstanbul'a getirmek üzere Kapıcıbaşı Kör Mustafa Bey görevlendirilir. Mustafa Bey, Yusuf Ağa'ya İznik'te yetişir; fakat o, emre itaat etmeyip bir hana saklanır. Etrafı kuşatılır, fermana uymadığı 'sicill-i hüccet' edilir ve Sadrazam'a gönderilir. Serbölükler başı tayin edilen Bayram Ağa, Subaşı Mehmed Ağa ve Sarı Ahmed Ağa'nın emirlerine verilen otuz kadar serbölük ve sipah ile üç yüz kadar silahdar neferi, derhal İstanbul'dan Üsküdar'a geçerler. Onların da İznik'e gelip hanın etrafını sarması üzerine, Ağa teslim olmak mecburiyetinde kalır. Bütün kara ağalardan nefret eden Silahdar'a bakılırsa, Yusuf Ağa "Yoldaşlar itdüğüm çokdur, cürmüme i'tirâfen ocağınıza düşdüm, bana kıyman ve bir avuç kanımı bağışlan; evvel kızlar ağasıydım şimdi on guruşluk bir Arabım." diyerek canının bağışlanmasını istemektedir. Böyle bir şey olmayacağını söyleyerek gönlünü alırlar; Ağa da her birine onar guruş dağıtır. Ağa'yı yakalayanlar onu kayıkla karşıya geçirip Yedikule'ye, bir defa daha hapsederler. Aynı gün (15 Muharrem 1099/21 Aralık 1687)[67] bin beş yüz kese akça istediklerinde, Ağa, İstanbul'da ve Mısır'da bulunan bütün eşyası ile servetinin müsadere edildiğini, bu miktarı ancak müsadere olunan malları geri verilip sattığı takdirde karşılayabileceğini söyler. Tabii bu mümkün değildir. Yine Silahdar'a göre, "Üzerimde sadece elbisemle kuşca canım kaldı."; "Ben de ocağınız emekdârı bir siyâhiyem." diye sızlanmaktadır.[68] Ağa'yı bir hafta sonra çıkarıp Atmeydanı'nda bulunan Fazlı Paşa Sarayı'na getirirler. Hazineye vermek üzere taahhütte bulunup Salt Ahmet Ağa'yı kefil gösterdiği yüz kese akçeyi de teslim ettirirler. Ayrıca bir miktar eşyası ile parasını da[69] onlar gasp edip, sonra Mısır'a gitmesine izin verirler.[70]

Mısır'daki eşyasının zaptına tayin edilen Musa Ağa buraya geldiğinde, emri alan Mısır Valisi Hasan Paşa, Yusuf Ağa'nın yazıcılığından gelmesine ve vezirlikle bu makama tayinini ona borçlu olmasına bakmadan, kölelerini ve diğer eşyalarını pazara çıkartıp, dellallarla duyurup sattırır. Bu şekilde satılan ve hazineye teslim edilmek üzere İstanbul'a gönderilen gelir, dokuz yüz kese akçaya ulaşmıştır. Yusuf Ağa'nın darüssaade ağalığı sırasında onun büyük iyiliklerini görmüş olan Mısır'daki çırakları/adamları, Hasan Paşa'nın tutumu-

[67] Ağa'nın İstanbul'a getiriliş tarihi olarak bir başka kaynak [*'Îsâ-zâde Târîhi (Metin ve Tahlil)*, haz. Ziya Yılmazer, İstanbul 1996, s. 206] 8 Muharrem'i gösteriyor ki, bu daha doğru olabilir.

[68] *Târîh*, II. 308.

[69] Râşid'e göre (*Târîh*, II. 17:) "yirmi otuz kese kadar nakit ve eşyasını".

[70] *Zübde-i Vekâyiât*, s. 266; Silahdar (a.y.) yetecek kadar ulufe tayin edilip, gelir olarak "bir çürük köy" gösterilerek Mısır'a gönderildiğini belirtir.

nun aksine, pazarlanan eşyayı kendileri satın alırlar ve Yusuf Ağa Mısır'a geldiğinde ona hibe ederler.[71]

Sona Doğru

Yusuf Ağa'nın azil sonrası Mısır'da geçirdiği ilk üç yıl hakkında yerli kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu yüzden, yine Hathaway'e yönelmek gerekecek. Ağa'nın buraya gelişi, 1644'te Sünbül Ağa'nın gönderilmesi ile başlayıp hemen bir geleneğe dönüşüveren ma'zûl (azledilmiş) ağaların Mısır'a sürgün edilmesi uygulamasının bir parçasıydı. Diğerleri gibi Yusuf Ağa'nın da uzun zamandır burada malları, mülkleri, işletmeleri ve bunları idare eden vekilleri vardı. Bu vekiller genellikle hacca nezaret eden, kahvenin limanlara ilk gelişinden itibaren gümrük gelirlerini kontrol eden yüksek askeri sınıfların bir üyesiydiler. Yusuf Ağa da bu bakımdan Mısır'da mühim biriydi.[72] Yalnız Ağa burada pek tutunamadı; iki nüfuzlu aileden, ne Fakarilerin, ne de Kasımilerin desteğini alabildi. Kendinden birkaç ay sonra yine azil ile Mısır'a gelen Hazinedar Ali Ağa, buradaki ilişkilerini çok daha iyi kurmuştu.[73]

Ağa'ya 1691 yılı sonunda talep ettiği Medine-i Münevvere şeyhülharemliği ihsan edildi; Mısır'da hil'at giydirildi ve sonra Medine'ye hareket etti.[74] Bu paye ve vazife ma'zûl bir darüssaade ağasına ilk defa veriliyordu. Râşid, "Padişah'a uzun müddet hizmeti karşılığında" diyor. İki gün sonra yaşlı ve hasta şeyhülharem selefi Davud Ağa'nın öldüğü haberi geldi.[75] Şeyhülharem olarak, bu beldenin ahvalini takip edecek; maaşları merkezî idarece mahallinden temin edilen, emrine verilmiş silahlı askerlerle Medine muhafazasında bulunacak, her sene mukaddes beldelere yollanan surrenin, isimleri ilgili defterlerde yazılı Medineli ihtiyaç sahiplerine dağıtılmasını sağlayacak ve bu belde için kurulmuş vakıfların işlerini yürütecekti.[76] Ama ona bu unvanın verilmesinin asıl sebebi, Peygamber'in Türbesi'nin bakımı, temizliği, İstanbul'dan özel olarak gön-

[71] *Zübde-i Vekâyiât*, a.y.; Râşid (*Târîh*, II. 24) yalnız satılan mallarının "yüz kese kadar" olduğunu söylüyor ki bu sehiv olmalı. Birkaç ay sonra azledilen Hazinedar Ali Ağa'nın mallarının müsadere ve defter edilmesi işiyle de yine aynı kişiler görevlendirileceklerdir, bkz. *DBŞM*, 556, s. 1.

[72] J. Hathaway, "The Wealth and Influence...", s. 307. 1675 yılına (Yusuf Ağa'nın ağalığının dördüncü yılı) ait bir askerî maaş listesi bir grup adamı kızlarağasının maiyeti olarak (*tâbi-i Ağa-yı Dârü's-sa'âde*) göstermektedir. Bkz. J. Hathaway, "The Role of the Kızlar Ağası...", s. 147.

[73] A.N. Turan, "Mahremiyetin Muhafızları...", s. 144 vd; J. Hathaway, "The Role of the Kızlar Ağası...", s. 148 vd; J. Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt*, s. 145.

[74] Hathaway, Yusuf Ağa'nın Medine'ye gönderilmesinin altında Mısır askerî eliti içinde diğer ağalardan daha fazla yer alma mücadelesinin yatmış olabileceğini; çünkü aşağı yukarı aynı dönemde Padişah'ın, valiye, Ağa'nın evini müsadere etmesi emrini verdiğini söylüyor. Bkz. agm., s. 149. Bu sırada Mısır'da çok sayıda harem ağası vardır. Evliya Çelebi (1680'lerin ikinci yarısı için) "Daha niceleri var, ama velinimetimiz olanlar bunlardır." diye 12 ağanın isimlerini sayıyor ve "Bu yukarıdaki harem ağaları hep, Padişah'ın koltuk vezirleri olmuştur." diyor. Bkz. *Seyahatname*, İstanbul 1938, X. 535.

[75] Râşid, *Târîh*, II. 147; *Zübde-i Vekâyiât*, s. 385.

[76] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri*, Ankara 1984, s. 27, 35-38.

derilen kandillerinin yenilenmesi gibi hizmetleridir. Asli vazifesi bütün bunları büyük bir ciddiyet, huşu ve Padişah'ın şanına yakışır bir merasim ile gerçekleştirmektir.[77] Aslında bu vazifeye hadımların istihdam edilmesi 12. yüzyıla kadar gitmektedir. 1517'den sonra söz konusu makam Osmanlı sarayının köle hiyerarşisine dahil oldu. Şeyhü'l-haremi'n-nebevî payesi bu şekilde Peygamber'in Türbesi'nin muhafızlarının başı anlamını sürdürdü.[78] Yusuf Ağa'nın Medine'ye ulaşmasından kısa süre önce, Ravza-i Mutahhara'ya kandilleri Hazinedar Cinkafa Mustafa Ağa getirmiş, Şeyhülharem Davud Ağa, Medine Kadısı Karamanî Efendi ve diğer belde ileri gelenleri, birlikte dualar ederek kandilleri yerlerine koymuşlardır. Mustafa Ağa, merasimin tatbik edildiğine dair hücceti Veziriazam vasıtasıyla Padişah'a arzetmiş, hizmetine karşılık Mısır'dan yevmi iki yüz elli para ulufe ihsan edilmiştir.[79] Bu işle artık o ilgilenecektir. Ne kadar sürmüştür, ölümü hangi yıldadır, belli değil...

[77] Derviş Abdullah yukarıda temas edilen risalesinde "... Bu kara hainlerden ve murdarlardan şeyhü'l-harem itmeyeler. Zira bunlar hıfz-ı bevl edemezler, penbe ve sünger ile hıfz ederler. Bunlar için taharet-i kâmile yokdur. Böyle taharet-i kâmileye kadir olmayan kimesnelerden Resulullah-ı sallallahu te'alâ aleyhi ve-sellem hazretlerinini Ravza-i Mutahhara-i Mübârekelerini hıfz etmek padişahlar üzerlerine farz-ı ayndır. Asıl şeyhü'l-harem şevketlü Padişahımızdır..." diyor. Bkz. C. Orhonlu, agm., ekler, 9, s. 249.

[78] J. Hathaway, "The Wealth and Influence...", s. 309, n. 70-71. Yazar, Abbas Ağa'nın kitapları arasında yer alan Samhûdî'nin *Hulâsatü'l-Vefâ*'sından yola çıkarak, –ki bu kitap Medine'nin ve bilhassa Peygamber'in türbesinin tarihini konu almaktadır– hadımların türbe muhafazasındaki geçmişlerine temas etmektedir.

[79] Silahdar, *Târih*, II. 554.

Malumun İlâmı: 'Bilinmeyen Osmanlı'

ALAADDİN HAŞİM
UMUM ALLÂME TOPLULUĞU KURUCU ÜYESİ

İlim hod göz hicâbıdur dünya ahret hisâbıdur
Kitab hod ışk kitâbıdur bu okunan varak nedür

Osmanlı Devleti'nin 700. Kuruluş yıldönümü münasebetiyle 1999 yılı boyunca çeşitli kutlama faaliyetleri gerçekleştirildi. Gerçi Osmanlı'nın şanına layık olacak şekilde ne ilmî ne de ciddi, yıllar boyu hatırlanacak kalıcı pek bir şey ortaya konmadı; ama bu vesileyle Türk milleti Osmanlı Devleti'ni tekrar hatırlamış oldu. Devletimizin de uzun yıllardır sürdürdüğü red siyasetini bir kenara bırakıp artık Osmanlı'yla barışması tabii ki önemli bir hadisedir.

Bu yıl içinde Prof. Dr. Ahmet Akgündüz ve Doç. Dr. Said Öztürk tarafından müştereken neşredilen *Bilinmeyen Osmanlı* adlı kitap kalıcı bir eser niteliğinde. Ahmet Akgündüz'ün evvelce yayınladığı *Osmanlı Kanunnâmeleri* adlı hacimli eseri tarih araştırmacıları için çok faydalı ve kullanışlı bir kaynak teşkil etmekte. Ülkemizde arşiv ve kütüphanelerden vesika ve yazma eserlerin kopyalarını almanın ne kadar zor, müşkilatlı, hatta imkansız olduğunu bilenler için söz konusu eser, bir el kitabı mahiyetindedir. Hazırlanması biraz aceleye geldiği için sıkça rastlanan okuma ve bazı tahlil hatalarına rağmen, vesikaların orijinal nüshaları da birlikte verildiğinden kontrol imkanı mevcuttur.

Yine Prof. Akgündüz tarafından neşredilen *Harem, Tabular Yıkılıyor* ve *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor* adlı kitapların derli toplu ve ilaveli bir nüshası olan *Bilinmeyen Osmanlı* ise, farklı bir mahiyet arzediyor. Bu son eser, piyasaya çıktıktan sonra büyük ilgi görerek çok derin yankılar uyandırdı. Bilhassa şanlı tarihimizi ve ecdadımızın fetihlerini derin iç çekişlerle hatırlayıp hasret gidermek isteyen milliyetçi ve muhafazakar kesimin yüreklerine su serpti bu kitap...

Prof. Akgündüz'ün de ifade ettiği gibi, asırlar boyu İslam'ın bayraktarlığını yapan ecdadımıza yapılan hakaretler, bu kitapla son bulacak; cehaletine bakmayıp padişahân-ı âlem-penah, ulema-yı izâm ve vüzerâ-yı kirâmın hedm-i ırzlarına cesaret edenler, hakikatleri öğreneceklerdi. Tarihimizle övünüp, fakat bir fırsatını bulup da bu konuda sadra şifa temel kitapları eline alamamış olanlar da, bu muhtasar eserle merak duydukları hususların özü hakkında fikir sa-

hibi olacaklardı. Fakat bu meyanda muhtelif mahfillerde eser hakkında bazı tenkitler ve itirazlar da başlamış, halkımızın kafasında bazı şüpheler uyanmıştı. Bu cümleden olarak tarafımızdan ele alınan mezkur eser hakkında âcizâne bir değerlendirme yapılırken, eserden yapılan iktibaslar tırnak içinde, sayfa numaraları parantez içinde gösterilecektir.

Genel Değerlendirme

> "Önemle ifade edelim ki bu eser kronolojik anlamda bir tarih eseri değildir. Mutlak manada bir tarih felsefesi kitabı da değildir. Hukuki değerlendirmeler her satırında bulunsa bile, bu kitap bir Osmanlı Hukuk Tarihi de değildir. Bu eser, tarih, hukuk, kültür, medeniyet ve iktisat tarihi gibi çeşitli alanlarda Osmanlı tarihi ile alakalı olarak sorulan veya bazı kesimler tarafından kasden ortaya atılan soruların cevapları olan bir el kitabıdır" (s. 4).

Müellife ait yukarıdaki satırlar kitabın mahiyetini genel manada kısaca açıklamaktadır. Bu bakımdan, okuyucu da beklentilerine cevap ararken, bu ifadeleri dikkate almak durumundadır.

Kitaptan istifade etmesi beklenen hedef kitlenin de çerçevesi çizilmektedir:

> "Bu eser; bir Osmanlı tarihçisinin müstağni kalamayacağı kadar ele aldığı bazı konuları derinlemesine irdelemekten geri kalmamıştır; bir İslam hukukçusunun merak edebileceği kadar hukukun bazı uygulamalarına ayrıntılı olarak girmiştir; bir esnafın ilgi duyacağı kadar ilginç sorulara cevap aramıştır; bir öğrencinin okuyacağı kadar anlaşılabilecek bir dille kaleme alınmıştır; ... kısaca, her Müslüman Osmanlı torununun okumaktan uzak kalamayacağı kadar doğru tarihi anlatmaya çalışmıştır" (s.4).

Hakikaten bugün Osmanlı tarihi ile iştigal edenlerin sıkça karşılaştığı meselelerden birisi, çeşitli kesimlerin Osmanlı hakkında sorduğu ipe sapa gelmez suallerdir. Bunca senedir takip edilen, eskiye ait ne varsa reddetme siyaseti sonucu, en temel tarihî bilgilerden mahrum kalan tahsilli tahsilsiz hemen herkes, kulaktan dolma kıt bilgilerle yanlış tahlillere kalkışmakta ve saplandıkları fikri sabitle meseleyi münakaşa mevzuu yapmaktadırlar. Her şeyden önce şunu ifade edelim ki, pek çok meselede olduğu gibi, ülkemizde Osmanlı tarihi de bir bilgi, hatta bilgi birikimi meselesi olmaktan çıkıp, bir ideolojik çatışma alanı haline gelmiştir. Bugün Türk Milli Eğitimi'nin rahle-i tedrisinden geçen pek çok genç, 'Osmanlı tarihinden nefret ediyorum' diyebilmektedir. Bir kere, hangi ideolojinin mensubu ya da müntesibi olursak olalım, şu hususta evvel-be-evvel iyice mutabık kalmamız lazımdır: Tarih, muhabbet duyulacak yahut nefret edilecek bir şey değil; olmuş bitmiş, çoğu zaman tesirleri devam eden bir hadiseler zinciridir. Buna mümasil olarak, farklı ideolojik gruplar arasında, tarihî şahsiyetler içinden hürmetle yâdedilen veya kendisine lanetler okunan kişiler icat olunmuştur.

Bu durum muvacehesinde, eserin bütününü ele aldığımız zaman, *Bilinmeyen Osmanlı*, fütursuzca yapılan manasız, kasıtlı, cahilane hücumlara karşı ka-

leme alınan bir müdâfaanâme hüviyeti taşımaktadır. Gel gelelim bu müdâfaanâmede çoğu zaman mübâlağaya kaçılmış, sâfî zihinlerde Osmanlı devri için 'Asr-ı Saadet'in yeniden ihyaı' intibaını uyandıracak mütalaalar yapılmıştır.

Dil-bera aşkın yolunda bir kitabım var benüm
Ol kitab içre hezaran fasl u babım var benüm

Bilinmeyen Osmanlı (4°), 527 sayfadan müteşekkil. Dört ana bölümden oluşan eserin birinci bölümü, fasıllar halinde her padişah devrindeki siyasi tarihe, ikinci bölüm Osmanlı Devleti'nde sosyal hayat ve hareme, üçüncü bölüm Osmanlı hukuk sistemi ve devlet teşkilatına, dördüncü bölüm ise Osmanlı Devleti'nde mali hukuk, iktisadi ve sosyal hayata hasredilmiştir. İlk iki bölümde, toplumumuzdaki iki kamp arasında sürekli ihtilaf mevzuu olan netameli konulardaki sorular cevaplandırılmış; hukuk ve iktisat alanındaki diğer iki bölümde ise, daha çok bilgilendirici mahiyette açıklamalara yer verilmiştir.

Siyasi olaylar anlatılırken kronolojik sıra takip edilmesi, diğer konuların ise belli başlı fasıllara göre tasnif edilmesi, sonda kavram fihristi verilmesi, okuyucuya büyük kolaylık sağlamaktadır. Ancak, dipnotlar gösterilirken, hangi fikrin hangi kitabın kaçıncı sayfasından alındığını belirtmek yerine, o konu ile ilgili tomarla kitap isminin art arda sıralanması, okuyucunun kontrol imkanını kaldırdığı gibi, teferruatlı bilgi arayanlara hayli külfet yüklemektedir. Filhakika bu suretle okuyucu, kitâbiyât hakkında oldukça malumat toplamış olacaktır.

Bu kadar ihtilaflı ve netameli meseleyi vuzuha kavuşturabilmek, bazıları tamamen safsatadan ibaret olan iddia sahiplerinin iddialarını çürütmek ve sâfî zihinleri bulandıranları bertaraf edebilmek için esaslı kitaplardan istifade edilmiş olması, bunların isimlerinin de okuyucuya ilam edilmesi gerekiyor. Gerçi kitabın sonunda yüzlerce arşiv vesikası, şer'iye sicili, kitap, makale ve araştırma-inceleme isminin yer aldığını müşahede etmekteyiz. Fakat bibliyografyada seçilen eserler de, konunun ilmî ağırlığıyla mütenasip görünmemektedir. Şöyle ki, her biri ayrı birer kıymet ifade etmesine rağmen, Osmanlı tarihiyle ne alakası olduğunu pek de idrak edemediğimiz Bediüzzaman'ın bütün külliyâtı sıralanırken, artık Osmanlı tarihi üzerindeki salâhiyeti dost-düşman herkes tarafından kabul edilen Prof. Dr. Halil İnalcık'ın pek az eserine yer verilmiştir. Prof. İnalcık, 60 senelik ilmî hayatı boyunca üç yüzü mütecaviz makalesi ve bir düzineden fazla kitabıyla 'Bilinmeyen Osmanlı'yı artık herkesin malumu haline getirmişken, bibliyografyada üç-beş eserinin yazılıp, dipnotlarda adının neredeyse hiç zikredilmemesi, Halil İnalcık'ın ilmî hüviyetiyle mütenasip olmadığı gibi; mîrî arazi, tahrir ve toprak sistemi hakkında Ö. Lütfi Barkan[1] ve Halil İnalcık'ın[2]

[1] Ömer Lütfi Barkan'ın yayınlarının tam listesi için bkz. "Ö. L. Barkan'ın Eserleri" Ö. L. Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi, Toplu Eserler 1*, Gözlem Yayınları, İstanbul 1980, s. 905-913; eserler hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. Hasan Şakiroğlu, *Belleten*, XLIV (1980), s. 173.

[2] Halil İnalcık'ın yayınlarının listesi için bkz. "Halil İnalcık Bibliyografyası", *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayınları, İstanbul 1993, s. 457-466. Mezkur bibliyografyaya Prof. İnalcık'ın 1993'den sonra yayınladığı elliye yakın makale ve üç kitabı ilave edilmelidir.

artık klasik hale gelen 40 sene evvel yazdıkları dururken, dipnotlarda derleme kitapların mesnet gösterilmesi, ilmî usûllerle kâbil-i telif değildir. Keza Fuad Köprülü'nün[3] dört yüz çalışmasından pek azı bibliyografyada gösterilmiştir. Hülasa, okuyucular iktisadi, sosyal ve edebî tarihin bu üç demirbaşından mahrum bırakılmışlardır. Yine kitapta 14 sual altında, başlı başına ayrı bir fasılda incelenen 'harem' hakkındaki doktora çalışması *Harem-i Hümâyûn*[4] adıyla Türkçe'ye de tercüme edilen Leslie Peirce da unutulan bahtsızlar arasındadır.

"Eserde Takip Edilen Genel Prensipler" bahsinde "Tarihe bakış açımız, 600 yıllık Osmanlı tarihinin iyiliklerini de kötülüklerini de görebilecek bir gözlükle olacaktır." (s. 6) dendiği halde, umumi itibarla kağıt üzerinde güllük gülistanlık görülen, neredeyse hatalardan ârî bir Osmanlı tasvir edildiği kanaati hasıl olmaktadır. Padişahlar son derece mütedeyyin gösterilmiş, hatta I. Murad, II. Murad, Fatih, Yavuz ve II. Abdülhamid için 'veliyyullah' tabiri kullanılmıştır. Gerçi bazı tarihçiler tarafından Sultan Vahidüddin için 'hain', Sultan İbrahim için 'deli' kabilinden yakıştırmalar vardır; ama muasır tarihçilerce 'veli' sıfatı verilen II. Bayezid dururken, ismiyle müsemma 'Yavuz' Sultan Selim'i evliya sınıfında zikretmek pek de hakikate uygun olmasa gerektir.

> Ya gel bildüğünden eyit yâhud bilenlerden işit
> Teslimin ucunu tutup hiç sözü uzatmayalar

Şayan-ı dikkattir, Prof. Akgündüz'ün Yavuz Sultan Selim'e karşı hususi bir muhabbeti vardır. O, Yavuz'u "müeyyed min indillah (Allah katından tayin edilmiş padişah) denecek kadar maneviyatı yüksek" (s. 135), "İslam tarihinde ittihad-ı İslam'a önem veren nadir devlet adamlarından biri, IX. yüzyılın başındaki müceddid" (s. 137), "1520'de sefere çıktığında yakalandığı hastalıktan ölümüyle manevi şehid" (s.134) mertebesinde takdim etmektedir. Ancak müellifin bütün padişahlara karşı beslediği hüsnüniyet bizi aldatmamalıdır. Çünkü Yavuz'un torunu II. Selim'in "hanendeler ile eğlenceli ve şen şakrak bir hayatı tercih ettiği, bazı gayr-ı meşru fiillere teşebbüs ettiğinin muteber tarihçiler tarafından ifade olunduğu" (s. 163), "sarayından dışarı çıkmayan ve sadece tenezzüh için Edirne ve benzeri yerlere giden bir padişah olduğu" (s. 162) okuyucuya sızdırılan bilgiler arasındadır.

Yukarıda ifade edilen ve müellife tevcih edilen ipe sapa gelmez suallerin temelinde, esasen bugün mevcut olmayan ilmiye, harem, seferler, hânedan, esâret, cariyelik gibi mefhumlar yatmaktadır. Dinî hassasiyetle sorulan sualler ise, Selçuklulardan sonra Osmanlıları da bunaltan Haçlı Seferleri ve Batı âlemine karşı İslam dünyasının en büyük temsilcisi olan Osmanlı padişahlarının özel hayatı üzerine yoğunlaştığı görülüyor. Ancak bu türden sualler, eserde ta-

[3] Fuad Köprülü'nün yayınlarının tam listesi için bkz. "Fuad Köprülü'nün İlmî Neşriyatı", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. XXVII-XLIX.

[4] Leslie Peirce, *Harem-i Hümâyûn, Osmanlı İmparatorluğunda Hükümranlık ve Kadınlar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996. İngilizce orijinali: *The Imperial Harem, Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford Univ. Press, 1993.

rihî bilgiler yerine ilmihal bilgileri çerçevesinde cevaplandırılıyor. Mesela haremi ele alacak olursak, hayatında değil hareme, Topkapı sarayına dahi girmemiş muasır batılıların, masal âlemine benzer harem tasvirleri, çoğu zaman insana saçını başını yoldurtacak cinstendir. Bugün numunesi bulunmadığı için aslından uzak bir hayal âlemi şeklinde tasavvur edilen harem müessesesi hakkında aydınlatıcı bilgi verilmesi gerekirken, genellikle İslam fıkhına göre hüküm verip "Kitapta yeri yok; padişahlar fıkhı bilen mütedeyyin insanlardır; onlardan öyle şey sadır olmaz." diyerek işin içinden çıkmak mümkün değildir.

Hüsne sarf eyle sözü şair isen
Halkı teshire çalış kadir isen

Eserin lisanı ve terminolojisine de okuyucuların dikkat etmesi gerekiyor. Genellikle ilmî terminoloji ve klasik tabirler kullanıldığından, tarih ilmine vâkıf olmayanların bazı kavramları anlaması zorlaşmaktadır. Ayrıca kitapta çokça geçen "belki" tabirini de bugün kullanılan manasıyla 'muhtemelen' veya 'herhalde' yerine Bediüzzaman'ın eserlerinde kullandığı ve asıl manası olan, 'bilakis', 'tam aksine' şeklinde anlamamız gerektiğini hatırlatmak icap ediyor.

Seçme Bahisler

Kitabın tamamı üzerinde yapılacak olan geniş bir mütalaa, ayrı bir eser vücuda getirmek demek olacağından, burada sadece ihtilaflı ve netameli temel konular ve müellifin dikkatimizi çeken bazı görüşleri değerlendirilecektir. Tabii ki, her bahis hakkında bir iki cümleyle de olsa söylenmesi gereken şeyler bulunduğu halde, bunlardan sadece birkaçı seçilmiş ve imkan nispetinde teferruatlı bilgiler verilmeye çalışılmıştır. Takip kolaylığı bakımından sorular kitaptaki sıraya göre ele alınmıştır.

Soru 3) 1999 yılı neden Osmanlı Devleti'nin 700. Yıldönümüdür? Osmanlı Devleti'nin 1299 yılında kurulduğu kesin midir?

Bu soruya cevap verilmeden önce o devirde Anadolu'daki siyasi ortamı dikkate almak gerekiyor. Selçuklu devleti sekâret-i mevt halindedir ve Anadolu siyasi birliğini kaybetmiştir. Mahalli beylikler küçük emirlikler halinde sadece bulundukları mevkilerde kısmî hakimiyet kurabilmişlerdir.[5] Bunların tamamı Moğol idaresinin kahredici nüfuzu altındadırlar. Moğol hakimiyetini tanımayarak onlarla işbirliğini reddeden hatta Moğollara direnen Ahi Evren (Şeyh Nasiru'd-dîn Mahmûd) ve beraberindekiler Mevlânâ'nın oğlu Alaaddîn Çelebi de dahil olmak üzere Kırşehir'de kâmilen kılıçtan geçirilmişlerdir.[6] Tek tek bütün

[5] Anadolu tarihinin bu safhası hakkında daha fazla bilgi için bkz. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Medhal*, TTK Yayınları, Ankara 1989; *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1988; Yaşar Yücel, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I-II*, TTK Yayınları, Ankara 1991; Ahmed Tevhid, "Rum Selçûkî Devleti'nin İnkırâziyle Teşekkül Eden Tevâif-i Mülûk", *TOEM*, I/1, s. 35-40; I/3, s. 191-199.

[6] Devrin siyasi hayatı ile Ahilik, Ahi Evren'in hayatı ve Moğollarla mücadelesini inceleyen en önemli eser: Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991.

şehirler ellerinde olmasa dahi bütün beylikler gibi Osmanlı Beyliği de Moğol hakimiyetini tanımaktadır. Onun içindir ki, Osman Gazi, para bastırmak şöyle dursun, Bey unvanından öteye bir sıfat kullanamamıştır. Bu dönemde, tam istiklal alameti sayılan sikke darbetmek gafletinde bulunan Eşrefoğullarını, Moğollar gelip imha etmişlerdir.[7] Osman Gazi devrinde basıldığı ve son zamanlarda bulunduğu söylenen sikke de bir antikacı sahtekarlığıdır. Ne zaman ki, Anadolu'da Moğol hakimiyeti son bulmuştur, Orhan Bey tarafından ilk Osmanlı sikkesi de darbedilmiştir. Yıldırım Bayezid devrinde, Timur, Anadolu üzerinde hakimiyet iddiasında bulunup Ankara Muharebesi'ndeki galibiyetiyle bunu tescil ettirmiştir. Dikkat edilirse, Yıldırım'ın oğlu Çelebi Mehmed, 'Sultan' unvanını kullanamamış, hatta Timur adına sikke bastırmıştır.[8] II. Murad bile Timur'un oğlu Şahruh'un hakimiyetini kabul etmek mecburiyetinde kalmıştı.

Kuruluş tarihine gelince; bu da, halen ihtilaflı konular arasında bulunmaktadır. Prof. Akgündüz'ün, eserinde muasır Osmanlı ve Bizans kronikleri, menâkıbnâmeler gibi diğer kaynaklar yerine, ta 1263/1847 tarihli devlet salnâmesini mesnet göstermesi (s. 29) ve Sultan II. Abdülhamid'in tespit ettirdiği tarihi esas alması, ilmen ikna edici görünmüyor. Bu konuda son dönemde "Osmanlı'nın Kuruluş Devri" üzerine yaptığı araştırmalardan sonra Prof. Halil İnalcık, Bizans İmparatorluğu ordusunu yenerek rüşdünü ispat etmesi dolayısıyla, 27 Temmuz 1301 tarihli Bafeus Muharebesi'ni kuruluş tarihi olarak esas almaktadır.[9]

Soru 13) Devşirme sistemi nedir? Hıristiyan ailelerin çocukları zorla ve zulümle mi alınmıştır?

13-17. sorular arasında, devşirme sistemi, menşei ve usûl-i tatbikatı yer almaktadır. İlk devirlerde Yeniçeri teşkilatının esasını teşkil eden ve harp esirleri arasından devletin payı olan 1/5'lik dilimi ifade eden pençik oğlanı ile Hıristiyan reâyâ arasından toplanan devşirme çocuklar hususuna açıklık getirilmeye çalışılmaktadır. Fakat bu bahiste devşirme toplanan milletler hakkında bazı karışıklıklara rastlıyoruz. Önce "Belli bir kanun ve kaide çerçevesinde sadece gayr-ı müslim Bulgar, Arnavut, Bosna yerlileri ve Ermenilerden" (s. 46), daha sonra "Arnavutluk, Yunanistan, Bulgaristan, Sırbistan, Bosna-Hersek, Macaristan ve Anadolu'dan" (s. 46) devşirme toplandığı belirtilmektedir.[10]

[7] Sait Kofoğlu, "Eşrefoğulları", *TDV İA*, XI. 485.

[8] Ahmed Refik, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Meskûkât" *TOEM*, XIV/6 (83), s. 358-379; XV/7 (84), s. 1-39; XV/8 (85), s. 107-127; XV/10 (87), s. 227-254; Ali, "Çelebi Sultan Mehmed'in Sikkeleri", *TOEM*, XVI/13 (90), s. 42-49.

[9] Halil İnalcık, "Osman Ghazi's Siege of Nicea and the Battle of Bapheus", *Halycon Days*, 11-13 Jan. 1991, Rethymnon; Türkçesi: "Osman Gazi'nin İznik Kuşatması ve Bafeus Muharebesi", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, ed. Elizabeth Zachariadou, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1997.

[10] Anadolu'dan devşirme toplanmasına dair 996/1587 tarihli bir ferman sureti şu şekildedir: "... yeniçerilik için oğlan alınmak kânûn-ı muayyen ve âdet-i mu'tad olmağın hâlâ Kocaili ve Bursa ve Menteşe ve Tekeili ve Hamid ve Karahisar ve Ankara ve Marmara sancaklarından oğlan cem

Devşirme usûlünün 'fazilet'lerinin anlatıldığı bu bölümde "Pençikçilerin ailelerden zulmen oğlan aldıkları çokça meydana gelen bir olay olmuştur." (s. 45) ifadesiyle, müellif günah çıkartmaya çalışıyorsa da, zımmilerin "Amerikan ordusunda asker olmak için can atan üçüncü dünya ülkesi vatandaşları gibi" (s. 45) her zaman yeniçeriliğe can atmadıkları malumdur.[11] Ayrıca burada açıklanan pençik ve devşirme birbirine karışmış bulunuyor. Zira zorla devşirme oğlan toplayan, olsa olsa devşirme yaya başıdır.

Devşirme sisteminin hangi felsefeye istinaden tatbik edildiği, *Kavânîn-i Yeniçeriyân*'da[12] sarahatle kaydedilmektedir:

> ... ve [Türkler] cem' olub Hünkâr kulluğuna dâhil olursa vilâyetlerinde olan cemî'-i tevâbi' ve taallukâtı Hünkâr kulu oldum deyu reâyâ ve berâyâyı rencîde ve remîde eyleyüb öşr ve sâir teklîfâtın vermediğinden mâ adâ yeniçeri tertîbine girüb ol diyârda olan eğer sancak beğleridür ve alay beğleri ve eğer vilâyet voyvodalarıdır; anları gerçek kapı kulu zann etmekle zabt u rabta kâdir olmayub (...) fitne ve fesâd ve Celâlî zuhûruna bâis bu olur.[13]

Yeniçeri ordusunun muharebe fonksiyonu hakkında da çok bilinen bir yanlış tekrarlanmakta ve "yeniçerilerin Osmanlı ordusunun vurucu gücü olduğu" (s. 44, 48) sık sık vurgulanmaktadır. Halbuki yeniçeri ordusunun kuruluş devrindeki temel hedefi, uç beylerine karşı merkezî idarenin ağırlığını dengeleyecek bir kuvvet teşkil etmektir. Bu suretle padişahın elinde daimi bir ordu bulunmaktadır. Feodal idarenin hakim olduğu Avrupa'da hükümdarlar ancak paralı asker toplayarak sefere gidebilmektedir. Ellerinde daimi bir ordu da yoktur. Fatih Sultan Mehmed bu ordunun sayısını on bine çıkararak uç beylerine karşı merkezin otoritesini tam olarak tesis etmiştir. Daha sonraları ise muharebe meydanında hücum eden asıl kuvvetler eyalet askeri denilen atlı sipahiler ve bilindiği üzere seferlerde hizmete çağırılan Kırım Hanı'nın Tatar ordusudur.[14]

olunmasın emridüb buyurdum ki, (...) kefere-i reâyânın ne kadar oğlanı var ise babaları ile cem edüb yanına getürüb bizzat nazar edüb görüb kangı kâfirin müteaddid oğulları ola içlerinden birini ki on beş yaşından yirmisine varınca ola, yeniçerilik için alub ..." Halit Ongan, *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iye Sicili*, TTK Yay., Ankara 1974, s. 53-54.

[11] 17. yüzyılın ortalarında muhtemelen sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa'ya sunulan ve yazarı bilinmeyen *Kitâbu mesâlihi'l-müslimîn ve menâfii'l-mü'minîn* adlı kitapta devşirme esnasındaki zulümler şu şekilde anlatılmaktadır: "Rum iline acemi oğlan devşirmeğe (...) bir rüşvethor taze yiğit yaya başı gönderilir. Reâyâ oğlun halas eylemek için çift öküzün ve bağın ve tarlasın bi'l-külliye satub bu yaya başına rüşvet verür, oğlunu kurtarur. Dahî ol kâfirin oturacak ve duracak yeri kalmaz. (...) Zirâ kâfirin oğlun almaya giderler, gûyâ ki cânın alurlar, canın vermez, cümle malın verür." Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, TTK Yayınları, Ankara 1988, s. 106.

[12] İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan 1319.

[13] Pal Fodor, "Bir Nasihatnâme Olarak Kavanin-i Yeniçeriyan", *Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi*, 23-28 Eylül 1985, İ.Ü. Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul 1986, I. 219-220.

[14] Kırım Hanı'nın gönderdiği asker sayısı ve seferlerdeki hizmetleri her zaman farklı olmakla beraber, bu hususta aşağıdaki bir-iki örnek genel bir fikir verebilir: 1599 yılında Satırcı Mehmed Paşa'nın Varat üzerine hareketi esnasında "Kırım Hanı Gazi Giray Tatar askeri ile gelip mülâki

Soru 21-24) Osmanlı padişahları arasında hakkında en çok dedikodu bulunan Yıldırım Bayezid'in şahsiyeti nedir? ... Osmanlı padişahları arasında içkiye müptela olanlar var mıdır? Sarayda gayr-ı meşru eğlence sofraları düzenlenir miydi? ... Yıldırım Bayezid içki içer miydi? Timur'a esir olduktan sonra intihar etmiş midir?

Aslına bakacak olursak, bunlar tam 'ahret sualleri'dir. Aziz ve necip milletimiz –Münker ve Nekir gibi– ecdadımızın tercüme-i hâllerini, varsa taksîrâtını öğrenmek istemektedir. Tabii bu hususta tarihçiye düşen, padişahların sicillâtını değiştirmek değil, fakat mağfiret dilemek olmalıdır.

Padişahların içki içmesini inkar sadedinde, "En kötü zamanlarında bile değil içki gibi İslam'ın açık bir hükmüne muhalefet, ictihâdî meselelerde dahi şer'î hükümlere riayet etmek için elden gelen gayreti gösterdiklerini, sayıları milyonları bulan arşiv belgeleri isbat etmektedir." (s. 57) ifadesini kullanan Prof. Akgündüz, medreseden yetişen, kazaskerlik yapmış, ebâ-an-ced ulema sınıfına mensup Veziriazam Çandarlı Ali Paşa için "takva cihetinden zayıf olduğu ittifakla açıklanan devlet adamı" (s. 56) tabirini kullanmaktadır. Evet biz arşiv vesikalarından padişahların İslam'a ne derece hizmet ettiklerini görebilir, fakat şahsi hayatlarına muttali olamayız. Günahı söyleyenlerin boynuna... Aslı neredeyse hiçbir zaman öğrenilemeyecek olan şahsi hayatlara dair ithamları, müellif bize tarihî hakikati doğrudan göstermeyen İslam fıkhının esaslarıyla izah etmeye çalışmaktadır. Şurası unutulmamalıdır ki, Saray ve Bab-ı Ali, ne bir tarikatın dergahı, ne de bir şeyhin zaviyesidir.

Kangı zâhid zühd idüb meyden tecennüb eylese
Ger velî olursa andan ictinâbım var benüm

"Sırp kralının, kızı Marya'yı Bayezid'e göndererek Osmanlı padişahını evvela manen yıkmayı, sonra da cephede mağlup etmeyi planladığı" (s. 60) şeklindeki komplo teorisini daha iyi anlamak için, Bizans İmparatoru'nun kızı Theodora ile evlenen Orhan Bey'in (s. 40), Bulgar Kralı'nın kızı Marya Tamara ile evlenen Murad Hüdavendigar'ın (s. 43), Sırp Despotu Bronkoviç'in kızı Mara ile evlenen II. Murad'ın (s. 69), Mora Despotu Demetrus'un kızı Helene, Trabzon İmparatoru'nun kızı Anna, Bizans Prensesi Alexias ile evlenen Fatih Sultan Mehmed'in (s. 76) hâl ve harekatına dikkat etmek gerekiyor. Görülen o ki, küffarın kralları Osmanlı hanedanını evvela manen yıkmak için ha bire kız-

olduğunda kendisine izzet ikramda bulunuldu. (...) İslâm askerleri, özellikle Tatarlar vahşi hayvan avlar gibi ağaçlıklarda ve dağlar içinde birer ikişer düşmanları esir ederek zincirlere vurdular." *Solakzâde Tarihi*, haz. Vahid Çabuk, Kültür Bak. Yay., Ankara 1989, s. 396; Kanunî Sultan Süleyman'ın 1538 Boğdan seferi esnasında, "Kırım Hanı Sahib Giray da elli bin mikdârı sabâ-reftâr Tatar askeri ile muzaffer orduya vâsıl oldu." s. 196; Sultan Genç Osman'ın Hotin seferi esnasında "Tatar Hanı kalabalık Tatar askeri ile gelerek dünya padişahının elini öpmekle yüceldi. Oradan padişahın buyruğu ile Tatar ve Osmanlılardan oluşan hafif birlikler sık sık akına yollanmaya başlandı, öyle ki hergün dörder beşer bin adem dört yana giderdi". *Peçevî Tarihi*, haz. Bekir Sıtkı Baykal, Kültür Bak. Yay., Ankara 1992, s. 352.

larını izdivaç için göndermişler. Bu hususta pek de muvaffak olamayıp, bilahare vazgeçtikleri anlaşılıyor.

Yıldırım Bayezid'in intiharı meselesinde ise, müellif çok tehlikeli yollara tevessül edip, kaynakları iktibas ederken tahrifata kaçmaktadır. Anonim *Tevârih-i Âl-i Osmân* ve Âşıkpaşazâde'de geçen "Bayezid Han işitti kim Semerkand'a gideceğin, heman maslahatın gördü." veya "Hemandem kendü kaydın görüb Allahu teâlâ rahmetine vasıl oldu." ifadelerini intihar diye açıklamak mümkün değildir. Neşrî'deki "Düşman elinde zebûn olub memleketi eller elinde görmeden ölem yeğdir deyüb kendi nefsini helâk eyledi." "... kaydından açıkça kendini zehirleyerek öldürdüğünü anlamak mümkün olmadığı gibi, bunların rivâyetten öteye geçmediği malumdur." (s. 61) iddialarını sıralarken, Neşrî'den intihar bahsini iktibasında, "bilesinde zehri vardı, gayretinden kendüyü sakınmayub" kısmını[15] görmezden gelmektedir. Halbuki Prof. Akgündüz'ün iddiası, zehirle intiharı anlatan tek kaynağın Hadîdî Vekâyinâmesi olduğudur. İlk dönem için temel kaynaklar olan Aşıkpaşazâde, Neşrî, Anonim *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Oruç ve Ruhî'ye[16] itibar etmeyip, çok sonraları yazılan Âlî ve Hoca Sa'deddîn Efendi'nin tarihini esas almak, ulemaya şâyeste mânâ değildir. Yıldırım'ın kapatıldığı 'demir kafes' rivayetini ve intiharını bütün kaynakları zikrederek en ince teferruatına kadar ve hem kaynakları tenkit süzgecinden geçirerek, hem de Türk-İslam geleneklerinden örnekler vererek açıklayan Fuad Köprülü'nün makalesini[17] "bazı zayıf rivâyetleri zorlama yorumlara tâbi tutma" (s. 61) şeklinde takdim etmek ise, okuyucuyu yanıltmaya yönelik satırlardan sadece bir tanesidir. Fuad Köprülü, makalesinde Âlî ve Hoca Sa'deddîn'in intihar meselesini neden es geçtiklerini de izah etmektedir. Prof. Akgündüz'ün, umumi Osmanlı tarihleri içinde itibarlı bir yeri olan Uzunçarşılı, Yıldırım Bayezid'in yüzüğündeki zehiri içtiğini ifade ettiği halde[18] "Uzunçarşılı gibi tarihçiler bu iddianın tamamen yanlış olduğunu delilleriyle ortaya koymuşlardır." demesi affedilecek bir tahrifat değildir.

> Bilürem ehli değülsün amma
> Olma cüya-yı tarîk-ı ümena

İntihar hususunda Fuad Köprülü'nün temas ettiği psikolojik faktörleri de göz ardı etmemek gerekiyor. Mizacen hiddetli ve gazaplı bir padişah olan Yıldırım Bayezid'in esir alındıktan sonra demir kafes içinde gezdirilmesi ve Timur'un kendisini Semerkand'a götürerek teşhir edeceğini öğrenmesinin, onun iyice ye'se kapılmasına yol açtığı, herkesin malumudur. Bursa'yı yağma edip Bayezid'in ailesini de ele geçiren Timur'un, işret meclislerinde, karısı Despina

[15] Mehmed Neşrî, *Kitab-ı Cihannüma*, haz. F. R. Unat, M. A. Köymen, TTK Yay., Ankara t.y., I. 363.

[16] Bu dönemde yazılan Osmanlı kroniklerinden, hangi olaylara dair hangi otantik kaynağa müracaat edileceği hususunda tenkidî bilgi için bkz. Halil İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", *Historians of the Middle East*, eds. Bernard Lewis ve P. M. Holt, Londra 1962, s. 152-167.

[17] Fuad Köprülü, "Yıldırım Beyazıd'ın Esareti ve İntiharı Hakkında", *Belleten* VII(1943), s. 591-603.

[18] İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 1947, I. 320.

Hanım'ı çıplak olarak içki sunmaya mecbur bırakmasının, bir padişah için dayanılacak bir şey olmadığı açıkça tasavvur olunabilir.

Soru 55-58) Osmanlı padişahları Fatih'ten itibaren hep cariyelerle mi evlenmişlerdir? Cariyelerle evlenmek dinen caiz midir? Cariyelerle yaşamanın hukuki statüsü nedir? Osmanlı padişahları hür kadınlarla evlenmeyi neden terk etmişlerdir?

Bugün mevcut olmayan cariyelik müessesesi, halkımızın en çok ilgisini çeken hususlar arasında yerini korumaktadır. Hele İslam fıkhına yabancı olanlar için cariyelik, bu asırda anlaşılır şey değildir. Bu yüzden de üzerinde çokça spekülasyon yapılmaktadır. Müellif gayet güzel bir şekilde örnekleriyle ve delilleriyle cariyeliğin fıkhi izahını vererek okuyucuyu aydınlatmaktadır. Yalnız, Fatih devrinden itibaren harem cihetinden cariyeler ile devlet işlerinde ise devşirme olanların saraya ve idareye hakim oldukları hakkındaki kanaatlere cevap verebilmek için, 15. yüzyılda Osmanlı devlet felsefesini anlamak gerekir. Bugünkü milli devlet siteminde yaşayanların, o devrin tatbikatını anlamasına imkan yoktur. Hatırlatmakta fayda var; o zamanın devletleri milletlere göre değil, dine, hatta mezheplere göre teşekkül ediyordu. Fatih İstanbul'u fethettikten sonra kullandığı Kayser-i Rum unvanıyla kendisini Doğu Roma'nın mirasçısı addediyordu. Artık Osmanlı Devleti, saray, merkezî ve taşra idaresiyle, pek çok kavimden oluşan, tam bir çok dinli, çok kültürlü imparatorluk halini almıştı.[19] Böyle bir devlet içinde artık Türklük taassubuyla hareket edilemezdi. Fatih, Han ve Kayser unvanını kullanarak merkezî devleti kurmuş, bölgede tartışmasız tek hakim durumuna gelmişti. Devlet işlerini de kudretli bir hükümdar olarak devşirmelerle yürütmüştü. Ancak burada, devşirmelerin devlet mekanizması içinde ne kadar zayıf bir durumda olduklarını da vurgulamak gerekir. Çocukluktan itibaren hizmete alınan devşirmeler, devletin âlî menfaatlerine kastedecek ailevi destekten mahrumdurlar. Padişahın otoritesine halel getirecek sülaleleri yoktur.[20] Cariyeler de hakeza öyledir. Devletin menfaatlerini çiğneyip siyaseten katledildiklerinde, isyan çıkaracak akraba-i taallukatları bulunmaz. Bu sebepten, bir çavuşbaşı ile bir cellat gönderildiğinde, kul aslından yetişen o mağrur ve kudretli paşaların, vezirlerin, abdest alıp iki rekat namaz kılmaktan başka çareleri yoktur. Fatih devrinde bu merkezî devlet yapısı şekillendiği için, devşirme ve cariye unsurları daha fazla göze çarpmaktadır.

Soru 93, 107, 113) Sultan III. Murad'ın aile hayatı aleyhindeki dedikoduların mahiyeti, Sultan IV. Murad'ın şahsiyeti hakkındaki dedikoduların kaynağı nedir? Sultan İbrahim devrinin tam zevk ü safa devri olduğu doğru mudur?

[19] Halil İnalcık, "Fatih Sultan Mehmet ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu", *1954-1955 Yılı Ders Notları*, A.Ü. Yayınları, Ankara 1954, s. 1.

[20] "Kendüleri her ne denlü devlete dahi vâsıl olurlar ise, akrabâ ve taallukatı kâfir olmağla haraçların aldırmamağa kadir olamazlar". Pal Fodor, *age.*, s 220.

Tahmin edileceği üzere, Prof. Akgündüz'e göre bunların hepsi külliyen yalandır. III. Murad için, "Bir divan yazacak kadar alim ve şair olan III. Murad, meşru daire dışına çıkmamıştır." (s. 167); IV. Murad hakkında, "Cumhuriyet devri tarih kitaplarının 'şakaya, nükteye, eğlenceye ve maalesef sefahete düşkündü' demeleri; melâib ve melâhîye yani oyun ve eğlencelere düşkün olduğunu ifade eden Osmanlı tarihçilerinin bu beyanları; hep gayr-ı meşru oyun, eğlence ve sefahet olarak anlatılmıştır ki, tamamen yanlıştır." (s. 190); çok sayıda cariye ile beraber olan, dairesini samur kürkle tefriş eden Sultan İbrahim hakkında da "Bütün bu anlatılanlardan Sultan İbrahim'in gayr-ı meşru bir hayat yaşadığı anlaşılmamalıdır. Zira özel hayata düşkünlük ile gayr-ı meşru hayat tamamen farklı şeylerdir." (s. 195); "Bu zevk ü safayı bugünkü anlamda gayr-ı meşru eğlenceler olarak anlamak doğru değildir. Meşru dairedeki keyfin suistimali söz konusudur." (s. 197) ifadelerini kullanan Prof. Akgündüz, rûz-ı mahşerde şefaat diler bir tavırla, defaatle ve her vesileyle padişahları ibra etme gayretindedir. Evvela bu dedikoduları ortaya atanların tarihî hakikatlerle uzaktan yakından alakaları yoktur. Mezkur zevata doğruyu anlatmanın bir faydası da görülmez. Çünkü bunların çoğu eski kaynakları yeni harflerle neşrinden bile anlayacak bilgi kırıntısından mahrumdur. Fakat kitapta sürekli vurgulanan "gayr-ı meşru hayat yaşanmadığı" iddiası, okuyucu için kafi derecede ikna edici bir izah değildir. Şöyle ki; bu konuyu daha iyi anlamak için okuyucuların biraz da tahayyüllerini devreye sokmaları icap ediyor. Zaten evvelki sayfalarda Fatih'in cariyelerle yaşaması bahsinde bunun dinî mesnedi ve istifraş hakkı sarâhaten belirtilmişti (s. 112-115). Buradan anlıyoruz ki, padişahların zaten şer'an ve fiilen çok sayıda cariye ile birlikte olma imkanları mevcuttu. Günümüz şartlarında belki de hayatının hatasını yapıp yanlış bir izdivaçla, medenî kanunun mücbir hükmüyle tek eşe mahkum olan, veyahut türlü hile ve desise ile evliyken ya da evlenmeden gayr-ı meşru yollara tevessül edenler bakımından harem müessesesini ve dinî-hukuki mahiyetini kavramaya imkan yoktur. Bir de, sinemanın, televizyonun, videonun ve tiyatronun olmadığı bir çağda, tabiatıyla eğlenceler de ziyafet, saz, söz, şiir ve işret meclisleri olacaktır.[21] Ayrıca, ne idarecilerden, ne de halktan, münzevi bir hayat yaşamaları beklenmemelidir. Koskoca haremi, emrinde kulları, hizmetçileri, yanında musahipleri olan bir padişah da, neuzübillah başkaca fiillere teşebbüs etmeyecektir zahir.

> Sûfî-i zerrâk dir kim bana zinhar içme mey
> Kim tutar âlemde şeytan olanın tedbîrini

Gayr-ı meşru eğlenceler bahsi Lale Devri anlatılırken kitapta tekrar zikredilmektedir:

[21] Avusturya Harpleri esnasında 1003/1595 yılında Avusturyalılar Estergon'u kuşatınca kalede bulunan ve vire ile teslim şartlarını konuşan Peçevî anlatıyor: "Bendenize şarap verdiler. Gençliğim dolayısıyla içerdim, ama rahmetli'nin (Mehmed Paşa) yanında içmek istemedim. Rahmetli Paşa 'iç, benden sıkılma' dedi. Bir kadeh içtim, sıkılganlığı atıp perdeyi açtım." *Peçevî Tarihi*, II. 173.

"Şeyhülislamın da içinde yer aldığı ziyafet ve eğlencelerin, gayr-ı meşru olduğu düşünülemez ve zaten tarih kitapları bu eğlence ve ziyafetlerde neler yapıldığını bütün ayrıntılarıyla anlatmaktadırlar. ... Padişah ve sadrazamın meşru dairede de olsa vaktinin çoğunu ziyafetler ve eğlencelerle geçirmesi halk arasında, maalesef ahlaksızlığın yayılmasına, ... eğlenceli ve ziyafetli hayatlar halk arasında bazı gençlerin afyon ve esrar kullanmasına yol açmıştır." (s. 215).

"Bu gayr-ı meşru işlerin saraya girdiği manası asla çıkarılamaz." (s. 215).

Bilindiği üzere, 1718 Pasarofça muahedesinden sonra devlet uzun bir sulh dönemi yaşamıştır. 1730 Patrona Halil isyanına kadar süren bu seneler Ahmet Refik'in koyduğu 'Lale Devri'[22] adıyla maruf olup, saray ve çevresindekilerin yalın kılıç sefere gideceklerine, vakitlerini fazlaca eğlence ve işretle geçirmeleri bugünkü nesilleri sükût-ı hayale uğratmaktadır. Prof. Akgündüz'e göre "Evet birtakım haddi aşmalar görülse de, bunlar çılgın sosyete partileri sûretinde olmayıp Şeriat dairesindedir. Halktan ileri gidenler olduysa dahi, elhamdülillah saray bunlardan külliyen münezzehtir." Aslına bakılacak olursa, dua edelim ki, müfteriler Osmanlı eğlence hayatı hakkında hiçbir şey bilmediklerinden, iftiralar bu kadarla kalmaktadır. Yoksa Prof. Akgündüz bir değil on cilt kitap yazsa bunları te'dîb edemez. Esasen, bazı istisnalar hariç, günümüz Türkiye Müslümanının çoğunun itikad ve takva cihetinden eskilerden fersah fersah ileride olduğunu kabul etmemiz gerekiyor.

İşidin hey ulular âhir zaman olısar
Sağ müselman seyrekdir ol da gûman olısar

Soru 182) Osmanlı Devleti'ni yıkan sebeplerden birinin de kapitülasyonlar olduğu söylenmektedir. Kapitülasyonlar ne demektir ve İslam'a uygun mudur?

Aslında bu soru siyasi tarihi anlatan 1. Bölüm yerine, Doç. Dr. Said Öztürk'ün yazdığı mali hukuk, iktisadi ve ticari hayatı ele alan 4. Bölüm'de yer almalıydı. Hele Osmanlı Devleti'nin yıkılması faslında anlatılması, suali ikrar mahiyeti arzetmektedir. Prof. Akgündüz'ün ısrarla üzerinde durduğu harem müessesesi, halk beyninde ne kadar yanlış biliniyorsa, kapitülasyonlar da Osmanlı iktisadı bakımından o kadar yanlış tefsir olunmaktadır. Bunun başlıca sebebi, son demlerinde yabancı güçlerin Osmanlı pazarını tamamen ele geçirmeleri bir yana, ekalliyetleri de himayeleri altına alacak şekilde devlet içinde devlet denebilecek tarzda imtiyazları baskı aracı olarak kullanmalarıdır. Bu cümleden olarak, ilk dönemlerde verilen kapitülasyonların, sanki yerli tüccar ve esnafın aleyhine olacak surette firasetsizce yabancılara verildiği ve yavaş yavaş bünyeyi kemiren bu marazın Osmanlı Devleti'ni tükettiği anlayışı, ilk mektep kitaplarından itibaren zihinlere yerleşmektedir. Bu hususta öncelikle şunun bilinmesi lazımdır ki, kapitülasyonlarla verilen ticaret imtiyazı, Osmanlı tebaası-

[22] Ahmet Refik (Altınay), *Lale Devri (1130-1143)*, Teshil-i Tabaat Matbaası, İstanbul 1331.

nın aleyhine ve yabancıların lehine bir imtiyaz değil, Osmanlı topraklarına girme ve ticaret yapma imtiyazıdır.

İslam hukukuna göre, dârü'l-harb olan bir memleketin tebaası, dâru'l-İslam olan Osmanlı topraklarına girdiği andan itibaren, yerli zımmi tebaadan olmadığı için, herhangi biri tarafından esir alınabilir. Yabancı tüccarın serbestçe gelip ticaret yapabilmesi için devletin ona 'aman' vermesi gerekir. İşte Osmanlı Devleti bu durumu siyasi bir araç olarak kullanmış ve ilk dönemlerde sadece kendisinin menfaatine olacak ülkelere bu imtiyazı vermiştir. Bunun tatbikatı da, o ülkeye padişah tarafından bir ahidnâme verilmesi şeklindedir. Padişah tarafından karşı tarafın gösterdiği dostluğa binaen yemin ile ve tek taraflı olarak verilen ahidnâme ile, artık o ülkenin tebaası müste'min statüsünde serbestçe gelerek Osmanlı topraklarında ticaret yapma hakkına sahip olurdu. Bir ahidnâme vermeden önce, Osmanlı hükümeti, fıkıh kaidelerini, kapitülasyonların verileceği ülkeden gelecek olan siyasi menfaatleri ve devletin elde edeceği iktisadi ve ticari avantajları mutlaka göz önünde bulundururdu.[23]

Kapitülasyonlar üzerinde kapsamlı bir çalışma olmadığı için, bu konuda faydalanılabilecek bir eser bulunmamaktadır. Bu nedenle *Bilinmeyen Osmanlı* kitabında da kapitülasyonlar hakkında bir çok yanlış ard arda sıralanmaktadır. Eserde yer alan, "Fatih devrinden itibaren başlayan Osmanlı Devleti'ndeki kapitülasyonlar, devletin güçlü olduğu dönemlerde, dost ülkelere verilen siyasi, adlî ve mâlî imtiyazlar fermanı mahiyetindedirler." (s. 305) ibaresi iki yanlışı birden barındırmaktadır. "Devletin güçlü olduğu dönemlerde verilen" ve "ilk dönemlerde yabancılara lütuf olarak verilen bu siyasi ve ticârî imtiyazlar" cümleleri, kapitülasyonların zımnen devletin aleyhine olduğunun kabullenilmesi demektir. Halbuki kapitülasyonlarla Osmanlı Devleti dış ticaret imkanı bulmakta, bunu da istediği ülkeye sağlayarak siyasi nüfuzunu kullanmaktadır. Bir devlet ne kadar güçlü olursa olsun, her dönemde dış ticarete ihtiyacı vardır. İlk kapitülasyonların Fatih devrinde verildiği şeklindeki yaygın hatalı görüş ise, bu konuda bilinen hatalara eklenen yeni bir yanlıştır. Osmanlı Devleti ilk kapitülasyonları, Rumeli'ne girdiklerinde harp halinde bulundukları Venedik'e karşı, desteklerini sağlamak için en büyük rakipleri olan Cenevizlilere vermişlerdir.[24]

Bu nedenle "Osmanlılar'dan ticari ve siyasi imtiyazları, yani ilk kapitülasyonları elde edenler ise, Fatih Sultan Mehmed'den konu ile ilgili 1454 tarihli Nişan-ı Hümâyûn'u alan Venediklilerdir." (s.305) ifadesi havada kalmaktadır. Acaba Prof. Akgündüz'ün bahsettiği bu belge Fatih'in İstanbul'un fethinden hemen sonra Galatalılara verdiği 1453 tarihli[25] ferman mıdır? "1535'de Kanuni Sul-

[23] Halil İnalcık, "İmtiyâzât", *EI²*, Brill, Leiden 1971, III. 1179.

[24] Halil İnalcık, *age.*, s. 1182.

[25] Fatih Sultan Mehmed'in Galatalılar'a verdiği ferman bir aman mahiyetinde olup meskûn olanlar da müste'min değil zımmî statüsündedirler. Bu konuda daha fazla bilgi ve belgenin tenkitli incelemesi için bkz. Mahmut Şakiroğlu, "Fatih Sultan Mehmet'in Galatalılar'a Verdiği Fermanın Türkçe Metinleri", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, A.Ü. DTCF Yay., XIV(1981-1982), sayı: 25, s. 211-224.

tan Süleyman tarafından Fransızlar'a verilen imtiyazlar ise, Osmanlı Devleti'nin en büyük imtiyaz muahedesidir." (s. 305) cümlesi de, bu konuda bilinen meşhur yanlışın tekrarından ibarettir. Çünkü dikkat edilirse, Fransızlara verildiği farzedilen metin, bir muahede hüviyeti taşımaktadır;[26] yani iki taraflı ve karşılıklı bir antlaşmadır. Halbuki Osmanlı Devleti her ne kadar gelen elçilerle kapitülasyonlar hakkında onların taleplerini görüşerek müzakere etmişse de, sonunda ellerine geçen, berat şeklinde ve padişahın tek taraflı olarak verdiği bir ahidnâmedir. Netice itibariyle 1535 tarihli Fransız kapitülasyonları sadrazam İbrahim Paşa ile Fransız elçisi arasında bir mutabakattan ibaret kalmış ve Kanunî Sultan Süleyman bunu tasdik etmemiştir.[27] Zaten bu vesikanın tercümeleri Fransızca metninden yapılıp Türkçesi mevcut değildir.

Kapitülasyonlarla ilgili hatalar serisi devam etmektedir:

> "Gerçekten Osmanlı Devleti'nden kapitülasyon alan devletlerin başında 1535 tarihli mukaddes yerlerin kurulması hakkını veren kapitülasyonla Fransa ve Katolik din adamlarının ibadet hürriyeti ile alakalı 1617 tarihli kapitülasyonla Avusturya gelmektedir. Bu kapitülasyonlar, 1740 tarihinde I. Mahmud devrinde daha da genişletilmiş ve konsoloslara şu imtiyazlar tanınmıştır: Şahıs ve ikâmetgâh dokunulmazlığı, ceza ve hukuk davalarında mahallî yargıya bağlı olmamaları, vergi muafiyeti, elçilerin sahip olduğu protokol hakları, kendi tebaaları üzerinde yargı hakkına sahip olmaları" (s. 305).

İlk kapsamlı kapitülasyonlar, Kıbrıs seferinin hemen arifesinde tarafsızlıklarını sağlamak için Fransızlara verilendir. Ancak 1572'deki Saint Bartholomew katliamı ile bir gecede binlerce protestan hıristiyanı öldüren Fransızlar, Osmanlı Devleti nezdindeki itibarlı yerlerini kaybetmişlerdir. 1580'de önce İngilizlere 1612'de de Hollandalılara verilen kapitülasyonlarla, Fransızlar, yerlerini ve kârlarını paylaşmak durumunda kalacaklardır.[28] Bu suretle Osmanlı Devleti, Papa'nın koyduğu harp malzemesini satma ambargosunu kırmıştır.[29] Yabancı tüccara müste'min statüsünde, tercüman, konsolos ve elçilere ise diplomatik statüde verilen haklar, 1740 tarihinde değil, bundan çok önce Fransız, İngiliz ve Hollanda kapitülasyonlarında mevcuttur.[30]

[26] Fransızlara verildiği farzedilen kapitülasyonun tam metni için bkz. Nihat Erim, *Devletlerarası Hukuku ve Siyâsî Tarih*, A.Ü. Hukuk Fak. Yay., Ankara 1953, s. 9-15.

[27] Halil İnalcık, "İmtiyâzât", s. 1183.

[28] Osmanlı Devleti'nin vermiş olduğu kapitülasyonların tam listesini ve metinlerini tek kaynaktan elde etme imkanı yoktur. Başbakanlık Düvel-i Ecnebiye Defterleri'nde bulunanlar en erken Avusturya 1567, Fransa 1673, İngiltere 1675, Hollanda 1680 tarihlidir. Bütün ülkelerin Osmanlı Devleti ile olan andlaşmalarının yer aldığı *Muâhedhât Mecmûası*'nda kayıtlı olanlar da bundan daha önceki kayıtları ihtiva etmemektedir (*Muâhedhât Mecmûası*, Cerîde-i Askeriye Matbaası, İstanbul 1294-1298). Tam bir liste oluşturabilmeye yetecek gerekli eserlerin listesi için bkz. Halil İnalcık, "İmtiyâzât", s. 1189.

[29] Halil İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, CUP, New York 1994, s. 366.

[30] 1580 tarihli İngiliz kapitülasyonlarının tam metni için bkz. Akdes Nimet Kurat, *Türk-İngiliz Münasebetlerinin Başlangıcı ve Gelişmesi 1553-1610*, TTK Basımevi, Ankara 1953, s. 182-186. Daha sonra yenilenen İngiliz kapitülasyonları için bkz. Necmi Ülker, "XVII. Yüzyılın İkinci Yarısın-

1740 yılında verilen kapitülasyonlardaki esas değişiklik, berat tarzında yazılan ahidnâmelerin her padişah tarafından tecdid-i berat ile tasdikinin sona erdirilip, bunların daimi geçerlilik kazanmasıdır. Artık padişahlar tek taraflı olarak verdikleri kapitülasyonları yine tek taraflı olarak feshedemeyeceklerdir. Ayrıca, gümrük vergilerinde mahallî otoritelerin çok suistimallerine konu olan ve kıymet üzerinden takdir edilen belli orandaki resim yerine tarife sistemine geçilmiş olmasıdır. Bu tarihten sonra Osmanlı hükümeti kapitülasyonlar üzerinde kendi kontrolünü kaybetmiş; yabancı devletler, kapitülasyonları Osmanlı Devleti üzerinde bir kontrol aracı olarak kullanmaya başlamışlardır.

"Kapitülasyonlar Osmanlı'yı yıkan sebeplerden midir?" sorusunun cevabı bu bölümde verilmemektedir. Ayrıca anlatılanların çoğu ve kapitülasyonlara dair verilen tarihler tamamen yanlıştır. Dipnotlar, ilgili cümle içinde verilmediğinden, bu yanlış bilgilerin nereden alındığını bilemiyor ve tahkik edemiyoruz tabii ki...

Soru 221) Osmanlı Devleti laik bir devlet midir? Osmanlı hukuk sistemi deyince ne akla gelmelidir? İslam hukukundan ayrı bir hukuk sistemi var mıdır? Din ve devlet münasebeti nedir?

Prof. Akgündüz'ün, Osmanlı hukukunun tamamen şer'î olduğunu ispat sadedinde ilk cümleleri, bu konuda neşriyat yapmış ilim adamlarımızı tenkit etmek olmuştur:[31]

> "Osmanlı hukuku ile alâkalı kaleme alınan eserlerde bir kısım yeni ve garip iddialar gözümüze çarpmakta ve hatta İslam hukûkundan habersiz hukuk ve kültür çevrelerinde bu görüş, sabit ve temel fikir olarak maalesef kabul edilmektedir. Bu görüşü savunanların başında, Fuad Köprülü ve Ömer Lütfi Barkan gibi tarihçi ve ilim adamları gelmektedir. Bu görüşe göre Selçuklular ve Osmanlılarda idârî ve hukûkî mevzuatın önemli bir kısmını teşkîl eden kanunnameler, şeriat dışında laik bir anlayış ve neticesinde va'z edilen örfî hukûkun meyvesidirler. ... Bu tür iddia sahiplerinin özellikle Türk olanları, sadece tarihçi ve iktisatçı olma vasfına sahiptirler. İslâmî ilimler, İslam hukûku, İslam hukûkunun kay-

da İzmir'deki İngiliz Tüccarına Dair Ticari Problemlerle İlgili Belgeler", *Belgeler*, Ankara: TTK, cilt XIV, sayı 18, s. 306-314. Yine kapsamlı ve bütün hukuki ve diplomatik hakları belirleyen kapitülasyonlara örnek olmak üzere 1612 tarihli Hollanda kapitülasyonlarının tam metni için bkz. Alexander De Groot, *The Ottoman Empire and the Dutch Republic: A History of the Earliest Relations 1600-1630*, Nederland Historisch-Archaelogisch Instituut, Leiden-İstanbul 1978.

[31] Prof. Akgündüz'ün tenkit ettiği ilim adamlarının Osmanlı hukuku hakkındaki eserleri şunlardır: Fuad Köprülü, "Ortazaman Hukukî Müesseseleri, İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", *Belleten*, II(1938), sayı: 5-6, s. 39-72; Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirâî Ekonominin Hukûkî ve Mâlî Esasları, Birinci Cilt: Kanunlar*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Türkiyat Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1943; Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fak. Dergisi*, III(1958), s. 102-126; Şarkıyatçılardan da bilhassa Osmanlı ceza hukuku alanında önemli çalışmalar yapan: Uriel Heyd, "Kanun and Shari'a In Old Ottoman Criminal Justice", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, III(1967), sayı: 1, s. 1-18; Türkçesi için bkz. "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", çev. Selahaddin Eroğlu, *A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, XXVI(1983), s. 633-652.

nağı, muhtevâsı ve vasıfları ile ilgili derinlemesine ve orijinal kaynaklara dayalı ayrıntılı bilgiye sahip değillerdir". (s. 361-362).

Cân ü dil delmek diler tîrün beğim
Âferin buyısa tedbîrün beğim

Bu sualin cevabı da, evvelce eser vermiş olanların İslami ilimlere vâkıf olmadıkları isnadı ile veriliyor. Kanunlar, vakıflar, tasavvuf, tarih ve edebiyat alanındaki yüzlerce çalışmasının yanı sıra, günümüzde dahi temel kaynak kabul edilen *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*[32] adlı eseri yazan Fuad Köprülü'yü İslami ilimlere vâkıf olmamakla itham etmek, Prof. Köprülü'ye reva değildir. Müellifin iddiası ciddiye alınacak olursa, "İslâm'ın tam bir tatbîkâtı olan" Osmanlı Devleti'ni anlamak için, Osmanlı tarihi yerine, İslami ilimler okumak icap edecektir. Prof. Köprülü, "İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?" adlı makalesinde, müsteşriklerin Osmanlı'da laik bir hukuk tatbikatı olduğunu söyledikleri için değil, tam aksine "Türk milletinin örf ve adetlerinden doğmuş bir Türk hukuku yoktur; İslam kadrosu içinde yaşayan Türklerin hususî hukuku İslam hukuku'ndan ibarettir."[33] dedikleri için tenkit etmektedir. Demek ki bazı müsteşrikler Prof. Akgündüz'ü teyit etmektedir.

Gerçi Prof. Akgündüz'ün sözlerinde haklılık payı vardır. Daha edille-i şer'iye'den bihaber olan bazı zevatın bu konularda kalem oynatması, oldukça tehlikeli neticelere yol açarak, kafaları karıştırmaktadır. Filhakika, yukarıdaki suale verilen cevabın tamamına göz attığımız zaman, Osmanlı tatbikatından örnekler ve bunun İslam hukukuyla mukayesesini göremiyoruz. Halbuki okuyucunun bir fikir sahibi olabilmesi için, "Hukuk ilminin iki dalı olan amme hukuku ve husûsî hukuk ile bunların alt dalları olan idare hukuku, anayasa hukuku, ceza hukuku, usûl hukuku, devletler umûmî hukuku, şahsın hukuku, aile hukuku, miras hukuku, borçlar hukuku, ticaret hukuku ve devletler husûsî hukukunda" (s. 362) Osmanlı tatbikatının izahı gerekiyor. Bu konuda sadra şifa olarak verilen cevap kısa ve özdür: "Uygulamadaki bazı eksiklikler ve suistimaller dışında, Osmanlı Devleti'nin İslam Hukukunu tatbik ettiğini görüyoruz." (s. 362). Prof. Akgündüz'e göre Osmanlı Devleti'nde padişahlar, İslam hukukunun ulü'l-emr'e verdiği içi boş yasama yetkisini kullanmaktadır. Osmanlı tatbikatını bilenler için örfi hukuk pek de o kadar basit değildir. Kardeş katlini,[34] siyaseten katli, müsadereyi, devşirmeyi, ceza kanunlarındaki bazı tatbikatı, örfi hukukla izahtan başka çare yoktur. Bunlar, Osmanlı devlet adamlarının *dîn ü devlet* mefhumlarıyla tarif ettiği şer'î ve örfi hukuktur. Çoğu zaman yan yanadırlar ve birbirlerine harekat sahası tanımaktadırlar. Bu konunun bir tebliğ

[32] İlk baskısı: *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1918; yeni harflerle ikinci baskısı: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1966.

[33] Fuad Köprülü, *age.*, s. 40'da verilen bu görüş, bir hukuk ansiklopedisine "Türk Hukuk"u maddesini de yazan P. Bisoukides'e aittir.

[34] Kardeş katli meselesi, eski Türklerde saltanat veraseti usûlü ile birlikte Mehmet Akman tarafından incelenmiştir: *Osmanlı Devleti'nde Kardeş Katli*, Eren Yayınları, İstanbul 1997.

aracı olarak kullanılması, hakikatin bütün sarâhatiyle anlaşılmasına da mani olmaktadır.

Sonuç

Mezkûr eser değerlendirilirken, kitabın tamamı dikkate alınmakla beraber, sadece göze çarpan ve ehemmiyetli addedilen bazı bahisler mütalaa edildi. Her konu üzerinde fikir beyanı ile tashih veya teyit imkanı bulunmadığından, bu kadarla iktifa olunmuştur. Prof. Akgündüz'ün de ifade ettiği gibi, bu eser "... kronolojik anlamda bir tarih eseri değildir. Mutlak manada bir tarih felsefesi kitabı da değildir. Hukuki değerlendirmeler her satırında bulunsa bile, bu kitap bir Osmanlı Hukuk Tarihi de değildir. Bu eser, tarih, hukuk, kültür, medeniyet ve iktisat tarihi gibi çeşitli alanlarda Osmanlı tarihi ile alakalı olarak sorulan veya bazı kesimler tarafından kasden ortaya atılan soruların cevapları olan bir el kitabıdır." (s. 4). Bu sebeple, doğrudan tarihî bilgiye ulaşmak isteyenler için değil de, "zihinleri bulandıran bu tür suallerin aslı astarı var mıdır?" diye öğrenmek isteyenler için kullanışlı bir kitap... Hele cennet-mekan ecdadımız hakkında ileri sürülen hakaretler karşısında kayıtsız kalamayanlar için vazgeçilmez bir eser... Ahbap meclislerinde okunup, sade vatandaşa şanlı tarihimizin unutturulmaya çalışan yönlerini hatırlatacak menkibevi bir abide... Halk için yazılmış bir siyasetnâme demek de mümkün. Böylelikle halkımız "her musîbetin bir cinayetin neticesi ve bir mükafatın mukaddimesi" olduğunu öğrenecek, I. Cihan Harbi'nde dağılan devlet ve ölen milyonlarca insanımız için hiç hayıflanmayacak, "musibetin mükâfâtı ise 5 milyon Müslümanın şehid veya gazi olarak evliya mertebesine yükselmeleri" (s. 293) olduğu için sevinç duyacaktır. Fakat bilgi mahiyetinde olmak üzere, müesseseleri ve tarihî hadiselerin bizatihi sûret-i cereyânını öğrenmek, hele bunları başkaca yerlerde kullanıp üçüncü şahıslara aktarmak isteyenler için mahzurlu denebilecek bir kitap... Çünkü ihtisas sahası tarih olmayanlar için, eserde verilen malumatın doğrusunu yanlışını ayıklamak son derece müşkilat arzediyor. Böyle hacimli bir eser içindeki hataları bulmaya herkesin gücü yetmeyeceğine göre, tehlikenin büyüklüğü tasavvur edilebilir. Maamafih, her bahis sonunda, –birçok eksiklerine rağmen– dipnotlarda verilen ve konu ile ilgili müracaat edilecek eserlerin gösterilmesi, okuyucuya yol göstermek bakımından faydalı olmuştur.

Cemâlin zeyn iden hep dilber olmaz
Her âyine düzen İskender olmaz

Osmanlı Hanedanının Manevi Çöküşü*

GOTTHARD JÄSCHKE (1894/1983)

ÇEVİREN: İ. HAKKI ÜNAL

Birinci Dünya Savaşı öncesinde, İngiliz Marşı, "Tanrı, Kraliçeyi Korusun"un bestesiyle çalınan Alman Ulusal Marşı'nın 2. kıtası şöyledir:

Nicht Ross'; nicht Reisige sichern die steile Höh',
Wo Fürsten stehn'n.-
Liebe des Vaterlands, Liebe des freien Manns
Gründen den Herrscherthron wie Fels im Meer.

Prenslerin bulunduğu dik yamaçları,
Ne atlar, ne de süvariler korur.
Hakimiyet tahtını, 'denizdeki kaya' gibi,
Vatan sevgisi ve özgürlük aşkı sağlamlaştırır.

Bu sözlerin Osmanlı tarihi için de doğruluğu aşikârdır. Çünkü monarşik düşüncenin (saltanatın), baştan beri, Türk halkında derin bir şekilde kök saldığını ve bunun, gerçek Monark'ın (Sultan'ın) şahsına dayanmadığını Osmanlı tarihi göstermektedir. 1402'deki Ankara musibeti bile, genç Osmanlı Devleti'ni çok kısa bir süre için sarstı. Türk halkı, muayyen bir sultana tâbi olmaya alışıktı. Bu yüzden, babası II. Murad'ın ölümünden sonra Fatih Sultan Mehmed'in şöyle dediği nakledilmiştir. "Beni seven arkamdan gelsin." Zayıf sultanlar da, Osmanlı tahtının gücünü zayıflatamamıştır. İslam hukukuna göre halife, tebeasından herhangi biri gibi Şeriat'a itaatla yükümlüdür. Bu yüzden, şeyhülislam her yıl "Gururlanma padişahım senden büyük Allah var." hatırlatmasını yapardı. Sultanın Şeriat'a karşı işlediği suçlar, tahttan indirilmesiyle cezalandırılır; fakat bu, monarşi fikrini hiç etkilemezdi. 1908 İhtilali süresince de görüldüğü gibi, halk da ekseriya, bütün kötülüklerin suçunu hain vezirlerine yıkarak sultanı desteklerlerdi.

1918'de Osmanlı İmparatorluğu'nun tamamen yıkılması bile, Almanya'dakinin tersine hanedanı etkilemedi. Aslında Mehmed Vahideddin'in, İttihad ve Terakki Komitesi'ne olan nefreti, onun popülaritesini daha da artırmıştı; çünkü halk, çektiği sıkıntıların suçunu ittihadçılara yüklüyordu. Mondros Mütarekesi'-

* 1-23 Ağustos 1954'de Cambridge'de düzenlenen 23. Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde okunan teblig, *Die Welt des Islams*'ın, N.S. IV, Nr. 1, s. 10-14, Leiden 1955 nüshasının ayrı basımından çevirilmiştir. Özgün adı: "The Moral Decline of The Ottoman Dynasty".

nin yürürlüğe girmesinden sonra, Yunanlıların Anadolu'ya çıkmaları, hanedanın uyanmasını sağladı ve Damad Ferid Paşa, "Padişah'ın kalbinin halkın kalbiyle beraber çarptığı"nı ifade eden bir bildiri yayınladı. Bu yüzden Majesteleri'nin meşhur fahrî yaveri ve ittihadçıların güçlü bir muhalifi (rakibi) olan Mustafa Kemal'in bütün bildirilerinde, ulusal hareketin, Sultan'ın ve Halife'nin şahsına karşı değil, fakat onu korumaya ve daha sonra da, onu düşman esaretinden kurtarmaya yönelik olduğu ifadeleri tamamen güvenilir görülüyordu. Büyük Millet Meclisi bu maksadı en üstün amaç kabul etti. 24 Nisan 1920'de sunulan ilk raporunda Mustafa Kemal, Zinoviev tarafından meşhur Bakü Kongresi'nde şiddetle eleştirilmiş olan "Halife'nin mukaddes zatı"ndan bahsediyordu.[1]

İlk olarak 25 Eylül 1920'de ileri sürülen Sultan'ın hal'i düşüncesi, Ali ve Mu'âviye zamanında olduğu gibi, milletin bir halife için mücadeleye girmemesi gerektiği düşüncesiyle Mustafa Kemal tarafından reddedildi. Ocak 1921'de, demokrasi prensibine dayalı geçici bir anayasa kabul edildiği zaman, M. Kemal, Sultan'a, Büyük Millet Meclisi'ni bir hatt-ı hümâyûnla tanıması önerisinde bulunarak; aksi takdirde, saltanatın hukuki pozisyonunun tehlikeye düşeceğini bildirdi.[2] Maamafih, M. Vahideddin bu teklifi kabul etmedi ve Kasım 1922'ye kadar ülkenin tamamında hutbelerde adı okunmaya devam etti.[3] *Six Prisons and Two Revolutions* (Altı Hapishane ve İki Devrim) adlı kitabında (s. 215) Oliver Baldwin, Nisan 1921'de Erzurum'da yapılan Sultan'ın doğum günü kutlamaları ile ilgili detaylı bir anlatıma yer verir:

> Sultan'ın doğum günü şerefine askerî flamaların (üniformaların) taşındığı, yöneticilerin nezaketi, Mustafa Kemal Paşa'nın dehası üzerine konuşmaların yapıldığı büyük bir gösteri oldu. Kafamda 'Kemalia' veya 1921'in Cumhuriyetçi Türkiyesi imajı oluştuğundan beri bu tür bir gösteriye çok ilgi duyuyordum".

Birisi farkedebilir ki, Mustafa Kemal'in bizzat, Haziran 1919'da Erzurum'a varışından bir gün sonra, Sultan'ın tahta oturuşunun 1. yılı kutlamaları münasebetiyle, memurlar ve sivil görevlilerin tebriklerini kabul ettiğine dikkat edilmelidir.[4] Bu yüzden, Sir Harry Luke'un *The Making of Modern Turkey* (*Yeni Türkiye'nin Kuruluşu*) isimli kitabında (s. 232) şu yazdıklarının olağanüstü bir tarafı yoktur:

> ... Türk köylüsünün o çok bilinen tutuculuğu yavaş yavaş ölüyor. 1922'de bir Türk arkadaşım bir köylüye, Mustafa Kemal hakkında ne düşündüğünü sordu. O, gayet içtenlikle, "Padişah'ın sadık bir hizmetçisidir." cevabını verdi.

Luke şöyle devam eder:

[1] T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, I(1940). 24 –*Almanach des Verlags der kommunistischen Internationale*, Hamburg 1921, s. 55.
[2] Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*, II(1934). 90.
[3] *Echo de l'Islam*, Paris, Nr. 31.
[4] Cevdet R. Yularkıran, *Reşid Paşa'nın Hatıraları*, 1939, s. 65.

> Nihayet, bu şekilde değişme başlamış oldu ve bir kere başlayınca da bunun mantıki sonucu süratle, insafsızca ve bütünüyle gerçekleştirildi. Sadece, çok küçük bir grup ne istediğini biliyordu. Osmanlı'nın sonu ve Türk'ün yeniden dirilişi.

Mustafa Kemal için yazdığı biyografinin önsözünde Profesör J. Deny şu soruyu sorar:

> *À-t-il médité de tous temps la chute du Sultanat, suivie de celle du Khalifat et de l'instauration du régime républicain?*
>
> (Mustafa Kemal,) saltanatın, akabinde de Halifeliğin kaldırılmasını ve cumhuriyet idaresinin kurulmasını daima düşünmüş müdür?)

Bu sorunun cevabı M. Kemal'in Ekim 1927'de irat ettiği nutkunda bulunabilir. Orada zikrettiğine göre, 1919 Sonbaharı'nın bir gününde Sadrazam Ali Rıza Paşa, Ahmed İzzet Paşa'ya şöyle demişti: "Cumhuriyet yapacaklar, cumhuriyet."[5] Mustafa Kemal bunu şöyle yorumlamıştı:

> Teşebbüsât-ı Milliye'nin cumhuriyeti istihdaf ettiğini bu kadar sürat ve suhûletle ihtisas ve idrak eyleyeceğine takdirhan olmamak mümkün değildir.

Nutkunun başlangıcında da aynı probleme şu şekilde temas eder:

> Bu mukadder seyr-i târîhîyi ananevî itiyâdâtıyla derhal ihtisas eden hanedan hükümdârı ilk andan itibaren millî mücadelenin hasm-ı bî emânı oldu. Bu mukadder seyr-i târîhîyi ilk anda ben de müşahede ve ihtisas ettim. Fakat nihayete kadar şamil olan bu ihtisâsâtımızı ilk anda kâmilen[6] izhar ve ifade etmedik... Muvaffakiyet için amelî ve emin yol, her safhayı vakti geldikçe tatbik etmekti... Ben milletin vicdanında ve istikbalinde ihtisas ettiğim büyük tekamül istidadını bir millî sır gibi vicdanımda taşıyarak peyderpey bütün hey'et-i ictimaiyyemize tatbik ettirmek mecburiyetinde idim.[7]

Bu demektir ki, Mustafa Kemal bağımsızlık mücadelesine, gerçek niyetlerini arkasında gizlediği bir dizi maskeyle başladı ve bunları birer birer çıkartarak sonunda herkes tarafından açıkça görülebilir bir hale geldi.

Anadolu'ya gönderilirken almayı başardığı neredeyse sınırsız yetki,[8] halkın, onun bu mücadele için Sultan tarafından görevlendirildiğine inanmasını sağladı. Ne muhalif gazetelerdeki düşmanca makaleler, ne Sultan'ın hükümeti tarafından gönderilen ceza talimatları, ne de sonunda bizzat Sultan tarafından onaylanan ölüm cezası bu inancı yok edebildi. En sonunda M. Vahideddin bile savaşlarda ölen şehitler için İstanbul camilerinde yapılan törenlere katılarak[9] ve yaverlerini Trakya valisi olarak atanan Re'fet Paşa'nın resepsiyonuna göndererek halkın (M. Kemal'e) duyduğu bu güvenden istifade etmeye çalıştı. Maamafih Padişah uzun bir süreden beri, payitahtın ulusal grupları arasındaki

[5] *Nutuk*, I. 167. [Ankara 1927 (1. baskı), s. 140].
[6] Mustafa Kemal, Cumhuriyet'e ilk defa, Ağustos 1919'da Erzurum'da Mazhar Müfid'le yaptığı bir konuşmada imada bulunmuştur (Faik Reşit Unat tarafından nazikâne verilen bilgi).
[7] *Nutuk*, Ankara 1927 (1. baskı), s. 10-11.
[8] *Tarih Vesikaları*, II, No. 12; *Die Welt des Islams*, N.S. II. 129, 267; III. 254; IV. 54.
[9] *Le Journal d'Orient*, No. 1311; *Die Welt des Islams*, XVIII. 58.

siyasi şöhretini de kaybetmişti. Bu yüzden Halide Edib, Mayıs 1919'da Sultan'ın bir öğrenci heyetini kabul etmeyi reddetmesine atıfta bulunarak *The Turkish Ordeal* (Türk'ün Ateşle İmtihanı) isimli kitabında (s. 29) şunları yazar:

> Sarayın dışında ânî bir hüzün duydum. Saltanat Yolu üzerindeki Yıldız Tepesi, Abdülhamid devrinden bu yana ne kadar da değişmiş, ne kadar da tozlanmıştı. Biraz da tuhaf bir şekilde, Osmanlı hanedanının düşmüş olduğu hissine kapıldım.

Kasım 1922'de Sultan'ı bir fetva yardımıyla tahttan indirip Osman'ın kılıcını Abdülmecid'e kuşatmak, Mustafa Kemal için kolay olacaktı. İstiklal Mücadelesi süresince Abdülmecid'in ulusal harekete gösterdiği sempati yüzünden[10] böyle bir karar, bütün halk tarafından memnuniyetle karşılanacaktı. Fakat bu noktada Türk halkı kadar Büyük Millet Meclisi de, Mustafa Kemal'in uzun bir süredir tamamen farklı bir rota takip ediyor olduğunu farketmeye başladılar. Büyük Millet Meclisi'nin 2. Başkanı Celaleddin Arif Bey gibi sadece çok az kimse, şartsız demokrasi ilkesini ilan eden 1921 geçici anayasasının gerçekte cumhuriyet için bir hazırlık olduğunun farkındaydılar. Maamafih M. Kemal, bazı arkadaşlarının itirazlarına boyun eğerek; sadece saltanatın kaldırılması fikrinde ısrarla, hiçbir egemenlik hakkına sahip olmayan, tamamen gayr-i İslamî (*unislamic*) 'manevî' (*spiritual*) bir halifeliğin devamını kabul etti. Osmanlı resmî gazetesi *Takvîm-i Vekâyî*'in son nüshası, Halife Mehmed Vahideddin'in (Halîfe-i Müslimîn Efendimiz Hazretleri) selamlığı hakkında kısa bir not ihtiva eder. Padişah, vatana ihanet suçundan hapsedileceği korkusuyla ülkeden kaçtığı zaman Büyük Millet Meclisi, Osmanlı Verâset usûlüne uygun olarak bir Şeriat komiserinin fetvasıyla Abdülmecid'i halife seçti. Fakat hem bey'at töreni esnasında, hem de daha sonra, hilafetin İslam dayanışmasının sembolü olduğu şeklindeki bütün güzel konuşmalar, bu müessesenin artık son nefesini verdiği gerçeğini gizleyemiyordu. Tamamen mantıki bir sonuç olarak, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanından sadece altı ay sonra halifelik kaldırıldı ve Osmanlı hanedanının bütün üyeleri sürüldü.[11]

Muhafazakar karakteri dikkate alınırsa, Türk halkının anayasal hukuktaki köklü değişime ve onu takip eden daha radikal reformlara bile sabırla boyun eğmesi, ancak Mustafa Kemal'in şaşırtıcı askerî ve politik başarılarının onlar üzerinde doğurduğu etkiyle açıklanabilir.

Hiç şüphesiz bugün cumhuriyetçi fikir Türk halkının vicdanında sağlam bir şekilde kökleşmiştir. Bununla beraber, hanedanın kızları ve damatlarının dönüşüne izin veren 16 Haziran 1952 tarihli kanun, eski verâset hukukuna göre Osmanlı tahtında hak iddia edebilecek bütün şehzadeleri bu lütfun dışında tutan ilginç bir ihtiyatî maddeyi de içermektedir.[12]

[10] *İrâde-i Milliye*, Sivas, No: 1 ve 3; *Die Welt des Islams*, N.S., II. 53.

[11] *Die Welt des Islams*, N.S. I. 203-217.

[12] Kanun No: 5958. Hemen hemen aynı çözüm 3 Mart 1924'de, Sir Andrew Ryan'in *The Last of The Dragomans* (1951, s. 212) kitabında yazdığı gibi, bizzat Mustafa Kemal tarafından değil, Trabzon Mebusu Muhtar Bey tarafından teklif edilmişti (*Die Welt des Islams*, N.S. I. 228).

Teşrî'-i İnsânî ve İlâhî

HÜSEYİN KÂZIM KADRİ (1870-1934)

Elyazılı aslı 40 sahife tutan bu pek değerli makâle, Osmanlı'nın son devir ilim ve siyâset adamları arasında müstasnâ bir yeri olan Şeyh Muhsin-i Fânî müstear isimli Hüseyin Kâzım KADRÎ Bey'e (1870-1934) â'iddir.

Merhum Osman ERGİN'in teklifi üzerine üç haftada 1933'te yazılmış ve ancak on altı sene sonra teklifcisi tarafından kırk küsur sahifelik ön bilgiler eklenerek ve sadeleştirilerek yayımlanabilmiştir. Hüseyin Kâzım merhumun hayat hikayesi bu bilgilerde ve İsmail Kara tarafından yayımlanan eserlerinde vardır. Müellifin bütün yazıları ilmî ölçüler içinde okuyucuya sunulduktan sonradır ki, bu büyük adamın gerçek hüviyetiyle takdir edilebileceğine inanıyor ve mezkûr makâleyi, müellifin yazdığı şekliyle, aynen ve imkân ölçüsünde doğru okuyarak okuyucuya sunuyoruz. Asıl metnin sahifeleri kenarda gösterilmiş ve müellifin asıl nüshada terceme etmeden verdiği ibârelerin Türkçeleri eklenmiştir. *islâmiyât*'ın ileriki sayılarında ve kitâbiyât'ın yayımlayacağı kitaplar arasında merhumun diğer yazma hâldeki çalışmaları kültür dünyamıza kazandırılmaya çalışılacaktır.

Fransa İhtilâl-i Kebîri gibi Hukûk-ı Beşer Beyannâmesi'nin mütâlaasından evvel, mühim bir inkılâbın sevâ'ıkını tedkîk etmek lâzımdır. Bunun fikrî ve ictimâî bir inkılâbın hâsılası olduğunu anlayabilmek için ihtilâlden evvelki ahvâl ve hâdisâtı da bilmek iktizâ eder. Bunlar bilinmedikçe ihtilâli îkâ eden sebeblerin nereden geldiğini anlayamadıkdan başka, böyle bir inkılâbın mâhiyetini ve ehemmiyetini de takdir edemeyiz.

Fransa târîhine ta'alluk eden bu hâdiseleri biz burada icmâlen yazacağız. Bizim gâyemiz, ihtilâl ile ve bunun vücûda getirdiği inkılâblarla, hâdisât-ı ictimâ'iye arasındaki münâsebetleri bildirmek ve sonra Garb inkılâbiyle Şark'ın mevzû'ât-ı kânûniye ve medeniyesinin farklarını göstermekdir.

Daha evvel bir fikr-i inkılâbî görülmüştü; ki, bunun mütâla'ası da faydalıdır:

Mîlâdın on sekizinci asrında Fransa'nın fa'âliyyet-i edebiye ve ilmiyesi pek yüksek bir seviyede bulunduğu gibi, Fransızca da bir nev'-i lisân-ı umûmî hükmüne girmişti. Bundan evvelki asırda Fransız edebiyâtının en mühim mevzû'u rûh-ı beşeri ve onun lâ-yeteğayyer ihtirâsâtını mütâla'a ve tasvîre râci' olduğu hâlde, on sekizinci asırdan i'tibâren edebiyât siyâsî bir şekil alıyor ve muharrirler cem'iyât-ı beşeriyeyi ve onun teşkîlâtını tedkîk ederek bunları intikâda başlıyor ki, ve bu yolda ictimâ'î bir inkılâbın esâsları da neşr u tedvîn edilmiş oluyor.

Bu intikâdların en mühimmi krallara ta'alluk eden beyânât idi. O zamâna kadar, kralın hâ'iz olduğu nüfûz ve 'sulta'nın Allâh tarafından geldiği zannedilir ve yeryüzünde, *ḫalîfetu'llâh* sıfâtını taşıyan kralın Allâh nâmına kemâl-i ıtlâk ve istibdâd ile hüküm sürmek kudret ve irâdetine mâlik olduğuna ve teb'anın mâlına ve cânına da keyfe mâ-yeşâ' tasarruf edeceğine inanılırdı.

2 Şark'ta ve İslâm âleminde de, *es-sulṭanu ẓıllu'llâhi fî-l'arḍi* (Sultan Allâh'ın yeryüzündeki gölgesidir.) gibi mevzû' bir hadis ile, *el-'abdu ve mâ yemlikuhû kâne li-mevlâhu* (Köle de, onun malları da efendisinindir.) hükmü de siyâsî ve idârî bir şekle girdiği zamân bundan başka bir şey ifâde edemez! Diğer bir beliye de halkın birtakım sınıflara ayrılmış olması idi, ki müsâvâtsızlığın bütün seyyi'ât ve mesâibi bundan ileri geliyor ve bir kısım halk, bir takım imtiyazlara sâhib olup, bütün teklifâtdan âzâde kaldıkları halde hükümetin kâffe-i teklîfâtı diğer bir sınıf üzerinde toplanıyordu.

Yine bu devirde müdhiş bir esâret-i akliye hüküm sürüyordu: Her hangi bir işde olursa olsun, herkes bir tarzda düşünüp muhâkeme etmeğe mecbûr idi. Bilhâssa dînde bir fikr-i intikâd ve ictihâda imkân yokdu. Ve burada başka bir tarzda düşünmek en şedîd cezâları istilzâm ederdi.

Hulâsa, idâre-i hükûmette müdhiş bir istibdâd, teşkîlât-ı ictimâ'iyede hak ve vazîfe nokta-i nazarından derin bir adem-i müsâvât, dîn i'tibâriyle fecî' bir adem-i müsâmaha ve ta'assub câri bulunuyordu. Fransa'da XIV. Luis devrinin sonlarına doğru bir fikr-i intikâdın uyandığını görüyoruz; ki, bu da, İngiltere'de son Stuart'ların zamân-ı hükûmetlerine musâdiftir. Fransa'da halkın sefâlet-i hâlinden dolayı her tarafta şikâyetler çoğalmış ve meşhûr Vaoban (1633-1707), asîlzâdelerin hâ'iz oldukları imtiyâzlara karşı i'tirâzlarda bulunarak bunların da vergi ile mükellef olmaları lâzım geleceğini söylemişti. Yine o sırada idi ki, Fénelon (François 1651-1715), mutlakiyet-i idâreyi, "uhuvvet-i beşeriyenin hukûkuna karşı bir tecâvüz" olmak üzere tavsîf ediyordu. İngiltere'de meşhûr bir tabîb ve feylesof Locke (1632-1704), usûl-i idâre-i mülkiyeye dâ'ir yazdığı bir kitâbda, hürriyet ve müsâvâtın hukûk-ı asliye-i beşeriyeden olduğunu ve hükûmet adamlarının halkın meb'ûsları olmakdan başka bir san'atı bulunmadığını söyleyerek, 'Hâkimiyet-i âmme' düstûrunu vaz'ediyordu.

3 Vaoban, Fénelon ve Locke'dan sonra feylesof ve ekonomist nâmiyle yâd edilen bir sınıf mütefekkirler ve muharrirler de, bu fikrin neşr u tedvînine i'tinâ ettiler. Feylesoflar daha ziyâde teşkîlât-ı siyâsiye ile alâkadâr oldular. Bunlardan *Rûhu'l-Kavânîn* sâhibi Montesquieu (1689-1755) ile Voltaire (1694-1778) ve Jean Jacques Rousseau (1712-1778) büyük bir şöhret kazandılar ve memlekette mühim bir fikir inkılâbı vücûda getirdiler. Ekonomistler de servet-i milliyenin menâbi'ini sa'yin, sanatın ve ticâretin şerâ'ıtını ve vergi sistemlerini mütâla'a ettiler ki, en meşhûrları Quesnay ile Gournay idi.

Montesquieu, asîl bir â'ileye mensûb olup Bordeaux şehrindeki parlamentonun re'îsi olmuştu. İlk eseri *İran Mektûbları* unvânlı kitâbdır; ki, burada iki

İranlının Paris şehrini ve buradaki dostlarını ziyaretlerine müte'allık verdiği tafsîlât sırasında, o devirdeki Fransız hey'et-i ictimâ'iyesinin ahvâl ve hâdisâtını ve teşkîlât ve i'tiyâdâtını hiciv ve tehzîl sûretiyle tasvîr ediyordu. *Rûhu'l-Kavânîn*'i Avrupa'da iki sene süren bir seyâhatten, İngiltere'de iki sene ikâmetden ve yirmi senelik bir ictihâddan sonra tab' ettirmişti (Milâdi 1748). Montesquieu, felsefe-i siyâsiyeye müte'allık bu mühim eserinde, bütün eşkâl-i hükûmeti tafsîl ve tahlîl ederek bunların hangi şerâ'it altında vücûda geldiğini ve ne gibi esâslara istinâd ettiğini bildirir ve İngiliz usûl-i idâresini tervîc ile bunun teb'aya 'hürriyet-i siyâsiye' bahş eden en iyi tarz olduğunu anlatır. Montesquieu, iyi idâre edilen bir memlekette "kânûnî, icrâ'î ve adlî" ve birbirinden müstakil üç 'sulta'nın vücûdunu kabûl ile hürriyet için bunların en mühim bir şart olduğunu bildirir. Hâlbuki, o sırada Fransa'da bütün sulta-i idâre kralın irâdesine tâbi' bulunmakda idi. Onun fikrince kraliyetin nüfûzu tahdîd edilmek ve icrâ'ât-ı hükûmette halkın meb'ûsları tarafından murâkabe altında bulundurulmak lâzım gelecekti. *Rûhu'l-Kavânîn*'in halk üzerindeki te'sîrini kitâbın on sekiz ay zarfında yirmi iki def'a basılmış olmasından anlamak mümkindir.

Bu kitâbın hâvî olduğu ahkâm, kırk sene sonra zuhûr eden ihtilâl-i kebîrin 4
tedvîn ettiği desâtîr ve kavânîn sırasında nazar-ı i'tibâra alınmış ve 'tefrîk-i kuvâ' esâsı da 1789 târîhinden beri yazılan kânûn-ı esâsîlerde kabûl edilmişti.

Paris noterlerinden birinin oğlu ve asıl ismi Arouet olan Voltaire 1694'te doğmuş ve 1778'te ölmüştür. Nâ'ib-i hükûmet aleyhinde yazdığı bir hicviyeden dolayı, yirmi üç yaşında iken, Bastil'de on bir ay habs edilmişti. Sekiz sene sonra (1726) altı ay daha mahbûs kalmış idi ki, bunun sebebi de bir asîlzâde tarafından yediği dayak üzerine adâlet istemesi, yâhûd düello yapmasına müsaade temennî etmesi idi. Bastil'den çıktıkdan sonra İngiltere'ye geçerek dört sene orada kaldı. O da, Montesquieu gibi İngilizlerin mâlik oldukları hürriyeti görmüş ve takdîr etmişti. Fransa'ya avdetinde, *Felsefe Mektûbları* unvâniyle neşr ettiği kitâbda, İngiliz teşkîlât-ı idâresinden bahs ile, Kralın, "iyilik yapmak için vâsi' bir kudrete mâlik ve fakat fenâlıkda bulunabilmek için kolları bağlı" olduğunu söylemişti. Yine bu kitâbda Locke'un nazariyelerini şerh etmiş ve istibdâd-ı idâreye, dînde adem-i müsâmahaya ve papasların tahakkümlerine karşı yürümüştü. Garîbdir ki, bu kitâb, parlamentonun karâriyle yakıldı ve Voltaire üçüncü def'a habse girmekden firâr ile kurtuldu (1735).

Bundan sonra da tamâm yirmi sene müddet fen ile tiyatro ve târîh kitâbları yazmakla iştigâl etti. Ve arada XV. Louis'ye vak'anüvislik ve ikinci Frédéric'e mâbenycilik hizmetine ta'yîn edildi. Ve büyük bir servete mâlik olarak Fransa ile İsviçre hudûdu üzerindeki Ferney mâlikânesinde yerleşti; ki, bu mevki'de tevkîf edilmek tehlikesine karşı, İsviçre'ye ilticâ edebilmek imkânını elde etmiş oluyordu. O sırada tamâm yirmi üç sene imtidâd eden büyük bir şöhret kazanmış ve istibdâd-ı idâre, mezâlim-i adliye, işkence ve adem-i müsâmahadan mütevellid cinâyât aleyhinde bir çok şeyler yazmıştı. Hıristiyanlık aleyhindeki neşriyâtı da bu zamâna müsâdiftir.

5 Voltaire, hayâtının bu devresinde, zamânın hâdisâtından mülhem olmak sûretiyle bir çok risâleler yazdı ve mu'ayyen bir meslek-i siyâset vaz' etmediği hâlde şiddet-i ifâde, vüs'at-i karîha ve selâset-i beyân ile tezyîf ve tehzîle döküldü. Âsârı daha ziyâde tahrîbkârdır ve yapmakdan ziyâde yıkmağa râcidir. Siyâsette mesleği, hükûmeti tanımamak, dîn hakkındaki neşriyâtı da kâffe-i akâ'idi hiçe saymaktı.

Fransa'da fikir inkılâbını hazırlayanların biri de, Jean Jacque Rousseau'dur. 1712'de doğmuş ve 1778'de ölmüştür. Onun kendine mahsûs bir meslek-i siyâsîsi vardır. Cem'iyet için tamâmiyle başka bir teşkîlâta râci' bir nazariyenin vâzııdır.

Montesquieu ile Voltaire, imtiyâzlı bir sınıfa mensûb oldukları için, ba'z-ı ta'dilât-ı siyâsiyeden başka istibdad-ı idârenin tahdîdini istemekle iktifa ettikleri hâlde, Cenevreli bir sâ'atçinin oğlu olan Rousseau, gençliğinde ma'rûz ve müsâdif olduğu mesâ'ib ve şedâ'idin te'sîriyle hükûmetin ve cem'iyetin yeniden teşekkülünü ve usûl-i mevzû'anın tamâmiyle tebeddülünü iltizâm ediyordu.

Bu fikirlerini, "İnsânlar arasında adem-i müsâvâtın menşe'i" hakkındaki nutkunda ve 1762'de neşr ettiği *Contrat Social* unvânlı eser-i meşhûrunda şerh etmişti. O da İngiliz filozofu Locke gibi bütün insânların hür ve müsâvî olup, her nev'-i teşkîlât-ı siyâsiye ve ictimâ'iyenin hukûk-ı nâsı sıyânetden başka bir mevzûu bulunmadığını ve bir hey'et-i ictimâ'iyede herkesin ekseriyetin irâdesine ittibâ'a mecbûr olduğunu söylemekde ve hakk-ı hâkimiyetin münhasıran millete â'idiyetini bildirmekde idi.

Fransa'da cumhûriyetin te'essüsüne ve İhtilâl-i Kebîr zamânında cây-ı infâz ve tatbîk bulmasına Rousseau'nun bu fikirleri sâ'ik olmuştu. Hâlen bütün sosyalist mesleklerinde de bu fikirlere tesâdüf edilir.

Ekonomistler de filozoflar gibi beynennâs teşkîlât-ı ictimâ'iyenin tebdil ve ıslâhı kanâ'atlerini uyandıracak sûrette tetebbu'ât ve neşriyâtta bulundular.

6 Bunlardan Quesnay (vilâdeti 1694-vefâtı 1774) gençliğini bir köyde geçirmiş ve mu'ahharan XV. Louis'nin tabîbi olmuştu. Ona göre servet-i milliyenin yegâne menba'ı zirâ'attir.

Bilakis Gournay (vilâdeti 1712-vefâtı 1759) müvellid-i servetin sa'nat olduğuna tarafdâr idi. Her ikisi kara gümrüklerinin tezâyüdü ve muhtelif sa'natlara â'id nizâmnâmeler yüzünden zirâ'at ve sanâyi'in inkırâza gittiğini söylemişler ve fikirlerini, "Hükûmetin her işe müdâhale ve mütemâdî kânûnlar ve nizâmlar ile işleri işkâl etmemesi" sözleriyle hulâsa etmişlerdi. Quesnay, "Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler!" derdi. Bu iki zât iktisâdiyâtta serbestî tarafdârı idiler.

Parlamentonun karârlarına ve zâbıtanın mümâneatına rağmen, bu yeni fikirleri hâvî olan eserlerin halk arasında intişârı günden güne kesb-i şiddet ve vüs'at etti. O sırada, mu'ayyen günlerde mühim bir mevki'-i ictimâ'î sâhibi ka-

dınların salonlarında toplanan ashâb-ı dâniş ve ma'rifet bu kitâbların okunup intişârına hizmet etmişlerdir. Aynı zamânda, *Ansiklopedi* de bu husûsta mühim bir sâ'ik olmuştur.

Ansiklopedi (*Encyclopédie*), "her ilimde ve asırda mesâ'î-i akliyenin safahâtını" bildiren umûmî bir lügat kitâbı idi ki, orada en âdî şeylerden en âlî mevzû'lara, te'âlîm-i dîniye ve teşkîlât-ı siyâsiyeye kadar bütün ma'ârif-i beşeriyeden bahs olunuyordu.

Diderot, (vilâdeti 1713- vefâtı 1784) nâmında bir filozof ile D'Alembert (vilâdeti 1717-vefâtı 1783) adında bir âlim-i riyâzî bu kitâbı neşre başladılar. O asrın her sınıf ulemâ ve fuzelâsı da iştirâk ettiler. Voltaire ile Montesquieu de bir çok makâleler yazdılar. Fakat kitâbın intişârı iki def'a men'edildi. Ve Diderot, sekiz sene kadar bir şey yazamadı. 28 cild teşkîl eden bu mu'azzam ve mühim eserin tab'ına 1751'de başlandı ve 1772'de ikmâl edildi.

Ansiklopedistlerin istedikleri, hürriyet-i şahsiyeden başka, düşünmek, yazmak ve neşr etmek husûsunda her türlü müşkilât ve müdâhalâtın men'iyle, ti- 7
câret ve sınâ'atta serbestî idi. Dînî fikirleri manî'-i hürriyet saydıkları için, bunun da aleyhinde idiler.

* * *

Bu tarzdaki fikirlerin husûle getirdiği inkılâb, usûl-i idârede ve teşkîlât-ı ictimâ'iyede pek mühim ıslâhât yapılmasına lüzûm gösterdiği hâlde bir tarafdan da müşkilât-ı mâliyenin tezâyüdü ahvâl-i siyâsiyenin tezebzübü ve bilhâssa istibdâdın günden güne daha fecî' bir şekle girmesi, herkesin nazarında kraliyetin sû'-i isti'mâlâtına atfedilmekde ve kral ile ve kralın etrâfında bulunan eşhâs ile halk arasında bâriz bir ihtilâf îkâ' etmekde idi.

Polis müdürü ve mu'ahharan adliye nâzırı olan Argenson 1751 târîhinde, "Artık hükûmetin halk arasında bir i'tibârı kalmadı. Aşağı ve yukarı tabakaya mensûb her şahıs şikâyete başladı; ki, bunda haklı oldukları meydândadır!" diyordu. 1753 senesinde de, "Sarây ile millet arasındaki açıklık kâbil-i izâle değildir. Her gün, her mürâca'at bu iki hasm-ı bî-amânın adâvetini artırmakdadır. Bizi düştüğümüz batakdan ancak bir mu'cize çıkarabilir!" sözlerini de hükûmetin bir nâzırı söylemişdi. Sınıf imtiyâzları yüzünden görülen fenâlıklara karşı Arjanson, "Hükûmet için bir pas hükmünde olan bu imtiyâzları ne için idâme etmelidir?" diyordu.

Halk arasında da, "Zenginler ne için daha az vergi veriyorlar da, bütün yük köylülerin üzerinde kalıyor? Eğer ekmeğin fiyâtı indirilmez ve hükûmetin işlerine bir intizâm verilmezse, biz yapacağımızı biliriz; bir süngüye mukâbil yirmi adam bulunuyoruz!" sözleri işidiliyordu. Argenson, "Halkın fikri yürüyor, büyüyüp kabarıyor; bu da bir ihtilâlin mukaddimesidir!" dediği gibi, Voltaire de, "Her gördüğüm şey lâ mahâle zuhûr edecek bir ihtilâlin tohumudur. İlk vesîle ile bu ihtilâl meydâna çıkacakdır. O zamân güzel bir velvele olacakdır!" sözlerini yazıyordu.

* * *

Maksadımız ihtilâlin mukaddemâtına ve buna â'id fikirlerin halk arasında ta'ammümüne takaddüm eden ahvâli icmâlen beyân olup, XVI. Louis'nin sû'-i idâresine, mezâlimine ve gafletlerine müte'allık tafsîlât-ı târîhiyeyi hikâye değildir.

8 XVIII. asırda Fransa'nın ahvâl-i ictimâ'iyesi, XVII. asırda cârî olan hâdisâtdan farksızdır. Papaslarla asîlzâdelerin, bütün vergilerden müstesnâ olmalarına mukâbil, hükûmetin kâffe-i tekâlifi halkın üzerine yüklenmişti.

XV. Louis zamânında usûl-i idârede hiçbir tebeddül görülmediği ve seyyi'ât-ı idâre bütün şiddet ve savletiyle devâm ettiği hâlde, filozofların ve ekonomistlerin ictihâdlariyle hürriyet ve müsâvât fikirleri halk arasında intişâr etmişti. 1789 ihtilâlini yapan, bunların neşriyâtı ve hükûmetin mezâlimi idi.

Fransa ahâlîsinin sekizde yedisi köylerde yaşıyordu. XVIII. asırda bu halkın ahvâli hakkında sûret-i umûmiyede bir hüküm vermek müşkildir. Çünkü, bir vilâyetden diğer bir vilâyet; bir köyden başka bir köy arasında o kadar bâriz farklar vardı. Ba'z-ı yerlerde maîşet binnisbe ehven olduğu hâlde, diğer yerlerde kaht u ğalâ şiddetle hüküm sürüyor ve halk yiyecek bulmakda müşkilât çekiyordu. Fakr u sefâlet bir çok yerlerde tahammül edilemez bir dereceye varmıştı.

1788'de bu taraflardan geçen bir İngiliz seyyâhı, köylüleri, 'müteharrik gübre' sözleriyle tavsîf etmişti. 1723 ve 1736 seneleri arasında on bir def'a kaht oldu. Ve köylüler otla te'mîn-i hayâta mecbûriyet gördüler. Bu ahvâl-i elîme karşısında halkın refâh ve sa'âdet hâllerini aramaları ve buna hâ'il olan mevâni'i ihtilâl ile kırmaları için daha evvel bir fikir inkılâbı olmuştu. Bu inkılâb, ihtilâli doğurarak halkın salâh-ı hâline, istibdâd-ı idârenin yıkılmasına, hâkimiyet-i âmme usûlünün te'essüsüne hizmet etti.

Garb'ın inkılâblarında ve Fransa'dan başka memleketlerde de hâdisât-ı ictimâ'iye ve ıslâhât-ı idâriyede, istihzârât-ı fikriyenin en mühim sâ'ik olduğunu gösteren delâ'il-i târîhiye, sayılamayacak kadar çokdur. Dünyânın bu taraflarında, 'fenâlıkdan iyiliğe' gidilmek bu fikir inkılâbları yüzünden olmuştu. Halk bu sâyede insân olmak i'tibâriyle ne gibi haklara mâlik olduklarını anladılar ve mukadderât-ı insâniyenin, ma'rûz-ı kahr-ı sefâlet olmakdan müte'âli bulunduğunu öğrendiler. Ve hayâtlarında refâh ve sa'âdet aradılar. Asırlarca müddet zalemenin kahr u gadr izlâliyle sürüklenen cem'iyât-ı insâniye, gasb edilen haklarını istediler ve bunları çalan elleri kırmak için kendilerinde mâddî ve
9 ma'nevî bir kuvvet buldular. *Fe ḳuṭi'a dâbiru'l-ḳavmi'l-leẕîne keferû ve'l-ḥamdu li'llâhi rabbi'l-'alemîn* (Rabbu'l-âlemîn olan Allâh'a hamd olsun ki, zâlimlerin arkası kesildi, onlardan kimse kalmadı. 6. En'âm, 45) vasf-ı ilâhîsi yerini buldu. Tahakküm ve tegallübe, ta'addîye karşı halkı isyâna sevk eden bu kudret elbette bir fikir inkılâbının semeresi idi. Uzun zamânlar her türlü haklardan mahrûm ve menhûb ve:

Üç beyinsiz kafanın sevkine şaşkın gibi râm
Kırbaç altında bütün gün ne tezallüm ne kıyâm!

tavsîfine mâ-sadak bir hâlde mahkûm-ı sefâlet olan insânlar nereden gelip nereye gittiklerini anladılar ve mechûl ve nâ-ma'kûl bin türlü esbâba haml ile şifâ nâ pezîr bir maraz-ı ictimâ'î addettikleri ve bu kanâ'atla çekip gittikleri istibdâd ve tahakkümü kaldırdılar. Bundan sonra, asîlzâdelerin, derebeylerinin ve daha sonra, papalığın nüfûz-ı mâddî ve ma'nevîsine istinâd eden kralların ve imparatorların zulüm ve i'tisâfta ısrârlarına imkân bırakmadılar. Garb'ın ve akvâm-ı garbiyenin fevz ü felâhlarına ve sa'âdet hâllerine sâ'ik olan inkılâb-ı siyâsî ve idârî, bir inkılâb-ı fikrî ile başladı ve bugünkü teşkîlât-ı ictimâ'iyeyi vücûda getirdi. Tehâlüf-i ezmân ve emkine ile meydâna çıkan inkılâbât da, bu teşkîlâtın ilcâ'âta göre ta'dîl ve tekâmülüne hizmet edecekdir.

Fakat beşeriyetin bu tekâmül-i mâddî ve ma'nevîsi bir ıttırâd ile husûle geliyormu? Ta'bîr-i dîgerle, iyilikden fenâlığa veya fenâlıkdan iyiliğe doğru gidiliyormu? Ve her hangi bir tarz-ı hareket aynı istikâmet ve sür'ati muhâfaza ediyormu? Bu su'âle kat'î ve mukni' bir cevâb vermek hakîkaten müşkildir. Çünkü, beşeriyetin her iki istikâmette yürüdüğüne delâlet eden hâdisât vardır. Târîh-i insâniyet ise daha pek yeni olduğu için, bugüne kadar zabt ettiği vâkı'âtın vasatîsini almak ve bu sûretle her iki ihtimâlden birine hüküm vermek kâbil değildir. Ve belki Zemahşerî (ö. 538/1144) *fe'ste'iz bi'llâhi şerra mâ ente râ'in fe inne'd-dunyâ kulle yevmin ilâ verâ'in* (Gördüklerinin şerrinden Allâh'a sığın, çünkü dünya her gün geriye gitmekdedir.) demekde haklıdır.

* * *

Şark'a ve akvâm-ı şarkıyeye gelince, bunların hâdisât-ı ictimâ'iye ve vâkı'ât- 10
ı târîhiyelerini, mevzû'ât-ı dîniye ve ahkâm-ı kânûniye ve medeniyelerini ayrı ayrı tafsîl etmek sadrımızdan hâric olduğu için, biz bu makâlede münhasıran Garb âlemine karşı yalnız muhît-i İslâm'ı tedkîk ve mütâla'a ile iktifâ edeceğiz.

En evvel nazar-ı i'tibâra çarpan hâdise, İslâm muhitinde câri olmak lâzım gelen ahkâm-ı ictimâ'iye ve mevzû'ât-ı kânûniye ve medeniyenin, hâdisât-ı câriyeden değil, belki doğrudan doğruya dînden, ya'nî Kitâbullâh ile ahâdis-i nebeviyeden istidlâl edilmiş olmasıdır. İmdi bunların vaz' ve tedvîni ile bir inkılâb-ı fikrî ve ictimâ'î arasında bir muvâfakat arayamayacağız. Filhakîka dîn-i İslâm'ın mühim bir inkılâb-ı fikrî ve ictimâ'î ve siyâsî vücûda getirdiği inkâr edilemezse de, dînin tedvîn ve teşrî' ettiği ahkâm Garb'da olduğu gibi bir inkılâb-ı fikrî netîcesi değildir. O hâlde, Şark ile Garb arasında ictimâ'iyât nokta-i nazarından bu derecede büyük ve esâslı bir fark vardır.

Nihâyet her iki muhîtteki ahkâmın refâh ve saadet-i beşeriyeye, huzûr ve sükûna, fevz ü felâha sâ'ik olması i'tibâriyle aralarında az çok bir mutâbakat veya muhâlefet olup olmadığını ve hangi muhîtte câri olan kavânîn ve mevzû'ât-ı ictimâ'iyenin daha ziyâde hâl ve istikbalin ilcâ'ât ve ihtiyâcâtına muva-

fık olduğunu da düşüneceğiz ve her biri hakkında mukâyeseler yapacağız. Ve bi'llâhi't-tevfîk.

Şunu da söylemek lâzımdır ki, İslâm âleminin kavânîni, dînin esâsı olan Kitâbullâh'dan ve Sünnet-i nebeviye'den iktibâs edilmiş olmak i'tibâriyle gayr-ı kâbil-i ta'dîl olduğu vehleden hâtıra gelebilir. Ve bu nokta-i nazardan bu âlemin ihkılâbât-ı ictimâ'iye ve medeniyeden ilelebed dûr ve mehcûr olarak, zamân ve mekânın ilcâ'âtına göre vaz' veya ta'dîl-i ahkâm ve kavânîne imkân hasıl olamayacağı düşünülebilirse, de dînin mevzû'ât-ı hakikîyesine göre böyle bir tasavvura mahal olmadığını bütün delâ'il-i Kur'âniyesi ile ve bunu tafsîl ve îzâh eden ahâdis-i nebeviye ile göstereceğiz.

11 Filhakîka, âlem-i İslâm'da 'ictihâd', ya'nî nusûsdan istidlâl-i ahkâm ve kavânîn kapısının kapalı olduğu sözüne atf-ı ehemmiyet edildiği sûrette tahâlüf-i zamân ve mekân ile mütenâsiben vaz' ve tedvîn-i ahkâm veya ta'dîl-i kavânîne imkân görülemeyeceğine ihtimâl verilebilirse de, böyle bir kanâ'at veyâ tasavvur, dînin hakîkatı ile kâbil-i te'lîf değildir. Ve bâb-ı taklîde mukâbil, bâb-ı ictihâd dâ'imâ açıkdır. Bununla berâber, dînin şâmil olduğu bu hakîkate rağmen İslâmiyet âleminde asırlardan beri müdhiş bir 'esâret-i akliye'nin hâkim bulunduğunu ve bu mâhiyet-i dîniyeden tecâhül ve teğâfül eden ulemây-ı İslâm'ın bir dalâletleri olmakdan başka bir ma'nâ verilemeyeceğini de bî-pervâ i'tirâf ederiz.

* * *

Mevzuât-ı kânûniye ve ahkâm-ı medeniye-i İslâmiyenin nusûsdan istidlâlen tedvîn edildiğini söylemiştik. Bundan sonra temâs etmek istediğimiz bir nokta daha vardır ki, o da dînin Allâh'a, mü'minlerin kendilerine ve âlem-i beşeriyete â'id ayrı ayrı farîza ve vazîfeleri şâmil olduğu hakîkatıdır. Başka makâlelerimizde îzâh etmiş olduğumuz vechile, yalnız bir dîn vardır ki bunu, *inne'd-dîne 'inde'llâhi'l-İslâm* (Allâh indinde yegâne dîn islam'dır. 3. Âl-i İmrân, 19) beyân-ı ilâhîsinden öğreniyoruz. Bu i'tibâra göre Mûseviyet, Nasrâniyet ve Îseviyet aynı bir dînin, esâsı Allâh'a teslîmiyeti ve vahdâniyet-i ilâhiyeyi tasdîke ma'tûf olan akîdenin muhtelif zamânlarda ve muhîtlerde başka başka peygamberler tarafından vaz' ve te'sîs edilen eşkâlinden ibâret olduğu âşikârdır. *Naḥnu ma'âşiru'l-enbiyâ'i dînunâ vâḥid...* (Biz peygamberler topluluğuyuz, dînimiz birdir...) hadîsi de bu hakîkatı en sarîh bir tarzda bildirir. *Fe-eḳim vecheke li'd-dîni ḥanîfen fıṭrata'llâhi'lletî faṭara'n-nâse 'aleyhâ, lâ tebdîle li-ḫalḳillâhi, ẕâlike'd-dînu'l-ḳayyimu ve lâkinne ekṡera'n-nâsi lâ ya'lemûn* (Sen yüzünü, Allâh'ı birleyici olarak doğruca dîne çevir: Allâh'ın yaratma kânûnuna –uygun olan dîne dön– ki, insânları ona göre yaratmıştır. Allâh'ın yaratması değiştirilemez. İşte doğru dîn odur. Fakat insânların çoğu bilmezler. 30. Rûm, 30) âyetinin delâleti vechile 'dîn-i hanîf' budur; ve bu beşerin cibillet ve fıtrat-ı asliye-
12 sidir ki, bunu tağyîre kimse muktedir değildir.

Fıtrat-ı asliye i'tibâriyle ve *yâ eyyuhâ'lleẕine âmenû'dḫûlû fî's-silmi kâffeten* (Ey inananlar, hepiniz birlikde İslâm'a –veyâ barışa– girin, şeytanın adımlarını izlemeyin, çünkü o size apaçık düşmandır. 2. Bakara, 208) beyâniyle bütün ehl-i îmânın davet edildiği dîn-i vahdettir. *Kâne'n-nâsu ummeten vâḥideten fe-be'aṯa'llâhu...* (İnsânlar bir tek ümmet idi. Allâh peygamberleri, müjdeciler ve uyarıcılar olarak gönderdi. 2. Bakara, 213) âyeti de fıtrat-ı asliye i'tibâriyle nâsın ümmet-i vâhide olduğunu bildirir. Bu dîn-i hanîfin esâsı da ahsâs ve ukûlde ve enfüs ve âfâkta vücûdu sâbit olan Allâh'a tevhîdden ibâret olup, Allâh'ın meleklerine, kitâblarına, peygamberlerine, yevm-i âhirete ve ba'sü'l-mevt ile hesâb ve cezâya itikad da bu esâsa râci'dir. Ve bu akîdeler üzerinde münakaşa da edilemez.

Dînin bir çok ahkâmı da insânın kendisini yaradan ve peygamberler irsaliyle onlara dünyâda refâh ve sa'âdeti, âhirette fevz ü felâhı mûcib olacak ahkâmı bildiren Allâh'a karşı mükellef bulunduğu envâ'-ı ibâdâttır. Allâh'a dua etmek, O'na karşı havf u recâda bulunmak, tevekkül ve huşû ve inâbet, istiâne ve istiâze ve namaz ve oruç ve hac gibi ibâdetin eşkâlidir.

Mü'min tevhîd ile, ya'nî ibâdette Allâh'ı ifrâd ile mükellef olup, en büyük günâh da hiçbir sûretle afv etmeyeceğini bildirdiği şirkdir; ki, her hangi şekilde olursa olsun, Allâh'dan başkasına kulluk demekdir. *ve'budû'lâhe ve lâ tuşrikû bihî şey'en* (Allâh'a ibadet edin, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. 4. Nisâ', 36) âyeti bunu bildirir.

İslâm'ın ekser-i ulemâsı dînin ibâdetu'llâha ta'alluk eden ahkâmına pek büyük ehemmiyet vererek buna â'id mebâhisi tafsîl ettikleri hâlde, onun insânlara tahmil eylediği vazâif-i nefsiye ve ictimâ'iyeye lâyık olduğu derecede i'tibârda bulunmamışlardır. Halbûki, dîn Allâh için değil, insânlar için mevzûdur. Allâh'a â'id ahkâm ve ibâdât insânları dîne bağlayan vesaildir ki, dînde gâye olmakdan ziyâde bir vâsıtadır. Esâsen iyiliği ve fenâlığı, hayır ve şerri temyîze 13
muktedir olan her şahs-ı âkıl, îmân ile ittisaf eder ki, Kitâb-ı Hakîm bu hakîkata binâ'en kimseye karşı cebr ve ikrâha müsâade etmemiştir. *Lâ ikrâhe fî'd-dîni ḳad tebeyyene'r-ruşdu mine'l-ğayyi fe men yekfur bi'ṭ-ṭâğûti ve yu'min bi'llâhi fe-ḳadi'stemseke bi'l-'urveti'l-vuṣḳâ lâ'nfiṣâme lehâ.* (Dînde zorlama yoktur. Doğruluk, sapıklıkdan seçilip belli olmuştur. Kim tâğûtu (Şeytan) inkâr edip Allâh'a sığınırsa, muhakkak ki, o kopmayan, sağlam bir kulpa yapışmıştır. 2. Bakara, 256) âyeti bunu sarîhan bildirir.

Biz dînin beşeriyet için mevzû' olduğunu ve herkesin kendi nefsine ve başkalarına karşı ne gibi vazâ'if ile mükellef bulunduğunu Kur'ân'dan ve ahâdîs-i Resûl'den getirdiğimiz delîllerle, *İlmihâl*'de söyledik.

İşte, İslâm'ın inhitâtına ve akvâm-ı İslâmiyenin hayâtta gâye olan huzûr ve sa'âdetden dûr ve mehcûr olmalarına bu vazâ'ifin ibâdât-ı mefrûzadan sayılmaması ve mevzû'ât-ı dîniyeden yalnız ibâdâtın nazar-ı i'tibâra alınıp, vecâ'ib-

i ahlâkiye ve vezâif-i ictimâ'iyeye o derecede i'tinâ edilmemesi sebeb olmuştur. Bu hakîkatı başka makâlelerimizde de söyledik. Ve buna â'id tafsîlâtı ve bizzât Kitâbullâh'dan ve ahâdîs-i nebeviyeden getirdiğimiz delâ'il ve emsâli de, ayrı ayrı gösterdik

Buradan sonra Garb'ın hâdisât-ı ictimâ'iye ve ilcâ'ât-ı hayâtiyeden istidlâlen mevzû' olan kavânîne karşı İslâm âleminde nusûs-ı Kur'âniye ve nebeviyeden çıkarılan ahkâmın mukâyesesini yapacağız. Burada hâtıra bir şey gelebilir. Cihânın hâdisât-ı inkilâbiye ve ictimâ'iyesi mütehâlif ve mütevâli oluğu hâlde, nusûsun mahdûdiyetine nazaran bunlardan istidlâl edilen ahkâmın zamânın ve mekânın kâffe-i ilcâ'ât ve ihtiyacâtına tekabül edemeyeceği tasavvurudur. Fakat, dîn-i İslâm bu zarûreti düşünmüş ve ona göre de, ba'z-ı ahkâm va'z et-
14 miştir. Ez cümle, Rasûl-i muhterem –sallâ'llâhu aleyhi ve sellem– *İnnel'lâhe te'âlâ yeb'aṣu li-hâẕihî'l-ummeti 'alâ ra'si kulli mi'eti senetin men yuceddidu lehâ dînehâ* beyâniyle dînin, her asırda tecdîdi lüzûmunu bildirmişlerdir. Dînde tecdîd edilecek ne olabilir? Bunun cevâbı kolaydır. Allâh'a ve mâ-ba'de't-tabî'iyâta, mebde' vü me'âda, haşr u neşre ta'alluk eden akîdeler, her hangi dînde olursa olsun, ma'rûz-ı münâkaşa ve muhâkeme değildir. Bu akîdeler birer kavl-i sâbittir. Zamân ve mekân ile değişmez ve mesâ'il-i îmâniye ve ahkâm-ı i'tikâdiyede ihtilaf edilmez. Bu akîdeleri tahrîf ve te'vîl dalâldır ki: *İnnemâ humâ iṣnetâni: el-kelâmu ve'l-hudâ fe aḥsenu'l-kelâmi kelâmu'llâhi ve aḥsenu'l-hudâ hudâ Muḥammedin e lâ ve iyyâkum ve muḥdeṣâti'l-umûri fe inne ṣerra'l-umûri muḥdeṣâtuhâ ve kullu muḥdeṣetin bid'atun ve kullu bid'atin ḍalâletun* (İki şey var: Söz ve hidâyet. En güzel söz Allâh'ın kelâmı ve en güzel hidâyet Muhammed'in yoludur. Aman sonradan ihdâs edilen şeylerden sakının. Çünkü en kötü şey, sonradan ihdâs edilenlerdir; sonradan ihdâs edilen her şey bid'attır ve her bid'at da sapıklıkdır.) hadîsi bunu bildirir. Hâl ve hakîkat böyle olduğu hâlde, bî-pâyân te'essüflerle i'tirâfa mecbûruz ki, Müslümanların birçoklarının 'bid'at' addettikleri inkılâbât ve ilcâ'ât dîne â'id şeyler olmadığı ve bilakis, "bid'at"ın mesâ'il-i itikâdiyeye ta'alluku sarîhan meydânda bulunduğu hâlde, bu mes'elelerde vukû' bulan münâza'alar, ihtilâflar ve te'vîller yüzünden vahdet-i İslâm'ı kıran ve sonsuz mesâ'ib ve beliyyâta sebebiyet veren muhtelif mezhebler vücûda gelmiş ve bu yolda tereddî ve ınkıraz-ı İslâm'a da yol açılmıştır.

İmdi, mesâ'il-i itikâdiyede olan her türlü bid'atlar şübhesiz ki, dalâlettir. Filhakîka dînin bir hey'et-i ictimâ'iyede bir kadr-i müşterek ve cihet-i câmia olabilmesi, tedvîn ettiği akâ'idin herkes tarafından, olduğu gibi kabûl edilmesine vâbestedir. Her hangi bir akîde, başka başka telakkîlere bâ'is olduğu ve bunlar üzerinde velev te'vîl sûretiyle olsun, münâkaşa ve muhakemeye gidildiği sûrette beynennâs bir kadr-i müşterek olmak sıfatını kaybeder ve bu yolda dînin en mühim bir gâye-i siyâsiye ve ictimâ'iyesi olan 'vahdet' ortadan kalkar.

16 Tayâlisî ile Beyhakî'nin Ömer İbn el-Hattâb'dan –radıyallâhu anh- rivâyet ettikleri hadîsi *lâ tucâdilû fî'l-ḳur'âni fe inne cidâlen fîhi kufrun* (Kur'an konu-

sunda tartışmayın. Çünkü Kur'an konusunda tartışmak küfürdür.) hadîsi câlibi i'tibârdır. *İnnemâ heleke men kâne ḳablekum bi'ḫtilâfihim fi'l-kitâbi* (Sizden öncekilerin helâk olmasının sebebi Kitâb üzerindeki ihtilâftır.) hadîsi de bunu bildirir. İşte bu hakîkatı göremeyen ba'z-ı kimseler 'bid'at' ve 'dalâlet' sözlerinin mesâ'il-i îmâniyeye râci' olacağını anlayamadılar ve vahdet-i İslâm'ın en büyük kuvve-i te'yîdiyesi olan bu ahkâmda münâkaşa ve ihtilâfdan ve hatta birbirini tefsîk ve belki tekfîrden geri durmadıkları hâlde, Müslümanlığı insânlara ve hayât-ı dünyâya ve inkılâbât-ı ictimâ'iyeye ta'alluk eden yerlerde 'teceddüde mâni' gibi göstererek gılzat ve ta'assuba döküldüler ki, tereddîy-i İslâm'ın sâ'iklerinden biri de budur.

Fıkh-ı İslâm'ın, "'Âdet muhakkemdir." ve "Âdete binâ kılınan hükümler zamânın ihtilâfiyle muhtelif olabilir." kâ'ideleri, tebeddül-i âdât ile ba'z-ı ahkâmın değişebileceğini bildirdiği hâlde, on üç asırdan beri bu kâ'idenin tatbîk edilmiş olduğu bir hükmü bulup göstermek mümkin değildir!

Bu mes'ele, "nass ile âdet ta'âruz ettiği zamân hangisi tercîh olunur?" da'vâsına ta'alluk eder. İmâm-ı Yûsuf –radıya'llâhu anh– nezdinde, âdâtı te'yîd sûretinde vârid olan nusûs, i'tiyâdın ve tebeddül tahallüfüyle ref' olunabilir. Filhakîka âdât-ı Arab'a göre vârid olan nusûs vardır ki, her hangi bir kavm-i İslâmînin âdât-ı Arab'a ittibâ'ı tecvîz edilemez. Tesettür mes'elesi bunun bir misâlidir. Kadınları tesettür ile i'tiyâd etmiş olmayan bir kavm-i İslâmî, âdetini muhâfaza etmekle dînden çıkmış olmaz. Ömer İbn el-Hattâb –radıya'llâhu anh–, mut'ayı kaldırması ve "Bana mut'a eden bir erkekle bir kadın getirecek olursanız, zinâ etmiş olmaları dolayısiyle recm ederim!" demesi bunun başka bir delîlidir. Yine Halîfe-i menî'u'l-cenâb'ın –radıya'llâhu anh– zamân-ı sa'âdetnişân-ı Cenâb-ı Nebevî'de –sallâ'llâhu aleyhi ve âlihî– cârî olan ve Kur'ân'ın bir
âyetine müstenid bulunan bir tedbîr-i siyâsî ki, te'lîf-i kulûbuna lüzûm görülen 16
ba'z-ı eşhâsa Beytü'l-Mâl-i Müslimînden verilen tahsîsâttır, bunu da kat' etmiş ve vukû' bulan bir i'tirâza da: "O zamân ba'z-ı adamların te'lîf-i kulûbuna lüzûm görülmüş olabilir. Hâlbuki, bugün te'yîd-i İslâmiyet için böyle bir şeye ihtiyâc kalmamışdır!" demişdi. Şâyân-ı i'tibârdır ki, Rasûlullâh'dan sonra, Ebûbekri's-Sıddîk –radıya'llâhu anh– zamân-ı hilâfetinde ve kendisinin hilâfete intihâbının ilk iki senesinde bu tahsîsât veriliyordu. İşte, ilcâ'ât-ı asra göre tebdîl-i ahkâmın en haklı ve vâzıh bir delîli de budur.

Yine, Halîfe-i müşârün ileyhin zamân-ı hilâfetlerinde Arabistân'da müdhiş bir kaht olmuştu. Cenâb-ı Halîfe, kahtdan dolayı ba'z-ı adamların bir sirkata mecbûr olacaklarını düşünmüş ve âmillere gönderdiği bir emirde: "Bu fevkalâde hâl ber-taraf oluncaya ve benden size ikinci bir emir verilinceye kadar sârık hakkındaki hükm-i şer'înin tatbîk edilmemesini" bildirmişdi! İşte bir misâl-i ibret-me'âl daha.

Şer'-i İslâm'da erkeğin hisse-i irsiyesi kadına nisbetle bir misli ziyâdedir. Â'ilenin te'mîn-i hayâtı erkeğe ta'alluk ettiği sûrette böyle bir hüküm cârî olabilir.

Fakat, hâl ve vaz' değişir ve hangi bir sebeble kadının da iştirâkine ihtiyâc hâsıl olursa, onun da müsâvâten hisse-i irsiye almasına ne mâni' kalır? Bununla dînmi inkâr edilmiş veyâ ahkâm-ı îmâniyemi bozulmuş olur? Bil'akis şer'-i İslâm'ın ahkâmı zamân ve mekânın inkılâbâtiyle hem-âhenk olur ve dînin mevzû'âtiyle tahavvülât-ı ictimâ'iye te'lîf edilerek dîn ve Şerî'at dâ'imâ mütevâzin bulunur!

– *Eyyuhâ'n-nâs! İnne dîne'llâhi yusrun* (Ey insânlar Allâh'ın dîni kolaydır.)

– *Yessirû ve lâ tu'assirû beşşirû ve lâ tuneffirû* (Kolaylaştırın, zorlaştırmayın; müjdeleyin, nefret ettirmeyin.)

– *Allâhumme! eltıf fî teysîri kulli 'asîrin fe inne teysîra kulli 'asîrin 'aleyke yesîrun ve es'eluke'l-yusrâ ve'l-mu'âfâte fi'd-dunyâ ve'l-âḫıra* (Allâhım, her zorluğu kolaylaştırma lütfunda bulun. Çünkü her zorluğu kolaylaştırmak Sana zor değildir. Senden, kolaylık; dünyâda ve ahirette afiyet dilerim.)

– *İnne'd-dîne yusrun ve len yuşâdde'd-dîne aḥadun illâ ğalebehû fe seddidû ve ḳâribû ve ebşirû ve'ste'înû bi'l-ğudveti ve'r-ravḥati ve şey'in mine'd-dulceti* (Din kolaydır. Bir kimse dîn ile boy ölçüşmeye kalkarsa kesinlikle dîn ona galib gelir. Dolayısiyle doğruyu bulmaya, [ideale] yaklaşmaya çalışın; sevinin;
17 kuşluk vakti, akşam ve gecenin bir kısmından yardım alın.) ve emsâli ahâdîs-i nebeviye, dînin her işte kolaylığı, ya'nî mesâlih ve ihtiyâcât-ı nâsın te'mînini bildirmiyormu?

– *Kullu muşkilin ḥarâmun ve leyse fi'd-dîni ḥarâmun!* hadîsi de, dînde zorluk olmadığını ve her müşkilin dînen harâm sayılacağını anlatmıyormu?

İmdi, zamân ve mekânın inkılâbât ve ihtiyâcâtına göre teshîlen li'l-maslaha, âdâta müstenid ahkâm-ı nusûsun bile ref'i mümkin iken bu usûlün havza-i İslâm'ın hemen hiçbir yerinde cây-ı kabûl bulamaması mâhiyet-i dîniyenin hakkiyle anlaşılamamış ve şer'-i İslâm'ın buna â'id hükümlerinin yalnız kağıt üzerinde kalmış olmasından başka neye atfolunabilir?

Müslümanlar, dînlerini zamânın inkılâbâtiyle mütevâzin bulundurabilmek için, âdâta müstenid olan hükümleri değiştirebilirler ve bu husûsta ictihâdda bulunabilirler. Onlar için ebediyen kapalı bir 'bâb-ı ictihâd' yoktur. Bil'akis ilâ nihâye kapalı kalacak bir şey varsa, o da, şübhesiz ki, müslümanları esâret-i akliyeye düşüren ve bu yolda tereddî ve inkıraz-ı İslâm'ı hazırlayan, 'bâb-ı taklîd'dir.

Müslümanların istihsân ettikleri her şey onlar için bir 'hükm-i şer'î" mâhiyetindedir. *Mâ ra'âhu'l-muslimûne ḥasenen fe huve 'inde'llâhi ḥasenun* (Müslümanların güzel gördükleri bir şey Allâh nezdinde de güzeldir.) hadîsi bunun en sarîh bir delîlidir.

Helâl ve harâm münhasıran Allâh'ın ve Resûl-i muhtereminin bildirdiği şeylere râci'dir. Hiçbir kimseye hakk-ı teşrî' verilmemiştir. İmâm-ı Ahmed İbn

Hanbel –radıya'llâhu anh–, "Allâh ile Resûlünden başka herkesin sözü kabûl veyâ redd olunabilir." diyor.

Bu hakîkatleri başka makâlelerimizde tafsîlen ve delîlleriyle bildirmiş olduğumuz için, burada icmâli ihtiyâr ediyoruz. İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye –rahmetu'llâhi aleyh– "Emârât-ı adl hangi şekilde zâhir olursa olsun, şer'-i İslâm'ın hükmü odur." demişti. Vahdet ve ittihâd-ı İslâm'ı ve dînde adem-i ihtilâfı bildiren:

– *Ve'teşımû bi-ḥabli'llâhi cemi'an ve lâ teferraḳû...* (Ve topluca Allâh'ın ipine yapışın, ayrılmayın... 3. Âl-i İmrân, 103).

– *İnne'lleẕîne ferraḳû dînehum ve kânû şiya'an leste minhum fî şey'in...* (Dinlerini parça parça edip, grup grup olanlar var ya... 6. En'âm, 159)

– *Ve inne hâẕihî ummetukum ummeten vâḥideten ve ene rabbukum fe'tteḳûnî...* (Ve işte sizin bu ümmetiniz, bir tek ümmettir. Ben de sizin Rabbinizim, Benden korkun. 23. Mü'minûn, 52)

– *Yâ eyyuhâ'lleẕîne âmenû'dḫulû fî's-silmi kâffeten...* (Ey inananlar, hepiniz birlikde İslam'a –veyâ barışa– girin...) gibi âyât-ı ilâhiye ve:

– *Lâ teḫtelifû fe teḫtelife ḳulûbukum* (İhtilafa düşmeyin ki, kalblerinizin arası açılmasın.)

– *el-Mu'minûne ke-raculin vâḥidin* (Müslümanlar tek bir şahıs gibidir.)

–*Eyyuhâ'n-nâs! 'aleykum bi'l-cemâ'ati ve iyyâkum ve'l-firḳati* (Ey insânlar, topluluğa uyun, parçalanmaktan sakının.)

–*İyyâkum ve'l-ḫuṣûmâti fî'd-dîni* (Dîn konusunda birbirinizle çekişmekten sakının.) ve emsâli ahâdis-i nebeviye, akîde ve îmân i'tibârıyle vahdet-i İslâmiyeyi tedvîn ve te'yîd etmiş olduğu hâlde beyne'l-İslâm görülen ihtilâflar ve meydâna çıkan mezhebler bütün mesâ'il-i imâniyeye müte'allık bulunmuş ve şâyân-ı hayrettir ki, bu münâkaşalar ve mu'ârazaların 'bid'at' ve 'dalâlet'den başka bir şey olmadığı düşünülememiştir. İnkılâbât-ı asra ve tahavvül-i i'tiyâdâta göre, dâ'imâ 'teceddüd'e ma'rûz olan ahkâmda küçük bir ta'dîli 'bid'at' ve binâenaleyh 'dalâl' saymak, Müslümanların en sarîh dalâlet ve gafletlerindendir.

Vahdet-i İslâm'ı te'mîn eden ahkâmı bir hey'et-i ictimâ'iyenin ekseriyet-i ârâsına ma'tûf olan ehemmiyette görmek mümkindir ki,

– *Fe 'aleykum bi'l-cemâ'ati, fe inne'llâhe te'âlâ len yecma'a ummetî illâ 'alâ huden.* (Toplulukdan yana olun; zira Allâh ümmetimi doğru yoldan başka bir şey üzerinde aslâ birleştirmez.)

– *İnne ummetî len tectemi'a 'alâ ḍalâletin fe iẕâ ra'aytumu'ḫtilâfen fe 'aleykum bi's-sevâdi'l-a'ẓam* (Benim ümmetim aslâ dalâlet üzerinde birleşmez; dolayısıyla bir ihtilâfla karşılaşırsanız ekseriyetin yanında yer alın.)

– *Yedu'llâhi 'alâ'l-cemâ'a* (Allâh'ın eli cemaatın üzerindedir.) beyânât-ı nebeviyesi de bunu bildirir.

"Ümmetin dalâlet üzerinde ictimâ' etmeyeceği" ahkâm ne olabilir? Şübhesiz ki hayâta, umûr-ı dünyeviyeye fıkh ve şer'-i İslâm'ın bildirdiği kavânîn-i medeniye ve mevzû'ât-ı ictimâ'iyeye ta'alluk eden hükümlerdir. Bâtıldan hakka, şerden hayra, mefsedetden maslahata, zulümden adle, hatâdan savâba... râci' olan her şeyi şer'-i İslâm'ın tervîc edeceği âşikârdır ve İbnü'l-Kayyım'ın ta'bîrine göre, "onun hükmü"dür.

Mesâ'il ü ahkâm-ı îmâniye ve mâ-ba'de't-tabî'iyeye gelince, ümmetin bu gibi yerlerde, "dalâlet üzerinde ictimâ" ettiği muhakkakdır. Ve bu da mezâhib-i dâlle ve bâtılanın zuhûruyla sâbittir. Ulûhiyete ta'alluk eden bu akîdeler üzerinde ihtilâfa ve münâkaşaya gidilmemek ve vârid olduğu ve Resûl-i Muhterem –sallâ'llâhu aleyhi ve sellem– tarafından bildirildiği tarzda, te'vîl ve tekyifden ve temsilden ârî olarak kabûl edilmek lâzım gelirdi. Hâlbuki, daha ilk zamânlardan i'tibâren te'essüs etmeye başlayan ve en ziyâde sıfât-ı ilâhiyenin ve ahkâm-ı mâ-fevka't-tabî'iyenin aklen mütâla'asından ileri gelen yüzlerce mezâhib-i dâlle, her hangi bir cemâ'atin, "bâtıl ve dalâlet üzerinde" ittifâk edebildiğini gösterir. Bu sûrette de, ümmetin dalâlet üzerinde ictimâ' etmesine imkân olmayan mesâlih-i nâsa, hayât-ı dünyâya ahvâl-i ictimâ'iyeye ve ahkâm-ı şer'iyeye ta'alluk eden mesâ'il olabilir ve bu gibi yerlerde mütâla'a ve münâkaşa ile hak ve hakîkata gidilebilir; ki, bu da, "ictihâd"ın ilâ yevmi'l-kıyâme bâkî olduğunda şübhe bırakmaz.

Bu uzun sözleri hülasa için diyeceğiz ki:

Ahkâm-ı i'tikâdiyede ve sıfât-ı ilâhiye gibi mâ-fevka'l-ukûl olan mes'elelerde, dalâlet üzerinde ittifâk ettiler ve ortaya birbirini fıska veyâ küfre isnaddan hâlî kalmayan bir çok bâtıl mezhebler çıkardılar ki, asıl 'bid'at' budur. Ve şübhesiz ki eser-i dalâldir. İtiyâdât-ı nâsa ta'alluk eden ahkâmın tebeddülü 'bid'at' değildir. Bil'akis, "dînin her asırda lüzûm-ı tecdidi" ve dînin zamân ve mekânın ilcâ'âtiyle ve hayâtın inkılâbâtiyle mütevâzin bulundurulması ihtiyâcının te'mîni ilâ âhiri'z-zamân cereyânı zarûrî olan, 'ictihâd'ın bir gâyesidir. Bir kısım müslümanlar bu hakîkatdan teğâfül ederek ictihâda bedel, 'taklîde' gittikleri için dînlerinin tereddî ettiğini ve sa'âdet-i İslâm'ın zevâl bulup, muhît-i İslâm'da bî-amân bir esâret-i akliyenin hüküm sürdüğünü gördüler.

* * *

Hukûk-ı Beşer Beyânnâmesi'nin şâmil olduğu ahkâm-ı asliyenin Garb memleketlerinde bir 'inkılâb-ı fikrî' ile anlaşıldığını ve bir çok asırlar zarfındaki mezâlim ve ta'addiyâtın ihsâs ettiği bir ihtiyâc-ı teceddüdden doğduğunu söyledik; ve hayât-ı beşeri ve mukedderât-ı insâniyeyi tedkîk eden müte'addid filozofların neşriyâtiyle sunûf-ı halk arasında böyle bir inkılâbın vücûbuna yakîn husûle gelerek, istibdâd-ı idâreye karşı ihtilâl edildiğini ve bu sâyede o zamâna kadar gasb ve inkâr edilen hakların mütegallibe ve zalemeden alındığını gördük. Burada Hıristiyanlığın bir te'sîri olmadığı bir hakîkat-ı târîhiyedir. Bil'akis Kilise teşkîlâtının ve en başta papaların mezâlim ve i'tisâfâtı tervîc edecek tarzda

hareket ettikleri muhakkakdır. Napoléon Bonaparte, ihtilâlin daha ilk devrinde bile, kendi tahakküm ve sulta-i idâre ve siyâsiyesini dîn kuvvetiyle te'sîs ve te'yîd etmek istemişti. Bittab' Müslümanlık böyle bir tarz-ı istibdâda hâdim olamaz. Kânûn-ı İslâm'a göre, yalnız Allâh'a itâ'at olunur. *Mâ kâne li-beşerin en yu'tiyehu'llâhu'l-kitâbe ve'l-ḥukme ve'n-nubuvvete ṯumme yeḳûle li'n-nâsi kûnû 'ibâden lî min dûni'llâhi ve lâkin kûnû rabbâniyyîne bi-mâ kuntum tu'allimûne'l-kitâbe ve bi-mâ kuntum tedrusûn* (3. Âl-i İmrân, 79) âyet-i Hakk'ın bildirdiğine göre, risâlât-ı ilâhiyeyi nâsa teblîğ ve tebşîr ve inzâr ile vazîfedâr olan rusül-i izâm –salavâtu'llâhi aleyhim ecmaîn– insânlar üzerinde bir hakk-ı tahakküm ve istibdâda mâlik değillerdir. Bu âyete şu yolda ma'nâ verilebilir: 21

– Allâh'ın ihsân ettiği nübüvvete ve inzâl buyurduğu hüküm ve Kitâb'a nâ'il olan bir kimse, insânlara: "Allâh'ı bırakınız da bana kul olunuz!" demez. Lakin, "Öğrenip öğrettiğiniz Kitâb'a göre Allâh'a mensûb olunuz. Ya'nî ilim ve amelde ona ihlâs ediniz!" der. *Ve lâ ye'murakum en tetteḫiẕû'l-melâ'ikete ve'n-nebiyyîne erbâben e ye'murukum bi'l-kufri ba'de iẕ entum muslimûn* (3. Âl-i İmrân, 80) beyân-ı ilâhîsi de, "Allâh size 'melekleri ve peygamberleri rabb ittihâz ediniz!' diye emr etmez. Siz kabûl-i İslâm ettikden, ya'nî Allâh'a teslîmiyet-i kâmile ile îmân eyledikden sonra, hiç küfrü size emreder mi?" ma'nâsındadır.

Ne çâre ki, dînlerinin ahkâm-ı ictimâ'iye ve siyâsiye ve idâriyesinin vüs'atini idrak edemeyen bir çok âlimler, pâdişâhların ve ümerânın mezâlimine karşı kavânîn-i şer'iyeden başka akâ'id-i İslâmiyeyi bile müdâfa'a edemediler ve Hakk'ın: 22

– *Elleẕîne yubelliğûne risâlâti'llâhi ve yaḫşevnehû ve lâ yaḫşevne aḥaden illâ'llâhe* (–O peygamberler– Allâh'ın gönderdiği emirleri duyururlar, Allh'dan korkarlar ve ondan başka kimseden korkmazlar. 33. Ahzâb, 39)

–*Lâ tuṭî'û emra'l-musrifîne'lleẕîne yufsidûne fi'l-arḍı ve lâ yuṣliḥûn* (O aşırıların emrine uymayın. Onlar yeryüzünde bozgunculuk yaparlar, ıslah etmezler. 26. Şu'arâ', 151-152)

– *Lâ terkenû ilâ'lleẕîne ẓalemû fe-temessekumu'n-nâr* (Sakın zulmedenlere en ufak bir meyil duymayın, sonra size ateş dokunur. 11. Hûd, 113) beyânlarından mütenebbih olmadılar.

Âlem-i İslâm'da bir fikir inkılâbı görülmediğini, halka haklarını öğreten ulemânın çıkmadığını söylemiştik. Bu, Şark'ın en ziyâde göze çarpan bir nakîsa-i ma'neviye ve ictimâ'iyesidir. Bilhâssa bu hâl, muhît-i İslâm'da daha bâriz bir tarzda görülür. Bu muhîtte hukûk-ı beşeri te'mîn eden, Müslümanlığın vaz' ve tedvîn ettiği ahkâmdır. Hâl böyle iken bu ahkâmın bir çoğu 'nazarî' bir mâhiyette kalmış ve tatbîkata girememiştir ki, bunun sebebi, bir çok ulemâ-ı dînin, mevzû'ât-ı ahlâkiye ve ictimâ'iyeden gafletleridir. Burada her asrın zihinlere verdiği füshate göre dînin anlaşıldığını düşünmek sûretiyle bu adamları velev bir dereceye kadar olsun ma'zûr görmek mümkin değildir. Dînin hukûk-ı insâniyeye â'id beyânlarından ve salâh-ı âleme müte'allık hükümlerinden hiçbir sû-

retle tegâfül edilmemek ve 'verese-i enbiyâ' olan ulemâ, sıyânet-i ahkâm-ı dîn emrinde mücâhededen geri durmamak lâzım gelirdi. *Ve'lleẕîne yanḳuḍûne 'ahda'llâhi min ba'di mîṡâḳihî ve yaḳṭa'ûne mâ emera'llâhu bihî en yûṣele ve yufsidûne fî'l-arḍı ulâ'ike lehumu'l-la'netu ve lehum sû'u'd-dâr* (Ama Allâh'a verdikleri sözü iyice pekiştirdikden sonra bozanlar ve Allâh'ın, bitiştirilmesini istediği şeyi kesenler ve yeryüzünde bozgunculuk yapanlar... İşte lanet onlara, [dünyâ] yurdun[un] kötü sonucu onlaradır! 13. Ra'd, 25) beyân-ı ilâhisinden gaflet edilebilirmiydi?

Hukûk-ı Beşer Beyânnâmesi'nin mukaddimesinde, bu hakların, "cehl ü nisyan veyâ istihkâr yüzünden cârî olamadığı" yazılıyordu. Bu hâlde âlem-i İslâm'da hüküm süren ihmâl ve tesâmuhu neye atfetmek lâzım gelir? Şüphe edilemez ki, halkın cehli, ulemây-ı dînin nisyân ve müsâmahası, teğallüb ve tahakküm erbâbının istihkârı, Müslümanlığın bütün beşeriyete verdiği hakların zıyâ' ve inkârına bâ'is olmuştu. Bu inkâr edilemeyen bir hakîkattır.

* * *

Buradan sonra Hukûk-ı Beşer Beyânnâmesi'nin ahkâmını mevzû'ât-ı İslâmiye ile karşılaştıracak ve aralarındaki farkları da söyleyeceğiz. Ve bi'llâhi't-tevfîk.

Her şeyden evvel söyleyeceğiz ki, bizim maksadımız Müslümanları değil Müslümanlığı müdâfa'adır.

1. "İnsânlar hukûk i'tibâriyle müsâvî olarak doğar ve yaşarlar, ictimâ'î imtiyâzlar ancak menfa'at-i âmmeye müstenid olabilir."

Hilkat i'tibâriyle beyne'n-nâs bir fark olmadığını ve bu i'tibâr ile her şahsın hukûk-ı mütesâviyeye mâlik bulunduğunu, *Yâ eyyuhâ'n-nâsu innâ ḫalaḳnâkum min ẕekerin ve unṡâ ve ce'alnâkum şu'ûben ve ḳabâ'ile li-te'ârafû inne ekramekum 'inde'llâhi etḳâkum...* (Ey insânlar, Biz sizi, bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabileler hâlinde düzenledik. Allâh katında en üstün olanınız, –Allâh'ın buyrukları dışına çıkmakdan– en çok korunanınızdır. 49. Hucurât, 13) âyetinde en sarîh bir tarzda görürüz. *Ve ce'alnâkum şu'ûben ve ḳabâ'ile* beyânı da insânların muhtelif milletlere ayrıldığını ve beyne'l-milel bir hayât-ı vifâk ve i'tilâfa sâ'ik olmak üzere, bunların aralarında ünsiyet ve ta'ârufun lüzûm-ı te'essüsünü bildirmekde ve ancak 'takvâ' i'tibâriyle bir kavmin inda'llâh hakk-ı rüchân kazanabileceğini göstermekdedir. 'Takvâ' sâhibi olan bir milletin de menfa'at-i âmmeyi ve salâh-ı âmmeyi te'mîn ve tevsîk eden evsâfa mâlik olacağı şübhesizdir.

Hukûkda musâvât, İslâmiyet'in en esâslı bir kânûnudur. *Taḳvâ*, lügatta, *ittiḳâ'* demek olup sıyânet ve vikâye-i nefse â'id tedbîrlerin ittihâzıdır. Tâ'at noktasından takvâ, ihlâs ifâde eder. Ma'siyet i'tibâriyle terk ve hazer ma'nâsına gelir. Seyyid-i Şerîf'in ta'rîfine göre, âdâb-ı Şerî'at'ı muhafaza da takvâdır ki, menâfi-i âmmenin vikâyesine ma'tûf olan mevzû'ât-ı kânûniye ve mü'essesât-ı ictimâ'iyeyi de bundan sayabiliriz. Takvâ ve ittikâ hukûk-ı ilâhiye ve insâniyeye

vücûb-ı ri'âyeti de müstelzimdir ki, dînin en mühim bir gâyesidir. *Yâ eyyuhâ'llezîne âmenû lâ yesḫar ḳavmun min ḳavmin ʿasâ en yekûnû ḫayran minhum ve lâ nisâ'un min nisâ'in ʿasâ en yekunne ḫayran minhunne ve lâ telmizû enfusekum bi'l-elḳâbi bi'se'smul'fusûḳu ba'de'l-îmân* (49. Hucurât, 11. âyeti daha vâzıh ahkâmı câmi'dir. Bu âyetin tercemesi şöyledir:

> Ey mü'minler! Sizden bir kavim diğer bir kavimle temeshur etmesin; belki temeshur edilen kavim, inda'llâh temeshur edenden daha hayırlıdır. Sizin kadınlarınız da birbirleriyle temeshur etmesinler, belki temeshur edilenler daha hayırlıdır. Siz, nefs-i vâhideden ibâret olan birbirinizi ayıplamayınız ve birbirinize kötü lakab takmayınız. Îmândan sonra fısk ile yâd olunmak fenâdır.

Bu âyet, ehl-i îmânın birbirlerine karşı hüsn-i mu'âmelelerini âmirdir. Filhakîka, İslâm'ın te'sîs ettiği, 'uhuvvet' kânûnu da buna râci' olur. Fakat, bu uhuvvet bütün insânlara şâmildir.

İnnemâ'l-mu'minûne ıḫvetun fe aṣliḥû beyne aḫaveykum ve'ttekû'llâhe le'allekum turḥamûn (Muhakkak mü'minler kardeştirler. Kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allâh'dan korkun ki size rahmet edilsin. 49. Hucurât, 10) Mü'minlerin kardeş olduğunu bildirir ki, "mü'minûn" lafzı Allâh'a ve resûllerine îmân eden bütün kimseleri câmi'dir. Uhuvvet-i insâniyeye delâlet eden hüküm de: *el-Ḫalḳu kulluhum ʿiyâlu'llâh* (Halkın hepsi de Allâh'ın â'ile ferdleridir.) beyân-ı nebevîsidir. *ʿIyâlu'llâh* olan insânların birbirlerine hürmet ve mehabbetleri ve hukûk-ı mütesâviye ve mütekâbilelerinin sıyâneti bir vazîfe-i dîniyedir.

Görülüyor ki beyne'n-nâs müsâvât-ı hukûku bildiren İslâmiyet aynı zamânda insânların, 'iyâlu'llah' oldukları esâsını vaz' etmek sûretiyle aralarında bir karâbet ve münâsebet bulunduğunu da anlatmıştır. *Erşidû eḫâkum* hadîsi de, kardeşi olan ehl-i îmâna çok esâslı bir vazîfe tahmîl ediyor ki, o da her şahsın kardeşi hükmünde olan kimseyi doğru yola irşâd etmesidir. Çünkü fenâlık yalnız onu yapan veyâ ona ma'rûz olan kimsede kalmaz ve umûma şâmil olur ki, bu da, nâsın zıyâ'-ı hukûkunu müstelzim ve menfa'at-i âmmeyi ve salâh-ı halkı ihlâl eder: *Enzilû'n-nâse menâzilehum* (İnsânları hakettikleri konuma yerleştirin.)

– *Men lâ yerḥâm lâ yurḥam* (Merhamet etmeyene merhamet olunmaz.) beyân-ı nebevîsi de her şahsın te'mîn-i hukûkuna sâ'ik bir hükmü tazammun eder.

– *İnne li-ṣâḥibi'l-ḥaḳḳi maḳâlen* (Hak sâhibinin söz söyleme hakkı da vardır.) beyân-ı Resûlüne gelince, bu da hukûku inkâr edilen herkesin bu hâlden şikâyetle söz söyleyeceğini ve hakkını arayacağını bildirir.

– *Unṣur eḫâke ẓâlimen ev maẓlûmen* (Zalim de olsa, mazlum da olsa kardeşine yardım et.) hadîsi, her ferdin zulüm gören ve zulmü ihtiyâr edenlere, herkesin nusretle mükellef olduğunu bildirir ki, bundan anlaşılan ma'nâ da, te'mîn-i hukûku için mazlûma mu'âvenet ve zâlimin ref'-i zulmü maksadiyle ona mümâna'atdan başka ne olabilir? Menfa'at-i âmmenin, salâh-ı halkın, huzûr ve refâhın, sa'âdet-i hayâtın buna mütevakkıf olduğu kâbil-i inkârmıdır?

Bu vazîfe-i ictimâ'iye mü'min ve kâfir herkese şâmildir ki, bunu da,

– *İyyâkum ve da'vetu'l-mazlûmi ve in kânet min kâfirin fe innehû leyse lehâ ḥicâbun dûne'llâhi 'azze ve celle* (Kafir bile olsa mazlumun bedduâsından sakının, Çünkü mazlumun bedduâsı ile Allâh arasında perde yoktur.)

– *Da'vetu'l-mazlûmi mustecâbetun ve in kâne fâciran fe fucûruhû 'alâ nefsihî* (Mazlûmun duâsı facir bile olsa makbuldür; onun fucûru kendinedir.) beyânlarında görmek mümkindir. Çünkü, *ve te'âvenû 'alâ'l-birri ve't-takvâ* (İyilik ve takvâ üzerinde yardımlaşın. 5. Mâ'ide, 2) âyetine göre birbirlerine karşı birr ü takvâda, ya'nî hukûk-ı ilâhiye ve insâniyeyi sıyânet husûsunda mu'âvenetle mükellef olan insânların rahmet ve şefkatle muttasıf olmaları lâzımdır.

– *Kûnû ruḥamâ'e fe inne'llâhe te'âlâ raḥîmun yuḥibbu kulle raḥîmin* (Merhametli olun, zira Allâh merhametlidir ve merhametlileri sever.) hadîsi de bunu bildirir. Çünkü

– *Ḫayru'n-nâsi enfa'uhum li'n-nâsi* beyânına göre, ("İnsânların en hayırlısının nâs için en hayırkârı olduğu") âşikârdır.

– *Men lâ yerḥam lâ yurḥam* (Merhamet etmeyene merhamet olunmaz.)

– *Men lâ yerḥamu'n-nâse lâ yerḥamûhu'llâhu* (İnsânlara merhamet etmeyene Allâh da merhamet etmez.)

–*Men lâ yerḥam men fî'l-ardı lâ yerḥamuhû men fî's-semâ'i* (Yeryüzündekilere merhamet etmeyene gökdeki de merhamet etmez.) hadîslerinden rahmet
26 ve mağfiret-i ilâhiyeye mazhariyet, insânlara karşı hiss-i şefkatle ittisâfa menût olduğunu anlatır.

* * *

2. "Her bir siyâsî ictimâ'ın gâyesi, insânların tabî'î ve gayr-ı kâbil-i ibtâl haklarını sıyânettir. Bu haklar da, hürriyet, temellük, emniyet ve te'addîye karşı mukavemettir.

'Siyâsi ictimâ'dan maksad hükûmettir ki, vazîfesi de, insânların insân olmak i'tibâriyle mâlik oldukları tabî'î, fıtrî ve gayr-ı kâbil-i ibtâl haklarını sıyânettir. Dîn-i İslâm nazarında hükûmet 'ahd-i ilâhî'dir. Zâlimlere hiçbir sûrette intikâl edemez ve hukûk-ı beşerin zıyâ'ına bâdî olamaz.

İnnî câ'iluke li'n-nâsi imâmen ḳâle ve min ẕurriyyetî ḳâle lâ yenâlu 'ahdî'ẓ-ẓâlimîn ('Ben seni insânlara önder yapacağım' demişti. 'Soyumdan da –önderler yap, ya Rabbi!–' dedi. (Rab): 'Zâlimlere ahdim ermez.' buyurdu. 2. Bakara, 124) âyeti bu hakîkatı en açık bir tarzda bildirir.

Şer'-i İslâm'a göre, "Ra'iyye hakkında velâyet ile tasarruf maslahata menûttur." Maslahat hâricinde bir hüküm ve velâyet yoktur. Bu velâyet de, mutlakâ karîn-i hak ve adl olmak lâzımdır. Filhakîka, 'îmân-ı bi'llâh' ile, 'zulüm' bir arada kâim olamaz. Çünkü nazar-ı dînde küfr ve zulüm seyyândır.

– *Ve'l-kâfirûne humu'ẓ-ẓâlimûn* (Kâfirler, zâlimlerin tâ kendileridir. 2. Bakara, 254)

– *İnne'lleẕîne keferû ve ẓalemû lem yekuni'llâhu li-yeğfire lehum ve lâ li-yehdiyehum ṭarîḳan* (O inkâr edip zulmedenler var ya, onları Allâh ne bağışlayacak ne de bir yola iletecekdir. 4. Nisâ', 168) âyeti de, *keferû ve ẓalemû* beyânında bir atf-ı tefsîrî şâmil olduğu gibi küfür ve zulüm ile âlûde olanların mağfiret ve hidâyet-i ilâhiyeden dûr ve mehcûr kalacaklarını anlatır. Çünki kâfir 'hukûk-ı ilâhiye'yi, zâlim 'hukûk-i insâniye'yi inkâr edendir. Dîn-i İslâm'ın hukûk-i nâsı, hukûk-ı ilâhiyeye takdîm ettiğini ve Allâh'a karşı irtikâb edilen günâhların meşî'et-i ilâhiye ile affedilebilmesine mukâbil, hukûk-ı beşerin ihlâline cür'et edenlerin bi-eyyi hâl mücâzât göreceklerini biliyoruz.

Hülâsa olarak diyebileceğiz ki, 'kâfir ve zâlim'in hüküm ve istibdâdı muhît- 27
i İslâm'da cârî olamaz.

– *Ve lâ yerḍâ li 'ibâdihî'l-kufr* (Fakat kulları için küfre razı olmaz. 39. Zümer, 7) beyân-ı hakkı, Allâh'ın kulları için küfre ve,

– *Ve mâ'llâhu yurîdu ẓulmen li'l-'âlemîn* (Allâh, âlemlere zulmetmek istemez. 3. Âl-i İmrân, 108) âyeti de, küfür ve inkârdan başka olmayan zulme razı olmadığını gösterir. "Zulmü ref' vâcib, takrîr harâmdır." Kâ'ide-i fıkhiyesi ma'lûmdur. Haccetü'l-Vedâ'da Resûl-i Muhterem –sallâ'llâhu aleyhi ve sellem–, "Zulm etmeyiniz, zulm görmeyiniz!" demişlerdi. Nazar-ı İslâm'da itâ'at, itâ'atla meşruttur. Allâh'ın ve Resûlünün emirlerine itâ'at ve hukûk-ı nâsa ri'âyet etmeyenlere karşı itâ'at edilmez.

– *Lâ ṭâ'ate li-beşerin fî ma'ṣıyeti'llâh* (Allâh'a isyana götürecek bir husûsda yaratılmışlara itâ'at edilmez.)

– *Lâ ṭâ'ate fî ma'ṣıyeti'llâh innemâ'ṭ-ṭâ'atu fî'l-ma'rûfi* (Allâh'a isyan teşkîl eden husûsda itâ'at yoktur, itâ'at iyi şeylerde olur.)

– *Men emerakum mine'l-vulâti bi-ma'ṣıyetin felâ tuṭî'ûhu.* (Yöneticiler size Allâh'a isyan olan bir şey emrederlerse, onlara itâ'at etmeyin.)

– *Lâ ṭâ'ate limen lem yuṭi'i'llâhe* (Allâh'a itâ'at etmeyene itâ'at edilmez.)

– *Lâ ṭâ'ate li maḫlûḳin fî ma'ṣıyeti'l-ḫâliḳ* (Yaratıcıya isyana götüren husûsda yaratılmışa itâ'at edilmez.) hadîslerinden bunu anlarız. Bundan dolayıdır ki, Ebubekri's-Sıddîk –radıya'llâhu anh– hilâfete intihâblarında îrâd ettikleri hutbede:

"Ey nâs! Size emîr oldum. Ancak sizden hayırlı değilim. Eğer emârette hüsn-i hareket edersem, bana i'âne ediniz ve isâ'et edersem beni istikâmete mecbûr ediniz. Sıdk, emanet; kizb, hıyânettir. Zayıfınız indimde kavîdir; zîrâ hakkını kavîden tahsîl ederim. Kavîniz indimde zayıftır. Çünkü zayıfın hakkını elinden alırım... Allâh'ın ve Resûlullâh'ın rızâsında oldukça bana itâ'at ediniz. Allâh'a ve Resûlü'ne isyan edersem, bana itâ'at etmek sizin üzerinize lâzım gelmez!" demişti.

Dîn-i İslâm'ın, velâyet-i nâsa â'id hükmü budur. 28

* * *

3. Her hâkimiyetin esâsı, bizzât millette kâimdir. Hiçbir sınıf, hiçbir ferd sarîhan kendinden sâdır olmayan sultayı isti'mâl edemez.

"Hâkimiyetin bizzât millette kâim olması" hükmünde hakîkat ve mecaz ma'nâları vardır. Dîn-i İslâm'da, her hüküm bizzât Allâh'ındır.

– *İni'l-ḥukmu illâ li'llâhi yaḳuṣṣu'l-ḥaḳḳa ve huve ḫayru'l-fâṣılîn* (Hüküm vermek yelnız Allâh'a â'iddir. (O) gerçeği anlatır ve O, ayırdedenlerin en iyisidir. 6. En'âm, 57)

Ahkâm-ı ilâhiyeye ittibâ' eden mü'minler, bunun tazammun ettiği hukûku müdafa'a ve sıyânetle mükelleftirler. Bu sûrette, hâkimiyet Allâh'dan sâdır olduğu hâlde, bununla alâkadâr olan insânlar da, o ahkâma sâhib ve mâlik olurlar.

Esâsen, "Hiçbir sınıfın ve hiçbir ferdin sarîhan kendinden bir hükmün sâdır olmadığını" söylemek, bu hükmün, milletin hey'et-i umûmiyesinden sudûrunu ikrâr demekdir ki, biz de Müslümanlıkda bunun min tarafi'llâh geldiğini ve dîn gibi şer'-i İslâm'ın da vaz'-ı ilâhîye müstenid bulunduğunu söylemiştik. Müslümanlıkda hiçbir ferde, 'hakk-ı teşrî" verilmediğinden bahs etmiştik, bunu da,

– *Em lehum şurekâ'e şera'û lehum mine'd-dîni mâ lem ye'ẕen bihi'llâh* (Yoksa onların, kendilerine, Allâh'ın izin vermediği dîni koyan ortaklarımı var? 42. Şûrâ, 21) âyetinden anlıyoruz

İslâm'da, câri olmak lâzım gelen, ancak sulta-i dîniye ve şer'iyedir, istibdâd-ı şerî ve kânûnidir. Bunun hâricinde hiçbir kimsenin sultası yoktur.

* * *

4. Hürriyet başkasına zarar vermeyecek her şeyi yapabilmekden ibârettir. İmdi her şahsın hâ'iz olduğu tabîi haklarını istimâli, cem'iyetin diğer azâsının aynı haklardan istifâdelerini te'mîn eden hudûd ile mahduddur. Bu hudud ancak kânûn ile ta'yîn olunabilir.

29 Bir hey'et-i ictimâ'iyede bir ferdin hürriyeti, ya'nî, başkalarının hürriyetini işkal etmemek şartiyle, her istediğini yapabilmesi muhtâc-ı münâkaşa bir mes'eledir. Esâsen, "hürriyet"in bu tarz ta'rîfi nazarîdir. En doğrusu hilkat ve hayât i'tibâriyle olduğu gibi, ictimâ'î bir nokta-i nazardan mütâla'a edildiği sûrette de hürriyet yoktur. İnsân, nasıl mukteziyyât-ı hilkat ve mizâcının esiri ve kuva-i tabî'iyenin mahkûmu ise, âdât ve kavânînin te'sîrinden de vîreste yaşayamaz. Beşerin kudret ve irâdeti her şeye şâmil olamaz. Bu hâlde hürriyeti, "Bir heyet-i ictimâ'iyede her ferdin hâ'iz olduğu hukûkdan mahrûm olmaması" tarzında ta'rîf etmeyi daha doğru görürüz. "Başkasına zarar vermemek" şartiyle yapılacak 'her şey' dolayısiyle bir ferdin veyâ cem'iyetin hukûkunu ve menâfi'ini ihlâl edebilir. Bunun için de herkesin 'yapabileceği' işin gâyesi hakkında bir kanâ'ata mâlik ve yapacağı işin kimseyi ızrar etmeyeceğinden emin olması lâzım gelir ki, akıl ve vicdânın bî-pâyân ihtilâfâtı arasında bu husûsta kat'î bir yakîn husûlü mümteni'dir.

Ve 'asâ en tekrahû şey'en ve huve ḫayrun lekum ve 'asâ en tuḥibbû şey'en ve huve şerrun lekum ve'llâhu ya'lemu ve entum lâ ta'lemûn (Bazen hoşunuza gitmeyen bir şey, hakkınızda iyi olabilir ve hoşunuza giden bir şey de hak-

kınızda kötü olabilir. Allâh bilir, siz bilmezsiniz. 2. Bakara, 216). Hukûk-ı Beşer Beyânnâmesi'nin bu mâddesi daha ziyâde, 'müsâvât-ı hukûka' ta'alluk eder ve herkesin aynı hukûka mâlik olduğunu bildirir ki, bu nokta-i nazara göre yeni bir hüküm ifâde etmez.

"Bu ancak kânûn ile ta'yîn olunabilir." hükmü de, bizim kanâ'atımızı teyîd eder. Biz de, İslâmiyet'te, hukûk-ı eşhâsın şer'an vaz' ve tahdîd edildiğini söylemiştik. O hâlde Garb'da, 'kânûn'un ta'yîn ettiği haklar, İslâm âleminde 'şer'an' tedvîn edilmiştir ki, bizim 'ahkâm-ı şer'iye ve fıkhiye' dediğimiz mevzû'ât da İslâmiyet'in bir kânûn-ı medenîsinden başka bir şey değildir. Şu fark ile ki, Garb'da kânûn-ı medenî hâdisâtdan ve ictimâ'iyâtdan istidlâlen mevzû' olduğu hâlde, muhît-i İslâm'da ahkâm-ı ilâhiye ve ahâdis-i nebeviyeden ve icmâ' ve kıyâsdan istidlâl sûretiyledir.

* * *

5. "Kânûn ancak cem'iyete zarar veren ef'âli men' edebilir. Kânûnen nehy edilmeyen hiçbir şey men' olunamaz ve hiçbir kimse kânûnen emr edilmeyen bir şeyin icrasına icbâr edilemez." 30

İslâm'ın kânûn-ı medenîsi olan fıkıh, "insânın lehinde ve aleyhindeki hükümleri şâmildir." ki, kânûnun bu şekilde ta'rîfi daha muvâfıkdır. İnsânın lehindeki ahkâm, cem'iyetin menâfi'ini müstelzim olduğu gibi aleyhindeki ahkâm da hey'et-i insâniye için zararı da'vet eder. Esâsen Şer'in, "celb-i menâfi' ve def'-i mefâside râci' olması da bunu gösterir. Burada bir hakîkatı itirâfa mecbûruz: Fukahâ-i İslâmiye, "Celb-i menâfi ve def'-i mefâsid" husûsunda hâdisât ve ahvâl-i ictimâ'iyeyi hakkiyle nazar-ı i'tibâra almamışlar ve 'fıkıh' nâmı altında tedvîn ettikleri ekser-i ahkâm ve kavânîne akâ'idden misâl getirmekle iktifâda bulunmuşlardır. Hâlbuki, mükerreren söylediğimiz vechile, 'fıkh', bir 'kânûn-ı medenîy-i İslâmî'dir. Bu kânûnun esâsları nusûsdan istidlâl edilmiş olsa bile, ahvâl-i nâsa ve mu'âmelât-ı nâsa ta'allukundan dolayı aleddevâm bunların ilcâ'ât ve tahavvülâtını ta'kîb etmek lâzım gelirdi. İnkıtâ'-ı ictihâdın buna mani olduğunu söylemiştik. "Celb-i menâfi' ve def'-i mefâsid" dâ'imâ bir tarzda kalamaz, zamânen değişir.

- Bir iş daraldığı sûrette tevsî' olunur;
- Zarûrât, mahzûrâtı mübâh kılar;
- Hâcet, umûmî veyâ husûsî olsun, zarûret hükmündedir;
- Örf ile ta'yîn, nass ile ta'yîn gibidir;
- Âdet muhakkemdir;
- Âdete binâ kılınan hükümler, zamânın ihtilâfiyle muhtelif olabilir;
- Mu'âmelât-ı nâsın fesâddan ziyâde sıhhatine hükm edilir;
- Maslahat-ı râcihaya mûsıl olan vesîle-i harâm, harâm değildir;
- Aslen câ'iz olan bir şey, maslahat-ı âmme mülâhazasiyle men' edilebilir.

gibi kavâ'id-i esâsiye fıkh-ı İslâm'da cârî olduğu hâlde, bunun başka türlü olmasına nasıl ihtimâl verilebilir? Çünkü, Müslümanlık'da ahkâmın meşrû'iyetini

te'mîn eden bir şey varsa, o da, maslahat-ı nâsı ve menâfi'-i ictimâ'iyeyi tahsîl ve tekmîl ve mefâsidi ta'tîl ve taklîldir.

31 Bu nokta-i nazardan bakıldığı hâlde, hiçbir hâdise-i ictimâ'iyenin, Şer'-i İslâm'ın hâricinde kalması mütesavver değildir.

Şer'in emir veyâ nehyedeceği şeylere gelince, burada ifrâta gidildiği de muhakkakdır. Her şeyi dîn ve ahkâm-ı dîniye ile alâkadâr görmek ifrât olduğu gibi, bunun aksi de tefrîttir. En doğrusu, başka bir makâle-i dîniyede söylediğimiz vechile, helâl ve harâm, ya'nî işlenmesi câ'iz ve menhî olan her şey hakkındaki hüküm Kur'ân'ın ve ahâdîs-i sahîhanın redd veyâ kabûlüne tâbi'dir. Şârî'in insâna nisbet edilemeyecek sûrette, vukû' bulan sükûtu, her hangi bir fi'lin işlenmesinde şer'an bir mahzûr olmadığına delâlet eder ki, "Aslolan, berâ'et-i zimmettir." Burada, her asrın celb-i menâfi' ve def'-i mefâside müte'allık kanâ'atleriyle hükmedebilmek lâzım gelir.

En doğrusu, şer'in infâz-ı ahkâmı husûsunda icbâr câ'izdir. Çünkü burada alâkadâr olan menfa'at-ı ictimâ'iyedir. Hukûk-ı Beşer Beyânnâmesi'nde, "kânûnun ancak cem'iyete zarar veren ef'âli men' edebileceği" hakkındaki kayıd, vaz'-ı kavânînde eşhâsın hâ'iz oldukları hürriyete tecâvüz edilmemesi maksadına ma'tûf ise de, bir çok ef'âlin hudûd-ı şahsiyeden çıkarak cem'iyetin menâfi' ve mazarrâtına ta'alluk ettiği de inkâr olunamaz. Bu hakîkatı:

Ve'tteḳû fitneten lâ tuṣîbenne'lleẕîne ẓalemû minkum ḫâṣṣaten... ([Öyle] bir fitneden sakının ki, aranızdan yalnız haksızlık edenlere erişmekle kalmaz [iyiliği emir, kötülükden nehiy husûsunda kusur ettiğinizden dolayı hepinize ulaşır] Bilin ki Allâh'ın azabı çetindir. 8. Enfâl, 25) beyânında görebiliriz. Bu fitne ne olabilir? Bunun tefsîrine göre: "Zâlimin ref'i ve zulmün ref'i mümkin ve vâcib iken, bu vazîfenin ihmâl edilmesi dolayısiyle mezâlimin umûma şâmil olacağıdır. İşte, bir kısım halkın bu müsâmahaları, zulmün umûma şümûlünü te'mîn eder ki, bu da fi'lin şunun bunun bir günâhı ve taksîri olmakdan çıkıp, umûmun hukûkunu ibtâl, huzûr ve refâh-ı hayâtı, sa'âdet-i cem'iyeti ihlâl eden bir mâhiyet alacağını gösterir.

En doğrusu, "Kânûn ancak cem'iyete fâ'idesi olan ef'âli emr ve zarar veren ef'âli men' eder." demekdir; ki, "Menâfi'de asl olan ibâha, mazarrâtta asl olan tahrîmdir." kâ'ide-i fıkhiyesi de buna râci'dir.

32 6. Kânûn, irâde-i umûmiyenin ifâdesidir. Cem'iyete mensûb kâffe-i efrâd bizzât veyâ intihâb ettikleri meb'ûslar vâsıtasiyle, kânûnun vaz' ve tedvînine iştirâk hakkına mâlikdir. Gerek lehde gerek aleyhde olsun, kânûn herkes için müsâvî olmalıdır. Cem'iyetin efrâdı, nazar-ı kânûnda müsâvî olmaları i'tibâriyle bilâ tefrîk kâbiliyetlerine göre, menâsıb ve hademât-ı âmmeye kabûl edilebilirler. Bunun için ehliyet ve fazîletden başka hiçbir imtiyâz aranmaz.

Bu mâdde daha ziyâde idârî ve siyâsîdir. İslâmiyet'e göre kânûn vaz'-ı ilâhîdir. Hakk-ı teşrî' Allâh'ındır. Nusûsdan istidlâl-i ahkâm ve tedvîn-i kavânîn ic-

tihâd ve istidlâl kudretine mâlik olan her mü'minin hakk-ı sarîhidir. Usûl-i meşverete gelince, bunun beyânât-ı Kur'âniyeden olduğu ma'lûmdur. Bu bahsi ayrı bir makâlede mütâla'a ettik ve tağallüb yüzünden muhît-i İslâm'da, 'meşrûtî' bir hükûmetin te'essüs edemediğini de söyledik. Bundan kimlerin mes'ûl ve mu'âteb olduğunu da îzâha lüzûm yokdur.

* * *

7. Hiçbir kimse, kânûnun ta'yîn ettiği ahvâlden başka bir husûs için ithâm, tevkîf ve habs edilemez. Bu da ancak, kânûnun ilzâm eylediği tarzda olabilir. Hilâf-ı kânûn verilen emirleri incâz ve icrâ' eden cezâ görmelidir. Fakat, kânûnen da'vet ve derdest edilen her ferd derhâl itâ'atla mükelleftir. Mukâvemet ettiği sûrette cürm işlemiş olur.

Bu mâdde de, o zamânın ihsâs ettiği zarûretlerden ve halka karşı revâ görülen tasaddiyât ve tecâvüzâtdan dolayı tesbît edilmiştir. Gâyesi, hürriyet-i şahsiyenin masûniyetine ta'alluk eder. Fıkh-ı İslâm'ın:

– Cezâda i'tidâ câ'iz değildir.

– Cezâ, cinâyetin vukû'una müterettib olur; cinâyet kasdına veyâ esbâb-ı şurû'una müterettib olmaz.

hükümleri, bu mâddenin beyânından daha vâzıh ve daha şâmildir.

8. Kânûn ancak sarîhan ve tamâmen elzem olan mücâzâtı vaz' etmelidir. 33
Hiçbir kimse, cürmün îkâ'ından evvel vaz' ve tedvîn ve usûlen tatbîk edilen bir kânûndan başka bir kânûna göre mücâzât göremez.

Bu mâdde, "Cezâda i'tidâ câ'iz değildir." kâ'idesine ta'alluk eder. Kânûnun mâ-kabline şâmil olamayacağı da umûmiyetle kabûl edilmiş bir usuldür.

– *Fe men'i'tedâ ba'de ẕâlike fe lehû 'aẕâbun elîmun.* (Kim bundan sonra saldırıda bulunursa onun için acı bir azab vardır. 5. Mâ'ide, 94).

– *'Afâ'llâhu 'ammâ selefe ve men 'âde fe yenteḳimu'llâhu minhu ve'llâhu 'azîzun ẕû'ntiḳâm* (Allâh geçmişi affetmiştir Kim düşmanlık ederse Allâh ondan öc alır. Allâh dâ'imâ galibdir, öc alandır. 5. Mâide, 95) âyetlerinden de bu ma'nâyı anlamak mümkindir.

* * *

9. Bir kimsenin mücrimiyeti sâbit oluncaya kadar, berî'u'z-zimme addedileceğinden, tevkîfine hükm olunduğu sûrette, derdesti için lüzûmu olmadığı hâlde gösterilen her türlü şiddet kânûnen teczi'e edilmelidir.

10. Kânûnun te'sîs ettiği huzûr-ı âmmeyi ihlâl etmemek şartiyle hiçbir kimse velev dînî olsun, kanâ'at-ı fikriyesinden dolayı iz'âc edilemez.

11. Efkârın ve akîdelerin her türlü kuyûddan âzâde olarak neşri, insânın en mühim haklarından biridir. İmdi, her şahıs kemâl-i hürriyetle söylemek, yazmak ve neşr etmek hakkını hâ'izdir. Yalnız, kânûnun ta'yîn ettiği ahvâlde, bu hakkın sû'-i isti'mâlinden mes'ûldür.

Bu üç mâddede tafsîl edilen temennîler, Şer'-i İslâm'ın ahkâmı iktizâsındandır. "Berâ'et-i zimmet asıldır." kâ'idesi her şahsın hakkında bir hükm-i şer'î ve kânûnî sâdır oluncaya kadar zann altında kalma[ma]sını te'mîn eder.

34 – *Ve iẕâ baṭaştum baṭaştum cebbârîn* ([Bir kavmi] yakaladığınız zamân zorbalar gibi yakalıyorsunuz. 26. Şu'arâ', 130) âyeti her türlü mu'âmele-i şedîdeyi men' etmiştir.

Kanâ'at-ı fikriyeye gelince, Müslümanlık dîn ve akîde husûsunda bile ikrâhı tervîc etmemişdir.

– *Lâ ikrâhe fî'd-dîni...* (Dinde zorlama yoktur. 2. Bakara, 256) beyân-ı ilâhîsi bunun en vâzıh bir delîlidir.

– *Bu'iṣtu bi'l-ḥanîfiyyeti's-semḥati, men ḫâlefe sunnetî fe leyse minnî* (Ben hoşgörülü dîn ile gönderildim. Kim benim Sünnetime muhâlefet ederse benden değildir.) hadîsi de bunu mü'eyyiddir. Kavânîn ve mevzû'ât-ı İslâmiyeye göre, hiçbir kimse kanâ'at-ı fikriye ve akîdesinden dolayı iz'âc edilmemiş ve idâre-i İslâmiyede her millet dînini ve an'anât-ı dîniye ve mezhebiyesini muhâfaza etmiştir. Şâm'ın Müslümanlar tarafından fethini müte'âkib, câmi'e tahvîl olunan kilisenin yarısı Hıristiyanların te'mîn-i ibâdetleri için kendilerine terk edildiği ma'lûmdur. Ömer İbn el-Hattâb –radıya'llâhu anh– mahzâ câmi'e tahvîline sebeb kalmamak üzere, Kumâme Kilisesi'nde edâ-yı salâtdan geri durmuştu. Dîn-i İslâm, şiddet ve ta'assubdan ve gılzetden ârî olduğu ve bütün beşeriyete karşı müsâmaha ve müsâhele ile muttasıf bulunduğu hâlde, zulüm ve i'tisâf ile âlûde olan hükûmetler tarafından teb'aya karşı gadr ve istibdâd ile hareket edildiğini inkâr edecek değiliz. Dînin hükmü başka, hükûmetlerin tarz-ı mu'âmele ve idâreleri başkadır. Her hangi bir hükûmet-i İslâmiyenin mezâliminden ve ta'addiyâtından dînin mu'âteb olmasına imkân yoktur.

– Ve *le-men'inteṣara ba'de ẓulmihî fe ulâ'ike mâ 'aleyhim min sebîlin innemâ's-sebîlu 'alâ'lleẕîne yaẓlimûne'n-nâse ve yebğûne fî'l-arḍı bi-ğayri'l-ḥaḳḳı ulâ'ike lehum 'aẕâbun elîm* (Kim zulme uğradıkdan sonra kendini savunursa böyle hareket edenlerin aleyhine bir yol yoktur [bunlar kınanmaz ve cezalandırılmazlar]. Ancak şunlar aleyhine yol vardır ki, insanlara zulmederler ve yeryüzünde haksız yere saldırırlar. [İşte bunlar kınanırlar ve] böylelerine acı bir azab vardır. Fakat kim sabreder, [kendisine yapılan kötülüğü] affederse, şübhesiz bu, çok önemli işlerden biridir. 42. Şûrâ, 41-42. âyet) âyet-i hakkı, mazlûmun zâlimden intikâm almak hakkına mâlik olduğunu ve bundan dolayı onun itâb ve ikâba ma'rûz olmadıkdan başka, itâb ve ikâbın ibtidâ'en nâsı ız-
35 râr ve cezâda ta'addî edenlere ve yer yüzünde haksız mu'âmelede bulunanlara râci' olup, onlar için azâb-ı elîmin hazırlandığını bildirir.O sûretle ki,

– *Ve terâ'ẕ-ẓâlimîne lemmâ ra'avu'l-'aẕâbe yeḳûlûne hel ilâ meraddin min sebîl.* 42. Şûrâ, 44) beyânına göre, "Zalimler ikâbı gördükleri vakit: Dünyâya dönmek için yol ve imkân olabilirmi?" diyeceklerdir.

– *E lâ inne'ẓâlimîne fî ʿaẓâbin muḳîm.* ("Bakın gerçekden zâlimler, sürekli bir azab içindedirler." derler. 42. Şûrâ, 45)

Akîde-i İslâmiyeye göre, zâlimler azâbdta muhalleddirler."

"Her şahsın kemâl-i hürriyetle söylemesi" bahsine gelince: Yukarıda, *İnne liṣâḥibi'l-ḥaḳḳi maḳâlen* hadîsinden bahsetmiş idik ki, bu, hakkı te'mîne kâfîdir. Bundan başka *Men raʾâ minkum munkeran fe'lyuġayyir bi-yedihî ve in lem yesteṭiʿ fe bi-lisânihî ve in lem yesteṭiʿ fe bi-ḳalbihî ve ẕâlike aḍʿafu'l-îmân* (Sizden biri bir kötülük görürse onu eliyle ortadan kaldırsın, yapamıyorsa diliyle kötülüğü engellemeye çalışsın; bunu da yapamıyorsa kalben bunu yapmaya çalışsın, fakat bu en zayıf bir îmândır.) hadîs-i Nebevîsi, Müslümanlara mühim bir vazîfe-i ictimâ'iye tahmîl ediyor ki, o da, "Görülen fenâlığın, ya'nî hey'et-i ictimâ'iye için câlib-i mazarrat ve mefsedet olan bir seyyi'enin sırf kuvvetle fi'len izâlesidir. Buna muktedir olmayanlar için lisânen i'tirâz etmek vâcibtir. Bu tarzda i'tirâza cür'et edemeyenler de kalben buğz edeceklerdir. Şu kadar ki, kalben buğz ve inkâr ile iktifâ îmânın en zayıf derecesidir ve bundan daha ötesi, ya'nî mezâlime karşı hiçbir sûretle mütehassis olmamak îmândan külliyen hâlîdir.

Lâ tezâlu ṭâ'ifetun min ummetî ẓâhirîne ʿalâ'l-ḥaḳḳi ḥattâ taḳume's-sâʿatu (Kıyâmet kopuncaya kadar ümmetimden dâ'ima hakka muzâhir olan bir grup olacaktır.) hadîsi de izhâr ve ihkâk-ı hukûka müte'allık vazîfenin kıyâmete kadar hâkim olması lüzûmunu bildirmiyormu? İmâm-ı Ahmed İbn Hanbel'in, Taberânî'nin, Hâkim'in ve Beyhakî'nin, İbn Amr İbn el-Âs'dan ve Câbir İbn Abdullâh'dan tahrîc ettikleri:

İẕâ raʾayte ummetî tehâbu'ṭ-ṭâğiye en teḳûle lehû inneke ṭâğin fe ḳad tuvuddiʿa minhum hadîsine göre, (Zâlimin mehâbetinden korkarak, ona, "Sen 36
zâlimsin." demeye cesâret edemeyecek bir millete vedâ edilmiştir.) ya'nî öyle bir milletin vücûd ve ademi müsâvîdir.

Ve lâ teʾḫuẕkum fî dîni'llâhi levmetu lâ'imin... (Allah'ın dînini uygulamada, sizi kınayacakların kınamasından korkmayın.) beyân-ı nebevîsi de, ahkâm-ı şer'iye ve mevzû'ât-ı dîniyeyi müdâfa'a ve isti'mâli ciddî ihtimâm husûsunda, levm-i lâ'imden ihtirâza sebeb olmadığını anlatır.

– *Keyfe yuḳaddisu'llâhu ummeten lâ yuʾḫeẕû min şedîdihim liḍaʿîfihim* (Zayıfın hakkının güçlüden alınmadığı bir ümmeti Allah nasıl takdîs eder.)

– *Keyfe yuḳaddisu'llâhu ummeten lâ yeʾḫuẕu ḍaʿîfuhâ ḥaḳḳahû min ḳaviyyihâ* (Zayıfının güçlüsünden hakkını alamadığı bir ümmeti Allah nasıl takdîs eder.) hadîsleri, kavîsinden hakkını istirdâda muktedir olmayan bir milleti, Allâh'ın takdîs etmeyeceğini bildirir.

Görülüyor ki, dîn-i İslâm, bütün insânlara gördükleri fenâlığa karşı, hakk-ı tağyir ve i'tirâz vermiş ve bunu yapmayan kimseleri, hattâ îmândan bile tecrîdden geri durmamıştır.

* * *

12. Hukûk-ı beşerin, mahfûziyeti bir sulta-i idâreyi istilzâm eder. Bu sulta, herkesin menfa'ati noktasından mü'esses olup, onun tevdî' edildiği eşhâsın menâfi'-i zâtiyelerini te'mîn gâyesine ma'tûf değildir.

İslâmiyet'te, sulta-i idâreyi te'mîn eden, hilâfet ya'nî hükûmettir. Bunun ne tarzda te'mîn-i ahkâm edeceğini Ebûbekir es-Sıddîk'ın –radıyallâhu anh– îrâd buyurmuş oldukları hutbede gördük. Kitâb-ı Hakîm bu sulta-i idâreyi sû'-i isti'mâl eden ve istibdâda giden pâdişâhları:

İnne'l-mulûke iẕâ deḫalû ḳaryeten efsedûhâ ve ca'alû e'izzete ehlihâ eẕilleten ve keẕâlike yef'alûn. (Mülûk, hangi beldeye dahil olurlarsa, orasını ifsâd ve ehlinin aziz olanlarını zelil ederler, âdetleri işte böyledir. 27. Neml, 34) beyâniyle tasvîr ediyor.

37 Bir hükûmet-i İslâmiyede cârî ve hâkim olmak lâzım gelen sulta-i şer'iyedir, istibdâd-ı kânûnîdir, keyfî idâre değildir. Böyle bir şekl-i hükûmete i'tirâz ve onu tağyîr ve ıslâh bir vazîfe-i dîniyedir. Bu hâlde de, sulta-i idârenin şunun bunun değil, ancak menâfi' ve hukûk-ı âmmeyi te'mîn için mü'esses olduğu muhtâc-ı tekrar olmayan bir hakîkattır.

* * *

13. Sulta-i idâreyi ve masârıf-ı hükûmeti te'mîn için umûma şâmil bir vergiye ihtiyâc vardır. Bu vergi kâbiliyetlerine [göre] müsâveten tarh olunmak lâzımdır.

14. Bir cem'iyetin her bir ferdi bizzât veyâ intihâb ettikleri meb'ûslar vâsıtasiyle verginin tarh ve tevzî'ini, tarz-ı isti'mâlini, mikdârını, sûret-i tahsîlini ve müddetini murâkabe hakkına mâlikdir.

15. Cem'iyet, her idâre me'mûrundan hesâb sormak hakkını hâ'izdir.

Bu mâddelerdeki beyânât tamâmiyle ahkâm-ı şer'iyeye muvâfıkdır. 'Zekât'ın, İslâm'ın beş şartından biri olduğu ve her müslim-i hürrün mâlından verdiği, kadr-i mu'ayyen ve nisâb olup 'vergi' mukâbili bulunduğu ma'lûmdur. *Leyse fi'l-mâli ḥaḳḳun sivâ'z-zekâti* (Mallarda zekât dışında bir hak yoktur.) hadîsi bunun nereden alınacağını bildirir.

* * *

16. Masûniyet-i hukûkun te'mîn ve kuvve-i icrâ'iye ile teşrî'iyenin tefrîk edilmemiş olduğu bir cem'iyet konstitüsyona mâlik değildir. Dîn-i Muhammedî icrâ' ve teşrî' kuvvetlerini ayırmıştır. Sulta-i icrâ'iye vülât-ı umûra ve teşrî'iye ulemâ' ve müctehidlere â'iddir.

İslâmiyet'e gelince, bunun en vâsi' ma'nâsına göre bir 'cumhûriyet-i cumhûriye' olduğu âşikârdır. Bununla berâber, akvâm-ı İslâmiyenin gaflet ve cehâleti ve bir çok ulemâ'-i İslâm'ın vazîfe-i dîniyelerini ihmâlleri ve bilhâssa menâfi'-i hissiyelerini te'mîn maksadiyle zaleme ve mütegallibeye temâyülleri ve

müdâheneleri yüzünden muhît-i İslâm'ın zulm ve i'tisâfdan vâreste kalmadığını da i'tirâfdan geri durmadık!.. Ve bu hâlin dîn-i İslâm'a ma'tûf olamayacağını bildirdik. 38

Müslümanlığın murâkabeyi te'mîn eden ve her sûretle kâfil-i hak ve adâlet olan kânûnu, *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker* düsturudur ki, bunun bir vecibe-i ahlâkiye ve aynı zamânda bir farîza-i dîniye olduğu muhakkakdır. Bu kânûn-ı ictimâ'î ve dînî, Müslümanlardan bir tâ'ifenin ve meselâ meb'ûsân-ı milletin her türlü hakların inkârına ve hak ve adlin zıyâ'ına bâ'is olabilecek ahvâlde hükûmet-i icrâiyenin mu'âmelâtını, 'murâkabe' altında bulundurmalarını te'mîn eder. E'âzım-ı ulemâ-yı İslâmiye'den Muhammed Abduh'un –rahimehu'llâh– dediği gibi, bu kânûn, akâ'id-i İslâmiye arasında, vâcib ve farz derecesinde sayılır. Çünkü ahkâm-ı şer'iye ve kânûniye ancak bununla te'yîd olunabilir. Bu ahkâmın tenfîzi mâdem ki vâcibdir, *mâ lâ yetimmu'l-vâcibu illâ bihî fe huve vâcib* (Vâcibi yerine getiren şey vâcibdir.) kâ'idesine göre, bunun te'mînine râci' olan şey ki, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münkerdir, onun da vücûbu âşikârdır.

Biz, bu mes'eleleri müte'addid makâlelerimizde tafsîl ettik ve ahkâm-ı dîniyeyi, Müslümanların te'mîn-i refâh ve sa'âdet ve âhirette karîn-i fevz ve necât olmak için ne yolda hareket edeceklerini söyledik. Burada daha ziyâde tafsîlâta da lüzûm görmüyoruz.

Kullukum râ'in ve kullukum mes'ûlun 'an ra'iyetih (Hepiniz çobansınız ve herbiriniz sürünüzden mes'uldür.) beyân-ı nebevîsi, bir heyet-i ictimâ'iyede herkesin îkâ edilen fenâlıklardan mes'ûl ve mu'âteb olacağını ve bu i'tibâr ile her ferdin hakk-ı intikâd ve murâkabeye mâlik olduğunu bildirir. Çünkü her mes'ûliyet bir hakka ve vazîfeye delâlet eder ki, bunları birbirinden ayırmak mümkin değildir.

***

17. Hakk-ı temellük mukaddes ve gayr-ı kâbil-i ta'arruz olduğu için hiçbir ferd bu hakdan mahrûm edilemez. Yalnız kânûnen ta'yîn edilen ve menâfi'-i âmme noktasından, hakîkî bedeli verilmek şartiyle istimlâk câ'izdir. 39

Bu mâddenin hükmünü Şer'-i İslâm'ın en vâsi' bir tarzda, te'mîn ettiğini îzâha lüzûm varmıdır? Şer'-i Muhammedî'ye göre, *Lâ ilâhe illallâh* diyen herkesin cânı ve mâlı, dînin himâyesi altındadır. Bu gibi yerlerde Şerî'at-ı İslâmiye bütün hakları te'mîn etmiştir.

* * *

Şimdi vâzıhan görüyoruz ki, dîn-i İslâm, Hukûk-ı Beşer Beyânnâmesi'nin kâffe-i temenniyâtını câmi'dir; ve ahkâmı, te'mîn-i refâh ve sa'âdet i'tibâriyle bütün dînlerin ve kânûnların üstündedir. Hayâtta gâye olan selâmet ve sa'âdeti, salâh-ı halk ve âlemi te'mîn eden mevzû'âta mâlikdir. Eşhâsın ve cem'iyât-ı insâniyenin fıtrî ve mükteseb hakları şer'an mahfuzdur.

Tilke'd-dâru'l-âḫiretu nec'aluhâ li'lleẕîne lâ yurîdûne 'uluvven fi'l-arḍı ve lâ fesâden ve'l-'âḳibetu li'l-muttekîn. (Din onun yerinde olmayı isteyenler: "Vay, demek Allâh'a karşı ona yardım edecek bir topluluğu olmadı. Kendi kendini [savunup] kurtaranlardan da değildi. 28. Kasas, 81. âyet) beyân-ı hakkı, âhirette fevz ü necâtın, yeryüzünde zulüm ve fesâd etmeyenlere ve hüsn-i âkıbetin rızâ-yı ilâhîye muvâfık harekette bulunanlara mahsûs olduğunu bildirir.

İşte dünyânın, âhiretin, huzûr ve refâhın, hayâtın salâh-ı halk ve âlemin vâbeste olduğu bütün kavânîn-i ictimâ'iye ve medeniyeyi şâmil olan dîn-i İslâm'ı bir 'çöl dîni' ve mevzû'ât-ı kânûniyesini bir 'çöl kânûnu' addedebilmek için insânın hakdan ve hakîkatdan başka her şeyden câhil ve gâfil olması lâzım gelir.

Yurîdûne en yuṭfi'û nûra'llâhi bi-efvâhihim ve ye'bâ'llâhu illâ en yutimme nûrahû ve lev kerihe'l-kâfirûn (Allâh'ın nurunu ağızlariyle söndürmek istiyorlar. Hâlbuki kafirler hoşlanmasa da Allâh, mutlakâ nurunu tamâmlayacaktır. 9. Tevbe, 32)

40 * * *

Dîn-i Muhammedî'nin şâmil olduğu ahkâm ve kavânînin vüs'atine ve onun hürriyet ve müsâvât ve adâlet esâslarını mü'eyyid mevzû'atı şâmil, salâh-ı halk ve âleme râci' ve hayrât ve hasenâta sâ'ik olmasına ve Şer'-i İslâm'ın "Celb-i menâfi' ve def'-i mefâsid" sûretiyle masâlıh-ı nâsa ri'âyeti âmir ve bu i'tibâr ile her ma'nâsına göre bir dîn-i hayât, bir nizâm-ı ictimâ'î olup, beynennâs vifâk ve i'tilâfı, hüsn-i mücâdele ve mu'âmeleyi, takrîr-i adâleti, tezkiye-i nefs, tathîr-i kalbi, birr u takvâda teâvünü, mekârim-i ahlâka ittibâ'ı bildiren yüzlerce ahkâmı hâvî bulunmasına rağmen hayru'l-kurûn olan zamân-ı sa'âdet-nişân-ı nebevîden ve Hulefâ-yı Râşidîn –radıya'llâhu anhüm– zamânlarından sonra sa'âdet-i İslâm'ın mübeddel-i sefâlet olmasındaki sebebleri müte'addid makâlelerimizde söyledik.

Em nec'alu'lleẕîne âmenû ve 'amilû'ṣ-ṣâliḥâti ke'l-mufsidîne fi'l-arḍı em nec'alu'l muttekîne ke'l-fuccâr (38. Sâd, 28) âyeti, "Îmân edip â'mâl-i sâlihada bulunanların, hayât-ı dünyâ ve âhiret i'tibâriyle yeryüzünde fesâd edenler gibi sû'-i âkibete uğramayacaklarını, müttakîlerin fâcirlere benzemeyeceklerini" anlatır.

İnne fî ẕâlike le-ẕikrâ li-ulî'l-elbâb (Şüphesiz bunda akl-ı selîm sâhibleri için bir ibret vardır. 39. Zümer, 10). Bundan başka İslâmiyet'in tereddî ve inkırâza ve milel-i İslâmiyenin asırlardan beri düştükleri esâret-i siyâsiye ve ictimâ'iyenin neden ileri geldiğini anlattık ve bugünkü Müslümanlığın, dînin şekl-i aslî ve ibtidâ'îsinden pek çok uzaklaşmış olduğunu da söyledik. Ve şâ'ir-i ecell-i İslâm, üstâd-ı meâlî-nihâd Mehmed Âkif'e imtisâlen:

Âh o dîn nerede, o azmin o sebâtın dîni,
O yerin, gökden inen dîni, hayâtın dîni.

Bu nasıl dar, ne kadar basma kalıp bir görenek?
Müslümanlıkmı dedin? Tevbeler olsun, ne demek!*
Hani Kur'ân'daki rûhun şu heyûlada izi?
Nasıl İslâm ile te'lîf ederiz kendimizi?

Bu makâlede İnsân Hakları Beyânnâmesi'nin muhteviyâtiyle İslâm dîninin buna ma'tûf olan hukümlerini mukâyese ederek İslâm'ın hak i'tibâriyle ne kadar geniş ve şâmil olduğunu bildirmek istedik. Diğer makâlelerimizin mütâla'âsiyle bizim İslâmiyet ve İslâmlar hakkındaki temennîlerimiz daha esâslalı bir sûrette anlaşılır.

Hakîkat şudur ki, İslâm'ın hükümleri en mütekâmil ve müttehid bir milletin her türlü ihtiyâclarına karşı gelebilecek ahlâkî, siyâsî ve ictimâ'î kânûnları câmi' oldukdan başka, zamân ve mekânın ilcâ'âtına göre hükümleri değiştirebilmeyi âmir bulunmak i'tibâriyle de her asrın dîni ve şerî'atı fazîlet ve rüchânını da hâ'izdir. Çünkü Şerî'at nazarında her hükmün i'tibârı insânların maslahatına, ictimâ'î menfa'ate, halkın ve âlemin salâhına tevâfukunun derecesiyle ölçülmüştür. Ve teşrî'de esâs maslahattır. Böyle bir esâsı kabûl eden bir dîn ve şerî'at elbette ale'l-ıtlak zamân ve mekânın bir kânûnu olmak sıfatını da hâ'izdir.

– *Fe ẕâlikumu'llâhu rabbukumu'l-ḥakku fe mâẕâ ba'de'l-ḥakkı illâ'ḍ-ḍalâl.* (İşte Allâh, gerçek Rabbiniz. Gerçeğin dışındakiler sapıklıkdan başka nedir ki? 10. Yûnus, 32).

Beylerbeyi 29 Eylül 1933

* Metnin buradan sonraki kısmının aslını elde edemediğimiz için, Osman ERGİN tarafından yayımlanan metinden nakletmiş bulunuyoruz.

M. Gökberk ve H.Z. Ülken'e Göre Osmanlılarda Fefsefe

ZÜBEYİR KARS
DR., ERZURUM İMAM-HATİP LİSESİ

Osmanlılarda felsefe, üzerine ne lisans, ne yüksek lisans, ne de doktora seviyesinde felsefe tarihi ve İslam felsefesi tarihi derslerinde kayda değer bir şey görmediğimi söyleyebilirim. Bugün elimizin altında bulunan, özellikle de Âbe Bârb'ın *Felsefe Tarihi*nde –Fransızca'dan Türkçe'ye Bahur İsrail tarafından tercüme edilen, Rıza Tevfik'in de yardımıyla Orta Çağ felsefesi bölümünde oldukça hacimli ve tarafımızdan da lisans tezi olarak sadeleştirdiğimiz ve yayına hazırladığımız*– İslam felsefesi tarihindeki filozoflara yer verilmesine rağmen, İslam felsefesi tarihi eserlerinde 'Osmanlılarda felsefe'ye yer verilmediğine şahit oluyoruz. Bu yer verilmeyiş, dünyanın en uzun ve en muhteşem devletlerinden Osmanlı'da felsefe yok mu, sorusunu da akla getirmektedir. Yine, yoksa yokluğunun nedenleri ve varsa ne var, sorusunu da akla getirmektedir. Biz bu çalışmamızda, kitaplarında Osmanlılara yer vermeyen *Felsefe Tarihi* yazarı Macit Gökberk ile *İslam Felsefesi Tarihi* yazarı Hilmi Ziya Ülken'in, Osmanlılarda felsefe hakkındaki görüşlerine başvurarak konuyu değerlendireceğiz.

Osmanlılarda bilim-felsefe üzerine Macit Gökberk'in görüşlerini kendisiyle yapılan söyleşilerde buluyoruz. Örneklemek gerekirse, kendisiyle yapılan bir söyleşide şunları söylüyor:

> TDK: Bugüne dek ülkemizde, Türkiye'de, bir felsefenin oluşmamış olmasını siz nasıl açıklıyorsunuz?
>
> Macit Gökberk: Efendim, genel olarak söylemek gerekirse, yurdumuzda felsefenin gerektiği gibi gelişememesinin en büyük nedeni, gereği kadar özgürlük olmamış olmasıdır sanıyorum. Çünkü, felsefe, en radikal, en köke kadar inen soru demektir. Ve bunun için de mutlaka özgürlük gereklidir. Yasaların buna elverişli olması gereklidir; yalnız yasaların değil, törelerin de elverişli olması gerekir. Jaspers'in bir sözü var: "Felsefenin, karşısında soru soramayacağı hiçbir konunun olmaması gerekir." der Jaspers. Fakat siz, "Yasalar izin verir belki, ama bu memleketin töreleri var;

* Zübeyir Kars, *Arap Alemi Medeniyetinde Felsefe* (Basılmamış Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri 1984.

gelenekleri var; gelenekler izin vermez böyle bir soruya." derseniz, felsefe olmaz. Ve felsefenin de, bizim Türkiye'de olmamasının başlıca nedenlerinden biri, gerektiği kadar özgürlüğün olmamasıdır. Nitekim, Batı anlamındaki felsefenin bizde oluşmaya başlamasının 1908'lere, İkinci Meşrutiyet sıralarına rastlaması da, bir rastlantı değil. Çünkü ilk özgürlükler, ilk özgür ortam, o sıralarda hazırlanmaya başlandı.

TDK: Burada bir şey sormak istiyorum, izin verirseniz. Aynı şey Batı için de söz konusu değil mi? Batı'da da özgürlük yok, ama filozoflar, özgürlüğü adeta zorlamışlar. Bizde niye böyle bir durum olmamış?

Macit Gökberk: Bizde de böyle bir zorlama büsbütün yok değil. Bütün Jön Türk hareketi, 19. yüzyılda yapılan savaşımlar, Namık Kemaller, buna örnek.

TDK: Ama filozof çıkmamış bizde.

Macit Gökberk: Evet, ama şunu da unutmamak gerek: Despotik bir dünyaydı bizim dünyamız. Bizim topraklarımız, klasik despotik devletler diyarıdır. Buradan Asurlar geçmiştir, en son Bizans geçmiştir; sonra Osmanlı İmparatorluğu kurulmuştur. Bunların hepsinde, Hegel'in deyişiyle, tek kişi özgürdür. Geri kalan insanların hepsi kuldur. Felsefenin olması için, çok kişinin özgür olması gerekir...

TDK: Peki, bir soru daha: Örneğin 10., 11. yüzyıllarda pekala bizim de filozoflarımız var; bir Farabi çıkabiliyor, ama Arapça yazıyor.

Macit Gökberk: Ama Ortaçağ bu. O dönemde felsefe bağımsız değil, dinin emrinde. Bir "ancilla theologiae" durumunda, yani dinin bir hizmetkârı durumunda felsefe. Buna da özgürlük denmez. Yani burada felsefe, ne konusunu seçebiliyor, araştırabiliyor, ne de yöntemini seçebiliyor. Din felsefeye buyuruyor, diyor ki "sen dinin dogmalarını destekleyeceksin; senin kendi araştırmana da gerek yok. Bunu zaten Thomas söylemiş, Augusutinus söylemiş; üstadımız Platon da, Aristoteles de söylemişti. Onlara bak, onlara dayanarak bu dogmaları açıkla, yeter." Bunun için, bütün Ortaçağ felsefesi, yalnızca açıklamalardır, şerhlerdir. Bizim Farabi de, İbni Sina, İbni Rüşd de Ortaçağ felsefesi içinde yer alır. Onlar için, benim anladığım anlamda özgürlük söz konusu değildir.

TDK: Kısaca bizde, gerçek anlamıyla felsefe hiçbir zaman oluşamamıştır, diyorsunuz.

Macit Gökberk: Evet, demin de söylediğimi gibi, bizde felsefenin ortaya çıkmamasının başlıca nedeni, hiçbir zaman gerçek anlamda bir özgürlük ortamının olmamış olmasıdır. Gerek siyasal, gerekse sosyolojik anlamda özgürlük ortamı, İkinci Meşrutiyet'ten bu yana, yavaş yavaş gelişti. Cumhuriyet döneminde felsefenin kurulabilmesi, felsefe bölümünde büyük reformlar yapılması bunun istenmesi, bunların hepsi; Cumhuriyet'in getirdiği özgür ortamın birer sonucudur; bu özgür alan istediği kadar göreli olsun, yine de bundan yüzyıl öncesine oranla, ölçülemeyecek kadar büyük bir özgürlük içinde yaşıyoruz ve felsefenin de bizde yavaş yavaş gelişmesi, ancak bu özgür ortam içinde gerçekleşebilir. Onun için ister dinin baskısı olsun, ister politik ya da ideolojik bir baskı; bu baskılardan birinin olduğu yerde felsefe olmaz.

TDK: Evet efendim, özetlersek, özgürlük zorunlu koşuldur; ama aynı zamanda yeterli midir? Felsefenin gelişebilmesi için, özgürlükten başka öğeler de gerekmez mi?

> Macit Gökberk: Elbette gerekir. Bir kere, bu işe başlayabilmek için, Batı felsefesinin ortaya koyduğu bilgi dağarcığının içine girmek gerekir. Ama felsefe sadece o bilgileri edinmekle de olmaz. Kant'ın da haklı olarak dediği gibi –öteden beri süregelen bir düşüncedir bu–, felsefe öğrenilmez, felsefe yapılır. Felsefe yapmak için de, felsefeyi yapmış olan ve doruğuna çıkarmış olan büyük düşünürlerle birlikte düşünmek gerekir. Birlikte düşünebilmek için de, onların ortaya koyduğu bilgileri bilmeye gereksinme var; onların kaynağına inmemiz gerek. Ancak bu büyük filozofların yapıtlarını okuyarak, bu yapıtların içinden geçerek, onlarla birlikte düşünülebilir. Kısacası felsefe, birtakım sorunlar üzerindeki diyalogsa, yüzyıllardır süregelen bu diyaloga katılabilmek gerekir, özgün bir felsefe ortaya koyabilmek için. Diyaloga katılabilmek için de, belli bir bilgi birikimi gerekir; ayrıca bu bilgi birikimini kullanarak bir zekâ, bir aklı işletme alışkanlığı da olmalıdır. Ancak bundan sonra, felsefeyi ortaya koymuş, oluşturmuş büyük düşünürlerin yapıtlarına –felsefenin nesnelleştiği bu yapıtlara– dayanarak, onlarla birlikte düşünerek, felsefe yapılabilir.[1]

Bir başka söyleşide de M. Gökberk, "Bizde felsefenin oluşmasında bilimin yeterince gelişmemesinin etkisi vardır. Osmanlılarda ve ondan sonraki dönemde bizde bilimin gelişmemesini nasıl açıklarsınız?" sorusuna şöyle cevap verir:

> Macit Gökberk: Alıntısını yaptığınız tümce yeterince açık. Bilimle felsefenin birbirine elbette etkisi vardır. Birbirlerini destekliyorlar, oluşmalarını sağlıyorlar. Osmanlıların bir talihsizliği, Rönesans'ın başladığı sırada kurulması, 13., 14. yüzyıllar... O sırada Batı'da Ortaçağ bitmiş, yeni bir çağ başlamış. Osmanlılar ise Cumhuriyet'in eşiğine kadar kendi Ortaçağları içinde yaşamışlar, iskolastik içinde kalmışlar. Tanzimat öncesi ve sonrasında, orduyu düzeltmek için getirilmiş bilimler, teknikler var ama çok "pragmatist" şeyler bunlar, asıl zihniyet değişmemiş. Kafalar bilimden uzak kalmış. Felsefe olarak Cumhuriyet'e kadar yakın zamanlara kadar Ortaçağ iskolastiği ile gelmişiz. Bu iskolastik içinde ne toplumbilim ne ruhbilim, ne ekonomi biliminin yeri olur. Olsa olsa Mecelle'nin ilmünnefs'in yeri olur. Benim hocam Babanzade Naim Bey, Ziya Gökalp'in bulduğu, uydurduğu terimlere ve bilim adlarına şiddetle karşı idi. Örneğin "ruhiyat" demezdi, "ilmünnefs" derdi. İlmünnefs, yani Aristotales'in "Psikologya"sı, "De Anima"sı. Bu tutumla psikoloji de olmaz, başka bir bilim de; yeni bir dünya görüşü gereklidir.[2]

Hilmi Ziya Ülken'in Osmanlı'da felsefe ve bilim üzerine görüşleri, değişik eserlerinde dağınık halde bulunduğu için seçmeci davranacağız. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı eserinde, H.Z. Ülken aşağıdaki görüşleri öne sürmektedir:

> Osmanlı diyeceğimiz 13-19 uncu yüzyıllar arasındaki Türkiye kültürü bir çok alandaki (mimarlık, şiir vb.) gelişmeklere rağmen, 16 ncı yüzyıldan beri Batı kültürünün ilim ve felsefede kazandığı ilerlemeleri takip ede-

[1] *Macit Gökberk Armağanı*, Yazı Kurulu Bedia Akarsu, Tahsin Yücel, Türk Dil Kurumu Yay., 1983 Ankara, s. 10-11, 12-15.

[2] Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, b.y., t.y., s. 38-39.

> memesi yüzünden geri kalmıştır. İslam medeniyetinin 8-11 inci yüzyıllardaki müspet ilim seviyesini muhafaza edememiş; Batı'nın bu alanda İlkçağ ve Ortaçağ ilim seviyesiyle ölçülemeyecek yeni keşiflerden uzak kalmış; eski İslam eserlerinin bile ancak 'Haşiye'lerini, 'Şerh'lerini yazmak, bazılarını da yarım olarak Türkçe'ye çevirmekle yetinmiştir.
>
> İlim alanındaki kapalılık, felsefede de kapalılığı doğurmuştur. Osmanlı devrinde felsefe, skolastik içine girmiş, Ortaçağ İslam feylosoflarının eserlerini şerhetmekten ileri gidememiştir. İlim felsefesi eğilimi zayıflamış, onun yerine Formel Mantık'ta kılı kırk yaran (ve çoğu kullanılmaz tasım şekillerinin inceliklerini göstermekten ibaret) pek çok eser yazılmış, Muhyiddin b. Arabî ve Mevlânâ şerhleri, düşünce hayatında birinci derecede rol oynamıştır. Tabiat felsefesi ve Aristoculuğa (Meşşâî ekolüne) karşı şiddetli hücumlarıyla tanınan Gazalî kelâmı tutulmuş, yarım olarak Gazalî'nin bazı eserleri Türkçe'ye çevrilmiştir.[3]

Yine Hilmi Ziya Ülken, İslam âleminde 'filozoflar' diye tanınan, asıl felsefenin yalnız küçük bir kısmını teşkil ettiğini söylediği kelam, tasavvuf hatta fıkıh diye felsefeden ayrılmış olan fikir disiplinlerinin de İslam felsefenin içerisinde sayılması gerektiğini belirtir.[4] Osmanlı kelam, tasavvuf ve fıkıh geleneğini miras olarak almış filozoflar diye tanınan filozofların oluşturduğu felsefe geleneğine –mantık haricinde– sahip çıkmamıştır.

Hilmi Ziya Ülken İslam medeniyetinin hür düşünce ve müspet ilim zihniyetinin sonucunda geliştiğini şu cümlelerle belirtir:

> İslam medeniyeti kavimler arası münasebetlerin merkezi olduğu ve bütün dünya fikir hayatına kapıları açık bulunduğu zaman felsefe ve ilim sahasında hür düşünce ve müspet ilim zihniyetine sahipti.[5]

Bir başka eserinde bu olumlu gelişmelerin de yeterince sonuç vermediğini belirtiyor Hilmi Ziya Ülken:

> İslam medeniyeti zafer devrinde uzun ve rahat bir tercüme çabasıyla Helenistik medeniyetin fikir mahsullerini almış ve üzerinde yüzyıllarca işlemiş olmasına rağmen netice hiç de parlak olmamıştır. Meşşai ve İşraki ekolleri Yunan felsefesini eksik olarak anlamış, bir çok sentez yetmezliklerinin buhranı içinde kalmış, Süryanice kanalıyla Arapça'ya çevrilen eserlerde önemli boşluklar doldurulamamış, bu fikir hareketi de 14 üncü yüzyıldan sonra haşiyecilik ve tekrarcılık içine düşmüştür. Buna karşılık 13-15 inci yüzyıllar arası Batı'nın, Doğu fikir hayatını anlamak için yaptığı çaba hızla gelişerek, onu bir dünya medeniyeti haline getirmiştir. (...) –Osmanlı monarşisinde– Fatih'e kadar ilim hayatı nispeten canlı görünüyor. Molla Hüsrev, İslam hukukuna dair klasik sayılan kitaplar kaleme aldı. İstanbul'da Molla Lütfi hür düşüncesi ile fikir tarihimizde büyük ün bıraktı. Zembilli Ali, hükümdara nasihatleri ve medeni cesaretleriyle şöhret almıştı. İbn Kemal, Fıkıh ve tarihle olduğu kadar felsefe ile

[3] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979 (2. baskı), s. 40 – 41.
[4] Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, İstanbul 1983 (3. baskı), s. 7.
[5] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 14.

de uğraşıyordu. Taşköprülüzâde'nin ilimler sınıflaması, oğlu tarafından *Mevzua'at el-ulûm* adıyla Türkçe'ye çevrildi. Kınalızâde, tarih, hukuk ve edebiyata dair eserleri ve *Ahlâk*'ı ile tanındı. Bu gelişmelere rağmen, genel olarak felsefi düşünce, Ortaçağ İslam felsefesinin Gazalî-İbn Rüşd tartışmasının bıraktığı yerde duruyordu. Bu tartışma bile hiçbir başarılı çözüm yolu bulamamıştı. İbn Rüşd'ün yarı Aristoculuğu ile Gazalî'nin sert imancılığı, hiçbir sentez doğurmamak üzere iki çığırı kendi taassupları içinde kapanmaya mahkum etmişti.[6] Osmanlı'nın ilk zamanında Kanuni'ye kadar hikmet ve Şeriat'ı birleştiren alimler vardı. Fatih, "Medaris-i semâniyye"yi kurduğu zaman *Tecrid* ve *Mevakıf* şerhi okunmasını emretmişti. Sonra gelenler "bunlar felsefiyyattır" diyerek bu dersleri kaldırdılar ve yerlerine *Hidaye* ve *Ekmel*'i koydular. Felsefeyi ve ilmi inkar ettiler.[7] ... Kelâm, felsefe ve mantık kavramları yer yer şiirin içinde, semboller arasına girdiği gibi, tasavvuf ve vahdet-i vücûd geniş ölçüde şiirin hakim sesi haline gelir... İlim seviyesi, 16. yüzyıldan sonraki dünya ilminden haberi yoktu. Araştırma alanı kapanmıştı. Tanzimat'tan önce eğitim sistemi skolastikti. Tecrübe ve faal metodun yeri yoktu... İlim hayatı oldukça durgunlaşmıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nun ayakta durmasını sağlayan yalnızca savaşlar ve siyasi dengelerdi. Osmanlı devri 16-19. yüzyıllar arasında hiçbir fikri faaliyet gösteremedi. Bu içe katlanış askeri başarısızlıklar ve gerilemelerde de kendini gösterdi.[8]

Batı'da ilmî çalışmalar ve gayretler sonucu yeni bir zihniyet, yani aydınlanma ağırlık kazanırken Osmanlı, felsefe geleneğine sahip çıkmak yerine, bu geleneği 1595 yılındaki fetva ile yasaklamıştır. Bunun sonucu olarak her alanda durgunluk ve gerileme başlamıştır.[9]

İmdi, oldukça uzun alıntılar yaptığımız felsefe hocalarının görüşlerinden şu sonuçları çıkardık.

Felsefenin ortaya çıkması ve gelişmesi için hem yasaların, hem törelerin mutlak özgürlüğe elverişli olması gerekir. Felsefe özgür ortam sebebiyledir ki, konusunu ve yöntemini seçebilmektedir. Osmanlı'da özgür ortam olmaması nedeniyle felsefe gelişememiştir. Felsefenin yerine geçirilen kelam Osmanlı'da rakipsizdi. Kelam ilmi, siyasi tonu ağır bir ilim olmasına rağmen, Tanrı-insan ilişkisinde özgürlük meselesini ele alır. İnsan-devlet ilişkisinde özgürlük meselesini ele almaz. Tanrı'nın karşısında adeta özgürlük mücadelesi veren kelam, devlet-insan ilişkisinde 'özgürlük' meselesini görmezlikten gelir. Osmanlı'da, özgür ortam olmadığı için müspet ilim gelişmediğinden, ilim zihniyeti egemen değildi. İlmin gelişmediği yerde felsefenin gelişmesi çok zor gözükmektedir.

Osmanlılar kuruluş ve yıkılışına kadar kendi Ortaçağları içerisinde yaşamış, skolastik içinde kalmışlardır. Geniş bir dünya görüşü seviyesine çıkmak için

[6] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 14.

[7] Hilmi Ziya Ülken, "Katip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Katip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, içerisinde, Ankara 1991, s. 183.

[8] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 14.

[9] Fahrettin Olguner, "Türk Düşünce Sistemi Üzerine Bir Deneme", *Türk Yurdu*, 1991, s. 23.

geçmiş bilim ve felsefi birikimini geliştirmemiş, hukuk, ahlak, felsefe ve bilimde yaratıcı olamamıştır.

Macit Gökberk, bu konuda şunları söylemektedir:

> Doğu ve Batı birbirine karşıt şeyler değildir. Burada belirleyici öz İslamlık ve Hristiyanlık da olamaz. Belli başlı ayrım, geri kalmış toplum ayrımıdır. Doğu ve Batı arasındaki temel çatışma din çatışması değil, çağların çatışmasıdır. Doğu'daki Ortaçağdan, Doğu'nun geri kalmışlığından kurtulmak için aklın ve bilimin öncülüğünde hareket etmek zorunludur.[10]

Hilmi Ziya Ülken ise, şöyle demektedir:

> Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamlık Sami kavimler arasında doğarak yayılmış üç büyük din olmak bakımından köklerinde müşterek oldukları gibi, meydana getirdikleri fikri eserler bakımından da aralarında münasebetler vardır... Hasılı İslam ve Hristiyan medeniyetlerini birbirine tamamıyla yabancı iki alem gibi görmek çok yanlış olur.[11]

Gerçekte Osmanlı'daki topluluklar ağırlıklı olarak İslam, Hıristiyan ve Yahudi şeraitlerine bağlı olarak yaşıyorlardı. 1912 yıllarında Anadolu 14.536.142 İslam, 2.747.609 Hıristiyan, 76.497 Yahudi, 252.601 diğerleri olmak üzere toplam 17.536.352 nüfusa sahiptir.[12]

Osmanlılar Bizans'ı fethedince, Bizans'ın Osmanlı üzerinde etkisi olumsuz ve yıkıcı olmuştur. Çünkü Bizans'ın Doğulu ruhu, doğmakta olan Osmanlı kültürünü denetim altına almıştır. İslam medeniyetinin klasik çağında devrettiği fikir ve kültür hareketlerini Avrupa iyi ve doğru anlayarak Rönesans'ını gerçekleştirirken, Osmanlıların da böyle bir şansı varken, Bizans'ın dar zihin yapısının etkisinde kalarak Türk Rönesansı'nı gerçekleştirememişlerdir.

Suat Sinanoğlu'nun dediği gibi:

> Osmanlı uygarlığının, hemen Bizans'ın fethi ile değilse de fethinden pek az sonra duraklamasının ve uzun yüzyıllar sürecek olan bir gerileme dönemine girmesinin başlıca nedeni budur. İslam skolastiği ile yeni bir güç ve dinamiklik kazanan birkaç bin yıllık Doğu ruhu, Osmanlı toplumunun henüz pek genç ve yaşam dolu vücudunu yıpratan bir zehir etkisi yapmıştır.[13]

Osmanlı'nın gerilemesinde Hıristiyan ve Yahudi topluluklarının da önemli rolleri olmuştur. Çünkü Osmanlı eğitim ve ilim hayatında etkin değillerdi.[14] Özellikle kiliseler kendi inanırları üzerinde otoritelerini Türk aydınlanmasına karşı kullandılar.[15]

[10] *Macit Gökberk Armağanı*, s. 43.
[11] Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 11-12
[12] Justin McCarthy, *Müslümanlar ve Azınlıklar*, İstanbul 1998, s. 114
[13] Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi*, Ankara 1980, s. 31-32.
[14] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 48.
[15] Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara 1984, s. 63-64.

Hatta Anadolu'da yaşayan bazı Ermeni ve özellikle de Türk Ortodokslarının ana dilleri Türkçe idi. Fakat kiliselerde ibadetlerini Türkçe yapmıyorlardı. Umum Anadolu Türk Ortodoksları Mürahhas Umumisi tarafından yapılan (1922) kongrede, ibadetlerin Türkçe yapılması için İncil-i Şerif'in Türkçe'ye çevrilmesi ve Türkçe eğitim ve öğretim yapacak Türk Ortodoks Ruhban Mektebi'nin Kayseri'de açılmasını, hatta episkoposluğa aday olacak kişilerin Anadolu'nun öz evladı bulunmasını karar altına alır.[16]

İspanya'dan zengin bir bilgi yüküyle Türkiye'ye göç etmiş olan Museviler, Avram Galanti'nin ifadesiyle:

> Bu yürekler acısı ve zorunlu göçün doğal olarak indirdiği darbelerden dolayı çok üzülmüşler ve zamanla yol göstericileri ve düşünürlerinin ölümüyle, eski parlak zamanlarını kaybetmişlerdir. Bu eski parlaklığı, bir gerileme dönemi izlemekte gecikmemiştir... Türkiye Musevileri, takriben iki yüzyıl kadar bilgisizlik, bağnazlık, perdeler altında kalıp gitmiştir... Tanzimat döneminin başlangıcında okullarında gramersiz İbranice'den başka aritmetiğin yalnız dört işlemini okurlardı.[17]

Katip Çelebi'de *Mizan'ul-hakk*'ın son kısmının vasiyetler bölümünde, "vaaz edenler avamın anlamayacağı şeylerden bahsetmemelidir. Vaaz halk içindir, havass için değildir, halktan çoğu vaaz ve hutbe meclisinde uyurlar. Zira hutbe Arapça'dır. Anladığı zaman da mana ile hiçbir alakası yoktur." demektedir.[18] Müslüman Osmanlı, medrese ve camide; Hıristiyan Osmanlı, mektep ve kilisede Türkçe okuyup yazmıyor. Ne medrese, ne kilise Osmanlı aydınlanmasını gerçekleştirecek skolastik yapıdan kurtulacak zihniyete sahip değildir.

Bu nedenlerden dolayı Müslüman ve Hıristiyan halkta da okur yazar oranı çok düşüktü. Halk daha çok sözlü kültürden besleniyordu. Müslümanlar Arap harfleriyle Türkçe okuyup yazmalarına rağmen, anadilleri Türkçe olan Türk Ortodokslara Grekçe, Türkçe konuşan Ermenilere de Ermenice öğretiliyordu.[19] Toplumda tarih şuuru tam anlamıyla oluşamamıştır. Geçmişi kutsama ve onu yüceltme, onun geleceğini tarihsizliğe itmiştir. Müslüman Türklerin, Türk Ortodoksların ve bazı Ermenilerin ana dilleri Türkçe olmasına rağmen Türkçe, düşünme dili olmamıştır. Medrese uleması beşik ulemasına dönüşmüştür. Kiliselerin etkisi mensubu bulunduğu mekteplerin üzerinden eksik olmamış ve laik eğitime fırsat vermemişlerdir. İslam medeniyetinin ilmî ve felsefi varlığını oluşturan ciddi kaynak kitaplar Osmanlı eğitim-öğretiminde asla tedavüle girmemiş, kütüphanelerin raflarında tozlanan nadide nüshalar halinde kalmıştır. Tan-

[16] Zübeyir Kars, *Milli Mücadelede Kayseri*, Ankara 1999 (2. baskı), s. 130-131.

[17] Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul 1905 (3. baskı), s. 169-170.

[18] Ülken, *Katip Çelebi ve Fikir Hayatımız*, s. 183 vd.

[19] Zübeyir Kars, "Kayseri Eğitim Tarihi Üzerine Bir Deneme", *Erciyes Üniversitesi Kayseri Tarihi I. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri*, 1997, "Kayseri Ortodokslarının Türklüğü Üzerine Bir Deneme", 1998.

zimat'tan bu yana 1914'lere gelindiğinde tabii bilimler ve başta felsefe tarihi[20] ve İslam felsefesi üzerine dersler, idadi/lise ve üniversitelerde yer almışsa da aynı yıllarda başlayan Birinci Cihan Harbi ve sonucunda bir zamanların muhteşem Osmanlı Devleti gerçek anlamda felsefe ile ve müspet ilmi geliştiremeden vefat etmiştir.

[20] Hüseyin Aydın, "Osmanlılarda Felsefi Düşünce", *U.Ü.İ.F. Dergisi*, IV(1992), 4, s. 6-8.

Debreli Vildân Fâ'ik ve *el-Multeḳât fî uṣûli't-tefsîr*

MUSTAFA ÖZEL
DR., DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT YÜKSEK OKULU

Tarihte ilimle uğraşan insanları tanımak, bu işe koyulanları teşvik eden, heyecanlandıran bir unsurdur. Onların bilgi ve tecrübeleriyle donanma, insana güç verir, sabit kadem olmasını sağlar. Tefsir usulü ve tarihi ile ilgili eserleri tespit edip inceleme çalışmalarım esnasında ismine bilgisayar kayıtlarında rastladığım *el-Multeḳât fî uṣûli't-tefsîr*, önce beni yazarıyla tanıştırdı. Daha sonra elinizdeki bu yazıyı yazmamın hem ilim tarihi hem de merhum Hocaefendi için bir vefa borcu olduğu düşüncesine sevketti. Bu yazının arka planındaki başka bir husus da, her ne maksat ve gaye ile olursa olsun, alimlerin, bilim adamlarının şu veya bu şekilde rahatsız edilerek bu alandan çekilmelerine yol açan tavır ve davranışlara olan itirazımdır. Herkesin kabul ettiği bir gerçek vardır: İnsan kolay yetişmez. Ancak bundan daha açık olan başka bir gerçek de şudur: İnsan kolay harcanır. Umarım, bu yazı, tarihte ve günümüzde, yönetenler ve yönetilenler tarafından anlaşılmayarak mağdur edilenlerin hatırlanmasına, belki bu tür uygulamaların azalmasına bir katkı sağlar.

Müellif, adını Vildân Fâ'ik b. İslâm ed-Debrevî olarak vermektedir. Ebulula Mardin, Vildân Fâ'ik'in uzun yıllar Üsküdar'da oturduğu için Üsküdarlı Vildân Efendi olarak meşhur olduğunu söylemektedir. Manastır'ın Debre sancağına bağlı Rekalar kazasının Perseniçe köyünde, 1269/1853 tarihinde doğmuştur. Sekiz yaşındayken babasıyla birlikte Üsküdar'a gelip Vâlide-i Atîk Medresesi'nde amcası Hoca Yakup Efendi yanına yerleşmiştir. İlk tahsilini Ispartalı Hoca Hafız Sabri Efendi'den yaptıktan sonra, on iki yaşında Kur'an'ı ezberlemiş, on yedi yaşlarında iken de ilm-i vücûhtan kırâ'ât-ı seb'a ve aşereyi de bitirerek mezun olmuştur. Daha sonra Üsküdar muciz dersiamlarından *el-Lema'atu'l-berḳiyye*'nin müellifi Alâiyeli Kara Mustafa Efendi'nin ders halkasına katılmıştır. On dokuz sene okuduktan sonra hocasından icazet almıştır. 1299/1881'de Üsküdar'da Yeni Cami'de ders okutmaya başlamış, 1303/1885'de açılan ruûs imtihanında başarılı olarak, Üsküdar dersiamı olmuştur. Öğrencilerine ilk icazeti 1314/1898'de vermiştir. 1301/1883'de Üsküdar'da, Askerî Toptaşı Rüşdiyesi'nde önce Farsça, daha sonra da Arapça hocalığı yapmıştır.

1324/1906'da Huzur Dersleri'ne (Ramazan ayında padişahın huzurunda yapılan tefsir dersleri) muhatap (anlatılan dersi müzakere eden) olarak tayin edilmiştir. 1327/1909'da mukarrir (tefsir dersini veren) olmuş; 1341/1922 yılına kadar bu vazifede kalmıştır. 1327/1911'de Vâlide Sultân Dershânesi müdürü olmuş ve bu görevi Eylül 1330/1914'e kadar sürdürmüştür. 1326/1908'de Süleymâniye Medresesi Hadîs-i Şerîf müderrisliğine atanmıştır. Ruûsu gittikçe yükselerek 1335/1916'da Hamise-i Süleymâniye'ye çıkarılmıştır. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra, Meşrutiyet'i güçlendirmek amacıyla Arnavutluk İttihâd Kulübü ve Cem'iyet-i İttihâdiye'nin kararı ve Bâb-ı Âlî'nin tensibi ile, Manastır, İşkodra ve Selanik vilayetlerine gönderilen Hey'et-i Nasiha'nın başkanı olarak iki ay vazife yapmıştır. İlmiye Sâlnâmesi'nde, Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye Kısm-ı Âlî Tefsîr-i Şerîf muallimlerinden ve Ders-i Şerîf mukarrırı olduğu bildirilmektedir. Vildân Fâ'ik aynı zamanda Medresetü'l-Mütehassısîn'de, Tefsîr ve Hadîs şubesinde, Tefsir Usûlü okutmuştur. 4 Temmuz 1343/1924'de Üsküdar'da Hace Hasna Mahallesindeki Selvilik Caddesi No 5'deki evinde vefat etmiştir.

Eserleri:

Müellifin eserlerini matbu olanlar ve elyazmaları olmak üzere iki kısımda incelemek mümkündür:

Matbu Olanlar:

1. *Terşîḥu'l-ḳalem fî Lâmiyeti'l-'acem* (Dersa'âdet 1308). Isfehanlı Tuğrâ'î'nin meşhur *Lâmiyetu'l-'acem* kasidesinin Arapça şerhidir.

2. *Teshîlu'ṣ-ṣarf* (İstanbul 1317/1899). Eser Türkçe olup kitabın kapağındaki ifadeden, Koca Mustafa Paşa Askerî Rüşdiyesi için yazıldığı anlaşılmaktadır.

3. *el-Ḳavlu'ṣ-ṣâbit fî ḳaḍâ'i'l-fevâ'it.* Fıkha dair olan bu eser, 1310/1892'de Matbaa-i Osmâniye'de basılmıştır.

4. *Esrâr-ı şavm* (İstanbul 1315).

5. *el-Mevâ'iẓu'l-ḥisân* (Dersa'âdet 1330/1911). Eser, müellifin Huzur Derslerindeki takrirlerinden oluşmaktadır. Kitapta dört takrir bulunmaktadır. Birincisi 1327/1909'da, Hûd suresinin 17. ayetinin tefsirini yedinci mukarrır olarak; ikincisi 1328/1910'da aynı surenin 32-33 ve 34. ayetlerinin tefsirini yine yedinci mukarrır olarak; üçüncüsü, 1329/1911'de mezkur surenin 50-51 ve 52. ayetlerinin izahlarını beşinci mukarrır ve 1330/1911'de adı geçen surenin 78-79 ve 80. ayetlerinin açıklanmasını yine beşinci mukarrır olarak ihtiva etmektedir.

Elyazmaları:

Müellifin yazma eserleri, matbu kaynaklarda zikredilmemektedir. Bu eserler Süleymaniye ve Hacı Selim Ağa Kütüphanelerinde bulunmaktadır.

1. *Âyet Tefsîri*, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü, demirbaş numarası (d.n.): 65.

2. *Kasîde-i Munferice Şerhi.* Aynı yerde, d.n. 107.

3. *Risâle fî şerḥi ḥilyeti'n-nebeviyye.* Aynı yerde, d.n. 35.

4. *Şerh-i Kasîde-i Hâziye* (Tercüme). Aynı yerde, d.n. 106.

5. *Nahviyye, Maltiyye, Dînâriyye Makâmelerinin Şerh ve Tercemesi.* Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai Efendi Bölümü d.n. 1393.

6. *Tavḍîḥu'l-mubhemât fî-mâ verede fi'l-ḳur'âni mine'l-kelimât.* Aynı yerde, d.n. 125.

7. *Tebyînu'l-edevât fî-mâ verede fi'l-ḳur'âni mine'l-kelimat.* Aynı yerde, d.n. 123.

8. *Tefsîr-i Sûre-i Kâf.* Aynı yerde, d.n. 129.

9. *Teshîlu'n-naḥv.* Aynı yerde, d.n. 1631.

10. *el-Multeḳât fî uṣûli't-tefsîr.*

Bu yazıda söz konusu edeceğimiz bu son eser, Üsküdar'daki Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde Hüdai Efendi Bölümünde d.n. 126'da kayıtlıdır. Daha önce, ayrı bir kütüphane olarak faaliyet gösteren Kütüphane-i Hazret-i Pir Hüdai'nin, tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra, Hacı Selim Ağa'ya ilhakı ile birlikte bu kitap da söz konusu kütüphaneye nakledilmiştir. Eser, ileride söyleyeceğimiz üzere tamamlanmadan yarım kalmıştır. Yazıldığı yere kadar on dört 'asıl'dan oluşmaktadır. Kimi zaman 'asıl'lar, 'fasıl'lara ayrılmaktadır.

Kitabın konularına geçmeden önce, yazarın girişte söylediklerine yer vermek istiyoruz; besmele, hamdele ve salveleden sonra şöyle demektedir:

> Bu, tefsîr usûlü ile ilgili muhtasar bir risâledir. Bunu, asıllara (bölümlere) ayırarak İmâm-ı Suyûtî'nin *el-İtḳân*'ından ve diğer bazı önemli kitâblardan toplayarak tertîb ettim. Bu yüce ilim, müfessir ve müstefsirin muhtâc olduğu temel konuların araştırıldığı ilim olarak tanımlanmaktadır. Konusu Azîz olan Allâh'ın kitâbıdır; amacı ise, onun gerçeklerini ve hükümlerini öğrenmektir.

Birinci asılda (s. 2), ayetlerin Mekki ya da Medeni oluşu hakkında bilgi verilmekte ve bu konuda yaygın görüşün hicretten önce nazil olanın Mekki, hicretten sonra nazil olanın ise Medeni olduğu söylenmektedir. İkinci asılda, üç konu ele alınmaktadır. Bunların birincisi Kur'an'ın toplanması ve düzenlenmesi (s. 2); ikincisi, isimlerinin bilinmesi (s. 3); üçüncüsü ise surelerin düzenlenmesi, bunların tevkifi mi, yoksa sahabenin ictihadı ile mi olduğu hakkındadır (s. 6). Üçüncü aslı dört mesele oluşturmaktadır. İlki nüzûlü tekerrür eden ayetler (s. 7); ikincisi, nüzûlü hükmüne ve hükmü nüzûlüne takaddüm eden ayetler (s. 8); üçüncüsü, aynı zamanda inen ve ayrı ayrı inen ayetler (s. 9); dördüncüsü ise, melek grubuyla ve melekler olmaksızın inen ayetler hakkındadır (s. 9). Dördüncü asıl, Kur'an'ın indirilişinin niteliği hakkındadır. Burada ilk olarak, Kur'an'ın önce Levh-i Mahfûz'dan Kadir gecesinde dünya semasına bir kerede indirildiği; daha sonra Peygamber'in (sav) hayatı boyunca bölümler halinde nazil olduğu anlatılmaktadır (s. 10). Son olarak ise, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Allah'ın kelamının indirilmiş (münezzel) olduğunda görüş birliğinde olduğu, ancak inzalin anlamında görüş ayrılığına düştüğü konusu işlenmektedir (s. 10-11). Beşinci asıl, vahyi ve onun niteliğini incelemektedir. Vahyin zahir ve bâtın olarak ikiye ayrıldığı; zahirin de üç kısmının olduğu bildirilmekte; bâ-

tın vahyin, mansus hükümlerde ictihadla ulaşılan şey olduğu söylenmekte (s. 12) ve daha sonra, vahyin keyfiyeti ile ilgili bilgiler verilmektedir. (s. 13). Altıncı asıl, iki fasıldan müteşekkildir (s. 13-14). Burada ilk olarak ayetler arasındaki münasebet (s. 14); daha sonra ise surelerin başlangıçları ve sonları (*fevâtiḥ-ḫavâtim*) arasındaki ilişki ve bağlantılar ele alınmaktadır. (s. 18). Yedinci asıl, muhatapların çeşitleri hakkındadır (s. 24). Sekizinci asıl, ayet sonlarındaki fasılalarla ilgilidir (s. 31). Dokuzuncu asıl, üç fasıldan ibarettir. Birinci fasılda Kur'an'ın 'garîb' kelimeleri (s. 37); ikinci fasılda Kur'an'daki Hicaz lehçesinden olmayan kelimeler (s. 41) ve son fasılda, Kur'an'daki Arapça olmayan kelimeler hakkında bilgi verilmektedir (s. 44). Onuncu aslın konusu, 'vücûh ve nazâ'ir'dir. Bu konuda selef ve halef ulemasının kaleme aldığı eserlere atıfta bulunulmaktadır (s. 47). On birinci asılda Kur'an'ın irabı işlenmekte ve birçok alimin bu alanda eser verdiği; bu konuda Ebû Hayyân'ın tefsirinin meşhur olduğu ifade edilmektedir (s. 54). On ikinci asıl, 'mücmel ve mübeyyen' ile ilgilidir (s. 61). On üçüncü asılda, 'müşkil' konusu hakkında bilgi verilmektedir (s. 63-64). On dördüncü asıl, 'mübhemât' hakkındadır. Kitap burada kesilmekte ve yazar şunları söylemektedir:

> Bu derlemeyi, sabık Şeyhülislam Hayri Efendi'nin tayini ile Medresetü'l-Mütehassısîn'de okuttum. O, İslam milleti için hayırlı ve yararlı biriydi. Değerini bilemediler. Onu ittihatçı olmakla suçladılar. Ancak o, onlardan değildi. Bunun en iyi kanıtı, ittihatçıların onu makâm-ı meşîhattan azlederek yerine bir farmason olan Mûsâ Kâzım adlı birini getirmeleridir. O, bu din aleyhine yapacağını yaptı. Medresetü'l-Mütehassısîn'de hoca olduğumu öğrenince, beni bu görevden çıkarttı. Bir zaman sonra, Evkaf Bakanı'nın emriyle Medresetü'l-Vâ'izîn'de tefsir okutmakla görevlendirildim. Orada bir müddet vazife yaptım. Adı geçen farmason bunu duyunca Evkaf Bakanı'yla konuştu ve beni buradan da çıkarttı. Bu aşağılamalarla yetinmedi. Ben Halife'nin huzurunda yapılan Huzûr Derslerinde on yıldan beri mukarrır idim. Dördüncü mukarrır idim; beni yedinci mukarrırlığa indirdi. Bu aşağılamalar, beni ümitsizliğe düşürdü. Bu derlemeyi yazmayı bıraktım. Kendimi ve onu Kadir ve Muntakim olan Allah'a havale ettim (s. 72).

Son olarak eserinin sonunda müellif şöyle demektir:

> Ben fakir, Kâdir-i Mutlak olan Rabbinin rahmetine muhtâc Vildân Fâ'ik b. Abdisselâm, fırka-i nâciyeye, –ki bu, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at'tir– mensubum. Peygamberlerin efendisinin hürmetine, Allah onu, anne-babasını ve bütün Müslümanları bağışlasın.

Evet, bir alim, bir yöneticinin yaptıklarına dayanamayarak hayata küsüyor. İnsanlar küstürülüyor. Günümüzde de bilimle dışarıdan ilişkili olanlar, ona bir yön verme çabası ve gayreti içindedirler. İlimle uğraşanların edilgen tavırlarının, bu durumu daha da vahim hale getirdiği görülmektedir. İlmin, sanatın, kültürün, kısacası insanla ilgili her şeyin saygınlığa kavuşması, insanın önce kendisine, sonra da çevresindekilere saygı duymasına merbut ve meşruttur.

XIII. Türk Tarih Kongresi

Düzenleyen: Türk Tarih Kurumu
Ankara, 4-8 Ekim 1999

Bitirmekte olduğumuz 1999 yılı Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ile ilgili birçok sergi, toplantı, kongre ve kutlamaya sahne oldu. Kuşkusuz bunlar içerisinde en dikkate değer olanı, son Türk Tarih Kongresi'nin Osmanlı Devleti'ne ayrılmış olmasıydı; Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte resmî tarih yazmakla görevlendirilen bir yüksek kurumun böyle bir işleve soyunması, resmî tarih politikasında da bir değişikliğe işaret etmektedir. Zaten bu husus gerek Türk Tarih Kongresi başkanı Yusuf Halaçoğlu'nun açış konuşmasında, gerekse Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in kapanış konuşmasında açık bir tarzda ifadesini bulmuştur. Halaçoğlu, yaşadığı topraklardan çok, tarihe miras bıraktığı farklı milletleri ve dinleri bir arada tutma becerisinin hemen her ülkenin ilgisini çektiğini ifadeyle başladığı konuşmasında, Osmanlı Devleti'nin dünya hakimiyeti düşüncesinin, millîliğin ikinci plana atılmasına, çok uluslu ve çok dinli bir devlet yapısının gelişmesine ve dolayısıyla farklı din ve kültüre mensup milletlerin barış içinde bir arada yaşamalarına imkan verdiğini vurguladı. İnsana insan olarak değer veren Osmanlı'yı anlamanın, geleceğe daha sağlam bakmak anlamına geleceği için, bilim adamlarına, sonuçlarını bu geleceğin hizmetine sunmak üzere ekip çalışmasıyla Osmanlı'yı araştırarak, birlikte projeler üretme çağrısında bulundu.

Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in himayesinde açılan kongrenin açılışına katılmaması dikkat çekiciydi. Demirel'in yaptığı kapanış konuşmasında Osmanlı'nın 624 yıl ayakta kalmasının sırlarını öğrenmenin herkese lazım olduğunu, Osmanlı'nın dağılmasıyla ortaya çıkan devletlerin kendi rejimlerini ayakta tutabilmek için, önceki yönetimleri kötülediğini anlattı ve bunun Türkiye'yi kötülemeye kadar vardığını ifade etti. Osmanlı'nın postundan çıkan 35 devletten biri olan Türkiye'nin de Osmanlı'yı kötülediğini; çünkü Osmanlı'yı methetse cumhuriyeti tutturmakta zorlanacağını belirten Demirel, sözlerine devamla "Böyle bir dönemi geçirmek mecburiyetindeydik. Çünkü Cumhuriyet Osmanlı'nın ancak kültürde, millette, halkta devamı olabilirdi. Çünkü Osmanlı bir başka devlet düzeniydi. Türkiye Cumhuriyeti ise, bir başka devlet düzeniydi." Geçmişle barışmanın kaçınılmazlığına da değinen Cumhurbaşkanı, Osmanlı nasıl ayakta durmuş sorusuna, adalet ve emniyeti sağlayarak cevabını verdi ve ekledi: Osmanlı bir büyük olay. İmparatorlukların hepsi gibi o da gelip geçmiş. Yalnız gelip geçerken de büyük yıkılışı 300 yıl sürmüş, yıkılırken de canı-

nı öyle kolay teslim etmemiş. 4 sene 3 kıtada savaş vermiş. Osmanlı'yla ilgili hatırda tutulması gereken son iki nokta olarak, Osmanlı'nın kültür ve sanat ile idarede, liyakata verdiği önemi belirtti.

En üst düzey yetkili ağızdan geleceğe ışık tutacak bir medeniyet olarak nitelenen Osmanlı'nın barış, hoşgörü, adalet ve emniyet ilkeleri milenyumda Türkiye Cumhuriyeti'nin geleceğinde hayata geçirilebilecek mi, yoksa izlediğiniz pahalı bir salonda gerçekleştirilmiş bir şov olarak mı kalacak? Sanırım bunu da ancak zaman gösterecek.

1932 yılından beri geleneksel olarak toplanan ve bu yıl Osmanlı Devleti'nin 700. Kuruluş yıldönümü münasebetiyle Osmanlı Devleti'ne ayrılan XIII. Türk Tarih Kongresi 4-8 Ekim tarihlerinde Ankara Sheraton Oteli salonlarında gerçekleştirildi. Kongrede üç ana konu yer almaktaydı.

İlki, çeşitli ülkelerdeki son 50 yıllık Osmanlı araştırmalarının tahlilî olarak değerlendirildiği, Osmanlı historiografisi; ikincisi, Osmanlı Devleti'nde hukuk, İslam, milliyetçilik hareketleri, sanat, arşivcilik, şehir tarihi, para ve fiyat hareketleri gibi konuların yer aldığı özel konular bölümü ve son olarak, bilim adamlarının Osmanlı Devleti'yle ilgili uluslararası ilişkiler, bilim, düşünce ve eğitim, medeniyet, kültür ve sanat, ekonomi ve maliye ile devlet yönetimi hakkında orijinal bildirilerinin yer aldığı bölümdür.

Birinci bölümde çeşitli ülkelerde yapılan Osmanlı araştırmaları metodolojik bir yaklaşımla belirlenip tahlilî bir değerlendirmeden geçirildikten sonra, ulaşılan bilgi birikiminin boyutları açıklandı. Bir bakıma Osmanlı ile ilgili bilgi birikimini sorgulamayı amaçlayan bu bölümde Pazartesi günü saat 14'ten itibaren beş salonda sunulan 19 bildiriyi ve sahiplerini şöylece sıralayabiliriz.

Salon I

1. Amerika Birleşik Devletleri'nde Osmanlı Araştırmaları, Heath Lowry
2. Amerika Birleşik Devletleri'nde Osmanlı Araştırmaları, yaklaşımlar Kemal Karpat
3. İngiltere'de Osmanlı Araştırmaları, Rhoads Murphey
4. Fransa'da Osmanlı Araştırmaları, Gilles Veinstein
5. Almanya'da Osmanlı Araştırmaları, Klaus Kreiser

Salon II

1. Türkiye'de Osmanlı Araştırmaları, Halil İnalcık, Bahaeddin Yediyıldız
2. Romanya'da Osmanlı Araştırmaları, Mihai Maxım
3. Yunanistan'da Osmanlı Araştırmaları, Evangelia Balta
4. İsrail'de Osmanlı Araştırmaları, Amnon Cohen

Salon III

1. Yugoslavya'da Osmanlı Araştırmaları, Nimetullah Hafız
2. Macaristan'da Osmanlı Araştırmaları, Geza David - Pal Fodor

3. Arnavutluk'ta Osmanlı Araştırmaları, Dritan Egro
4. Bulgaristan'da Osmanlı Araştırmaları, Slavka Draganova

Salon IV

1. Japonya'da Osmanlı Araştırmaları, Yuzo Nagata
2. Azerbaycan ve Kafkasya'da Osmanlı Araştırmaları, Hüsameddin Memedov
3. Gürcistan'da Osmanlı Araştırmaları, Nodar Shengelia

Salon V

1. İran'da Osmanlı Araştırmaları, Farıba Zarınebat-Shahr
2. Mısır'da Osmanlı Araştırmaları, Muhammed Harb
3. Türkiye'de Osmanlı Dönemi Magrib Araştırmaları, Ercüment Kuran

İkinci bölüm, özel konular başlığıyla Salı sabahı gerçekleştirildi. Salon I'de G. Bozkurt'un başkanlığında saat: 9'da başlayan oturumda ilk olarak, M. Akif Aydın, "Osmanlı Devleti'nde Hukuk" başlıklı bildirisini sundu.

Tartışmadan sonra A. Yaşar Ocak, "Osmanlı Devleti ve İslam" konulu tebliğini tartışmaya açtı.

Bu oturumun son tebliğcisi İlber Ortaylı, "Osmanlı Devleti'nde Milliyetçilik Hareketleri" hakkındaki görüşlerini tartışmaya açtı.

Salon II'de Gönül Cantay başkanlığında gerçekleştirilen oturumda Nurhan Atasoy, "Osmanlı Devleti'nde Sanat" başlıklı bildirisini sundu.

Oturumun diğer tebliği "Osmanlı Devleti'nde Hat Sanatı" başlığını taşıyordu. Tebliği Uğur Derman sundu.

Salon III'deki oturuma Selim İlkin başkanlık yaptı. İlk olarak Yusuf Halaçoğlu, "Osmanlı Devleti'nde Arşivcilik" konusundaki bildirisini sundu.

Tartışmadan sonra Özer Ergenç, "Osmanlı Şehir Tarihi Araştırmaları" konusundaki tebliğini tartışmaya açtı.

Bu oturumun son tebliğcisi Şevket Pamuk'tu. Konusu, "Osmanlı Devleti'nde Para ve Fiyat Hareketleri" idi.

Üçüncü bölüm, Salı günü saat: 14.'te başladı. Bu bölüm altı alt bölüme ayrılmıştı. İlk alt bölümün konusu siyasal ve sosyal faaliyetlerdi.

Himmet Umunç, "Balat'ta Bir İngiliz Şövalyesi, Beylikler Döneminde Türkiye'nin Batı'yla İlişkileri" başlıklı tebliğinde, beylikler döneminde Türkiye ile Batı arasındaki ticari ve sosyal ilişkiler ile bu ilişkiler çerçevesinde Türkiye'nin Batı'daki görünümünü değerlendirdi.

Sonraki tebliğ Şerif Baştav'ındı. Tebliğde Osmanlı Devletinin kuruluşu sırasında Bizans ve Avrupa ele alındı. Fehamettin Başar ise, tebliğinde Osmanlı Devleti Kuruluş döneminde meydana gelen şehzade isyanlarını ve bu isyanlarda Bizans'ın rolünü değerlendirme konusu yaptı.

"Osmanlı Devleti'ni Kuran Kayıların Anadolu'ya Gelişi ve Karakeçili Aşireti" başlıklı tebliğinde Üçler Bulduk, II. Abdülhamit zamanında canlandırılan an'aneye göre, kendini Ertuğrul Gazi'ye bağlayan Karakeçililerin Urfa, Ankara ve Eskişehir civarında ayrı idari üniteler oluşturabilecek kadar nüfus ve nüfuza sahip olmaları; Bozulus, Uluyörük ve Haymana teşekkülleri içerisinde kondukları sahalarda kayıların Anadolu'ya göç ettikleri sahaların aynılığının tarihî bir arka plana sahip olup olmadığı sorusuna cevap aradı.

Günün II. oturumunda Salih Muhammedoğlu'nun, "Oğuz Türk Göçleri ve Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu" başlıklı çalışmasında konu, etnik, kültürel ve politik faktörler açısından ele alındı.

İlhan Şahin, "Osman Bey'in Ailesi ve Boyu"yla ilgili tebliğinde 16. yy.'da Osmanlı idaresine giren otantik boyların yapı, fonksiyon ve hususiyetlerini ele aldı.

Son konuşmacı Yusuf Oğuzoğlu, Osmanlı Devleti kuruluşu sırasında, Marmara uç bölgesindeki demografik gelişmeleri, Hüdavendigar livası, evkâf ve tahrîr defterleri ve dönemin topografik kayıtları ile yaptığı saha araştırması yardımıyla analiz etti.

Çarşamba sabah oturumunda ilk konuşmacı Bülent Arı, Osman Gazi'nin ilk muharebe mahallerinin topografik tespitini yaparak, Âşıkpaşazâde'deki bilgilerin, bazı bilim adamlarının iddia ettiği gibi birer hikaye olmadığını ortaya koydu.

Melek Delilbaşı, "Balkanlarda Osmanlı Yayılması ve Yerleşme Koşulları" başlıklı bildirisinde, Bizans kaynaklarından Fetih öncesi Balkanlarda Ortodoks halkın genel durumu hakkında bilgi verdikten sonra, Makedonya, Epir ve Teselya bölgesinde Osmanlı yerleşme koşulları ve fetih sonrası demografik yapı üzerinde durdu.

"Bosna, Boşnaklar ve Fatih Sultan Mehmet" başlıklı tebliğinde, Enes Peledija, Fatih'in Bosna harekatının özellikleri ve sonuçları (İslamlaşma gibi) hakkında bilgiler verdi. İsmail Hakkı Mercan, "Şeyh Alaeddîn es-Semerkandî Menakıbnâmesi'ne göre, Osmanlı Oğulları-Karamanoğulları" münasebetini değerlendirdi.

Daha sonra Andrei Esanu-Valentina Esanu, "Moldova-Osmanlı Vassallık İlişkilerinin Kuruluşu" başlıklı tebliğlerinde 15.-18. yy.'daki Moldova-Osmanlı ilişkilerine temel oluşturan ve 1456'daki fetihle birlikte kurulan vassallık ilişkisini değerlendirdiler.

Selam Alişev Volga Tatarları'nın Türkiye ile ilişkileri konusunu değerlendirdi. F. Kırzıoğlu, "Osmanlılar'ın, Yukarı Kür ve Çoruh Boylarındaki Ortodoks Kıpçaklı Atabekler Ülkesini Fethi ve Çıldır Vilayetinin Kuruluşu" konusunu, tarihî arka planı ile ele aldı.

Öğleden sonraki ilk oturumda Orazpotolat Tkayev, "Osmanlılarla Safeviler Arasında Yapılan Çaldıran Savaşı'nın Sebepleri ve Etrek-Gürgen Nehirleri Arasında Yaşayan Türkmenlere Etkisi" konusunu Ortaçağ-Fars Çağatay kaynakla-

rına dayanarak ele aldı. Şahin Fazıl Farzalı da, 1514 Çaldıran Savaşı'nı resmî belgelere dayanarak neden ve sonuçlarıyla değerlendirdi.

Oktay Efendiyev, "Sultan Beyazıd-Şah İsmail İlişkisi"ni değerlendirdiği konuşmasında, iki devlet arasındaki ilişkinin Beyazıd'ın dengeli siyaseti sayesinde barış içinde devam ettiğini, Beyazıd'ın İsmail'e büyük saygı gösterip zamanın Cemşid'i, asrın Keyhüsrevi gibi unvanlarla andığını ifade etti.

Hosein Mircefarı, "Kanunî Sultan Süleyman'ın Siyaseti ve Şahsiyeti" konusunu, Safevi tarihçileri gözüyle değerlendirdi. Günün son oturumunda Petrika Fıngjıllı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Arnavut Paşalıkları"nın işlevlerini, özelliklerini ve ayrılık mücadelelerinin sonucunu ele aldı.

Gasmend Shpuza, millet sistemi çerçevesindeki Arnavutların durumunu Slavlar ve Ermeniler'in durumuyla kıyaslayarak ele alıp, sistemin Arnavut ulusunun gelişimine katkısını anlattı.

Yusuf Hamzaoğlu, Hırvatistan Türklüğünü Osmanlı öncesi ve sonrasıyla üç dönem içerisinde ele alarak, bıraktığı mimari eserler ve maddi kültür izlerini değerlendiren bir tebliğ sundu.

Perşembe günü ilk oturumun konuları "Ulahların Osmanlı İmparatorluğu'yla Münasebeti"; "1848 Devrimi Sırasında Osmanlı İmparatorluğu" ve "Osmanlılar'ın Rodos'u Fethi" idi.

Sabah ikinci oturumda ise, Avrupa kaynaklarına göre, "Saint Godard ve Kandiye Savaşları" (Faruk Bilici), "Girit Seferine Konulan Son Nokta; Kandiye'nin Fethi ve Psikolojik Sonuçları" (Nuri Adıyeke) ele alındı.

Öğleden sonraki oturumlarda, "18.-19. yy.'da Gürcü-Türk Sınırları" (Giulu Alasania), "XVIII. yy'da Osmanlılar'ın Azerbaycan'daki Faaliyetlerinin Arap Dilli Yerel Kaynaklarda Tasviri" (Sevda Süleymanova), "Büyük Ardahan Livası (1595-1732)" (Miheil Svanidze) ve "Osmanlı Devleti'ne Sığınan Rus Kazaklarının Türkiye'deki 250 Yılı" (Mehmet Yılmaz) konulu tebliğler sunuldu.

Öğleden sonra ise, Tanzimatı inceleme konusu yapan şu tebliğiler sunuldu: "Osmanlı İmparatorluğu'nda Demokratik Reformlar" (Arshi Khan), Tanzimat Reformlarının Tuna Vilayetinde Uygulaması" (Slavka Draganova), "Tatar Dinî Reformları ve Tanzimat" (Yuzev A. Nilovich)

Cuma günü sabah oturumunda Entela Muço, "Tepedelenli Ali Paşa ve Yanya Paşalığında Çiftliklerin Yapısı", Nilüfer Bayatlı, "Hollandalı Gezgin'in 1573 Yılında Yaptığı Bazı Osmanlı Topraklarındaki Gözlemleri" isimli tebliğleri sundular

II. oturumda "Possolski (Moskova) Arşivleri Işığında 16.-18. yy.'da Osmanlı İmparatorluğu" (Nicolaj R. Mihalovich), "Osmanlılar Döneminde Kıbrıs'ta Türk Adaleti (1571-1878)" (Vehbi Zeki Serter) ve "Tekelioğlu İsyanı" (Fahrettin Tızlak) konulu tebliğler sunuldu.

Son oturumda Cezmi Karasu, "Sultan IV. Mustafa'nın Hatt-ı Hümâyûnları"nı değerlendirirken, Nahide Şimşir de, "1845 İzmir Yangını ve Sonuçlar" üzerinde durdu.

Salon II'de Salı öğleden sonraki oturumun ana başlığı "Osmanlı Diplomasisi" idi. Gül Akyılmaz, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Reisü'l-Küttablık Müessesesinin Önem Kazanmasına Yol Açan Gelişmeler ve Osmanlı Hariciye Nezareti'nin Kuruluşu" İsmail Soysal, "Osmanlı Devleti'nin Çağdaş Diplomasiyi Benimseme Süreci", Bilal N. Şimşir, "Osmanlı Diplomasisi", Monika Molnar, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki Sınırlarının Tespiti" başlıklı tebliğlerle konuyu değerlendirdiler.

Daha sonraki oturumda, "Seyfullah Ağa'nın Viyana Sefareti ve Sefaretnâmesi" (İsmail Erünsal), "Rusya'nın Doğu Siyasetinde Tatarca Diplomatik Yazışmalar" (Fehime Hisamova), "Rusya'nın Boğazlar Politikasında Neft Faktörü Üzerine" (Süleyman Aliyarlı), "XVIII. yy'da Osmanlı-Rus Esir Mübadelesi", (Osman Köse) konuları üzerinde duruldu.

Çarşamba günü sabah oturumlarında "Osmanlı Devleti'nin 18. ve 19. yy. Dış İlişkileri ve Dış Politikası" etrafında konuşmalar yapıldı. İsmail Hacıyev, "Azerbaycan Hanlığı'nın Osmanlı Devleti ile Siyasal İlişkileri Üzerine", Danuta Chmilowska, "XIX. yy.'ın 2. Yarısında Polonya-Türkiye İlişkileri", Hıroki Odaka, "Küçük Kaynarca Muahedesi Hakkında Bir Araştırma", Gülnihal Bozkurt, "1899 Lahey Barış Konferansı ve Osmanlı Devleti", Bahram Ahmadian "Osmanlı İmparatorluğu ve Kafkaslar" başlıklı tebliğlerinde konuyu çeşitli boyutlarıyla değerlendirdiler.

Öğleden sonra yine, "XX. yy. Başında Osmanlı Devleti'nin Kafkasya Politikasında Azerbaycan Faktörü", (İsmail Musayev) "İngiliz Belgelerine Göre Kafkasya'da Osmanlı-Alman Rekabeti" (Kaya T. Çağlayan), "1913 Bulgar-Türk Anlaşması ve Bulgaristan Türk-Müslüman'ın Hakları Sorunu" (Cengiz Hakov), "İngiltere Kaynaklarına Göre Ermenilerce Sahtelenen ve Osmanlı Arşivleri'nden Aşırılan 'Gizli' Belgeler" (Salani R. Sonyel) başlıklarını taşıyan tebliğlerle, Osmanlı Devleti'nin dış politikası mercek altına alındı.

Günün son iki konuşması, Osman Okyar, "İstiklal Harbinde Atatürk'ün Dış Politikası" ve Nevzat Gözaydın, "Alman Dışişleri Arşivine Göre Almanlardan Rüşvet Alan Türkler" başlıklı tebliğlerdi. Son konuşmada Almanya'nın kendi politikasını Türk kamuoyuna daha iyi anlatabilmek, taraftar toplayabilmek vb. amaçlar için, kimlere, nasıl ve hangi yollarla çıkar sağladığı, bu belgelerle apaçık ortaya kondu.

Perşembe günü sabah ilk oturumda konu başlığı "Osmanlı İmparatorluğu'nun Tarikat ve Mezheplerle İlgili Politikaları" idi. Irene Melikof, "Osmanlı Sultanları ve Bektaşiler" başlıklı tebliğinde, Bektaşiliğin gelişmesinde Osmanlı Sultanları'nın rolünü ele aldı. Yusuf Küçükdağ ise, tebliğinde Osmanlı Devle-

ti'nin Şah İsmail'in Şii propagandacılarına Halvetiye tarikatı ile karşı koyma politikasını inceleme konusu yaptı.

Mehmet Şeker, 1826'da Bektaşi zaviyelerinin kapatılması ile ilgili uygulamaya, Abdal Musa Zaviyesi (Elmalı) örneğinde yaklaşımda bulundu.

İ. Engin, "Tahtacıların Tarihine Dair Bazı Gözlemler" konusunu tartışmaya açtı.

Cuma günü sabah oturumu uzak doğulu bir araştırmacının tebliğiyle başladı: Hee-Soo Lee, "19. yy. sonu 20. yy. başlarında Osmanlı-Doğu Asya İlişkilerinin Tarihi Gelişimi"

Daha sonra Zekeriya Kurşun, "19. yy.'da Hac Yolları Üzerindeki Kale ve Su Yollarının Bakımı, Onarımı ve Hac Yolu Güvenliğinin Sağlanması", Nedim İpek, "Rum İsyanı ve Sonrasında Türk-Yunan Nüfus Meselesi" başlıklı tebliğleri sundular.

Aradan sonra "Jön Türklerin Memleket Dışındaki Faaliyeti" (Kuhihiro Shıdara), "I. Dünya Savaşı'nda Teşkilatı Mahsusa'nın Trabzon Çevresindeki Bazı Faaliyetleri ve Gürcü Lejyonu" (Sadık Sarısaman) ve "Ermeniler'in Osmanlı İmparatorluğu Aleyhine Terörcülüğe Tahrik Edilmesinde Rus Devleti'nin Rolü" (Musa Qasımov) konulu tebliğler sunuldu.

Öğleden sonraki ilk oturumda Nadir Devlet, "I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Safında Çarpışan Türk-Tatar Askerleri (Asya Taburu)", Cemalettin Taşkıran, "I. Dünya Savaşında Birmanya'da Türk Esir Kampları'ndan 'Thyetmyo' Esir Kampı", Itzchak Weismann, "Şeyh ve Komutan-Suriye'de I. Dünya Savaşı, Esnasında Nakşibendi Halidi Etkisi", Alexandre Cane-Zdrawkovski Dravkovski, "Atatürk ve Makedonya" konulu tebliğlerini sundular.

2. oturumda ise, daha çok Kurtuluş Savaşı yılları ele alındı. "1919-1920 Yıllarında Batı Trakya" (Halit Eren), "İstanbul'da İyonya Hükümet Darbesi Girişimi" (Ahmet Özgiray), "31 Mart Olayından Sonra Yıldız Evrakı Tetkik Komisyonu'nun Kuruluşu, Faaliyetleri ve Yıldız Sarayı'nın Araştırılması" (Zekeriya Türkmen) ve "Türk Kurtuluş Savaşı ve İstanbul'daki Osmanlı Hükümeti" (Stanford Shaw) konulu tebliğler sunuldu.

III. Bölüm'ün ikinci ana başlığı Medeniyet (Bilim, Düşünce ve Eğitim) idi.

Salı günkü oturumda Esin Kahya, Osmanlı'daki bilim tarihi yazarlarından örneklerle, "Osmanlı Bilim Tarihçiliğine Bir Bakış" geliştirmeyi denedi. Ancak malzemesi yetersiz olduğundan, başlığı oldukça iddialı kaldı. Esmeralda Ağayeva, Makrizî'nin *el-Hıtat*'ının eksik olan 7. bölümünün *İgasetil Gumme bi Keşfi'l-Ümme* adlı eseri olduğunu iddia etti. Ancak bu iddiası, tartışma bölümünde M. Mahfuz Söylemez tarafından, eserin yazarın Kahire'de muhtesiplik yaptığı yıllardaki gözlemlerini anlatan müstakil ve *Hitat*'tan farklı maksatla yazılmış bir eser olduğu gerekçesiyle reddedildi.

Aradan sonra, Ahmet Ağırakça, "Dioscorides'in *De Materia Medica* Adlı Eserinin Bir Türkçe Tercümesi", Hüseyin Gani Topdemir, "Takiyüddîn'in, *Işığın Niteliği ve Görme Kuramı* Adlı Optik Konusundaki Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", A. Erdemir, "Nane İlacının Osmanlı-Türk Tıbbındaki Yeri ve Bazı Orijinal Belgeler" ve İlter Uzel, "Osmanlı Dönemi'nde Diş Tababeti" başlıklı tebliğler sunuldu.

Çarşamba sabah oturumunda İsmail Doğan, "Ulum-ı İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası" örneğinden hareketle sosyolojik düşüncenin Osmanlı'daki kaynaklarına inmeye çalıştı. Hüseyin Aydın, Fatih örneğinden kalkarak, Osmanlı'da felsefî düşünceye bir bakış geliştirmeyi amaçladı. Ancak, konuşmacının süreyi iyi kullanamaması konusunu tam olarak sunmasına imkan vermedi.

Mübahat Türker-Küyel, yoğun ilgi ve izdihamla izlenen konuşmasında Tefekkürat ile II. Mahmud, Tehâfüt ile II. Abdülhamid arasındaki ilişki, Osmanlı Devlet anlayışında etkin bir ağırlık koyabilir mi idi sorusuna cevap aradı.

Cezmi Eraslan, "II. Abdülhamid, Devlet ve Din" başlıklı konuşmasında, onun İslam Birliği siyasetini Pan-İslamizm olarak adlandırmanın yanlışlığına dikkat çekti. Bu politikanın aslında bir blöf olduğunu, I. Dünya Savaşı'nda yayınlanan cihat fetvasına verilen cevabın ortaya koyduğunu ifade etti.

Öğleden sonraki oturumda, iki Türkçülüğün mücadelesi üzerine (Rafael Muhammetdinov), "Osmanlı Devleti-Toplum İlişkileri Üzerine Kuramsal Yaklaşımların Eleştirisi" ve (Recep Boztemur) "Türkiye'de 20. yy.'ın Başlarında İki İctimai-Siyasi Terakki Doktrini Üzerine" (Esmeralda Hasanova) isimli konuşmalar yapıldı.

Aradan sonra Elmira Mirzayeva, "Eski Sovyet Tarih İlminde Osmanlı Tarihi'nin Bazı Problemleri"; Melek Dosay Gökdoğan, "Tüccarzâde İbrâhîm Hilmi ve Osmanlı'nın Uğradığı Felaketlerin Sebeplerine İlişkin Görüşleri"; Ziya Yılmazer, "19. yy.'ın İlk Yarısında Bir Din Aliminin Problemlere Bakışı ve Çözümleri" isimli tebliğleri tartışmaya açtılar.

Perşembe günü ilk tebliğci Elemeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası (1916-1965)" konusunu tartışmaya açtı. Ahmet Ocak ise, "Osmanlı Medreselerinde Eşari Geleneği'nin Oluşmasında Selçuklu Medrese Tesirleri" başlıklı konuşmasında, Selçuklu mirasının Osmanlı'ya yansıması konusunda önemli ipuçları sundu.

Aradan sonraki ilk konuşmada Atilla Çetin, "Bursa'da Bir Eğitim-Öğretim Kurumu, Bursa İdadisi (1883) ve Sosyal-Kültürel Önemi" üzerinde durdu. A. Turan Arslan, "Tanzimattan Cumhuriyet'e Kadar Arapça Öğretimini", İsmail Parlatır ise, "19. yy.'da Yayımlanmış Türkçe Sözlükler" başlıklı tebliğlerini tartışmaya açtılar.

Öğleden sonraki ilk konuşmacı Mehmet İpirşli, "Osmanlı Tarih-Coğrafya Eğitim, Tarihçi ve Coğrafyacıların Kariyerleri" başlıklı konuşmasında Osmanlı-

da böyle bir eğitim var mıydı, eğer bu önemli disiplin medreselerde okutulmuyorsa başka nerelerde okutuluyordu ve Osmanlı'da önemli tarihî eserler yazmış kişilerin tarihçi formasyonunu nasıl ve nereden kazandıkları gibi sorularını cevaplamaya çalıştı.

Mustafa Safran ise, "Eğitim Sürecinin Değişik Basamaklarında Osmanlı Tarih Öğretimi" konusunu tartışmaya açtı. Yahya Akyüz, "17. yy.'dan Günümüze Türk Eğitiminde Başlıca Düzenleme ve Geliştirme Çabaları" üzerinde durdu. Abdusselam Uluçam, "Van ve Çevresindeki Osmanlı Medreseleri ile Eğitim-Öğretimdeki Yerleri" konusunda değerlendirmeler yaptı.

Cuma sabah oturumu ise, misyonerlik faaliyetleri ağırlıklıydı. Erdal Açıkses, "Merzifon Amerikan Misyonunun Kuruluş ve Faaliyetleri" hakkında kısa bir değerlendirme yaptı. Ardından Seçil Karal Akgün, "II. Abdülhamid Döneminde Mormon Misyonerleri" hakkında bilgi verdi. Yusuf Sarınay, "İmparatorluk'tan Millî Devlete Dönüşüm Sürecinde Türk Ocaklarının Rolü"nü tartışmaya açtı.

Aradan sonra Hoşkadem Hasanova, "Çarlık Rusya'sı İlmi Cemiyetleri'nin Osmanlı Tarihi Araştırmaları" konusunu, M. A. Kireççi, "Osmanlı Mısır'ında Eğitimin Modernleşmesi", J. Landau ise, "Osmanlı Mısır'ında Yahudi Eğitimi" konularını tartışmaya açtılar.

Salı günü, "Kültür ve Sanat" alt başlığıyla ilgili ilk konuşmacı Türker Acaroğlu'ydu. O, "Osmanlı-Türk kültürünün Bulgaristan'daki İzleri ve Etkileri" üzerinde durdu. Mir-Fatih Zekiyev, "İdil-Ural Türklerinin Kültürel Gelişmesinde Osmanlı'nın Tesiri", Mustafa Gökçeoğlu, "Osmanlı Egemenliğinin Kıbrıs Rum Diline Kazandırdığı Kavramlar", Kamil Veli Nerimanoğlu, "Osmanlı Kültür Sistemi ve Alibey Hüseyinzâde" konulu tebliğlerini sundular.

Aradan sonraki oturumun genel başlığı "Şiir" idi. Sevim Piliçkova, "Makedonya Çağdaş Türk Folklorunda Türk Savaşları ve Kahramanları", Vilayet Cafarov, "Osmanlı Savaşları ve Arap Şiiri", Nur Muhammed Hişamau, "Ortaçağ Türk Şiirinin Gelişmesinde Volga-Tatar ve Osmanlı Türk Edebiyatları" konularını tartışmaya açtılar.

Çarşamba günü sabahında şiir konusuna devam edildi. İ. Çetin Derdiyok, "15. yy. Şairlerinden Cemali'nin Divanı'nda Fatih ve Fetih", Slobodan Ilıç, "16. yy. Bosna Hurufî Şairi Mülhid Vahdeti ve Divanı" konularında değerlendirmeler yaptı.

Aradan sonraki konuşmaların ana konusu "Basın" idi. Sina Akşin, "1864 Matbuat Nizamnâmesinin Basın Özgürlüğü" konusunda neler getirip götürdüğünü, Haluk Duman, "Erzurum Basını Örneğinde Yakınçağ Türk Tarihi Açısından Yerel Basının Önemini", Bedrettin Aytaç, "19. yy. İstanbul'unda Bir Arapça Gazete: el-Cevâ'ib", Çağrı Erhan, "19. yy. Osmanlı Devleti'nin Yabancı Gazetecilere Nişan ve Maaş Verme Politikası" konularını tartışmaya açtı.

Öğleden sonraki tebliğler "20. yy. Başlarında Bulgar Basınında Osmanlı Türkiyesi", "Osmanlı Dönemi Türk Mizah Anlayışı ve Tiyatro Eserlerinde Osmanlı Devleti" başlıklarını taşıyordu.

Aradan sonra 3. oturumda Süleyman Beyoğlu, "Osmanlı Sinema Tarihi'ne Dair Bazı Bilgiler", H. Kavkazlı, "Osmanlı Devri Türk Folkloru ve Rus Araştırmacıları", Nesimi Yazıcı, "Osmanlı Sosyal Hayatından Bir Kesit: Tanzimat Döneminde Mesire" konularını tartışmaya açtılar. Yazıcı, tebliğinde Kağıthane Mesireleri örneğinde, Osmanlı dinlenme-eğlenme kültürü ve bununla ilgili düzenlemeler üzerinde durdu. Günün son konuşmacısı Serap Yılmaz'dı. Konusu "Saraylı Bir Kadının Gardrobu" idi.

Perşembe günü "Sanat" ağırlıklı konular tartışmaya açıldı. "Arkeoloji ve arkeolojiye bakış, sikkeler, çeşitli mimari yapılar, konut dokusu, şehir yapıları, ticari yapılar ve çadır sanatı" konuları ele alındı.

Cuma günü "Tezyini sanatlar: seramik, halıcılık, kitabe vakfiye ve mezar taşlarındaki süslemeler" konu edildi.

Osmanlı Tarihinin Bilgi Kaynakları alt başlığı altında arşivler ve telif eserlere dair tartışmalar gerçekleştirildi.

Salı günü oturumunda "Tahrîr Defterleri'nin Osmanlı Devleti'ni İnceleme Konusunda Rolü ve Önemi" konusunda tebliğler sunuldu.

Günün ikinci oturumunda ise Osmanlı Tarih Yazarlarının Kaynakları Kullanımı meselesi üzerine, "Kuzey Kıbrıs'ta Osmanlı Tarihi Yayımcılığı Üzerine Bir Tahlil Denemesi", "Osmanlı Tarihi Kaynakları Olarak Bursa Vefeyatnâmeleri", "Tahrîr Defterlerine Göre 16. yy.'da Beş Şark Kazası" başlıklı tebliğler sunuldu.

Çarşamba sabah oturumlarında Tahrîr, tapu-tahrîr ve icmâl defterlerine dayalı çeşitli araştırmalar ile "Ceneviz Noter Belgeleri'nde Osmanlı İzleri" (Erendiz Özbayoğlu) gibi ilginç araştırmalar tartışmaya açıldı.

Öğleden sonra ilk oturumda sunulan tebliğlerin konuları "Malatya Yöresi Aşiretleri", "Karacalar Cemaati", "Niksar Şehri" ve "Bursa Medreseleri Defteri" idi.

Günün son oturumunda ise, daha çok Kafkasya ile ilgili malzemelere dayalı yebliğiler sunuldu.

Perşembe sabah oturumunda konu, "Rus Arşiv Malzemeleri ile Rus-Osmanlı Bilimsel İlişkileri" idi.

İkinci oturumda konuşulan konular "Özbek Kaynaklarında Osmanlı İmparatorluğu", "Arnavutluk Merkez Arşivindeki Osmanlı Vesikaları", "Romen Belgelerinde Osmanlı Tarihi" idi. Oturumun son tebliği "19. yy. Osmanlı Tarih Kaynaklarından İngiltere ve Amerikan Protestan Misyoner Cemiyet Arşivleri" (Ömer Turan) idi.

Öğleden sonraki ilk oturumda "Bulgaristan'da Türk Tarihine Dair Kaynaklar", "Manzum Bir Osmanlı Tarihi" gibi konularda tebliğler sunuldu.

Günün son tebliğlerini şöyle sıralayabiliriz: Ö. Faruk Akün, "Osmanlı Yaşayışında İdari ve Sosyal Bozulmanın Edebiyattaki Akisleri ve Bu Bakımdan Müstesna Bir Eser Olarak *Miftah-ı Cenne*".

Harld Fedai, "Kıbrıs'ın Türkler Tarafından Fethiyle İlgili Batılı Kaynakların Kaynağı: C.D. Cobham".

I. Potskhveria, Sovyetler Birliğinde ve Rusya Federasyonu'nda 1980-1998 yıllarında Osmanlı İmparatorluğu problemleri ile ilgili yayınlar.

Cuma oturumu "Ekonomi ve Maliye" alt başlığına ayrılmıştı. Mustafa Öztürk, "Osmanlı Para Politikası", Erdal Özvar, "17. yy.'da Osmanlı Taşra Maliyesinde Değişim", Farda Assadov, "Osmanlı Öncesi Mısır'ında Temel Mal Fiyatlarında Hükümet Düzenlemeleri" başlıklı tebliğleri sundular.

Aradan sonra Mehmet Öz, "15-16. yy. Anadolu'sunda Tarım Üretiminin Yapısı"nı tahrîr defterlerine dayanarak tartışmaya açtı. Süreyya Farokhi, "18. yy. Ankara'sındaki Sof Ticareti"nin bazı az bilinen yanlarını, Fransız kaynaklarına dayanarak tartıştığı tebliğinde, dönemin Ankara'sının sosyo-ekonomik yapısıyla alakalı zengin bilgiler sundu. Cevdet Bakkal, "16. yy.'da Menemen'de İktisadi Hayat" konusunu tartışmaya açtı.

Öğleden sonraki ilk oturumda Süleyman Memmedov, "Kilikya Tebriz Magistral Ticaret Yolunun Batı Azerbaycan Bölümünün Rolü ve Ehemmiyeti (13.-14. yy.)", Halime Doğru, başkentin et ihtiyacını karşılamakla görevli, "Celepkeşan Teşkilatı"nı tarihî gelişimiyle birlikte tartışmaya açtı.

Ünsal Yavuz, "19. yy. Entegrasyon ve Globalleşme Politikalarının Osmanlı Devleti Yansımaları ve Sonuçları", Natalya Ulchenko, "19. yy. Osmanlı Devleti Ticari Düzenlemelerle İlgili Sovyet ve Sovyet Sonrası Tarih Yazıcılığı".

Aradan sonra yapılan son oturumda İnkılap Alibeyov, "Türkiye'de Devlet-Ekonomi Münasebetleri"ni; Abdullah Martal ise, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Emeklilik ve İlgili Düzenlemeler"i tartışmaya açtı.

"Osmanlı Yönetimi" alt başlığıyla ilgili ilk oturum, Salı öğleden sonra yapıldı. Ali Karaca, "II. Abdulhamid'in İdareyi Kontrol Mekanizması: Yaverlik"; Ali Akyıldız, "Mabeyn Başkitabeti", Palmira Brummett, "İtaat Sanatı", Nurcan Abacı, "16-18. yy.'da Osmanlı Kadısı'nın Sosyal Konumu" başlıklı tebliğleri tartışmaya açtı.

Aradan sonra Abdullah Özcan, "Osmanlı'da Kolluk Kuvvetleri"ni, İhsan Güneş, "Meclis-i Vükela'nın Görev ve Yetkileri"ni, F. Demir, "II. Meşrutiyet Meclis-i Mebusan'ında Müslüman Unsurların Temsiline İlişkin Sorunlar" konularını gündeme getirdiler.

Kaori Komatsu'nun "İdare-i Mahsusa'nın Özelleştirilmesi Üzerine Bir Tetkik", Ahmet Aksın'ın "Kura-i Şer'iye Usûlü ve Doğu Anadolu Bölgesi'nde Uygulanması" isimli tebliğleriyle son oturum gerçekleştirildi.

Çarşamba günü oturumlarında ele alınan konular şöylece sıralanabilir: "Osmanlı Ordusu'nda Yahudiler", "16.-17. yy.'da Galata'da Gemi İşletmeciliği", "Abdulaziz Donanması", "Osmanlı Askeri Bandosunun Menşei", "Memluk Vakıflarının Gelişimi", "Hacı İvaz Paşa ve Vakıfları", "II. Mahmûd Dönemi Bolu'da Askerî Düzen ve Âyânlık".

Öğleden sonraki ilk oturumda Osmanlı hanedanının çeşitli yönleri (av geleneği, şairlik) ile sultan, vasiyet ve nasihatleri ile Osmanlı hanedanına alternatif arayışlar konuşuldu.

Günün son oturumunun konuları ve konuşmacıları ise şunlardı: Ziya Kazıcı, "Osmanlı Haremeyn'e Bakışlar"; Kenan Çiçek, "Osmanlı Toplumunda Kadın" ve A. Nükhet Adıyeke, "Girit'te Aşar Toplanmasıyla İlgili Bir Yöntem: Teslis Sistemi".

Perşembe günü sabah oturumlarında, "şehir planlaması, şehir hayatı, eyalet idaresi, Osmanlı Mahallesi, köylerin parçalanması, mahalleli-kentli kimliği ilişkisi, yönetici-yönetilen ilişkileri" konuları tartışıldı. Öğleden sonraki oturum Ahmet Vehbi Ecer'in "Mekke'nin Osmanlı Yönetimi'ne Geçişi ve İlk İdari Düzenlemeler" ve Sabri Sürgevil'in "19. yy. Ortalarında Üsküp" tebliğleriyle sona erdi.

Aradan sonraki iki oturumda "Sancak ve Vilayetler" konusundaki tebliğler tartışıldı. Yemen vilayeti, Akka sancağı, Irak vilayeti, Diyarbekir Voyvodalığı ve Kars-ı Maraş sancağında nüfus konularında tebliğler sunuldu.

Cuma günü yapılan "Osmanlı Olgusuna Genel Bakış" alt başlıklı 3 oturumla kongre sona erdi.

İlk oturumun tebliğleri: Keith Hopwood, "Osman'ın Hikayesi, Efsane veya Tarih"; Aslı Çırakman, "16.-17. yy.'da Avrupa'da Osmanlı İmajı" ve Ahmet Davutoğlu, "Medeniyetler Arası Etkileşim ve Osmanlı Sentezi"

Bu tebliğinde Davutoğlu, Osmanlının, kendinden önceki medeniyetlerin bir sentezini oluşturduğu ve o mirasın üzerinde yükseldiği tezini tartışmaya açtı.

Aradan sonra, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Altın Orana Eşit Bir Fraktal Boyutla Büyümesi" (Güngör Gündüz), "Tarihin 'Uzun Süre' Anlayışının II. Abdülhamit Dönemi'ne Uygulanması Zorunluluğu" (Orhan Koloğlu) "20. yy. Sonunda Osmanlı Tarihi ve Yardımcı Bilimler Hakkında Düşünceler" (Jean Lois Grammont).

Öğle yemeği sonrası yapılan son oturumda: Bülent Özdemir, "Tanzimat Araştırmalarında Yeni İmkanlar"; Sinan Kuneralp, "20. yy.'da Avrupa'da Osmanlı Seyyahları" ve Filiz Yenişehirlioğlu, "Osmanlı Kültür Mirası ve Ulus Devletler" başlıklı tebliğler sunuldu.

Kongre ile ilgili bir değerlendirme yapmadan önce bu yazının bir kusuru üzerinde durmak istiyoruz. Yazımız, tebliğlerin muhtevasını yansıtmakta yetersiz kalmaktadır. Bunun sebepleri arasında en önemlisi, tebliğ metinlerine ulaşamamamız. Bu kısmen tebliğcilerin metinlerini vermeyi geçiktirmelerinden, kısmen

de TTK'nın elindeki metinleri sır gibi saklamasından kaynaklanmaktadır. Özellikle konuşma sürelerinin 3 ana bölümde 15 dakika ile sınırlı olması, tebliğcilerin konularını yansıtmakta zorlanmalarına yol açtı. Kimi konuşmacılar bu sürede, ancak dinleyicileri konuya hazırlayabildi. Tabii tam konuya girecekleri sırada, oturum başkanı, "süreniz bitti" ikazında bulunmak durumunda kaldı.

Burada bir de kongrenin 'en'leri üzerinde durmak istiyoruz. Kongrenin en çok dinleyici toplayan tebliğcileri Mübahat Türker-Küyel, Ö. Faruk Akün, Süreyya Farokhi, Ahmet Davutoğlu, İlber Ortaylı, Mehmet İpşirli, Mehmet Şeker, Nesimi Yazıcı, Ekmeleddin İhsanoğlu, Mehmet Öz, A. Yaşar Ocak, Bahaddin Yediyıldız, Ercüment Kuran.

Kongrede en çok beklenilen çay-kahve molası idi. Kongrenin en dinamik ve hareketli ismi Ekmeleddin İhsanoğlu idi. Kendisi konuşmacı ve yönetici olmadığı süre içinde, salonlar arasında koşturarak, bütün oturumlara yetişmeye çalıştı. Molalarda en fazla ilgi toplayan isimler, Ercüment Kuran, İlber Ortaylı, Mehmet İpşirli, Mehmet Şeker, Mustafa Fayda, Ekmeleddin İhsanoğlu idi.

Kongre koridorlarında konuşulan konulardan biri de, tebliğcilerin seçimindeki kıstas meselesiydi. Çünkü birçok tebliğcinin de belirttiği gibi, bazı tebliğcilerin Osmanlı Devleti ile pek alakası yoktu. Yine söylentilere göre, kimilerinin tebliği de İslamcı muhtevalı olduğu gerekçesiyle programa alınmamıştı.

Kongrede 277 tebliğ sunuldu. Davetli 312 bilim adamından 35'i yabancı 10'u yerli olmak üzere 45 bilim adamı mazeretleri dolayısıyla kongreye katılmadı. Katılamayan tebliğcilerin birçoğu eski demir perde ülkelerindendi. Bu yüzden bazı oturumlarda tebliğ sayısı bire kadar düştü.

Organizasyon heyetinden tebliğcilere ve dinleyicilere kadar ilgili herkese tatlı heyecanlar, panikler, yorgunluklar, tartışmalar ve sıcak sohbetler belki de yeni tanışıklıklar, dostluklar yaşatan bir Türk Tarih Kongresi daha bitti. En büyük dileğimiz 700. Yıl etkinliklerinin insanımızın tarihiyle ve özüyle barışmasına daha hoşgörülü barışçıl ve huzurlu bir geleceği sonraki nesillere aktarmasına vesile olmasıdır.

Mustafa HİZMETLİ

DÜZELTİ ve ÖZÜR

Dergimizin II (1999), sayı: 2 –İslam ve Demokrasi– sayısında yer alan Sayın Hasan Hanefi'nin makalesinin 25 ve 28. sayfalarının son satırları baskıda düşmüş bulunmaktadır. Sözkonusu satırlarda yer alması gereken metinler aşağıda, köşeli parantez içinde verilmiştir:

25. sayfanın son satırı:

[kökleri olan ve nesilden nesile giderek artan bir sorun olmaya devam etmekte]dir.

28. sayfanın son satırı:

... Eşari, sufi ve Şafii dü[şüncelerin güvence altında bulunması idi.]

Dergimizin II (1999), sayı: 3 –Tasavvuf– sayısında yer alan Sayın Nasr Ebu Zeyd'in makalesinin 23, 24, 26, 30, 34. sayfalarında yer alan 'nefs-i ilâhî' terimi 'nefes-i ilâhî' olarak düzeltilecektir.

Gerekli düzeltmeleri yapabilmeniz için durumu bilgilerinize arzeder, ilgili yazıların saygıdeğer yazarlarından ve siz değerli okurlarımızdan özür dileriz.

I. (1998) ve II. (1999) Ciltlerde Yayımlanan Makaleler

–Makale isimlerine göre–

75. Cumhuriyet Yılı Dolayısıyla –Cumhuriyet'in Arifesinde Müslümanların Beklentileri, MEHMED S. HATİBOĞLU, I/3, s. 7-18.

Abbâs Mahmûd el-Akkâd ve Peyami Safa'nın Denemelerinde Doğu-Batı, BEDRETTİN AYTAÇ, II/1, s. 152-157

Ahmed el-Kâtib ve Şii Siyaset Teorisinde Yeni Yaklaşımlar, MAHFUZ SÖYLEMEZ, I/4, s. 211-226.

Ahmed en-Naim'in 'Şeriat'ın Reformasyonu' Projesi, M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU, I/4, s. 203-210.

Arsel, Şeriat ve Kadın, HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL, I/4, s. 227-238.

Aziz Mahmûd Hüdâyî Örneğinde Sufilerin Varlık ve Tarih Tasavvuru, M. EMİN ÖZAFŞAR, II/3, s. 185

Bazı Çağdaş İslam Hukukçularına Göre 'Şeriat'ın Tatbiki' Sorunu, ALİ DERE, I/4, s. 107-118.

Bazı Kelamcıların Şeriat Kavramı Etrafındaki Tartışmaları, WILFRED CANTWELL SMITH, I/4, s. 87-106.

Bir Biyografi İnşâ Denemesi: Kızlar Ağası Yusuf Ağa –Kara Yüzlü Kanlı Arap mı? Ağa-yı Sâde-dil mi?–, AHMET NEZİHİ TURAN, II/4, s. 145-162.

Bir Tasavvuf Şairi Ahmedî'nin Hadis Kültürü, İ. HAKKI ÜNAL, II/3, s. 197-207.

Büyük Âlimler-Büyük Hatâlar –Redd-i Şems Rivayeti ve Bir Zihniyetin Tahlili, MEHMED S. HATİBOĞLU, II/1, s. 7-13.

Çağdaş Dünyada Şeriat'ın Tatbiki Sorunu –İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu–, MUHAMMED ABİD EL-CABİRİ, I/4, s. 25-52.

Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası' –Bir Histografik Eleştiri Denemesi–, DÜCANE CÜNDİOĞLU, II/4, s. 51-73.

De ki: Allah bir [Ahad]'dir –İhlas Sûresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri–, MEHMET PAÇACI, I/3, s. 49-71.

Debreli Vildan Fa'îk ve *el-Multeḳât fî uṣûli't-tefsîr*, MUSTAFA ÖZEL, II/4, s. 223-226.

Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihî Dönüşümler, İLHAMİ GÜLER, I/4, s. 53-76.

Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?, MUALLA SELÇUK, I/1, s. 73-87.

Dinsel-Mistik Bir İnşâ Olarak İnsan, VEHBİ BAŞER, II/3, s. 79-100.

Din-Şeriat Farkı Üzerine, MEHMED S. HATİBOĞLU, I/4, s. 9-13.

Doğum Kontrolüne İlişkin Tutumların Oluşmasında Dinsel ve Dinsel Olmayan (Seküler) Bilginin Rolü, RECEP YAPAREL, II/1, s. 133 -140.

Fazlur Rahman'ın Dinamik Şeriat Anlayışı –Değişimin Teolojik ve Sosyolojik Zorunluluğu–, ADİL ÇİFTÇİ, I/4, s. 171-202.

Feminist Söylemde İktidar-Kutsallık İlişkisi ve Dişil Kutsallık Öğesi, HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL, I/2, s. 75-84.

Fıkıh Usulü'nün Temel Parametreleri Açısından Bazı Güncel Meselelere Kısa Bakışlar, AHMET İNAN, II/2, s. 97-120.

Fitne Katilden Beter mi? –Fitne Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu–, EMRULLAH İŞLER, II/2, s. 137-153.

Gaybet Sonrası Şii Kelamının Teşekkülü ve Mutezile, MAZLUM UYAR, II/3, s. 153-170.

Gelenek ve Modern Durum Arasında Fazlur Rahman ya da 'Anlam Sorunu' ve 'Anlama Sorunu', ADİL ÇİFÇİ, I/2, s. 53-60.

Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki, Siyasi ve Tarihî Kökenleri Üzerine, HASAN HANEFİ, II/2, s. 25-37.

Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı, MEHMET PAÇACI, I/1, s. 35-53.
Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi, BÜNYAMİN ERUL, I/1, s. 55-72.
Hz. Peygamber'in Dilinde Konuşturulan Tarih: 'Yere Batırılacak Ordu' Rivayeti, İ. HAKKI ÜNAL, I/2, s. 39-51.
İctihad Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi –Modern Literatür, Wael B. Hallaq ve Klasik Literatür–, OSMAN TAŞTAN, I/3, s. 73-91.
İlk Sufilerin Hadis/Sünnet Anlayışları, MEHMED S. HATİBOĞLU, II/3, s. 7-14.
İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidad Suç ve Cezasına Bakış, YAŞAR YİĞİT, II/2, s. 121-135.
İskolastik Terbiyesi ve Usûlü, SÂLİH ZEKÎ BEY (1863-1921), II/1, s. 141-152.
İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri –Bir Zihniyetin Eleştirisi–, SAFFET KÖSE, II/1, s. 35-60.
İslam ve Demokrasi, ÖMER ÇAHA, II/2, s. 53-76.
İslam ve Demokrasi Üzerine, ALİ BARDAKOĞLU, II/2, s. 77-84.
İslam'da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü, FAZLUR RAHMAN (1919-1988), II/2, s. 155-163.
İslâm'ın Demokrasiye Açtığı Kapı, MEHMED S. HATİBOĞLU, II/2, s. 7-10.
İslâmî Araştırmalarda Atıf Sorunu, KÂZIM SEVER, I/1, s. 99
İslami İlimlerde Şâfi'î'nin Rolü Üzerine, M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU, II/1, s. 15-34.
islâmiyât'ı Sunarken, MEHMED S. HATİBOĞLU, I /1, s. 5-6.
Kelamcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları, NADİM MACİT, II/1, s. 113-131.
Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî, ŞAMİL ÖÇAL, II/1, s. 61-84.
Kişilik Gelişimi ve Din Eğitimi: Din Eğitiminin Teolojik ve Eğitimsel Temellerine İlişkin Diyalektik/Hermenütik Kurumsal Bir Yaklaşım, ABDULLAH ŞAHİN, I/2, s. 61
Kitâbu'l-İftâ ve'l-Kâzâ, İZMİRLİ İSMAİL HAKKI (1868-1946), I/3, s. 117-139.
Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Kısa Bir Bakış, AHMET YAŞAR OCAK, II/4, s. 13-22.
Kur'an'a Göre Tövbe ya da Bilinci Yenilemenin İmkânı, HÜSEYİN ATAY, I/3, s. 93-103.
Kur'an'da İmanın ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri, İLHAMİ GÜLER, I/1, s. 7-24.
Kur'an-Mahiyeti-Başka Dile Çevrilmesi, HÂFIZ ALİ RIZA SAĞMAN (1890-1965), I/2, s. 99-124.
Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarûreti, MEHMED S. HATİBOĞLU, I/2, s. 7
Âlî'nin Siyaset Felsefesi, ŞEFAETTİN SEVERCAN, II/4, s. 123-144.
M. Gökberk ve H.Z. Ülken'e Göre Osmanlılarda Fefsefe Üzerine, ZÜBEYİR KARS, II/4, s. 215-222.
M. İkbal'in 'Benlik Felsefesi'nde Tanrı-Evren İlişkisi, II/3, S. 141-152. VELİ URHAN,
Ma'mer b. Râşid'in El-Câmi' Adlı Eserinin Kadim Bir Nüshası, BÜNYAMİN ERUL, I/2, s. 125-133.
Malumun İlâmı: 'Bilinmeyen Osmanlı', ALAADDİN HAŞİM, II/4, s. 163-179.
Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfi'î Faktörü, OSMAN TAŞTAN, I/1, s. 25-34.
Mevlânâ Seyyid Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin Şeriat Anlayışı, ENİS AHMED, I/4, s. 161-170.
Mûsâ Cârullah Bigiyef'ten (ö. 1949) Tarihçi-Yazar Cemal Kutay'a Cevap, MEHMET GÖRMEZ, I/2, s. 85-97.
Mutezile ve Hadis, HÜSEYİN HANSU, II/2, s. 165-170.
Osmanlı Anayasasına İslâmî Destek Gayreti, MEHMED S. HATİBOĞLU, II/4, s. 5-12
Osmanlı Devleti'nin İmparatorluğa Geçiş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar, MEHMET NECMETTİN BARDAKÇI, II/4, s. 75-89.

Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Şeriat, ERCÜMENT KURAN, I/4, s. 143-146.
Osmanlı Hanedanının Manevi Çöküşü, GOTTHARD JAESCHKE (1894-1983), II/4, s. 181-184.
Osmanlı Medreseleri'nde Mantık Eğitimi Üzerine, AHMET KAYACIK, II/4, s. 111-121.
Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci, İLHAMİ GÜLER, II/4, s. 33-49.
Osmanlı'da Şer'î Cezalar, SAFFET KÖSE, II/4, s. 23-32.
Öteki'nin İnsan Hakları, NECDET SUBAŞI, II/2, s. 85-96.
Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti, MEHMET EMİN ÖZAFŞAR, I/3, s. 19-48.
Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri, ALİ DERE, I/2, s. 11-37.
'Secde' Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu, EMRULLAH İŞLER, I/3, s. 105-115.
'Sınırlarına Sığmayan Demokrasi' ve İslam, YASİN AKTAY, II/2, s. 39-52.
Sosyal Teoloji: Varoluş Sürecine 'İnsan'ın Katkısı', ŞABAN ALİ DÜZGÜN, II/1, s. 85-112.
Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine –İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an–, NASR EBU ZEYD, II/3, s. 15-38.
Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Şeriat Anlayışı, J.M.S. BALJON, I/4, s. 147-160.
Şerî'at ve Kânûn, MANSURİZADE MEHMED SAİD (1864-1923), I/4, s. 239-251.
Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet, HALİL İNALCIK, I/4, s. 135-146.
Şeriat Nedir?, ROGER GARAUDY, I/4, s. 15-24.
Şeriat ve Tasavvuf, HİMMET KONUR, I/4, s. 119-126.
Şeyh, Seyyid ve Molla –Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri–, NECDET SUBAŞI, II/3, s. 121-140.
Târîh-i Hikmette Sûfiyyûn, TÂHİR HARÎMÎ (BALCIOĞLU), II/3, s. 171-184.
Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış, MUSTAFA KARA, II/3, s. 67-78.
Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi, SÜLEYMAN ULUDAĞ, II/3, s. 39-66.
Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum, MUSTAFA ÖZTÜRK, II/3, s. 101-120.
Temellendirme Açmazı Karşısında Fundamentalizm –Farklı Bir İslam Düşünce Tarihine Doğru–, MUHAMMED ARKOUN, I/4, s. 77-85.
Teşrî'-i İnsânî ve İlâhî, HÜSEYİN KAZIM KADRİ, II/4, s. 185-213.
Trabzon Şer'iye Sicilleri'ne Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Alacak İlişkileri, KENAN İNAN, II/4, s. 91-109.
Türk Politikasında Din:Türkiye'nin İslam'sız Demokrasi Arayışı, MUSTAFA ERDOĞAN, II/2, s. 11-24.
Türk Tarih Kongresi'nin Ardından, MUSTAFA HİZMETLİ, II/4, s. 227-238.
Yahudiler'in-Müslümanlar'ın Şeriatları ve Hıristiyanlık, İLBER ORTAYLI, I /4, s. 127-133.
Yarım Fakîh Din Yıkar, ALİ SUÂVİ, I/1, s. 89-98.

I. (1998) ve II. (1999) Ciltlerde Yayımlanan Makaleler

–Yazar isimlerine göre–

AHMED, ENİS, Mevlânâ Seyyid Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin Şeriat Anlayışı, I/4, s. 161-170.

AKTAY, YASİN, 'Sınırlarına Sığmayan Demokrasi' ve İslam, II/2, s. 39-52.

ARKOUN, MUHAMMED, Temellendirme Açmazı Karşısında Fundamentalizm –Farklı Bir İslam Düşünce Tarihine Doğru–, I/4, s. 77-85.

ATAY, HÜSEYİN, Kur'an'a Göre Tövbe ya da Bilinci Yenilemenin İmkânı, I/3, s. 93-103.

AYTAÇ, BEDRETTİN, Abbâs Mahmûd el-Akkâd ve Peyami Safa'nın Denemelerinde Doğu-Batı, II/1, s. 152-157

(BALCIOĞLU) ,TAHİR HARÎMÎ, Târîh-i Hikmette Sûfiyyûn, II/3, s. 171-184.

BALJON, J.M.S., Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Şeriat Anlayışı, I/4, s. 147-160.

BARDAKÇI, MEHMET NECMETTİN, Osmanlı Devleti'nin İmparatorluğa Geçiş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar, II/4, s. 75-89.

BARDAKOĞLU, ALİ, İslam ve Demokrasi Üzerine, II/2, s. 77-84.

BAŞER, VEHBİ, Dinsel-Mistik Bir İnşâ Olarak İnsan, II/3, s. 79-100.

BEY, SÂLİH ZEKÎ (1863-1921), İskolastik Terbiyesi ve Usûlü, II/1, s. 141-152.

EL-CÂBİRÎ, MUHAMMED ABİD, Çağdaş Dünyada Şeriat'ın Tatbiki Sorunu –İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu–, I/4, s. 25-52.

CÜNDİOĞLU, DÜCANE, Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası' –Bir Histografik Eleştiri Denemesi–, II/4, s. 51-73.

ÇAHA, ÖMER, İslam ve Demokrasi, II/2, s. 53-76.

ÇİFÇİ, ADİL, Fazlur Rahman'ın Dinamik Şeriat Anlayışı –Değişimin Teolojik ve Sosyolojik Zorunluluğu–, I/4, s. 171-202.

ÇİFÇİ, ADİL, Gelenek ve Modern Durum Arasında Fazlur Rahman ya da 'Anlam Sorunu' ve 'Anlama Sorunu', I/2, s. 53-60.

DERE, ALİ, Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri, I/2, s. 11-37.

DERE, ALİ, Bazı Çağdaş İslam Hukukçularına Göre 'Şeriat'ın Tatbiki' Sorunu, I/4, s. 107-118.

DÜZGÜN, ŞABAN ALİ, Sosyal Teoloji: Varoluş Sürecine 'İnsan'ın Katkısı, II/1, s. 85-112.

EBU ZEYD, NASR, Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine –İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an–, II/3, s. 15-38.

ERDOĞAN, MUSTAFA, Türk Politikasında Din:Türkiye'nin İslam'sız Demokrasi Arayışı, II/2, s. 11-24.

ERUL, BÜNYAMİN, Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi, I/1, s. 55-72.

ERUL, BÜNYAMİN, Ma'mer b. Râşid'in El-Câmi' Adlı Eserinin Kadim Bir Nüshası, I/2, s. 125-133.

FAZLUR RAHMAN (1919-1988), İslam'da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü, II/2, s. 155-163.GARAUDY, ROGER, Şeriat Nedir?, I/4, s. 15-24.

GÖRMEZ, MEHMET, Mûsâ Cârullah Bigiyef'ten (ö. 1949) Tarihçi-Yazar Cemal Kutay'a Cevap, I/2, s. 85-97.

GÜLER, İLHAMİ, Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihî Dönüşümler, I/4, s. 53-76.

GÜLER, İLHAMİ, Kur'an'da İmanın ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri, I/1, s. 7-24.

GÜLER, İLHAMİ, Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci, II/4, s. 33-49.

HAKKI, İZMİRLİ İSMAİL (1868-1946), Kitâbu'l-İftâ ve'l-Kâzâ, I/3, s. 117-139.

HANSU, HÜSEYİN, Mutezile ve Hadis, II/2, s. 165-170.
HASAN HANEFİ, Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki, Siyasi ve Tarihî Kökenleri Üzerine, II/2, s. 25-37.
HAŞİM, ALAADDİN, Malumun İlâmı: 'Bilinmeyen Osmanlı', II/4, s. 163-179.
HATİBOĞLU, MEHMED S., Osmanlı Anayasasına İslâmî Destek Gayreti, II/4, s. 5-12.
HATİBOĞLU, MEHMED S., 75. Cumhuriyet Yılı Dolayısıyla –Cumhuriyet'in Arifesinde Müslümanların Beklentileri, I/3, s. 7-18.
HATİBOĞLU, MEHMED S., Büyük Âlimler-Büyük Hatâlar –Redd-i Şems Rivayeti ve Bir Zihniyetin Tahlili, II/1, s. 7-13.
HATİBOĞLU, MEHMED S., Din-Şeriat Farkı Üzerine, I/4, s. 9-13.
HATİBOĞLU, MEHMED S., İlk Sufilerin Hadis/Sünnet Anlayışları, II/3, s. 7-14.
HATİBOĞLU, MEHMED S., İslâm'ın Demokrasiye Açtığı Kapı, II/2, s. 7-10.
HATİBOĞLU, MEHMED S., islâmiyât'ı Sunarken, I/1, s. 5-6.
HATİBOĞLU, MEHMED S., Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarûreti, I/2, s. 7
İNALCIK, HALİL, Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet, I/4, s. 135-146.
İNAN, AHMET, Fıkıh Usûlü'nün Temel Parametreleri Açısından Bazı Güncel Meselelere Kısa Bakışlar, II/2, s. 97-120.
İNAN, KENAN, Trabzon Şer'iye Sicilleri'ne Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Alacak İlişkileri, II/4, s. 91-109.
İŞLER, EMRULLAH, 'Secde' Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu, I/3, s. 105-115.
İŞLER, EMRULLAH, Fitne Katilden Beter mi? –Fitne Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu–, II/2, s. 137-153.
JÄSCHKE, GOTTHARD (1894-1983), Osmanlı Hanedanının Manevi Çöküşü, II/4, s.
KADRİ, HÜSEYİN KÂZIM, Teşrî'-i İnsânî ve İlâhî, II/4, s. 185-213.
KARA, MUSTAFA, Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış, II/3, s. 67-78.
KARS, ZÜBEYİR, M. Gökberk ve H.Z. Ülken'e Göre Osmanlılarda Fefsefe Üzerine, II/4, s. 215-222.
KAYACIK, AHMET, Osmanlı Medreseleri'nde Mantık Eğitimi Üzerine, II/4, s. 113-123.
KIRBAŞOĞLU, M. HAYRİ, Ahmed en-Naim'in 'Şeriat'ın Reformasyonu' Projesi, I/4, s. 203-210.
KIRBAŞOĞLU, M. HAYRİ, İslami İlimlerde Şâfi'î'nin Rolü Üzerine, II/1, s. 15-34.
KONUR, HİMMET, Şeriat ve Tasavvuf, I/4, s. 119-126.
KÖSE, SAFFET, İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri –Bir Zihniyetin Eleştirisi–, II/1, s. 35-60.
KÖSE, SAFFET, Osmanlı'da Şer'î Cezalar, II/4, s. 23-32.
KURAN, ERCÜMENT, Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Şeriat, I/4, s. 143-146.
MACİT, NADİM, Kelamcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları, II/1, s. 113-131.
OCAK, AHMET YAŞAR, Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Kısa Bir Bakış, II/4, s. 13-22.
ORTAYLI, İLBER, Yahudiler'in-Müslümanlar'ın Şeriatları ve Hıristiyanlık, I/4, s. 127-133.
ÖÇAL, ŞAMİL, Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî, II/1, s. 61-84.
ÖZAFŞAR, MEHMET EMİN, Aziz Mahmûd Hüdâyî Örneğinde Sufilerin Varlık ve Tarih Tasavvuru, II/3, s. 185
ÖZAFŞAR, MEHMET EMİN, Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti, I/3, s. 19-48.
ÖZEL, MUSTAFA, Debreli Vildan Fa'îk ve *el-Multeḳât fî uṣûli't-tefsîr*, II/4, s. 223-226.
ÖZTÜRK, MUSTAFA, Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum, II/3, s. 101-120.
PAÇACI, MEHMET, De ki: Allah bir [Ahad]'dir –İhlas Sûresi'nin Sami Geleneği Perspektifin-

den Bir Tefsiri–, I/3, s. 49-71.
PAÇACI, MEHMET, Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı, I/1, s. 35-53.
SAĞMAN, HÂFIZ ALİ RIZA (1890-1965), Kur'an-Mahiyeti-Başka Dile Çevrilmesi, I/2, s. 99-124.
SAİD, MANSURİZADE MEHMED (1864-1923), Şerî'at ve Kânûn, I/4, s. 239-251.
SELÇUK, MUALLA, Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?, I/1, s. 73-87.
SEVER, KÂZIM, İslâmî Araştırmalarda Atıf Sorunu, I/1, s. 99
SEVERCAN, ŞEFAETTİN, Âlî'nin Siyaset Felsefesi, II/4, s. 123-144.
SMITH, WILFRED CANTWELL, Bazı Kelamcıların Şeriat Kavramı Etrafındaki Tartışmaları, I/4, s. 87-106.
SÖYLEMEZ, MAHFUZ, Ahmed el-Kâtib ve Şii Siyaset Teorisinde Yeni Yaklaşımlar, I/4, s. 211-226.
SUÂVİ, ALİ, Yarım Fakîh Din Yıkar, I/1, s. 89-98.
SUBAŞI, NECDET, Öteki'nin İnsan Hakları, II/2, s. 85-96.
SUBAŞI, NECDET, Şeyh, Seyyid ve Molla –Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri–, II/3, s. 121-140.
ŞAHİN, ABDULLAH, Kişilik Gelişimi ve Din Eğitimi: Din Eğitiminin Teolojik ve Eğitimsel Temellerine İlişkin Diyalektik/Hermenütik Kurumsal Bir Yaklaşım, I/2, s. 61
TAŞTAN, OSMAN, İctihad Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi –Modern Literatür, Wael B. Hallaq ve Klasik Literatür–, I/3, s. 73-91.
TAŞTAN, OSMAN, Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfi'î Faktörü, I/1, s. 25-34.
TUKSAL, HİDAYET ŞEFKATLİ, İlhan Arsel, Şeriat ve Kadın, I/4, s. 227-238.
TUKSAL, HİDAYET ŞEFKATLİ, Feminist Söylemde İktidar-Kutsallık İlişkisi ve Dişil Kutsallık Öğesi, I/2, s. 75-84.
TURAN, AHMET NEZİHİ, Bir Biyografi İnşâ Denemesi: Kızlar Ağası Yusuf Ağa –Kara Yüzlü Kanlı Arap mı? Ağa-yı Sâde-dil mi?–, II/4, s. 145-162.
ULUDAĞ, SÜLEYMAN, Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi, II/3, s. 39-66.
URHAN, VELİ, M. İkbal'in 'Benlik Felsefesi'nde Tanrı-Evren İlişkisi, II/3, S. 141-152.
UYAR, MAZLUM, Gaybet Sonrası Şii Kelamının Teşekkülü ve Mutezile, II/3, s. 153-170.
ÜNAL, İ. HAKKI, Bir Tasavvuf Şairi Ahmedî'nin Hadis Kültürü, II/3, s. 197-207.
ÜNAL, İ. HAKKI, Hz. Peygamber'in Dilinde Konuşturulan Tarih: 'Yere Batırılacak Ordu' Rivayeti, I/2, s. 39-51.
YAPAREL, RECEP, Doğum Kontrolüne İlişkin Tutumların Oluşmasında Dinsel ve Dinsel Olmayan (Seküler) Bilginin Rolü, II/1, s. 133 -140.
YİĞİT, YAŞAR, İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidad Suç ve Cezasına Bakış, II/2, s. 121-135.

2 (1999), SAYI: 1

MEHMED SAİD HATİBOĞLU, "Büyük Âlimler-Büyük Hatâlar –Redd-i Şems Rivâyeti ve Bir Zihniyetin Tahlîli–" • HAYRİ KIRBAŞOĞLU, "İslami İlimlerde Şâfi'î'nin Rolü Üzerine" • SAFFET KÖSE, "İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri–Bir Zihniyetin Eleştirisi–" • ŞAMİL ÖÇAL, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî" • ŞABAN ALİ DÜZGÜN, "Sosyal Teoloji ya da Varoluş Sürecine 'İnsan'ın Katkısı" • NADİM MACİT, "Kelamcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları" • RECEP YAPAREL, "Doğum Kontrolüne İlişkin Tutumların Oluşmasında Dinsel ve Dinsel Olmayan (Seküler) Bilginin Rolü" • SÂLİH ZEKÎ BEY (1863-1921), "İskolastik Terbiyesi ve Usûlü" • BEDRETTİN AYTAÇ, "Abbâs Mahmûd el-Akkâd ve Peyami Safa'nın Denemelerinde Doğu-Batı"

2 (1999), SAYI: 2, "İSLAM ve DEMOKRASİ"

MEHMED SAİD HATİBOĞLU, "İslâm'ın Demokrasiye Açtığı Kapı" • MUSTAFA ERDOĞAN, "Türk Politikasında Din: Türkiye'nin İslam'sız Demokrasi Arayışı" • HASAN HANEFİ, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki, Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine" • YASİN AKTAY, "'Sınırlarına Sığmayan Demokrasi' ve İslam" • ÖMER ÇAHA, "İslam ve Demokrasi" • ALİ BARDAKOĞLU, "İslam ve Demokrasi Üzerine" • NECDET SUBAŞI, "Öteki'nin İnsan Hakları" • AHMET İNAN, "Fıkıh Usulü'nün Temel Parametreleri Açısından Bazı Güncel Meselelere Kısa Bakışlar" • YAŞAR YİĞİT, "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidad Suç ve Cezasına Bakış" • EMRULLAH İŞLER, "Fitne Katilden Beter mi? –Fitne Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu–" • FAZLUR RAHMAN (1919-1988), "İslam'da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü" • HÜSEYİN HANSU, "Mutezile ve Hadis" • Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

2 (1999) SAYI: 3, "TASAVVUF"

MEHMED SAİD HATİBOĞLU, "İlk Sûfilerin Hadîs/Sünnet Anlayışları Üzerine" • NASR HÂMİD EBÛ ZEYD, "Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine –İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an–" • SÜLEYMAN ULUDAĞ, "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi" • MUSTAFA KARA, "Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış" • VEHBİ BAŞER, "Dinsel-Mistik Bir İnşâ Olarak İnsan" • MUSTAFA ÖZTÜRK, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum" • NECDET SUBAŞI, "Şeyh, Seyyid ve Molla –Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri–" • VELİ URHAN, "M. İkbal'in 'Benlik Felsefesi'nde Tanrı-Evren İlişkisi" • MAZLUM UYAR, "Gaybet Sonrası Şii Kelamının Teşekkülü ve Mutezile" • TÂHİR HARÎMÎ (BALCIOĞLU), "Târîh-i Hikmette Sûfiyyûn" • M. EMİN ÖZAFŞAR, "Aziz Mahmûd Hüdâyî Örneğinde Sufilerin Varlık ve Tarih Tasavvuru" • İ. HAKKI ÜNAL, "Bir Tasavvuf Şairi Ahmedî'nin Hadis Kültürü"

2 (1999), SAYI: 4, "OSMANLI"

MEHMED SAİD HATİBOĞLU, "Osmanlı Anayasasına İslâmî Destek Gayreti" • AHMET YAŞAR OCAK, "Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Kısa Bir Bakış" • SAFFET KÖSE, "Osmanlı'da Şer'î Cezalar" • İLHAMİ GÜLER, "Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci" • DÜCANE CÜNDİOĞLU, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'" • MEHMET NECMETTİN BARDAKÇI, "Osmanlı Devleti'nin İmparatorluğa Geçiş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar" • KENAN İNAN, "Trabzon Şer'iye Sicilleri'ne Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Alacak İlişkileri" • AHMET KAYACIK, "Osmanlı Medreseleri'nde Mantık Eğitimi Üzerine" • ŞEFAETTİN SEVERCAN, "Âlî'nin Siyaset Felsefesi" • AHMET NEZİHİ TURAN, "Bir Biyografi İnşâ Denemesi: Kızlar Ağası Yusuf Ağa" • ALAADDİN HAŞİM, "Malumun İlâmı: 'Bilinmeyen Osmanlı'" • GOTTHARD JÄSCHKE (1894-1983), "Osmanlı Hanedanının Manevi Çöküşü" • HÜSEYİN KÂZIM KADRİ (1870-1934), "Teşrî'-i İnsânî ve İlâhî" • ZÜBEYİR KARS, "M. Gökberk ve H.Z. Ülken'e Göre Osmanlılarda Felsefe" • MUSTAFA ÖZEL, "Debreli Vildân Fâ'ik ve el-Multekât fi usûli't-tefsîr" • Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

ISSN 1301-840-X
02
9 771301 840008