islâmiyât

III (2000), sayı: 1

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

SAHİBİ
© AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ. Adına
Süleyman BAYRAKTAR

SORUMLU GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Ömer ÖZSOY

YAYIN YÜRÜTME KURULU
Ali DERE Mehmet GÖRMEZ İlhami GÜLER
Sönmez KUTLU Mehmet PAÇACI

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)
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-posta: islamiyat@bir.net.tr

ISSN: 1301-840X

FİYATI: 3.500.000.- TL.

ABONE BEDELLERİ
Kurum: 30.000.000 Normal: 15.000.000 Öğrenci-Öğretmen: 12.500.000
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 yayımlanan yazıların bilimsel 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 yürütme kurulu sorumludur.
Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.

Baskı: Önder Matbaacılık Ltd. Şti. 0 (312) 418 23 54
Mart 2000 Ankara

İÇİNDEKİLER

Yayıncının Notu 5

Editörden

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Dünyâ-Âhiret 7

Makaleler

MEHMET GÖRMEZ
Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine 11

MEHMET EMİN ÖZAFŞAR
'Hadisin Neliği' Sorunu ve Akademik Hadisçilik 33

A. HADİ ADANALI
Kelam: İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci 55

MUSTAFA ÖZTÜRK
Şâtıbî'nin Kur'an'ın Anlaşılmasına Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi 71

TURAN KOÇ
Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi 94

METİN ÖZDEMİR
Gazzalici İyimserliğin Kritiği 107

Deneme/Tartışma Yazıları

ADİL ÇİFTÇİ
Fazlur Rahman'ı Anlamak mı, Onun Sırtından 'İyi Müslüman' Olmak mı? 131

YUNUS APAYDIN
Yöntem(sizlik) Sorunu Üzerine 139

KADİR CANATAN
İslam Epistemolojisinin Temelleri: İlim ve Hikmet 147

BÜNYAMİN ERUL
Bir 'Alan Taraması'nın Panoraması –Vahy-i Gayri Metluv Hakkında Bazı Mülahazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi– 161

İLHAMİ KARABULUT
Tanrı Buyruğu ya da Bir Tahrifin Anatomisi 185

MEHMET GÖRMEZ
Musa Carullah, Türkiye Gazetesi ve Kulağı Bükülen Kalemin Onuru 205

Klasik Metin

MANASTIRLI İSMAİL HAKKI (1846-1912)
Kuvve-i Teşrî'iyye 213

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

Sizden aldığımız destek ve yol gösterici tepkiler sayesinde, iki yıl önce yola çıkarken yaşadığımız heyecanı hiç kaybetmeden ve bu coşkuya kararlılığı da ekleyerek islâmiyât'ın yayın hayatının üçüncü yılına girmiş bulunuyoruz. Bugüne gelinceye kadar bu heyecanı bizimle paylaşan siz değerli okurlarımıza ve temsilci dostlarımıza şükranlarımızı ifade etmek isteriz.

İkinci yayın yılını geride bırakırken, "İslam ve Demokrasi" ve "Tasavvuf" ağırlıklı sayıları ve "Osmanlı" özel sayısını hazırlamak ve derginin toplam sayfa sayısını artırmak suretiyle, geçen yılın ilk sayısındaki vaadlerimizi yerine getirmiş olmaktan dolayı huzurluyuz. Bu süre zarfında, dergiyi; redaksiyon, sayfa düzeni ve baskı kalitesi bakımından da imkanlarımız ölçüsünde daha iyi bir noktaya getirmeye yönelik arayışlarımıza hiç ara vermedik. Bundan sonra da, size sunacağımız her sayının bir öncekinden daha nitelikli olması için, sunuş kalitesini yükseltmeye yönelik tedbirlerimizin yanı sıra, –ilk sayımızda beyan ettiğimiz yayın ilkelerimizi unutmadan– içeriğe ilişkin eleştiri ve beklentilerinize kulak vererek, gerekli düzenlemeleri gerçekleştirmeye devam edeceğiz. Bu çerçevede geçen dönem aldığımız ilk tedbir, her yılın son sayısı olarak düşünülen özel sayı dışında, yılda iki kez, belli bir konu etrafındaki yazılara ağırlıklı yer veren sayılar hazırlamak oldu. Geçen yıl, "İslam ve Demokrasi" ve "Tasavvuf" sayılarında bunu gerçekleştirmeye çalıştık. Söz konusu iki sayının eksik ve yetersiz olmakla eleştirilmesi, ağırlıklı sayılarımızın da birer özel sayı olarak algılandıklarını gösteriyor. Bu vesileyle, ağırlıklı sayıların, ele alınan konuyu bütün boyutlarıyla kuşatma amacıyla hazırlanmadığını; hatta bunun özel sayılarda bile ancak belli bir ölçüye kadar mümkün olabildiğini ifade etmek isteriz.

Bu sayıda derginin içeriğine ilişkin göreceğiniz yenilik ise, derginin sayfa sayısını artırarak, akademik nitelikli makaleler kadar, bilimsel değeri olan eleştiri/cevap, tartışma yazıları ve entelektüel derinliği haiz deneme tarzında yazılara daha geniş yer verebilmek için açtığımız "Deneme/Tartışma Yazıları" bölümü olacak. Açıkça ifade etmeliyiz ki, islâmiyât yayın kurulu, akademik formatta hazırlanan araştırma, inceleme ürünü makaleler ile düşünce ürünü deneme yazıları arasında bir önem ve değer hiyerarşisi gözetmemektedir. Son tahlilde dergi yayıncılığında gözettiğimiz hedef, İslami araştırmalar ve İslam düşüncesi

alanında ülkemizin birikimini ve düzeyini temsil ettiğine ikna olduğumuz yerli araştırma ve düşünce ürünlerini paylaşıma açmak ve bu birikime katkıda bulunacağını düşündüğümüz, İslami araştırmalar ve İslam düşüncesi alanında uluslararası ölçekte gelinen düzeyi temsil edebilecek dış katkıları temin etmektir.

Bu yıl da, geçen yıl olduğu gibi, elinizdeki karma sayı dışında "Kadın" ve "Din İstismarı" konulu iki ağırlıklı sayı ve "İsa (as) Anısına" bir özel sayı hazırlamayı planladığımızı sizlere daha önce duyurmuştuk. Geçen yılki tecrübemiz, konulu sayıların daha yoğun bir katılım sağladığını, dolayısıyla daha fazla sayfa gerektirdiğini gösterdi. Yayın yürütme kurulumuz, bu durum tespitinden hareketle, 2000 yılında hacim olarak daha dolgun sayılar sunmayı öngörmüş bulunuyor. Esas itibarıyla, dergilerin abonelik bedelleri, yıllık toplam maliyet baz alınarak hesaplansa da, biz dergimizin abone olunmak suretiyle izlenmesini teşvik etme düşüncesiyle, şimdilik bir fiyat düzenlemesine gitmedik. Dolayısıyla, abone olmak isteyen okurlarımıza, abonelik bedeli güncelleştirilmeden abone kayıtlarını yaptırmalarını salık veririz.

Son olarak, tamamen dergimizin imkanlarıyla gerçekleştirilen kitap yayıncılığına ilişkin düşüncelerimizi sizinle paylaşmak istiyoruz. İlk kitabını iki ay kadar kısa bir süre önce yayımlayan kitâbiyât, bir yandan kısa ve uzun vadeli projeler hazırlayıp, yeni kitapları yayına hazırlamanın telaşını yaşarken, öte yandan, beklemediğimiz kadar kısa bir süre zarfında, yayımladığı kitapların ikinci baskısını gerçekleştirme gibi bir sorumlulukla karşı karşıya kaldı. Yayımladığımız kitaplara gösterdiği teveccühten dolayı, okur kitlesine ve beğenilerini gizlemeyen ilim/fikir camiasına minnettarız.

Gerek dergi gerekse kitap yayıncılığında bizi yalnız bırakmayan ve cesaret veren herkese teşekkür ederiz.

Bir sonraki sayıda buluşmak umuduyla selam ve saygılarımızla...

İslâmiyât III (2000), sayı 1, s. 7-10

Editörden

Dünyâ-Âhiret

Geçen asırlarda Batı dünyâsında Kilise sultasının kırılabilmesini, onları dünyevî işlere karıştırmamakta gören Batılı aydınlar, uzun bir mücadele sonunda lâik düşünceyi hâkim kılarak Kilise erkânını âdeta ma'bed işleriyle kısıtlı bir çerçeveye habsetmişlerdi. İslâm dünyâsını son asırlarda ilmen ve maddeten sindirmiş olan Batı'nın bu üstünlüğünü lâikliğin fazîletine hamleden bazı müslüman aydınlarımız, aynı metodun İslâm'a da uygulanmasını, İslâm dünyâsının vazgeçilmez bir kurtuluş yolu olarak görmüşlerdir.

Hıristiyanlık için geçerli olan bu düşüncenin İslâm için kâbil-i tatbîk olup olamıyacağını veya mümkünse nasıl olacağını ortaya koyacak ilmî birikime sâhib olunmadığı içindir ki, özellikle Türkiye'de resmî mahfiller, çözümü, Batı'yı aynen taklîd etmekte buldular.

Günümüz müslüman aydınlarının, kendi kültürel kaynaklarını inceler hale gelmeleriyle birlikte, bu mecbûren bulunmuş çözümün sorgulanmasına gidilmesi kaçınılmazdı. Son yıllarda adedi çoğalan İslâmî yayınların muhteva açısından da yoğunluk kazanması şartiyle, bu sorgulamanın doğru yolu bulduracağı şübhesizdir. Bu noktada öncelikle İslâm'ın temel kavramları üzerinde bir fikir birliği sağlanması lüzûmu kaçınılmaz görünmektedir.

İşte bu düşünceden hareketle, bu yazımızda, Batı dünyâsında olduğu gibi bizde de, İslâm'ı dünyâdan ayırmak, onu sadece Allah'la olan ilişkiye hasretmek meselesi üzerinde Kur'ân çerçeveli bir sohbette bulunmayı arzuladık.

Kur'ân-ı Kerîm'i dikkatlice okuyanlar görüyorlar ki, Allah insanlara iki hayat vermiştir: Birincisi *el-ḥayâtu'd-dunyâ* denilen 'en yakın hayat'dır. İnsanoğlunun ilk yaşadığı hayat. Bilindiği üzere, Arabca *ḥayât* kelimesi, dişil (müennes, feminin) olduğu için, sıfatı da 'en yakın, en aşağı' anlamında olan *ednâ* kelimesinin dişili *dunyâ* şeklini almıştır. *el-ḥayâtu'd-dunyâ*'dan maksad, insanoğlunun ölümden önce yaşadığı hayatdır; iki hayâtın ilkidir. İkincisi ise, *el-ḥayâtu'l-âḫira* 'daha sonraki, en son hayat'dır; ölümden sonraki hayat.

Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok yerde geçen bu iki mühim ta'bîr, kısaltılarak da kullanılmış, 'hayat' ismi kaldırılarak, dünyâ ve âhiret sıfatları isim hâline getirilmişdir. 'Dünyâ' dendiğinde birinci hayat, 'âhiret' denince de ikinci hayat anlaşılmak gerekir.

Pekçok Mekke putperestinin ve benzerlerinin karşı çıktıkları Kur'ânî temellerden birisi, ikinci hayatdır. Bu adamlara göre, görüp görülecek olan, 'dünyevî hayat'dır; başka bir hayat yokdur.[1]

Kur'ân'a göre bu iki hayattan birincisi muvakkat, ikincisi ebedîdir. Ebedî âhiret hayatı, muvakkat olan dünyâ hayatında şekillenip kazanılacakdır. Dünyâda yaşarken elde edilmemiş bir değeri âhiretde kazanmak mümkin değildir. Kur'ân-ı Kerîm bu noktaya son derece ağırlık vermektedir:

ve mâ tuḳaddimû li-enfusikum min ḫayrin tecidûhu ʿinde'llâh

(Dünyâ hayatında) kendiniz için ne gibi hayır işlediyseniz (âhiretde) Allah katında onun karşılığını bulacaksınız.[2]

ve en leyse li'l-insâni illâ mâ seʿâ

İnsanın (âhiretde) bulacağı şey (dünyâdayken) elde ettiği şeydir.[3]

fe emmâ men ṯeḳulet mevâzînuhû...

Kimin (dünyâda) terazisi ağır basarsa (âhiretde) memnun olacağı bir hayata kavuşacakdır. Kiminki hafif kalırsa ...[4]

ve lâ tuczevne illâ mâ kuntum taʿmelûn

(Âhiretde, dünyâdayken) yapmış olduklarınızın dışında bir şeyle karşılık görecek değilsiniz.[5]

ve men kâne fî hâẕihî aʿmâ, fe huve fî'l-âḫirati aʿmâ...

Kim bu dünyâda (müsbet işler yapmamış) kör ise, âhiretde de kör olacakdır (eli boş kalacakdır).[6]

ve men ʿamile ṣâliḥan min ẕekerin ev unṯâ ve huve mu'minun, fe ulâ'ike yedḫulûne'l-cennete

Erkek olsun, kadın olsun; kim mü'min olarak (bu dünyâda) sâlih amel işlerse, cennete girecekler onlardır.[7]

İslâm'ın dünyâ hayatına verdiği mevkiin delili olarak yeterli olan bu âyetlerde ve benzerlerinde, Cenâb-ı Hak, insanların bu dünyâ devresinde kendisine kul olmaya yaraşır bir hayat sürmelerini; hayırlı, doğru, faydalı, güzel... işler vücûda getirmelerini istemektedir. Bu işlerin vasfı konusunda Kur'ân'da hiç bir tasnîfe gidilmiş olmadığı gibi, hayırlı işler şunlardır, şerli işler şunlardır, şeklinde hiç bir liste de verilmiş değildir. Dolayısiyle, misâlleri Kur'ân-ı Kerîm'de verilmiş olanların dışında kalan her türlü müsbet işin yerine getirilmesini, her türlü çirkinlikten uzak bulunulmasını, İslâmî-Kur'ânî bir değer saymak, kaçınılmazdır.

[1] 34. Sebe', 43; 37. Sâffât, 16; 44. Duhân, 35; 6. En'âm, 29.
[2] 73. Müzzemmil, 20; 2. Bakara, 110.
[3] 53. Necm, 39.
[4] 101. Kâri'a, 6-9.
[5] 36. Yâsîn, 54.
[6] 17. İsrâ', 72.
[7] 40. Mü'minûn, 40; 16. Nahl, 97.

Pek çok müslüman, beş vakit namazını *Rabbenâ âtinâ fî'd-dunyâ ḥaseneten ve fî'l-âḫirati ḥaseneten* "Ey Rabbimiz! Bize dünyâda güzellik, âhiretde güzellik ver"[8] duâsiyle bitirir.

'Güzelliğin' sayıya gelmezliğini takdîr eden bir kimse, bu Kur'ânî değerin kıyâmete kadar geçerli olduğunu söylemekte haksızmıdır?

Kadın erkek herkesden istenen 'sâlih amel'in dünyâ durdukça çeşitlendiğini, çoğaldığını bilenler, sâlih amel işlendiği müddetçe Kur'ân'ın gündemde olduğunu söyleyemezmi?

Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok âyetinde[9] insanların yaratılış sebebi konusunda ahsen-i amel sâhibini, 'en güzel iş' yapan insanı vücûda getirme hedefine işarette bulunulur; hayırlı işlerde yarışılması emredilir. Fakat 'en güzel amel'i kısıtlayıcı hiç bir beyana yer verilmiş değildir. Dolayısiyle, Kur'ân'ın bu emrini, vahiy devrinde hiç bilinmeyen şekilleriyle bu gün yerine getirenler, Kur'ân'ın tatbikçileri sayılırsa hatâmı edilmiş olur?

Yine Kur'ân-ı Kerîm'de meselâ îmân edenlere verilen emirlerden birisi, Allah'ın verdiği rızıkların 'tayyib' olanlarının yenmesidir.[10] Şimdi 'tayyib' yiyeceği, Hz. Peygamber devrinin yiyeceklerine hasretmenin mantığı olabilirmi? Dolayısiyle, risâlet devrinde hiç bilinmeyen helal rızıklardan faydalanan günümüz insanı Kur'ân emrini uyguluyor değilmidir?

Meselâ yine Kur'ân-ı Kerîm'de bütün mü'minlere hitâben 'doğru söz' söylemeleri emredilmektedir.[11] Doğru söze bugün câmiden ziyâde dışarıda ihtiyâc vardır. Fakat istikamet üzere olmayı siyâsetlerine uygun görmeyen devletlülerin bu nevi âyetlerle barışık olmaları tabiatiyle beklenemez.

Yine Kurân-ı Kerîm, bütün insanlara hitâben: "Kendinizin, ana-babanızın, yakınlarınızın aleyhine bile olsa, ister zengin, ister fakir, herkes hakkında adâletle hüküm verin; doğru şehâdetde bulunun..." diyor.[12] Bu âyet, herhalde, sâdece câmi cemâati için nâzil olmuş değildir.

Farz-ı muhâl bir devlet düşünün ki, milletin vekilleri sıfatını taşıyanlar, önce halkının maâşını yükseltmeyi vazîfe bilecekken, bunu bırakıp kendi gayr-ı âdil maâşlarını yoluna sokmayı düşünsünler ve bu hareketlerine en yüksek mevkiden alkış alsınlar! Elbette bunlar için bu nevi âyetler ayak bağı olacak ve lâiklik gereği, tez elden câmiye habsedilmeleri gerekecekdir.

Burada kısaca söylemek istediğim husus, Kur'ân ve Sünnet'de ismen zikredilmemiş olsa bile, müsbet vasıf taşıyan her fiilin Kur'ânî, İslâmî olduğu; menfî değerde olanların da Kur'ân dışı, İslâm dışı sayılacağıdır. Bu bakımdan, dün-

[8] 2. Bakara, 201.
[9] Meselâ 68. Mülk, 2; 18. Kehf, 7; 11. Hûd, 7; 6. En'âm, 165; 5. Mâ'ide, 48.
[10] 2. Bakara, 172.
[11] 33. Ahzâb, 70.
[12] 4. Nisâ', 135.
[13] 3. Âl-i İmrân, 104 ,110.

yâ hayatında İslâm dâiresi dışında kalabilecek hiç bir hâdisenin olmadığını söylemekde hiç bir yanlışlık yokdur. Bütün mesele hayırlı olanla olmayanı, güzel ile çirkini, doğru ile eğriyi... ayırdedip uygulayacak bir müslüman toplumun vücûda getirilmesinde yatmaktadır ki, bundaki başarı nisbeti, o toplumun müslümanlık seviyesinin göstergesi olacakdır.

Bu seviyenin tutturulabilmesinde, toplum ferdlerinin birbirlerine karşı denetim ve uyarı vazifelerini, kudretleri ve ehliyetleri nisbetinde yerine getirmeleri gerektiği unutulmamalıdır.[12] Bugün, hayırlı bir toplumun inşâında en büyük katkı sahibi olarak gördüğümüz kurumların başında, basın ve televizyonun geldiğini düşünüyoruz. Bu iş sâhasının İslâm dışında mütâlaa edilmesine imkân varmıdır? Yokdur; zira Kur'ân ve Sünnet, işbu meslekleri ismen zikretmemiş olsa da, onların vazîfelerini fazlasiyle dile getirmiş bulunmaktadır. Bu vazîfelerin yerine getirilmesinin, uyuşuk bir müslüman toplumun dirilmesinde büyük katkısı olacağına inanıyoruz.

Bugün bazı çevrelerde müslümanlığı câmi müdâvimliğinden ibâret sayan bir yavanlık gözleniyor. Ma'rûfu emreden, münkerden nehyeden bir toplumu hedef gösteren Kur'ânî düşünceye taban tabana zıd olan bu görüş sâhiblerinin herhalde korktukları bir şey olmalıdır.

Müslümanlığı ibâdetden ibâret görme zihniyeti, İslâm siyâsî târîhine sultânlığın yerleştirildiği ilk asırlara kadar inen bir mâzîye sâhibdir ve bu ağır cürmü temizleyebilmek de bizler için o kadar kolay bir iş değildir. Gerçek Müslümanlık ancak Kur'ân ve Sünnet'in rûhunu anlamış nesillerin nasîbi olacak ve bütün insanlık 61. Sâf, 9; 48. Feth, 28 ve 9. Tevbe, 33 âyetlerinin müjdelediği hedefe ancak o zaman ulaşabilecekdir; bizler göremiyecek olsak da...

Herhalde Allah, dinini dünyâya göndermişdir, âhirete değil...

MEHMED S. HATİBOĞLU

islâmiyât III (2000), sayı 1, s. 11-31

Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine

MEHMET GÖRMEZ
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Giriş

Dinsel bir kimlik olarak Hıristiyanlığın bir gelenek oluşturmasının ve Hıristiyanlık ideasının tek bir cemaat olarak kavranmasının tarihi, M.S. 354-433 yılları arasında yaşayan Aziz Augustinus'a[1] kadar götürülse de, Avrupa'nın bir kimlik olarak ortaya çıkışı ve Avrupa kültürünün kendisini Hıristiyan bir kültür olarak tanımlamaya başlamasının tarihi, bazılarına göre 1492 olarak kabul edilir.[2] Bilindiği gibi, 1492 sadece Amerika'nın keşfedildiği yıl değil, aynı zamanda Avrupa'daki Müslümanların ve Yahudilerin İspanya'dan sürülmelerinin de tarihidir. Oryantalizmin resmî tarihi 1295 Viyana Kilise Konsülü'nün kararına bağlansa da,[3] akademik oryantalizmin bir disiplin olarak ortaya çıkışının tarihinin de 1492 olması, oldukça düşündürücüdür. Zira bir yoruma göre, Avrupa'nın bir kimlik olarak kendini inşa edebilmesi için 'öteki'ye ihtiyacı olmuş ve bu öteki 'Doğu' olarak belirlenmiştir. Başka bir ifade ile, oryantalizmin tarihi Doğu'nun 'öteki' olarak kurulmasının tarihi olmuştur.[4]

Hangi tarihten başlatılırsa başlatılsın, oryantalistik çalışmalar içinde başlangıçtan günümüze kadar Doğu'ya, İslam'a ve İslam toplumlarına dair sayısız araştırma yapılmakla birlikte, hadisin oryantalistlerin ilgisini çekmeye başlaması pek eski değildir.

Bu makalenin amacı, oryantalizm tarihi içinde misyonerlik ruhunun egemen olduğu ve dinî gayelerin öne çıktığı dönemlerde, Sünnet ve hadis ile ilgili çalışmalar dikkate değer bulunmazken, neden siyasi ve ticari gayelerin sömürge hareketlerine dönüştüğü zamanlarda bu tür araştırmaların çoğalmaya başladığını incelemektir. Bu incelemeye, Edward Said'in 'akademik oryantalizm' ile 'siyasi oryantalizm' ilişkisine dair metodik yaklaşımı zemin teşkil edecektir. Hat-

[1] Geniş bilgi için bk. John R. Hinnells, *Who's who of Religions*, Penguin Books, London, s. 38.
[2] Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, Boyut Kitapları, İstanbul 1988, s. 56.
[3] Oryantalistik çalışmaların tarihî kökleri hakkında bkz. Ram Swarp'ın, D.S. Morgoliouth'un *Muhammed and The Rise of İslam* adlı eserine yazdığı uzun mukaddime, Newdelhi 1985, s. v-xx.
[4] Hilmi Yavuz, *age.*, s. 56-58.

ta bizzat oryantalistlerin, hadis araştırmalarında sık sık başvurdukları bilgi-anlam ve güç-iktidar ilişkisi, zaman zaman bizim de hareket noktamız olacaktır. Oryantalizmin en kolay kabul gören türü olan akademik oryantalizmin ürünü sayılan hadisle ilgili araştırmaların siyasi oryantalizme hangi açıdan malzeme teşkil ettiğini göstermek, söz konusu her iki teoriye bir örnek sağlayacak ve böylece, oryantalizm açısından sâfi bilgiyi siyasi bilgiden ayırmanın ne denli güç olduğu da gösterilmiş olacaktır. Ancak konuya girmeden önce, oryantalizm-hadis ilişkisinin tarihî seyrine ve hadisin oryantalizm çalışmaları içindeki yerine dair kısa bir özet vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Ansiklopedik Oryantalizm ve Hadis

Raymond Schwab, oryantalizmin 1700-1850 yılları arası çalışmalarına 'ansiklopedik oryantalizm' adını verir.[5] Bu dönemin en meşhur eseri ise, şarkiyât eserlerinin ilki olarak bilinen Barthelemy d'Herbelot'un (1625-1695) *Bibliothe'que Orientale* (Şark Kütüphanesi) adlı eseridir. Yazarı öldükten sonra 1697 yılında yayınlanan bu eser, Said'e göre oryantalist tiyatroda dramatik form ile münevver görüntülerin bir araya geldiği muhteşem bir örnektir. Bu, aynı zamanda yüzyılın başlarına kadar Avrupa'da tek müracaat eseri olarak kabul edilmiştir.[6] Oryantalizm tarihi içinde, hadis ile ilgili bilgiler bulabildiğimiz ilk eser de yine bu çalışmadır. Bu sebeple, oryantalizm-hadis münasebeti açısından d'Herbelot'un İslam, Hz. Peygamber, Sünnet ve hadis hakkında yazdıkları önemlidir.

d'Herbelot'a göre kudsi ve adi olmak üzere iki çeşit tarih vardır. Yahudi ve Hıristiyanların tarihi kudsi, Müslümanların tarihi ise adidir.[7] "İslam" maddesinde İslam ı tanımlarken "bizim Muhammedilik dediğimiz bidat..." diye söze başlayan d'Herbelot'un, bilhassa Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında yazdıkları, Dante'nin (1265-1321) *İlahi Komedya*'sındaki (*Divina Comedia*) Macmetto'dan pek farklı değildir.[8] d'Herbelot, "Muhammed" maddesinde İslam Peygamberi'ne verilen bütün isimleri sıraladıktan sonra, şöyle der:

> Muhammed: Meşhur düzenbaz, din adını da alan ve bizim Muhammedilik dediğimiz bir bidatın düşünürü ve kurucusu. Kur'an müfessirleri ve İslam yahut Muhammed Şeriatını tahsil eden fıkıhçılar, bu yalancı peygambere; Aryenlerin, Paulisyenlerin yahut Puliyenlerin ve öteki din kaçkınlarının İsa'ya verip de onu uluhiyetinden ettikleri bütün güzel vasıfları layık görmüşlerdir.[9]

[5] Bkz. Edward Said, *Oryantalizm*, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1999, s. 75.
[6] Bk. Antonie Galland'ın *Bibliotheque Orientale*'e yazdığı önsöz, s. xvı.
[7] Said, *age.*, s. 92.
[8] *İlahi Komedya*'da inferno (cehennem) bölümünün 28. Konto'sundaki Macmetto Hz. Muhammed'dir. Bu esere göre Şeytan'ın cehennemdeki kalesi, iç içe geçmiş çeşitli bölümlerden oluşmaktadır. Dante, Macmetto'ya ulaşmadan evvel, günahı daha çok olan kimselerin bulunduğu bölmelerden geçer. Bunlar sırasıyla şehvet ve mal-mülk düşkünleri, oburlar, itaatsızlar, öfkeliler, intihar edenler ve mürtedlerdir. Günahı Mecmetto'ya eşit olanlar ise dini tekzip edenler ile Hz. İsa'ya ihanet edenlerdir.
[9] d'Herbelot, *Bibliotheque Orientale*, Paris 1687, s. 286.

Batı'ya, Doğu'yu oryantalize etmeyi keşfettiren bu temel kaynakta "Hadis" maddesi ise şöyle yer almıştır:

> Hadis: hikaye, rivayet ve yazılı haber demektir. *Aḥâdîṯ ar-Rasûl*, sahte peygamberin[!] herhangi bir konuda söylediği, ağızdan ağıza ve şahıstan şahısa rivayet edilegelen sözleridir. Bu hadislerin altı yazarı vardır. Bunlar; *ummu'l-mu'minîn* (müminlerin annesi) Aişe, –ki Ebû Bekir'in kızı ve Muhammed'in karısı olup, kendisinden sonra uzun yıllar yaşamıştır–, Ebû Hureyre –Muhammed'in yakın arkadaşıdır–, İbn Abbâs –onun ilk kuzenidir–, İbn Ömer, Câbir b. Abdillâh ve Enes b. Mâlik'tir. Bu hadisler ezber yolu ile öğrenilmiş; pek çoğunu ezberleyenlere Müslümanlar tarafından 'koruyan', 'muhafaza eden' anlamında *ḥâfiẓ* denmiştir. Birisine, bu kadar hadisi nasıl ezberleyebildiği sorulduğunda, şöyle cevap vermiştir: "Çünkü ben yağan yağmur damlalarını, hiçbirini dışarıda bırakmayacak şekilde emen çölün kumu gibiyim." Bununla birlikte, iyi hafızaya sahip olmayanlara da hadisleri yazma izni verilmiştir. Bir hadiste *ḳayyidû'l-'ilme bi'l-kitâbeti* ("Bilgiyi yazı ile kaydedin.") denmiştir. Hiçbir şeyi hafızasında tutamayan birisine Muhammed *iste'in bi yemînike* ("Sağ elinden yardım al.") demiştir. Hadisleri ilk tedvin eden Zuhrî'dir. Buhârî sahih olan ve olmayan altı yüz bin hadisin tedavülde olduğunu iddia etmiştir. Havârizmî, beş bin ikiyüz altmış altısını bir araya getirmiştir. Hâfız adını alan Abdullâh[?] hadislerin çoğunu öğrenmiş ve Mekke'den gelen ve zemzem adı verilen suyu bol bol içtiği için hafızasının güçlendiğini söylemiştir. Buhârî, Tirmizî, Nese'î, Ebû Dâvûd, Muslim, Dârimî, Muvatta',[10] Dârekutnî, İbn Mâce, Beyhakî, Suyûtî ve Sebtî (İbnu'l-Cevzî), başlıca hadis musannıflarıdır. Bunların pek çok bölümleri Talmud'dan alınmadır. Pek çok yahudinin Muhammediliğe kucak açması da bundandır.[11]

d'Herbeloth, aynı eserin 827. sayfasında "Sünnet" maddesinde de şu bilgileri verir:

> ... Bununla birlikte, kimse 'Sünnet' ve 'sunen'i, Müslümanların 'hadis' ve 'ahâdîs' diye adlandırdıkları şeyle karıştırmamalıdır. Zira hadis veya ahâdîs, tarihi pek güvenilir olmayan haberlerden ibarettir; fakat sünnetler, daha önce de söylendiği gibi, 'hükümler'dir; Müslümanlara kural ve kaide koyar. Bununla beraber, İslam araştırmalarında bu ikisi sık sık karıştırılır. Pek çok kitaba, sadece hadisleri ihtiva ettikleri halde, *Sunen* adı verilmiştir.[12]

Oryantalistik çalışmalar içinde yer alan Sünnet ve hadise dair bu ilk bilgilerden anlaşılan dört calib-i dikkat hususun altını çizmek gerekir:

Dikkati çeken ilk husus, d'Herbeloth'un İslam Peygamberi hakkında ilim ve ahlak sınırlarını aşan ifadeler kullanmasıdır. İkincisi, hadis kitaplarındaki pek çok bilginin Talmud'dan alındığını iddia etmesidir. Üçüncüsü, Sünnet ve hadis kavramlarını birbirinden ayırmaya özen göstermesidir. Dördüncüsü, hadis tarihini güvenilir bulmamasıdır.

[10] d'Herbelot burada, Mâlik'in *Muvaṭṭa*'ını musannıfın adı olarak zikretmiştir.

[11] d'Herbelot, *Bibliotheque Orientale*, s. 416; ayrıca bkz. Ahmed von Denffer, *Literature on Hadith in European Languages*, London 1981, s. 13.

[12] d'Herbeloth, *age.*, s. 827.

d'Herbeloth'un İslam Peygamberi hakkında sarfettiği hezeyanları bir tarafa bırakacak olursak, oryantalistik çalışmalar içinde henüz hadise dair hiçbir matbu araştırma mevcut değilken yaptığı tespitler ilginçtir. Başka bir deyişle, 1690 tarihinde bir ansiklopedi maddesinde yapılan bu tespitler, hadise dair bize ulaşmayan başka çalışmaların olduğunu gösterir. Nitekim d'Herbeloth, Doğu hakkındaki bilgilerinin bir deneyim geleneğinden değil de, uzun bir eğitim geleneğinden kendisine ulaştığını söylemiştir.[13] Ancak, oryantalizm tarihi içinde ne d'Herbeloth'dan önce ne de ondan yaklaşık bir asır sonra, hadise dair herhangi bir çalışmanın yapıldığını tespit edebilmiş değiliz. Ne var ki, 1850'lerden günümüze kadar Sünnet ve hadise dair yazılıp çizilenlerin d'Herbeloth'un yaptığı tespitler üzerinde yoğunlaşması oldukça manidardır.

Akademik Oryantalizm ve Hadis

1800'lü yıllarda yapılan pek çok çalışmada İslam'ın bir din değil, bir millet ve kendi mensupları arasında sosyal kimlik oluşturan bir ideoloji olduğu ifade edildikten sonradır ki, pek çok araştırma, İslam Peygamberi'nin hayatına, siyer ve meğazi literatürüne yönelmiştir.[14] Munawar Ahmed Anees ve Alia N. Athar'ın hazırladıkları bibliyoğrafyayı esas alacak olursak, 1986 yılına kadar Batı dillerinde Hz. Peygamber, Sünnet ve hadis ile ilgili 2966 kitap ve makale kaleme alınmıştır. Kaldı ki, bu bibliyoğrafyanın bilhassa Sünnet ve hadis ile dolaylı olarak ilgilenen çalışmaları kapsadığı söylenemez.[15] Bu dönemde siyer ve meğazi ile ilgilenmeyen, Hz. Peygamber'in hayatına dair bir eser kaleme almayan oryantalist hemen hemen yok gibidir. Bunlardan, William Muir'in *The Life of Muhammad* (1858), Alois Sprenger'in *The Life of Muhammad from Original Sources* (1851) ve *Das Leben und die Lehre des Muhammed* (1884), Wellhausen'in *Muhammed in Madina* (1882), Kerhl'in *Das Leben des Muhammad* (1884), Grimme'nin *Mohammed* (1892), Buhl'un *Muhammad* (1903), Margiouth'un *Muhammad and the Rise of Islam* (1905), Tor Andrae'nin *Muhammad the Man and his Faith* (1936), Blachére'in *Le Probleme de Mohamet* (1952), Watt'ın *Muhammad at Macca* (1953) ve *Muhammad at Madina* (1956) adlı eserleri ilk akla gelenlerdir.

Ayrıca siyere ait ilk İslam kaynaklarının, oryantalistler tarafından yine bu dönemde neşredildiğini görüyoruz. 1865 yılında Alois Sprenger, Vâkidî'nin *Meğâzî*'sini keşfederken; Alfred Guillaume, İbn İshâk'ın *Siyer*'ini İngilizce'ye tercüme ederek bu konuya önemli katkılar sağlamıştır.

Bütün bu çalışmalarda Hz. Peygamber, peygamberlik misyonundan çok, İslam toplumlarına şekil veren siyasi bir kişilik olarak ele alınmış, İslam dininin bir nevi Muhammedanizm olduğu vurgulanmıştır. Nitekim bu dönemde yazı-

[13] Said, *age.*, s. 274.

[14] Bkz. D.S. Morgoliouth, *Muhammadanism*, London 1911, s. 1-18.

[15] Ahmed Anees Munawar, Alia N. Athar, *Guide to Sira an Hadith Literature in Western Languages*, Mansell Puplishing, London 1986.

lan bazı eserler de bu ismi almıştır.[16] Ayrıca, bu eserlerde Muhammedanizm'in gücünün ve etkisinin, nesilden nesile hadisler yoluyla devam ettiği ifade edilmiştir.[17] Bundan başka, gerek İslam'ın doğuşu, teşekkülü ve yayılışını ana kaynaklardan tespit etmek ve gerekse İslam Peygamberi'nin hayatı ile ilgili eserleri tahlil edebilmek için, hadis ve isnad ilmine yönelmemenin büyük bir eksiklik olduğu tespit edilmiştir. Bu sebepledir ki, oryantalizm tarihi içinde, 1850-1950 yılları arasında, hadis çalışmaları önemli bir yer tutmuştur.

Bilimsel anlamda, hadisi ilk olarak ele alan, Alman asıllı, Avusturyalı İngiliz vatandaşı Alois Sprenger (1813-1893) olmuştur.[18] İngiliz Doğu-Hindistan şirketi adına Hindistan'da çalışmalarını sürdüren Sprenger, Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili çalışmalar bağlamında hadisin tarihî güvenilirliği ile ilgilenmiştir. Goldziher onun pek çok çalışmasının bilimsel olarak hadise meydan okuduğunu ifade etmiştir.[19] Sprenger, hicrî V. yüzyıldan itibaren sadece hadis kaynaklarına değil, müelliflerin tenkidinden geçmeden istinsah edildikleri için, yazılan hiçbir esere güvenilemeyeceğini iddia etmiştir.[20] William Muir (1819-1905), Reinhart Dozy (1820-1883), Snouck Hurgronje (18581940), Leone Ceatani (1861-1935), Arthur John Arbery (1905-0969), Hamilton A.R. Gibb (1895-1971) gibi müsteşrıklar, çeşitli vesilelerle 'hadis' ve 'hadis ilmi' ile ilgilenmiş, bilhassa bir kaynak olarak hadisin değeri üzerine makaleler yazmışlardır.[21] Ancak bütün bu araştırmalarda iki büyük eksiklik kendisini göstermektedir: Birincisi, hadis malzemesini kendi bakış açıları ile ele alabilecekleri kendi içinde tutarlı bir metodoloji eksikliği; diğeri ise, dağınık hadis malzemesine kolayca ulaşmalarını sağlayacak kaynak eksikliği... Bunların ilkini, hadislere, kendi tarihlerinde uyguladıkları tarihî tenkit metodu ile yaklaşan Ignaz Goldziher (1850-1921); ikincisini ise, *Concordance*'ın [*el-Mu'cemu'l-mufehres li'l-ḥadîṣi'n-nebevî*] hazırlanmasına öncülük eden Arent Jan Wensinck (1851-1939) gidermeye çalışmıştır. Joseph Schacht (1902-1969) Goldziher'in yaklaşımını, fıkhi hadislere tatbik ederek katkı sağlamıştır. Ayrıca Schacht, Goldziher'den farklı olarak, isnad sistemini de ele almıştır. Binaenaleyh, akademik oryantalizmin hadise dair çalışmalarını Goldziher'den önce ve sonra diye iki kısımda incelemek gerekmektedir.[22] Alois Sprenger ve Snouck Hurgronje'un da bu metodolojinin oluşumuna katkı sağladıkları söylenebilir. A.J. Wensinck'in Hz. Musa'nın kitapları hakkın-

[16] S. Hurgronje, *Mohammedanism*, New York 1914; H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, Oxford 1962 ilk akla gelenlerdir.

[17] H.A.R. Gibb, *age.*, s. 73-81.

[18] Hayatı hakkında bkz. Fück, "Alois Sprenger", *Die Arabischen Studien in Europe*, Leipzig 1955, 176-177; Mehmed Said Hatiboğlu, "Batıdaki Hadis Çalışmaları Üzerine", *Uluslararası I. İslam Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985, s. 84.

[19] Goldziher, *Muslim Studies*, çev. C.R. Barber ve S.M. Stern, London 1971, s. 20.

[20] İbrahim Hatipoğlu, *Modernistlerin Sünnet Anlayışı*, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul 1996, s. 186.

[21] Geniş bilgi için bkz. M. Zubayr Sıddıkî, *Hadith Literature*, s. 124-133; Mehmed S. Hatiboğlu, agm., s. 81-94; İbrahim Hatipoğlu, *age.*, s. 176-205.

[22] Bkz. von Denffer, *age.*, s. 1-8.

da söylediklerini, Goldziher ve Snouck Hurgronje hadislere tatbik etmişlerdir. Zira ona göre Pantateuch (Eski Ahid'in ilk beş kitabı) İsrailoğullarının Filistin'de yaşadıkları asırlarda sahip oldukları hukuki, sosyal ve teolojik görüşlerin bir aynasıdır.[23]

Oryantalizmin özellikle akademik bir hüviyet kazanmasından sonra, dünya bilim, kültür ve medeniyet tarihine, hatta bizzat araştırmaların nesnesi olarak kullanılan Doğu halk ve kültürlerine yaptığı bilgisel katkı inkar edilemez. Bilhassa, eski medeniyetlerin incelenmesi, Avrupa kütüphanelerinde el yazması koleksiyonlarının oluşturulması, bu el yazmaların katalog basımları, çok sayıda Şark ve İslam klasiklerinin yayımlanması, Doğulu akademisyenlere verilen yöntem dersleri gibi pek çok olumlu katkıyı burada zikretmek gerekir. Ayrıca oryantalizm hareketlerinin farklı Doğu ülkelerinde ulusal bir ideal ve bilincin uyanmasına vesile olduğu ve bilimsel bir rönesans hareketinin gelişmesine katkıda bulunduğu da muhakkaktır.[24] Ancak bütün bu katkıların mahiyetini ve niteliğini, doğru anlamak ve bundan doğru bir şekilde yararlanabilmek için, genelde bütün oryantalizmin, özelde ise her saha ile ilgili yapılan spesifik araştırmaların temel gayelerini; oryantalistleri harekete geçiren faktörleri; ulaşmayı amaçladıkları hedefleri ve onları bu yolda motive eden unsurları tespit etmek gerekir.[25]

Oryantalistik çalışmaların genel gayelerini, sırasıyla dinî, ticari, ilmî ve siyasi olmak üzere dört kategoride ele alıp incelemek mümkündür. Ancak burada bizi ilgilendiren husus, yukarıda görüldüğü gibi, misyonerlik ruhunun egemen olduğu ve dinî gayelerin öne çıktığı dönemde, Sünnet ve hadise dair çalışmalar görülmezken, siyasi ve ticari gayelerin sömürge hareketlerine dönüştüğü zamanlarda hadis araştırmalarının neden çoğalmaya başladığıdır. İslam dünyasında savunmacı mantıkla yapılan çoğu yüzeysel değerlendirmelere göre, oryantalizmi hadis araştırmalarına sevk eden temel faktör dinseldir. Buna göre, Yahudilik veya Hıristiyanlık karşısında İslam'ı küçük düşürmek ve onun insanların kalbindeki kudsiyetini ortadan kaldırmak için harekete geçen oryantalistler, Kur'an'a yönelik şüpheler uyandırmanın imkansızlığını anladıktan sonra

[23] Wensinck, "The Importance of Tradition for the Study of Islam", *Muslim World* XI (1921), s. 241

[24] Oryantalizmin olumlu katkıları için bkz. Ebû'l-Hasan en-Nedvî, *el-İslâm ve'l-musteşrıḳûn*, Lekna 1982; Enver Abdulmelik, "Krizdeki Oryantalizm", *Krizdeki Oryantalizm –Eleştiriler–*, s. 7-47, çev. Melike Kır, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1999.

[25] Michelangelo Guidi (1886-1946) şu itirafta bulunmuştur: "Biz oryantalistler Doğulu unsurların kendilerini en iyi şekilde ifade ettikleri kültürlere özellikle pür ulusal kültürlere, İslam'a bakıyoruz. Amacımız yabancı bir dünyayı, bir kültürü yeniden canlandırarak bilime katkıda bulunmaktan ziyade, hellenistik kültürün oluşumuna teşkil eden Doğulu unsurları, ciddi bir araştırma neticesinde ortaya çıkarmak ve incelemeye tabi tutmaktır. Asıl gayemiz bu dünyaları egzotik formlarıyla yeniden tanımlayarak anlama noktasında, insanlık tarihi müzesine yeni bir pencere açmak değildir. Amacımız birbiriyle ilişki içinde bulunan iki farklı geleneğin birleşimini incelemek, bunların yöntem ve fonksiyon farklarını ortaya koymak, bunu yaparken de tüm dikkatimizi Doğu kültürüne ve unsurlarını ifade ediş tarzına odaklayarak olayları büyük titizlikle ele almaktır. Enver Abdulmelik, "Krizdeki Oryantalizm", s. 2.

hadislere yönelmişlerdir. Asıl amaç, Müslümanların Sünnet'e olan inancını ve bağlılığını ortadan kaldırmak ve bu yolla kendi kutsal metinlerine yönelik tartışmaları bertaraf etmektir.[26] Oysa, klasik oryantalizmin hadis araştırmaları üzerindeki etkileri gözden geçirildiğinde, kısmen böyle bir çıkarım yapmak mümkün olsa da,[27] asıl amacın bu olduğunu söylemek mümkün değildir. Kaldı ki, oryantalistlerin hadis malzemesine uyguladıkları yöntemler bizzat kendi kutsal metinlerine uyguladıkları yöntemlerden başkası değildir.[28] Şimdi oryantalizmi hadis araştırmalarına sevk eden temel faktörleri ele alabiliriz.

Süreklilik-Değişim ve Hadis

İslam'ın tarihsel deneyimini ve bu deneyim içinde ortaya çıkan farklı ekolleri anlamada 'süreklilik' ve 'değişim', anahtar kavramlardır. Zira küçük bir şehir devletinden büyük imparatorluklara uzanan İslam'ın/Müslümanların tarihi, aynı zamanda aktif bir değişim tarihidir. İlk asırlarda dinî, siyasi ve sosyal her meselede ortaya çıkan ihtilaflar, bu değişimlerin ürettiği sorulara verilecek cevap ile ilgilidir. Hızla genişleyen İslam topraklarında onüçüncü yüzyıla kadar imparatorluğun çoğu bölgelerinde insanların ekseriyeti henüz müslüman olmadığı halde, en önemli mesele İslam'ın sürekliliğini sağlamak olmuştur.[29] John Obert Voll'e göre, bu sürekliliği sağlamak, her türlü değişime karşı direnmek yahut değişimleri İslam'ın ana çerçevesinde tutabilmek için, başlangıçtan günümüze kadar, 'uyarlamacı', 'muhafazakar' ve 'fundamentalist' olmak üzere üç ayrı tavırla karşı karşıyayız.[30] İmparatorlukları kurma aşamasında pek çok teknikten yararlanan siyasi gelenek, İslam düşüncesini açıklamada Yunan felsefesinden yararlanan fikrî gelenek ve Allah'ın aşkınlığına dayanmakla birlikte (kısmen) esnekliği esas alan sufi gelenek, uyarlamacı tavra örnektir.[31] Yenilik ve değişime karşı güvensizliği esas alan muhafazakar tavrın asıl amacı, İslam'ın ortaya çıkan başarılarını ve elde edilmiş kazanımlarını koruyarak sürekliliği sağlamaktır. Nassçı bir anlayışa dayanan fundamentalist tavır ise, var olan şartları değerlendirmede ortak standart olarak sadece kutsal metinleri ve bu metinlerin literal yorumlarını kabul eder.[32] İşte John Voll'e göre hadis külliyatının çizdiği şekliyle Sünnet, İslam'ın değişimlere karşı kullanılan en büyük mukavemet gücüdür.[33] Bu güç, muhafazakar tavrın ana fikrini şekillendirdiği gibi,

[26] Bkz. Mustafâ Sıbâ'î, *es-Sunne ve mekânetuhâ fi't-teşrî'i'l-islâmî*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1985, s. 1-20; Yûsuf Hammâdî, *Evhâmu'l-musteşrıḳîn fi's-sunneti'n-nebeviyye*, s. 1-2.

[27] Bilhassa Mısır ve Hindistan'da başlayan Hadis tartışmaları kısmen bunu göstermektedir.

[28] Bkz. Ali Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları*, yayıma hazır çalışma, s. 1-19.

[29] John Obert Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim*, çev. Cemil Aydın, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1991, s. 26.

[30] Voll, *age.*, s. 52-55.

[31] Voll, *age.*, s. 53.

[32] Voll, *age.*, s. 54.

[33] Voll, *age.*, s. 16.

'fundamentalist' tavırla ideolojik bir nitelik[34] kazanmış ve zaman zaman toplumsal istikrarı bozan siyasi aktivist hareketlere de vücut vermiştir.[35]

İslam'ın Yayılışı ve Hadis

İslam'ın kısa bir süre içinde dünyaya nasıl yayıldığı hemen hemen her oryantalist için merak konusu olmuştur. Alfred Guillaume, İslam'ın dünyaya yayılışının, bir ümmet meydana getirmesinin ve bu ümmet arasında ortak bir kültür ve yaşama biçimi oluşturmasının, hadisler sayesinde gerçekleştiğini belirtmektedir. Guillaume *The Tration of Islam* adlı eserinin girişinde, kendisini hadis üzerine çalışmaya teşvik edenlerin, hocası D.S. Margoliouth (1858-1940) ve *İntişâr-ı İslam Tarihi* yazarı Sir Thomas Arnold (1864-1930) olduğunu söyler.[36] Margoliouth de "On Moslem Tradition" adlı makalesinde, İslam'ın, köklü bir gelenek oluşturmasını hadislere borçlu olduğunu belirtir.[37] Arnold ise *The Caliphate* adlı eserinin girişinde, hem İslam'ın nasıl yayıldığını hem de etkin politik bir güce nasıl dönüştüğünü anlamak için hadisi bilmek gerektiğine dikkat çeker.[38] Wensinck de taşralı küçük bir topluluğa gelen İslam'ın kısa bir süre içinde evrensel bir dine dönüşmesinin ve hemen arkasından da medeni dünyanın yarısına hükmeden siyasi bir organizasyon haline gelmesinin sırrının, hadis tahlillerinde yattığını ifade eder.[39] Wensinck'in selefi Snouck Hurgronje ise *Muhammadanism* adlı eserinin girişinde Hz. Peygamber'in hayatını öğrenmenin ne denli önemli olduğunu şöyle izah eder:

> Bugün yeryüzünde kendisini Muhammed'e bağlı olarak gören, onun ismini hiçbir şeye değişmeyen ve insanlık için ondan daha büyük bir rahmet tahayyül etmeyen ikiyüz milyonu aşkın insan vardır. (...) Muhammed 7. yüzyılda bütün Arabistan'ı ayağa kaldırmış; onun takipçileri kendisinin vefatından sonra Fas'tan Çin'e uzanan bir imparatorluk kurmayı başarmışlardır. İşte sadece bu durum, Muhammed'in hayatına ilgi duymamıza sebep olarak yeter.[40]

18. Yüzyıl İhya Hareketleri ve Hadis

John Voll'un anlattıklarını esas alacak olursak, klasik oryantalizmi hadis araştırmalarına sevk eden en temel faktörlerden birisi, 18. ve 19. yüzyıl Avrupa sömürgeciliğinin İslam dünyasında karşılaştığı reel politik şartlardır. Zira bu dönem, Batı'da modern toplumun yükselişinin çok sınırlı bir etkide bulunduğu,

[34] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
[35] Voll, *age.*, s. 55-56.
[36] Guillaume, *age.*, s. 7.
[37] Margoliouth, "On Moslem Tradition", *Muslim World* XI (1912), s. 113-121.
[38] Thomas Arnold, *The Caliphate*, Oxford 1924, s. 12.
[39] Wensinck, agm., s. 244.
[40] S. Hurgronje, *Mohammadanism*, New York 1914, s. 15.

aktif İslami diriliş (*revivalist*) hareketlerinin dönemi olmuştur.[41] Voll'e göre "militan, aktivist ve fundamentalist" olan bu hareketlerin bütün İslam dünyasında gerçekleştirmek istedikleri toplumsal-ahlaki yeniden inşacılığın en temel zeminini Hz. Peygamber'in hadisleri ve hadisçilik oluşturmuştur.[42]

Hadis, daha önceleri, İslam ümmetinin tarihsel deneyimi içinde, uyarlamacı tavırları bertaraf ederek, İslam'ın sürekliliğini sağlamak adına değişime karşı vazife gördüğü gibi; 18. asırda da bu rolü daha aktif olarak üstlenmiştir. Dahası, bu dönemde hadis Allah'ın aşkınlığını esas alan İbn Arabî'nin esnek ve uyarlamacı tasavvuf anlayışını karşısına almış, Allah'ın yakınlığını esas alan ve merkeze Hz. Peygamber'i yerleştiren bir tasavvuf anlayışı ile de birleşerek adeta örgütlü bir yapıya kavuşmuştur. Bu neo-sufi hareket, sufi yolun hedefini, mutlak varlıkta yok olma açısından değil, bireysel kimliğin Peygamber'in ruhuyla uyumluluğu açısından yeniden ifade etmiştir.[43] İdeal, ilk İslam toplumuydu ve detaylarına kadar hazırlanan program Hz. Peygamber'in Sünneti'nde vardı.[44] Bu da hadis çalışmalarını yeniden gündeme getirmiştir. Gerçekten de 18. yüzyıl uleması arasındaki kültürel ilişkilerde hadis çalışmaları çok önemli bir rol oynamıştır. Her şeyden önce, ilmî faaliyetler arasında, Peygamber'in hadislerini araştırmak, en başta gelen seyahat nedeni olmuştur. Sistematik bir biçimde kurumsallaşan hadis öğrenme geleneği, bir şeyhten diğer bir şeyhe giderek, onların şifahi hadis rivayetlerini ve büyük Ortaçağ hadis külliyatları üzerindeki şerhlerini dinleme şeklinde gerçekleşmiştir.[45]

Voll bu dönemde ortaya çıkan hadis merkezli hareketleri bölgelere göre Kuzey Afrika, Doğu Akdeniz ve Hindistan olmak üzere üç ayrı grupta incelemiştir. Ona göre 18. yüzyılda bu üç bölgenin alimleri arasında en az ilk asırlardaki gibi canlı bir iletişim (*cosmopolitan Network*) yaşanmış ve bu iletişimin odak noktasını ise Mekke ve Medine ile bu merkezlere yerleşen gayri mütecanis bir ulema grubu teşkil etmiştir.[46]

Bu hareketin en önemli siması, şüphesiz Hindistan'da Şâh Veliyyullâh Dehlevî'dir. Dehlevî'nin hadis merkezli çalışmaları, oğlunun talebesi olan Ahmed Birilvî (1776-1831) tarafından siyasi bir boyut kazanmış; 1821'de İngilizlere karşı bir cihad hareketine dönüşmüştür.[47] Bugün hâlâ Hindistan'da pek çok hareketin içinde yer aldığı ehl-i hadis, kendisini Şâh Veliyyullâh'ın tesis ettiği hadis geleneğine dayandırır. Dehlevî'nin fikirleri, bir başka talebesi olan Murtazâ Zebîdî tarafından Mısır ve Sudan'da birtakım ihya hareketlerine dönüşebil-

[41] Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim*, s. 13.
[42] Voll, *age.*, s. 84, 190.
[43] Voll, *age.*, s. 62; ayrıca bkz. H.A.R. Gibb, *Muhammedanism*, Oxford University Press, London 1963, s. 171.
[44] Voll, *age.*, s. 65.
[45] Voll, *age.*, s. 79.
[46] John Voll, "Hadith scholors and Triqahs: An Ulema Group 18th. Centery Haramayn and their Impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies* XV (1980), 3-4, s. 264-273.
[47] *Age.*, s. 190.

miştir. Cezayir Kurtuluş hareketini başlatan Emîr Abdulkâdir'in (1808-1883) dedesi Mustafâ Muhammed Hasanî (1747-1798) Kahire'de Murtazâ Zebîdî'den dersler almıştır.[48] Ayrıca Güneydoğu Asya'da yabancı hakimiyetine ayaklanmayı bir ideoloji haline getiren müslüman aktivizminin de bu hareketlerle dolaylı ilişkileri olmuştur.[49]

Batı'nın sömürge alanlarında karşısına çıkan bu 'sorun çıkarıcı' tavır ve hareketlere dinamizm kazandıran bir unsur olarak hadise bigane kalması düşünülemezdi. Başka bir ifade ile, fiilî durum, oryantalistler için hadis araştırmalarını zorunlu bir hale getirmişti.

Hadisin Değerini Savaşta Anlamak

Oryantalizmi hadis araştırmalarına sevk eden fiilî durum ile ilgili en bariz sebebi, çalışmalarını Hz. Peygamber ve hadis üzerine yoğunlaştıran Alfred Guillaume'un (1888-1962) hadise dair kaleme aldığı eserinin girişinde yer verdiği çarpıcı ifadelerde görmek mümkündür.[50] Guillaume 1924 yılında yazdığı *The Tradition of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature* adlı eserinin girişinde, nüfusu yüz milyona varan müslüman bir imparatorluğun hadis hakkında İngilizce bir kitap neşretmemiş olmasının çok garip bir durum olduğunu söylemiştir. Zira Muhammedî literatürün en büyük branşı olan hadis,

[48] *Age.*, s. 195, 204.

[49] *Age.*, s. 199.

[50] Guillaume 1888 yılında İngiltere'de dünyaya gelmiş Oxford Üniversitesi'nin Teoloji ve Şark dilleri bölümünden mezun olmuştur. Londra Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı profesörü iken kısa adı SOAS olan Shcool of Oriental and African Stduies'te Yakın ve Ortadoğu Bölümü başkanlığına getirilmiştir. İslam dünyasında Thomas Arnold ile birlikte hazırladığı *The Legacy of Islam*'ın editörü olarak bilinen Guillaume, aynı zamanda İngiltere Kilisesi'nin önemli bir ismidir. Birinci Dünya Savaşı'nda Kahire'de İngiltere hükümeti adına Siyasi Büro'yu yönetmiştir. İkinci Dünya Savaşı esnasında Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde misafir öğretim görevlisi olarak görev yapmıştır. Şam Arap Akademisi ve Bağdat Krallık Akademisi şeref üyeliğine kabul edilen Guillaume, 1953 yılında İstanbul Üniversitesi'nin daveti üzerine Türkiye'ye de gelmiş ve bu üniversitede Hıristiyan ve İslam Teolojisi dersleri vermiştir. Guillaume'un İbn İshâk'ın *Siyer*ini İngilizce'ye çevirdiğini daha önce de ifade etmiştik. Bundan başka *The Tradition of Islam* [*İslam'da Hadis*], *The Influence of Judaism on Islam* [*Yahudiliğin İslam'a Etkileri*], *Prophecy and Divination* [*Peygamberlik ve Vahiy*], *Islam* ve *New Light on the Life of Muhammad* [*Yeni Bilgiler Işığında Hz. Muhammed'in Hayatı*] Guillaume'nun başlıca çalışmalarıdır. Guillaume'un oryantalizme pek çok katkısı olmakla birlikte, İslam'a ve İslami konulara yaklaşımında kendine özgü bir metodu olmamıştır. Hatta hadise dair kaleme aldığı *The Tradition of Islam*'ın önemli ölçüde Goldziher'in o zaman henüz İngilizce'ye çevrilmemiş olan *Muhammedanische Studien*'in ikinci cildinden etkilenerek yazıldığı iddia edilmiştir. O, tarihî tenkit metodunu Goldziher ve Wellhausen'in eserlerinden tanımış; hocası Margoliouth ve Snouck Hurgronje'un şüpheci yaklaşımlarını devam ettirmiştir. d'Herbelot gibi İslam Peygmberi hakkında 'sahte peygamber' ifadesini kullanmasa da, söyledikleri ile ondan pek geri kalmamıştır. Öyle ki, Guillaume, W.M. Watt'ın *Muhammed at Mecca* adlı eserinde Peygamber'in kendi cümlelerini Kur'an'ın ayetleri arasına sıkıştırdığına inanmanın makul olmadığını ve Muhammed'in peygamberlik iddiasında samimi olduğunu söylemesine bile tahammül edememiştir. Bkz. *Muslim World* (1954), s. 49-50; Mehmet Aydın, "Batıdaki İslam Araştırmalarına Dair Bazı Düşünceler", *Uluslararası I. İslam Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985, s. 236.

Müslümanların inanç ve amelde kaynağı olduğu gibi, dünyanın her tarafında Müslümanların günlük hayatı bu hadisler tarafından yönetilip, yönlendirilmektedir.[51] Ona göre, hadis literatürünü Muhammed'in söz ve davranışlarının sahih ve güvenilir kayıtları olarak görmek oldukça güçtür. Ancak, nihai noktada hadisin tarihî değerine şüphe ile bakılsa da, asırlar boyunca İslam nesillerinin hayatının şekillenmesinde üstlendiği rol gözardı edilemez. Hadisler, zahirî değeriyle kabul edilmese de, İslam'ın bir sisteme dönüşmesinden önceki hâdiselerin bir aynası olarak değerlendirilmek durumundadır. Zira İslam imparatorluğunun güçlü zamanlarında, İslam'ı harekete geçiren dinî, siyasi ve sosyal farklılıkların pekçoğu hep hadiste ifadesini bulmuştur. Hem militarizm, pasifizm ve zühdün, hem materyalizm, mistisizm ve literalizmin, hem de hürriyetçi ve kaderci anlayışın iktidara gelmek için verdikleri ateşli mücadelelerin tamamı hadiste görülebilmektedir.[52]

Guillaume, yukarıda adı geçen kitabı, hadisin önemine binaen kaleme aldığını ifade ettikten sonra, hadisin bu önemini nasıl ve nerede anladığını da şu şekilde belirtmiştir: "Savaş esnasında Arap cephesinde siyasi bir görevli iken (yaşadığım) tecrübeler bana hadisin önemini kavrattı."[53] Guillaume'un sözünü ettiği savaş, Birinci Dünya Savaşı'dır. Arap cephesi dediği yer de Kahire'dir. Bu durum, "Birinci Dünya Savaşı ile hadis arasında nasıl bir ilişki olabilir?" yahut, "Hadisin öneminin savaşta farkedilmesi ne demektir?" sorularına cevap vermekle kalmayıp; bazı oryantalistleri bilhassa 1850-1950 yılları arasında hadis araştırmalarına sevk eden bazı temel faktörler hakkında da ciddi ipuçları vermektedir. Devamla söylediklerine göre, Guillaume'a savaş esnasında hadisin önemini farkettiren iki hâdise olmuştur: Birincisi, doktorlara, bir müslümanın at eti yiyip yiyemeyeceği sorulduğunda onların tıbbi bilgi ve birikimleri ile değil de, hadislerle karşılık vermeleri; diğeri ise, Bolşeviklerin, cumhuriyet yönetiminin Allah'ın iradesi ile gerçekleştiği konusunda Müslümanları inandırmak için hadisleri kullanmalarına şahit olmasıdır.[54]

Hadis-Silah Benzetmesi

Klasik oryantalizm açısından hadisin neden önemli olduğunu, daha açık bir şekilde, bu konuya tahsis edilen bir makaleden öğreniyoruz. Söz konusu makale, ünlü müsteşrık Arent Jan Wensinck'in[55] (1882-1932) "The Importance of Tradition for the Study of Islam" (İslam Araştırmalarında Hadis'in Önemi) adlı makalesidir.[56] Wensinck söz konusu makalesinde şöyle demektedir: "Hadis bugün

[51] Guillaume, *The Tradition of Islam*, s. 5.

[52] Guillaume, *age.*, s. 12-13

[53] Guillaume, *age.*, s. 6.

[54] Guillaume, *age.*, s. 6.

[55] John Pederson, "Arent Jan Wensinck", *Acta Orientalia* XVIII (Budapeşte 1940), s. 161-163; Akîkî, *el-Musteşrıkûn*, II. 319-320.

[56] Wensinck 1881 yılında Hollanda'da dünyaya gelmiştir. Sami dilleri uzmanı olan Wensinck, Snouck Hurgronje'dan (1857-1936) sonra Leiden Üniversitesi Arap Dili Edebiyatı Bölümü'ne başkan

dahi Müslümanlar için [temel bir] dayanak ve silahtır."[57] Hadisin, Müslümanların temel dayanağı olduğu doğrudur; ne var ki, hadis ile silah arasında nasıl bir ilgi kurulabilir ve hadisin bugün dahi müslümanın elindeki bir silah olması, ne anlama gelmektedir? Bu soruların irdelenmesinin, oryantalistlerin hadislere dair çalışmalarının arka planı hakkında bilgiler vereceği kanaatindeyiz.

Wensinck, İslam'ı ve Müslümanları tanımak için hadisin ne denli önemli olduğuna işaret ederek, özetle şöyle der:

> Bir zamanlar Avrupa anlayışında İslam ve Kur'an, birbirinin müradifi olarak kabul edilirdi. Bu düşünce, Kur'an'a, Protestanların İncil'e baktığı gibi bakan müslüman nesillerin düşüncesine müvazi olarak el ele gelişti. Ancak Prof. Snouck Hurgronje 1880 ve 1900 yılları arasında yaptığı çalışmalarla bu hatalı düşünceyi reddetti. Hurgronje'a göre İslam, İncil'i esas alan Protestanlık'tan çok, icmâi da esas alan Katolikliğe benzer. Zira bugün Müslümanların ibadet hayatı, tamamıyla hadislere dayanmaktadır. Bize İslam ile Hıristiyanlık arasında mukayase imkanı verecek olan da, icmâ tarafından yorumlanıp, kurallar manzumesi haline getirilen Sünnet olacaktır. Katolik inancına göre bilgi, sadece vahiy değil, aynı zamanda Kilise tarafından yorumlanıp kanun haline getirilen gelenektir.[58]

Ona göre hadis, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının gelişigüzel kaydedilmesinden ibaret değildir. Hadis külliyatı tamamıyla bir kompozisyon arzetmektedir. Hadis sadece tarihî bir veri değil, aynı zamanda Müslümanların bütün hayatını kuşatan bir şeydir. Müslümanların kulluk vazifeleri (ibadet), medeni hukuk (muamelat), ceza hukuku ve yargı sistemi (hudûd, ahkâm) ve aile hayatı ile ilgili düzenlemeler (nikah ve talak) hadislere dayanır. Kaldı ki, İslam fıkhı, kendisini sadece bu dört alanda sınırlandırırken; hadis, yemek, içmek gibi günlük işlerden, her türlü sosyal ilişkiye varan bütün sahaları içine alır. Cennet, cehennem, haşr, kıyamet, mehdi vs. gibi her konuyu hadislerde bulabilirsiniz. Hatta bazı hadisler (fiten) dünyanın kaderini âdeta önceden belirlemiştir. Wensinck sözlerini şu cümlelerle bitirir:

> Hadis, kısaca, yaklaşık olarak Müslümanların her konudaki görüşlerinin bir deposu ve müslüman zihniyetin bir aynasıdır.[59]

İslam Kültür Birliği ve Hadis

Wensinck'in sözünü ettiği Snouck Hurgronje (1857-1936), Goldziher'den sonra oryantalizmin en büyük siması olarak kabul edilen Hollandalı bir müsteşrik-

olmuştur. 1916 yılından itibaren bütün çalışmalarını hadise yöneltmiş ve 1923 yılında bir heyet ile birlikte *Concordance*'ı hazırlamaya başlamıştır. Ayrıca 1924 yılında üç dilde hazırlanacak olan *İslam Ansiklopedisi* çalışmalarını da yöneten Wensick, 1939 yılında bunları tamamlayamadan ölmüştür. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development, A Handbook of Early Muhammedan Tradition* gibi çalışmaları yanında, *Shorter Encyelopedyadia of Islam*'daki "Vahiy", "Rasul", "Sünnet", "Mekke", "Muhacirun", "Ehl-i Suffa", "Ibn Mes'ûd", "Nese'î", "Muslim" gibi önemli maddelerin de yazarıdır.

[57] *Muslim World* XI (1921), s. 239.

[58] Wensinck, agm., s. 243.

[59] Federspiel, *age.*, s. 62-74.

tır.[60] Hollanda sömürgesi olan Cava ve Endonezya'da hükümet görevlisi olarak 17 sene hizmet vermiştir. Müslüman Doğu ile Avrupa'nın ilişkileri geliştikçe, daha fazla müslüman ülkenin Avrupa'nın denetimine gireceğini söylemiştir. Ona göre, Avrupalılar için bu amaca hizmet edecek olan entelektüel çaba, İslam ve Şeriat'ın kavramsal arka planını iyi bilmeye yönelik olmalıdır. Bu amaca hizmet etmek gayesiyle bir ara Abdulğaffâr adını alarak Mekke ve Medine'ye seyahatler yapmış ve buradaki tespitlerini kitaplaştırmıştır.[61] Onun dikkatini çeken en önemli husus, Mekke'de ve Medine'de yaşayan bir müslüman ile Endonezya'da, Java'da ve Açe'de yaşayan bir müslüman arasındaki inanç ve kültür birliği olmuştur. Bu birliğin sadece inanç ve ibadetle sınırlı kalmayıp; yeme, içme, giyim, kuşam gibi temel ihtiyaçlardan, hayatın en ince teferruatına kadar yansımış olması, sadece Hurgronje'a değil, kendisi gibi Endonezya'da çalışmalarını sürdüren diğer iki Hollandalı oryantalist C.A.O. Van Nieuwenhuijze ile Hendrik Kraemer'e de şaşırtıcı gelmiştir. Bunlardan birincisi 1971 yılında kaleme aldığı ve iki cilt olarak yayımlanan *Sociology of the Middle East* (Ortadoğu'nun Sosyolojisi) ile 1985 yılında kaleme aldığı *The Lifestyles of Islam* (İslam'ın Hayat Tarzı) adlı eserlerinin satır aralarında, hadis bilinmeden ne Ortadoğu'nun sosyolojisinin, ne de İslam'ın hayat tarzının kavranabileceğine işaret eder.[62]

Arizona Üniversitesi'nde yapılan ve *The Usage of Traditions of the Prophet in Contemporary Indonesia* (Çağdaş Endonezya'da Peygamber'in Hadislerinin Kullanımı) adını taşıyan doktora tezinde Howard M. Federspiel, Hollandalı müsteşrıkların Endonezya'da çalışmalarını sürdürürken, neden hadis ilmine önem verdiklerini ve hadise dair yazdıklarının Endonezya'da nasıl yankı bulduğunu anlatmaya çalışır.[63] Federspiel'in yazdıklarına göre, bu oryantalistler İslam tarihini üç ayrı döneme ayırarak incelemişlerdir:

1. Dönem Mekke dönemidir. Burada Muhammed sadece inanç, iyi davranışlar ve Allah korkusundan söz eden bir vaizdir.
2. Dönem Medine dönemidir. Burada Muhammed bir toplum inşâ etmeye, bir devlet kurmaya teşebbüs etmiş; bireyin, birey ve toplumla olan münasebetleri üzerinde durmuştur. Bu iki dönemde de temel kaynak Kur'an olmuştur.
3. Dönem Hz. Peygamber'den sonraki dönemdir. İslam bu dönemde imparatorluk haline gelmiş, Kuzey Afrika'nın pek çok kısmını, Asya'nın batısı

[60] Wardenburg'a göre Hurgronje Avrupa'ya İslam hakkında imaj veren, Avrupalı yöneticilerin İslam hakkındaki görüşlerini biçimlendiren beş kişiden biridir (diğerleri: Goldziher, Macdonald, Becker, Massignon).

[61] Said, *Oryantalizm*, s. 256; Âsaf Hüseyin, *Oryantalizm*, s. 24; İ. Hakkı Göksay, "Endonezya" maddesi, *DİA*, XI. 206; Ayrıca hayatı ve çalışmaları hakkında bkz. Fück, "Christian Snouck Hurgronje", *Die Arabischen Studien in Europe*, Leipzing 1955, s. 231-233.

[62] C.A.O. van Nieuwenhuize, "The Prophetic Function in Islam an Analytic Appraach", *Correspondance d'Orient-Etudes* 3 (1963), s. 119.

[63] Arizona Üniv. Yayınları, Kanada 1993.

ve güneyini etkisi altına almıştır. Peygamber sonrası dönemin sorunlarını çözmede Kur'an yeterli olmamış; bütün ihtiyaçları karşılamak üzere hadis doğmuştur.[64]

Alman oryantalistlerden J. Fück (1894-1974) de, İslam'ın Mekke'deki mütevazı başlangıcından, bir dünya dini haline gelişine kadarki gelişim süreci içinde, her yerde ayniyet arz eden bir kültürü nasıl meydana getirdiğini, araştırılması gereken bir problem olarak görür: Farklı zamanlarda ve farklı coğrafyalarda, ilk din ve kültürlerin etkisi sürmeye devam ederken, yerli hayatın alışkanlıkları, örf, âdet ve geleneklerine rağmen, homojen, kendine özgü bir İslam kültürü nasıl meydana geldi? Oldukça farklı coğrafyalarda yaşayan insanlar farklı şekillerde İslamlaştıkları halde, bu homojen İslam kültürü kendini inşâ etmeyi nasıl başardı?

Fück'e göre bu hayati sorular, sadece inanç birliği ile izah edilerek geçiştirilemez. Hatta hayatın sivil, resmî, bireysel ve toplumsal bütün alanlarını kuşatan ortak zihnî bir tutum ve hayat tarzı olarak görülen bu kültür birliği, sadece Kur'an'la da izah edilemez. Hatta Fück'e göre, Kur'an bile başlangıçta böyle bir başarıyı öngörmemiştir. Nitekim tefsir tarihi, İlahi Kelam'ın yorumunun farklı şartlardan ve çevrelerden nasıl etkilendiğini bize gösterir. Ona göre, gerek tarihte, gerekse günümüzde, farklı şartlarda ve farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar arasındaki kültür birliği, ortak zihnî tutum ve hayat tarzını sağlayan yegane şey, Hz. Peygamber'in Sünneti olmuştur. İslam'ın simasına damgasını vuran ve İslam dünyasına bugün her yerde gördüğümüz görüntüyü veren Sünnet'tir. İslam'ın, benzeri görülmemiş başarısı, sadece Muhammed'in şahsiyetinin biricikliği ile izah edilebilir. İslam'ın özünde kök salan, onun örnek hayatı olmuştur. Muhammed, gücünü, dayandığı doktrinden değil, yaşadığı örnek hayattan kazanır. Orijinal Medine toplumunun kendine özgü karakteri, Kur'an'dan çok Peygamber'in şahsiyetine dayanır.[65] Makdisi'ye göre de İslam, bu gücü, oluşturduğu gelenekten almıştır. Geleneğin belkemiği ise hadisten başka bir şey değildir.[66]

Hadisin Tarih Üstü Karekteri

Bütün hadis tarihini bir 'Hagarism', yani bir efsanecilik olarak gören ve bu yüzden, hadisin araştırılmaya değer bir tarafı olmadığını söyleyen oryantalistler de yok değildir. Crone Patricia ve Michael Cook, birlikte kaleme aldıkları *Hagarism-The Making of the Islamic World* adlı eserde bu görüşü açıkça ifade et-

[64] Federspiel, (*The Usage of Traditions*, s. 16-38) Endonazya'da yukarıdaki düşünceleri reddetmek için pek çok kitap ve makalenin yazıldığını bilhassa Bormawie Umarie adlı bir alimin *Statüs Hadiets Sebagay Dasar Tasiri* (İslam Hukukunun Kaynağı Olarak Hadisin Konumu) adlı bir eserle adı geçen üç müsteşrıkın da hadis ile ilgili yazdıklarını, kendi diliyle çürütmeye çalıştığını yine Federspiel'in tezinden öğrenmiş oluyoruz.

[65] Fück, "The Role of Traditionalism in Islam", *Studies on Islam*, s. 99-101.

[66] George Makdisi, "Remarks on Traditionalism in Islamic Religious History", *The Conflict of Traditionalism and Modernism in The Muslim Middle East*, University of Teksas, 1966, s. 77-78

mişlerdir.[67] Ancak bu görüşün yanlışlığı, bir başka oryantalist Tilman Nagel tarafından ortaya konmuştur. Nagel, Humeydî'nin *Musned*'inden hareketle, Hz. Peygamber'e ait yalın ifadelerin, tarih içinde nasıl canlı senaryolara dönüştüğünü izah ederken, hem hadisin Müslümanlar için ifade ettiği anlamı, hem de ciddi hiçbir araştırmacının "Hadis nedir?" sorusuna bigane kalamayacağının nedenlerini ifade etmiştir. Nagel'e göre hadis üç açıdan önemlidir:

1. Hadis, Asr-ı Saadet'i sürekli şimdiki zamana taşıma gayretini ifade eder. Hadis, tarihe dönüşmüş ve böylece mazi olmuş bir şey değildir; bilakis müslümanı kurtuluşa ulaştıran bir davranış, söz veya düşüncenin aktüelleşmesini hedefler. Bu sebeple hadisin muhtevası tarih üstü olarak algılanmalıdır. Araştırmaların öncelikle eğilmesi gereken de, hadisin bu tarih üstü karakteri ve İslam'ın din ve fikir tarihi açısından önemidir.[68]
2. Hadis, başlangıç döneminden uzaklaşan ümmeti kaynaştıran bir araçtır. Ümmet, sürekli idealleştirilen ilk dönemle arasındaki mesafeyi hadis sayesinde aşmış ve gerçekten ilk kez, inananlar topluluğu olarak diğer yüksek dinlerin karşısına çıkmıştır.[69]
3. İslam ümmetinin politik başarısı, daima tesirli olagelmiş ve hal-i hazırda algılanabilen güçlerin yaratılmasını icbar ediyordu. Bu güçler hadiste ortaya çıktılar. Bunlar, Peygamber ve daha sonraki nesillerin inananları arasındaki tarihî mesafeyi ortadan kaldırdı ve İslam kültürünün geniş sahalarını, bugüne kadar belirleyen bir kalıcılıkla etkilediler.[70]

Antropoloji ve Hadis

Herhangi bir topluluğun ya da etkinliğin özgül niteliklerini insanın tarihsel gelişimi içindeki konumuna bağlı olarak araştırmayı ve yorumlamayı amaçlayan sosyal ve kültürel antropolojinin bir disiplin olarak ortaya çıkışı ile[71] akademik oryantalizmin hadis malzemesi üzerinde yoğunlaşmaya başlaması, aynı tarihlere rastlar. Antropoloji, başlangıçtan günümüze, sömürge yönetimleri için daima vazgeçilmez bir bilgi kaynağı olmuştur. Zira sömürgeciler, sömürdükleri toplumun kültürünü anlayabildikleri ölçüde, yönetim için gerekli olan zayıf ve kuvvetli noktaları kavrayabiliyorlardı.[72] Burada öncelikle işaret edilmesi gereken husus, oryantalizm-antropoloji ilişkisidir. E. Said'in: "Fonksiyonu açıktan açığa farklı bir dünyayı anlamak, bazı durumlarda kontrol etmek, yönlendirmek, hatta eritmek olan bir disiplin." diye tarif ettiği[73] oryantalizm, bu yönüy-

[67] Patrica Crone-Michael Cook, *Hagarism The Making of The Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, s. 7.

[68] Tilman Nagel, "Hadis ya da Tarihin İmhası", çev. Ali Dere, *İslâmî Araştırmalar* X (1997), 1-2-3, s. 166.

[69] Nagel, agm., s. 166.

[70] Nagel, agm., s. 167.

[71] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977, III. 104-105.

[72] Yavuz, *age.*, s. 11.

[73] Said, *age.*, 12.

le sosyal ve kültürel antropolojinin bir yan dalı gibi hizmet görmüştür. Bu sebeple olsa gerektir ki, bazı bilim adamları antropolojiyi emperyalizmin gayri meşru çocuğu olarak görmüşlerdir.[74] Asaf Hüseyin'in de ifade ettiği gibi, antropologlar emperyalist ülkelere 'yapısal işlevselcilik' denen modeli hediye ettiler. Yapısallık, her toplumun, kendi tarihi ve gelenekleri çerçevesinde örgütlenmiş yapılar içerdiğini söylüyordu. İşlevselcilik ise, bu yapıların siyasi, ekonomik ve toplumsal işlevleri bulunduğunu ifade ediyordu. Herhangi bir toplumu değiştirmek için o toplumun sahip olduğu yapılar değiştirilmeli, yok edilmeli veya yerine başkaları geçirilmeliydi.[75]

Antropolojik araştırmalara konu olan toplumlar İslam toplumları olunca, antropolojiye en büyük yardımcı unsur vazifesi gören klasik oryantalizm çalışmaları içinde hadise ilgisiz kalınamazdı. İslam toplumlarının din sosyolojisi ve sosyo-kültürel antropolojinin tahlil metodları ile ele alınabilmesi için, hadislerin yer aldığı rivayet malzemesi üzerine yapılacak araştırmalara ihtiyaç vardı. Başka bir ifade ile, toplumsal yapı ile fikir-düşünce ilişkilerini ele alan sosyal antropoloji açısından, hadisin, İslam toplumlarını tahlil etmede vazgeçilmez bir kaynak olduğu ortada idi. Zira sosyal antropolog, dinin siyasal ve toplumsal davranışlar üzerindeki etkilerini inceler. Dahası, dinin toplum yapısıyla bütünleşmiş olarak toplum anlaşmalarının bir doğrulaması ve kuvvetlendiricisi olarak oynayabileceği rol ve bunun yanında, bazen toplum yapısının dışında çalışan mekanizması ile ilgilenir. Bu yüzden, hadis rivayetlerinin sunduğu malzeme, hem toplumsal olayların çözümlenmesinde tek geçerli yöntemin bu olayların toplumdaki işlevini tanımlamak olduğunu söyleyen işlevselci yöntem için, hem de geniş olaylar yelpazesinin altında yatan sistemin/yapının niteliği ile ilgili ipuçları veren olguları tanımlayan yapısalcı yöntem için büyük önem arzetmiştir.[76]

İşte bu sebepledir ki, hadisle ilgilenen bazı oryantalistler, hadisi, somut insan ilişkileri düzleminde İslamiyet'i hayata geçiren bir faktör olarak gördükleri için, bu sahaya el atmışlardır. Zira İslam ümmetinin kültürel bir kimlik olarak kendisini nasıl inşâ ettiğini; inşâ ettiği bu kültürü, mensupları arasında nasıl yaydığını tespit etmek için hadis malzemesinin tanınması gerekiyordu. Tarihî sürecin işleyiş kurallarını, önceki yaşantılardan hareketle teoriler üreterek keşfetme gayreti, hadis araştırmalarını zorunlu kılmıştır. Binaenaleyh, hadis malzemesine ilgi duyan oryantalistlerin önceliği, Hz. Peygamber'in örnekliğini ve konumunu, söz ve davranışlarının bağlayıcı olup olmadığını tespit etmek, hadislerin sahihini sakiminden ayırmak gibi Müslümanlar açısından problem teşkil eden hususların tespiti olamazdı. Onları asıl ilgilendiren, bu rivayetlerin yansıttığı şeyin, İslam'ın ve Müslümanların inşâında oynadığı rol ve İslam'ın cihanşümul bir din olmasına katkısı gibi hususlar olmuştur. Bu dönem oryanta-

[74] K. Gough, "Anthropology Child of Imperialism", *Monthly Rewiev* IV (1968), s. 4; Âsaf Hüseyin, *Oryantalistler ve İslamiyâtçılar*, çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s. 20.

[75] Â. Hüseyin, *age.*, s. 18.

[76] Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992, s. 50-56.

listleri arasında daha çok hadisin teknik konularını ele alan isim ise, James Robson'dur. Robson'un bile, henüz hadisin bütün temel kaynakları dururken, Hatîb Tebrîzî'nin (737/1336), Beğavî'nin (516/1122) *Meṣâbîḥu's-sunne*'sine 1511 hadis ilave ederek hazırladığı *Mişkâtu'l-meṣâbîḥ*'ini İngilizce'ye tercüme etmesi, yukarıda söylediklerimizin bir başka göstergesidir. Zira *Mişkât* çok kıymetli bir hadis derlemesi olduğu için tercümeye mazhar olmuş değildir; bu mazhariyetin asıl sebebi, *Mişkât*'ın Hindistan'da her müslümanın adeta ilmihal gibi başucu kitabı haline gelmesinden başka bir şey değildir.[77]

Hadisleri içeren rivayet malzemesi ile ilgilenen oryantalistler, önce hadisi İslam toplumlarının kimlik parametrelerini oluşturan bir güç olarak gördüler. Ancak bu gücün tarihten gelen zaaflarını tespit etmekte de gecikmediler. Wensinck, hadisin günümüzde dahi Müslümanların elinde bir silah olduğunu ifade ederken; Goldziher, Müslümanların bu silahı İslam'ın bidayetinde birbirlerine karşı nasıl kullandıklarına işaret ediyordu.[78] Hadisin, farklı coğrafyalara rağmen, müslüman birey ve toplumları birleştiren bir özelliğe sahip olduğu gibi, aynı evde yaşayan insanları ayıran bir unsur olarak da görülebileceği ifade ediliyordu. Binaenaleyh, oryantalistler bazen kendi tarihlerine uyguladıkları tarihî tenkit ve tarihî filoloji gibi metodları, bazen de bizzat hadis ilmi içinde oluşan tenkit kriterlerini esas alarak, hadisin birleştiriciliğine ilişkin tespitlerin pek isabetli olmadığını ispat etmeye çalışan yazılar yazdılar. Oryantalizmin, gücünü, bir şeyi var etmesinden değil, olan bir şeyi olmayana indirgemesinden aldığı söylenebilir. Tıpkı Müslümanların tarihini bir tarihsizliğe mahkum ettiği gibi...[79]

Sonuç ve Değerlendirme

Oryantalizmin İslam'a dair araştırmalarının çok uzun bir tarihi olmakla birlikte, bu tarih içinde hadis malzemesiyle ilgili araştırmaların ortaya çıkması pek eski değildir. Bu tür araştırmaların, oryantalizm içinde misyonerlik ruhunun egemen olduğu, dinî gayelerin öne çıktığı zamanlarda görülmezken, siyasi ve ticari gayelerin sömürge hareketlerine dönüştüğü yıllarda yoğunluk kazandığı müşahede edilmektedir.

Oryantalistleri bu dönemde hadis araştırmalarına sevk eden temel faktörleri iki ana başlık altında toplayabiliriz.

1. Hadisin Tarihî Değeri: Hadisin, İslam'ın sürekliliğini sağlayan geleneği oluşturması ve bu geleneği korumak için her türlü değişime karşı mukavemet vazifesi görmesi, İslam'ın yayılmasına etkide bulunması, farklı kültür ve coğrafyada yaşadıkları halde İslam toplumlarını birbirine yakınlaş-

[77] *Mişkât*'ın ayrıca Robson'dan çok önce 1809 yılında A.N. Matthews tarafından tercüme edildiğini yine Robson'un kendisinden öğrenmiş oluyoruz (Bkz. James Robson, *Mishkat*, Mukaddime, y.y., 1981, I. xv). *Mişkât* hakkında ayrıca bkz. Clinton Bennett, *In Search of Muhammad*, Cassel, London 1998, s. 34.

[78] Goldziher, *Muslim Studies*, s. 38.

[79] Yavuz, *age.*, s. 58.

tıracak homojen bir kültürün oluşmasında etkin bir rol üstlenmesi, tarih üstü bir karaktere bürünerek Asr-ı Saadet'i sürekli bugüne taşıması, onun tarihî değerini gösterir.

2. Fiilî Durum: Fiilî durum derken, 18. ve 19. asırda Batı'nın İslam ve Müslümanlarla olan sıcak temasını kastediyoruz. Zira gücünü tarihî değerinden alan hadis, 18. asırda 'militan', 'aktivist' ve 'fundamentalist' ihya hareketlerine vücut vermiş ve bu hareketler, toplumların dönüştürülmesi projesi önünde[80] en büyük engeli teşkil etmiştir. Wensinck'in ifadesiyle, hadis, müslümanın elinde bir silah olmaya devam etmiştir. Toplumları bilimsel metodlarla tahlil edecek (sosyal ve kültürel) antropolojik araştırmalar arttıkça, hadise olan ihtiyaç artmış; başka bir ifade ile, toplumsal yapı ile fikir-düşünce ilişkilerini ele alan sosyo-kültürel antropoloji için hadisin İslam toplumlarını tahlil etmede vazgeçilmez bir kaynak olduğu tespit edilmiştir.

Binaenaleyh, 1850-1950 yılları arasında yazılan oryantalistik hadis çalışmaları gözden geçirildiğinde, salt akademik oryantalizmin ürünü olarak hüsn-i kabul gören bu araştırmaların, siyasi oryantalizme nasıl malzeme olarak takdim edildiği görülecektir. Bunun böyle olmadığını söylemek, hem oryantalizmin varlık sebebine hem de eşyanın kendi tabiatına aykırıdır. Zira hiç kimse bilim adamını hayatın şartlarından, bilinçli yahut bilinçsiz olarak bir zümreye dahil oluşundan, birtakım inançlara, ictimai bir mevkie sahip oluşundan, yahut sadece bir toplumun mensubu olmak gibi bir faaliyetten bağımsız kalacak bir yöntem icad etmiş değildir.[81] Oryantalistlerin, hadis ilminin en derin teknik konuları ve isnad sisteminin incelikleri ile ilgili yazdıkları yazılarda dahi, siyasi unsurlar aramak fazla politik bir tutum olarak değerlendirilebilir. Ancak, bilhassa klasik oryantalizmin bazı politik güçlerin ve faaliyetlerin sonucu vücut bulmuş olması, bu tutumu haklı, hatta gerekli kılmaktadır. Klasik oryantalizmin objektif başarıları, sayısız bilim adamının su götürmez keşifleri daima bu illetle malul olacaktır.[82]

Başta Goldziher olmak üzere hadis üzerine araştırma yapan müsteşrıkların çalışmalarını, bizzat kendilerinin hadislere uyguladıkları metodla ele aldığımızda ciddi bir çelişki içinde oldukları görülecektir. Zira onlar hadis malzemesini ya Hegel'in tarih felsefesinden ilham alarak veya Michel Foucault'nun çözümleme yöntemlerine başvurarak ele almış ve hadislerin gerek ortaya çıkışını ge-

[80] Arnold Toynbee, Batı'nın İslam dünyası üzerindeki yoğun saldırılarını Batı medeniyetinin bütün insanlığı büyük bir toplum halinde birleştirme isteğine ve modern Batı tekniği sayesinde, yerde, gökte ve denizlerdeki herşeyi kontrol etme arzusuna bağlamış, İslam ve Batı'nın çağdaş karşılaşmasını da batılı adamın dünyayı batılılaştırma eylemini açığa çıkaran bir olay olarak değerlendirmişti. (Arnold Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 167.)

[81] Said, *age.*, s. 266.

[82] Muhammed Behiy, *el-Fikru'l-islâmî el-ḥadîṯ ve ṣılatuhû bi'l-isti'mâri'l-ğarbî*, el-Mektebu'l-islâmî, Mısır 1982, s. 24-25.

rekse İslam ümmetini inşâ edecek gücü kazanmasını, hep iktidar ilişkileri içinde izah etmeye çalışmışlardır. Oysa aynı yöntemlerle, genelde klasik oryantalizmi, özelde hadis ile ilgili yazılanları değerlendirmeye tâbi tuttuğumuzda, iktidar ilişkilerinin bu çalışmalarda da belirleyici olduğu görülecektir. Hadis malzemesine ilk ilgi duyan pek çok oryantalistin, kendi ülkelerinin sömürge alanlarında aktif birer resmî görevli olmaları da bunu teyit etmektedir. Alois Sprenger, İngiliz hükümeti adına Hindistan sömürgesinde hizmet verirken, hadisin ne denli kıymetli olduğunu savaşta anladığını söyleyen Alfred Guillaume da aynı hükümete bağlı olarak Mısır'da görev almıştır. Snock Hurgronje Hollanda hükümeti adına Jawa adasında Açe'de ve Endonezya'da iş görürken, Louis Massignon önce Fransız Dışişleri Bakanlığı'nda çalışmış, sonra da Fas'taki Fransız yönetiminde görevlendirilmiştir.

Klasik oryantalizmi hadis araştırmalarına sevk eden temel faktörleri bu şekilde tespit etmek, bizim söz konusu araştırmalardan yararlanmayacağımız anlamına gelmez. Bilakis bu durum oryantalistik hadis araştırmalarını ciddiye almamızı zorunlu kılar. Kaldı ki, Sünnet ve hadis, tespit edilen faktörler açısından henüz İslam dünyasında araştırma konusu dahi yapılmamıştır. Müslüman alimler ve araştırmacılar, her defasında başa dönerek, Sünnet'in dindeki yeri, hucciyeti, vahiy ile irtibatı; hadis tenkidi, sahih hadislerin şartları vs. konularını –çoğunlukla da savunmacı bir mantıkla– tartışırken, bir bütün olarak Sünnet ve hadisin İslam toplumlarının inşâında üstlendiği rolü yahut İslam toplumları arasında homojen bir kültürün oluşumuna katkısını sorgulamamışlardır. Oryantalistler, sosyal hayatın hadis malzemesine nasıl yansıdığını araştırırken; Müslüman araştırmacılar, hadislerin tarihte ve günümüzde sosyal hayatı nasıl etkilediğini kendi bakış açılarından henüz ortaya koyabilmiş değiller. Burada şu soruların sorulması ve cevaplarının tartışılması elzemdir:

Gerçekten klasik oryantalizmi hadis araştırmalarına sevk eden teşhis ve tespitler doğru mudur? Tarihte ve günümüzde İslam toplumları arasında homojen bir kültür oluşturan yegane unsurun hadis olduğunu söylemek mümkün müdür? Hadis, İslam toplumlarını bütün yönleriyle tahlil edebilecek sosyal ve kültürel antropolojinin, ne derecede önemli bir kaynağı olabilir? Kısaca İslam geleneğini hadisten ibaret kabul etmek, doğru bir tespit sayılabilir mi? İslam'ın sürekliliğini sağlayan temel faktörün hadis olduğu ve hadisin bunu sağlamak için olumlu-olumsuz her türlü değişimle mücadele ettiği yahut mücadelede silah olarak kullanıldığı doğru mudur? Bu doğru ise, bu sürekliliğin İslam'ın kendi mecrasında akışı anlamına geldiği söylenebilir mi? İslam'ın dünyaya yayılışının, bir ümmet meydana getirmesinin ve bu ümmet arasında ortak bir kültür ve yaşama biçimi oluşturmasının, hadisler yahut hadislerin oluşturduğu gelenek sayesinde gerçekleştiği doğru mudur? Doğru ise, tarihteki kavgaları ve bugünkü fiziksel ve manevi parçalanmışlığı nasıl izah edeceğiz? Hadis külliyatının ortaya koyduğu şekliyle Sünnet'in 18. yüzyıl devrimci ihya hareketlerine vücut verdiği doğru mudur? Doğru ise sömürge ortamında tepkisel olarak do-

ğan bu hareketlerden miras kalan fikirlerin bugün İslam dünyasının içinde bulunduğu düşünce krizi ile bir ilişkisi var mıdır?

Bütün bu sorulara burada cevap arama imkanına sahip değiliz. Ayrıca, bütün bu soruların cevabını bulmak için, sadece hadisi ve hadis tarihini bilmenin yeterli olacağını sanmıyoruz. İslam düşüncesinin doğuşunda, teşekkülünde ve yayılışında Hz. Peygamber'den miras kalan Sünnet'in ve bu Sünnet'in sözlü ve yazılı malzemesi olan hadisin ne derece önemli rol oynadığını, bunların birey ve toplumun inşâında ne derece etkili olduğunu anlamak için belki de tek tek rivayetlerin bireysel ve toplumsal davranışlara nasıl yansıdığını tespit etmek gerekecektir. Ancak, sözü bitirmeden önce –bütün bu tespitleri birer birer ele alıp incelemeyi başka bir çalışmaya bırakarak– söz konusu tespitlerle ilgi önemli bir hususa işaret etmek istiyoruz:

Bizce bazı oryantalistlerin hadisle ilgili bu tespitlere varmaları ve hadise dair pek çok görüşü bu tespitler üzerine bina etmeleri, hadisin tabii tarihini inkar etmelerinden ve sun'i bir tarihi hadisin kendi tarihi olarak kabul etmelerinden kaynaklanmıştır. Hadisin tabii tarihi, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının, ahlaki ve fiziksel özelliklerinin herhangi bir zorlanma olmaksızın ilk nesil tarafından ikinci nesle hatta üçüncü nesle aktarılmasının tarihidir. Bu dönemde hadis, Kur'an ve ictihad unsurları ile birlikte, İslam'ın kaynaklarındandır; rey ve ictihadın alternatifi değildir. Henüz ne isnad sistemi oturmuştur, ne de isnad, metnin de önüne geçerek otorite kazanmıştır. Kaldı ki, bu haberleri rivayet edenlerin toplumu şekillendirmek gibi bir gayeleri de yoktur. Hadisin sun'i tarihi ise, hadisin tarihinden çok, ehl-i hadisin öncülüğünde ortaya çıkan hadis hareketinin tarihini, başka bir ifade ile, ehl-i hadisin hadis merkezli bir din ve dünya görüşünü seslendirmeye başladığı tarihi yansıtmaktadır. Hadis, burada sadece Hz. Peygamber'in sözü değil, hadisin tabii tarihi içinde ortaya çıkan yeni pek çok düşüncenin de reddi anlamına gelir ve rey ve ictihadın karşıtıdır. Hanefi ve Maliki mezhebinin ilk öğretileri, hadis tarihinin tabii akışı içinde oluşmuştur. Ancak Şafii ve Hanbeli mezhebi, hadisin sun'i tarihinin etkisi altında gelişmeye başladıklarından, aralarında önemli farklar ortaya çıkmıştır. İmam Mâlik'in *Muvaṭṭa*'ı, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un eserleri, hadisin tabii tarihinin ürünleridir.

İşte gerek hadise topyekün olumsuz bakan bazı oryantalistlerin, gerekse aşırı derecede olumlu bakan bazı çağdaş yazarların hatalarından birisi, bu iki dönemi ayırt etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Oryantalistler burada iki büyük hatanın içinde olmuşlardır. Birincisi hadisin tabii tarihini reddederek, bu tarihi ehl-i hadis hareketiyle başlatmaları; ikincisi de, takip ettikleri metodoloji gereği, ehl-i hadis hareketinin arkasında sadece politik unsurlar aramalarıdır.

Alois Sprenger hadisin hukuki ihtiyaçlardan ortaya çıktığını, Müslümanların beklentisi doğrultusunda Kur'an'da zikredilmeyen hususların Peygamber'in hadisleri ile giderilmeye çalışıldığını ifade ederken,[83] hadislerin hadisin tabii tari-

[83] Sprenger, *age.*, s. 12.

hi içinde hukuka önemli bir kaynak teşkil etmesiyle, ehl-i hadisin hadisleri sadece hukukun değil, İslami hayatın her alanına en temel kaynak yapma teşebbüsünü birbirine karıştırmıştır. Goldziher de, "Hadis, İslam'ın gençlik döneminin bir belgesi değil, bilakis ileri gelişme aşamaları esnasında, ümmet içerisinde ortaya çıkan cereyanların birer aynasıdır."[84] derken hadisin tabii tarihi ile ehl-i hadis hareketinin tarihini birbirine karıştırmıştır. Zira onun aradığı şey, ne hadisin doğuşu, ne İslam'ın çocukluk döneminin belgeleridir. Onun asıl aradığı, İslam'ın ileri gelişme aşamaları ve bu gelişme aşamaları içinde ortaya çıkan mücadelelerdir. Bu yaklaşımın sahipleri hadisin tarihini peşinen güvenilir bulmadıkları için, hep, toplumdan hareketle hadisleri yorumlamayı âdet edinmişlerdir. Oysa hadisin bu iki aşamasının farkında olarak, bir de hadisten hareketle toplumu anlamaya şiddetle ihtiyaç vardır.

[84] Goldziher, *Muslim Studies*, s. 19.

HATUN

MUSA CARULLAH

Musa Carullah'ın 1916'da kaleme aldığı ve 1933 yılında Berlin'de bastırdığı elinizdeki bu eseri, kadın konusunda İslam'ın kendi öğretileri ile gerek tarihte, gerekse günümüz Müslüman toplumlarında egemen olan düşünce, telakki ve uygulamalar arasındaki farkı, çarpıcı bir dille ifade etmeye çalışan bir denemedir. Kadının yaratılışı, aile nizamı, nikah, talak, çok evlilik, kadının şahitliği, kadının mirastan alacağı pay gibi pek çok konuda, Kur'an merkezli, yepyeni pencereler araladığı gibi; iki önemli konuda, tartışmalara yol açacak, oldukça iddialı düşünceler dile getirmektedir: Birisi İslam'da kadın hakları konusu, diğeri ise hicap felsefesi...

hazırlayan: Mehmet Görmez

islâmiyât III (2000), sayı 1, s. 33-53

'Hadisin Neliği' Sorunu ve Akademik Hadisçilik

MEHMET EMİN ÖZAFŞAR
DOÇ.DR., A.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Böyle bir başlığın ilk bakışta yadırganacağının farkındayız. Üzerinden on beş asır geçmiş bir kültürün en temel mefhumlarından olan 'hadis'in ne olduğunu tartışmaya açmak, haklı olarak tepkiyle karşılanabilir. Hem onu bir problem olarak ele almanın, hem de bu problemi, 'nelik sorunu' şeklinde ortaya koymanın, bu tepkiyi artıracağı da söylenebilir. Ancak daha baştan belirtelim ki, bu makale, hadis ve hadisin problemlerine dair bugün sağlıklı bir tartışma ortamının doğmasına katkı yapmak amacıyla kaleme alınmıştır.

Hemen hemen hicrî birinci asrın sonları, yahut ikinci asrın başlarında başlayan hadis merkezli tartışmalar, tarihimizin hiçbir döneminde gündemdeki yerini kaybetmemiş, hatta müslüman toplumun içine düştüğü siyasi-sosyal bunalım ve değişim dönemlerinde, daha da güçlenmiştir. Çevre kültürlerle diyaloğun gerçekleştiği ve demografik yapının karmaşıklaşması sonucunda sosyal çalkantıların yaşandığı hicrî iki ve üçüncü asırla, İslam coğrafyasının Batı kültürünün meydan okumasıyla yüz yüze geldiği son iki asır, bu dönemlerin iki uç noktasıdır.[1] Mezhep fenomeninin ağırlığını hissettirdiği dört, beş ve altıncı asırlar[2]; Haçlı seferleri ile başlayan ve Moğolların elinde siyasal egemenliğin kaybedilmesiyle sonuçlanan yedi ve sekizinci asırlar; Hummalı bir toparlanış devresi sayılabilecek dokuz ve onuncu asırlar, bu tartışmaların kesafetinden

[1] İlk asırlarda ve son devirde ortaya çıkan tartışmaları Mustafâ es-Sıbâ'î'nin *es-Sunnetu ve mekânetuhâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, Beyrut 1985 (4. baskı) adlı eserinde görmek mümkündür. Muhammed Gazzâlî'nin *es-Sunnetu en-Nebeviyyetu beyne ehli'l-fıkhi ve ehli'l-ḥadîs*, y.y., 1989 (4. baskı) adlı eseri de tartışmalara ışık tutan güzel örneklerden biridir. Son birbuçuk asırdaki Hind-Pakistan ve Mısır merkezli hadis tartışmalarının güzel bir değerlendirmesini Daniel Brown yapmıştır, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge 1999). Yazar kitabının girişinde tartışmaların tarihî köklerine dair geniş bir özet vermektedir (s. 6-20).

[2] Kelam ve fıkıh mezhepleri arasındaki polemikler, bu asırlarda had safhaya çıkmıştır. Bunun tipik örneklerine ilişkin misalleri, Kevserî, Siracuddin Ebû Hafs el-Gaznevî'nin (371/773) *el-Ğurretu'l-munîfe* adlı eserine yazdığı mukaddimede vermiştir (y.y., 1950 (1. baskı), s. 5-12). Bu polemiklerin kelami boyutunu İbn Asâkir'in *Tebyînu keẕibi'l-mufterî*, tahk. Kevserî, Beyrut 1404/1984 (3. baskı) adlı eserinde görmek mümkündür.

hiçbir şey eksiltmemiş, bilakis çoğaltmıştır.[3] Bütün bu zamanlar boyunca her ne kadar tartışmaların yoğunluk kazandığı bölgeler farklılaşmışsa da, tartışma gündeminin pek farklılaştığı söylenemez. Tartışmanın Güney Arabistan ve Hind-Pakistan'a kaydığı on iki ve on üçüncü asırlar da bu duruma bir istisna teşkil etmez. Bu zaman zarfında gündemin odağını teşkil eden konuları, "Tek Zamanlı ve Tek Gündemli Bir Kültür Tarihi" başlıklı makalemizde ele alacağımızdan, burada ona girmiyoruz. Ancak şu noktanın altını çizmeliyiz ki, uzun tarihimiz boyunca hadis, hep dinî hükümlere kaynak teşkil edip etmemesi noktasından ele alınmış ve 'dinî hükümlerde hücciyet' tartışması, bütün bu dönemlere rengini vermiştir. Bu çerçevede, daha hicrî ikinci asırda, hadise atfedilen bakışın bir ifadesi olarak 'hadis' ile 'Sünnet' aynı görülmüştür. İlerleyen süreçte Sünnet, bütünüyle hadisin yerine geçmiş; hadis, Sünnet kavramı içerisinde algılanmış ve değerlendirilmiştir. Günümüzde dahi hadisi bu mefhum çerçevesinde ele alma alışkanlığı hâlâ devam etmektedir.[4] Bu bakış açısı, hadisi çok değişik yönlerden istifade edilmeye uygun bir kaynak olmaktan uzaklaştırıp; sadece dinlenip, itaat edilmesi gereken bir değer noktasına çekmiştir, ki, kanaatimizce tüm zamanlar boyunca konuyu kısır bir döngüye iten de, bu olmuştur. Başka bir ifadeyle, hadisin, Sünnet'e; Sünnet'in de Hz. Peygamber'e özgü kılınması, onu, yapılan bütün değerlendirmelerin, kabul yahut redlerin, itaat yahut itirazların muhatabı haline getirmiştir. Bu noktadan sonra da, tartışmalar, bir görüş ayrılığı ya da bakış açısı farklılığı olarak değerlendirilmemiş; bir inanç ve sadakat konusu olarak görülmüştür. En azından bu bakış açısına sahip olan hadis çevreleri, konuyu böyle görmüşlerdir. Bunun ardından da Peygamber'in inkar edilmesi gibi algılanan bir 'hadis-Sünnet inkarı' nitelemesi vücut bulmuştur;[5] işte kısır döngünün anaforlaştığı yer de burasıdır.

Böyle bir 'zihnî çerçeve' içerisinde iki yönlü bir daralmadan bahsedilebilir; birincisi, hadisin sadece kendisinden dinî hüküm istinbat edilen bir 'şey'e indirgenmesidir. Bu 'şey'in, 'ilahi' mi yoksa 'beşerî' mi olduğu sorusu da cevaplanmış değildir. Egemen yaklaşıma göre o, ilahi veya yarı ilahi bir şeydir.[6] Hadisi nakledenlerin birer beşer olması gerçeği ve bu beşerden ona nelerin katıştığı, hep göz ardı edilerek, biteviye, hadisle aynı görülen Sünnet'in vahiy olup olmadığı ispata çalışılmıştır.

[3] Bu konuda sadece es-Sehâvî'nin, *eḍ-Ḍav'u'l-lâmi'* (12 cilt), Daru'l-Kutubi'l-Hayât, Beyrut t.y. isimli eserine şöyle bir göz gezdirmek bile yeterlidir.

[4] Bunun son örneklerinden birisi, Abdulğanî Abdulhâlık'ın *Ḥucciyyetu's-sunne*, Beyrut 1986 (1. baskı) adlı eseridir. Türkçemizde de bu anlayışa dair örnekleri içeren çalışmalar vardır. Bu örnekleri eleştirel bir bakış açısıyla M. Hayri Kırbaşoğlu ele alıp değerlendirmiştir. Bkz. *İslam Düşüncesinde Sünnet, Yeni Bir Yaklaşım*, Ankara 1993 (1. baskı).

[5] Kamil Çakın *İlk Hicrî Asırlarda Hadis Etrafındaki Şüpheler ve Hadis İnkarcılığı* (Ankara 1990) isimli doktora tezinde bu konuyu ele almıştır. Biz, "Kültür Tarihimizde Re'y Eser Çatışması, Dinî, Psikolojik, Sosyo-kültürel Temelleri" (*AÜİFD*, sayı XLI'de yayımlanacak) isimli makalemizde, bu algılamanın doğurduğu tavırlara gösterge olabilecek rivayet örneklerini ele aldık.

[6] Abdulhâlık, *age.*, s. 334-339.

İlk yaklaşımın uzantısı da sayılabilecek olan ikinci daralma ise, hadisle Hz. Peygamber'in özdeşleştirilmesi; yani aynı şey gibi tasavvur edilmesidir.[7] Bu, tartışmaları, rasyonel bir zeminden çıkartarak, duygusal platforma çekmiştir. Hz. Peygamber'e duyulan aşırı sevgi ve saygı, onunla aynı şey gibi görülen hadisler hakkında eleştirel bir tavra tahammül edememiştir. Hatta bu tahammülsüzlük, bizzat hadisçilerin rivayet dönemlerinde hadisin nakil sistemi bakımından taşıdığı değerin bir simgesi olarak geliştirdikleri 'sahih', 'hasen', 'zayıf' ve 'mevzu' şeklindeki derecelendirme içerisinde yapılan kritiklere dahi gönül koymuştur. Bunun sonucunda, mevzu hadisleri bile, bir biçimde yolunu bularak koruma altına alma eğilimi ortaya çıkmıştır.[8] Bu tutum, hadisin Hz. Peygamber'e özgü kılınması, ayrıca, hadis külliyatının önemli bir miktarını teşkil eden sahabe ve tâbiûn hadislerinin de göz ardı edilmesi, hatta yadsınması sonucunu doğurmuştur.

Yukarıda işaret ettiğimiz derecelendirmenin 'hadis literatürüne' de teşmili, beraberinde 'eser karizmaları'nı oluşturmuş,[9] ardından 'hadis-Peygamber' eşitliği bu eserlere de yansımıştır. Bu da, hadis kaynaklarının tek bir bakış açısı ile, yani sadece 'dinî konularda hücciyet' noktasından ele alınması gibi başka bir daralmayı beraberinde getirmiştir. Bu noktadan sonra söz konusu eserlere yöneltilen eleştiriler de bazılarınca, Hz. Peygamber'e yöneltilmiş gibi algılanmıştır.[10] Hemen altını çizmeliyiz ki, ele aldığımız konu bağlamında iki tür gerçeklikten bahsedilebilir; bunlardan birincisi, 'fiilî gerçeklik', ikincisi ise 'zihnî gerçeklik'tir. Yukarıdan beri sıraladıklarımız, zihnî gerçekliği tasvir etmekte... İşin garip olan tarafı da, fiilî duruma rağmen, üstelik bu fiilî durumu gerçekleştirenler de aynı hadis çevreleri olmasına karşın böyle bir 'zihniyet' ve 'realite' çatlağının ısrarla sürdürülmesidir. Daha açık bir ifadeyle, bir yandan ravilerin zihnî ve ahlaki kusurlarını ele alırken, onun yanında hadisin ilahi veya yarı ilahi olduğu kanısı; hadis literatüründe Hz. Peygamber, sahabi ve tâbiûnun hadisleri hep bir arada dururken, hadisi Hz. Peygamber'le aynileştirme ikilemi ve yazıldıkları ilk günden itibaren bizzat hadisçilerin tenkitlerinden kurtulmama-

[7] Bunun en erken örneklerinden biri Ebû Hanîfe ile talebesi arasında geçen bir diyalogta görülebilir. Ebû Hanîfe, *el-'Âlim ve'l-mute'allim*, neşr. Kevserî, y.y., 1368, s. 26-27. Biz, onu ileriki sahifelerde nakledeceğiz.

[8] Bu konuda sadece Suyûtî'yi örnek olarak zikretmekle yetiniyoruz. Suyûtî, *el-Le'âlî'l-maṣnû'a fi'l-eḥâdîṣi'l-mevḍû'a* (2 cilt), (Beyrut 1983) adlı eserinde neredeyse hemen her rivayeti kabul edilebilir bir tarzda sunabilmek için büyük gayret sarf etmektedir. Bu tutumun diğer örnekleri ve eleştirisi için, Leknevî'nin *el-Ecvibetu'l-fâḍıla li'l-es'ileti'l-'aşarati'l-kâmile*, tahk. Ebû Ğudde, y.y., 1984 (2. baskı), s. 117-139 isimli eserine bakılabilir.

[9] Hadis literatüründe eser karizması konusu "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥi", *AÜİFD*, XXXIX. 287-356) isimli makalemizde ele alınmıştır. Ayrıca bkz. Kamil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar* X (1997), 1-3, s. 100-109.

[10] Bu yaklaşımın çarpıcı bir ifadesini Şâh Veliyyullâh ed-Dehlevî (1176/1762) dile getirmiştir: "Sahîhân'a gelince, bu ikisinin ihtiva ettikleri muttasıl, merfu haberlerin kesinlikle şahih olduğunda; iki kitabın musanniflerine kadar mütevatir olarak ulaştığında, onları küçümseyenin bidatçi ve müminlerden başkasının yoluna tâbi olanlardan olduğunda ittifak etmişlerdir."
Dehlevî, *Ḥuccetu'llâh el-bâliğa* (2 cilt), tahk. M. Şerif Sükker, Beyrut 1990 (1. baskı), I. 134; Şebir Ahmed, *Feṭḥu'l-mulhim bi şerḥi ṣaḥîḥi Muslim* (3 cilt), Karataş 1989 (1. baskı), I. 300.

larına rağmen, tenkitten berî 'hadis kitapları' tasavvuru, bu çatlağın sadece birkaç örneğidir.[11]

Şu halde temel sorun, hadisin ne olduğu noktasında odaklanmaktadır ki, biz buna "hadisin neliği sorunu" diyoruz. Bu, bir 'nelik' sorunudur, 'içerik' sorunu değildir. Bir başka ifadeyle, hadisin 'ne olduğu' veya 'ne olarak görüldüğü'yle ilgili bir problemdir bu; hadisin mahiyetinin ne olduğu ya da hadislerin anlam açısından incelenmesi vs. değil. Bugün hâlâ bu noktanın açıklığa kavuşturulmadan bırakılmış olması, metodolojik bir temelsizliği de beraberinde getirmektedir. Böyle olduğu gibi, herkes kendi zihninde tırnak içerisine aldığı 'hadis' ne ise, yorum ve değerlendirmelerini, tenkit ve tespitlerini ona göre yapmakta; bir başkası onları kendi zihninde tırnak içerisine aldığı hadise uyarlamaktadır. Daha doğrusu, tarihimiz boyunca böyle yapılmış ve böyle algılanmış olup, bugün dahi bu alışkanlık değişmiş değildir. Adeta bir sağırlar diyaloğu yaşanmıştır ve yaşanmaktadır. Tartışmaların kısırlaşması da bu tezi desteklemektedir.

Öyleyse hadis nedir? Kimine göre, hadis vahiydir.[12] Kimi için o, dindir.[13] Kiminin gözünde o Sünnet'tir, Sünnet de zaten dindir. Bazılarının zihninde o, adeta Hz. Peygamber'le aynı şeydir.[14] Kimi için hadis bir savaş aracıdır, silahtır.[15] Ona 'ümmetin arşivi' diyenler de vardır.[16] Bazıları onu, insanların Hz.Peygamber'den naklettikleri bir haber olarak görür. Bazılarının gözünde hadis, 'eser' ve 'haber'den farklı bir şey değildir. Yani, kimileri hadisi tarihî bir 'rivayet' olarak görür.[17] Dışarıdan ilgi duyanlardan kimileri, ona 'İslam'ın ilk asırlarının ürünü' derken, yine aynı çevrelerden bazıları da, 'tarihin imhası' der.[18] Bazı entelektüeller için ise o, 'eğlence' kabilinden bir şeydir.[19] Kimilerine göre, hadis, 'merfû'

[11] Bu konudaki genel eğilimi görmek için 18-20 Kasım 1995 tarihinde İSAV aracılığıyla İstanbul'da düzenlenen "Sünnet'in Dindeki Yeri" sempozyumununun bildirilerine (Ensar Neşriyat 1997) ve bu sempozyumun değerlendirmesi mahiyetinde kaleme alınan "Bir Sempozyumun Anatomisi" *İslâmî Araştırmalar* X (1997), 1-3, s. 183-196 isimli makaleye bakılabilir.

[12] Bu konuyu arkadaşım Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", *islâmiyât* I (1998), 1, s. 55-72) adlı makalesinde ele almıştır.

[13] 'Bu ilim –hadis– din'dir. Dininizi kimden aldığınıza iyi bakın.' İbn Hıbban, *Kitâbu'l-mecrûḥîn* (3 cilt), tahk. M.İ. Zâyed, Haleb 1396, I. 22-23.

[14] Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlere uymayı, Peygamber'e itaat etmek ve uymak; bu rivayetlere eleştirel yaklaşımı da Peygamber'i reddetmek ve ona karşı çıkmak şeklinde değerlendiren anlayışın temelinde bu bakış yatmaktadır. İslam tarihi buyunca konu bağlamında kaleme alınan eserler bunun örnekleriyle doludur. Bu anlayışın tarihî kökeninin hangi döneme kadar uzandığını görmek için talebesinin Ebû Hanîfe'ye söylediklerini hatırlamak yeterlidir.

[15] Sufyân es-Sevrî şöyle diyor: "İsnad müminin silahıdır. Eğer silahı bulunmazsa, ne ile savaşacak." İbn Hıbbân, *age.*, I. 27.

[16] Bir saygıdeğer hocamızın ifadesidir.

[17] Bu konuda özellikle ikinci asır fakihlerinin kanaatleri için bkz. M. Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek, Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara 1998, s. 43-80.

[18] İlk görüş, Goldziher ve Schacht'a aittir. Goldziher, *Muslim Studies* (2 cilt), çev. C.R. Barber-S.M. Stern, London 1971 (1. baskı), II. 19 [5]; Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, London 1966, s. 34. Diğer görüş ise Tilman Nagel'e aittir. Bkz. "Hadis ya da Tarihin İmhası", çev. Ali Dere, *İslâmî Araştırmalar* X (1997), 1-3, s. 163-167.

[19] Bir şöhretli kalem, gazete köşesinde Kur'an'ın [31. Lokmân, 6] ayetinde geçen, *lehve'l-ḥadîs* ifadesini konuyla ilgili yazısına ser levha yaparak buna telmihte bulunmuştur.

hadisi çağrıştırır. Kimi, 'mevkûf' ve 'maktû'ları da onunla birlikte hatırlar. Kiminin, hadis deyince bütün hadis ilimleri canlanır zihninde... Bunlar, hadisin ne olduğuna ilişkin serdedilen görüşlerden yalnızca birkaçıdır ve örnek olsun diye bu kadarıyla yetinilmiştir. O halde, hadis nedir? Bunlardan hangisidir?

I. Hadis Nedir?

Burada biz, uzun uzun hadis kelimesinin etimolojik tahliline ya da literatürdeki kullanımına girecek değiliz.[20] *Ḥadîṯ* kelimesinin, Hz. Peygamber'in sözleri için kullanılması, çok erken devirlere kadar uzanır. Hatta bizzat Peygamber'in (s.a.v.) kendi sözlerini *ḥadîṯ* olarak nitelediğine dair rivayetler vardır.[21] Buradan hareketle bazı hadisçiler *ḥadîṯ*i: "Peygamber'e 'nispet edilen' söz, fiil ve takrirlerden ibarettir."[22] diye tanımlamışlardır. Bazıları ise buna, Peygamber'in ahlaki ve fıtrî vasıflarını da ilave etmişlerdir.[23] Tabiatıyla bu tarif, *ḥadîṯ* deyiminin yalnızca merfû' hadis için kullanıldığı anlamına gelmektedir. Nitekim Aydınlı da, kelimenin hadisçiler, fakihler ve usûlcülere göre tanımını verirken, aynı espriden hareket etmiştir.[24] Hocamız Talat Koçyiğit ise, bazı hadisçilerin *ḥadîṯ* lafzını yalnız Hz. Peygamber'in sözleri için değil, sahabe ve tâbiûndan nakledilen haberler için de kullandıklarını, bu anlamda kelimenin *ḫaber*le eşanlamlı olduğunu kaydetmiştir.[25] Bunu, daha önce İbn Hacer (852/1448) de belirtmiştir.[26] Ancak, Hocamızın bazı hadisçilerin görüşü olarak zikrettiği kanaat, kimilerince çoğunluğun görüşü olarak tespit edilmiştir.[27] *Ḥadîṯ*le eşanlamlı olan *ḫaber*in yanında bir de *eṯer* kelimesi vardır ki, bunların her üçü de birbirinin yerine kullanılmıştır.[28] Kelimenin terim anlamını Nevevî (676/1277); "Peygamber, sahabe ve tâbiûndan gelen merfû' olsun, mevkûf olsun her türlü rivayettir."[29] diyerek vermiştir.

[20] Lügatta kelimenin aslı *ḥ-d-ṯ*'dir. Mastarı *ḥudûṯ*tur. Âraz olsun, cevher olsun bir şeyin yoktan varlık sahnesine çıkmasını ifade eder. *İḥdâṯ* ise, icat etmek, var etmek anlamına gelir. *Ḥadîs* ise, *ḳadîm*in zıttıdır. 'Yeni' anlamına gelmektedir; az veya çok her türlü söze denir. Râğıb el-Isfahânî (502/1108), *ḥadîṯ* kelimesini "İnsana, işitmek ya da vahiy almak suretiyle uyku halinde veya uyanık vaziyetteyken ulaşan her türlü sözdür." şeklinde izah eder: Kelime, haber manasına da gelmektedir. Çoğulu, ahâdîs'tir. *Ḥ-d-ṯ* kelimesi, pek çok türevleriyle Kur'an-ı Kerim'de de geçmektedir. Özellikle *ḥadîṯ ve aḥâdîṯ* kipiyle yirmisekiz yerde geçmiştir. Isfahânî, *el-Mufredât*, y.y., 1404 (2. baskı), s. 110; İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿarab* (15 cilt), Beyrut ty., II. 131; Tahânevî, *Keşşâfu Iṣṭılâḥâti'l-funûn* (2 cilt), İstanbul 1984, I. 279; Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî fî şerḥi taḳrîbi'n-Nevevî* (2 cilt), tahk. A.Ö. Haşim, Beyrut 1985 (1. baskı), I. 23. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 13-15.

[21] Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ* (8 cilt), İstanbul 1981, 3, İlim, 33 (I. 33).

[22] Tahânevî, *Keşşâf*, I. 279.

[23] Nureddîn Itr, *Menhecu'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîṯ*, Dımeşk 1981, s. 26.

[24] Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 63.

[25] Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, AÜİF Yayınları, Ankara 1985, s. 121.

[26] İbn Hacer, *Nuzhetu'n-naẓar*, Kahire 1975, s. 18.

[27] Haldûn Ahdeb, *Eṣbâbu ʿiḫtilâfi'l-muḥaddiṯîn* (2 cilt), Suûdî Arabistan 1985, I. 23.

[28] Tahânevî, *Muḳaddimetu i'lâi's-sunen* (3 cilt), tahk. Ebû Ğudde, Pakistan ty., I. 19.

[29] Nevevî, *Şerḥu ṣaḥîḥi Muslim*, I. 63; Leknevî, *Ẓaferu'l-emânî*, tahk. Ebû Ğudde, y.y., 1416 (3. baskı), s. 25; Tahânevî, *Muḳaddime*, s. 19 (dipnot, 3).

Şu halde, terim olarak hadis, aynen haber ve eser gibi, Peygamber, sahabe ve tâbiûna 'nispet edilen' her türlü söz, fiil, takrir ve vasıfları içeren 'rivayet' anlamındadır.[30] Burada, tanımdaki 'nispet edilen' ifadesinin altını çizmek gerekir; çünkü, bu, daha önce işaret ettiğimiz fiilî ve zihnî gerçeklik arasındaki uyuşmazlıklardan birini gösteren önemli bir ipucudur. Zira, yapılan tanıma özenle yerleştirilen 'nispet' ifadesi, âdeta hiç yokmuş gibi; bazılarınca hadis, "Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleridir." şeklinde anlaşılmaktadır. Halbuki bütün tartışmaları anlamlı kılan ve bir görüş ayrılığı, bakış açısı farklılığı haline getirecek olan önemli ayrıntı, buradaki 'nispet' ifadesidir; çünkü bu, haberlere mutlak bir değer atfedilmesini imkansız hale getirmekte, onları göreceli kılmaktadır. Bu yokmuş gibi anlaşıldığında ise, her türlü eleştiri, Hz. Peygamber'in kendisine yöneltilmiş gibi algılanmakta, tartışmalar bir fikir ayrılığı olmaktan çıkartılarak, bir inanç ayrılığı gibi görülmektedir. Bunun en erken örneğini hiç kuşkusuz Ebû Hanîfe'ye (150/767) yöneltilen bir soruda ve onun verdiği cevapta görmek mümkündür:

> Talebe: ...Eğer, sözlerini yalanlarsan, bu takdirde sana, Allah'ın Peygamberi'nin sözlerini yalanlıyorsun diyecekler. Çünkü onlar bunu, Resulullah'a kadar uzanan bir senedle rivayet ediyorlar.
>
> Alim: Onları yalanlarım. Benim onları yalanlamam ve reddetmem, Peygamber'i yalanlamak manasına gelmez. Peygamber'in sözünü yalanlamak, ancak, kişinin ben Peygamber'in sözünü tekzip ediyorum, demesiyle olur. (...) Kur'an'a muhalif olarak gelen rivayetleri reddeden kimsenin itirazı, Peygamber'i reddetmek manası taşımaz. Onu yalanlamak anlamına da gelmez. Sadece, onu Resulullah'a isnad ederek rivayet edenleri reddetmek manasına gelir.[31]

Bu diyalog, iki farklı bakış açısını yansıtan en eski döküman olarak gözükmektedir. Ebû Hanîfe ve onun talebeleri kuşağında, genel olarak hadis, ilk nesillerden nakledilen rivayet anlamında algılanmaktadır. Bunun çok miktarda örneğini Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (189/804) eserlerinde görmek mümkündür.[32] Biz, Şeybânî'nin eserlerinden tespit ettiğimiz örneklere dayanarak, ilk devir fakihleri gözünde hadisin "kendine has nakil sistemiyle ilk müslüman nesillere nispet edilerek aktarılan rivayet ya da haber" olarak görüldüğü kanaatindeyiz.[33] Ancak aynı asırda farklı görüşte olanlar da yok değildir. Mesela, hadisçilerin nezdinde hadisin ne olduğunu Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î (204/819) dile getirmektedir. Ona göre, hadis, Sünnet'tir ve bir hadisin Sünnet olması için, sübûtu yeterlidir.[34]

[30] Leknevî, *Zafer*, s. 25; Ahdeb, *İltilâf*, I. 23. Mahmûd Tahhân, *Teysîru muṣṭalaḥi'l-ḥadîṣ*, Riyad 1987, s. 15. Bu tanımlarda yer alan 'nispet edilen' (*mâ uḍîfe*) veya 'nakledilen' (*el-merviyyu 'an...*) ifadelerinin altını çizmek gerekir.

[31] Ebû Hanîfe, *el-'Âlim ve'l-mute'allim*, s. 26-27. Ebû Hanîfe ve talebelerinin bu konulardaki yaklaşımı için ayrıca bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara 1994.

[32] Bu konuda örnekler için bkz. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 28-32.

[33] Özafşar, *age.*, s. 32.

[34] Özafşar, *age.*, s. 86.

Burada ilk anlayışa göre hadis, çeşitli açılardan değerlendirilmeye müsait bir nevi tarihî rivayet iken; diğerine göre, kabul ve itaat edilmesi zorunlu değer yüklü dinî bir delil şeklinde görülmektedir. Bir başka husus ise, önceleri *ḥadîs̱*, *e̱ser*, *ḫaber* denildiğinde kastedilen şeyin, 'metin' olduğudur.[35] Ancak, *isnâda* yapılan vurgunun giderek yoğunlaşmasına paralel olarak, değerlendirmeler esnasında 'metn'in öneminin gittikçe azaldığı görülmektedir.[36] Hadis ilminin altın çağı itibar edilen hicrî üçüncü asırda, herhangi bir hadis için, mesela Tirmizî (274/887): "Bu hadis sahihtir." "Bu hadis sahih, hasendir." "Bu hadis garîptir."[37] dediğinde kullandığı *ḥadîs̱* kavramının 'metin'le bir ilgisi yok gibidir. Bunlar, senedin nitelikleridir. Ancak zamanla bu fark, gözden kaçırılmış ve senedin bir niteliği olarak ortaya konan vasıflar, rivayetlerin metinlerine de teşmil edilmiştir. Burada dile getirdiğimiz hususu temellendirmek için hadis usûlü kaynaklarında yer alan 'sahih hadis'in tanımıyla ilgili tartışmalara gitmeye gerek yok. Alî b. el-Medînî'nin (234/848) *'İlelu'l-ḥadîs̱*'inde ve el-Hâkim en-Neysâbûrî'nin (405/1014) *Ma'rifetu 'ulûmi'l-ḥadîs̱*'inde 'hasen' ve 'sahih' nitelemelerini kullanışlarına bakmak yeterlidir. Her iki hadisçimiz de, bu nitelemelerin senedle ilgili olduğunu açık bir biçimde göstermişlerdir.[38] Herhalde Tîbî (743/1342); "Hadisçiler, hadisin sıhhati konusunda kendisine dayandıkları için, (ravi zincirine) 'sened' denilmiştir." derken, hadisin senedden ibaret görüldüğü esprisinden hareket etmektedir.[39] Aynı şekilde, hadisin sahih veya zayıf oluşu bakımından değerlendirilmesi işleminde, nadiren metnin dikkate alındığının belirtilmesi de buradan ileri gelmektedir.[40]

Şu halde, hadis tekniği bakımından kıymet hükümlerinin üzerinde odaklaştığı şey, rivayetin senedidir. Bir hadis hakkında, "Bu hadis sahihtir.", "Bu hadis zayıftır.", "Bu hadis uydurmadır.", "Bu hadis gariptir." vs. derken dile getirilen, rivayetin metni değil, isnadıdır. Biz, bu bakımdan bile hadisin ne olduğunun herkes için yeterince açık olduğu kanaatinde değiliz. Buraya kadar kaydettiklerimizden, "Hadis nedir?" sorusuna cevap olarak; kimine göre tarihî bir riva-

[35] Mesela İbrâhîm Naha'î (96/714); "Ben bir hadisi dinlerim, alınacak kısmına bakar, onu alırım, geri kalan kısmını ise terkederim." derken kullandığı *ḥadîs̱* kelimesi; *isnâda* değil, 'metn'e işaret etmektedir. İbn Sâd, *et-Ṭabaḳât* (8 cilt), Beyrut ty., VI. 272; İbn Receb, *Şerḥu 'İleli't-Tirmizî*, tahk. S. es-Semarrâ'î, Beyrut 1985 (2. baskı), s. 237.

[36] Hadiste metin olgusu ve 'metin tenkidi' ile ilgili olarak bkz. Selahaddin Polat, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul ty., s. 157-229.

[37] Tirmizî, *es-Sunen* (5 cilt), tahk. M.F. Abdulbâkî, İstanbul 1981, 2, Salât, 140, had. no: 191-192. (I. 366-367); 202, had. no: 2 71 (II. 61).

[38] İbnu'l-Medînî, *'İlelu'l-ḥadîs̱ ve ma'rifetu'r-ricâl*, tahk. A.E. Kalacı, Haleb 1980 (1. baskı), s. 65, 71, 75, 79, 87, 95, 100, 117; Hâkim, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-ḥadîs̱*, Beyrut 1980, s, 11, 18, 34, 40, 45, 51-55, 56-58, 62, 86, 94, 125. 'Sahih hadisin tanımında Şâfi'î'nin rolü üzerine bir değerlendirme için bkz. Kırbaşoğlu, "İmam Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sinin Hadis İlmine Etkileri", *İslâmî Araştırmalar* X (1997), 1-3, s. 91-93.

[39] Huseyin b. Muhammed Tîbî, *el-Ḫulâṣa fî uṣûli'l-ḥadîs̱*, tahk. S. Sâmerrâ'î, Bağdat 1391, s. 30; Leknevî, *Zafer*, s. 29. Aynı açıklamayı el-Emîr es-San'ânî de yapar; *summiye seneden li i'timâdi'l-huffâẓi fî ṣıḥḥati'l-ḥadîs̱i ve ḍa'fihî 'aleyhi*, es-San'ânî, *Tavḍîḥ*, I. 8.

[40] Tîbî, *age.*, s. 34; Leknevî, *age.*, s. 75-76.

yet; kimi için 'Sünnet', kiminin gözünde 'bir rivayetin metni', kimileri için ise 'rivayetin senedi' karşılığını almaktayız.

Bunun yanında bir de tarihî bir materyal olarak hadisin ne olup, ne olamayacağı sorusu vardır. Hadis, dinde hüccet olmanın dışında, başka bir değer ifade eder mi? Mesela, ilk dönem İslam tarihi için bir kaynak olabilir mi? Hem siyasi, hem sosyal hem de kültürel tarih için, tarihî bir döküman sayılabilir mi? Bu sorulara verilecek cevap, pek o kadar kolay değildir.[41] Hemen büyük bir güvenle; "Hadisçiler en mükemmel tespit sistemini uygulamışlardır; dolayısıyla, onların sahih hükmünü verdikleri hadisler en muteber tarih kaynağıdır." denemez. Zira bu hükme varmanın önünde üç önemli engel vardır. Bunlardan birincisi, hadislerin çoğunlukla bağlamlarından kopartılarak nakledilmiş olmalarıdır. Gerek musannef ve sunen türü, gerekse musned türü eserlerde hadisler, meydana geldikleri tarihî ve sosyo-kültürel bağlamlarından kopartılarak yerleştirilmişlerdir. Musannef türü eserler, rivayetleri, bablara göre içerir. Bu tebvib-tasnif işleminde amaç, hadisleri ya birer dinî hüküm veya kendisinden dinî hüküm çıkartılan delil olarak kaydetmektir. Dolayısıyla, teknik ifadesiyle ihtisar veya 'taktî' denilen bir işlemden geçtikten sonra, yani parçalandıktan sonra, rivayetler, ilgili bölümlere yerleştirilmiştir. Bu işlemden geçen bir haberin tarihî gerçekliği ile ne kadar ilgisisinin kaldığı, her zaman tartışmaya açıktır. Bu durumda rivayetin tarihsizleştirildiği veya tarihüstüleştirildiği söylenebilir. Bu takdirde onun başındaki sened en sahih isnad bile olsa, buna dayanarak o haliyle rivayetin tarihî bir döküman olabileceğini söylemek mümkün olabilecek mi?[42] Musnedler içinse durum çok daha vahimdir. Örnek olarak, Ahmed b. Hanbel'in (241/855) eserini alalım. Otuz binden fazla hadis içerdiği söylenen bu eserde hadisler, sahabi ravilerine göre derlenmiştir. Hadisin, kendi metni dışında, ne zaman, nerede, niçin söylendiğini; eğer bu bir olaysa, hangi sebeple meydana geldiğini ele veren hiçbir bilgiyi bulmak mümkün değildir; çünkü Musnedlerde rivayetler eserlerin yapıları gereği konu bütünlüğüne göre değil, ravi esasına göre derlenmiştir. Her ne kadar Ahmed b. Hanbel, kitabını, ihtilaf halinde kendisine müracaat edilmesi gereken bir kaynak olarak hazırladığını söylemişse de;[43] kitap, bu haliyle, işlenmeyi bekleyen zengin bir

[41] Hadis-tarih ilişkisiyle ilgili olarak bkz. Tarif Khalidî, *Arabic Historical Thought in The Classical Period*, Cambridge 1994 (1. baskı), s. 17-82. Pek çok oryantalistin bilhassa ilk dönem İslam toplumunun tarihi konusunda hadislerin tarihî birer materyal olması konusunda çekimser bir yaklaşım içinde oldukları bilinmektedir. Bkz. Maxime Rodinson, *Hazreti Muhammed*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul ty., s. 55; Emile Dermenghem, *Hz. Muhammed ve Risâleti*, çev. Ahmed Ağırakça, İstanbul 1997, s. 14-15; Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, çev. M. Akif Ersin, Ankara 1988, s. 11; Rudi Paret, "Peygamber'in Hayatı ve Faaliyetleri Hakkında Avrupa'da Yapılan En Son Araştırmalar", çev. Salih Tuğ, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, III (1959-60), 1-2, s. 38-40.

[42] Hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerin hatırı sayılır bir kısmını "İmâre", "Mağâzî", "Fiten", "Menâkıb" vb. bölümlerin oluşturduğu dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Rivayetlerin 'tarihî' ve 'inşâî' şeklindeki ayırımına yapılan itiraz için bkz. Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 193 vd.

[43] Bu rivayet ve Ahmed b. Hanbel'in eseri hakkında genel değerlendirmeler için şu eserlere bakılabilir. Ebû Mûsâ Medînî, *Ḫaṣâ'iṣu'l-musned*, s. 9; İbnu'l-Cezerî, *el-Mısadu'l-Aḥmed fî ḫatm-i*

hammadde deposu gibidir. Eğer, geleneksel olarak kabul edilen; her isnadın tek başına bağımsız bir değer teşkil ettiği ve kabul niteliklerini taşıması halinde gereğini kabul etmenin zorunlu olduğu mantığıyla hareket edilecek olursa, tarihî şartları hakkında ne kadar bilgiyi bünyesinde taşıdığı tartışılır bir haber, tarihî bir döküman olarak kullanılacak demektir.[44] Herhalde Tilman Nagel'in 'tarihin imhası' dediği şey, bu olsa gerek.[45]

İkinci engel ise, rivayetlerin makbul veya merdut olduklarına ilişkin verilen hükümlerin ictihadi olmasıdır. Hiçbir hadisçinin herhangi bir hadis hakkında 'sahih', 'hasen' veya 'zayıf' demesi, o konuda yoruma kapalı bir nass manası taşımaz. Bu, tamamen kişisel bir karardır. Bu işlemi yapan hadisçi, ya hadisin ravileri hakkındaki kendi değerlendirmesine veyahut kendisinden önce yapılan değerlendirmelerden herhangi birine dayanarak, böyle bir sonuca varmış demektir. Birinin sahih dediğine bir başkası pekala zayıf diyebilir.[46] O zaman, kimin değerlendirmesine itibar edilerek bir hadisin gerçek, doğru bir tarihî döküman olduğu söylenecek? Bunun anlamı, elbetteki, hadislerin makbul veya merdut oluşlarını, başka bir deyişle, sahih ya da zayıf oluşlarını belirleme konusunu yeniden tartışmaya açmak değildir. Zira bu işlem, rivayet döneminde, o dö-

musnedi'l-İmâm Aḥmed, tahk. Kevserî, Kahire 1929 (1. baskı), s. 20. Ayrıca bkz. H.A. Juynboll, "Ahmad Muhammad Shakir (1892-1958) and his edition of Ibn Hanbal's Musnad", *Der Islam* LXIX (1972), s. 221-247.

[44] Hadis ilimleri içerisinde sayılan "İḫtilafu'l-ḥadîṯ" ve "Muşkilu'l-ḥadîṯ" gibi branşların bu hususta ne kadar yeterli olduğu müstakil olarak ele alınıp incelenmelidir. Klasik olarak bunların nasıl anlaşıldığı ve uygulandığıyla ilgili olarak bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, Muhtelifu'l-Hadîs İlmi*, İSAV Yayınları, İstanbul 1982.

[45] Nagel, "Hadis ya da Tarihin İmhası", s. 163-167

[46] Bu husus, bütün hadis usûlü kitaplarında yer almakla birlikte, onu en geniş biçimde ele alıp tartışan hiç şüphesiz Muhammed b. İsmâ'îl el-Emîr e-San'ânî'dir (1182/1768). "İrşâdu'n-nukkâd ila Teysîri'l-İctihad", *Mecmû'atu'r-resâ'il* içerisinde neşr. M. Munîr ed-Dımeşkî, Matba'atu'l-Arabiyye, Mısır ty., s. 1-47. Tahânevî'nin bir hadisle ilgili görüşlerini aktarırken söyledikleri de bu konuda çok net bir fikir vermektedir: "...Rivayette Tâvûs'un bunu İbn Abbâs'tan işittiğine dair bir sarahat yoktur. Açık olan şu ki, o bunu Ebû's-Sahbâ kanalıyla İbn Abbâs'tan işitmiştir. Ebû's-Sahbâ'yı Ebû Zur'a sika kabul etmiş, İbn Hıbbân da *Sikât*'ta zikretmiştir. Ne var ki, Nesâ'î, onun Basralı zayıf bir ravi olduğunu söylemiştir. Muslim'in bu hadisi *Ṣaḥîḥ*'inde rivayet etmiş olması, Ebû's-Sahbâ'yı tevsik ettiği anlamına gelmez. Çünkü o haberi *'an Ṭâvûs 'an Ebî's-Sahbâ* şeklinde nakletmemiş, bilakis *'an Ṭâvûs 'an İbn 'Abbâs* olarak nakletmiştir. Bu onun bir içtihadıdır. Kendisine itiraz edenlere karşı da bu bir hüccet teşkil etmez. Şayet, Tâvûs'un bu haberi Ebû's-Sahbâ'nın aracılığı olmaksızın naklettiği kabul edilmiş olsa bile bu, rivayetin sahih olduğuna delalet etmez. Çünkü bazen sika da vehmeder, yanılır, yanıldığına dair karine bulununca da rivayeti reddedilir... Bu rivayet'in zayıf olduğuna delalet eden hususlardan birisi de Malik'in *Muvaṭṭa*'daki....rivayetidir... Bu da Tâvûs'un İbn Abbas'tan naklettiği haber hatalıdır...Yine bu haberin zayıf olduğuna delalet eden bir diğer husus ta.... Özetle, ravilerinin sika olması ve Muslim'in *Ṣaḥîḥ*'inde rivayet etmiş olmasına dayanarak, bu hadisin sıhhatine hükmetmek yanlıştır. Çünkü sika da bazen yanılır ve vehmeder. Muslim, bu hadisi *Ṣaḥîḥ*'inde kendi içtihadına dayanarak rivayet etmiştir. Onun içtihadı ise bütün ümmet için bir hüccet teşkil etmez. Özellikle de rivayet muhtemil ise.... sahih olduğu kabul edilse bile, bu sıhhat ictihadi bir sıhhattir..." Tahânevî, *İ'lâ'u's-sunen* (18 cilt), tahk. M.T. Osmânî, Pakistan t.y., XI. 173-175. Ayrıca bkz. Mehmed S. Hatiboğlu, "Müslüman Alimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar* X (1997), 1-3, s. 1-14.

nemin mantığına uygun bir biçimde ve kendine has kavramlarıyla yapılmıştır. Bugün artık aynı mantığı işletmenin ne gereği, ne de faydası vardır. Takriben beşinci asırda bu dönem sona ermiştir. Rivayet döneminin bitmesiyle birlikte ayrı bir dönem başlamıştır; fakat genel mantık değişmediği için, aynı bakış açısı sürdürülmüştür. Dönem değişmiş, ama mantık değiştirilememiştir. Hatta, altıncı ve yedinci asırlarda, dahası günümüzde bile selefî çevrelere mensup Elbânî gibi bazı şahıslar, hadisleri, yeni baştan tashih ve taz'if işlemine tâbi tutmaktadırlar. Ancak ne rivayet dönemlerinde yapılan işlemin, ne de şimdilere kadar uzanan diğer işlemlerin hadisleri tarihî birer döküman haline getirmesi söz konusu olabilir. Yani sadece rivayetlerin senedleri hakkında verilen hükümlerle bu gerçekleşemez. Bu, yeni bir bakış açısı ve yaklaşım tarzı gerektirmektedir.

Üçüncü engel ise, hadislerin makbul ve merdut şeklinde ayrılması sonucunda, merdut olan rivayetlerin dinî hükümlere mesnet olmadıkları gibi, başka herhangi bir amaçla da kullanılamayacağı sanısıdır. Merdut olan hadisin, tamamen terkedilmesi gereken, işe yaramaz bir materyal olduğu vehmi, rivayet dönemlerindeki dinî, siyasi, sosyo-kültürel olayları tahlilde, bu rivayetlerden yararlanılmasını da engellemektedir. Makbul rivayetlerdeki bağlamından koparılmış olma unsuru, merdutlar için de geçerli olmakla beraber, yöntemsel olarak olaylarla fikirler arasında irtibat kurma esasına dayalı bir yaklaşım, onları tarihî birer döküman olma bakımından daha istifade edilir bir konuma getirebilir.

Hadis literatürü içerisinde yer alan, cerh-ta'dil, biyografi, tabakât ve menâkıb kitaplarının da birer tarihî kaynak olarak nasıl kullanılabilecekleri, üzerinde durulması gereken ayrı bir konudur. Hadisin tarihini rivayet dönemleriyle dondurmayıp, yaşadığımız anı da içine alan bir süreç olarak gören bakış açısı, bu el değmemiş, bakir kültür hazinesinin de ne işe yaradığını ve yarayacağını sormalıdır.

Son olarak, hadisin ne olduğu sorusuyla bağlantılı bir başka konuya temas etmek istiyoruz. Hadisin ne olduğu sorusu, elbetteki hadisçinin kim olduğu sorusuyla tamamlanmalıdır. Hadisçi kimdir? Hadis usûlü ve ıstılahlarına dair eserlere göz attığımız zaman, hadisçinin kim olduğuyla ilgili aşağı yukarı bir yanıt buluruz. Hatta 'hadisçi/muhaddis' isminin üst bir niteleme olduğunu, onun altında niteliğine göre hadisçileri betimleyen onlarca isim/sıfat zikredildiğini görürüz. Bunlar 'ravi' isminden tutunuz da, 'hâfız', 'huccet', 'musnid' vb. onlarcasıdır.[47] Bütün bunlar değişik devirlerde hadisçinin işlevine göre, ona verilen isimlerdir. Bir manada hadisçinin kimliğini ortaya koymaktadırlar. Şu halde, tüm zamanlar boyunca 'hadisçi' tek bir biçimde tanımlanan veya aynı işi yapan kim-

[47] Hadis ıstılahlarına dair eserlerde bunların tanımları yapılmıştır. Bu yüzden hepsinin tek tek tanımına girmiyoruz. Ancak şunu belirtelim ki, tarih boyunca hadisçilere verilen onlarca sıfat vardır ve bunların pek çoğu bilimsel ünvan kabilindendir. 'İmâm', 'Ḥuccetu'l-islâm', 'Şeyḫu'l-islâm' ve 'Emîru'l-mu'minîn fî'l-ḥadîṯ' ve benzerleri sadece birkaç örnektir. Bkz. Ebû Ğudde, "Umerâ'u'l-mu'minîn fî'l-ḥadîṯ" ve "Tetimme", *Cevâbu'l-Ḥâfiẓ Ebî Muḥammed Abdul'aẓîm el-Munẕirî*, neşr. Ebû Ğudde, Haleb 1411, içerisinde, s. 109-136.

se değildir. Hadis ilmi de zamanla dallanıp budaklandığı için, yapılan iş de ona göre farklılık arzetmiştir. İşte Ebû Şâme el-Makdîsî (665/1267) şöyle diyor:

> Bu zamanda hadis ilmi üç çeşittir. En önemlisi, hadis metinlerini bilmek ve bu metinlerin içeriğine ve fıkhına vâkıf olmaktır. İkincisi, sened ve ricalini bilmek, sahih olanlarını sakiminden ayırt etmektir. Üçüncüsü de, hadisleri toplayıp, yazmak, dinlemek, âlî isnadlar aramaktır.[48]

Sekizinci asırda Fethuddîn b. Seyyidinnâs (734/1333), "Bizim asrımızda hadisçi, rivayet ve dirayet bakımından hadis ile meşgul olandır." diyor.[49] *Fukahâ'u'l-muḥaddiṣîn* veya *fakîh-muḥaddiṣ* nitelemesi de, işlevine göre hadisle meşgul olanlara verilen isimler arasında yerini alır.[50] Şu halde, zaman içerisinde hem hadis ilminin alanında bir genişleme, hem de hadisçinin yaptığı işte bir farklılaşma ortaya çıkmıştır. Öyleyse, bugün için de hadisçinin kim olduğu sorulmalıdır? Hadis ilminin kapsamı ve hadisçinin kimliği, inanıyoruz ki, önümüzdeki zamanlarda çeşitli yönleriyle tartışılacaktır.[51] Ancak biz, burada sadece şu kadarını söylemekle iktifa edelim ki, şimdinin hadisçisi 'ravi', 'hafız', 'hüccet' ve 'musnid' değildir. Öyle denilip, denilemeyeceği tartışılabilir; fakat, biz ona 'akademik hadisçi' demeyi tercih ediyoruz. Belki 'hadis araştırmacısı' da denilebilir. Şimdi akademik hadisçilik konusuna geçebiliriz.

II. Akademik Hadisçilik

Neden akademik hadisçi? Bu isimlendirme, üniversitede görev yapan günümüz hadisçisinin hem kurumsal zeminine, hem de araştırma yöntemine göndermede bulunduğu için tercih edilmiştir. Burada bilgi-iktidar ve bilgi-ahlak ilişkisi çerçevesinde akademisyenliğin problemlerinden hadisçinin payına düşenleri ele alıp tartışacak değiliz.[52] Aynı şekilde, akademinin –Üniversite ile aynı manada kullanılmıştır– tarihî serüvenini de tekrarlamayı düşünmüyoruz.[53] Ancak ülkemiz için yaklaşık yüz elli yıllık bir geçmişi olan, hadisçilik için de takriben

[48] Kâsımî, *Ḳavâ'idu't-taḥdîṣ*, tahk. M.B. el-Baytar, ty., y.y., s. 76-77.

[49] Kâsımî, *age.*, s. 77; Tahânevî, *Ḳavâ'id fî 'ulûmi'l-ḥadîṣ*, s. 21.

[50] İb Hacer bunun altını çizer. Bkz. Kâsımî, s. 77. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Ebû Ğudde, *el-İsnâdu mine'd-dîn*, Haleb 1992, s. 67 (dipnot 1).

[51] Hadis ilminin konu ve kapsamıyla ilgili tartışmalar için bkz. Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 176-234.

[52] Bu konuda kimi görüş ve yorumlar için bkz. Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1989 (6. baskı), s. 201-227; S. Nakib Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, çev. M. Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s. 177-180; Nabi Avcı, *Kitle Kültürü Enformatik Cehalet*, Rehber Yayınları, Ankara 1990, s. 17-24; Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, Endülüs Yayınları, İstanbul 1990, s. 99-105. Ahmet İnam, "Akademisyen mi, Ak-Adam-İsyan mı?", *Doğu Batı* II (1999), 7, s. 131-140.

[53] Akademia'nın Plato'nun (m.ö. 387) derslerini verdiği zeytinliğin ismi olduğu belirtiliyor. Terim zamanla yüksek okul anlamını kazanmış, İskenderiye'de I. Ptolemaios, İspanya'da Müslüman halifeler, Avrupa'da Charlemagne, Büyük Alfred ve başkaları tarafından bu anlamda kullanılmıştır. Onbeş onaltıncı yüzyıllarda kurumsallaşmış ve üniveriste teriminin yaygınlık kazandığı on sekizinci yüzyıla kadar yüksek okul anlamında kullanılmıştır. Çağımızda da bazı bilim dalları için kullanılmaya devam edilmektedir. Bkz. *Ana Britannica*, I. 241-242

bir asırlık bir mazisi bulunan bir fenomeni ve onun hadis ilmi açısından anlamını ele almak istiyoruz. Ülkemizde kurum ve bu kuruma ruhunu veren anlayış olarak akademik perspektif, Dâru'l-Fünûn'la başlar.[54] Memleketin siyasi, sosyal hatta askerî alanlarda etkisine girdiği Batı medeniyetinin, yüksek eğitim ve öğretim sahasındaki kurumsal yansımasıdır Dâru'l-Fünûn. Geleneksel medreselere alternatif olarak planlanmış ve örnek alınan Batı yüksek eğitim kurumları tarzında teşkilatlandırılmıştır. Önceleri sadece edebiyat, matematik ve hukuk bölümleri varken, sonra ona 'ilahiyat' da dahil edilmiş; böylece Batı akademilerindeki sisteme tam uygun hale gelmiştir.[55] Batı akademilerinde aydınlamaya ruhunu veren, 'tenkit' ve 'tarih' kelimelerinin özetlediği metodik mantık, araştırma yöntemlerinde esas alınmıştır.[56] Meselenin hadis yönüne baktığımız zaman, yeni dönem hadisçiliğinin geri planındaki mantığı ele vermesi bakımından, 1 Nisan 1924 tarihli İstanbul Dâru'l-Fünûn talimatnamesiyle, daha evvel ilahiyat programlarında 'Hadîs-i Şerîf' olan dersin yerini, 'Hadis Tarihi'nin aldığını görmek yeterlidir.[57] Daha evvel medreselerin programlarında hadis tarihine dair bir derse rastlanmadığı gibi, bu isimde, yahut bu ismi çağrıştıran bir esere de rastlamak mümkün değildir. Bu isimde bir eserin ilk defa İsmail Hakkı İzmirli tarafından (1921'de) kaleme alınmış olması, hadis sahasında tarihsel perspektifin o yıllarda yavaş yavaş farkedilmeye başlanması şeklinde yorumlanabilir.[58] Biz bu kitabın içeriğinden aşağıda bahsedeceğiz. Ancak bu noktada bir tespit yapmak istiyoruz. Bu tarihsel perspektifle birlikte, artık yeni dönemde üniversite (akademi) bünyesinde yürütülmeye başlanan hadisçilik, geleneksel dönemlerin hadisçiliğinden çok farklı olduğu gibi, Akademi'de görev

[54] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Aynî, *Dâru'l-Fünûn Tarihi*, haz. Metin Hasırcı, Pınar Yayınları, İstanbul 1995. Ekmeleddin İhsanoğlu, 'Dârulfünûn,' *DİA*, VIII. 521-525. İslam Dünyasında Eğitim düşüncesinin ve kurumlarının tarihi serüvenini Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık, Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, çev. A. Açıkkenç-M.H. Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996, s. 119-237, adlı eserinde ele almıştır.

[55] Kant'ın kaleminden aydınlanma Avrupasının üniversite yapısıyla ilgili bir yazı için bkz. Onur Bilge Kula, "Aydınlanma Felsefesinde Üniversite Kavramı", *Düşünen Siyaset* I (1999), 2, s. 43-55.

[56] On yedinci yüzyıl Batı muhitlerinde gelişmekte olan tenkit zihniyeti ve tarih perspektifiyle ilgili olarak bkz. Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişim*, çev. Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul 1994, s. 196-196-213. Aydınlanmayla birlikte gelen felsefenin genel bir tasvir ve eleştirisi için bkz. Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994 (1. baskı), s. 23-105. Tarih bilinci üzerine değerlendirmeler için bkz. Jhon Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997, s. 11-30; İlhan Tekeli, *Tarih Bilinci ve Gençlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s. 16-22.

[57] Aynî, *age.*, s. 83. Önceleri Süleymaniye Medresesi Dâru'l-Hadîs'inde *'Meşârıku'l-Envâr'*; *'Maşâbîḥu's-sunne'*; Muslim'in *el-Câmi'u's-ṣaḥîḥ*'i ve Buhârî'nin *el-Câmi'u's-ṣaḥîḥ*'i ders olarak okunmaktadır. 1914 Islah-ı Medâris nizamnamesinde şeklini bulan Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesinin ders programında Kısm-ı Tâlî ve Kısm-ı Âlî'de bu ders yalnızca 'Hadîs-i Şerif', dersi olarak yer alır. Kısm-ı Mütehassısîn de ise, 'Nakdi Rical', 'Hadis' ve 'Mevzu'at' dersleri yer alır. Bkz. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul, 1983, s. 97 (cetvel II); 264-266. Aslında önceleri, Daru'l-Fünûn'un İlâhiyat programında da (1900 ve 1914) Hadis dersi 'Hadîs-i Şerif' ve 'Usûlü Hadîs' şekline yer almıştır. Bkz. Atay, *age.*, s. 209-210; Aynî, *age.*, s. 62.

[58] Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Târîh-i Hadîs*, s. 279. İzmirli, bu eserini 1340/1921'de yazmıştır.

yapan hadisçi, yani 'akademik hadisçi' de, rivayet dönemlerinin ve bu dönemlerin zihnî yapısıyla çalışan geleneksel dönemlerin 'hadisçi'sinden çok farklıdır. Hatta 'akademik hadisçi'nin çalışma nesnesini teşkil eden hadis de, öncekinden bambaşka bir şeydir; o, artık ne sadece 'sened', ne yalnızca 'metin', ne 'Sünnet', ne de münhasıran kendisinden dinî hüküm istinbat edilen dinî bir delildir. O, bütün bunları içine alan ve fakat içinde bulunulan zamanı da kapsayan bir 'kültür tarihi alanı'dır.[59]

Yeni dönemin 'mantığını' ve 'çalışma alanı'nı farketmeden yahut tartışmadan yürütülen bilimsel etkinlikler, kanaatimizce, görünüşte farklı iki prototipin oluşmasına yol açmıştır. Bunlardan birincisi, önceki dönemin mantığıyla hareket eden, ama şimdinin biçimsel araçlarıyla kendini ifade eden zihni geçmişte kendi bugünde olan araştırmacıdır. Bu araştırmacı tipi geçmişi bugünün diline çevirmekten başka bir iş yapmış olmamaktadır. Basitleştirerek ifade edecek olursak, kendi zamanına göre düşünen, ama bugünün diliyle konuşan bir Ahmed b. Hanbel, Hattâbî yahut İbn Hacer tasavvur etmek gibi bir şeydir bu. İkincisi ise, aslında yine zihninin derinliğinde öncenin mantığına göre düşünmeyi sürdüren, ama yüzeyinde değiştiğini vehmeden araştırmacıdır ve mütevaris kavramlarla düşünmeyi sürdürdükçe de bu ikilemden kurtulamayacaktır. O, önceki tüm devirlerin hadisçilerini, şimdinin mantığına göre düşünmedikleri ve üretmedikleri için kıyasıya eleştirir.[60] Aslında 'eleştiri' demek, şimdi veya geçmişte kendisi gibi düşünmeyen herkesi hırpalamak yahut kendi düşüncesine denk düşmeyen eski veya yeni her anlayışı mahkum etmek demek değildir. Eğer eleştiri böyle anlaşılıyorsa, tarihimiz baştan sona eleştiri tarihidir. Eleştirinin bu kadar basit bir tatmin uğraşısı olmadığı açıktır. Eleştirme hakkı, hiç kimseye kendi tarihselliğini tüm zamanlara dayatma yetkisi vermez. Hasılı eleştirmek anlamaktır; akademik hadisçinin görevi de, kendini ve tarihini anlayarak bugün için yapıcı ürünler sunmaktır.

Yeni dönemin mantığını ve çalışma alanını kavrayamamanın yol açtığı çelişkiyi, kendine özgü bir tarih perspektifine sahip olmama ve kültürün tarihini yazmadan onu yargılama aceleciliği gibi iki faktör de beslemektedir. Akademik hadisçiliğin yöntem sorunu henüz halledilmiş değildir.[61] Çünkü henüz bu dönemin mantığına ve çalışma alanına uygun kavramlar üretilmediği gibi, kültür

[59] Burada hemen altını çizerek ifade etmek istiyoruz ki, böyle bir değişimin şimdinin hadisçisinin gönül ve ruh dünyasıyla ilgili olarak beraberinde getirdiği problemleri tartışmak gerekir, ancak bunun yeri burası değildir.

[60] Bu aynı zamanda bir kültür şokunun semptomu olduğu için, konu sosyo-kültürel değişim ve bunun yansımaları bağlamında düşünülmelidir. Genelde Müslüman dünyanın içinde bulunduğu bilinç krizi hakkında bir tahlil için bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul 1993, s. 66-91.

[61] Bugüne kadar klasik hadis usûlünün de maalesef sağlıklı bir değerlendirilmesi yapılmış değildir. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara Okulu, Ankara 2000) isimli eserinde kendi zaviyesinden genel bir kritik denemesi yapmıştır. Konuya revizyonist bir yaklaşım sayılabilecek bu eseri, ümit ediyoruz ki, bilgi arkeolojisi özgün, sistematiği sağlam, ekonomik anlatım örgüsüne sahip yenileri izler.

tarihi tetkikinde nasıl bir yol izleneceğine dair bir bakış açısı da geliştirilmiş değildir.[62] Aynı şekilde, on beş asırlık bir süreci kaplayan 'hadis tarihi' de henüz yazılmış değildir. Ülkemiz özelinde akademik dönemde gerçekleştirilen ve kanaatimizce bu dönemin zihnî rengini de ele veren dört çalışmanın altını çizdikten sonra, hadis tarihi yazımıyla ilgili görüşlerimize geçmek istiyoruz.[63]

Bu çalışmalardan ilki, Dârü'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi hocalarından Zakir Kadirî Ugan'ın kaleme aldığı "Dînî ve Gayr-ı Dînî Rivâyetler" (1926) isimli çalışmadır.[64] Ugan'ın, çalışmasını 'rivâyet' üst kavramı altında ele almış olması, bakış açısındaki bütünlüğe ve yeni dönemin perspektifine ışık tutmaktadır. Çalışmanın bugünkü bilgilerimize nazaran eksik yönlerinden bahsedilebilir. Hatta genel olarak ilmî kıymeti çeşitli yönleriyle tenkit de edilebilir. Ancak bütün bunlara rağmen, bu çalışmayı, ülkemizdeki akademik hadisçiliğin başlangıç noktası kabul etmek gerekir.

Altını çizeceğimiz diğer eser ise, Fuad Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (1956) isimli tetkikidir.[65] Yeni dönemin 'hadis kaynakları'nı ele alışı noktasında bir fikir vermesi bakımından önemlidir. Kitap, hem geleneksel kabuldeki, hadislerin şifahi olarak nakledilegeldiği anlayışını tartışmaya açması; hem de bir hadis kitabını, dinî bir meseleye delil getirme amacının dışında, zati değerini ele alarak incelemesi bakımından dikkate değerdir.

Üçüncü çalışma, Hocamız M. Said Hatiboğlu'nun *İslâmî Tenkid Zihniyetinin Doğuşu ve Hadis Tenkidçiliği* (1963) adlı doktora tezidir. Yeni dönemin belkemiğini oluşturan eleştirel yaklaşımın İslam kültüründeki izlerini aramaya çalışan bu eser, akademik hadisçiliğin zihnî arka planını yakalamada da önemli ipuçlarını bünyesinde taşımaktadır. Bugüne kadar basılmamış olması büyük bir talihsizliktir.

[62] Tarih ve teori üzerine Batı'da ortaya çıkan uzun tartışmalar için bkz. Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Osman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985; Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 47-93; H. Aram Veeser, *The New Historicism*, London 1989; Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Yazıları*, Vadi Yayınları, Ankara 1994, s. 25-33, 153-161; Tosh, a.g.e, s. 142-168; Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, Dost Yayınları, Ankara 1997. Bu satırların yazarı "Kültür Tenkidine Mukaddime ya da Kültür Tenkidi Mümkün mü?" isimli bir deneme çalımasını sürdürmektedir.

[63] Hiç şüphesiz ülkemizde bu yeni (akademik) dönem içerisinde çok kıymetli çalışmalar yapılmıştır. Bunların hepsini burada zikretmenin imkanı olmadığı açıktır. Biz burada yalnızca Yeni dönemin karakteristik özelliklerini yansıtan çalışmalara örnek olarak bu eserleri seçmiş bulunuyoruz. Ancak sırası gelmişken şu noktayı da belirtmekte yarar görüyoruz. 'Akademik hadisçi'nin tek tip olması ne arzu edilir, ne de mümkündür. Çok farklı anlayış ve yaklaşımların olacağı kesindir. Bunlar ne kadar çoğalır ve sistemli hale gelirse, çalışmalar da o kadar verimli ve faydalı olur. Tarihimizde nasıl ki, ehl-i hadis, ehl-i rey gibi farklı bakış açısına sahip oluşumlar çıkmışsa, şimdiler de de, bu dönemin mantığına uygun değişik anlayışların geliştirilmesi arzu edilir. Böylece kısır çekişmelerin yerini, gerçek ilmî münakaşalar alır.

[64] *Dârü'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası* I-IV (1926), s. 132-210. Bu eser tarafımızdan latin harflerine çevrilmiş olup, notlar ilave edilerek yayına hazırlanmakla birlikte bundan vazgeçilmiştir, zira aynı eser 19 Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Osman Güner tarafından notlar ilavesiyle neşre hazırlanmış ve basılma aşamasına da gelmiştir.

[65] İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1956. Bu eser çok yakında Kitâbiyât yayınları arasında yeniden basılacaktır.

Dördüncü eser ise, Hocamız Talat Koçyiğit'in *Hadis Tarihi*'dir (1977). Bu asrın ilk çeyreğinde (1921) İzmirli'nin kaleme aldığı *Târîh-i Hadîs*'ten sonra, hadis tarihi alanında yeni bir eserin yazımı için yaklaşık yarım asır geçmesi beklenmiştir. Belki de bu dönemin başlangıcında kapsamlı bir hadis tarihinin yazılamamış olması, akademik hadisçiliğin en büyük şanssızlığı sayılabilir. Önceki asırlarda da hadis usûlü ve rivayetine dair eserler yazılmış ise de,[66] sistematik bir biçimde bu ilmin tarihini yazan olmamıştır. Her ne kadar el-Hatîb el-Bağdâdî'nin (463/1070) bazı eserleri, kısmen hadis tarihini içeriyor; İbn Hacer (852-1448), Buhârî şerhine yazdığı mukaddimede hadis tarihine ilişkin bilgiler veriyorsa da, 'hadis tarihi' başlığını taşıyan bir eseri, içinde yaşadığımız asrın başına kadar göremiyoruz. 'İlim tarihi' mefhumu, klasik kültürümüze âdeta yabancıdır. Biyografik ve bibliyografik eserleri ise, sistematik bir ilim tarihi kabul etmenin imkanı olmadığı açıktır. İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'inden, Taşköprülüzâde'nin *Miftâḥu'l-ʿulûm*'una veya Kannûcî'nin *Ebcedu'l-ʿulûm*'una kadar, literatüre tahsis edilmiş onlarca esere rağmen, ilim tarihi yazımının geliştirilememiş olmasına sadece hayıflanılır. Hadis tarihi için de aynı şey geçerlidir. Nitekim Hocamız Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*'ne yazdığı önsözde bu gerçeği şöyle dile getirir:

> İlmu usûli'l-hadîs'in, yahut İlmu mustalahi'l-hadîs'in, yahutta kısaca İlmu'l-hadîs'in bütün konularını içine alan, veya bazı konularına tahsis edilerek derinlemesine bir incelemeye girişen sayısız kitaplar telif edilmiş olmakla beraber, hadislerin, Hz. Peygamber devrinden itibaren, İslam dininin bir gereği olarak, kazandığı büyük değere paralel bir şekilde rivayetini, rivayetindeki gelişmeyi, çeşitli tehlikeler karşısında onları koruma görevini yüklenen hadisçilerin faaliyetlerini, tedvin ve tasnifini, kısacası tarihini inceleyen bir kitap telif edilmemiştir. Usûl kitaplarında, zikrettiğimiz bu konulara kısa temaslar yapılmış olsa bile, bunları, bir tarih çerçevesi içerisinde değerlendirmek ve aralarında tarihî bir irtibat sağlamak hemen hemen imkansız gibidir...[67]

Hocamızın eseri, dinî, siyasi, fikrî ve ictimai hâdiselerle irtibatlandırarak hadis ilminin ilk üç asırdaki gelişimini konu edinmiştir. Bu açıdan ülkemizdeki ha-

[66] Hadis usûlü sahasında yazılan eserler, geleneksel olarak er-Râmehurmûzî'nin (360/970) *el-Muḥaddiṣu'l-fâṣıl*'ı ile başlatılır. Bu eserin ilklerden olduğu söylenir. Ancak, ondan çok daha önce eş-Şâfi'î (204/819) *er-Risâle*'sinde, İbnu'l-Medînî (234/848) *el-ʿİlel*'inde; Muslim (261/874) *eṣ-Ṣaḥîḥ*'inin mukaddimesinde; et-Tirmizî (274/887), *es-Sunen*'in sonuna ilave ettiği *el-ʿİlel*'inde usûl konularına temas etmişlerdir. er-Râmehurmuzî'den sonra; adeta onun eserini bütünüyle tekrarlayan el-Hatîb el-Bağdâdî (463/1070), sonra İbn Abdilber (463/1070), el-Hâkim (405/1014), Kadı Iyâz (544/1149); bir dönüm noktası teşkil eden İbnu's-Salâh (643/1245), ardından en-Nevevî (676/1277), el-Irâkî (806/1403), ikinci bir dönüm noktası teşkil eden İbnu'l-Hacer (852/1448), sonra es-Sahâvî (901/1495), es-Suyûtî (911/1505), el-Emîr es-San'ânî (1182/1768), el-Kâsımî (1332/1913) ve el-Cezâ'irî 'ler (1338/1919) başta olmak üzere eski ve yeni yüzlerce hadis usûlü kitabı kaleme alınmıştır; hepsi de aşağı yukarı biribirinin tekrarı gibidir. Bu konuda özet bir bilgi için bkz. Ebû Ğudde'nin, İbnu'l-Hanbelî, *Ḳafvu'l-eṯer* tahk. Ebû Ğudde, Beyrut 1408 (2. baskı) adlı esere yazdığı mukaddime, s. 17-29.

[67] Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara 1981, s. 3.

dis tarihi tetkiklerinin en önde geleni sayılabilir.[68] Bu eser, ilk olmanın dezavantajıyla:

a) Sadece ilk üç asra tahsis edilmiştir.

b) Siyasi, sosyal ve fikrî hareketlerle hadis münasebeti ancak kronolojik sayılabilecek bir düzeyde incelenebilmiştir.

c) Bu zaman diliminde cereyan eden sosyal hâdiselerin, rivayetlerin şekillenmesine, rivayet kaynaklarının tasnif sistemlerine etkisinin ve hadisçilerin değerlendirmelerine tesirlerinin bulunup bulunmadığı ele alınamamıştır.

d) Didaktik bir eser olduğundan, hadis ilminin kendi iç problemlerine ve bunların köklerine inilememiştir. Buna rağmen Hocamızın kendi kitabı hakkındaki 'deneme' tabirini[69] haksız çıkaran eserini, yenilerinin, belki de birkaç ciltlik yeni hadis tarihi çalışmalarının takip etmesi kaçınılmazdır.

Kendilerine atıfta bulunduğumuz iki eserde dikkat çeken noktalar şunlardır: İzmirli, *Târîh-i Hadîs*'ini "Mütekaddimun Dönemi-Öncekiler" ve "Müteahirun Dönemi-Sonrakiler" olmak üzere ikiye ayırır ve her birini de dörder bölüm halinde toplam sekiz bölümde değerlendirir:

A) Sahabe Devri; Hz. Peygamber'in gönderilişinden hicrî 100'lere kadar geçen süre.

B) Tâbiûn Devri, hicrî 100-150 arası.

C) Etbâ'u't-tâbiîn Devri; hicrî 150'den 220'ye kadar geçen süre.

D) Hicrî 300 senesi başına kadar olan süre.

E) Huffâz-ı Seb'a (Yedi Hafız) Devri; hicrî 460'a kadar devam eder.

F) Usûl-i Hadîs'in tamamlandığı 640'a kadar geçen süre.

G) Zevâid Eserler Dönemi; hicrî 800'lere kadar uzanır.

H) Zevâ'id Devrinden günümüze kadar olan süredir.[70]

Burada ilk dönemin nesil, ikinci dönemin ise literatür esasına göre bölümlendiği açıktır. Üstelik kitap; siyasi, fikrî ve sosyal hâdiseler dikkate alınmadan yazılmıştır. Hocamız Koçyiğit ise, *Hadis Tarihi*'ni a) Hıfz, b) Kitabet, c) Tedvin ve d) Tasnif dönemlerine göre kaleme almıştır. Burada da yine literatür merkezli bir yaklaşımın egemen olduğu görülür.[71] Oysa, yukarıda da işaret ettiği-

[68] Ülkemizde kaleme alınmış daha başka eserler de vardır. Ancak sistematik olarak birbirinin benzeridir. Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, çev. Y. Ziya Kavakçı, İstanbul 1966; Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, Dergah Yayınları, Ankara 1983; M. Ali Sönmez, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, Esra Fakülte Kitabevi, Bursa 1992, bunlarda sadece birkaçıdır.
Batıda, Ignaz Goldziher'in (1850-1921) "*Muhammedanisch Studien* adlı eseri, tam olarak bir hadis tarihi sayılmasa da, hadisin tarihî gelişimini konu edinmesi bakımından hemen hemen tek gibidir. Arap dünyasında da bu tür çalışmalar vardır; Accac el-Hatîb'in *es-Sunnetu Ḳable't-Tedvîn*, Kahire 1988 (2. baskı); Muhammed Abdulaziz el-Hûlî'nin *Târîḫu Funûni'l-ḥadîs* (Beyrut 1986) Abdulfettah Ebû Ğudde'nin *Lemeḥât min târîḫi's-sunne ve 'ulûmi'l-ḥadîs* (Beyrut 1984) sadece birkaç örnektir.

[69] Koçyiğit, *age.*, s. 3.

[70] İzmirli, *age.*, s. 279-280.

[71] *Hadis Literatürü* de İsmal Lütfi Çakan tarafından da aynı sisteme göre yazılmıştır. *Hadis Edebiyatı, Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri*, MÜİF Yayınları, İstanbul 1985, s. 3-20. Abdullah Aydınlı ise karma bir dönemlendirme yapmıştır:

miz gibi, hadis literatürünün listesini vermek, hiçbir zaman hadis tarihini yazmak anlamına gelmemektedir. Tartışmaya açık olmakla beraber biz, ihtiyaç duyulan hadis tarihinin aşağıdaki çerçevede olması gerektiğini düşünüyoruz:

- Başlangıcından günümüze kadar geçen süreyi –bugün dahil– içine almalıdır.
- Bütün bu zamanı, tarih perspektifiyle periyodlara ayırmalıdır.
- Bu periyodlar, esere yahut kişilere göre değil, dönemin en genel karakteristiğine göre olmalıdır.
- Hadisin 'sosyal tarihi' merkeze alınmalı; 'literatür tarihi', ona bağlı olarak izlenmelidir.
- Yalnızca Sünni hadisçilik merkezli olmamalı, İslam kültürü içerisinde çıkan bütün akım ve anlayışlar dahil edilmelidir.[72]
- Hadis tarihinde hanımların konumu da özenle ele alınmalıdır.[73]
- Oryantalizm olgusu, doğuşunu etkileyen faktörlerle birlikte ele alınarak, hadis alanındaki ürünlerinin sağlıklı değerlendirmelerine de yer verilmelidir.

On beş asırlık hadis tarihinin dönemlendirilmesi ise, aşağıdaki şekilde planlanmalıdır: A) Oluşum Dönemi; B) Gelişim Dönemi; C) Açılım Dönemi; D) Daralma Dönemi; E) Dönüşüm Dönemi veya Yeni Dönem

Şimdi sırasıyla bu dönemlerin kabaca tasvirini yapmak istiyoruz.

A. Oluşum Dönemi

Bu dönem, ilk bakışta hemen anlaşılacağı üzere, İslam'ın zuhuruyla başlayan ve yaklaşık iki asırlık zamanı kaplayan bir dönemdir. Hadisin hıfz, kitabet, tedvin ve tasnif dönemi denilen aşamaları, bu dönem içinde ele alınmalıdır. Bu evreler, hadis tarihinin en nazik devresini teşkil ederler. Yalnızca, 'hafızanın

Rivâyetu'l-Hadîs: a) Tespit Devri, b) Tedvin Devri, c) Tasnif Devri, d) Tehzib Devri
Dirâyetu'l-Hadîs İlmi: a) Doğuş Devri, b) Olgunlaşma Devri, c) Telif Devri, d) Tedvin Devri, e) Tehzib ve İkmal Devri, f) Duraklama Devri, g) Uyanış Devri. Aydınlı, *Istılahlar*, s. 19-27.

[72] Ülkemizde üzerinde pek fazla çalışılmayan mezhep ve akımların hadisçiliği Batı'da etraflıca ele alınmaktadır. Örnek olarak bkz. Etan Kohlberg, "Some Imâmî Shî'î Views on The Sahâba", *JSAI* V (1984), s. 143-175; J.C. von Wilkinson, "Ibâdî Hadîth: an Essay on Normalization", *Der Islam* LXII (1985), s. 231-259; Ron P. Buckley, "On The Origins of Shî'î Hadîth", *The Muslim World* LXXXVIII (1998), 2, s. 165-184; bugüne kadar ülkemizde Şia'nın hadisçiliği üzerine bildiğimiz kadarıyla doktora düzeyinde bir tek çalışma yapılmıştır, o da henüz basılmamıştır. M. Cemal Sofuoğlu, *Şia'nın Hadis Anlayışı*, basılmamış doktora tezi, Ankara 1977. Mutezile ile ilgili olarak ise, o da yoktur. Yüzüncü Yıl İlahiyat Fakültesi hadis asistanlarından Hüseyin Hansu Mutezile ve Hadis konusunu doktora düzeyinde halen çalışmaktadır. Tevhit Bakan'ın, *Mutezile'nin Hadis Görüşleri* (Erzurum 1995) konulu yüksek lisans tezinden başka bir de Ayhan Tekineş'in "İlk İslam Rasyonalistleri Mu'tezile ve Sünnet", *İlam Araştırma Dergisi* III (Ocak-Haziran 1998), sayı: 1, s. 83-102), adlı makalesi vardır. İbadîlerin hadisçiliğiyle ilgili ise bildiğimiz kadarıyla ülkemizde yayınlanmış hiçbir çalışma yoktur.

[73] Biz, "Hadis Tarihinde Kadın Gerçeği Üzerine", (yayınlanmamış makale) isimli makalemizde bu konunun önemine dikkat çekmiş bulunuyoruz. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Nusrettin Bolelli *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri*, MÜİF Yayınları, İstanbul 1998.

kuvveti' üzerine bir dönem; "kitabetin çok erken başladığı" savına bir diğeri ve nihayet "alimlerin ölümü üzerine haberlerin kaybolması endişesiyle haberlerin toplanması" iddiasına öteki bina edilmektedir. Oysa, şifahi kültür-yazılı kültür gibi çok daha genel yapısal faktörlerin dikkate alınması gerekir.[74] Oluşum dönemini şekillendiren siyasi, sosyal ve fikrî gelişmeler dikkatle tespit edilmelidir. Bu konuda Hocamız M. Said Hatiboğlu'nun *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîler'in Sonuna Kadar Siyâsî-İctimâî Hâdiselerle Hadîs Münasebeti* (Ankara 1967) başlıklı tezi, olaylarla rivayetler arasındaki irtibatın izlenmesi konusunda açık bir fikir verebilir. Özellikle birinci asır, hızlı transformasyonun yaşanması, demografik yapının, tarifi imkansız bir biçimde karmaşıklaşması ve önü alınamaz siyasi-sosyal çalkantıların yaşanması sebebiyle, hadis tarihinin en nazik devresini teşkil eder.[75] Fiten-melâhim gibi eskatolojik rivayetlerin halkın hissiyatına tercüman olması ve kabilevi ve fikrî kamplaşmaların hadislere yansıması da bu zaman zarfında başlar.[76] Bu dönemde kaleme alınan eserlerin yapısal özellikleri, daha sonraki gelişmeleri izlemede anahtar rolü oynar. Özetle hadis ilminin rivayet metinleri bağlamında belkemiğini teşkil eden sahabe, tâbiûn ve ondan sonraki nesle tanık olan ilk iki asır, daha sonraki fikrî kamplaşmaların da temellerinin atılmaya başlandığı bir süreçtir.

B. Gelişim Dönemi

Bu dönem, ikinci iki asırlık periyodu içermektedir. Yoğun olarak ideolojik kamplaşmaların belirdiği ve hadisçileri derinden etkilediği bir dönemdir. Mihne olayı gibi bir trajedi ile başlayan bu asır, bizim ideolojik hadisçilik dediğimiz bir anlayışa da vücut vermiştir.[77] Üçüncü hicrî asır, hadisin altın çağı olarak kabul edilir ki, bu şüphesiz doğrudur. Zira hadis literatürünün en temel eserleri bu asırda yazılmıştır. Öte yandan, bu asır gerçekten bir gelişim çağıdır. Fikirlerde, eserlerde ve hatta siyasal alanda çok mühim gelişmeler yaşanmıştır. Fıkıh ve kelam ekolleri oluşumunu tamamlamış ve yaygınlaşma süreci-

[74] Sözlü kültürün yapısal özellikleri dikkate alınmadan yapılacak değerlendirmeler çok yetersiz olacaktır. Sözlü kültür ve yazılı kültür mukayesesi için bkz. Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür, Sözün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları, İstanbul 1995.

[75] Bu konuda bkz. Gerlof Van Vloten (1866-1903), *Emevî Devrinde Arab Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. M.S. Hatiboğlu, AÜİF Yayınları, Ankara 1986. Dönemin sosyo-ekonomik değişimi ve etkileri üzerine yorumlar için bkz. Abdulaziz Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991, s. 28-116.

[76] Bu konuda şu makalelere bakılabilir: Wilferd Madelung, "The Sufyânî Between Tradition and History", *Studia Islamica* LXIII (Paris 1986), s. 5-48; Wilferd Madelung, "Apocalyptic Prophecies in Hims in The Umayyad Age", *Journal of Semitic Studies* XXXI (1986), s. 141-185; Suliman Bashear, "Apocalyptic and Other Materials on Early Byzantine Wars", *Journal of the Royal Asiatic Society* I (1991), s. 173-207; Michael Cook, "The Heraclian Dynasty in Muslim Eschatology", *Al-Qantara, Revista De Estudios Arabes* XIII (Madrid 1992), 1, s. 3-23; Mehmet Paçacı, "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten-Edebiyatı", *islâmiyât* I (1998), 1, s. 35-53.

[77] Biz, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı, Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*, Ankara Okulu, Ankara 1999 isimli çalışmamızda ideolojik ve dogmatik hadisçiliğin tarihi arka planını ele almış bulunuyoruz.

ne girmiştir. Hatta bu ekollerin mensupları arasında çetin çekişmeler yaşanmıştır. Aynı zamanda, siyasal olarak İslam'ın sınırları çok geniş sahalara kadar uzanmıştır.[78] Ehl-i rey ve ehl-i eser kamplaşması bu dönemde de etkisini hissettirmiş; tabakât, biyografi, menâkıb, cerh ve ta'dil ve benzeri eserlerin ilk örnekleri bu zaman zarfında verilmiştir.

C. Açılım Dönemi

Rivayet dönemlerinin sona erdiği beşinci asırdan onuncu asra kadar geçen yaklaşık beş asırlık zaman dilimini kapsar. Sistemli şekilde hadis eğitim ve öğretim merkezlerinin kurulduğu, fıkhi ve kelami ekollerin kendi anlayışlarını iyiden iyiye sisteme oturttuğu bir dönemdir. Ekollerin biribirlerini etkilemeleri ve karşılıklı polemiklerin yazın alanında yoğunlaştığı bir zaman dilimidir. Bilhassa hadis kaynaklarını açıklama çabalarının bir sonucu olarak dördüncü asırda kaleme alınmaya başlanan şerh edebiyatının, Hattâbî'den (388/998) İbn Hacer'e (852/1448) kadar en seçkin örneklerinin verildiği bir dönemdir. Hadis usûlünün sistematik olarak tamamlandığı; şehir tarihleri, tabakât ve biyografi kaynaklarının artarak sürdürüldüğü görülür. Bu zaman zarfında yaşanan sisyasi ve sosyal çeşitlilik, Haçlı seferleri, Moğol istilası gibi yoğun nüfus hareketlenmelerine sebep olan büyük olaylar ve bunların yol açtığı fikir hareketlenmeleri de bu evrede görülür. Âdeta Moğolların yağma ve tahribine inat, hummalı bir yazın faaliyeti dikkat çeker. Oluşum döneminin baskın faktörü Hanbelilik, bu dönemde de özenle üzerinde durulması gereken bir hadisçilik cereyanı olarak dikkat çeker. Gerçek şu ki, Hanbeli düşüncesinin tarihi bilinmeden, tam olarak hadisçiliğin tarihi bilinemez. Kanaatimizce, bu dönem, üzerinde çok yoğunlaşılması gereken bir dönemdir. Dikkatlerin, oluşum döneminden biraz da buraya kaydırılması gerekir.[79]

D. Daralma Dönemi

Yaklaşık olarak dört asrı içeren bu dönem, geçmiş dönemlerin biteviye tekrar edildiği dönemdir. Bu döneme nazm, haşiye, muhtasar ve şerhler rengini verir.[80] On ikinci asırda Emîr es-San'ânî'nin (1182/1768) *Tavḍîḥu'l-efkâr*'ı âdeta

[78] Endülüs bölgesinin hadisçiliği ile ilgili olarak bkz. İsabel Fierro, "The Introduction of Hadith in al-Andalus", *Der Islam* LXVI (1989), s. 68-93. Ali Vasfi Kurt, *Endülüste Hadis ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

[79] Bu dönemin ortalarında hadisin sosyal tarihine de ışık tutan şu makaleyi özenle zikretmek istiyoruz. Stefan Leder, "Charismatic Scripturalism The Hanbalî Maqdisîs of Damascus", *Der Islam* LXXIV (1997), 2, s. 279-304.

[80] Buna bir örnek verecek olursak, İbn Hacer'in *Nuḫbetu'l-fiker* adlı eserini manzum olarak kaleme alanlar:
Şihabuddîn Ahmed et-Tûfî eş-Şâfi'î (847-?93), Burhanuddîn el-Makdîsî eş-Şâfi'î (ö.h. 900), Şihabuddîn Ebû'l-Fazl Ahmed b. Sadaka eş-Şâfi'î (829-905), Kadı Radıyyuddîn Ebû'l-Fazl Muhammed el-Ğazzî eş-Şâfi'î (862-935), Mansûr et-Tablâvî eş-Şâfi'î (ö.h. 1014), Abdullâh b. Ömer el-Halîl el-Yemânî'dir (1105-1196).

hadis usûlü ve ıstılahları konusunda bir hadis ansiklopedisi vücuda getirerek, geçmiş birikimi bir araya toplama girişimi gibidir. Sanki, Hind-Pakistan merkezli hadis çabaları, dönemin durağanlığını sarsma çabasıdır.[81] On dördüncü asırda Cemâleddîn el-Kâsımî'nin (1332/1913) *Ḳavâ'idu't-taḥdîṯ*'i hadisçiliğe yeni bir soluk üflemek ister gibidir. Onun çağdaşı Tâhir el-Cezâ'irî'nin (1338/1919) *Tevcîhu'n-naẓar ilâ 'ilmi'l-eṯer*'i tarihî süreç içerisinde oluşan yanlış anlamaları da tashih ederek, yeniden bir silkinme teşebbüsü gibidir. Bu dönemin hemen hemen bütünüyle Osmanlı siyasal egemenliğine denk düşmesi, ayrıca üzerinde durulması gereken bir noktadır.

E. Yeni Dönem-Dönüşüm Dönemi

Hadis tarihinde şimdi, yeni dönem veya dönüşüm dönemi dediğimiz akademik hadisçilik dönemini yaşıyoruz. Bu dönem gerek mantığı, gerekse çalışma alanı bakımından geride kalan tüm zamanlardan farklıdır. Bu hususa yukarıda temas ettik. Bu dönemin önemi, hem bir kendi kültürüyle yüzleşme dönemi olmasında; buna bağlı olarak, hem de nevi şahsına munhasır olmasındadır. O bakımdan, bu süre zarfında kaleme alınan eserlerin, dönemin karakterine uygun bir biçimde kavramsal çerçeve oluşturmaya yardımcı olacak bir anlayışla ele alınması ve yapıcı tartışma ve diyalog ortamının oluşturulması gerekmektedir.

Bu dönemin bir diğer özelliği ise, bu dönemde, daha önceki hiçbir dönemde görülmeyen yeni bir unsurun ortaya çıkmasıdır. Bu yeni unsur, yaklaşık bir buçuk asırdır hummalı bir biçimde hadis sahasında ürün veren oryantalistik çabadır.[82] Klasik kaynaklarımızın pek çoğunun neşrini ve hemen hiçbir hadis-

Hâşiye yazanlar:
Kâsım b. Kutlu Boğa el-Hanefî (802-879), Kemâleddîn Ebû'l-Henâ Muhammed el-Makdîsî eş-Şâfi'î (822-906), Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Halebî el-Hanefî (İbnu'l-Hanbelî) (908-971), Zeynelâbidîn Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Uchûrî el-Mâlikî (967-1066), İzzeddîn Ebû İbrâhîm Muhammed b. İsmâ'îl es-San'ânî (Emîr) (1099-1182).
İhtisar ve telhis edenler:
İbrâhîm el-Halebî (908-971), Murtazâ ez-Zebîdî el-Hanefî (1145-1205).

[81] Şâh Veliyyullâh'tan (1703-1762) itibaren Hind-Pakistan hadisçiliğiyle ilgili olarak bkz. A.N.M. Wahidur Rahman, "Modernist Muslim Approach to Hadith: Aligarh School", *Hamdard Islamicus* XVI (1993), 4, s. 13-26; Jr J.M.S. Baljon "Pakistani Views of Hadîth", *Die Welt Des Islams* V (1958) s. 219-227. Bu konuda ükemizde yapılan bir çalışma için bkz. Halid Zaferullah Dâvûdî, *Pakistan ve Hindistan'da Şâh Veliyyullâh ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

[82] Hadis sahasındaki oryantalist çabalar, maalesef ülkemizde henüz istenilen düzeyde ele alınıp, değerlendirilememiştir. Oysa bu alanda Alman müsteşrik Rudi Paret'in de dediği gibi insanı hayrette bırakacak kadar çok çalışma yapılmıştır. Fuad Sezgin, *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (19 cilt), (Arapça mukaddime) I. 13-14; Çok temel eserler, dilimize kazandırılıp, neşirleri yapılmadığı gibi, bu konuda kapsamlı bir inceleme de gerçekleştirilmiş değildir. Şimdiye kadar Hocamız Hatiboğlu'nun Goldziher'den ve Schacht'tan çevirdiği birer makale ile "Batıdaki Hadis Çalışmaları Üzerine", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, Dokuz Eylül Ü. Yayınları, İzmir 1985, s. 84 isimli tebliği; bir de Hocamız Koçyiğit'in Robson'dan yaptığı çeviri makaleler ve "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve

çinin kullanmadan edemeyeceği pek çok temel kaynağı meydana getiren bu çaba karşısında nasıl bir tavır takınılacağı, henüz netleşmiş değildir. Ne bütünüyle onu reddetmek, ne de onun sözcülüğünü yapmak; sağlıklıdır. Akademik hadisçinin klasik hadisçiden ayrıldığı yer de, işte tam burasıdır; hem klasik kültür mirasını değerlendirmek, hem de yabancıların İslam kültürüne dair ortaya koyduklarını...

Tenkidi", *AÜİFD* XV (1967), s. 43-55 adlı makalesini görüyoruz. M. Yaşar Kandemir'in *İslam Ansiklopedisi* "Hadis" maddesinde "Şarkıyatçılar ve Hadis" şeklinde özel bir başlık altındaki tanıtımı da bu meyanda yapılanlar cümlesindendir. Kandemir, "Hadis", *DİA*, XV. 40-44. Biz, oryantalist tezlere gösterilen reaksiyonların Schacht özelindeki örneklerinden birkaçını, *Oryantalist Yaklaşıma İtirazlar, Bir Sünnet Savunusu ya da Sünnet'e İçerden Bakış* (Ankara 1999) isimli derleme-çevride bir araya getirmiş bulunuyoruz. Arkadaşım Ali Dere'nin henüz yayımlanmamış olan *Oryantalistlerin Hadislere Yaklaşımları* isimli eseri de bu alanda önemli bir boşluk dolduracaktır.

Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri

HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL

İnsan türünün kadın cinsini –yaratıldığı öz, yaratılış biçimi, fıtratı, insani değeri gibi hususlarda– normal ve asıl insan olarak kabul edilen erkek cinsinden 'farklı ve aşağı' gören ve bu ikincil standarda uygun bir şekilde tanımlayan rivayetler incelendiğinde –Kur'an'ın temel ilkelerinin esinlediği öngörünün ışığında– şöyle bir kanaat oluşmaktadır: Bu tür rivayetlerin tümü, onları üreten ve nakledenlerin içinde bulundukları sosyo-kültürel yapının en belirgin vasfı olan 'ataerkil yapılanma'nın kaçınılmaz sonuçları olarak ortaya çıkmış bulunmaktadırlar.

SÜNNİ PARADİGMANIN OLUŞUMUNDA ŞÂFİ'Î'NİN ROLÜ

hazırlayan: M. Hayri Kırbaşoğlu

Şâfi'î kimdir? O, yalnızca Sünni fıkıh mezheplerinden birinin kurucusu muydu, yoksa usûl-i fıkhın mimarı da o muydu? Bazılarının dediği gibi, hadis usûlünün temellerini atan da o muydu? Ya da, yaygın olarak kabul edildiği üzere, o, rey ehli ile hadis ehli arasında 'orta yol'u temsil eden bir sentezci miydi? Veya çağdaş araştırmalarda dikkat çekildiği üzere, o, Eş'arî'nin kelamda, Gazzâlî'nin tasavvufta gerçekleştirdiğini, fıkıh ve hadiste gerçekleştirerek Sünniliğe damgasını vuran bir imam mıydı? Buna bağlı olarak, o, tarihte ve günümüzde Sünni İslam'da yaygın olan parçacı, lafızcı, akılcılık karşıtı, muhafazakâr, taklitçi ve dogmatik din anlayışının teorik temellerini atan bir ideolog muydu?

Bu kitap, Doğu'dan ve Batı'dan, günümüzün önde gelen ilim ve fikir adamlarının, bütün bu sorulara, Şâfi'î'nin günümüz İslam dünyasında egemen olan zihniyetteki etkisini gözeten cevap arayışlarını ve yorumlarını sunmaktadır.

islâmiyât III (2000), sayı 1, s. 55-70

Kelam: İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci

A. HADİ ADANALI
DR., A.Ü. İLAHİYAT FAK.

"Konuşmak Savaşmaktır."
Jean-Francois Lyotard

Çağdaş felsefede kelimelerin ve kavramların bir dilden diğer bir dile çevirisinin imkansızlığı üzerine tartışılırken, son iki yüzyıl içinde Batılı bazı yazarlar İslami ilimlerin Yunan, Helenistik, Yahudi ve Hristiyan kaynaklara indirgenebileceğini ileri sürdüler. İslam'da teolojinin (tanrıbilim) karşılığı olarak kabul edilen 'kelam', bu ilimlerden biridir ve ayrıntılı incelemelerin konusunu oluşturmuştur. Kelam ilminin tanımı, kaynağı ve işlevi hakkında gerek müslüman düşünürler gerekse yabancı yazarlar tarafından çok değişik tezler ortaya atılmıştır. Bu makalede ilk olarak kelam hakkında öne sürülen bu tezler incelemeye tâbi tutulacak, daha sonra kelamın İslam medeniyetinin kendi iç dinamikleri neticesinde ortaya çıktığı savunulacak ve son olarak kelamın İslam toplumunun rasyonelleşme sürecinde oynadığı role işaret edilecektir.[1]

Kelam İlmi

Kelam 'konuşmak' 'anlaşılır söz söylemek' anlamlarına gelen bir masdar veya isim fiildir. Bu kelimenin ne zaman teknik bir terim olarak kullanılmaya başlandığı tam olarak belli değildir. Kelime her ne kadar Kur'an ve hadislerde geçse de, buralardaki kullanımlarının kelam ilmine karşılık gelmediği açıktır. Bununla birlikte, bir konu hakkında konuşmak, fikir beyan etmek veya akıl yürütmek anlamında *kelâm fî...* veya *tekelleme fî* şeklindeki kullanımları erken dönemlere kadar götürebilmek mümkündür. *Kelâm* veya *'ilmu'l-kelâm* zamanla diğer bazı terimlerle eş anlamlı hale gelmiştir. Bunlardan 'bakmak, dikkate almak' anlamında *naẓar,* teknik bir terim olarak fikir, tefekkür, teemmül ve istidlal anlamlarına gelir. *kelâm fî...* veya *naẓar fî...*, kelamcıların kullandığı şekliyle, belirli kurallar dahilinde gerçekleştirilen akıl yürütmedir ve netice itiba-

[1] Makaleyi okuyarak bazı noktalarda eleştiri ve önerilerini sunan Sönmez Kutlu'ya teşekkürlerimi bildiririm.

rıyla şüpheye mahal bırakmayan bilgiye (ilme) götürür. Bu bağlamda kelam, amelî (pratik) ilimlerden ayrı olarak, nazari (spekülatif) bir ilimdir ve naklî ilimlerden ayrı olarak da akli (rasyonel) bir ilimdir.[2] *'İlmu'l-kelâm*'ın eş anlamlı olarak kullanıldığı diğer terimler arasında *'ilmu't-tevḥîd* (Allah'ın birliğinin ilmi) ve *'ilmu uṣûli'd-dîn* (İslam'ın temel ilkelerinin ilmi), *cedel* (diyalektik) ve *munâẓara* bulunmaktadır.

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî *Risâle fî istiḥsâni'l-ḫavḍ fî 'ilmi'l-kelâm* adlı eserinde, her ne kadar kelam ilminin derli toplu bir tanımını vermese de, alanı ve metodu hakkında okuyucuya yeterli bilgi sunmaktadır. Ona göre kelam "din hakkında akli inceleme ve araştırma" ve "dinin temel ilkelerini irdeleme"dir.[3] Kelam; hareket, sükun, cism, araz, renkler, cüz, tafra gibi, filozofların metafizik alana dahil ettiği konular aracılığıyla, bu araştırma ve incelemesini gerçekleştirir. Kelamın metodunu oluşturan akıl yürüterek karşıt görüşlü kimselerle tartışma (*munâkaḍa*), hem Kur'an'dan hem de Allah Resulü'nün Sünneti'nden alınmıştır.[4]

Dinin temel ilkelerini akli açıdan inceleyen ve bunları bidat ehline karşı savunan kelam, pek çok alim tarafından doğal olarak ilimlerin en şereflisi olarak görülmüştür. Mutezili bir alim olan Câhız "Kelamcılar olmasaydı, bütün kavimleri oluşturan halklar yok olurdu; Mutezile olmasaydı, bütün İslam fırkalarına mensup kimseler yok olurdu." der.[5] Buna karşılık, ilk dönemlerden itibaren şiddetli bir kelam aleyhtarlığı da görülmektedir. Bu muhalefetin önde gelen temsilcilerinden biri olan Şâfi'î insanların aslandan kaçtıkları gibi kelam ilminden kaçmalarını salık verir ve şirk dışındaki tüm günahların, kelamcı olmaktan doğacak günahlara tercih edileceğini söyler.[6]

Eş'arî ile Şâfi'î arasında orta bir çizgiyi takip etmeye çalışan Gazzâlî'ye göre kelamın amacı, "Sünni akideyi korumak ve bidatçıların sapıklıklarına karşı savunmaktır."[7] Kelamcılar "muhaliflerini, kabul ettikleri öncülleri takip eden mantıksal sonuçlar çerçevesinde eleştirerek, onların çelişkilerini açığa çıkarmaya çalışırlar."[8] Bu yüzden onlar şüphenin doğurduğu karışıklığı tamamen izale eden kesin doğrulara ulaşamamışlardır. Onların savunmacı tavırları 'eşyanın hakikatini' anlama gayretine gölge düşürmektedir.[9]

[2] Richard Frank, "The Science of Kalâm", *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (1992), s. 9-10.

[3] "en-Naẓar ve'l-baḥṯ 'ani'd-dîn", "Feṭş 'an uṣûli'd-dîn", el-Eş'arî, *İstiḥsânu'l-ḫavḍ fî 'ilmi'l-kelâm, The Theology of Al-Ash'ari*, ed. Richard J. McCarthy, Imprimerie Catholique, Beyrut 1953, s. 87.

[4] *Age.*, s. 93.

[5] A.S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara 1983, s. 82.

[6] *Age.*, s. 56.

[7] Gazzâlî, *el-Munkıẓ mine'd-ḍalâl*, ed. Farid Jabre, el-Lecne el-Devliyye li Tercume el-Raval, Beyrut 1959, s. 16-17; krş. *Deliverence from Error*, çev. W. Montgomery Watt, *Faith and Practice of al-Ghazzali* içinde, George ve Unwin Ltc., Londra 1967, s. 28

[8] Gazzâlî, *Munkız*, s. 16.

[9] *Agy.* Gazzâlî'nin kelam hakkındaki görüş ve eleştirilerini *Dialectical Methodology and Its Critique: Ghazâlî as a Case Study* (basılmamış doktora tezi, Chicago University, Chicago 1995) adlı çalışmamızda ele aldık.

İbn Haldûn, kelam ilminin, akaidle ilgili hususlarda oluşan farkı fikirlerin bir neticesi olarak ortaya çıktığını düşünür. Akıl tarafından oluşturulan argümanlar, gelenekten çıkartılan delile ek olarak kullanılmaya başlanınca, kelam ilmi oluşmuştur.[10] İbn Haldûn'a göre de kelamın temel işlevi, bidatçıların fikirlerini reddetmektir.

İlk müslüman filozof olarak bilinen Kindî'nin elimize ulaşan eserlerinde kelam ilmi hakkında doğrudan bir değerlendirmeye rastlamasak da, onun diğer İslam filozofları gibi eleştirel bir yaklaşım sergilemediği ortadadır. Hatta kendisinin Mutezili bir düşünür olduğu veya en azından Mutezili eğilimlerinin bulunduğu ileri sürülmüştür. Kindî'nin "Tarifler Üzerine" adlı risalesinde, metafiziksel kavramlar arasında 'kelam' bulunmaz. Kindî'ye göre her alanın kendine has bir metodu vardır ve metafizikte kıyas veya analoji değil, ispat (*burhân*) metodu geçerlidir.[11] Burada kelamcıların cedel metoduna dolaylı bir ima vardır. Daha açık bir ifadeyle, kelam metodu metafiziksel soruların çözümünde kullanılmamalıdır. Bununla birlikte, "İlk Felsefe" adlı risalesinde onun, kelamcılara ne kadar yakın durduğunu görmekteyiz. Kindî'nin amacı, Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek ve O'nu inkarda diretenlere karşı deliller getirmek; bu kimselerin ve fırkalarının iç yüzlerini ortaya sererek onları perişan etmektir.[12]

İḥṣâ'u'l-'ulûm (İlimlerin Sayımı) adlı eserinde Fârâbî kelama siyaset ve fıkıhtan daha geniş bir yer ayırır. Ona göre kelam, dinin getirdiği inanç ve fiilleri üstün göstermeye ve bu inanç ve fiillerle çelişen tüm kanaatleri reddetmeye yarayan bir ilimdir.[13] Fârâbî'ye göre kelam; mantık, matematik ve metafizik gibi tümel (evrensel) bir bilim değildir ve herhangi bir dinde Tanrı, sıfatları ve evren hakkında verili kanaatlerin doğru olup olmadığını incelemez.[14] Kelami argümanların yapısı diyalektiktir; çünkü bu argümanlarda kullanılan öncüllerin doğruluğu kesin bir biçimde ispatlanamaz. Kelamcıların argümanları mantıksal açıdan doğru olsa bile, bilimsel açıdan kesinliğin şartlarını karşılayamaz.[15]

Fârâbî'ye göre kelamcılar dinin inançlarını ve fiillerini üstün göstermeye çalışırken farklı metodlar takip eder. Bir grup, vahyin akıldan üstün olduğunu ve aklın kavrayamayacağı sırları içerdiğini ileri sürer. Bazıları, daha da ileri giderek dini inançların akla ters düştüğünü ve insani akıl açısından imkansız gözünen bazı konuların ilahi akıl açısından doğru olabileceğini iddia eder. Onlara göre, Tanrı'dan vahiy getiren peygamber, güvenilir bir kimsedir ve söyle-

[10] Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Mass. Harvard University Press, Cambridge 1976, s. 5.; İbn Haldûn, *Mukaddime: An Introduction to History*, çev. Frans Rosenthal Bollingen Found Inc. Panteon Book, New York 1958), III. 32-33.

[11] Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 11.

[12] *Age.*, s. 5-6.

[13] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 97; bkz. Louis Gardet, "Kalâm", *Encyclopedia of Islam*, yeni edisyon.

[14] Muhsin Mehdi, "Science, Philosophy and Religion in al-Fârâbî's Enumeration of the Sciences", *Cultural Context of Medieval Learning*, s. 139-140.

[15] Kwame Gyekye, "Al-Fârâbî on the Logic of the Arguments of Muslim Philosophical Theologians", *Journal of the History of Philosophy* 27 (1989), s. 135-143.

diklerinin yalan olması mümkün değildir. "Onun söylemiş olduğu şeylerde akıl, düşünce, fikir ve nazarın yerinin" olması gerekmez.[16]

Kelamcılar arasında diğer bir grup, dinin doğrularını, aklın ve duyuların doğrularıyla veya halk arasında şöhret bulmuş kanaatlerle üstün kılmaya çalışır. Dinin doğruları bunlarla çelişiyorsa, önce dinin doğrularını te'vil yoluna giderler; ama bu mümkün değilse, dine aykırı olan şeyleri çürütmeye veya yorumlamaya çalışırlar. Bu gruba göre, eğer dinî inançlarla aklın ve duyuların verilerini telif etmek mümkün değilse ve aklın ve duyunun verileri çürütülemiyorsa, o zaman dinî inançların doğruluğu kesin olarak kabul edilir; çünkü bunlar, "yalan söylemesi veya yanlış yapması mümkün olmayan biri tarafından bildirilmiştir."[17]

Ayrıca, kelamcılar söz konusu metodları kullanarak dinlerini diğer din mensuplarına karşı savunurlar ve diğer dinleri çürütmeye çalışırlar. Nihayet kelamcılar dinî inançları ve fiilleri üstün göstermek için "yalan, aldatma (muğâlata), şaşırtma ve kandırma" gibi her türlü yola başvururlar. Amaçları için her türlü aracı kullanmayı meşru görürler.[18]

İbn Sînâ kelam ilminin konusu ve amacı hakkında fikirlerini Fârâbî gibi ayrı bir bölümde işlemediği gibi, kelam ve kelamcılar hakkında Fârâbî kadar net ve cesur ifadeler de kullanmaz. Bununla birlikte, felsefi eserlerinde kelamcıların argümanlarını, nadiren isim vererek, fakat çoğunlukla imada bulunarak eleştirir. Eleştirdiği konular, âlemin yaratılışından ruhun mahiyetine kadar geniş bir yelpazeye yayılır. O, kelamcıların argümanlarının kesin doğrular yerine yaygın inançlara dayandığını belirtir.[19] Fârâbî'nin döneminde karşılaştığı düşmanlık ve tecrit göz önüne alındığında, İbn Sînâ'nın kelama ve kelamcılara niye dolaylı atıflarda bulunduğunu ve niye onlarla açıktan bir polemiğe girmekten kaçındığını anlamak daha kolaydır.

Fârâbî ile başlayan kelam ilminin felsefi eleştirisi, İbn Rüşd'de zirveye ulaşır. O, kelamcıları "Şeriat'ı paramparça yapmak"la ve "halkı bölük pörçük hale getirmek"le suçlamaktadır. Fârâbî'de olduğu gibi İbn Rüşd'de de kelam eleştirisi Aristo mantığı temel alınarak yapılır. İnsanların herhangi bir konuda bir hükme varabilmelerinin üç yolu vardır: Burhan, cedel ve hatâbe. Kur'an tüm insanlara nazari ve amelî bilgileri öğretmeyi hedeflediği için, bu üç metodu da kullanır. Yalnız insanların çoğu burhani delilleri anlayamadıklarından, Kur'an daha çok cedelî ve hatâbî (retorik) delillere başvurur. Eğer genel kabul görmüş kanaatlerden dolayı, Kur'an'ın mecazi yorumu zahirî yorumundan daha ikna edici ise, bu durumda cedel metodunu bilen kimselerin bu anlamları çı-

[16] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 99.

[17] *Age.*, s. 100-101.

[18] *Age.*, s. 101; Fârâbî'nin kelama karşı neden bu kadar olumsuz bir tavır takındığı konusunda bkz. F.W. Zimmermann, *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford University Press, Oxford 1987, s. cxiii-cxviii.

[19] Bu eleştiriler için bkz. Michael E. Marmura, "Avicenna and the Kalâm", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 7 (1991-92), s. 172-206.

karmaları gerekir. Eşari ve Mutezili kelamcıların yorumlarının bir kısmı bu gruba dahildir. Fakat halkın çoğunluğu, her halükarda Kur'an'ın sadece zahirî anlamlarına bağlanmalıdır, çünkü onlar hatâbî anlayışın üstüne çıkıp cedelî ve burhani delilleri anlayamazlar.[20]

Batılı Yazarlara Göre Kelam

Ignaz Goldziher, kelam teriminin ilk olarak "herhangi bir dogmayı veya tartışmalı teolojik bir problemi, diyalektiğin konusu yapıp, argüman şekline koyan ve savunduğu tez için spekülatif deliller getiren kimse" için kullanıldığını söylemektedir.[21] Goldziher'e göre, daha sonraları bu terimin anlamı genişletilerek, "kesin doğrular olarak kabul edilen dinî inançları doktrinler halinde araştırma konusu yapan ve onlar hakkında tartışan, düşünen kimselerin kabul edebileceği formüller halinde ortaya koyanlar" için kullanılmıştır.[22] Kelamın amacı dinî dogmaları felsefi açıdan formüle etmektir ve kelam, dinî inançları göz ardı eden katıksız felsefeyle dinde akıl yürütmeye karşı çıkan katı gelenekçilik arasında bir yer alır.[23]

Harry Austryn Wolfson'a göre, Arapça *kelâm* terimiyle Yunanca *logos* kavramı arasında yakın bir ilişki vardır. Yunanca *logos*un 'söz', 'akıl' ve 'argüman' gibi farklı anlamları Arapçada *kelâm* kelimesi ile karşılanmıştır. *Kelâm* aynı zamanda herhangi bir 'ilim dalı'na karşılık olarak da kullanılmıştır. Mesela fizikçiler, *aṣḥâbu'l-kelâmi'ṭ-ṭabî'î* (fizik ilmini araştıranlar) olarak, teologlar, *aṣḥâbu'l-kelâmi'l-ilâhî* (ilahi ilmi araştıranlar) veya ilahiyat ilminde *mutekellim* olarak geçerler. Wolfson, bu tercümelerin etkisiyle, *kelâm* kelimesinin teoloji ilminin karşılığı olarak kullanıldığını ileri sürmektedir.[24]

Louis Gardet'ye göre, "Kelam ilmi, akla dayalı (*discursive*) argümanları dinî inançların (akidelerin) hizmetine koyan; inancın içeriğinin açıklanması ve savunulmasında, düşünmeye ve incelemeye, dolayısıyla akla yer ayıran bir disiplindir."[25] Kelamın ilk hedefi, bu inançlardan şüphelenen ve onları inkar eden kimselerdir; kelamın işlevi savunmadır. İlk dönem önde gelen kelam ekollerinden Eşariler ve Mutezile "akla güvenilebileceği ve Şeriat ile onu yönlendiren aklın çabaları arasında bir uyumun kabul edileceğini" varsayarlar. "İşte bu" der Gardet, "kelam ilminin temelini oluşturur; ki, her şeyden çok onu otonom bir disipline haline getiren de budur –yoksa şu veya bu kozmolojik veya neotik (nazari) teori değil." Ona göre, kelam tartışmalarında ve özellikle kelamın tar-

[20] İbn Ruşd, *Faṣlu'l-maḳâl*, Matba'at el-Kasulikiyya, Beyrut 1961, s. 50-52.

[21] Ignaz Goldziher, *Introducton to Islamic Theology and Law*, çev. Andras and Ruth Hamori, Princeton University Press, Princeton 1981, s. 85.

[22] *Agy.*

[23] Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er, İmaj Yayınları, Ankara 1993, s. 64.

[24] Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 1-43.

[25] L. Gardet, "'İlm al-Kalâm"; ayrıca bkz. George C. Anawatti "Kalam", çev. Richard J. Scott, *The Encyclopedia of Religion.*

tışma metodunun oluşumunda haricî etkilerden söz edilebilse de, kelam ilmi Mecusi veya Hristiyan teolojisinin bir adaptasyonu değildir. Kelam, İslam toplumunda ortaya çıkmış ve orijinalliğini orada muhafaza etmiştir. Gardet'ye göre kelam, Hristiyanların kullandığı anlamda 'teoloji'ye karşılık gelmemektedir ve bunun karşılığını bulabilmek için birkaç disipline ve özellikle fıkıh usûlune başvurmak gerekir.[26]

Richard Frank, "The Science of Kelâm" adlı makalesinde, klasik dönemde (4. ve 5. yüzyıllarda) oluşan kelam fikrini incelemekte ve o dönem kelam risaleleri ve kelamcılarının, aksiyomlarını ve varsayımlarını tamamen akli temellere dayandırdıklarını ileri sürmektedir. Mesela, İbn Fûrek *Mucerred*'inde kelamın taklide dayanmayan ve tüm önyargılardan uzak özel bir akıl yürütme şekli olduğunu ve aklen ispatlanamayan tüm ön kabulleri dışladığını belirtmektedir. Fran'a göre, kelam, "en kesin anlamıyla felsefi, yani temel, kavramsal, eleştirel, dayandığı ilkelerinde tamamen rasyonel ve neticelerinde doğrulanmış olma" iddiasındadır.[27] Klasik dönem Eşari ve Mutezili öğretileri açısından dinin "tüm temel doktrinleri, evrensel olarak kabul edilen varsayımlara ve ilkelere dayalı olarak aklen ispat edilebilir."[28] Bu kelam anlayışına göre, birey, vahyin hakikatlerini aklen kavrar ve akla dayalı olarak onları kabul eder. Bu, Hristiyan teoloji kavramının tam zıddı gibi gözükmektedir, çünkü Hrisitiyan ilahiyatında "birey imanın anlaşılmazlığıyla başlar ve konunun doğasının koyduğu sınırlar dahilinde akli bir anlama ve açıklamayı hedefler."[29] Frank'a göre, kelamcılar, kendi disiplinlerini otonom ve eleştirel akla dayalı bir metafizik olarak gördüklerinden dolayı, teoloji ile felsefe arasında bir ayırım yapmadılar. Onlar için kelam felsefeden başka bir şey değildi.[30]

Batılı yazarlar arasında kelam metodu ve argümanları hakkında sistematik bir değerlendirme, Josef van Ess tarafından "The Logical Structure of Islamic Theology" (İslam Kelamının Mantıksal Yapısı) adlı önemli makalesinde sunulmuştur.[31] van Ess'e göre, karşılıklı konuşmanın şekilsel formatı kelam tartışmalarına uygulandığından, kelamın diyalektik (cedel) metodu bir diyalog sanatı olarak anlaşılmalıdır. Soru ve cevap onun çerçevesini oluşturur ve hakikat bu soru-cevap değişiminde araştırılır. Çoğu durumda kelamcı, muhatabının konumunu sorgulayarak ve geçersizliğini ortaya koyarak, kendi konumunu haklı çıkarmaya çalışır. Bu açıdan kelam argümanı, nefyedici, yani yanlışlayıcı bir yapı arzeder. Kelam argümanlarının kategorilerini, savunma ve saldırı oluşturur. Her kelami risale "eğer bir kimse derse... biz cevap veririz" (*ve in ḳâle ḳâ'ilun... ḳulnâ...*) veya "bir kimse burada şöyle diyemez... çünkü o zaman biz

[26] L. Gardet, "'İlm al-Kalâm".
[27] Richard Frank, "The Science of Kalâm", s. 15.
[28] Agm., s. 18.
[29] Agm., s. 19.
[30] *Agy.*
[31] Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. von Grünebaum, Otto Harrossowitz, Wiesbaden 1970, s. 22-49.

şöyle cevap veririz." (*ve lâ yuḳâlu enne... li-ennâ neḳûlu...*) şeklinde cümleler içerir.[32]

Bu makalesinde van Ess kelamın hem terim olarak hem de gramatik açıdan Yunan ve Hristiyan kaynaklarına götürülebileceğini ifade ederken,[33] daha sonra yazdığı diğer bir makalede bu düşüncesini biraz daha yumuşatıp, kelam ile teoloji arasında bir ayırım yapmaktadır. İslam'da Allah hakkında düşünme anlamında teoloji, kelamdan önce mevcuttu; Hariciler ve Mürciiler pek çok teolojik problem hakkında tartışıyorlardı. Fakat yukarıda açıklanan diyalektik formu, en azından yazılı şekliyle, tartışmalarında kullanmadıkları için, onlara 'mütekellim' diyebilmek mümkün değildir. Bu formu taşıyan mevcut en erken eserler *Kitâbu'l-ircâ'* ve *Redd ʿalâ'l-Ḳaderiyye* adlı risalelerdir.[34] Bu risaleler Dördüncü Halife Ali'nin torunu olan Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye atfedilmektedir. Hasan b. Muhammed'in ilk Mürcii olduğu ve 99/718 ila 100/720 tarihleri arasında vefat ettiği düşünülmektedir. *Kitâbu'l-ircâ'* muhtemelen 73/692 yılı civarında, Emevi Halifesi Abdulmelik zamanında,[35] *Redd* ise hicrî 72 ila 80 yılları arasında yazılmış olabilir.[36] van Ess her iki eserin de sahih olduğunu düşünmektedir.[37] Bununla birlikte o hicrî 73/692 yılından önce, söze dayalı kelamın var olabileceği ihtimalini de göz ardı etmemektedir.

van Ess'in temel tezi, Müslümanların kelam sanatını bilinçli ve sistematik bir şekilde geliştirmedikleri, fakat onunla birlikte geliştikleri yönündedir. Kelam bir vakum içinde ortaya çıkamayacağına göre, kelamcılar Hristiyan teologların etkisi altında kalmış olabilirler mi? van Ess'e göre, Müslümanlarla diğer din mensupları arasında gerçekleşmiş tartışmalar ve polemikler kelamın temel yapısına etki etmemiştir. O "Hristiyanların etkisine ihtiyaç" olmadığını söylemektedir.[38] Kelam diğer din mensuplarına "karşı bir polemik" olarak değil, fakat çoğunlukla siyasi gelişmeler çerçevesinde içsel İslami bir tartışma olarak başlamıştır. Halife Abdulmelik kendi teolojik-siyasi görüşlerini yaymak amacıyla veya mevcut gerilimi hafifletmek için, bir diyaloğun başlatılmasından yanaydı. Böyle bir teşebbüse girişebilmek için yeterli elemana ve maddi imkanlara sahipti.[39]

[32] Agm., s. 23.

[33] Agm., s. 24.

[34] İkinci risalenin bir ismi yoktur, fakat van Ess tarafından bu isim verilmiştir. Aynı risale Michael Cook tarafından *Hasan's Questions* (Hasan'ın Soruları) adı altında kullanılmaktadır.

[35] van Ess, "The Beginnings of Islamic Theology", *Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J. E. Murdoch ve E. D. Sylla, D. Reidel Publishing Comp., Dordrecht 1975, s. 96.

[36] Bkz. Michael Cook, "The Origines of Kalam" ve *The Early Muslim Dogma*, Cambridge University Press, London 1981.

[37] Agm., s. 95-98; Sönmez Kutlu *Kitâbu'l-ircâ*'ın 75/694 ila 80/699 tarihleri arasında yazılmış olabileceğini söylemektedir. Tarihlendirme ve metnin tercümesi için bkz. Sönmez Kutlu "İlk Mürcî Metinler ve *Kitâbu'l-ircâ*'", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1998), s. 319-331. Ayrıca bkz. Sönmez Kutlu, "İlk Murcî Metinler: İrca Kasidesi (I) ve İrca Kasidesi (II)," *AÜİFD* 39 (1999), s. 239-252.

[38] Cook, "The Origines of Kalam", s. 99.

[39] van Ess, "The Beginnings", s. 101.

Michael A. Cook, "The Origines of Kalam" (Kelamın Kaynakları) adlı makalesinde, benzer bir çizgi takip edip; kelamı, argüman yapısından hareketle tanımlamaktadır. Cook, van Ess'den dış tesirlerin varlığı noktasında ayrılmaktadır ve kelamın diyalektik tekniğini "Hristiyan teolojisinden ödünç aldığı"na inanmaktadır.[40] Müslümanlar kelam metodunu muhtemelen Hristiyan-Süryani kaynaklardan almıştır.[41] Cook bu tezini desteklemek üzere, P.S. Brock tarafından tahkik edilerek basılan bir grup Süryani metni kullanmaktadır.[42] Bu metinler Hristiyan ilahiyatıyla ilgili olup, bir mezhep mensubu tarafından diğer bir mezhebin görüşlerini çürütmek üzere yazılmıştır. Brocks, metinlerin tarihlerini 662 ila 690 olarak vermektedir. Her iki durumda da bu metinlerin yazar(lar)ı Hasan'ın çağdaşıdır.[43]

Cook'a göre Hasan'ın risaleleriyle, söz konusu Süryani metinler arasında yapısal bir benzerlik bulunmaktadır. Her ikisi de farazi sorularla başlamakta, bu sorular muhalifi âdeta kapana sıkıştıran iki seçenek içermektedir. Bu seçeneklere verilecek cevaplar ne olursa olsun, muhalif kaybetmekte ve tezi çürütülmektedir. Metinler arasındaki benzerlik, sadece muhalifin görüşlerine hücümda değil, aynı zamanda, yazarların kendi tezlerini savunmada da görülmektedir. Hasan'ın "Eğer onlar derlerse... de ki..." şeklindeki ifadeleri, Süryani metinlerdeki "Eğer biri sana sorarsa... ona de ki..." formuna çok yakındır.[44] Her ne kadar metinler arasında bazı farklar olsa da, Cook'a göre bunlar "stillerin genel ayniliğini ciddi biçimde etkileyecek" cinsten değildir.[45]

Ayrıca Cook'a göre, sadece kelam metodunun değil, aynı zamanda kelam teriminin de kaynağı Süryanicede aranmalıdır; çünkü Arapçada kelam "diyalektik ve teolojinin birleştikleri noktayı" temsil eder ve "Kelam, teolojik alandaki diyalektik argümandır."[46] Yunancada 'diyalektik' ve 'teoloji' pek ortak noktaları olmayan iki farklı kelimedir. Halbuki Süryanicede diyalektik (*melilu-ta*) ve teoloji (*mamlut allahuta*), birbirlerine Yunanca karşılıklarından daha yakındır. İşte bu yüzden 'kelam', Süryani örneğinden hareketle, teolojinin karşılığı olarak terimleştirilmiş olmalıdır.[47] Cook getirdiği argümanların kesin bir sonuca ulaştırmadığının farkına varmış olmalı ki, Müslümanların kelamı Hristiyanlardan almalarının "makul bir hipotez olduğunu" eklemektedir.[48]

Kur'an ve Kelam Metodu

Cook'un söylediklerine katılabilmek mümkün değildir. Kendisi metinler arasındaki benzerlikler üzerinde yeterince durduğundan, burada farklara değinmek

[40] Michael A. Cook, "The Origines of Kalam", s. 32.
[41] Agm., s. 34.
[42] S. P. Brock, "A Syriac Fragment on the Sixth Council", *Oriens Christians* LVII (1973).
[43] Cook, "The Origines", s. 35.
[44] Agm., s. 39.
[45] Agm., s. 38.
[46] Agm., s. 42.
[47] Agm., s. 42-43.
[48] Agm., s. 42.

yerinde olur. Ayrıca, iddia edilen benzerlikler Hasan'ın risaleleriyle İslam'ın temel kaynakları arasında da rahatça bulunabilir; bu benzerlikler evde prinç varken Dimyat'a bulgur aramaya gitmenin gereksiz olduğunu göstermeye yetecektir. Cook'un *Early Muslim Dogma* (Erken Dönem Müslüman Doğması) adlı eserinde, kelamın oluşumu üzerinde "Kur'an'ın ve Hadis'in Rolü" adlı bir bölüm olduğunu söylemeden geçmek, haksızlık olurdu.[49] Fakat Cook kelam metodunun Hristiyan teolojisinden kopya edildiğine inandığı için, bu bölümde, Kur'an'ın, kelamcıların argümanlarını dilsel ve yapısal açıdan nasıl etkilemiş olabileceği hakkında tek bir kelime söylememektedir.

İlk olarak, her iki metindeki stiller, yapısal açıdan birbirinin aynı değildir; ki, bu husus Cook'un kendisi tarafından da kabul edilmektedir. İkinci olarak, Cook metinlerin içeriklerini tamamen göz ardı etmektedir. İçerikten, metinlerin ilgilendiği kelami problemlerin konusunu kastediyoruz. Ayrıca, Hasan'ın risalelerinde kullanılan soru-cevap şekliyle, Kur'an'dan alacağımız bazı ayetler arasında yakın bir benzerlik bulunmaktadır. Biz özellikle bu son nokta üzerinde duracağız. Kelam diyalektik metodunda üç unsur öne çıkmaktadır: (a) Soru ve cevaptan oluşmuş farazi bir konuşma, (b) iki alternatifi içeren bir soru, (c) hangi alternatifi seçerse seçsin, muhalifin kaybetmesini sağlayan ikilem (dilemma). Şimdi bu üç husus ışığında aşağıdaki ayetleri inceleyelim:[50]

> De ki: "Allah size bir zarar vermek veya yarar sağlamak isterse kim Allah'ın istediği şeyi geri çevirebilir?" Hayır, (kimse çeviremez) ama Allah yaptıklarınızdan tamamiyle haberdardır! 48. Feth, 11.
>
> De ki: "Allah size bir zarar vermek istese, sizi O'ndan kim koruyabilir? Yahut rahmetini bağışlamak isterse (kim mani olabilir?)" Allah'tan başka bir yardımcı ve koruyucu bulamayacaklar[ını bilmezler mi?] 33. Ahzâb, 17.
>
> De ki: "Allah'ı bırakıp taptıklarınızın ne olduğunu hiç düşündünüz mü? Eğer Allah bana bir zarar vermek istese, bu [hayali güçler] O'nun vereceği zararı önleyebilirler mi? Yahut bana rahmet dilese O'nun rahmetini [benden] esirgeyebilirler mi?" 39. Zümer, 38.
>
> Allah kimi saptırırsa artık onu yola getiren bulunmaz, Allah kimi doğru yola yöneltirse de onu saptıran olmaz. 39. Zümer, 37.

Yukarıda geçen ayetler, insanların İlahi İradenin tersine davranamayacaklarına işaret etmektedir. Aynı zamanda ayetler 'ayrık şartlı önermeleri' içeren sorular sormaktadır. Hasan'ın risalelerindeki ve Süryani metinlerdeki sorular 'veya' bağlacı ile ayrılan ve muhalifi açmaza alan iki seçeneği içermekte ve hangi seçeneği seçerse seçsin, muhalif kaybetmekteydi. 48. Feth, 11; 33. Ahzâb, 17 ve 39. Zümer, 38 ayetleri de alternatiflerini dışlayan şart ayraçlarıyla 'veya' (*ev*) sorular sormaktadır. Küçük müdahalelerle bu ayetlerdeki soru şekilleri de Hasan'ın risalelerindeki şekillere benzer hale getirilebilir. 48. Feth, 11'de Arapça 'veya' bağlacı olan *ev* ile soru sorulmaktadır. Bu ayetteki alter-

[49] Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 16-20.

[50] Ayetlerin tercümelerinde kısmen, Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (İşaret Yayınları, İstanbul 1999) adlı mealinden istifade edilmiştir.

natifler: "(a) 'Allah size zarar vermeyi dilediğinde' veya (b) 'Allah size bir fayda sağlamayı dilediğinde' buna kim engel olabilir?" şeklindedir. Her iki durumda da hiç kimsenin bir şey yapamayacağı ifade edilmektedir. Eğer bu ayeti kelamcıların diyalektik diliyle söyleyecek olursak: Eğer onlar "Allah'ın vereceği faydayı bir kimse önleyebilir." derse, biz "hayır" deriz. Eğer onlar "Allah'ın vereceği zararı bir kimse önleyebilir" derse, biz yine "hayır" deriz. O halde "Bir kimse Allah'ın iradesine karşı zararda ve faydada yardım edebilir." iddiası saçmadır. Şimdi benzer formları içeren diğer iki ayete bakalım:

> De ki: "Hiç Allah'ın sizin için rızık olarak indirdiği şeyler üzerinde düşündünüz mü? O rızıklar ki, bir kısmını yasaklıyor, bir kısmını da meşru görüyorsunuz." De ki: "[Böyle yapmanız konusunda] size Allah mı izin verdi; yoksa (düpedüz) kendi tahminlerinizi mi Allah'a yakıştırıyorsunuz?" 10. Yûnus, 59
>
> İbrahim'in, İsmail'in, İshak'ın, Yakub'un ve onların soyundan gelenlerin 'Yahudi' veya 'Hristiyan' olduklarını mı iddia ediyorsunuz? De ki: "Siz mi daha iyi biliyorsunuz yoksa Allah mı?" 2. Bakara, 145

Bu ayetlerde de 'veya' (*em*) bağlacıyla bağlanmış iki alternatifi içeren sorular sorulmaktadır. Birinci örnekte, Kur'an, insanların kendi kendilerine bazı yiyecekleri helal veya haram kılmalarını yasaklamaktadır. Bu ayetteki alternatifler şunlardır: (a) Allah izin verdi veya (b) Onlar kendi tahminlerini Allah'a yakıştırıyorlar. Allah'ın izin vermediği açıktır. Onların kendi tahminlerini izafe etmeleri de Allah'ın yasakladığı bir husustur. Bu durumda her iki alternatifte de ayette muhatap alınan kimselerin iddiaları boşa çıkmaktadır.[51] İkinci örnek de aynı yapıyı içermektedir: (a) Onlar daha iyi biliyorlar veya (b) Allah daha iyi biliyor. Birinci seçenek akıl ve vahiyle çelişmektedir; insaların Yaratıcılarından daha iyi bilmesi aklen imkansızdır. Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını, O'nun ilminin herkesin ilminin üstünde ve O'nun "en bilici" olduğunu Kur'an sık olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla peygamberlerin 'Yahudi' veya 'Hristiyan' olmalarına yönelik iddialar her iki durumda da boşa çıkmaktadır.

Cook, Hasan'ın "Eğer onlar derlerse... biz deriz ki..." şeklindeki ifadelerinin Süryani metinlerdeki "Eğer bir kimse sana sorarsa... ona de ki..." şeklindeki ifadelere kıyaslanabileceğini ileri sürmekteydi. Halbuki benzer ifade şekillerine Kur'an'da da rastlanır: "Yoksa onlar o onu uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer onu ben uydurdu isem o zaman Allah'ın bana vereceği (cezaya karşı) hiçbir şey engelleyemezsiniz." (46. Ahkâf, 8) Bu ayette Hz. Peygamberin, bir yalanlama karşısında kendi doğruluğunu ve konumunun haklılığını savunması için nasıl cevap vermesi gerektiği belirtilmektedir. "Yoksa onlar... mı diyorlar? De ki..." şeklindeki ifadeler, Hasan'ın risalelerindeki soru-cevap formuyla çok yakın bir benzerlik arzetmektedir.

Burada vurgulanan husus, kelamcıların, argümanlarını oluştururlarken ayetlerin sentaksını kopyalamaya çalıştıkları değildir. Müslümanlar Kur'an'ı diğer ki-

[51] Benzer ayetler ve formlar için bakınız, 16. Nahl, 35 ve 116; 7. A'râf, 32; 9. Tevbe, 9, 29 ve 37 ve 6. En'âm, 148.

taplardan daha çok okumaktaydılar ve Kur'an, onların düşünce şekillerini ve söylemlerinin yapısını etkilemekteydi. Vahyin anlaşılması ve müdafaasını amaçlayan kelamcıların, argümanlarını oluştururken, gerek muhteva gerekse şekil açısından en çok etkilendikleri kaynağın Kur'an olması oldukça doğaldır.[52]

Kur'an'ın tartışma yöntemini yansıtan ayetler ile kelam argüman formları arasındaki benzerlikler daha yakından incelenmeyi gerektirmektedir. Şüphesiz Kur'an'ın muhataplarına karşı kullandığı dil, kelamcılarınkinden çok farklıdır. Kur'an belirli din mensuplarını, mesela Yahudi ve Hristiyanları olduğu kadar, tüm insanlığı da muhatap almaktadır. Dolayısıyla, onun mesajının muhatabın durumuna göre şekillenmesi normaldir.

Kelamın argüman formunun oluşumunda Kur'an'ın yanı sıra hadislerin de etkisini kabul etmek gerekir. Bazı hadislerde Hz. Peygamber'in sahabeye dinî konuları soru ve cevaplarla açıklaması, ayrı bir incelemeyi gerektirmektedir. Ayrıca, kelam tartışma metodunun oluşumunda başvurulacak diğer bir kaynak, ilk dönemden itibaren bize gelen dinî ve siyasi tartışmalardır. Bunlar arasında iyi bilinen Haricilerle İbn Abbâs ve yine Haricilerle Hz. Ali arasındaki tartışmalar dikkati çekmekte; hadislerde olduğu gibi ayrı bir incelemeyi beklemektedir.[53]

Kelamın kaynağını ve metodunu yabancı kaynaklarda arayan yazarların içine düştükleri diğer bir hata da şudur: Kelimeler ve kavramlar, farklı kültürlerde farklı biçimlerde gelişir ve farklı anlamlar kazanırlar. Mesela, Platon *theologia* kelimesini tanrılar ve teogoni (tanrı soybilim) hakkında hikayeler anlatan şairler için kullanmaktadır; Aristo'ya göre teolog "evren hakkında mitolojik açıklamalar" sunan kimsedir. Teolojinin 'Tanrı bilgisi'ne atfedilmesi, ancak milattan sonra üçüncü yüzyılda Hristiyan yazarların eserlerinde görülmektedir. 'Teoloji' teriminin modern anlamı on ikinci yüzyıla kadar götürülebilir. *The Encyclopedia of Religions*'da bu konuda şu bilgileri bulmaktayız:

> Batı'da teoloji uzun bir süre nadiren kullanıldı; *sacra scriptura* (kutsal metin), *sacra erudita* (kutsal bilgi) gibi diğer terimler daha yaygındı. Peter Abelard (ö. 1142) Hristiyan dogması üzerine yazdığı bir eserinin başlığı olarak *teologia* kelimesini kullanmış ve bununla aynı isimle anılan alanda incelenen ve öğretilen bilgiyi kastetmiştir. Terimin modern kullanımı da böylece ortaya çıkmıştır.[54]

Bir medeniyetin kelimeleri ve kavramları, bağlamlarından alınıp, diğer bir medeniyetin kelime ve kavramlarına kıyaslandığında, canlılıklarını yitirmektedirler. Onların anlamlarını tespit etmek ve içinde bulundukları kültürde ne anlama geldiklerini belirleyebilmek için onları bağımsız entiteler olarak değil bir

[52] Muhammed Ebû Zehra cedelin Kur'an'da olduğunu savunmaktadır; bkz. *Târîḫu'l-cedel,* Dâru'l-fikri'l-arabî, Kahire 1980, s. 23. Hüseyin Atay ise, Kur'an'ın tartışma metodunun cedelden farklı olduğunu ileri sürmektedir; bkz. "Kur'an'a Göre Münazara Metodu", *AÜİFD* 17 (1969), s. 259-275.

[53] Bkz. *Dîvânu'l-Ḫavâric,* ed. Na'if Mahmûd Ma'ruf, Daru'l-Mesîre, Beyrut 1983, s. 299-301 ve bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri,* AÜİF Yayınları, Ankara 1983, s. 58-64.

[54] Yves Congar, "Theology: Christian Theology" *The Encyclopedia of Religion,* ed. Mircae Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987.

bütünün parçaları olarak ele almak gerekir. Modern teoloji kavramından hareketle, Süryanice konuşan Hristiyanların teolojiden neyi kastettiklerini anlamakta ne kadar zorlanırsak, kelamı *logos* veya *mamlut allahuta* ile bir tutmada da o kadar ihtiyatlı olmamız gerekir.[55]

Yeni İlm-i Kelam

Kelamın oluşumuna etki ettiği öne sürülen kaynaklardan bir kısmına değindik. Buraya kadar gördüğümüz kelam tanımlarını üç başlık altında toplayabiliriz: (a) Epistemolojik, (b) metodik (c) işlevsel. İnanç ilkelerini anlama ve açıklamaya dayalı kelam tarifi, bu ilmi, bilgi ve doğruluk kavramları açısından ele alır. Kelamı metod açısından ele alan çalışmalar, kelam argümanlarının mantıksal yapılarını incelemektedir. İşlevsel tanımlar ise, kelamın İslam toplumu içindeki rolüne işaret etmektedir. Bu tanımlarda rastlanan eksikliklerden biri, kelam ilminin nasıl ve daha da önemlisi niye ortaya çıktığını tam olarak izah edememeleridir. Müslüman yazarlar genelde dahilî sebeplere, Batılı yazarlar da (istisnalarıyla birlikte) dış kaynaklara başvurarak bunu açıklamaya çalışmaktadırlar. Her ne kadar dış kaynakların tesirlerini tamamen göz ardı edemesek de, kelamın neden ve nasıl ortaya çıktığını, ancak içsel sebeplere başvurarak açıklayabiliriz. İlk bölümde kelam argümantasyonun oluşumunda Kur'an'ın rolüne işaret edilmişti; fakat kelam ilmini ve metodunu Kur'an'a indirgemek yanlış olur.

Kelam ilminin ortaya çıkışında sosyo-politik olayların rolü, hem müslüman hem de Batılı yazarlar tarafından detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Sünni kelam, kendini Hariciler ve Şiiler gibi diğer gruplara bir cevap olarak oluşturdu. Her bir grup kendini vahyin gerçek yorumlayıcısı olarak görüp, hakikatin kendilerine ait olduğunu iddia etmekteydi. İlk grupların tartıştıkları konular nazari kelam problemleri değil, bizzat hayatın içinden alınan teolojik içerikli sorunlardı; mesela iman ile amel arasındaki ilişki, kimin İslam dairesinde kalacağı ve kimin dışlanacağı açısından oldukça önemliydi ve hukuki birtakım neticeleri de beraberinde getirmekteydi. Fakat onların bu konuları tartışmalarının sistematik olduğu söylenemez; çünkü sistematizasyon, ihtilaller gibi bir gecede gelen olaylar zümresinden değildir. Kelamın dış tesirlerden kaynaklandığını ileri süren tezlerin içine düştükleri çıkmaz da buradadır. Onlar kelamın sistematikleştiği belirli bir tarihe işaret etmek istemektedirler. Kelama evrimsel bir yaklaşım, onun İslam tarihindeki yerini daha iyi tespit edebilmemiz açısından önemlidir.

Bahsedilen gruplar arasında geçen tartışmalar bireylerin kendi gruplarını diğerlerinden ayırabilme ve bir grup kimliği oluşturma açısından oldukça önemlidir. Birey nasıl kendi benliğinin farkına ancak *diğer* bir kimsenin huzurunda tam olarak varıyorsa; gruplar da kendi kimliklerini, tartışmaya girdikleri diğer grupların karşısında oluşturmaya başladırlar. Kelam, belli bir sistem yansıtma-

[55] Bu konuda gösterilmesi gereken hassasiyet için bkz. Richard M. Frank, "Hearing and Saying What was Said", *Journal of American Oriental Society* 116 (1996), s. 611-618.

yan bu tartışmalardan diyalojik bir süreç içinde sistemleşerek ortaya çıkmıştır. Burada asıl üzerinde durmak istediğimiz konu, bu sürecin İslam toplumuna ne gibi bir katkıda bulunduğudur. Bu katkıyı belirlemeden kelam ilminin mahiyetini ve İslam toplumundaki işlevini kesin olarak göstermemiz mümkün değildir.

'Kelam' terimiyle ilgili olarak, not edilen, fakat şimdiye kadar üzerinde derinlemesine durulmamış bir anlamına değinerek bu konuyu inceleyelim. 'Kelam'ın taşıdığı anlamlardan biri de 'karşılıklı konuşma'dır. Belki de kelam, bir terim olarak teoloji hakkında kullanılmaya başlandığında bu anlam zihinlerdeydi. Konuşmayla ilgili diğer bir kelime olan *kavl*, zaman zaman *kelâm* ile aynı anlamda kullanılsa da, gramerciler bu iki kavram arasında bir ayırım yapmaya özen göstermişlerdir. Kelam kendi içinde bütünlüğü olan bir cümledir; *kavl* ise bu anlamda bir bütünlüğü yansıtmaz ve çoğu zaman bütünlük arzeden bir cümlenin bir parçasını oluşturur. Sîbeveyh, bu farkı şu deyimle daha belirgin bir şekilde ifade etmektedir: "*vaḳa'at fi'l-kelâm* denir fakat *vaḳa'at fi'l-ḳavl* denmez." İbn Manzûr, insanlar arasında oluşan bir icmâa işaret ederek, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu, fakat Allah'ın kavli olmadığını söylemektedir. Bir konuşmada pek çok kavl, fakat çok az kelam olabilir.[56] Bu açıklamaların ışığı altında biz kelamı bir dizi kompleks; duyan kimseyi ikna etmek amacıyla bazı anlamları ona aktarmak üzere, bütünlüğü ve sözel yapısı olan konuşma olarak tarif edebiliriz. Bu tanım, bir yandan sıradan konuşmaları dışlarken, diğer yandan karşılıklı konuşmaya yönelik bir yöne işaret etmektedir.

Neden kelam karşılıklı konuşmaya veya son zamanlarda popüler olan tabirle, 'diyalojik' bir sürece işaret etmektedir? Bu konuyu açıklayabilmemiz için yakın dönemlerde sosyal teoride ortaya çıkan bazı gelişmelere değinmemiz yerinde olacaktır. Yakın zamanlarda, Frankfurt Ekolü'nün üyelerinden Alman felsefeci Jürgen Habermas 'iletişimsel fiil teorisi' (*the theory of communicative action*) adı altında bir tez geliştirdi. Aynı adlı eserinde Habermas, gerek günlük gerekse entelektüel iletişim için geçerli evrensel şartları araştırmaktadır. Habermas, sosyal olguları açıklayabilememiz için sözel iletişimin 'fiil' kavramıyla birlikte ele alınması gerektiğine inanmaktadır. Kendisi bu noktada İngiliz felsefeci J.L. Austin'ın söz-fiil (*speech acts*) teorisini kullanmakta ve bununla, teori ile pratik arasındaki ayırımın doğurduğu zorluğu giderebilmeyi hedeflemektedir.

Austin'a göre, konuşma bir fiildir ve üç çeşit konuşma fiili vardır: (a) Bir cümleyi sadece söylemekle gerçekleşen fiiller. Önermesel cümlelerin ifadesi bu gruba girer. Konuşmacı birtakım cümleleri söyleyerek olguları açıklar. Bu grup söz fiillere örnek olarak "Kelam bir iletişim formudur." verilebilir.[57] (b) Bir sözü söylerken sözü söylemenin yanı sıra gerçekleştirilen fiiller. Bu durumda, konuşan kimse bir şey söylerken bir fiil yerine getirmiş olur. Bu tür fiiller, olgu-

[56] İbn Manzûr, "*KLM*", *Lisânu'l-'arab*, XI. 523.

[57] Austin bu söz edim sınıfları için (a) *locutionary*, (b) *illocutionary* ve (c) *perlocutionary* terimlerini kullanmaktadır. Biz burada teknik terimleri kullanmak yerine, onların açıklamalarıyla yetindik. Ayrıca örnekleri, makalede işlenen konuyla ilgili olması için kelama uyarladık.

ları açıkladıkları gibi, konuşmacı hakkında diğer bazı olguları da ifade ederler. Söz verme, tasdikleme, öne sürme, emretme bunlar arasındadır. Bu tür fiiller açıktan ifade edilir. "Ben kelamın bir iletişim formu olduğuna *inanıyorum*" bu gruptaki söz fiillere örnek olarak verilebilir. Son olarak, (c) bir sözü söylerken bir fiilin ortaya çıkmasına sebep olan fiiller. Konuşan kimse, dinleyici üzerinde bir etki doğurarak değişikliğe sebep olduğunda böyle bir fiil gerçekleşmiş olur. Bu gruptaki fiiller gizlidir, açıktan ifade edilmezler. "Kelamın bir iletişim formu olduğuna inanıyorum." derken, eğer başka bir kimseyi bu sözlerimle (argümanlarımla) ikna edersem, bu tür bir fiil gerçekleştirmiş olurum.

Habermas, Austin'ın söz-fiil teorisinin yardımıyla, konuşmanın veya diyaloğa katılmanın bir fiil olduğunu ortaya koyduktan sonra, gerçek bir iletişimde geçerli dört evrensel şart olduğunu öne sürer. Bu şartlar: (a) Bir şeyi anlaşılır bir şekilde *ifade etmek*, (b) dinleyiciye anlaşılır *bir şey* vermek, (c) bununla *konuşmacının kendini* anlaşılır kılması ve (d) *diğer kimse ile* bir anlaşıma varmaktır.[58] Bir iletişime katılındığında, her bir tarafın iletişimsel faaliyet sayesinde diğerleriyle bir anlaşımı hedeflediği varsayılır. Bu faaliyet dört hususta oluşmakta ve katılımcılar, bunlar sayesinde iddialarının geçerli olduğunu ileri sürmektedirler. Bunlar; anlaşılabilirlik, doğruluk, samimiyet ve uygunluktur.

Habermas'a göre, katılımcılar gerçek bir iletişimde, bu iddiaların sorgulanabileceği, doğrulanabileceği ve geri çekilebileceğinin farkındadırlar. Bir iletişim ortamında bu iddiaların geçerliliği askıya alındığında, katılımcıların karşı karşıya oldukları üç durum söz konusudur: (1) İletişimi tamamen koparmak, (2) iletişimi rekabet veya çatışma gibi diğer farklı ilişki formlarına çevirmek, (3) problemli iddiayı incelemek üzere iletişimi tartışma düzeyine yükseltmek. Habermas'ın en çok üzerinde durduğu nokta bu üçüncüsüdür.[59]

İletişimsel fiil teorisinin en merkezî fikrî rasyonelitedir. Habermas, aklın tarihte faal olduğuna inanır. İnsanlar rasyonel olarak düşünebilir ve hareket edebilirler; çünkü "akıl, konuşmada zımnen mevcut, rasyonalite için beşerî bir hazır bulunuşluktur."[60] Habermas'a göre, iletişimi sağlayan asıl araç dildir. Rasyonalizasyon evrimsel bir süreçtir ve bu sürecin temel formlarından biri, dilde ortaya çıkan 'paylaşılan anlaşım'dır. Fakat bu süreç, zorunlu bir ilerleme göstermez; durdurulamaz veya geri çevrilemez değildir. Habermas'a göre aklın insan tarihindeki evrimi, bu anlamda lineer veya diyalektik bir çizgi takip etmez. Weber ve Frankfurt Ekolü'nün mensupları, rasyonaliteyi amaçlar açısından tanımlamaktaydı. Bu tanıma göre rasyonel bir davranışın tek hedefi başarıydı. Habermas amaç-merkezli bir rasyoneliteyi anlama-merkezli bir rasyonelite ile değiştirmektedir. Anlama, karşılıklı farkında olmayı, bilgi paylaşımını ve birbirine güveni gerektirmektedir:

[58] Jürgen Habermas, *Communication and Evolution of Society*, çev. Thomas McCharthy, Beacon Press, Boston 1979, s. 2.

[59] Thomas McCharty, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, MIT Press, Cambridge 1978, s. 290.

[60] Arie Brand, *The Force of Reason: An Introduction to Habermas' Theory of Communicative Action*, Boston Allen and Unwin, Sydney 1990, s. ix.

> İnanç ve değerlerdeki farklar, katılımcıları iletişimden alıkoyduğunda, bu problemleri konuşarak çözmek imkansızlaşır. [Argümantasyon] bu kaba kuvvete ve/ya şiddete başvurmaksızın ilişki içine girmek üzere karşılıklı rızaya dayalı bir temel oluşturur. O aynı zamanda katılan kimselerin insaniyetlerini yok saymaksızın akıl yoluyla bir uzlaşmaya varmanın imkanını sunar.[61]

Argümantasyon, doğruluk iddialarını elde edebilmek için zorunludur. Doğruluk iddialarını sağlayan şey, tartışmada söylenen sözler değil fakat bizzat tartışma faaliyetidir; diğer bir ifadeyle, söz fiillerdir. Bir ifadenin hangi şartlarda doğru olduğu, o ifadenin hangi şartlarda tasdik edilebileceğiyle karara bağlanabilir. Argümantasyon alanının dışında hiçbir doğruluk kriteri yoktur. Sadece daha iyi bir argüman, savunulan hususun doğruluk değerini ortaya koyabilir.

İletişimsel fiil teorisi, kelam ilminde tartışılan bazı problemlere ışık tutabilir; belki de kelamcıları asırlarca uğraştıran bazı problemlerin çözümüne katkıda bulunabilir (mesela, inançla fiiller arasındaki ilişki). Fakat bizi burada ilgilendiren husus, kelamın ilk dönem İslam toplumundaki işlevsel rolüdür. Bu açıdan kelam veya kelamcılar hakkında bazı müslüman alimlerin çizdikleri tablo, pek iç açıcı değildir. Kelamcılar çoğu zaman toplumda düşmanlığın yayıcıları olarak görülmüş veya gösterilmek istenmiştir. Ebû Hanîfe'den nakledilen bir rivayet bu hususu açık bir şekilde dile getirmektedir:

> Kelamın en şerefli ilim olduğunu sanırdım... Kelam ilminde insanların tartışmalarını gördüm, onların yüzleri selefin yüzleri gibi değildi ve onların metodu salah ehlinin metodları gibi değildi. Kalplerinin ve gönüllerinin katılaştığını gördüm. Onlar Kitab'a, Sünnet'e ve selef-i salihîne muhalefetten çekinmezler. Ne korku ne de takva sahibidirler.[62]

Hicrî 5. yüzyılda Hanbeli alim el-Ensârî *Ẕemmu'l-kelâm ve ehlihî* (Kelam ve Ehlinin Zemmi) üzerine yazdığı eserde, devrindeki kelam düşmanlığını dile getiriyordu. Kendisinden iki yüzyıl sonra İbn Teymiyye de pek farklı düşünmemekteydi. Kelam, modern yazarların eserlerinde de pek farklı ele alınmaz. van Ess'e göre, "Kelam, kabuğuna çekilmiş kelamcıların zihinsel uğraşından ibaret değildi; onun polemiksel karakteri, psikolojik savaşa oldukça uygundu."[63]

İslam toplumunun rasyonelleşmesinde kelamın fonksiyonunu anlamaya başladığımız andan itibaren onun gerçek değerini kavrayabiliriz. Kelam, karşılıklı anlayışın yolunu açtı ve iletişim için ortak bir zemin oluşturdu. Fikir ayrılıkları ne kadar büyük olursa olsun, bireyler ve mezhepler birbirlerinin 'geçerlilik' iddialarını görüp değerlendirebilecekleri bir çerçeveyi oluşturmak istediler. Kur'an ve hadisler, savundukları konumlar için nihai bir ölçütten ziyade, başvurdukları kaynaklardı. Zıt fikirlere sahip kelamcıların birbirlerinin görüşlerini

[61] *Age.*, s. 291.

[62] Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Ḥanîfe ḥayâtuhû ve âṣâruhû ve ârâ'uhû va fıḳhuhû*, Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Kahire 1947, s. 25-26.

[63] van Ess, "Early Development of Kelam", *Studies in the First Century of Islamic Society*, ed. H. A. Yuynboll, s. 122.

reddetmek için aynı ayetleri kullandıkları göz önüne alınırsa, bu nokta daha iyi anlaşılır.[64] Tartışmaya katılarak, kelamcılar, tezlerinin doğruluğu ve argümanlarının geçerliliği hakkında bir karar verilebileceğini varsaydılar. Muhaliflerin iddialarını düşünsel bir çerçevede ele alma, 'anlaşım'a ulaşmak için tek yoldu. Fakat gruplar arası ilişkilerin rasyonalizasyonunu sağlayan kelami süreç kesintisiz değildi. Mesela *Mihne,* bu iletişimsel faaliyetin kırılması olarak görülebilir. Mutezile, daha iyi argümanlar getirmek yerine, 'stratejik fiil'e başvurarak muhaliflerini kendi tezlerini kabule zorladı. Kendilerini ne kadar rasyonalist olarak görürlerse görsünler (veya başkaları tarafından öyle görülsünler), Mihne döneminde onlar 'stratejik' veya 'irrasyonel' bir davranış tarzı sergiliyorlardı.

Eğer kelamı rasyonel motivasyon taşıyan bir iletişim fiili olarak tanımlamamız doğru ise ve eğer iletişimin toplumların evrimi ve gelişmesinde temel bir fenomen olduğunu kabul edersek, kelama öncekinden daha fazla kredi vermemiz gerekmektedir.

[64] Mutezile ve Ehl-i Sünnet, 'ru'yetullâh' konusunda "O'nu gözler idrak edemez, O gözleri idrak eder." 6. En'am, 103 ayetini kullanmaktadır.

islâmiyât III (2000), sayı 1, s. 71-94

Şâtıbî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi

MUSTAFA ÖZTÜRK
ARAŞ.GÖR., 19 MAYIS Ü. SOS. BİL. ENST.

Giriş

Kur'an, İslam düşüncesindeki zorunlu merkezî konumundan ötürü nüzûl döneminden bu yana sayısız anlama ve yorumlama faaliyetine mevzu teşkil etmiş ve bu cümleden olmak üzere bazen nesnel anlamı aramak, çoğu zaman da öznel olanı onaylatmak amacına matuf olarak her dönemde yeniden anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Nitekim, farklı amaçlara yönelik bütün bu anlama ve yorumlama çabalarının sonunda ortaya devasa bir tefsir külliyatı çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında, günümüz Müslümanlarının çok zengin bir tefsir mirasına sahip oldukları kuşkusuzdur. Ancak, bu insanların Kur'an'ı anlama, yorumlama ve onun mesajını, içinde bulundukları verili duruma taşımaları keyfiyeti söz konusu olduğunda, eldeki mirasın, sahip olduğu kütlesel hacimle doğru orantılı bir fayda temin ettiğini söylemek oldukça zordur.

Kanaatimizce, tefsirden çok, geçmiş asırlara ait kültür ve bilimler tarihini muhtevi olan bu külliyattaki hacim-fayda oransızlığının 'neden' ve 'niçin'lerinin, evvelemirde klasik dönem tefsir çalışmalarında takip edilen yöntemde aranması gerekmektedir. Zira, sözü edilen çalışmalar incelediğinde, bunların hemen bütününde Kur'an'ın, salt bir metin olarak değerlendirildiği ve bu metnin atomistik (parçacı) bir çözümleme yöntemiyle açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bir anlama/yorumlama yönteminden çok, tablet çözümleme yöntemini anımsatan bu atomistik yaklaşımda esas olan, cümlelere yüklenen anlamların Kur'ani öğretinin değersel bütünündeki yerinin belirlenmesi değil, dilin verileri çerçevesinde ayetleri cümlelere, cümleciklere ve kelimelere bölmek suretiyle Kur'an metninin parça parça çözümlenmesidir.[1]

Yorumlamanın esas amacı metin çözümlemesine eşitlenince, tabiatıyla yöntemsel araçların da bu amaca uygun olarak seçilmesi zorunluluğu hasıl olmuş

[1] Bu konuda daha geniş değerlendirme için bkz. Mehmet Paçacı, "Anlama (Fıkh) Usûlüne Dâir", *İslâmî Araştırmalar* VIII (1995), 2, s. 85-86.

ve bu zorunlu keyfiyetten ötürü, tefsire yönelik faaliyetlerde büyük ölçüde linguistik ve bugünkü bilinen anlamıyla fıkıh usûlüne ait metin çözümleme araçları kullanılmıştır. Nitekim, Kâfiyeci (ö. 879/1474) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505), müfessirin bilmesi gereken ilimler başlığı altında saydıkları on beş ilimden dokuz tanesinin (lügat, iştikak, sarf, nahiv, me'ânî, beyan, bedî, kıraat ve usûl-i fıkh) doğrudan veya dolaylı biçimde dille alakalı olması,[2] klasik dönem tefsir anlayışındaki egemen karakteristiği resmetmesi bakımından oldukça önemlidir.

Kur'an'ı tarihten bağımsız, olmuş bitmiş bir metin olarak telakki eden bu yorumlama geleneğinde, temelde dilbilim ve fıkıh usûlüne ait verilerin esas alınmış olmasından hareketle, tefsir disiplininde Kur'an'ı bir bütün olarak anlama ve yorumlamaya yönelik yetkin bir metodoloji geliştirilemediğini ya da anılan yanlış telakkiden ötürü buna ihtiyaç duyulmadığını rahatlıkla söylemek mümkündür. Nitekim, Musa Carullah'ın, Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfaḳât*'ına yazdığı önsözdeki şu ifadeleri de bu gerçeği dile getirmektedir:

> Müfessirler, Kur'an ayetlerini tefsir ederken genelde bir metod takip ederek hem tefsirlerini hem de istidlallerini usûl kitaplarında ortaya konulmuş esaslar üzerine temellendirmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'in manalarını dil kuralları ve rivayet gibi iki muhkem çerçeve ile tahdit ederek, fikir ve akılla bulunabilecek manaları tamamen ihmal etmişlerdir. İnsanlık hayatında kanun (hukuk) olacak şer'î hükümlere delalet eden ayetleri tefsirde yalnızca umum-husus, ibare, işaret, muhkemlik, mücmellik gibi nazım türlerine önem verip, o hükümlerin insan hayatındaki önemine, tesirine o kadar itina göstermemişlerdir. İşte bu durum, İslam Şeriat'ının donmasının, yani gelişme kaydedemeyip yerinde saymasının en güçlü sebebi olmuştur.[3]

Bu bağlamda, *'ulûmu'l-ḳur'ân* ya da *uṣûlu't-tefsîr* başlığı altında geliştirilen disiplinlerin pekala bir anlama ve yorumlama metodolojisi olduğu iddia edilebilir. Ancak biz böyle bir iddianın pratikte çok fazla bir değer taşıdığı kanısında değiliz. Zira, ilgilendikleri metnin Kur'an metni olması dışında kendilerini Kur'an ilmi olarak nitelemeyi haklı kılacak hiçbir sebep bulunmayan bu uğraş alanlarının tek tek incelenmesi halinde, bunların hemen bütününün, aslında ya dilbilimin ya da edebî incelemenin konusu olduğu anlaşılacaktır.[4] Öte yandan, *'ulûmu'l-ḳur'ân* kapsamında yer almalarına rağmen, anlama metodolojisiyle yakından uzaktan hiçbir ilişkisi bulunmayan *ḥalḳu'l-ḳur'ân, feḍâ'ilu'l-ḳur'ân, ḥavâṣṣu'l-ḳur'ân* gibi bahislerin, hangi gerekçelerle 'Kur'an ilimleri' kategorisine dahil edildikleri de ayrı bir tartışma konusudur.

[2] Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân Kâfiyeci, *et-Teysîr fî ḳavâ'idi 'ilmi't-tefsîr*, tahk. Nâsır b. Muhammed el-Matrûdî, Dımeşk-Riyâd 1990; s. 145-146; Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Beyrut t.y., II. 231.

[3] Musa Cârullah Bigiyef, "*el-Muvâfaḳât* Neşrine Ait Bir-İki Söz", (Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1990, I. xxi).

[4] Ömer Özsoy, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında 'ulûmu'l-ḳur'ân'ı Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar* VII (1994), 3-4, s. 248; ayrıca bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-naṣṣ dirâse fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kuttâb, Mısır 1993, s. 20 vd.

Yukarıda anılan sebepten ya da sebeplerden ötürü, tefsir ilminde ortaya çıkan bu metodoloji boşluğunu –ki aynı durum hadis için de geçerlidir– doldurma görevi, İslami ilimler içinde, İslam filozoflarının 'burhan'ı ile mutasavvıfların 'irfan'ı esas alan metodları bir yana, müstakil bir anlama yöntemi geliştiren usûl-i fıkha tevdi edilmiştir. Usûl-i fıkh, dört ayrı ilmin (dil, mantık, kelam, fıkıh) esas ve prensiplerini cemeden, gerek bilgi felsefesi bakımından, gerekse anlama ve yorumlama yöntemi bakımından kendi içinde bütünlük arzeden bir disiplindir.[5] Ne var ki, bu disiplinin Kur'an'daki ve genel olarak İslam'daki temel ilkelerin belirlenmesi ve bunların bir bütünlük içerisinde ele alınıp değerlendirilmesini temin edecek yeterli imkanlara sahip olduğunu söylemek güçtür. Çünkü, burada kullanılan istinbat metodu, dinî metinlerin tamamını anlamak için değil, sadece hukuki içerik taşıyan metinlerden kanun yorumlama tarzında şer'î/amelî hükümler çıkarmaya yöneliktir. Diğer taraftan, usûl-i fıkıhta dinî metinler birer normatif hukuk kodu olarak algılanmakta; dolayısıyla, din ve dinî nasslar için anlama yöntemi belirlemek yerine, anlama yöntemine göre din ve dinî nasslar tanımlanmaktadır.[6]

Kanaatimizce, tüm usûl-i fıkh versiyonlarında ortak ve egemen olan bu normatif ve indirgemeci anlama yönteminin karşısında, XIV. yüzyıl Endülüs'ünde yetişen Maliki hukukçusu Ebû İshâk eş-Şâtıbî (ö.709/1388),[7] ortaya koymuş olduğu metodolojiyle birlikte farklı bir anlayışı temsil etmektedir. Değeri henüz bu yüzyılın başlarında farkedilen[8] ve gün geçtikçe popülaritesi artan Şâtıbî, Kur'an ve Hadis nasslarını birer kanun metni gibi telakki eden ve bu yüzden faaliyet alanını şer'î/amelî hükümlerin istinbatıyla sınırlandıran klasik metodolojinin, yaşam pratiğindeki sosyal değişimlerin meydan okuyuşuna karşı tüm imkanlarını kullandığını düşünerek, makâsıd ve maslahat kuramı üzerine temellendirdiği alternatif bir anlama (fıkh) metodolojisi ortaya koymuştur.[9] Şâtıbî'nin *el-Muvâfaḳât fî uṣûli'ş-şerî'a* (*'Unvânu't-ta'rîf fî esrâri't-teklîf*) adlı eserinde sistematize ettiği bu metodoloji, salt bir hukuk metodolojisi olmanın ötesin-

[5] Mehmet Görmez, "Sünnet ve Hadis'in Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu ve Yeni Bir Metodoloji İçin Atılması Gereken Adımlar", *İslâmî Araştırmalar* X (1997), 1-2-3, s. 32.

[6] Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, s. 144-145; a. mlf., a.g.m., s. 32-33.

[7] Tam adı İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnatî olan Ebû İshâk eş-Şâtıbî, Endülüslü ve Maliki mezhebine mensup bir alimdir. Şâtıbî, Nasrî krallığının başkenti Gırnata'da büyümüş ve bütün tahsilini orada tamamlamıştır. Şâtıbî'nin gençliği, Gırnata'nın en parlak dönemi olan Sultan V. Muhammed el-Gânî Billâh dönemine rastlar. Tahsil hayatına ilişkin detaylı bir bilgi bulunmamakla birlikte, Ebû Abdillâh el-Elbirî (ö. 754/1353), Ebû'l-Kâsım es-Sebtî (ö. 760/1358), Ebû Sa'îd b. Lubb (ö. 754/1353) gibi alimlerden dersler aldığı kaydedilen Şâtıbî, 8 Şaban 790/1388 Salı günü vefat etmiştir. Şâtıbî'nin bilinen eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Muvâfaḳât fî uṣûli'ş-şerî'a* (Bu eserin özgün adı, *'Unvânu't-ta'rîf fî esrâri't-teklîf*'dir), *Kitâbu'l-i'tiṣâm*, *Kitâbu'l-mecâlis*, *el-Ifâdât ve'l-inşâdât* ve *Kitâbu uṣûli'n-naḥv*. Şâtıbî'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı dönem hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Halid Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İstanbul 1997, s. 98 vd.

[8] Bkz. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 171-172.

[9] Bkz. Mes'ûd, *age.*, s. 279.

de, genel manada bir anlama (fıkh) metodolojisi olmaya daha elverişli bir nitelik arzetmekte ve özellikle Kur'an'ın bir bütün olarak anlaşılmasına yönelik ciddi teklifler sunmaktadır.[10]

Bu çalışma, Şâtıbî'nin, geliştirmiş olduğu metodolojideki Kur'an'ı anlamaya yönelik önceliklerini çözümlemeyi hedeflemektedir.

A. Kur'an'ın Arapça, Şeriat'ın Ümmi Oluşu ya da Evrensel Anlaşılabilirlik İlkesi

Şâtıbî, Şeriat'ın vazedilmesinin, onun anlaşılması amacına matuf olduğunu izah sadedinde açtığı başlık altında, ilk olarak, Kur'an'ın tümüyle Arapça olarak indirildiğini; dolayısıyla İslam Şeriat'ının[11] Arapça olduğunu ve onu başka dille anlama imkanının bulunmadığını belirtir.[12] Bu bağlamda, Kur'an'ın Arapça olarak indirildiğini ifade eden ayetleri[13] zikreden Şâtıbî; Kur'an'ın Arapça oluşunun onda yabancı kelime bulunup bulunmadığı tartışmasıyla ilgisinin bulunmadığını; dahası, bu tartışmanın usûl-i fıkıhtan öte kelami nitelikli olduğunu ifade eder. Ona göre Kur'an'ın Arapça bir kitap olmasına ilişkin vurgu, doğrudan 'anlama', yani genel çerçevede Şeriat'ın anlaşılabilirliğiyle ilgilidir.[14]

Kur'an'ın anlaşılabilirliği noktasında Şâtıbî, Arap dili ekseninde bir delalet teorisi geliştirmiştir. Bu teoriye göre dilin manaya delaleti iki şekilde olmaktadır:

1. Asli delalet: Bu, mutlak anlamdaki lafız ve ibarelerin mutlak manalara delalet etmesidir. Bu delalet şekli salt bir dile özgü olmayıp, tüm dillerde ortaktır. Sözgelimi, herhangi bir insanın ayağa kalkma fiilini, farklı dilleri konuşan herkesin çok rahat bir şekilde kendi diliyle ifade edebilmesi, dildeki asli delalete bir örnektir.

2. Tâbi Delalet: Bu sadece Arap diline ait bir özelliktir. Bu delalet şeklinde, herhangi bir haber; haber verene, haber verilene, haberin konusuna, haber verme işine, hal karinesine, kısa ve uzun anlatma (îcâz ve itnâb) gibi üslûp özelliklerine göre farklılık arzeder. Mesela, Zeyd'in ayağa kalktığı bildirilmek istendiğinde vurgu yapılmak istenen onun ayağa kalkması ise *ḳâme Zeydun* de-

[10] Nitekim, müfessir Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1332/1914), *Meḥâsinu't-te'vîl* adlı tefsirinin mukaddimesinde ortaya koyduğu tefsir usûlünü tamamen Şâtıbî'nin *el-Muvâfaḳât*'taki anlama metodolojisi üzerine temellendirmiştir. Bkz. Cemâleddîn Muhammed Kâsımî, *Meḥâsinu't-te'vîl*, Mısır 1957, I. cilltteki mukaddime bölümünün muhtelif bahisleri. Bu tefsirin giriş bölümü *Tefsir İlminin Temel Meseleleri* adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir. (Çev. Sezai Özel, İz Yay., İstanbul 1990).

[11] M. Hâlid Mes'ûd, Şâtıbî'nin, eserinde kullandığı terimlerin çoğunu tanımladığını, ancak Şeriat'ın tanımını yapmadığını, fakat 'Şeriat' kavramını, vahiy ya da Kur'an'la eşanlamlı kullandığını söylemektedir. Bkz. Mes'ûd, *age.*, s. 181-182. Nitekim, Şâtıbî'nin makâsıd konusuna tahsis ettiği II. cildin ikinci nevinde yer alan meselelerin ilkine "Bu mübarek Şeriat Arapça'dır ve onu başka dillerle anlamanın imkanı yoktur." cümlesiyle başlamış olması, Mes'ûd'un bu tesbitini doğrulamaktadır.

[12] Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât fî uṣûli'ş-şerî'a*, şerh. Abdullâh Draz, Beyrut 1997, II. 375; (Tercümesi Mehmet Erdoğan, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, İstanbul 1990, II. 65-66.

[13] 12. Yûsuf, 2; 26. Şu'arâ', 195; 16. Nahl, 44; 41. Fussilet, 44.

[14] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 276.

nilir; şayet vurgu Zeyd'in kendisine ise, bu durumda *inne Zeyden ḳâme* denilir. Eğer bir soruya cevap maksadıyla söylenecek olursa *vallâhi Zeydun ḳâme*; Zeyd'in kalkmasını bekleyene *Zeydun ḳad ḳâme* veya *ḳad ḳâme Zeydun*; Zeyd'in kalkmasını inkar durumunda olan biri için de *innemâ ḳâme Zeydun* denilir. Ancak, söylenen söze çeşitli anlamlar katan bu yan unsurlar, ifadede anlatılmak istenen maksadın kendisi değil, yalnızca onu tamamlayıcı ya da bütünleyici nitelikli unsurlardır. Nitekim, Kur'an'da aynı konuyla ilgili muhtelif fragmanlarda farklı üslûp ve anlatım şekillerinin kullanılmış olması da, Arapça'ya özgü bu unsurların göz önünde bulundurulmasından kaynaklanmaktadır.[15]

Şâtıbî'nin delalet teorisine göre, asli delalet unsurlarının hükümlere delaletinin sıhhati konusunda herhangi bir problem yoktur. Problem, tâbi delalet unsurlarının işaret ettikleri manalar ve bu manaların ortaya koyduğu hükümlerde ortaya çıkmaktadır. Ancak bunlar, tümüyle göz ardı edilecek delalet unsurları olmamakla birlikte; asıl olan, sözün kendisi için vazedildiği hakiki mananın ifadesi olan asli delalettir.[16] Bu itibarla, dinî metinlere anlam verilirken, evrensel anlaşılabilirlik ilkesinin tahakkuku için asli delaletin tâbi delaletten mukaddem kılınması icap etmektedir.

Şâtıbî her ne kadar açıkça ifade etmemiş olsa da, ortaya koyduğu bu delalet teorisini izah ediş biçimiyle, onun, maslahata dayalı Şeriat yorumlamasına karşı çıkan Zahirilik ve Ehl-i Hadis'e karşı bir argüman oluşturduğu söylenebilir. Zira gerek Zahiriler ve gerekse Ehl-i Hadis, metnin manasından çok lafzına önem vermişlerdir. Buna karşılık Şâtıbî, mananın lafızdan daha önemli olduğunu ileri sürmüştür. Böylece o, Şeriat'ın maslahata dayalı yorumlanmasının, onun gayelerinin tahakkukuna hizmet ettiği sonucuna varmıştır.[17]

Öte yandan, Şâtıbî, tâbi delalet unsurlarından hareketle Kur'an'ın başka dillere tercümesinin imkanını sorgulamakta, asli delalet çerçevesinde bunun mümkün olduğunu, ancak Arapça'ya özgü tâbi delalet unsurlarının tam anlamıyla tercümeye yansıtılmasının imkan dahilinde bulunmadığını; zira bunun gerçekleşebilmesi için tercüme yapılacak dilin her iki delalet açısından Arapça ile birebir örtüşmesinin gerektiğini söylemektedir.[18]

Şâtıbî, İslam'ın evrensel anlaşılabilirliği bağlamında, vahyin ilk muhataplarının ümmi olmaları hasebiyle Şeriat'ın da ümmi olduğunu ifade etmektedir. A. Draz, Şâtıbî'nin bu ifadesine düştüğü notta, burada sözü edilen ümmiliğin, Şeriat'ın genel felsefesinin kavranması, emir ve yasaklarının anlaşılması ve gereklerinin yaşanabilmesi için belli bir tahsil ve ihtisasın gerekmediği anlamında olduğunu ifade etmektedir.[19] Nitekim Şâtıbî de ilahi teklifin kavranabilmesi konusunda belli seviyede bilgi birikimi ya da eğitimin gerekmesi halinde, bunun,

[15] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 377-378; terc. II. 63-64.
[16] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 403; terc. II. 93.
[17] Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 214.
[18] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 378; terc. II. 64.
[19] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 379, Draz'ın 1 nolu nipnotu; bkz. terc. II. 65.

vahyin ümmi olan ilk muhatapları için teklif-i mâ lâ yutâk anlamına geleceğini ve bundan dolayı haklı olarak mazeret beyan edeceklerini, ancak vakıada hiç de böyle olmadığını, bilakis vahyin onların anladıkları dilde ve anlayabilecekleri bir hitap düzeyinde indiğini söylemektedir.[20] Nitekim, Şeriat'taki ümmiliğin bir gereği olarak, namaz vakitleri astronomi ile ilgili verilere dayalı bir zamanlama cetveline değil de, herkesçe gözlenebilen güneşin doğuş ve batışı gibi duyusal olaylara bağlanmıştır.[21] Şu halde, ilahi hitaba muhatap olan bir insanın, kendisine yönelik dinî yükümlülükleri anlayabilmesi için sağduyu ile vasat bir genel kültürün yeterli olduğunu söylemek pekala mümkündür.

Şeriat'ın ümmiliği ilkesinden hareketle Şâtıbî, aradıkları her şeyi Kur'an'da bulduklarını ya da bulacaklarını iddia eden nesnel anlam düşmanlarına karşı sert bir eleştiri yöneltmektedir. O, *'ulûmu'l-ḳur'ân* alt başlığı altında bu konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

> Pek çok insan, Kur'an'a yönelik yaklaşımlarında haddi aşmış ve tabiat bilimleri, matematik, mantık, ilm-i hurûf vb. gibi akla gelebilecek tüm ilimleri Kur'an'a maletmiştir. Daha önce zikredilen (Şeriat'ın ve ilk muhataplarının ümmiliği) prensibi nazarı itibara alındığında bu yaklaşımın sağlıklı olmadığı anlaşılacaktır. Kaldı ki, sahabe, tâbiîn ve onları takip eden nesillerden oluşan selef alimleri, Kuran'ı ve Kur'an'daki ilimlerin inceliklerini en iyi bilen insanlardı. Halbuki onlardan hiçbirinin bu tür bir iddiası bize intikal etmemiştir. Eğer onlar bu tür iddialarda bulunmuş olsalardı, bir şekilde bize intikal ederdi. Şu halde onların, "Kur'an'da her şeyin bilgisi mevcuttur." gibi bir iddiada bulunmadıkları anlaşılmaktadır. Kuşkusuz Kur'an birtakım ilimler içermektedir; ancak bunlar (nüzûl dönemi) Araplarının bildikleri ilimlerdir (...) Bu iddianın sahipleri, muhtemelen, "Biz sana her şeyi açıklayıcı Kitab'ı indirdik." (16. Nahl, 89); "Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık." (6. En'âm, 38) mealindeki ayetleri delil olarak kullanmaktadırlar. Halbuki bu ayetlerden maksat, müfessirlere göre, yükümlülük ve Allah'a karşı kulluğu yerine getirmede gerekli olan hususlardır. Burada sözü edilen 'Kitap' ise Levh-i Mahfuz'dur.[22]

Şâtıbî'nin buradaki eleştirisinin, mutasavvıflar ve diğer bâtıni yorum taraftarları ile sınırlı kalmayıp, günümüzde hayli popüler olan bilimsel tefsir anlayışının mümessilleri içinde geçerlé olduğunda hiç kuşku yoktur.[23] Zira anılan ayet-

[20] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 381; terc. II. 65 vd.

[21] Bkz. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 218.

[22] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 379-380 (Bazı tasarruflarla birlikte); terc. II. 77-78.

[23] Bu tür bir anlayışın, Maliki hukukçusu İbnü'l- Arabî (ö. 543/1148) tarafından dahi dile getirilmiş olması gerçekten düşündürücüdür. *Kânûnu't-te'vîl* adlı eserinde onun şöyle söylediği nakledilmiştir: "Kur'an'daki ilimlerin sayısı, yetmiş yedi bin dört yüz ellidir. Kur'an'ın kelimelerine eşit olan bu sayı dörtle çarpılır. Zira Kur'an'daki her kelimenin bir zahiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı vardır. Bu sayıya terkiplerdeki bağlaç edatları dahil değildir. Hasılı, Kur'an'daki ilimler sayılamayacak kadar çoktur; bunların gerçek sayısını ancak Allah bilir". Bkz. Suyûtî, *el-İtḳân*, II. 163. Bu ibarede zikri geçen sayının, *el-İtḳân* tercümesindeki karşılığı oldukça ilginçtir. Zira sözü edilen tercümede bu sayı "Kur'an'daki ilimler elli, dört yüz, yedi bin ve yetmiş bin ilimdir." şeklinde çevrilmiştir. Bkz. Suyûtî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân (Kur'an İlimleri Ansiklopedisi)*, çev. Sakıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1987, II. 332.

ler, özellikle mutasavvıflar tarafından, işarî tefsir yönteminin Kur'ani dayanakları arasında takdim edilmektedir. Onlar bu dayanaktan hareketle, zahir-bâtın mana ayırımı üzerine inşa ettikleri tefsir yöntemi çerçevesinde, iç dünyalarından sudur eden her anlam ve yorumu, mezkur ayetteki "her şey" lafzının kapsamına sokmaktadırlar. Çünkü bu anlayışa göre, "Kur'an Allah kelamıdır. Dolayısıyla Allah için sonluluk söz konusu olmadığına göre, O'nun kelamının manası için de sonluluk söz konusu değildir. İnsanlar, bu sonsuz manaları, ancak Allah'ın, veli kullarının kalplerine açtığı enginlik ölçüsünde keşfedebilirler."[24]

Öznel ve aşırı yorum özgürlüğüne hizmet ettiği hususunda en ufak bir kuşku bulunmayan bu yaklaşımın temel argümanını oluşturan zahir-bâtın ayırımı konusuna ilişkin özel bir bölüm açan Şâtıbî, Kur'an'ın zahirinin, Arap dilinin imkanları çerçevesinde dil düzeyinde bir anlamaya karşılık geldiğini; bâtının ise, serdedilen kelamda Allah'ın muradının anlaşılması olduğunu ileri sürer. Bunun dışında bir zahir-bâtın tanımlaması yapacak olan kişinin, tefsirde yeni bir yöntem ortaya koyduğunu; dolayısıyla, yaptığı bu tanımlamayı mutlak surette sağlam bir delille temellendirmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca o, bâtın mananın Arap dilinin verilerine uygun olması ve bu manayı destekleyecek haricî bir delil (nass) bulunması şartını da koşar.[25] Bu çerçevede verdiği misallerde sufi müfessirlerin bazı yorumlarının zorlama yoluyla da olsa Kur'ani bütünlük içerisinde değerlendirilmesinin imkanına işaret eden Şâtıbî, buna karşın, 20. Tâhâ, 12. ayetindeki *fe'ḫla' na'leyk* (ayakkabılarını çıkar) ifadesinde yer alan *na'leyn* yani "iki ayakkabı" lafzının "iki âlem/dünya" şeklinde izah edilmesini, kabul edilemez bir keyfî yorum olarak değerlendirir. Zira ona göre bu ve benzeri izahlar, Kur'an'ın ilk muhatapları olan ve onu en iyi anlayıp yorumlayan selefin (vahyin ilk muhataplarının) anlayışına aykırı izahlardır.[26]

Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olan alet ilimleri kategorisine Arap diline ait ilimler, kıraat, nâsih-mensûh ve usûl-i fıkhı dahil eden Şâtıbî, Râzî'nin "Onlar, üstlerindeki göğü nasıl yapmışız, süslemişiz, hiç bakmazlar mı? Onda hiçbir çatlak yoktur."[27] ayetinin anlaşılması için astronomi bilmenin gerekli olduğunu söylemesini; keza İbn Rüşd'ün Kur'an'ı anlamada felsefenin lüzumundan bahsetmesini 'lüzumsuzluk' olarak addetmektedir.[28] Kısacası o, kuyumculuktan dalgıçlığa varıncaya kadar akla gelebilecek tüm meslek gruplarının Kur'ani referanslarını gösterme çabasında olan bilimsel tefsir anlayışının tüm temsilcileri[29] başta ol-

[24] Bu konuda bkz. Ebû Nasr et-Tûsî Serrâc, *el-Luma'*. tahk. Abdulhalim Mahmûd-Tâhâ Abdulbâkî Surûr, Mısır 1960, s. 106-107.

[25] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 357; terc. III. 381.

[26] Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 346 vd.; terc. III. 368 vd.

[27] 50. Kâf, 6.

[28] Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 339; terc. III. 361.

[29] Bkz. Suyûtî, *el-İtḳân*; s. 160 vd. Bilimsel tefsir anlayışının günümüzdeki temsilcilerinden biri olan Celal Kırca'nın söz konusu tefsir anlayışını savunma sadedinde dile getirdiği şu ifadeler oldukça ilginçtir: "Her yapılan iş gibi, bu yönelişin (bilimsel tefsir yönelişinin) de hatalı yanları ve yorumları olacaktır. Zira trafiğe çıkan her araç sürücüsünün, potansiyel olarak hata yapma ihtima-

mak üzere, Kur'an'ı içinde süt bulunan bir kaba benzeterek her çalkaladıklarında ondan yağ çıkaracaklarını iddia eden[30] tüm nesnel anlam düşmanlarına karşı çıkmaktadır. Hiç şüphesiz, onun bu karşı çıkışının ardındaki en güçlü saik, tefsir adına ortaya konulan bu tür yaklaşımların, Kur'an'ın muhataplarına iletmek istediği temel mesaj ve öğretilerin perdelenmesine ve anlamın öznelleştirilmesine yol açacağı endişesidir. Nitekim, o bu konuyla ilgili endişesini şöyle dile getirir:

> Bu tür lüzumsuz tetkikler, insan ile hitap arasına girer ve hitaptaki asıl maksat ve mananın kavranmasını; dolayısıyla, kulluğun icrasını engeller. Zira Kur'an, müjdelemek ve uyarıp korkutmak suretiyle muhataplarını dosdoğru yola yönlendirmeyi hedefler.[31]

Bunun içindir ki, Kur'an, kendisinde bilimsel merak sezilen sorulara cevap verirken, tabiatın anlaşılması konusunda insana yardımcı olmaya yanaşmaktan ziyade, iletmek istediği mesaj ve pratik faydayı ön plana çıkarmayı tercih etmiştir. Sözgelimi, Hz. Peygamber'e ayın neden şekil değiştirdiği sorulduğunda, Kur'an'ın cevabı "Onlar, insanlar ve hacc vakitleri için zaman ölçüsüdür."[32] şeklinde olmuş ve pratik faydanın gözetildiği bu cevapta, soruda sezilen bilimsel meraka hiç iltifat edilmemiştir. Bu itibarla, her şeyden önce ahlaki-dinî bir vahiy olan Kur'an'ın, nesneler dünyasına ait gerçek varlıklara yer vermesinin, sadece örnekleme, açıklama, tarihselleştirme ve bir dinî-ahlaki ilkenin yerine getirilmesi amacına matuf olduğunu, rahatlıkla söylemek mümkündür.[34]

Kur'an'ın, insanın tabiatla ilgili tecessüslerini giderme noktasındaki bu isteksiz tavrını, onun bilime bakışındaki negatifliğin göstergesi kabul etmek, şüphesiz büyük haksızlık olur. Benzer bir haksızlık da, Kur'an'ın bilime ne kadar olumlu baktığını gösterebilmek için, onun ilk emrinin "oku!" olduğunu söylemek, düşünmeyi emreden ayetlerin dökümünü vermek veya Kur'an'daki *'ilm* kökenli kelimelerin sayımını yapmak olsa gerektir.[35]

li daima mevcuttur. Ancak her araç sürücüsü, her zaman hata yapmadığı gibi, trafik de bu ihtimalden dolayı araçların trafiğe çıkmasına engel olmamaktadır. Nasıl ki kaza olacak diye araçların trafiğe çıkmasına engel olunmuyorsa, aynı şekilde hata yapılıyor diye ve yapılacak diye de bilimsel yönelişlere karşı olunmamalıdır. Varsa hatalar tespit edilerek tenkid edilmeli ve az hata yapılması için gerekli bilimsel uyarılar yapılmalıdır." Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul t.y., s. 231.

[30] Ebû Nu'aym ve diğer bazı alimler Abdurrahmân b. Ziyâd b. En'am'ın şöyle dediğini nakletmişlerdir: "Hz. Musa'ya bir gün şöyle denildi: Ey Musa! Semavi kitaplar arasında Ahmed'in (Hz. Muhammed) kitabı, adeta içinde süt bulunan bir kaba benzer. Her ne zaman çalkalansa yağı çıkar." Bkz. Suyûtî, *el-İtḳân*, II. 163.

[31] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 372; terc. III. 396.

[32] 2. Bakara, 189.

[33] Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994, s. 81. Bilimsel tefsirin tarihî serencamı ve eleştirisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Dücane Cündioğlu, "Tefsirde Helenizm: Bilimsel Tefsir Zaafı ve Eleştirisi", *Bilgi ve Hikmet* (1993), sayı: 4, s. 152 vd.

[34] Bkz. İsmail Racî Faruqi, "Kur'an'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru", çev. Mehmet Paçacı, *İslâmî Araştırmalar* VII (1994), 3-4, s. 308.

[35] Özsoy, *Sünnetullah*, s. 81.

Bu mülahazalardan sonra tekrar Şâtıbî'nin konuyla ilgili görüşlerine dönecek olursak, kuşkusuz, Kur'an'ın her şeyi kapsadığını/açıkladığını ifade eden ayetleri Şâtıbî de kabul etmektedir. Ancak onun "her şey" ibaresine yüklediği anlam farklıdır. O'na göre "her şey"den maksat, tikeller (cüz'iyyât) değil, tümellerdir (külliyyât). Çünkü Kur'an muhtasardır; fakat aynı zamanda câmi (kuşatıcı ve kapsayıcı) bir kitaptır. Kapsayıcı olması için de muhtevasının tümellerden (küllî ilkeler) oluşması gerekir. Nitekim de öyledir. Zira Kur'an'ın şer'î hükümleri vazediş tarzı genelde küllîlik (tümellik) esasına dayanır. Şayet tikel bir hüküm konulmuşsa, o, sonuç itibarıyla tümel bir ilkeye dayanmaktadır. Kaldı ki, Kur'an, dinin tümel esaslarını teşkil eden zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât ve bunların tamamlayıcıları olan mükemmilâtın tümünü içermektedir. Şu halde Kur'an'ın her şeyi kapsaması, dinin temelini oluşturan tümel ilkeleri kapsaması anlamındadır. Tikel hususların açıklanması ise Sünnet'e havale edilmiştir.[36]

Şâtıbî'nin, nesnel anlamı vahyin ilk muhataplarının bilgi ve anlayış düzeylerine eşitlemesi ve onların aşina olmadıkları birtakım manaların Kur'an'a maledilmesini bir sapma olarak değerlendirmesi oldukça manidardır. Çünkü "her sözlü söylemin bir muhatabı vardır ve bu nedenle söylenen şeyi anlamlı kılan, söylenen şeyin kendisine anlamlı gelebileceği ve (zorunlu olarak, söylenen şeyin anlamını kazanacağı) yerde duran kişidir. Söylenen şey, bir zaman diliminde söylendiğinden, evvelemirde bir ilk muhataba söylenir. İlk muhatap bir bakıma söylenen şeyin söylenme sebebi de olduğundan, bu söylem herkesten önce ona (=onun için) anlamlıdır. Dolayısıyla bir Kur'an ayetinin (doğru) anlamı, onun ilk muhatabı için varid olan anlamıdır".[37]

B. Bütünlük İlkesi ve İstikrâ (Tümevarım) Metodu

Şâtıbî, dinî/şer'î yükümlülüklerin temelde üç maksadın korunması amacına matuf olduğunu söyler. Bunlar, zarûrî maksatlar/maslahatlar, hâcî maslahatlar ve tahsînî maslahatlardır. Tüm ilahi dinlerde müşterek olan zarûrî maslahatlar, dinin, canın, neslin, aklın ve malın korunmasıdır. Hâcî maslahatlar, zorunlu olmamakla birlikte, mükellefe kolaylık sağladığı için kendisine ihtiyaç duyulan maslahatlardır. Sözgelimi, ibadetlerin ifasında tanınan ruhsatlar, muamelattaki mudârabe ve selem akdinin geçerliliği ve cezai hükümlerde kasâme ve âkilenin diyeti gibi toleranslar hâcî maslahatlardır. Tahsîniyyât ise üstün ahlak, erdem ve faziletin tahakkukuna yönelik maslahatlardır. Mesela nafile ibadetler, gönüllü yapılan infak ve bağışlar tahsîniyyât kapsamında mütalaa edilir. Bu tür maksatlar zarûrî ve hâcî maslahatlara fazladan bir güzellik ve mükemmellik katar.[38] Bu üç maksat ya da maslahat, hiyerarşik bir düzen içerisinde olup, birbirleriyle irtibatlıdır. Dolayısıyla zarûrî maslahatların ihlali diğerlerinin de ihlalini gerektirir.[39]

[36] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 330-331; terc. III. 353-354.
[37] Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, İstanbul 1997, s. 89-90.
[38] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*; II. 324 vd.; terc. II. 7 vd.
[39] Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 201 vd.; Paçacı, "Anlama (fıkh) Usûlüne Dair", s. 94.

Öte yandan, bu maksatlar rölatif ve subjektif değillerdir. Aksine kesin ve tümeldirler. Kat'i olmaları hasebiyle bunların temellendirileceği delil veya deliller de mutlaka kat'i olmak durumundadır. Bu konuda nakilden bağımsız olarak salt aklın delil kabul edilmesi, onun dinin üstünde bir konuma yükseltilmesi sonucuna götüreceği için,[40] bu delilin naklî olma zorunluluğu vardır. Ancak dinî temel/tümel bir ilkenin temellendirilmesinde tek tek nassların delaleti de yeterli değildir. Burada istikrâ (tümevarım) yöntemi esas alınmak suretiyle temellendirilmeye gidilmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle, dinin temel esaslarının herhangi birini tespit ederken, küllî-cüz'î/tümel-tikel tüm delillerin incelenmesi, bu genel esasın kapsamına giren hususların etüd edilmesi zorunludur. Bu istikrâ, salt belli bir delille sabit olmamakta; dahası, birbirlerini destekleyen pek çok sayıda delilin türevinden oluşmaktadır.[41] Şâtıbî, bu görüşünü, *el-İ'tiṣâm* adlı eserinde şöyle örneklendirir:

> Din, bütün organları mükemmel olan bir insan gibidir. Bu itibarla, dinin tümel ilkeleriyle tikel hükümleri bir bütünlük içinde mütalaa edilmek durumundadır. Nasıl ki, el, ayak, baş ve dil gibi tek tek organların insana özgü fonksiyonları yerine getirmesi mümkün değilse ve bütün bu organlarla birlikte insana insan deniyorsa, aynı şekilde din de parçalar halinde mütalaa edildiğinde kendine ait fonksiyonları icra edemez. Dolayısıyla şer'î bir hüküm istinbat edilmek istendiğinde bu hükmün tek tek delillerden değil, dinin bütününden çıkarılması gerekmektedir.[42]

Şâtıbî, bir tür manevi mütevatir olarak addettiği bu istikrâ yöntemine[43] *el-Muvâfaḳât*'ta da şu örneği verir:

> Namaz, zekat gibi İslam'ın temel esaslarının farziyeti işte bu istikrâ yöntemiyle sabit olmuştur. Şayet bir kimse çıkıp, namazın "Namazı kılınız!" ayetiyle ya da başka bir delille sabit olduğunu ispatlamaya kalkışmış olsaydı, onun bu istidlali, birçok yönden problem arzederdi. Ne var ki, namazla ilgili birçok haricî delil ve bu delillerle ilgili tek tek hükümler birleştiğinde, namazın İslam dininin temel unsurlarından biri olduğu hususu kesin bir şekilde ortaya çıkmaktadır (...) Muhtelif şekillerde "Namazı kılınız!" emri gelmiş, namaz kılanlar övülmüş, terkedenler kınanmış, mükellefler her halükarda namazı kılmakla mecbur tutulmuş; kısacası, bu manada pek çok delil varid olmuştur. Nefsin korunması ilkesi de tıpkı namaz gibidir. Zira insanın öldürülmesi yasaklanmış, haksız öldürme fiili kısası gerektirecek bir cinayet addedilmiş, kâtil cehennemle uyarılmış, öldürme fiili şirke denk bir günah kabul edilmiştir. İşte namazın farziyeti ve öldürmenin haramlığı, dolayısıyla nefsin korunması ilkesi bu şekilde kesinlik kazanmaktadır. Diğer şer'î kaidelerde de durum aynıdır. Usûl (tümel) ile furû (tikel) işte bu noktada ayrışmaktadır. Çünkü tikel, tek tek delillere dayanır; dolayısıyla dayanağı zanni olduğu için kendisi de zanni olur. Halbuki asıl (tümel ilke) böyle değildir. O, tek tek delil-

[40] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, I. 34 (Üçüncü mukaddime); terc. I. 28; *age.*, II. 361; terc. II. 46.
[41] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 360 vd.; terc. II. 46 vd.
[42] Şâtıbî, *el-İ'tiṣâm*, Riyâd t.y., I. 245 (Metin özetlenerek serbest tercüme edilmiştir).
[43] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 362; terc. II. 48.

> lerden değil, pek çok delilden istikrâ (tümevarım) yöntemiyle mutlak şekilde ortaya çıkarılır.[44]

Şâtıbî'nin dinin tümel ilkelerine ulaşma konusunda önerdiği bu istikrâ yöntemi, hiç kuşkusuz geleneksel fıkıh usûlündeki esas ve hüküm tespitinden çok farklı bir mahiyet arzetmektedir. Şöyle ki, onun önerdiği metodda metnin lafzından ayrılmak gerekmektedir. Burada müctehid tarafından ulaşılan tümel ilkeler, tek tek tikel hükümlerin birleştirilmesinden elde edilen türevsel nitelikli ilkelerdir. Çünkü tikel hükümlerle ilgili nassların lafızlarında bu tümel kaideler bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu da öznenin dini anlama sürecine daha etkin bir şekilde katılması anlamına gelmektedir.[45]

Dinin, daha doğrusu Kur'an'ın bir bütünlük çerçevesinde ele alınmasıyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken bir diğer husus da Şâtıbî'nin i'caz ve ayetler arasındaki tenasüb ve insicamla ilgili yaklaşımıdır.

Bilindiği gibi Kur'an, daha önceden konuları tespit edilip, kurgulanmış bir metin olmadığı için, muhtevasını oluşturan ayetler bildik kitap dizininden çok farklı bir tertibe göre yerleştirilmiştir.[46] Her ne kadar klasik dönem alimleri, Kur'an'ın nazmındaki i'cazı ispat sadedinde ayet ve sureler arasındaki tenasüb ve insicam konusu üzerinde ısrar etmiş olsalar da, Kur'an metninde bağlam açısından birbiriyle hiçbir ilgisi bulunmayan çok sayıda pasajın mevcudiyeti inkar edilemez bir gerçektir. Nitekim İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) bu olguyu şöyle dile getirmektedir:

> Ayetler arasındaki münasebeti bilmek, güzel bir ilimdir. Ancak kelamdaki irtibat güzelliğinin bulunması için, söz konusu kelamın başıyla sonunun, konu birliği ve bütünlük içerisinde birbiriyle irtibatlı olması şarttır. Çeşitli sebepler üzerine nazil olmuş bir kelamda irtibat bulunması şart değildir. Hal böyleyken, çeşitli sebeplere binaen inen ayetler arasında irtibat kurmak isteyenler, altından kalkamayacağı işi zorla başarmaya çalışmaktadırlar. (...) Kur'an yirmi küsur yılda değişik sebepler ve değişik konular üzerine indi. Bu itibarla, onun ayetleri arasında burada öngörülen tarzda bir irtibat söz konusu değildir. Şu halde Kur'an'ın ayetleri arasında irtibat kurma girişimi, yakışıksız bir iştir...[47]

İzz b. Abdisselâm'ın buradaki eleştirisine muhatap olan hedef kitlenin, özellikle nazım ve lafız eksenli i'caz anlayışını savunan ve bu çerçevede Kur'an'daki her ayetin, hatta her surenin bir diğeriyle tenasübünü arayan zümreye tekabül ettiğinde hiç şüphe yoktur.

Tenasüb ve insicam konusunda İzz b. Abdisselâm ile yaklaşık aynı görüşü paylaşan Şâtıbî,[48] Kur'an'ın i'cazının belli bir ayette, surede veya belli bir üs-

[44] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, I. 35 vd.; terc. I. 30 vd. (Bazı tasarruflarla birlikte).

[45] Paçacı, "Anlama (fıkh) Usûlüne Dâir", s. 94.

[46] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân-la Tefsiri*, İstanbul 1996, s. 20 vd.

[47] Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, tahk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut t.y., I. 37.

[48] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 381-382; terc. III. 406.

lûp tarzında değil, bizzat Kur'an'ın mahiyetinde mündemiç bulunduğunu, diğer bir ifadeyle, bu mucizeliğin bizzat Kur'an'ın kendisi olduğunu;[49] dolayısıyla, ondaki tenasüb ve insicamın da nazım ve lafızdan çok, mana ve maksadın ön plana çıktığı bütünlükte aranması gerektiğini savunmaktadır.

Öte yandan, Şâtıbî, Kur'an'ı yorumlama faaliyetinde tek tek lafızlar ve ibare üzerinde yoğunlaşılmasının gereksizliğine işaret ederek, hitaptan kastedilen asıl maksadın ibarenin tahlili değil, serdedilen kelamda ne ifade edilmek istendiğinin kavranması ve nesnel anlamın (ma'nây-ı vaz'î) yakalanması olduğunu söylemektedir. Hatta lafız üzerinde ifrat derecesinde durmanın, aracı amaç haline getireceğini söyleyen Şâtıbî bu bağlamda şu ironik örneği vermektedir:

> Yarın kıyamet gününde Allah'ın *ve hum yaḥsebûne ennehum yuḥsinûne ṣun'an*; *ḳâle innî li-'amelikum mine'l-ḳâlîn*[50] ayetleri hakkında, "Benim bu ayetlerde cinas kastettiğimi nereden çıkardınız?" demeyeceğine dair bize kim garanti verebilir?[51]

Şâtıbî, literalist ve parçacı yorum anlayışını reddeden bu yaklaşımıyla, ayrıca sözün hal, zaman ve olaylara göre farklılık arzettiğini; dolayısıyla, anlama/yorumlama faaliyetinde bulunan kişinin, hem olayı hem de halin gereğini dikkate alarak sözü başından sonuna kadar bir bütün olarak ele alıp değerlendirmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Zira Şari'in maksadı parçacı yorumlamayla değil, bütüncül yaklaşımla anlaşılır. Bu noktada nüzûl sebepleri, sözdeki maksadı kavramada yardımcı olur. Çünkü nüzûl sebeplerinin bilinmesi, belli bir konu hakkında aynı anda inen özgün vahiy birim(ler)inin tespit ve anlaşılmasına katkı sağlar. Bazen mufassal (Kur'an'ın son yedide birini oluşturan) surelerde olduğu gibi vahiy tek konu hakkında gelmiş olabilir. Ancak bazen de Bakara ve Âlu İmrân surelerinde olduğu gibi, farklı konuları ihtiva eden vahiy birimleri aynı surede yer alabilir. Bu durumda her konu kendi başına ele alınır ve sözün maksadı bu şekilde anlaşılmaya çalışılır.[52]

Şâtıbî'nin burada üzerinde durduğu husus sure içi konu bütünlüğüdür. Bunun yanında o, ayrıca Kur'an'ın müfessir bir kitap olduğunu, dolayısıyla onun bir kısmını anlamanın diğer kısmını/kısımlarını anlamaya bağlı bulunduğunu belirtmek suretiyle, maksadın ya da nesnel anlamın ortaya konulabilmesi için Kur'an'ın bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesinin lüzumuna işaret etmektedir.[53]

C. Tarihsellik Olgusu ve Kur'an'ın Tarihsel Okunması İlkesi

Şâtıbî, Kur'an'ın Arapça olmasından hareketle, evvelemirde onun Arap dilindeki belağat ilminin verileriyle anlaşılmasının gerektiğini belirtmektedir. Zira

[49] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 340; terc. III. 362.
[50] 18. Kehf, 104; 26. Şu'arâ', 168.
[51] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 373; terc. III. 397.
[52] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, I. 371-372; terc. III. 398-399.
[53] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 381; terc. III. 405.

Arapça bir ifadedeki maksadın kavranması, halin muktezasını belirleyen bedî, beyan ve me'ânî ilimlerini bilmeye bağlıdır. Ancak bir söz, iki ayrı hale, iki ayrı muhataba ve daha başka durumlara göre farklı anlaşılabilir. Sözgelimi, soru (istifham) edatı; olumlu soru (takrir), olumsuz soru (inkar), tevbih (kınama) vb. gibi manalar ifade edebilir. Keza emir kipi de emretmenin yanında ibâha (mübahlık), tehdit, ta'ciz vb. gibi manaları içerir. Bu durumda, sözden kastedilen manayı belirleyen unsur, haricî karinelerdir. Bunların esasını da hal karineleri oluşturur. Ancak her hal, yazıya aktarılamaz ve her karine de serdedilen sözle bir arada bulunmaz. Asıl manayı belirleyici karinelerin bulunmaması demek, mananın da tümden ya da kısmen yok olması demektir. İşte tam bu noktada esbâb-ı nüzûl devreye girmektedir. Zira sebebin bilinmesi, halin muktezasının bilinmesini temin ettiğinden, esbâb-ı nüzûl, söz konusu problemleri ortadan kaldırmaktadır.[54]

Şu halde, sözdeki nesnel anlamı belirlemenin öncelikli koşullarından biri, Kur'an'daki her bir pasajın, indiği dönemin tarihsel bağlamında okunmasıdır. Kuşkusuz bu da esbâb-ı nüzûle başvurmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak Şâtıbî, her ayetin özel bir sebebe binaen inmemiş olmasından hareketle, salt esbâb-ı nüzûl bilgisinin de bu konuda yeterli olmadığını, bunun yanında ayrıca nüzûl döneminin Arabî çevresini, daha açık ifadeyle, o dönemin Araplarının söz, fiil ve âdetlerini bilmenin de zorunlu olduğunun altını çizmektedir. Zira Kur'an'daki birçok ayetin sağlıklı anlaşılabilmesi, vahiy döneminin kültürel kodlarının bilinmesine bağlıdır. Sözgelimi, "Allah için hacc ve umreyi tamamlayın."[55] ayetinde "hacc yapın" değil de "haccı tamamlayın" denilmiştir. Çünkü, Araplar İslam öncesi dönemde de hacc yapıyorlardı. Ancak haccın bazı vecibelerini değiştirmişler ve Arafat'ta vakfe gibi bazı rükünlerini eksiltmişlerdi. İşte bunun için emir, "haccın tamamlanması" şeklinde gelmiştir. Yine "Üstlerinde bulunan Rablerinden korkarlar."[56] ayeti de nüzûl dönemi Araplarının Allah telakkileri doğrultusunda inmiştir.[57]

[54] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 311; terc. III. 331. Bu bağlamda esbâb-ı nüzûlün Kur'an'ın inişinin tarihsel şartı olup olmadığı sorgulanabilir. Bizce esbâb-ı nüzûl bir tarihsel şarttır. (Bunun aksini savunan yaklaşımda öne sürülen argümanlar için bkz. Ahmed Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*, İstanbul 1996, s. 82 vd.). Aksi halde Kur'an'ın nüzûlünü, ezelde kurgulanan planın yeryüzünde peyderpey tatbik edilmesinden başka şekilde izah etmek imkansızdır. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında, *yes'elûneke* diye başlayan ayetlerin inmesine sebep olan soruların, birer tarihsel şart olduğunu söylemek pekala mümkündür. Ancak bu durum, Kur'an'ın ihtiva ettiği evrensel nitelikli mesajların nazil olduğu zaman ve mekana özgü yerel mesajlar olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü ahlak ve ahlaksızlık, adalet ve adaletsizlik gibi değerler, tezahürleri farklı olsa da, içerikleri itibarıyla hiçbir zaman ve mekanda değişkenlik arzetmezler. Bu itibarla, Kur'an'ın yerel motifleri kullanarak verdiği tikel örnekler, içerdikleri mesajlar itibarıyla zaman ve mekanın ötesinde evrensel ölçekli mesajlardır. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* IX (1996), 1-2-3-4, s. 138; a. mlf, *Sünnetullah*, s. 18 vd.

[55] 2. Bakara, 196

[56] 16. Nahl, 50

[57] Hz. Peygamber'in azat edilecek bir cariyeye "Allah nerededir?" şeklinde sorduğu soruya cariyenin verdiği karşılık "Allah göktedir." şeklinde karşılık vermesi de bu bağlamda mütalaa edilebi-

Ayrıca Şâtıbî, İslam dininde kabul gören mudârabe akdi, diyetin yüz deve olarak belirlenmesi, hata ile öldürmelerde diyetin âkileye yüklenmesi, çocuğun nesebinin kâiflik yoluyla babasına katılması, kasâme ve mirasta erkeğe çocuğa, kız çocuğun alacağı hissenin iki katının verilmesi gibi cahiliye dönemi uygulamalarına atıfta bulunmak suretiyle vahyin yerel ve tarihsel arka planına da işaret etmektedir.[58]

Kur'an'ın otantik şeklinin şifahi bir hitap olduğunun pekala farkında olan Şâtıbî'nin, metinde mevcut bulunmayan metin dışı hâl karinelerinin tespiti konusunda özelde esbâb-ı nüzûlün genelde de nüzûl ortamındaki Arabî kültür kodlarının bilinmesi gerektiği hususundaki bu vurgusu, Paul Ricoeur'un sözmetin ya da sözlü dil-yazılı dil ayırımına ilişkin tespitlerini hatırlatmaktadır. Ricoeur bu konuda şöyle demektedir:

> Sözlü dilde söylem ânı, bir görünür bir yok olur; yazıda ise bir kayıt, bir saptama vardır. Daha doğrusu, yazı zaten söylemi kaydetmek, saptamak içindir. Ama yazının saptayabildiği de konuşma olayının kendisi değil, söylenen, yani konuşma olayının anlamıdır (*noema*).
>
> Sözlü söylemde, konuşan kimsenin öznel niyeti ile söylemin anlamı öylesine örtüşür ki, konuşmacının ne demek istediğiyle ('What do you mean?' sorusuyla), söylemin ne anlama geldiğini ('What does that mean?' sorusunu) anlamak aynı şey olur. Yazılı söylemde ise, yazarın kastettiği zihinsel niyet ile kaydedilen metnin anlamı ayrışmıştır. Metnin söylediği şey, yazarın söylemek istediği şeyden daha önemli hale gelmiştir. Çünkü yazıda söylemin anlaşılmak için yardım aldığı sözel olmayan süreçler (tonlama, konuşma tarzı, mimikler, jestler) kaydedilememiştir...[59]

Bilindiği gibi, Kur'an, bir çırpıda telif edilip yazıya geçirilmiş bir metin değildir. O, yirmi küsur yıl zarfında değişik olay ve gelişmelere bağlı olarak vahyedilen sözlü (şifahi) bir hitaptır. Vahiy anından sonra yazıya geçen ve yazılı metnin parçalarının bir araya getirilmesiyle metinleşen bu sözlü hitabın vahyedildiği ortam canlı bir diyalog ortamı olup, hitabın ilk muhatapları bu süreci fiilen müşahede etmekte idiler. Dolayısıyla onlar, Kur'an'ın tabii bağlamına vâkıftılar. Zira Kur'an hem kendi dilleriyle, hem de kendilerinin içinde yer aldıkları bir 'şimdi' içinde nazil olmuştu. Bu nedenle onlar, dili ve bağlamı öğrenmek gibi bir sorun yaşamadıkları gibi,[60] Kur'an'ı anlama noktasında da sonraki nesillerin karşılaştıkları türden bir anlama problemiyle karşılaşmadılar. Ebû Hayyân'ın (745/1344) ifadesiyle kısaca söylemek gerekirse, "Her ne kadar

lir. Hadis için bkz. *Muvaṭṭa'*, Itk 8; Muslim, Mesâcid, 33, 35; Ebû Dâvûd, Eymân 16; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V. 447, 448, 449. Bu konuyla ilgili geniş çaplı değerlendirme ve farklı örnekler için ayrıca bkz. W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 47 vd.; a. mlf, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, çev. Mehmet Akif Ersin, Ankara 1995, s. 17 vd.

[58] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, II. 387-388; terc. II. 75.

[59] Erol Göka-Abdullah Topçuoğlu-Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1996, s. 75-76. Ayrıca bkz. Paul Rabinow– William Sullivan, *Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, İstanbul 1990, s. 30.

[60] Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, İstanbul 1997, s. 19.

fesahat ve belağattaki dereceleri farklı olsa da, (en nihayet) bu dil onların dili, muhit onların muhiti ve bu beyan onların beyanı idi".[61]

İlahi hitabın dolaylı muhatapları için böyle bir imkandan söz etmek muhal olduğuna göre,[62] şu halde, vahiy bugün iniyormuşçasına ve bugünün insanına hitap ediyormuşçasına bir Kur'an okuma imkanından söz edilebilir mi? Kanaatimizce, Şâtıbî bu soruya "hayır" cevabını vermektedir. Zira ona göre, aksi düşünüldüğü takdirde, nesnel anlam gözden çıkarılmış demektir. Şâtıbî'nin özellikle nüzûl ortamının bilinmesine ilişkin vurgusu, hiç kuşkusuz, klasik tefsir anlayışındaki anakronizm (tarih dışılık) illetinden kurtulmayı öngörmektedir. Şöyle ki, Kur'an'ın otantik şekli sözlü bir söylemdir. Dolayısıyla her ne kadar lafızlar metinde kayıtlı olsa da, bu metnin bağlamları ve gerçek anlamları nüzûl ortamında kalmıştır. Bu itibarla, nesnel anlamın yakalanabilmesi için, metnin, evvelemirde vahyedildiği tabii bağlamına, Şâtıbî'nin ifadesiyle, hâl karinelerini bünyesinde barındıran nüzûl ortamına taşınması ve kendi tarihsel koşulları içerisinde yorumlanması icap etmektedir.

Bu bağlamda, Şâtıbî'nin sözdeki asıl ve tümel maksatları belirleme sadedinde öne sürdüğü bütünlük ilkesi ile nüzûl sebeplerini ve vahiy döneminin kültürel dokusunu bilmeye yönelik koşulların, Fazlur Rahman'ın önermiş olduğu iki etaplı hermeneutik yöntemin ilk etabıyla birebir örtüştüğünü söylemek mümkündür.[63] Nitekim, Fazlur Rahman da onda dokuzu tarihin derinliklerinde bulunan bir buz dağına benzettiği Kur'an'ın[64] gerçekleştirmek istediği genel hedefleri tespit etmek için öncelikle vahiy ortamının tarihsel şartlarına gidilmesini ve bu şartları göz önünde tutarak, Kur'an'ın somut olayları işleyişinden, bir bütün olarak Kur'an'ın hedeflediği genel ilkelere doğru hareket edilmesini teklif etmektedir. Bu, Fazlur Rahman'ın önerdiği hermeneutik yöntemin, Şâtıbî'nin söyledikleriyle birebir örtüşen ilk etabıdır. Ancak problem ve yolların ayrışma noktası bundan sonra başlamaktadır. Şöyle ki, Fazlur Rahman ikinci etapta, vahiy döneminin tarihsel şartlarında yapılan genelleme düzeyinden, günümüzde geçerli olan konu ile mevcut toplumsal şartları göz önünde tutarak şu anda uygulanmak istenen özel yasamaya doğru hareket edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.[65] Kanaatimizce, temel ilkelerin belirlenmesi noktasında her iki alimin üzerinde ittifak ettiği vahiy ortamının yeniden kurgulanması önerisi, nesnelliği yakalamayı mümkün kılan bir süreç olmasına rağmen, özellikle Fazlur

[61] Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-muhît*, Beyrut, 1983, I. 13. (Nakleden Cündioğlu, *age.*, s. 105).

[62] Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği", s. 140 vd.

[63] Bir yoruma göre Fazlur Rahman bu konuda Şâtıbî'yi kullanmaktadır. Ne var ki biz, "kullanmak" tabirinin oldukça vulgarize bir tabir olduğunu düşünüyoruz. Söz konusu yorum için bkz. Mehmet Erdoğan, "Kur'an'da Ahkam Ayetleri ile İlgili Küllîlik Cüz'îlik Dengesi (Şâtıbî Örneği)", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, yayına haz. İlyas Çelebi, İstanbul 1998, s. 15 vd.

[64] Fazlur Rahman, "Kur'ân'ı Yorumlama", çev. Osman Taştan, *İslâmî Araştırmalar*, (1987), sayı: 5, s. 101.

[65] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990, s. 73 vd.; ayrıca bkz. *age.*, s. 95-96.

Rahman'ın yöntemindeki ikinci etap, yani kurgulanmış nüzûl ortamında tespit edilen genel ilkenin çağdaş verili duruma uyarlama edimi, en iyimser ifadeyle, büyük ölçüde öznel bir süreçtir.[66] Her ne kadar Fazlur Rahman, kendisine temel aldığı, metnin nesnel yorumunun ve hatta metni yazarından daha iyi anlamanın imkanını savunan Betti'nin romantik hermeneutiğinden hareketle, anlama faaliyetinde öznelliğe yol açtığı gerekçesiyle özneyi dışarıda bıraktığı iddia edilse bile,[67] yorumlamanın ilk etabında tespit edilen ilkenin bugüne tatbiki girişimi, yine de öznellik yönü ağır basan bir keyfiyete sahiptir. Kaldı ki, Fazlur Rahman, sunduğu bu hermeneutik projesinde, kendisinin içinde bulunduğu çağdaş verili durumun da büsbütün bir tarihsellik olduğunu göz ardı etmiş gibi gözükmektedir. Bu itibarla, onun, yorumlama faaliyetinde öznenin süreç dışı tutulabileceği bir anın mevcut olduğu varsayımı ile, etkin tarih yerine, geçmiş ile hâl arasına tarihsel olmayan rasyonel bir alan koyma gerektiği şeklindeki öngörüsünün, en azından şu an için çözümlenmesi zor bir problematik olduğunu söylemek pekala mümkündür. Söz konusu hermeneutik proje, her ne kadar tabiat bilimlerinde kullanılan metodun beşerî bilimlere de tatbik edileceğini ileri sürse de, Fazlur Rahman'ın, yorumlama sürecinde birtakım hata ve yanılsama paylarının bulunması ihtimaline dikkat çektiği şu ifadeleri, –şayet yanlış anlamadıysak– anılan yöntemin beşerî bilimler planında yeterince nesnel bilgiler sunmaya elverişli olmadığının bir ikrarı gibidir:

> İkinci hareket, aynı zamanda birinci harekette yapılan çalışmaların, yani anlama ve tefsir etme çabalarının vardığı sonuçları düzelten (bir ölçü) görevi yapacaktır. Zira vardığımız sonuçlar, şimdi uygulamada başarısız iseler, o zaman ya mevcut durumu doğru olarak değerlendiremedik, ya da Kur'an'ı anlamada başarısız olduk demektir.[68]

Fazlur Rahman'ın, yorumlama faaliyetinde yanlışlık, deneme-yanılma ve başarı-başarısızlık gibi ihtimallerin pekala mümkün olduğunu ifade eden bu sözleri, önermiş olduğu Kur'an hermeneutiğinin nesnellikten çok, öznelliği tevlid edeceği düşüncesini kaçınılmaz kılmaktadır. Hasılı, bu yöntemde öngörülen ikinci etabın sonunda, nesnellik şöyle dursun, Ulrich Leo'nun deyişiyle, "herhangi bir okuyucu hiç de Dante'nin aynı *İlahi Komedya*'sını okumayacak, tersine o hep kendi *İlahi Komedya*'sını okumaya"[69] devam edecek gibi gözükmektedir.[70]

[66] Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği", s. 142.

[67] Paçacı, "Anlama (Fıkh) Usûlüne Dair", s. 91.

[68] Fazlur Rahman, *Islam ve Çağdaşlık*, s. 76.

[69] Bkz. Uwe Japp, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Derleyen ve çev. Doğan Özlem, Ankara 1995, s. 264.

[70] Fazlur Rahman'ın laik-köktenci çağdaşcılık karşısındaki kişilikli duruş ve tutumunu takdirle karşılayan Hayreddin Karaman, onun önerdiği hermeneutik projeye ilişkin endişelerini şu şekilde dile getirmektedir: "1. Gerek onun ileri sürdüğü metod ile anlama ve yorumlama ve gerekse çağın ihtiyaçlarına uygun çözümler üretme aşamalarında –kendisinin de işaret ettiği– öznelliğe (subjektifliğe) düşme, İslam'a ve Kur'an'a kendi kafamızda ve hevamızdakini söyletme, etkin tarihin etkisiyle, İslam'ın özünü kaybetme/değiştirme tehlikesiyle ilgili endişeler duyuyorum. 2. Tespit edilecek ilkeler, sosyal ve ahlaki amaçlar ile bunlara uygun yeni çözümlerin henüz açık,

Şâtıbî, dinin tümel ilkelerinin tespitine yönelik tarihsel Kur'an okuma önerisine Mekki-Medeni konusunu da dahil etmektedir. Bu çerçevede o, Mekke döneminde indirilen hükümlerin mutlak ve tümel nitelikli değişmez ilkeler olduğunu, Medine dönemindekilerin ise daha önce Mekke'de vazedilen tümellerin kayıtlanması ve açımlanması olduğunu kabul etmektedir. Bu anlayıştan hareketle Şâtıbî, nadiren de olsa Medeni teşri içerisinde tümel nitelikli gibi görünen bir ilkenin, üzerinde düşünüldüğü takdirde, onun daha kapsamlı bir tümel ilkeye nispetle tikel ya da bu tümel ilkenin tamamlayıcı bir unsuru olduğunun görüleceğini belirtir. Nitekim vahyin öncelikli maksatlarını oluşturan din, can, nesil, akıl ve malın korunması şeklindeki beş tümel ilke Mekke döneminde vazedilmiştir. Medine döneminde ise tikel olaylar üzerindeki örneklemelerle bunların tamamlayıcı unsurları ortaya konulmuştur. Sözgelimi, tümel bir ilke niteliğinde olan ve Medine döneminde teşri kılınan cihad, esas itibarıyla Mekke'de ortaya konulmuş bulunan *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker* (iyiliği emretmek, kötülükten men etmek) tümel ilkesinin bir uzantısıdır (furû).[71]

Buna göre Medine döneminde inen surelerin Mekki sureler üzerine bina edilerek değerlendirilmeleri, keza Mekki ve Medeni surelerin de yine kendi aralarında bir nüzûl tertibi içerisinde mütalaa edilmeleri gerekir. Bu prensibe riayet edilmemesi halinde sağlıklı bir anlamadan söz etmek mümkün değildir.[72]

Bu akış içerisinde Şâtıbî'nin nesh konusuna ilişkin yaklaşımına da temas etmekte fayda görüyoruz. Nesh olgusunu arızi bir durum olarak niteleyen Şâtıbî'ye göre, Mekke döneminde ortaya konulan tümel ilkelerde neshin gerçekleşmesi her ne kadar aklen mümkün olsa bile, fiilen söz konusu değildir. Zira nesh, şer'î hükümlerin yerleştirilmesini sağlamak amacıyla, ilahi hikmet gereği, çoğunlukla Medine döneminde gerçekleştirilmiş şer'î bir tasarruftur. Esasen bu tasarruf, daha ziyade İslam'a yeni girmiş insanların kalplerinin asli hükme ısındırılmasına yönelik bir ön hazırlıktır. Nitekim, namazın önceleri iki vakit iken sonradan beş vakte çıkarılmış olması; keza başlangıçta kişinin kendi tercihine bırakılan infakın, daha sonra limitleri belirlenmiş zorunlu bir vecibeye dönüştürülmesi, bu türden bir tasarruftur.

Şâtıbî, Mekke döneminde vazedilen tümel ilkelerde neshin bulunmadığı sonucunun istikrâ yoluyla elde edildiğini söyler.[73] Çünkü din, zarûrî, hâcî ve tahsînî olan esasların korunması temeli üzerine kurulmuştur. Bu sayılan esaslardan hiçbiri nesh edilmemiştir. Dahası, Mekke döneminde temelleri atılmış olan

seçik ve sağlam bir usûle oturtulmamış olduğunu düşünüyorum. 3. Yeni usûle göre yaptığı çözüm örneklerini (faiz, miras, örtünme, kadının şahitliği vb.) usûlün başarısı bakımından ünit verici görmüyorum (....) 7. Metodolojideki iki hareketten birincisinin klasik usûl içine sığdığını ve burada kısmen kullanıldığını, ikinci hareketin ise problemli olduğunu düşünüyorum". Hayreddin Karaman, "Modernist Proje ve İctihad", *İslam ve Modernizm "Fazlur Rahman Tecrübesi"*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul 1997, s. 164.

[71] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 45; terc. III. 41 vd.

[72] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*; III. 368-369; terc. III. 392.

[73] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 97, 109; terc. III. 99, 112.

bu esaslar, Medine döneminde takviye edilmiş, sağlamlaştırılmış ve teminat altına alınmıştır.

Ayrıca, mükellefler üzerinde sabit olan bir yükümlülüğün nesh edildiğini söyleyebilmek için kesin delil gerekir. Halbuki, Mekke ya da Medine dönemine ait herhangi bir hükmün nesh edildiğini öngören deliller incelendiğinde, bunların ya zanni ya da tahsis ve takyid gibi yollarla araları uzlaştırılabilecek nitelikte deliller olduğu görülecektir. Keza içki ve faiz gibi daha önce asli ibâha hükmü ile mübah olan bir şeyin sonradan haram kılınmasının nesh dairesi içerisinde mütalaa edilmesi de yanlıştır. Bu nedenledir ki, usûlcüler, neshi "şer'î bir hükmün, daha sonra gelen başka bir şer'î hükümle kaldırılması" şeklinde tarif etmişlerdir.[74]

Nesh konusuyla ilgili bir diğer husus da selef ulemasının nesh anlayışının, usûlcülerin tanımladıkları neshten çok daha geniş kapsamlı olduğudur. Şöyle ki, selef, mutlakın takyidi, âmmın tahsisi ve mücmelin tafsilini nesh olarak mütalaa etmişlerdir. Gerçi onlar, şer'î bir hükmün daha sonra gelen başka bir şer'î hükümle kaldırılmasına da nesh demişlerdir. Ancak onların nezdinde âmmın tahsisi ya da mutlakın takyidi de bu çerçevede değerlendirilmiştir. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, mutlak, kendisini kayıtlayan mukayyid karşısında zahiri terkedilmiş bir nass olduğu için, onun bu mutlak ifadesi ile amel edilmemektedir. Bilakis amel, kayıtlayan delil ile sübut bulmakta; dolayısıyla, mutlak nass bu haliyle sanki mensûh gibi bir anlam ifade etmiş olmaktadır. Bu durum, aynıyla âmm ile hâss arasındaki ilişkide için de geçerlidir.[75]

Şâtıbî, bu çerçevede üzerinde neshin vuku bulduğu iddia edilen yirmi kadar ayet zikretmekte ve bunların hiçbirinde usûlcülerin ıstılahındaki şekliyle bir nesh bulunmadığını ispat etmektedir.[76]

D. Kur'an'ı Anlamada Sünnet'in Rolü ya da Sünnet'i Anlamada Kur'an'ın Yeri

Klasik tefsir usûlü kaynaklarını incelediğimizde Sünnet'in, Kur'an'ın anlaşılmasındaki fonksiyonuna yönelik sadra şifa bir bilgiye rastlamak mümkün değildir. Bu bağlamda, sadece, "ayetin tefsirine ilişkin aranan bilgi şayet Kur'an'da mevcut değilse bu takdirde Sünnet'e, daha sonra Sahabe kavline... başvurulur."[77] şeklinde formüle edilen bir genel kaideyle, tabir caizse, meselenin geçiştirildiğini görmekteyiz. Maalesef aynı geçiştirmenin günümüze ait eserlerde de tekrar edildiğine tanık olmaktayız. Şöyle ki, günümüz müelliflerinin tefsir usûlüne dair kaleme aldıkları eserlerde, yalnızca "Hz. Peygamber döneminde tefsirin durumu ve onun tefsirdeki yeri" adı altında bir başlık açmakla yetinil-

[74] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 98-99; terc. III. 100-101.
[75] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 99-100; terc. III. 102.
[76] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III; 97-98; terc. III. 97 vd.
[77] Örnek olarak bkz. Suyûtî, *el-İtḳân*, II. 225.

miş olup, Kur'an-Sünnet ilişkisi bağlamında kayda değer bir bilgi içermeyen bu eserlerin[78] bazılarında ise bu konuya hiç temas edilmemiştir.[79]

Kaldı ki, hadis usûlündeki mevcut manzara da tefsir usûlünden çok farklı bir görünüm arzetmemektedir. Zira bidayette rical ve isnadı konu alan *rivâyetu'l-ḥadîs* ve mana ve maksadı konu alan *dirâyetu'l-ḥadîs* olmak üzere ikiye ayrılan hadis ilmi, çok kısa bir süre sonra birleşmiş, dirayete ait olan her şey rivayet ilimlerine irca edilmiş ve bu durum, tabir caizse, dirayetsiz bir rivayet kargaşasına yol açmıştır.[80] Hiç kuşkusuz bu kargaşanın nedeni, hadis alimlerinin hemen bütün mesailerini Hadis ve Sünnet'in sıhhat ve sübut problemleri üzerinde yoğunlaştırmaları; buna karşın, en az bunun kadar önemli olan delalet problemine yeterince eğilmemiş olmalarıdır.[81] Nitekim, Dumeynî'nin, incelediği örnekler üzerindeki tespitinden hareketle, hadislerdeki lafız ve mana bozukluğunu tespit ölçütünün yalnızca senet yönünden zayıf rivayetlere uygulandığını, senedinin sahih olması halinde bu ölçütün kullanılmadığını söylemesi, hadis ilmindeki egemen anlayışı resmetmesi bakımından oldukça önemlidir.[82] Rivayetteki senedin sıhhati ile ravisinin mevsûkiyetini tespit etmeyi kendilerine en büyük hedef olarak seçen hadisçilerin bu anlayışlarının doğal sonucu olarak, Hadis ve Sünnet'i anlama ve yorumlamaya yönelik müstakil bir metodoloji geliştirilememiştir. Bu sebeple Kur'an metninin anlaşılmasında olduğu gibi, Hadis ve Sünnet'in anlaşılması ve yorumlanmasında da metodoloji olarak usûl-i fıkha başvurulmuştur.[83]

Ne var ki, usûl-i fıkhın ortaya koymuş olduğu Sünnet tanımı da Sünnet'in nasıl anlaşılması ve onun Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolünün ne olması gerektiği konusunda tatminkar bir çözüm getirmemiştir. Bunun başlıca nedeni, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, usûl-i fıkhın istinbat yönteminin dinî metinlerin tamamını değil, yalnızca şer'î/amelî hükümleri anlamaya yönelik olması; dolayısıyla, Kur'an ve Hadis nasslarının sırf birer hukuk kuralları koleksiyonu ya da kendilerini sırf hukukla çevreleyen birer kod[84] olarak ele alınmış olmasıdır.

Usûl-i fıkhın amacına uygun olarak geliştirilen tanımda, Hz. Peygamber'in konumu, kendisinden sonra müctehid bilginlere, insanların hayatlarını belli bir-

[78] Bkz. Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, s. 223-224; İsmail Cerraoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983, s. 231 vd

[79] Sâbûnî'nin *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*'ı ve Abdurrahman Çetin'in *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi* adlı eserleri, nesh konusu dışında Kur'an-Sünnet ilişkisine hiç değinilmeyen eserler arasında zikredilebilir.

[80] Görmez, "Sünnet ve Hadis'in Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu", s. 31.

[81] Hadisçilerin rivayet karşısında dirayete ne kadar yer ayırdıklarını görmek için Ramehurmuzî'nin *el-Muḥaddiṣu'l-fâṣıl*, İbn Hacer'in *Nuzhetu'n-naẓar fî tavḍîḥi nuḫbeti'l-fiker (Şerḥu'n-Nuḫbe)*, Neysâbûrî'nin *Kitâbu ma'rifeti 'ulûmi'l-ḥadîs* ve el-Hatîb el-Bağdâdî'nin *Kitâbu'l-kifâye fî 'ilmi'r-rivâye* adlı eserinin içindekiler kısmına göz atmanın yeterli bir fikir vereceği kanaatindeyiz.

[82] Misfir b. Gurmullâh Dumeynî, *Hadis'te Metin Tenkidi Metodları*, çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, İstanbul 1997, s. 168.

[83] Görmez, agm., s. 32.

[84] Görmez, *Sünnet ve Hadis'in Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, s. 157.

takım ilkelere bağlı kalarak düzene sokmaları için söz ve davranışlarıyla prensipler belirleyen, yasama yetkisine sahip biri olarak tayin edilirken;[85] Sünnet de, Kur'an dışında Hz. Peygamber'in şer'î hüküm teşkil eden söz, fiil ve takrirleri olarak belirlenmiştir.[86] Bu tanımlamaya göre, Sünnet; hayata, kültür ve medeniyete ışık tutan bir bilgi kaynağı değil, şer'î hükümlerden sadece amelî hükümlere mesnet teşkil eden bir teşri kaynağı mesabesine indirgenmiştir.[87] Bu anlayışın en önemli zaaf noktası ise, Kur'an'ın, Sünnet tanımlamasının dışında tutulmuş olmasıdır. Nitekim, usûl-i fıkhın Sünnet'i müstakil bir teşri kaynağı olarak Kur'an'ın karşısına çıkarması ve bu anlayış çerçevesinde dinin asıllarını Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyas olarak belirlemesi, Sünnet'in tanımlanmasında Kur'an'ın devre dışı bırakıldığının en somut göstergesidir.[88]

Bu tanımın öngördüğü çerçeve içerisinde Sünnet'e atfedilen işlev şu üç başlık altında mütalaa edilmiştir:

1. Kur'an'ı teyit eden hükümler getirmek,
2. Kur'an'ın mutlakını takyid, mücmelini tafsil, mübhemini tayin ve umumunu tahsis etmek,
3. Müstakil bir teşri kaynağı olarak Kur'an'da bulunmayan ilave hükümler koymak.[89]

Kur'an-Sünnet ilişkisini tayin noktasında tefsir disiplininde yetkin bir metodoloji geliştiremeyen müfessirler, usûl-i fıkhın şer'î/amelî hükümleri istinbat ekseninde Kur'an'dan bağımsız olarak tanımladığı bu Sünnet tanımını Kur'an'ı yorumlamada bir yöntem olarak aynıyla tefsire taşımışlardır. Bu olgunun en açık göstergesi Kurtubî'nin şu sözlerinde ifadesini bulmaktadır.

> Sünnet'in Kur'an'ı beyan edişi iki şekildedir: Birincisi, Kur'an'da mücmel bırakılan beş vakit namazın vakitleri, rüku, secde ve diğer hükümleri; zekatın miktarı, zamanı, hangi mallardan zekat alınacağı ve haccın ritüelleri gibi hususları beyanı (...) İkincisi de, kadının hala ve teyzesi üzerine nikahlanmasının, yırtıcı kuşların ve ehlî eşeklerin etinin yenilmesinin haram kılınışı gibi, Kur'an'da hükmü bulunmayan ilave hükümler koymasıdır.[90]

Kurtubî'nin, müfessir olmasının yanında aynı zamanda hukukçu kimliğiyle de temayüz eden bir alim olduğu düşünüldüğünde, böyle bir Sünnet anlayışı-

[85] Mustafa Sıbâî, *İslam Hukukunda Sünnet*, çev. Kamil Tunç, İstanbul 1996, s. 50.

[86] Görmez, agm., s. 33; ayrıca bkz. Abdulkerim Zeydan, *el-Vecîz fî uṣûli'l-fıḳh*, Dersaadet, y.y., t.y., s. 161-162;

[87] Görmez, agm., s. 33.

[88] Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, 1996, s. 95.

[89] Muhammed Ebû Zehra, *Uṣûlu'l-fıḳh*, Tebliğ Yay., İstanbul t.y., s. 112; Abdulvehhâb Hallâf, *Uṣûlu'l-fıḳh*, Kuveyt 1983, s. 39-40. Bu konuda ileri sürülen deliller için ayrıca bkz. Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Alî el-Âmidî, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*, Beyrut, 1996, I. 123-124; Abdulğânî Abdulhâlik, *Ḥucciyyetu's-sunne*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul 1996, s. 279 vd.; Mevlüt Güngör, "Kur'an'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer", *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997, s. 68-69; Sıbâî, *İslam Hukukunda Sünnet*, s. 321 vd.

[90] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Beyrut, 1988, I. 30.

nı tefsirinin mukaddimesine dercetmesi, onun açısından makul karşılanabilir. Ancak garip olan, Kur'an'ı anlama yönteminin esaslarını belirleme amacına hizmet maksadıyla telif edilen *'ulûmu'l-kur'ân* ve tefsir usûlü kitaplarında da Kurtubî referansına başvurulması ve onun burada belirlemiş olduğu Sünnet anlayışının tefsir usûlünde de yaygın ve yerleşik bir kabul görmesidir.[91]

Şâtıbî, hukukçu bir kimliğe sahip olmasına rağmen, Sünnet'i tanımlama ve Kur'an karşısındaki konumunu belirleme noktasında klasik anlayıştan çok daha farklı, farklı olduğu kadar da sağlıklı bir anlayış ortaya koymuştur. Konuya evvelemirde Sünnet'in lügat ve ıstılah anlamlarını vermekle başlayan Şâtıbî, Sünnet'in ihtiva ettiği hususların mana olarak Kur'an'a dayandığını, onun, Kur'an'daki mücmel ve mübhem ifadeleri açıkladığını belirtir. Nitekim, "Sana Zikr'i (Kur'ân'ı) indirdik ki, insanlara, kendilerine indirileni açıklayasın." (16. Nah, 44) ayeti de Sünnet'in tebyin görevine işaret etmektedir. Bu itibarla, Sünnet'te yer alan her hususun, mücmel veya mufassal, bir şekilde Kur'an'da karşılığı mevcuttur.

Öte yandan, "Hiç şüphesiz sen yüce bir ahlak üzeresin." (68. Kalem, 4) ayetini, Hz. Aişe'nin "Onun ahlakı Kur'an idi." şeklinde açıklamak suretiyle, Hz. Peygamber'in ahlakını Kur'an olarak belirlemesi de, onun sözlerinin, fiil ve tasviplerinin Kur'an'a dayandığının bir göstergesidir.[92]

Sünnet'i Kur'an'ın bir açılımı olarak değerlendiren Şâtıbî, ortaya koyduğu Sünnet anlayışına yönelik muhtemel itirazlara cevap sadedinde görüşlerini detaylandırma ihtiyacı hissetmekte ve bu meyanda şunları kaydetmektedir:

> (...) Esasen Kur'an, dünya ve ahiretle ilgili olarak, temin maksadıyla maslahatları, kendisinden kaçınılması maksadıyla da mefsedetleri belirlemiştir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, yararlı olan hususlar (masâlih) üç kısımdır: Zarûrî maslahatlar ve tamamlayıcıları; ihtiyaç türünden olan (hâcî) maslahatlar ve tamamlayıcıları; üçüncüsü de güzelleştirici (tahsînî) türden maslahatlar ve tamamlayıcılarıdır. Daha önce makâsıd bölümünde de belirtildiği gibi, bunların bir dördüncüsü yoktur. Sünnet'i incelememiz halinde onun muhtevasının da bu üç kategorinin kapsamında olduğunu görürüz. Kur'an yararlı olan bu üç esası (masâlih) ana hatlarıyla ortaya koymuş, Sünnet de bu tümelleri tikellere uygulamak suretiyle açımlamıştır. Sünnet'te yer alan her husus, sonuç itibarıyla Kur'an'da mevcut olan bu üç esasın kapsamına girmektedir. Nitekim, zarûrî olan beş esas (dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması), tümel ilke bazında Kur'an'da temellendirilmiş; Sünnet'te de detaylandırılmıştır. Sözgelimi dinin korunması meselesini ele aldığımızda, bunun iman, islam ve ihsandan müteşekkil olduğunu görürüz. Bu üç esasa Kur'an'da değinilmiş; bunlar Sünnet'te de beyan edilmiştir. Bu esası tamamlayıcı unsurlar da üçtür: Korktuğundan emin ve umduğuna nail olmak için dua etmek, di-

[91] Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 231; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1988, s. 219; ayrıca bkz. Muhammed Abdulazîm Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-kur'ân*, Dâru'l-Fikr, y.y., t.y., II. 62-63.

[92] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV. 396-397; terc. IV. 9-10.

ne karşı çıkan ve onu bozmak isteyenlere karşı cihad etmek, dinin aslına arız olan eksiklikleri telafi etmek. Bunların da aslı Kur'an'da mevcut olup, mükemmel ve tam açıklaması ise Sünnet'tedir. Canın korunması ilkesi de üç başlık altında ifade edilebilir: Meşru yoldan (evlilik) çoğalmak suretiyle neslini muhafaza etmek; yokluktan varlık alanına çıktıktan sonra yaşantının devam ettirilmesi ki, bu da gıda veren ve böylece hayatı içeriden koruyan yiyecek ve içecekler ile hayatı dıştan koruyan giyecek ve barınma sayesinde gerçekleşir. Bütün bunlar ilke olarak Kur'an'da mevcut olup, Sünnet bu ilkeleri açımlamıştır. Bu üç ilkenin tamamlayıcıları ise şu üç unsurdur: Neslin, zina gibi haram yoldan çoğalmaktan korunması; çoğalmanın meşru nikah ile olması –ki buna boşanma, anlaşarak ayrılma, lîân ve benzeri hükümler de dahildir–; gıdaların zararlı, öldürücü veya ifsat edici olmamasının şart koşulması suretiyle sağlığın korunması ve bu zikredilen hususların uygulanabilmesi için gerekli olan boğazlama ve avlanma ile ilgili hükümler; hadd ve kısas cezalarının meşru kılınması ve bunlarla ilgili hükümler. İşte bütün bunlar neslin korunmasının (tamamlayıcı unsurları kısmına) dahildir. Bunların asılları Kur'an'da mevcut olup, Sünnet'te de açıklamaları yer almaktadır. (...)[93]

Sünnet'te varid olan her hususun temelde Kur'an'a raci olduğunu ve mutlak surette onda bir aslı bulunduğunu savunan Şâtıbî, ayrıca tarihsel okumanın salt Kur'an için değil, aynıyla Sünnet için de geçerli olması gerektiğinin altını çizmektedir:

Hadislerin vürûd tarihleri bilindiğinde, onlarda vuku bulan nâsih-mensûh hükümleri de belirlemek mümkün olur. Nitekim bu durum Kur'an için de aynıyla geçerlidir. İslam'ın ilk dönemlerinde, henüz hükümler konulmadan önce pek çok hadis varid olmuştu. Bu hadislerde pekala mutlak ve genel hükümler mevcut olabilir ve muhtemelen bunlar bazı tereddütlere yol açabilir. Şayet bu hadisler, tüm hükümler teşri kılındıktan sonra ifade edilseydi, hiçbir sıkıntı yaratmazdı. Sözgelimi, "Kim Allah'tan başka ilah olmadığına inanarak ölürse cennete girer.";[94] "Kim içtenlikle Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in de O'nun resulü olduğuna tanıklık ederse, Allah ona ateşi haram eder."[95] hadisleri yanlış anlamaya mahal veren hadislerdendir. Mürcie fırkası bu ve benzeri hadislerin (hangi zamanda ve nasıl bir ortamda söylendiğini dikkate almaksızın) mutlak ifadeli lafzi anlamlarını esas almıştır. Buna karşılık Ehl-i Sünnet de aksi görüşü savunmuş ve bu hadislerin literal anlamlarını te'vil etmişlerdir. Bazı selef alimleri ise, bu hadislerin Müslümanların bidayetteki durumlarıyla ilgili olduğunu, o dönemde farzların, emir ve yasakların konulmadığını ifade etmişlerdir. O dönemde ölen mümin birine, namaz kılmadığı, oruç tutmadığı ve İslam'da daha sonraki dönmelerde haram kılınan fiilleri işlediği için kendisine bir günah terettüp etmeyeceği bilinen bir husustur. Çünkü o, henüz bu mükellefiyetlerin hiçbirinden sorumlu değildi ve dolayısıyla İslam'ın hiçbir farizasını da ihlal etmiş olmuyordu. (...)[96]

[93] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 409-410; terc. IV, 24-25; ayrıca bkz. Kırbaşoğlu, *age.*, 262-263.
[94] Muslim, Îman, 43.
[95] Muslim, Îman, 53.
[96] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 370-371; terc. III, 394-395.

Şâtıbî'nin bu izahlarından ortaya çıkan sonuca göre, Sünnet Kur'an'ın bir açılımından ibaret olup, ondan bağımsız müstakil bir teşri kaynağı değildir. Zira Sünnet'in getirmiş olduğu ilave hükümler, esas itibarıyla Kur'an'da mevcut olan tümel ilkelerin kapsamında mündemiç bulunan mana ve maksadın şerh ve açıklanmasından ibarettir. Şu halde Sünnet'te yer alan bir hususun Kur'an'daki tümel esaslara arzolunması ve bunların Kur'an nasslarıyla tashih edilmesi gerekmektedir.[97] Bu tashih işleminde ise, tek tek ayetler değil, Kur'an'ın istikrâ (tümevarım) yöntemiyle ulaşılan tümel (küllî) ilkeleri esas alınmalıdır. Öte yandan, Sünnet de tıpkı Kur'an gibi, salt metin olarak değil, bilakis varid olduğu tarihsel bağlamında anlaşılmalıdır.

Sonuç ve Değerlendirme

Buraya kadar aktardığımız bilgilerin ışığı altında Şâtıbî'nin Kur'an'ı anlamadaki önceliklerini kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür:

* Kur'an Arapça'dır ve onu öncelikle (nüzûl dönemi) Arapçasının verileriyle anlamak gerekir.
* Kur'an'ın Arapça oluşuna ilişkin vurgu doğrudan 'anlama' sorunuyla ilgili olup, bunun Kur'an'da Arapça dışında yabancı kelime bulunup bulunmadığı tartışmasıyla ilgisi yoktur.
* Şeriat (Kur'an) evrensel boyutta anlaşılabilir bir niteliğe sahiptir. Ancak onun bu niteliğinin gerçekleşebilmesi için, sözdeki maksadın ifadesi olan asli delalet unsurunun tâbi delaletten mukaddem kılınması (öncelenmesi) gerekir.
* İlk muhataplarının ümmi olmalarından ötürü Şeriat da ümmidir. Bu itibarla, Kur'an gerek dil, gerek üslûp özellikleri ve gerekse ihtiva ettiği ilimler noktasında onların bilgi ve kültür düzeyini esas almıştır.
* Kur'an'ın kendi dilleriyle inmesinden ve onun inişine bizzat tanık olmalarından ötürü, ilahi hitabı en iyi anlayan insanlar, onun ilk muhataplarıdır. Dolayısıyla bu hitabın nesnel anlamı da ilk muhataplar için varid olan anlamıdır.
* Bu yüzden, ilk muhatapların aşina olmadıkları birtakım bilgileri ve tarihin belli bir döneminde ortaya çıkan arızi faziletleri Kur'an'a maletmeye kalkışmak lüks bir yaklaşım, daha doğrusu bir sapmadır.
* Arap diline ait belağat ilimleri her ne kadar halin muktezasını ortaya koymaya yönelik olsa bile, her halin yazıya aktarılamadığı ve her karinenin

[97] Şâtıbî'nin Sünnet anlayışına Abdulğânî Abdulhâlik çok sert eleştiriler yöneltmiştir. Zira ona göre, Sünnet, Kur'an'dan ayrı başlı başına bir teşri kaynağıdır. Dolayısıyla Şâtıbî'nin bu yaklaşımı bütünüyle bâtıl ve yanlış bir yaklaşımdır. Ne var ki, Abdulgânî Şâtıbî'ye yönelttiği eleştirileri sağlam temellere oturtamamakta ve çoğu zaman polemiğe başvurmaktadır. Nitekim şu ifadeleri onun polemikçi üslûbunu çok güzel bir şekilde ortaya koymaktadır: "Kur'ân'ın haber-i vâhid ile nesh edilmesini kabul etmeyenler bile, Kur'an'ın mütevatir sünnetle ve Sünnet'in Kur'an'la neshini caiz görmektedirler. Şayet Sünnet'in delil olma yönünden Kur'an'dan geride olduğu düşünülseydi, "Ancak Kur'an Sünnet'i nesh eder denmesi gerekirdi". Bkz. Abdulhâlik, *age.*, s. 290-291.

de sözle bir arada bulunmadığı müsellemdir. Bu nedenle sözdeki asıl maksadı belirlemek için .haricî hâl karinelerinin bilinmesini sağlayan esbâb-ı nüzûle başvurmak icap eder.

* Ancak, her ayet belli bir sebebe mebni inmediği için, yorumlama faaliyetinde nüzûl döneminin kültürel dokusunun da bilinmesi gerekir. Bu da Kur'an'daki her bir pasajın inmiş olduğu tarihsel bağlamına taşınması ve o bağlamda anlaşılması demektir. Zira Kur'an'ın otantik şekli şifahi bir hitaptır. Bu itibarla, onu tarihsel bağlamından koparark salt metin olarak anlamanın imkanı yoktur.
* Kur'an, esas itibarıyla dinin zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât ve bunların tamamlayıcılarından (mükemmilât) oluşan tümel ilkelerini ortaya koyar. Bu tümel ilkeler kesin nitelikli oldukları için, bunların temellendirileceği deliller de kesin olmak durumundadır. Bu yüzden, tümel kaideler, tek tek delillerden değil, tümevarım (istikrâ) yöntemiyle elde edilir. Bu da, yorumlayıcının lafızdan ayrılmasını ve Kur'an'ın bir bütün olarak değerlendirilmesini gerektirir. Aynı zamanda bu, yorumlama sürecinde öznenin daha etkin bir rol üstlenmesi anlamına gelir.
* Dinin tümel kaideleri Mekke'de vazedildiği için, Medeni ayet ve sureler, nüzûl tertibi içerisinde, Mekki ayet ve sureler üzerine bina edilmek suretiyle anlaşılmalıdır.
* Nesh olgusu arızi bir durum olup, dinin tümel ilkelerinde neshin meydana gelmesi söz konusu değildir. Ayrıca, selefin nesh anlayışı usûlcülerin tarif ettikleri neshten çok daha kapsamlıdır.
* Bu durum göz önüne alındığında, neshe örnek gösterilen birçok ayette ya mutlakın takyid edildiği veya âmmın tahsis edildiği gerçeği ortaya çıkmaktadır.
* Kur'an muciz bir kitaptır. Ancak onun mucizeliği, salt bir ayet, sure ya da belli bir üslûp tarzında değil, bizatihi kendinde/mahiyetinde aranmalıdır.
* Yorumlama ve anlama faaliyetinde esas olan, hitaptaki asıl mana ve maksadı ortaya koymaktır. Bu yüzden, Kur'an'ın, muhataplarına iletmek istediği evrensel ölçekli mesajların perdelenmemesi için, lafızlara takılıp kalmamak gerekir.
* Sünnet, en genel manada Kur'an'ın bir açılımı olup, ondan bağımsız bir kaynak değildir. Zira, Sünnet'te yer alan her hususun mutlak surette Kur'an'da bir aslı mevcuttur. Bu itibarla, Kur'an genelde tümel ilkeleri açıklamakla yetinmiş, bunların açılımı mesabesindeki tikel hususların beyanını Sünnet'e bırakmıştır.
* Sünnet belli bir zamanda ve belli bir sebeple varid olduğu için, tıpkı Kur'an gibi, onun da öncelikle ait olduğu tarihsel bağlamına taşınması ve bu bağlamda yorumlanması gerekir. Aksi halde nesnel anlam gözden çıkarılmış demektir.

İslâmiyât III (2000), sayı 1, s. 95-105

Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi

TURAN KOÇ
DOÇ. DR., ERCİYES Ü. İLAHİYAT FAK.

Geleneksel İslami düşüncede dünya ve ukba, yer-gök ve mebde'-me'âd kavram çiftlerinde olduğu gibi, birlikte ele alınır. Dünya ve ahiret çeşitli açılardan belli bir izafet cinsi içinde yer alır ve öyle değerlendirilirler. Doğal dünya ya da duyulurlar dünyası metafizikzel tartışmalarda bu dünyanın ötesine intikal etmek için adeta bir basamak olarak kullanılır. Öyle ki bu dünyaya ilişkin bir bilgisizlik ister istemez öte dünya hakkındaki bir bilgisizliğe neden olur; veya başka türlü söyleyecek olursak, öte dünyayı bilmek için önce şu ilk, mevcut varoluşumuzu bilmemiz gerekir (56. Vâkıa /62). Molla Sadrâ da bu ilkeden yola çıkar ve ölüm sonrası varoluşla ilgili kanıt ve temellendirmelerini bu dünyaya ilişkin bilgilerimize dayandırır (IV/2, s. 237).*

Doğrusu, öte dünyanın varlığı ve bu dünyadaki hayatın nasıl olacağına ilişkin kanıtlamalar, ölüm sonrası varoluştan bağımsızdır. Başka bir ifadeyle, öte dünyaya ilişkin kanıtlarla bu dünyanın varlığı arasında nedensel bir bağlantı yoktur. Bununla birlikte, öte dünyanın varlığı ve bu dünyadaki varoluşun nasıl olacağına ilişkin inanç ve kanaatimiz, bu dünyadaki hayatımızı köklü bir biçimde etkiler.

Asıl konumuza geçmeden önce, burada bir hususa dikkat çekmekte yarar görüyorum. Bilindiği gibi, ölüm sonrası varoluşa ilişkin felsefi nitelikli kanıtlar ağırlıklı olarak ölümsüzlüğü (*immortality*) savunduğu halde, teistik dinî inancı esas alan kanıtlar özellikle dirilişi (*resurrection*) savunur. Ancak, burada Molla Sadrâ'nın çok özel bir yeri vardır; çünkü o İslam'ın kabul ettiği diriliş öğretisini felsefi kanıtlarla ortaya koymaya çalışmaktadır.

Molla Sadrâ'nın *'me'âd'* anlayışı bütün felsefesi gibi, onun 'cevherî hareket' öğretisine dayanır. Bu cevherî hareket, Allah'ın eşyanın özüne yerleştirdiği bir gayeye bağlı olarak gerçekleşir. "Allah", diyor Sadrâ, "gayesiz hiçbir şey yarat-

* Metin içerisinde gösterilen referanslarda, Sadruddîn Muhammed eş-Şîrâzî'nin *el-Ḥikmetu'l-muteʿâliyye fi'l-esfâri'l-ʿaḳliyye* (ed. Muhammed Rızâ el-Muzaffer, Tahran 1387 h.) adlı eseri esas alınmış olup, *Risâletu'l-ḥaşr* adlı esere yapılan atıflar *Risâle* rumuzuyla gösterilmiştir.

mamıştır. (...) Âlemde, bir faili ve gayesi olmayan hiçbir mümkün varlık yoktur" (IV/2, s. 243-244; *Risâle*, s. 81). Bütün mümkünler tabiat ve yaratılışları gereği zati/manevi bir hareketle, kendisi için başka bir gaye olmayan son gaye ye ulaşmaya çalışırlar. Ve her bir şeyin ulaşmaya çalıştığı gaye onun şu andaki durumundan daha yüksek ve varoluş bakımından daha tamdır. İlk oluşumunda son derece eksik, hatta adı anılmaya değmez bir varlık olan insan da (76. İnsân /1) bu yetkinleşme süreci içindedir. Bu hareket ve rağbet varlıkların zatına zerkedilmiştir (IV/2, s. 244; *Risâle*, s. 91).

Öte yandan, varoluş (*vucûd*) ve varoluş bilinci ise bir iyilik ve mutluluktur. Vücud ne kadar tam ve eksiksiz olursa yokluktan kurtulma imkanı da o ölçüde yüksek olur (IV/2, s. 121). Daha açık bir ifadeyle, vücud arizi bir şey değildir; dolayısıyla bir şeyin mefhumu, mahiyeti ve manası onun varoluşunun gerçekliğinden ve aynî hüviyetinden başka bir şeydir; çünkü vücûd gerçektir. Öyle ki, zatlarımıza ilişkin bilincimiz, bedenlerimizi terkettiğimizde, kendimize hazır olmamız daha tam ve pekişmiş olacağından, daha şiddetli olacaktır (IV/2, s. 123-24).

Doğrusu, Molla Sadrâ, 'ruh', 'beden', 'cevher', 'cisim' vs. terimlerini sıkça kullanıyor olsa da, onun insan, dolayısıyla ruh-beden ilişkisi konusundaki görüşleri klasik düalistik insan anlaşıyışından oldukça farklıdır. Onun insan anlayışını, ruh-beden bütünlüğünü esas alan bir anlayış olarak görmek daha doğru olacaktır. Sadru'l-Mute'ellihîn'e göre, bedenle ruh arasında, Aristoteles'in madde ile form arasında gördüğü ilişkiye benzer bir ilişki söz konusudur. "İnsan kuvveden fiile ve dünyadan ahirete çıkar; sonra da gayelerin gayesi ve arzu ve hareketlerin son noktası olan Mevlâ'ya (ulaşır)" (IV/2, s. 159).

Eşya, kendi kemali ve gayesine yönelmiş bir tabiata sahip olan zatlardır. Ve tüm doğal varlıklar arasında insan, kendine özgü süreklilik arzeden kişisel kimliğini koruyarak, en alt dereceden en üst dereceye kadar yükselen tek bir şahsiyettir. Bu süreklilik cevherî harekete bağlı olarak aralıksız bir biçimde gerçekleşir. Öyle ki, insan için doğal, nefsani ve akli olmak üzere üçlü bir oluşum veya varoluş düzeyi vardır. İnsan için bu üçlü varoluş tarzını tamamlamadan ikinci 'neş'et'e yerleşmesi söz konusu olmaz. Buna göre, insan bebekliğinin başlangıcından suri yetkinlik dönemine kadar beşerî, doğal bir insandır ve bu ilk insandır. Bu varoluşta tedricen ilerleyerek saflaşır ve belli bir letafet derecesine ulaşır; öyle ki onun için nefsani ve uhrevi bir oluş gerçekleşir; dolayısıyla nefsani bir insan haline gelir. Bu ise ikinci insandır ve bunun da kendine uygun düşen yeti ve organları vardır. Sonra nefsani varoluş düzeyinden akli varoluş düzeyine geçince insan için üçüncü varoluş düzeyi gerçekleşmiş olur (IV/2, s. 96-97).

Molla Sadrâ'ya göre, bu ilerleyiş ya da tekamül süreci asıl anlamını maddi evrenin topyekun hareketinde ve onun bir hedefe yönelmiş olmasında bulur. Bu olgu ve bunun nihai amacı dinin me'âd olarak adlandırdığı şeyin ta kendisidir. Bütün bir evren ve bu arada insan cevherî bir hareket içinde sürekli yok

olarak (*zevâl*) ve bu arada yeniden var olarak (*hudûs*) aralıksız bir şekilde hedefe, yani me'âda varma süreci içindedir. Bu bakımdan, Molla Sadrâ, me'âdı iki temel ilkeye dayanarak açıklar. Bu ilkelerden birincisi, cevherî asli tabiatlar için bir gayenin gerekliliğinin ortaya konması, ikinci olarak da bunun fail ilke yönünden ortaya konmasıdır. Zira insan için kemale doğru tabii bir tevecc üh vardır ve faal olan ilkeye yaklaşma konusunda ilahi, fıtri bir din söz konusudur. İnsan eksik bir suretten ekmel bir surete doğru mütemadiyen bir geçiş, ilerleyiş ve dönüşüm içindedir. İnsanın elde edebileceği asıl yetkinlik ancak ahiret âleminde gerçekleşebilir. Bu bakımdan, eğer insan olgusal yaratılış mertebelerinin hepsini zaptederse, söz konusu bu cevherî, fıtri hareketinin sonunda biçimsel son sınırına ulaşır ve dünyevi varoluşunu tamamlayarak uhrevi neş'ete yönelir (IV/2, s. 158-59).

Ahiret, Molla Sadrâ'ya göre, varoluş bakımından bu dünyadan farklı bir 'inşâ' ve 'ibdâ' olduğundan, insanın öte dünyada bürüneceği suret de, her ne kadar zahirî duyularla duyulur nitelikte olsa da, bu dünyadaki tabii suret olmayacaktır (IV/2, s. 254). Doğrusu, insan nefs ile bedenin toplamından meydana gelmiş bir bütündür. Beden ile nefs düzey bakımından farklı olsalar bile (biri değişken geçici, diğeri sabit ve baki) bir tek varoluşta mevcutturlar. Dolayısıyla, nefs varoluşunda ne kadar kemale ererse, beden de o ölçüde daha saf, daha latif ve bedenle birleşmesi daha güçlü olur ve aralarındaki birlik de o ölçüde sıkı ve kopmaz hale gelir. Öyle ki akli varoluş gerçekleştiğinde, bunlar karşıtlık olmayan bir tek şey haline gelirler. Bedenle nefs arasındaki ilişki, cumhurun sandığı gibi, insanla ikamet ettiği yer ve zamanı geldiğinde çıkarıp atılacak elbisesi arasındaki ilişki gibi değildir. Onları yanıltan şey, varoluş için değil de korunmak için sahip olunan 'cüsse'yi gerçek beden sanmalarıdır. Tersine gerçek beden hayat ışığı ve gücünün sari olduğu daha asli bir şeydir; dolayısıyla terkedilmiş bir ev gibi ondan çıkıp taşınmak söz konusu olmaz. İdrak eden varlık için tecrit, sıfatlarının bazısını baki bırakıp bazısını atma şeklinde değil, daha aşağı ve eksik bir varoluş düzeyinden daha yüksek ve şerefli bir varoluşa dönüşme şeklinde olur. Başka bir ifadeyle, nefs varoluşta giderek daha bağımsız olması dolayısıyla, bu doğal neş'etten ikinci neş'ete doğru yavaş yavaş bir kopuş gerçekleşir. Bu durum, nefsin zati hareketinde sürekli dönüşüm geçirerek zayıflıktan daha güçlü bir duruma doğru yoğunlaşmasıyla olur. İnsanın tecerrüdü ve dünyadan ukbaya intikali de böyle gerçekleşir. Nefs kemale erip bilfiil akıl haline gelince onunla bilikte güç ve yetileri de yükselir (IV/2, s. 51; 98-100; 180). Nefsin bu yolculuğunun en son noktası Faal Akıl'la birleşmektir. Zira eğer bir şey için onunla buluşmak söz konusu değilse, o şeyin varoluşunun gayesi de olmaz. Bir zamanlar bir şeyin gayesi olan Faal Akıl sonunda onun sureti olacaktır (IV/2, s. 140).

Uhrevi varoluş düzeyinde insanlar, gerçi kendi aralarında bir derecelenme söz konusu olsa bile, mevcut olma ve gerçekleşme bakımından, dünyevi varoluşlarıyla karşılaştırılamayacak ölçüde daha güçlü, daha tam ve daha devam-

lı olan duyusal suretlerdir. Ancak bu duyulurların, zahirci Müslümanların (avamın) sandıkları gibi, şu fani ve gelip geçici duyularla algılanması mümkün değildir. Öte yandan, bunlar bazılarının sandığı gibi, gerçekte varoluşları olmayan hayali/zihnî durumlar ve misalî mevcutlar da değildir (Sadrâ, Gazzâlî'nin de bu görüşü kabul ettiğini söylemektedir; ancak, bize göre, buna katılmak pek mümkün görünmüyor). Keza, bazı Meşşaî filozofların anladığı gibi, bunlar akli durumlar, manevi haller veya nefsani yetkinlikler de değildir. Bunlar aynî, cevherî suretlerdir; mevcut ve duyulur varlıklardır. Hem başkalarını etkilerler, hem de onlardan etkilenirler; çünkü muattal değildirler. Daha doğrusu, "vücutta muattal diye bir şey söz konusu değildir"; ama bu maddi âleme ait olmadıkları gibi, bu doğal duyu organlarıyla algılanmaları da mümkün değildir (IV/2, s. 147; 174-175; 198; 225). Ölülerin ihyası ve suretlerin maddelerden soyulması ikinci bir 'inşâ' olarak gerçekleşecektir. Her ne kadar uhrevi şeylerin varoluşu rüyada veya aynalarda gördüğümüz görüntülere benzese de, ahiret neş'eti ve orada fiilen bulunan suretler, sağlam bir cevher ve güçlü bir varoluşa sahip olmaları dolayısıyla onlardan bütünüyle ayrılırlar. Bu suretler, bürhanla zevki birleştirmiş ve irfanda rasih olanların yakin ifade eden iz'anına göre, aynî mevcutların ve hakiki gerçekliklerin ta kendisidir (IV/2, s. 176).

Uhrevi bedenler hem tecessümü, hem de tecerrüdü bir araya getiren, iki âlem arasında orta bir yapıdadır. Uhrevi beden ruh için ayrılmaz bir gölge gibidir ve bu ikisi vücutta (varoluşta) birleşmiş algısal bir özelliğe sahiptir. Başka bir ifadeyle, uhrevi bedenler bu dünyevi bedenlerden farklı olarak nefislerin aynıdır (IV/2, s. 183-184). Burada asıl üzerinde durulması gereken husus, uhrevi varoluşun maddi bir ilke, ya da kökenden oluşturularak değil, Allah'ın "ibdâ, ihtirâ ve inşâ"ına dayanmış olmasıdır. Bizim ilk varoluşumuz için olduğu gibi, ikinci varoluşumuz için de, akla yatkın ve önem arzeden husus, çeşitli parçaların bir araya getirilmesinden çok, salt ibdâ ve inşâ'dır (IV/2, s. 161-62). Kaldı ki, "icat, mutlak olarak O'ndandır; vasıflar O'nun icadı için tercihler ve tahsisatlardır, ya da fiilini ve Vücudunu taşırması için çoğaltılmış yönlerdir" (IV/2, s. 162). Hatta bu açıdan bakıldığında, sonralık ve ikincilik hudusumuza kıyasla yapılmış bir değerlendirmedir. Yoksa bu neş'et bizatihi daha önce ve akdemdir; çünkü o, vücudun düzenlenmesinde zat ve şeref olarak tabiattan öncedir; onun sonralığı hudusumuz, yani sürece bağlı olarak varlık kazanmamız ve yetkinleşmemiz açısındandır.

Bu bağlamda, Molla Sadrâ'nın me'âd öğretisi açısından önem arzeden bir husus da şudur: İlk varoluşumuz, yani başlangıç dizisi zamansız ve hareketsiz bir yaratma tarzında olduğu halde, dönüş silsilesi hareket ve zamanla olur. İnsan için, şahsi ve maddi bir varlık olarak ortaya çıkmadan önce birtakım oluşlar vardır. O asli fıtratı dolayısıyla tedricen ahirete doğru yönelir ve yol alır. Maksat olan gayeye döner. Kısaca ifade etmek gerekirse, dünyevi maddi varoluşuyla uhrevi suri varoluşa başlar (IV/2, s. 195-196).

Molla Sadrâ'ya göre, cismani me'âdın ispatı şu on bir ilkeye dayanır; öyle ki bunlar aynı zamanda onun genel felsefesinin de özünü oluşturur.

1. Her şeyde asıl olan mahiyet ve şeyiyyet değil, varoluştur. Başka bir ifadeyle, kendisine zihnî bir şeyin eşlik etmediği aynî bir hüviyyettir.
2. Her şeyin teşahhusu ve kendisiyle temeyyüz ettiği şey onun özel vücûdunun (varoluşunun) ta kendisidir (aynıdır). Müşahhas arazlar olarak isimlendirilen şeyler, şahsi vücudi şeyler için bir belirti olmaktan başka bir şey değildir. Bunlar değişir, ama şahıs neyse o olarak kalır.
3. Varoluşun tabiatı, kendisinde ne haricî, ne de zihnî bir terkip bulunmayan basit zatı ile zaaf ve şiddeti kabul edici bir yapıdadır. Daha açık bir ifade ile zati bir değişim süreci içindedir.
4. Varoluş, yoğunlaşma hareketini kabul eden bir yapıdadır. Cevher cevherî varoluşunda zati bir değişim ve dönüşüm geçirir. Bitişik bir tek hareketin cüzleri bilfiil mevcut değildir.
5. Bir şey maddesiyle değil, suretiyle o şeydir. Kılıç demiriyle değil keskinliği ile kılıçtır. Madde olsa olsa bir şeyin güç ve imkanını barındırır ve onun etkilenim ve hareketlerinin konusu olur. Bir şeyin aynı onun en yetkin suretidir.
6. Her şeyde, o şeyin varoluşunun aynı olan şahsi birlik, bir tek vetirede ve bir tek derecede (yani aynı düzen içinde) olmaz. Maddi düzeyde zıtlıklar bir arada bulunmaz; ama varoluş mertebesi yükseldikçe böyle bir imkan ortaya çıkar.
7. Bedenin kimliği ve teşahhusu cirmi ile değil, nefsi ile olur. Dolayısıyla, bir insanın vücûdu ve teşahhusu nefsi kendisiyle baki kaldığı sürece devam eder. Parçalarının ömrü boyunca değişmesi önemli değildir. O, uhrevi surete bürününceye kadar, tüm bu değişim ve dönüşümlerde insani hüviyet ne ise o olarak kalır; çünkü o tedrici ve bitişik bir birlik üzerinde olan bir olgudur. Bu cevherî hareket yolunda ortaya çıkan cevherî özelliklerin ve varoluşsal sınırların önemi yoktur. Önemli olan şey devam eden ve baki kalandır, ki bu da nefstir. Buna göre, beden sürekli bir hareket içinde olsa bile, aynı beden olarak kalır. Dolayısıyla ahirette de, maddi denemeyecek derecede köklü bir değişime uğrasa bile yine aynı bedendir. Bir insanın çocukluğunda ve yaşlılık dönemindeki bedeni aynı beden midir? diye bir soru sorulabilir. Burada, eğer beden madde olarak alınacak olursa, buna evet demek mümkün değildir. Eğer cins olarak alınacak olursa, belirsiz bir durumdur. Ama söz konusu zatın, kişi olarak, gençlikte de, yaşlılıkta da aynı kişi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.
8. Hayali güç bedende bulunan bir cevher değildir. Bu güç doğal âlemin herhangi bir yerinde de bulunmaz. O, akli mufarak âlemle, maddi tabii âlem arasında orta bir yerde bulunur.
9. Hayali suretler nefisle, fiilin faille var olması gibi var olurlar (kaim olurlar). Nefsin bu dünyada maddeye bağlı olarak var ettiği hayaller öte dün-

yada maddeye ve duyuma ihtiyaç kalmadan gerçekleştirilir. Nefs bu âlemden çıkınca tahayyülle duyum arasında bir fark kalmaz. Çünkü hayali yeti daha güçlenmiştir ve hayal gözüyle, his gözüyle gördüğünü görür hale gelmiştir.

10. Niceliksel suretler, şekiller ve cisimsel biçimler, kabul edici madde ile ortaklaşa olarak failden çıktığı gibi, öte dünyada madde ile ortaklaşma olmadan nefsin failiyyeti yönünden ve özelliğinden ortaya çıkarlar. Bunlar ne beyinde, ne hayali yetilerde, ne de külli misal âlemindedirler. Tersine bunlar nefsin memleketinde ve âleminde bulunurlar. Kısaca, bu varoluş, bu âlemden gaib olan başka bir âlemdedir.
11. Varoluş evi birbiriyle bağlantılı olmasından dolayı bir olsa da, âlemlerin ve yaratılışların cinsleri üçle sınırlı kalmayacak şekilde sayılamayacak kadar çoktur. Bunların en aşağısı 'kevn ü fesada' tâbi doğal suretler âlemi, ortası maddeden soyutlanmış hissî algısal suretler âlemi ve en üstünü de akli suretler ve ilahi misaller âlemidir. Var olan şeyler arasında bu üç âlemde baki kalmak insana özgü bir şeydir. Bir insan bebekliğinden başlayarak doğal bir oluşum geçirir. Sonra o giderek öyle saf ve latif hale gelir ki dirilişe uygun nefsani ve uhrevi bir varoluş düzeyine ulaşır. Bu onun insanlığının ikinci aşamasıdır. Sonra tedricen daha da yetkinleşmesi dolayısıyla akli insan denen üçüncü varoluş aşamasına ulaşır (IV/2, s. 185- 194).

Açıkça görüldüğü üzere, Molla Sadrâ'ya göre, insanın teşahhusu bedeniyle değil, nefsiyle gerçekleşmektedir. Beden dediğimiz şey aslında belirsiz bir şeydir. Ve insan için bütün varoluş süreci boyunca bir belirlenmişlik ve sabit bir zat olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu bakımdan, herhangi bir insanın belli bir dönemdeki bedeniyle diriltileceğinden söz etmek de mümkün değildir (IV/2, s. 200).

İmdi, kısaca açıklamaya çalıştığımız bu me'âd öğretisi açısından bakıldığında, Molla Sadrâ'nın dünyevi bedenin iadesini kabul eden kelamcılara, ruhani bir ölümsüzlüğü kabul eden felasifeye ve ruhun bir bedenden başka bir bedene geçeceğini kabul eden tenasühçülere karşı yönelttiği belli bazı eleştirileri vardır. Şimdi sırasıyla bunları ele almak istiyorum.

Molla Sadrâ'ya göre, bedenin iade edileceğini kabul eden kelamcıların (hatta Müslümanların çoğunun) (IV/2, s. 180) en büyük hatası, insanın madde, suret, beden ve ruhun birleşmesinden oluşmuş bir toplam olduğunu kabul etmeleridir. Onlara göre, asıl olan doğrudan doğruya şahıs değil, şahsı meydana getirdiğini sandıkları parçalardır. Dolayısıyla bir şahıs ölümle birlikte parçalarının yok olmasından dolayı değil, bu parçalardan oluşan terkip ve telifin ortadan kalkmasından dolayı yok olur. Bilahare parçalar arasında muteber telif türünden bir şey bir kez daha ortaya çıkarsa birinci şahıs aynen iade edilmiş olur. Başka bir ifadeyle, diriliş, dünyanın çeşitli yerlerine dağılmış olan parçaların tek bir mekanda bir araya gelerek belli bir düzen oluşturmasından başka bir şey değildir. Bu görüş Molla Sadrâ'ya göre, birkaç yönden eleştiriye açıktır: Her

şeyden önce, bu görüş ölüm denen olayı parçalar arasındaki belli bir izafetin ortadan kalkması ve organlar arasındaki nazm ve tertibin yok olması olarak görmektedir. Bu durumda hayat izafet kategorisinden bir şey olarak görülmektedir ki, bunun geçersizliği apaçık ortadadır. İkincisi, dağılan parçaların tekrar bir araya getirilmesi, (bu birleştirme ister mutlak, isterse özel bir şekilde yapılmış olsun) ölen şahsın iadesini gerektirmez. Son olarak, böyle bir görüş bir şekilde iki nefisli bir bedeni gerektireceğinden, bir yerde tenasühe kapı aralanmış olur; ki, bu da, ileride ele alınacağı üzere, geçersiz bir şeydir (IV/2, s. 168-170). Molla Sadrâ'ya göre, böyle bir görüşü kabul edenler, bu solan ve yenilenen neş'etin, baki ve sabit bir neş'ete; toprak ve sudan yaratılmış bu durumdan farklı bir varoluş durumuna dönüşmesiyle olacağını bilmiyorlar (IV/2, s. 157; 153). Kelamcılar, ruhun dünyevi bedene iade edileceği konusunda, a) ma'dûmun iadesinde imtinanın ortadan kaldırılması ve b) asli parçaya iade gibi, çeşitli izah tarzları geliştirmişlerdir (IV/2, s. 164). Öyle ki, onların ruhun salt bir bedene döneceği konusundaki ısrarları, bir yerde kendilerini tenasühçülere yaklaştırmaktadır. Aralarındaki en önemli fark, kelamcıların ruhun sonradan olduğunu ve bedene bu dünyada değil de öte dünyada iade edileceğini söylemelerine karşılık; tenasühçülerin onun ezeli olduğunu ve bedene bu dünyada iade edileceğini kabul etmeleridir. Bu tür çabalar, Molla Sadrâ'ya göre, akıl ve naklin, ahirette dönecek olan şeyin teklifle mükellef olan, fiillerin ve amellerin kaynağı olan şey olduğunu açıkça ortaya koyduğunu bilmemelerinden kaynaklanmaktadır (IV/2, s. 165; 167). "Onlar", diyor Molla Sadrâ, "evlere kapılarından girmediklerinden, bu tür sorunların içinden çıkamıyorlar" (IV/2, s. 201).

Öte yandan, ruh ve bedenin iade edileceğini söyleyenlerin, bedenin dönüşüyle ilgili sözleri de birbirini tutmamaktadır. Bu bedenin aynısı mı, yoksa benzeri mi dönecek? Aynılık ve benzerlik organ, şekil ve hatların her biri açısından mı, yoksa daha başka türlü mü olacak? Bu konularda tutarlı bir cevap getirememişlerdir. Molla Sadrâ'ya göre, burada önem ve öncelik arzeden husus idraktir. İdrak eden ise, gerçi çeşitli aletler aracılığıyla olsa da nefstir. İşte bu yüzden gençliğinde suç işleyen yaşlılığında cezalandırılmaktadır. "Doğrusu", diyor Molla Sadrâ, "iade edilen nefis ve beden olarak aynen bu kişidir; nefs aynıyla bu nefstir; beden aynıyla bu bedendir. Öyle ki eğer o kimseyi görürsen, 'Dünyadaki falan kişiyi aynen gördüm.' dersin" (IV/2, s. 165-166).

Molla Sadrâ'nın, kişisel kimliğin tespiti açısından ahlaki ve hukuki boyutu da öne çıkarması, bize göre, son derece önemli bir noktadır. Başka türlü ifade edecek olursak, belli bir A şahsını bizim ve kendisinin o şahıs olarak görmesi ahlaki ve hukuki açıdan mutlaka göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.

'Felasife' ve Meşşaîlere uyan bazı düşünürler, (Sadrâ, İbn Sînâ'nın adını özellikle zikreder) me'âdın yalnız ruhani bakımdan olacağını kabul etmektedirler. Başka bir ifadeyle, yalnız akli bir ölümsüzlük vardır. Onlara göre, bedenin nefsle ilişkisi kesilince şahsı ile bir daha iade edilmesi diye bir şey söz konusu değildir. Aksi takdirde, yok olan bir şey iade edilmiş olur. Nefs ise so-

yut, baki bir cevherdir; dolayısıyla ona yokluk erişmez. Nefis, doğal ölümle bedenle olan bağlantısı kesilince mufaraklar âlemine döner (IV/2, s. 165). (Hatta 'felasife' arasında akli yetkinliğe ulaşamamış nefislerin bekası konusunda tereddüde düşenler bile olmuştur. IV/2, s. 115; 147). Bedenden ayrılmış nefislerin öte dünyada birbirleriyle olan ilişkileri de ma'kûlün ma'kûlle buluşması şeklinde olacaktır. Dolayısıyla zevk ve mutlulukları da akli bir şekilde gerçekleşecektir. Öyle ki bu acı ve zevk durumu tıpkı rüyadaki gibi, hatta etki ve saflık bakımından daha da üstün olacaktır.

Molla Sadrâ'nın bu görüşlere karşı getirdiği en şiddetli eleştiri, onların, öte dünyayı gerçekliği olmayan soyut mahiyetler ve salt isimlerle doldurmak istemeleridir. Ancak, isimlerin gerçek varoluşla hiçbir ilgisi yoktur. Molla Sadrâ, İbn Sînâ ve Fârâbî'nin görüşlerinin gerçeği dile getirmekten uzak, dolayısıyla geçersiz olduğunu söyler. Özellikle, cisimlerin haşri ile ilgili ayetleri yorumlayarak, bunların mecazi olduğunu söylemelerini büyük bir hata olarak görür. Cismani haşri akli yönden açıklamakta acze düşmeleri onları böyle bir görüşü kabul etmeye zorlamıştır (IV/2, s. 214-215). Ona göre, İbn Sînâ âkil ile ma'kûl arasındaki ilişkiyi tam olarak kavrayamamıştır (IV/2, s. 150-151). Doğrusu, öte dünyadaki varoluşumuz nefsani, algısal bir varoluş olacaktır. Burada kabil değil, fail illetlerin bulunması yeterlidir. Nefis bu özelliğe sahiptir ve maddesiz olarak suretleri koruyucu bir yapıdadır (IV/2, s. 147).

Bu konu ile ilgisi olan bir başka husus da insanların ruhlarının, cesetler harap olduktan sonra bir tek külli ruhta birleşecekleri şeklindeki görüştür. Bu bağlamda insan ruhu ayrı kaplarda bulanan sulara benzetilmektedir. Kaplar kırılınca su(lar) nasıl birleşirse, insani ruhların da, kapları olan bedenler bozulunca öyle birleştiğini iddia edenler olmuştur. Molla Sadrâ bunu büyük bir iddia ve geçersiz bir vehim olarak görür. O, insani ruhların cisimlerdeki ruhlarla kıyas edilmesini mugalataya dayalı bir kıyas olarak değerlendirir (IV/2, s. 250).

Tenasüh

Nefsin unsuri (maddi) ya da doğal bir bedenden başka bir bedene geçmesine tenasüh denir. Bu geçişin iniş veya çıkış şeklinde olması durumu değiştirmez (IV/2, s. 4). Molla Sadrâ, tenasühe inanılmasının nedeninin, önceki nebi ve velilerin sözlerinin veya bazı ayet ve hadislerin zahiren ruh göçüne ve tenasühe delalet ettiği şeklinde anlaşılmasıdır, der (IV/2, s. 27-30). Molla Sadrâ bunun yanlışlığını mantıki ve felsefi kanıtlarla ortaya koymaya çalışır.

Yukarıda açıkladığı üzere, nefsin bedenle özel bir bağlantısı vardır; aralarındaki terkip tabii, ittihadi (bireşimsel) bir terkiptir. Bunlar birlikte zati, cevherî bir hareket içindedirler. Nefis ile beden kuvveden fiile birlikte çıkarlar ve nefsin kuvvet ve fiil dereceleri zati hareket boyunca bedeninkilerle aynı düzeydedir. Biri bilfiil, öteki bilkuvve olan iki şey arasında bir terkibin olması imkansızdır (IV/2, s. 2-3; 205-206). Madde ve suretten oluşan tabii mürekkepte madde ile suret arasında öyle bir birleşme vardır ki bunlardan birini yokedip öte-

kini baki bırakmak imkansızdır. Zira, bilindiği üzere, her bir şeyin sureti, onun tamlığı ve yetkinliğidir. Her nefsin özel bedeniyle olan ilişkisi de böyledir. Oluş ve bozulmalarda aralarında bir gerektirme söz konusudur. Başka bir ifadeyle, nefs ile beden arasında varoluşta bir bağlılık ve zati birliktelik vardır. Embriyonun cenin haline gelmesiyle birlikte hayat ve fiziksel hareket de başlar. Ancak, beşeri nefisler için tabii, infiali bir ilişkiye dayanan varoluştan başka akli veya başka türlü bir varoluş olduğundan, yani tabii olarak başka bir nefis ve surete dönüşmesi söz konusu olduğundan, bedenin bozulması onun zatının bozulmasını gerektirmez. Çünkü nefs başka bir varoluş (*vucûd*) elde etmiştir. Bedenin hayatı ve hareketi nefse tâbidir. Dolayısıyla, nefsin bir bedenden başka bir bedene geçmesi de imkansızdır (IV/2, s. 4; 55). Dolayısıyla, Kur'an'ın öngördüğü cismani dirilişi ispat etmek için, Gazzâlî'nin anladığı şekilde, ilk (dünyadaki) şahsın kişisel kimliğini ihlal etmeyecek başka bir bedene ihtiyaç yoktur. Me'âd konusunda doğru olan şey, nefs gibi bedenin de aynen dönmesidir (IV/2, s. 207-208). Burada unutulmaması gereken şey, Molla Sadrâ'ya göre, bedeni nefsin ortaya çıkarması ve onu oluşturmasıdır. Bedenin zayıflaması ve yok olmasının sebebi nefsin ikinci neş'eye yaklaşması dolayısıyla dönüşüm geçirmesidir. İşte bundan dolayı tenasüh görüşünü kabul etmek imkansızdır (IV/2, s. 47-48). Dolayısıyla bazı ayet ve hadislerdeki, zahiri açıdan tenasühü çağrıştıran ifadeleri tenasüh olarak değerlendirmemek gerekir.

Molla Sadrâ tenasühün imkansızlığını kendi cevherî hareket görüşüne dayanarak ortaya koymaya çalışır. Ve kendi görüşüyle tenasüh öğretisi arasında çok önemli farklar olduğunu söyler. Onun, iniş yönünden tenasühün imkansızlığı konusunda getirdiği delilleri şu şekilde özetleyebiliriz: Her şeyden önce, a) insani suretlerin oluşumunun başlangıcından tecerrüdün sonuna kadar olan yetkinleşme sürecinde, bu geçiş ve tekamül cevherî, bitişik bir yetkinleşme şeklinde olmaktadır. Burada madde-suret ve beden-nefs bütünlüğü söz konusudur. Sanıldığı gibi, bozuluştan sonra bir oluş ve oluştan sonra bir bozuluş yoktur. Varoluşta birbirine aykırı oluşumlar değil, süreklilik vardır. b) İkinci olarak, nefsin birinci bedenden ayrıldığı anla, ikinci bedenle birleştiği an arasında bir boşluk, hareketsiz kaldığı bir zaman dilimi olur ki, bunu kabul etmek mümkün değildir; "zira ta'tîl muhaldir". c) Üçüncü olarak, ki bu iniş yönünden ve özel bir delildir, her bir insanın bedeninin bozulma vakti, onun nefsini kabul edecek başka bir hayvanın bedeninin oluşma vaktine bitişik olması gerekir. Böyle bir görüşü kabul etmek, hem aradaki bağlantının yokluğu, hem de bir tercih edici olmaksızın, bir nüfus planlamasını gerektireceğinden, mümkün değildir. Öte yandan, oluşanların bozulanlardan sayıca çok olması durumu da söz konusudur. Bu durumda bazı nefisler zorunlu olarak muattal kalacaktır, ki vücutta muattal hiçbir şey yoktur (IV/2, s. 8-17).

Buna göre, Molla Sadrâ'nın me'âd öğretisiyle tenasüh öğretisi iki noktada birbirinden bütünüyle ayrılmaktadır: Birincisi, tenasühçüler öte dünyada değil, bu dünyada gerçekleşen bir intikalden söz etmektedirler. Oysa Molla Sadrâ'ya

göre, bu dünya bir kez yaşanan bir süreçtir. Mutluluk ve azap öte dünyada olacaktır. Zira maddeden sıyrılmak boyut ve miktardan soyutlanmayı gerektirmemektedir. Nefislerin ahlaklarına uygun yetkinlik gücünü taşıyan şey gölgemsi hayaller ve misalî kalıplar olacaktır. Çünkü bunlar kabiliyet (alıcılık) yönünden değil, salt failiyet (etkinlik) yönünden nefislerden hasıl olurlar. Nefis her ne kadar yüksek bir bağımsızlık derecesi kazansa da yine de, dünyada yaptığı işlere bağlı olarak azap ya da mutluluk duyacaktır.

İkincisi, tenasühçüler mekan ve kişinin değişmesinden söz ettikleri halde, Molla Sadrâ'ya göre böyle bir şey söz konusu değildir. Ona göre, değişim bir yetkinleşme süreci içinde olmaktadır ve kişi aynen baki kalmaktadır. İnsanın bu süreç içinde çeşitli şekil ve biçimlere bürünmesi kişiliğini kaybetmesi anlamına gelmez. Bu yüzden onun ikinci fıtrattan (yaratılıştan) birinci fıtrata geçmesi söz konusu değildir (IV/2, s. 19-21; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadrâ*, Albany 1975, s. 248-49).

Bir başka güçlük de, bu dünyada tek bir tür olan insanların öte dünyada akli ve hayali diye iki farklı varoluş tarzı içinde olacakları hususudur. Molla Sadrâ'ya göre, nefs bu doğal tür için bir suret ve onun tamlığı olmakla birlikte, doğal olmayan başka bir varoluşu dolayısıyla, bizatihi çeşitli türden suretleri kabul edecek yapıda bir cevherdir. Bu yönüyle o kuvveden fiile çıkarak çeşitli türleri kabul eden heyulaya benzer. Hasılı, insan beşerî, ılımlı bir mizaca sahip maddeden ve ona ilişmiş, mizacını koruyan ve kendine özgü fiil ve işleri yapan kemalî bir suretten mürekkep tabii bir türdür. Çeşitli durum ve yatkınlıklar tek tek nefislerde yerleşip sebat bulunca, nefisler bunlarla kuvveden fiile çıkar ve başka bir surete bürünürler. Ve ikinci neş'ette bu varoluştan farklı bir varoluş elde ederler. Kısaca, fıtratın başlangıcında bir tek tür olan nefisler ikinci fıtratta birçok türlere ayrılabilir (IV/2, s. 19-20).

Yükseliş yönünden tenasüh veya ruh göçünün imkansızlığı aleyhine getirdiği delili ise kısaca şudur: Dil ve düşünce yetisine sahip olmayan bir hayvan için, her ne kadar mücerret bir nefis olsa da onun nefsi mizaca işlemiş durumdadır. İşte salt bu özelliğinden dolayı, onun nefsinin bir bedenden başka bir bedene geçmesi imkansızdır (IV/2, s. 22).

Doğrusu, diyor Molla Sadrâ, gerçekten dünya kendine özgü arazları ve haricî özellikleri ile değil, cevher ve varoluş olarak dünyadır. Eğer böyle olmasaydı, her yıl, hatta her gün şekilleri, yapıları ve belirmelerinin değişmesinden dolayı başka bir dünya olur; öte dünya sözü de tenasüh olurdu. Dolayısıyla me'âd da bu dünya harap olduktan sonra tekrar imareti (onarılması) olmuş olurdu. Oysa öte dünya tam bir dünyadır; ona içeriden veya dışarıdan işaret etme imkanı yoktur (IV/2, s. 204-205).

Sonuç olarak, Sadrâ'ya göre, bazı ayet ve hadislerle bilgelerin sözlerinin tenasühe hamledilmesindeki mantık hatası haşr ile nesh'in anlamları arasındaki farkı kavrayamamaktan ileri gelmektedir. Öteki âlemin, doğal âlemle akıl âle-

mi arasında orta bir yerde gerçekleşeceğine ilişkin cehaletten doğmaktadır. Öte yandan, nefslerin, ilk yaratıldıklarında güçsüz oluşları dolayısıyla, bedene ihtiyaç duymuş olmaları da böyle bir görüşün kabul edilmesinde etkili olmuştur. Nefsin, cevherî, zati hareketinin sonunda, tam bir yetkinliğe ulaşarak suveri (biçimli) bir varoluşla bağımsızlığını kazanması ve varoluşunu sürdürmesi kabul edilecek olursa, bu tür yanlış anlamalara da gerek kalmaz. Bu bakımdan, Kur'ani nassların, her insanın uhrevi bedeni aynen bu dünyadaki bedeni olacaktır, şeklindeki beyanını, beden bakımından değil de suret bakımından öyle anlamak gerekir. Kaldı ki insanın bu dünyadaki kişisel bedeni de ömrünün başından sonuna kadar maddesiyle değil suretiyle bakidir. "İnsan bedeninin haşri konusunda can alıcı nokta, onun aynen bekası, belirsiz olan madde ile birlikte sureti ve zatı bakımından olur, belirli maddesi ile değil; çünkü madde her an değişmektedir" (IV/2, s. 32). Bu dünyadaki varoluşumuz, bunun tipik bir örneğidir; zira bu dünyadaki varoluşumuzda da vahdet ve teşahhusumuz çocukluktan yaşlılık dönemine kadar nefs ile olmaktadır; madde ise son derece belirsiz bir şeydir.

Sonuç

Buraya kadar yaptığımız kısa açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Molla Sadrâ'nın cevherî hareket görüşü ve buna bağlı olarak geliştirdiği me'âd öğretisi hem İslam düşünce tarihi, hem de dünya düşünce tarihi içinde yeni ve özgün bir izah tarzıdır. Yazımızın başında da açıkladığımız üzere, kullandığı terminoloji düalistik bir varlık anlayışını çağrıştırsa bile, ondan çok farklıdır. Bu bakımdan, onun insan anlayışını büyük ölçüde eski Yunan düşüncesinden kaynaklanmış olan ve ontolojik ruh-beden ayırımına dayanan bir anlayışla izah etmek mümkün değildir. Sözgelimi, Descartes'in ruh-beden ayırımına dayanan insan anlayışı ile Molla Sadrâ'nın insan anlayışı arasında hemen hemen hiçbir bağlantı bulunmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, onun insan anlayışının Kur'an'ın ruh-beden bütünlüğüne dayanan insan görüşüne daha uygun olduğu kanaatini taşıyorum. Öte yandan, bu görüşün, bilimsel araştırmalardan da destek bulan, önemli bazı çağdaş düşünürlerin insan anlayışına da uygun düştüğünü söyleyebiliriz.

Ancak, bir hususu belirtmeden geçemeyeceğim. Gazzâlî'nin me'âd öğretisiyle, Molla Sadrâ'nın me'âd öğretisi arasında çok önemli benzerlikler vardır. Bu bakımdan, Molla Sadrâ'nın Gazzâlî'ye yönelttiği eleştirilerin bu bağlamda biraz aşırı olduğunu düşünüyorum.

yayına hazırlanan eserler/yayına hazırlanan eserler/yayına

İmam Bedruddîn ez-Zerkeşî

Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler

hazırlayan: Bünyamin Erul

Buhârî'nin

Kaynakları

Fuad Sezgin

İslam Düşüncesinde

Gelenekçiler

Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi

Sönmez Kutlu

kitâbiyât

Hatay Sokak 18/14 06640 Kızılay-Ankara
Tel: 0.312.4187426 Faks: 0.312.4188153
e-posta: islamiyat@bir.net.tr

İslâmiyât III (2000), sayı 1, s. 107-129

Gazzalici İyimserliğin Kritiği

METİN ÖZDEMİR
YRD. DOÇ. DR., CUMHURİYET Ü. İLAHİYAT FAK.

İslam düşüncesinde iyimserlik konusunda Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) çok önemli bir yeri vardır. O, bu konuda kendisinden çok sonra Leibniz (1646-1716) tarafından hararetle savunulacak olan[1] ve İslam düşüncesi tarihi içerisinde orijinalliğiyle önemli bir yer tutan oldukça tartışmalı bir söylemi dile getirmiştir. Bu, "Mevcut olandan daha iyi, daha tam ve daha mükemmel olanı imkan dahilinde değildir." (*Leyse fi'l-imkân aşlen aḥsen minhu ve lâ etemm ve lâ ekmel*)[2] şeklinde formüle ettiği oldukça iddialı bir söylemdir. Gazzâlî'nin bu sözü, kendisinden sonra büyük fırtınalar koparmış ve geniş tartışmalara yol açmıştır. Onun sadık savunucularından biri olan es-Semhûdî, onun bu sözüyle isimlendirdiği eserinin girişinde şunları söyler:

> Gazzâlî'ye atfedilen şeyle ilgili çok sayıda sorular vardır ve pek çok kimse onun, bununla neyi kastettiğini anlamakta güçlük çektiğinden halk, geçmişte ve şimdi tüm dikkatini onun karmaşıklığına vermiştir.[3]

Ancak Eşari kelamının iyi bir takipçisi ve sıkı bir savunucusu olan Gazzâlî'nin, mensubu olduğu ekolün en hassas olduğu noktalardan birinde gedik açan bu çıkışı, onun düşünce yapısının bütünlüğü göz önüne alındığında yadırganacak bir husus değildir. Bununla birlikte, bu noktayı göz önünde bulundurmayan İbn Ömer el-Bikâ'î (ö. 885/1480) gibi düşünürler, onu açık bir şekilde acımasızca eleştirmekten çekinmemişlerdir. İşte biz bu çalışmamızda, bu konuda Gazzâlî'ye yöneltilen eleştirilerin İslam kültürü içerisindeki temel dayanaklarını ve bu eleştirilere yöneltilen itirazların ilmî gerekçelerini görmeye ve onları tahlil etmeye çalışacağız. Sonuçta da Gazzalici iyimserliğin, biraz sonra tanımlarını vereceğimiz teorik ve pratik anlamdaki iyimserlik anlayışlarından hangisine tekabül ettiğini ve bu mütekabiliyetin bireysel ve toplumsal planda ne tür bir beklenti ve etki oluşturabileceğini görmeye çalışacağız. An-

[1] John Hick, *Classical and Contemporary Readings in The Philosophy of Religion*, by prentic-Hall, Eng., London 1964, s. 68-77.

[2] Gazzâlî, *İḥyâ'*, Dâru'l-hadîs, Kahire 1994, IV. 398.

[3] Semhûdî, *Kitâbu îḍâḥi'l-beyân limâ erâdehu'l-ḥuccetu min leyse fi'l-imkân ebda' mimmâ kân*, Süleymaniye, Lâleli, no: 3661, v. 2b.

cak bunu yapabilmek için, öncelikle teorik ve pratik anlamdaki iyimserliğin ne anlama geldiğini ortaya koymamız gerekir.

I. Teorik ve Pratik Anlamda İyimserlik

Teorik anlamda iyimserlik (*optimizm*): Genel anlamda, "her şeyi en iyi yanından gören, her durumda iyi bir çıkış yolu uman dünya görüşü". Antik ve skolastik felsefede, "her var olanın değeri olduğunu, her kötünün bir eksiklik olduğu"nu kabul eden öğreti. İyimserlek, bu öğretinin çağdaş felsefedeki mimarı olan Leibniz'e göre, "bu dünyanın olabilecek bütün dünyaların en iyisi olduğu"nu öne süren görüş; Hegel'de, "gerçekliğin usla düzenlenmiş ve usla yönetilmekte olduğu"nu savunan görüş;[4] Rousseau'da, "insanın doğadan iyi olduğu" görüşü;[5] ve daha genel olarak, "insanlığın doğal bir ilerlemesine, bütün durum ve koşulların iyiye doğru gideceği"ne inanan öğretilerdir.[6]

İyimserlik, genel olarak iki kısma ayrılır: Bunlardan ilki olan mutlak iyimserlik, âlemin en azından mümkünün en iyisi olduğunu kabul eder. *Optimizm*, bu manasıyla Leibniz tarafından sistemleştirilmiştir. Buna göre Tanrı, tasavvur ettiği âlemler arasında üstün kudretiyle en iyisini yaratır. Buna rağmen âlemin sonsuzca tekemmül kabiliyeti vardır. İyimserliğin diğer çeşidi olan göreceli iyimserlik, bu âlemin iyi olduğunu, iyiliğin kötülüğe üstün geldiğini; fenalığın ise, gerçek dışı bir görünüşten ibaret olduğunu ileri sürer.

Pratik anlamda ise, iyimserlik, "her şeyin iyi tarafını görme temayülü ve bir şeyin geleceği hakkında geleceğe güven besleme hali, manalarına gelir".[7]

İyimserliğin bu anlamlarından hareketle, iyimserin ruh halini şöyle tasvir edebiliriz: İyimser, olayları bir bütün olarak görür. Gözünü ilk önce ayrıntılara dikmez. Aksine, olayların kendi bütünsellikleri içerisindeki alışılagelen oluş tarzlarını dikkate alır. O, her ne kadar kısmi noktalarda iyilik görülmese de bütünün iyi olduğunu ya da en azından nihai olarak iyilikle sonuçlanacağını düşünür. Bu açıdan, iyimseri 'geniş ruhlu' kötümseri ise 'dar ruhlu' olarak nitelemek mümkündür. Çünkü iyimser, iyinin beklentisi içerisinde olduğu için, parçaya değil, bütüne; olayın başlangıcına değil, sonucuna bakar. Dolayısıyla o, harekete, gayret sarf etmeye ve şecaate yönelik bir tabiata sahiptir. Kötümser, olaylara alaycı ve efkar dağıtma edasıyla yaklaşırken; iyimser, ciddi ve dikkatli bir mizaç görüntüsüyle sonucun güzelliğine güven duyarak yaklaşır. Bu nedenle, iyimser, iradeye büyük önem verir ve ona dayanır. Bu bakış açısının do-

[4] Hegel, bu bağlamda Platon'un şu meşhur prensibini esas alır: "Akli olan gerçektir ve gerçek olan aklidir." (Bkz. G.W.F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul 1991, s. 29.

[5] Bkz. Rousseau, *Emil Ou De L'éducation*, Paris 1966, s. 37 vd.

[6] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1987 (6. baskı), s. 109.

[7] Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997 (7. baskı), s. 237. Keza bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1997, s. 385; *el-Mevsû'atu'l-felsefiyye el-'arabiyye*, Dr. Ma'n Ziyâde başkanlığında, *Ma'hedu'l-inmâ'i'l-'arabî*, 1986, I. 286; Peter A. Angeles, *A Dictionary of Philosophy*, London 1981, s. 199-200.

ğal sonucu olarak da hürriyete ve irade imkanına dikkat çeker. Onun zihninde, insani fiillerin tamamen imkan dahilinde olduğuna dair en ufak bir şüphe yoktur. Ona göre, her zaman olayların akış yönünü değiştirmek mümkündür.

Kısacası, pratik anlamdaki iyimserlik, kötümserlikte olduğu gibi mevcut durumdan ziyade, geleceğe yönelik bir beklentinin ifadesidir. Bu, ilerlemeci, hareketli ve müteşebbis bir iyimserliktir.[8] Biz burada Gazzalici iyimserliğin, bu ilerlemeci iyimserliğin sağladığı güçlü motivasyonu sağlayabilip sağlayamayacağını da görmeye çalışacağız.

II. Gazzalici İyimserlik

Gazzâlî, iyimserliği özel bir başlık altında ya da müstakil bir çalışmada ele alan ve bu konuda spesifik yaklaşımları olan bir müellif değildir. Onun iyimser tutum ve görüşlere katkısı, farklı amaçlarla ele aldığı yazılarında, spesifik bir iyimserlik anlayışına –kendisi her ne kadar doğrudan bunu amaçlamasa da– kapı aralayan ünlü bir deyişine dayanır. Bu ünlü deyiş, yukarıda da ifade edildiği gibi, var olandan daha harika, daha güzel ve daha tam olanının imkan dahilinde olmadığıdır. Ancak daha sonra, Bikâ'î (809-885/1404-1480), Semhûdî (844-911/1440-1505 veya 1506), Suyûtî (849-911/1445-1505) ve Muhammed b. Hâmid eş-Şâfi'î (885/1480) gibi müellifler, onun bu ifadesini müstakil çalışmalarında genişçe ele almışlardır.[9] İşte biz, Gazzâlî'nin iyimserlik anlayışını kendi eserlerinden daha çok, bu tür eserlerden çıkarma ve tahlil etme imkanına sahip bulunuyoruz. Bu nedenle, bu çalışmamızın mihverini bu tür eserler oluşturacaktır. Şimdi Gazzâlî'nin iyimserlik anlayışını ortaya koyabilmemiz için, öncelikle onun söz konusu ifadesinin geçtiği kontekstleri görmeye çalışalım.

Gazzâlî, *Kitâbu'l-erba'în fî uṣûli'd-dîn* adlı eserinde, "Kazaya Rıza" başlığı altında şunları söyler:

> Sonuçlar, sebeplerine en mükemmel ve en güzel şekilde bağlanmıştır. İmkan dahilinde bundan daha güzeli ve daha mükemmeli yoktur. Eğer olsaydı, bu cömertlik değil, cimrilik veya kudretin aksine acizlik olurdu.[10]

O, *İḥyâ'u 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinin "Tevekkül" bahsinde de benzer şekilde şu açıklamaları yapar:

> Allah'ın, rızk, ecel, sevinç, hüzün, acziyet, iman, küfür, taat ve ma'siyetten kulları arasında paylaştırdığı her şey tümüyle salt adalettir; bunlarda

[8] Bkz. *Mevsû'atu'l-felsefiyye el-'arabiyye*, I. 286-287.

[9] Bkz. İbrâhîm b. Ömer b. el-Hasan el-Bikâ'î eş-Şâfi'î, *Kitâbu tehdîmi'l-erkân min leyse fi'l-imkân ebda' mimmâ kân*, Süleymaniye, Lâleli, No: 3661. Muhammed el-Kudsî eş-Şâfi'î Ebû Hâmid, *Teşdîdu'l-ḳalb bi'l-îmân fî reddi zâhiri leyse fi'l-imkân ebda' mimmâ kân*, Süleymaniye, Lâleli, no: 3661. Seyyid Cemâluddîn Abdullah b. Ahmed es-Semhudî, *Kitâbu îḍâḥi'l-beyân limâ erâdehû'l-ḥuccetu min leyse fi'l-imkân ebda' mimmâ kân*, Süleymaniye, Lâleli, no: 3661. Celâluddîn Abdurrahman İbnu'l-İmam Kemaluddîn es-Suyûtî, *Teşyîd min leyse fi'l-imkân ebda' mimmâ kân*, Süleymaniye, Lâleli, no: 3661.

[10] Gazzâlî, *Kitâb el-erba'în fî uṣûli'd-dîn*, Beyrut 1988, s. 202. Keza, Bkz. Gazzâlî, *İḥyâ'*, IV. 398; Bikâ'î, *Tehdîm*, v. 3a; Semhûdî, *İḍâḥ* , v. 5a; Ebû Hâmid el-Kudsî, *Teşdîd*, 10b, 11a.

haksızlık yoktur ve bunlar, içerisinde hiçbir zulüm bulunmayan sırf haktır. Bunlar, bilakis gerektiği şekilde, gerektiği gibi ve gerektiği ölçüye uygun olarak var olan zorunlu hak düzene göredir.[11] İmkanda bundan daha güzel, daha mükemmel ve daha tam olan hiçbir şey voktur. Eğer olsaydı ve bunu yaratma kudretine sahip olduğu halde esirgeyip böyle yapmaya tenezzül etmeseydi, bu, ilahi cömertliğe zıt düşen bir cimrilik ve ilahi adaletle çelişen bir haksızlık olur; ya da başaramasaydı, bu, ilahlığa ters düşen bir âcizlik olurdu... Eksik yaratılmadıkça, mükemmel bilinmez. Hayvanlar yaratılmasaydı insanın şerefi ortaya çıkmazdı. Zira, mükemmellik ve eksiklik görecelidir. İlahi cömertlik ve hikmet, mükemmeli ve eksiği birlikte yaratmayı gerektirir. Nasıl ki, canı muhafaza etmek için kangrenli elin kesilmesi adalet ise, –zira bu eksiği mükemmel olana feda etmeyi gerektiren bir husustur– halkın dünya ve ahiretteki paylarında farklılık olması da aynen bunun gibidir. Bunların hepsi adalettir, zulüm değildir; içerisinde boş şeylerin bulunmadığı bir haktır.[12]

Gazzâlî, *İḥyâ*'ına yöneltilen eleştirilere cevap olarak yazdığı bir diğer eserinde de aynı şeyi tekrarlayarak bu görüşünü teyit eder.[13]

Bu metinlerden rahatlıkla görülebileceği gibi, Gazzâlî'nin iyimserliği, *antroposantrik* değil, daha sonra Leibniz'in (1646-1716) dillendirdiği türden *teosantrik* bir iyimserliktir. Burada insanın, varlığın daima iyi yönlerini görmesinden ziyade, Allah'ın evreni mümkün olan en iyi tarzda yarattığına güven duyması gerektiği telkin edilmektedir. Ancak söz konusu meşhur ifadenin 'tevekkül' bahsinde geçtiğini dikkate alırsak, bu telkinin hedefinin, bir iddianın ispatının ötesinde tasavvuf yolunun yeni sâliklerine dünyada karşılaşabilecekleri tüm olumsuzlukları hoşnutlukla karşılamalarını sağlayabilecek bir tevekkül anlayışını benimsetmek olduğunu söyleyebiliriz. Bu, yukarıda kısaca tahlil etmeye çalıştığımız pratik anlamdaki ilerlemeci ve dinamik iyimserlik anlayışından farklı bir iyimserlik türüdür. Bunun gerekçelerini daha sonra ele alacağız. Şimdi, öncelikle Gazzalici iyimserliği en kısa ve özlü şekilde formüle eden bu ifa-

[11] *İḥyâ'*, IV. 397. Krş. Semhûdî, *İḳlâḥ*, v. 5a; Bikâ'î, *Tehdîm*, v. 3b; Semhûdî, *İḳlâḥ*, v. 6b; Ebû Hâmid el-Kudsî, *Teşdîd*, v. 11a; ez-Zebidî, *İtḥâfu's-sâdeti'l-muttaḳîn bi şerḥi esrâri iḥyâ'i 'ulûmi'd-dîn*, Kahire 1311, IX. 430.

[12] Bikâ'î, *Tehdîm*, v. 3a, 3b, 4a. Krş. *İḥyâ'*, IV. 397-398. Zıtlık ve karşıtlıkların öğretici ve eğitici olduğu konusundaki değerlendirmeler için, keza, bkz Semhûdî, *İḳlâḥ*, var 62b vd.; Suyûtî, *Teşyîd*, v. 7a, 7b. Bikâ'î', bu görüşe, Allah'ın bize, tıpkı Hz. Âdem'e şu anda mevcut olan eşyayı öğrettiği gibi zıtları icat etmeden de tüm şeyleri öğretmeye kadir olduğu gerekçesiyle karşı çıkar. Bkz. *Tehdîm*, v. 28a.

[13] Gazzâlî, *İḥyâ'*, V. 252 (*Kitâbu'l-imlâ' fî işkâlâti'l-iḥyâ'*). Gazzâlî'den önce yaşayan Ebû Talib el-Mekkî (ö. 386/996) ise, aynı düşünceyi şöyle dile getirir: "Allah, bunları rasyonel ilkelere, bilinen ve alışılmış olayların ruhuna, rasyonel sebeplere ve akılların ve akledilir olanların yaratıldıkları ölçülere ilişkin meşhur olan vasıtalara uygun olarak yapmıştır. Sonra, o, bunların sonuçlarını gizledi, sırlarını örttü ve sevapları sakladı. Bunların gizli kalmasından dolayı da tedbirin ve takdirin güzelliği kusurlu görüldü. İnsanların çoğu bunlardaki hikmetleri anlayamadılar; dış görünüşe bakarak yargıda bulundular ve bu yüzden asıl dikkat edilmesi gereken noktaları unuttular. Sadece alim olanlar bunlarda âlemler için ayetler bulunduğunu düşündüler. İşte tevekkül sahiplerinin ve peygamberlerin makamları budur." (Bkz. Zebidî, *İtḥâf*, IX. 430).

denin doğurmuş olduğu teolojik sorunlara ve bu sorunların aşılması yönündeki çabalara değinmeye çalışacağız.

III. Gazzalici İyimserliğin Kritiği

Gazzalici iyimserlik, en yalın biçimiyle, dünyanın, ilahi cömertliğin bir gereği olarak mümkün olan en iyi tarzda dizayn edildiğini kabul eder. Ona göre, eğer Allah daha iyi bir dünyayı yaratmaya muktedir olduğu halde yaratmamış olsaydı cimrilik etmiş olurdu ve bu da ilahi cömertliğe ters düşerdi. Bu nedenle, imkan dahilinde bu dünyadan daha iyisinin var olduğu ifadesi, Allah'ın onu yaratmaktan âciz olduğunu ima eder. Çünkü Allah'ın ilahi cömertliğin gereğini yapmaktan geri durması, Onun uluhiyetine aykırı bir durumdur. Dolayısıyla bunu yapmaktan geri durduğu iddia edilirse, o zaman, zımnen, bunu gücü yetmediği için yapmadığı iddia edilmiş olur ki, bu da uluhiyetle çelişir.

Bu düşünceye yöneltilebilecek muhtemel itirazlardan birisini Gazzâlî, *İḥyâ*'sında şöyle zikreder:

> Kendi seçimiyle (*iḫtiyâran*) yaratmadığı bir şeyden dolayı Ona nasıl âcizlik atfedilebilir? Çünkü bu, O'na âlemi yaratmadan önce atfedilmemiştir. Nitekim buna göre âlemin yokluktan varlık alanına getirilişini geciktirmek de âcizlik olurdu. O halde, bu ikisi arasında ne fark vardır?[14]

Gazzâlî'nin buna cevabı şöyledir:

> Allah'ın, âlemin yaratılışından önce yokluktan varlık alanına gelmesini geciktirmesi, mümkün bir seçimin kontrolü altında gerçekleşir. Nitekim özgür fail (*el-fâ'ilu'l-muḫtâr*) yapması da, yapmaması da mümkün olandır. Ancak O, bir şeyi yaparsa, şüphesiz bize tanıttığı hikmetinin gerektirdiği imkan dahilindeki en son şeyden başkasını yapmaz. O, bunu, bize sadece fiillerinin işleyiş tarzını ve işlerinin kaynağını bilmemiz; yaratıklarından ilmi, iradesi ve kudretiyle gerektirdiği ve hükmettiği her şeyin nihai hikmete, sağlamlığa ve sanat güzelliğine göre olduğunu kavramamız, dolayısıyla da yarattığı şeyleri yüce zatının yüceltilmesini gerektiren sıfatlarındaki kemaline kesin bir delil ve burhan kılması için öğretmiştir.[15]
>
> Şayet, "O'nun yarattığı şeylerde, yaratmaya güç yetirdiği halde yaratmadığı diğer şeylere nispetle bir eksiklik bulunsaydı, söz konusu bu eksiklik, tıpkı başkasına tercih ederek yarattığı şeylerde olduğu gibi yaratmadığı bu şeylerde de ortaya çıkardı. Dolayısıyla bunların hepsi, kesinlikle O'nun yarattığı şeylerin eksikliğine ve kudretin var olandan daha mükemmeline hamledildiği şeylerin bir varsayımdan ibaret olduğuna delalet eden türden şeylerdir.[16]

Çünkü bu varsayıma göre, sanki Allah, yaratıklarına kemalini bilmeleri için verdiği akıl ve anlayışı noksanlığını göstermesi için vermiş, bu maksatla, giz-

[14] Gazzâlî, *İḥyâ'*, V. 252. Krş. Bikâ'î, *Tehdîm*, v. 4a; Semhûdî, *İḍâḥ*, v. 8a.
[15] Agy.
[16] Gazzâlî, *İḥyâ'*, V. 252-253. Bikâ'î, *Tehdîm*, v. 4a-4b; Semhûdî, *İḍâḥ*, v. 8a.

lediği şeyleri bildirmiş, örtüp sakladığı şeyleri açığa çıkarmış ve hatta onlara kudretini bildirdiği halde aczini göstermiştir. Halbuki, Allah bu tür eksikliklerden münezzehtir.[17]

Gazzâlî, bu argümanında, bu tür yaklaşımların yeni sorunlar çıkardığına işaret eder: İmkan dahilindeki 'daha iyi'nin sınırsız olduğunu var saymak, Allah'ın yarattığı her bir şeyin yaratmadığı daha iyi bir şeye nispetle eksik olduğu, sonuçta O'nun yarattığı her şeyin eksik olarak kalacağı anlamına gelir. Çünkü en azından mantıksal açıdan, 'daha iyi'nin bir 'en mükemmel'de durmadığı sonsuz 'daha iyi'ler zincirlemesi, her bir 'daha iyi' kendisinden sonraki 'daha iyi'ye nispetle eksik olacağından, 'sonsuz eksikler' zincirini de beraberinde getirir. Bu meseleyi şöyle formüle etmemiz mümkündür: Var olan, var olmayan herhangi bir şeye nispetle eksik ise, Allah var olandan daha mükemmel olan bu var olmayanı yarattığında, o da var olmayan herhangi diğer bir şeye nispetle eksik olacağından bu zincirleme sonsuza kadar gider. Bu durumda ise, Allah'ın var ettiği her şey sürekli olarak eksik kalacaktır. Ancak bu, hikmetli bir yaratıcı için düşünülemeyecek bir husustur.

Bu bakımdan, Gazzâlî, Allah'ın mahlukatını bilenlerin, O'nun eserleri hakkında doğru düşünenlerin, dünyanın planlanmasında ve ahiretin düzenlenmesinde esas alınan ölçüyü ve özelliklerini bilenlerin ve onu eksiksiz görenlerin, kalp gözüyle melekûtu mülahaza edenlerin ve nihayet, anlayışı gözünün ve aklının ötesine geçenlerin... bu görüşüne itiraz etmeyeceklerini düşünür.[18] Çünkü bu tür kimseler, bu âlemdeki her şeyin yerli yerinde olduğunu, hiçbir şeyin manasız ve hikmetsiz olmadığını bilirler ve ancak bunlar, Allah'ın "bu âlemi tümüyle salt olumsuzluk olan yokluktan tam olumluluk olan varlık alanına çıkardığını, ona menziller (çeşitli yörüngeler) takdir ettiğini, diri ve ölü, hareketli ve sakin, alim ve cahil, mutlu ve mutsuz, yakın ve uzak, küçük ve büyük, şerefli ve alçak, zengin ve fakir, yöneten ve yönetilen, mümin ve kafir, erkek ve dişi, yer ve gök, dünya ve ahiret ve daha sayılamayacak pek çok şey için belli bir zaman ve mekan tayin ettiğini, bunların hepsinin O'nun sayesinde ayakta durduğunu, varlığını O'nun kudretiyle devam ettirdiğini, varlıklarının devamının ve sonunun O'nun ilmine göre olduğunu ve O'nun iradesiyle evirilip çevirildiklerini ve nihayet bunların hepsinin O'nun yüce hikmetine delalet ettiğini" kavrarlar.[19] Gazzâlî'ye göre, var olandan daha mükemmelini, sadece kendisini eşyadan önce gören kimseler tahayyül edebilir. Bu durumda da kul rab, mülk mâlik ve Allah'ın yaratığı olan mahluk hâlık konumuna yükseltilmiş olur.[20] Zira, sonradan olan (*muḥdeṯ*) eşyanın sonsuz kere daha iyisini tahayyül etmek, eşyanın varlığından önce onu öngörmeyi gerektirir. Sonradan olan varlıkların böyle bir şansı olmadığına göre, onların eşyanın daha iyisinin varlığını öngör-

[17] Bkz. *İḥyâ'*, V. 253; Bikâ'î, *Tehdîm*, v. 4b.
[18] Bikâ'î, *Tehdîm*, v. 4b, 5a.
[19] Bikâ'î, *Tehdîm*, v. 5a.
[20] Agy.

meleri mümkün değildir. Bu yüzden, daha iyi dünya tahayyül edenler, farkında olmadan kendilerini ezelî bir varlık konumuna yükseltmiş olmaktadırlar.

Ancak Bikâ'î (ö. 885/1480), son derece saygı duyduğu üstadının[21] bu savunmasını yeterli bulmaz ve onun manevi ve ilmî otoritesine duyduğu güvenden ötürü, bu görüşün onun eserlerine, onu lekelemek ya da kendi bozuk inançlarını onun manevi otoritesini kullanarak yaymak isteyen kötü niyetli kimseler tarafından sonradan sokuşturulmuş bir ibare olabileceği şüphesini taşır. Çünkü ona göre, bu, açıkça görüleceği üzere, Allah'ın bu âlemden daha mükemmelini yaratmaktan âciz olduğunu ima eder.[22]

Gazzâlî taraftarlarının bu ithama karşı verdiği en makul cevap, bu âlemden daha güzelini yaratmanın muhal olduğu, muhal olan ile ilintili olmanın ya da ona yönelmenin ise ilahi kudretin bir karakteristiği olmadığı şeklindedir.[23]

Bikâ'î bunu mücerret ve temelsiz bir iddia olarak görür. Zira bu âlemden daha mükemmelini yaratmak mümkündür ve bu, ilahi kudretin kapsamında olan bir şeydir. Onu yaratmamış olması, Allah'a ne bir cimrilik, ne de bir acziyet getirir. Nitekim O'na, âdemoğullarından herhangi birisini, onu en mükemmel surette yaratmaya kâdir olduğu halde, çirkin surette yaratmasından dolayı ne bir cimrilik, ne de bir acziyet atfedilir.[24]

el-Bikâ'î ve onun gibi düşünenlere göre, Gazzâlî'nin bu iddiası, her şeyden önce tecrübeye aykırıdır. Pek tabiidir ki, bu dünyaya karşın daha iyi alternatif dünya modelleri sunulabilir.

> Allah, halkı tek bir adamın kalbi üzere müminlerden müteşekkil tek bir ümmet olarak yaratabilirdi. Dolayısıyla onlar, hiçbir şekilde birbirlerine haset etmezler ve kin beslemezlerdi. Yine, eğer Allah dileseydi, onlar birbirleriyle ihtilafa düşmezler ve savaşmazlardı. Hiç şüphe yoktur ki, bunların hepsi, içerisinde ihtilafın, ayrılığın, kindarlığın ve nefretleşmenin kol gezdiği bu dünyamızdan daha mükemmeldir. Ve yine, eğer Allah dileseydi, tüm insanları hidayete erdirebilir, herkese doğru yolu gösterebilir ve yeryüzünü, ıslah olduktan sonra bozgunculuktan koruyabilirdi.[25]

Bir başka yerde o, "Eğer biz dileseydik her nefse hidayetini verirdik."[26] ayetine referansta bulunarak şu açıklamalarda bulunur:

> Eğer her ülkeye, halka eşyanın hakikatini bildiren, tartışmalara bir son veren ve güçlükleri ortadan kaldıran bir peygamber gönderilseydi, bu

[21] *Tehdîm*, v. 2b.

[22] *Tehdîm*, v. 5a-5b, 29b. Keza, bkz. Suyûtî, *Teşyîd*, v. 2a. Ebû Hâmid el-Kudsî de Gazzâlî'nin bu sözü *İḥyâ*'da çeşitli yerlerde tekrarlamış olmasına rağmen, buradan, onun en azından bunun zahirî anlamını kabul ettiği sonucunun çıkarılamayacağını, çünkü onun diğer eserlerinde bu sözü çürütecek mahiyette ifadelerde bulunduğunu söyler. Bkz. *Teşdîd*, v. 9a, 9b, 11b, 14a, 14b.

[23] *Tehdîm*, v. 5b, 29b. Keza, bkz. Semhûdî, *İḍâḥ*, v. 74b; Suyûtî, *Teşyîd*, v. 2b; Ebû Hâmid el-Kudsî, *Teşdîd*, v. 11b.

[24] *Tehdîm*, v. 5b.

[25] *Tehdîm*, v. 5b, 6a; *Teşdîd*, v. 12a.

[26] 32. Secde, 13.

onları cehaletleri, serkeşlikleri ve günahları içinde bırakmaktan daha harika olurdu.[27]

Yine, bir hadise göre kıyamet gününde üç grup insan olacak, piyadeler, süvariler ve yüzüstü yürüyenler; birisi Hz. Peygamber'e şöyle sordu: "Onlar yüzleri üstünde nasıl yürüyecekler?" Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: "Onları ayakları üstünde yürütmeye muktedir olan yüzüstü yürütmeye de muktedirdir![28]

Bikâ'î, bu hadisi zikrettikten sonra şu açıklamayı yapar:

> Soru bu işin 'nasıl' olacağı hakkında idi. Eğer işin hakikati hakkında olsaydı, ona bunun nasıl olacağını, mesela, 'yılanın yürüdüğü gibi' veya 'elleri üzerinde koşarak' ya da, 'Allah'ın başları üzerinde ayak gibi bir şey yaratmasıyla' diyerek açıklardı.[29]

Allah dilediğini yapabilir; bu bizim 'nasıl olacağını sormaksızın' *(bi-lâ keyf)* kabul etmemiz gereken bir hakikattir.

Bikâ'î'ye göre bu âlemin en mükemmel olmadığını gösteren çok daha somut örnekler de vardır. Mesela, Allah, bütün insanları Hz. Âdem'in aklında yaratsaydı, bu dünya daha harika olurdu, çünkü Âdem her şeyi çaba sarf etmeden öğrendi ve kendisine ruh üflendiğinde her şeyi isimleriyle kavradı.[30] Keza, Allah insanları Yûsuf'un güzelliğinde veya Allah'tan korkma, salih amel işleme ve Kur'an ahlakıyla ahlaklanma konusunda peygamberlerin kalbi üzere yaratabilir; onları Buhârî'nin hafızası kadar güçlü bir hafızayla donatabilirdi.[31] Bu açıklamalardan sonra, Bikâ'î, ilginç bir yöntem izler ve bizzat Gazzâlî'inin *İḥyâ*'nın ilim bahsinde, İbn Abbâs'tan naklettiği, "Hz. Peygamber'in dışındaki herkesin ilmi alınabilir de reddedilebilir de." şeklindeki prensibi[32] esas alarak, bu sözü her kim söylemiş olursa olsun, manevi otoritesi yüksek olsa da, kabul etmenin mümkün olmadığını vurgular.

Buna karşın, Suyûtî'ye göre Bikâ'î'nin bu tür eleştirileri, onun Gazzâlî'nin maksadını kavramamış olmasından kaynaklanır: Elbette Allah bütün kafirleri mümin yapabilir. Nitekim Allah şöyle buyurur: "Şayet Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi mümin olurdu."[33] Halbuki, burada tartışma konusu olan Allah'ın tüm kafirleri mümin yapabilip yapamayacağı değildir. Tam aksine, tüm insanların zorunlu olarak mümin olmalarının en harika olup olmadığı meselesidir. Burada Gazzâlî, sadece, Allah'ın hikmetin gereği, insanları itaatkar ve asi

[27] *Tehdîm*, v. 19b. Bu, Mutezile'nin *aṣlaḥ* doktrinine karşı sürekli tekrarlanan bir argümandır. Krş. el-Curcânî, *Şerḥu'l-mevâkıf*, Matba'atu's-sâde, Mısır 1325, VIII. 196.

[28] *Tehdîm*, v. 30a, 30b; bu hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II. 354. Gazzâlî, yüzüstü sürünmeyi, kıyamet gününde kafirlerin müminlerin önünde ve sağında parıldayan nurdan mahrum olmaları şeklinde yorumlar. Bkz. Gazzâlî, *ed-Durretu'l-fâḫira*, tahk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ, Beyrut 1992, s. 53.

[29] *Tehdîm*, v. 30b.

[30] *Tehdîm*, v. 21a.

[31] *Tehdîm*, v. 20b, 21a.

[32] Bikâ'î, bu prensibin doğruluğunu ispat etmek için uzun açıklamalarda bulunur. Bkz. *age.*, v. 6a vd.

[33] 10. Yunus, 99.

şeklinde iki farklı sınıf olarak yaratmasının onları tek bir sınıf olarak yaratmasından daha mükemmel ve güzel (*ebdaʿ*) olduğunu savunuyor. Ona göre, bu kaderin bir sırrıdır ve Allah bu sırrın peşine düşmeyi peygamberlerine bile yasaklamıştır. Keza, Allah tüm insanları sağlıklı, zengin, iyi ve güzel olarak da yaratabilirdi. Ancak onların farklı oluşları daha mükemmeldir.[34] Gerçekten de, kulların Allah'a gereği gibi şükredebilmeleri için, zenginlikle fakirliğin bir arada bulunduğu bir dünyanın daha mükemmel olduğu söylenebilir.[35] Görüldüğü gibi o, açık bir şekilde daha güzel/mükemmel (*ebdaʿ*) kavramı üzerine vurgu yapıyor. Ancak ona göre, daha mükemmel olan, –Bikâ'î'nin savunduğu gibi– insanların, kalbinde hiçbir kötü duygu beslemeyen herhangi bir insanın kalbine göre yaşayan tek tip bir topluluk halinde bulunması değil; iyiler ve kötüler olarak iki farklı grup halinde bulunmasıdır. Bu nedenle, insanların kendilerini içinde buldukları konumlarda kalmaları daha akıllıca olur. Her ne zaman onlar durumlarını değiştirmeye çalışırlarsa, daha kötü bir duruma düşerler. Gerçekten, insanların çeşitli gruplara ve sınıflara ayrılmaları 'en harikalığın' bir tezahürünün ta kendisidir:

> Bazıları zahit, bazıları ise tamahkardır; bazılarının dünyevi bir ümidi kalmamışken diğer bazıları şehvetle onun peşinden koşar. Bununla birlikte, hepsi zahit olsaydı, ticari hayat bütün avantajlarıyla birlikte kesintiye uğrardı ve hiç kimse geçimini sağlayamazdı. Öyleyse Allah'ın yaptığı şeyler en harika olandır.[36]

Keza, ona göre bu tür spekülasyonlar bir hakikati ifade etmekten çok, demagojik ifadeler olarak kalırlar: Elbette Allah insanın başını sırtına ya da ağzını midesine vb. yerleştirebilirdi. Ancak mevcut düzenleme en harika olanıdır. O, bunun kesin kanıtı olarak "Biz insanı en güzel surette yarattık."[37] ayetini zikreder.[38] O'na göre bu ayet, Allah'ın insanı yarattığı suretten daha harikasının bulunmadığına ilişkin kesin bir kanıttır. Suyûtî, bu argümanı, Gazzâlî'den almış gözükmektedir. Zira Gazzâlî de benzer ifadeleri kullanır.[39]

Bizzat Ehl-i Sünnet'in görüşü de bunu destekler. Onlara göre Allah, elbette iyi ya da daha iyi olanı yaratmak zorunda değildir. Ancak O, kötülükleri iyiliklerin değerinin takdir edilmesi için yaratmıştır. Nitekim küfür olmadan ima-

[34] Suyûtî, *Teşyîd*, v. 2b, 3a.

[35] Suyûtî, bu konuya ilişkin olarak Ubey b. Ka'b'dan rivayet edilen bir sözü nakleder. "Hani Rabbin âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini almıştı..." (7. A'raf, 172) ayetiyle ilgili olarak, Ubey b. Ka'b, şunları söyler: "Allah onları (âdemoğullarını) topladı. Onları ruhlar haline getirdi ve sonra onları nutfelere dönüştürerek (*istentafe*) şekil verdi. Âdem onlara bakarken aralarında zengin, fakir, güzel, çirkin vb. durumda olanları gördü. Bunun üzerine, 'Ya Rabbi! Kullarının arasında eşit davransaydın olmaz mıydı?' dedi. Allah da, 'Ben şükredilmekten hoşlandım buyurdu'." (Suyûtî, *Teşyîd*, v. 3a.)

[36] *Teşyîd*, v. 5b.

[37] 95. Tîn, 4.

[38] Suyûtî, *Teşyîd*, v. 4b, 5a. Krş. Gazzâlî, *el-Maḳṣadu'l-esnâ*. Mısır, t.y., s. 69.

[39] Bkz. Gazzâlî, *el-Maḳṣadu'l-esnâ*, s. 68-69. Keza, bkz. Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, s. 137.

nın, günahlar olmadan itaatin ve yine cehennem olmadan cennetin değeri bilinemezdi.[40]

Bikâ'î de, üstünlük ifade eden ism-i tafdil kalıbından hareketle, mesela, yukarıda zikredilen ayette geçen *aḥsen* ifadesinin bir sınırda son bulan 'en üstün' olduğunu kabul eder.[41] Ancak diyor o, tecrübe 'en üstün'ün de kendi içinde sınırsız dereceleri olduğunu gösterir. Mesela, insan fertleri içinde güzellikte sınırsız farklılıklar vardır.[42] Burada onun temel iddiası şudur: Allah insan türünü en güzel surette yaratmış olabilir. Ancak O, yukarıda da ifade edildiği gibi, her bir insanı Hz. Yûsuf'un güzelliğinde yaratabilirdi ve bu da onları farklı güzelliklerde yaratmasından daha mükemmel olurdu. Bununla birlikte, Bikâ'î'nin bu ifadesi kendi içinde bir çelişkiyi barındırmaktadır. Çünkü 'en güzel', onun da kabul ettiği gibi, bir sınırı ifade ediyorsa, bu sınırın içerisinde sınırsız derecelerin bulunduğunu iddia etmek, sınırsızlığın sınırın kaplamı içinde olduğunu söylemek anlamına gelir ki, bu mantıksal açıdan mümkün değildir.

Diğer taraftan, Bikâ'î'nin çok daha ciddi gerekçeleri de yok değildir. Mesela, Gazzâlî'nin bu konuda kendi kendisiyle çeliştiği onun dikkatinden kaçmaz. Gazzâlî, bu tartışmalı ifadesinin geçtiği, *İḥyâ*'nın "Sabır ve Şükür" bahsinin üçüncü rüknünde şöyle söyler:

> Her akıllı kimsenin, fakirlik, hastalık, korku ve bela gibi dünyada karşılaştığı bütün sıkıntılara şu beş şeyden dolayı sevinmesi ve onlardan dolayı Allah'a şükretmesi gerekir: Birincisi, her belanın ve hastalığın, daha ağırının ve fazlasının bulunması mümkündür. Çünkü Allah'ın kudreti kapsamında olanlar (*maḳdûrât*) sonsuzdur. Allah bu felaketleri ve hastalıkları kat kat artırsa ve çoğaltsaydı, Ona bu konuda kim engel olabilirdi? O halde sen dünyada bunların daha büyüğü başına gelmediği için Allah'a şükret...[43]

O, "Mehabbet" bahsinde ise şunları söyler:

> Allah'ın kudreti geniş, lütfu büyük, mülk ve melekûtunun harikalıkları çok, kudretinin nesneleri sınırsız ve seçkin kullarına olan fazlı sonsuzdur.[44]

Bikâ'î'ye göre bizzat onun bu ifadeleri, Allah'ın bu âlemden daha büyüğünü ve mükemmelini yaratmayı istemesi halinde, bunun Ona imkansız olmadığı, aksine kolay olduğu anlamına gelir ve bu yüzden; onun ilahi kudret açısından muhal olduğu söylenemez.

Bikâ'î, bunun aksini iddia edenlerin, "O yaptıklarından sorumlu tutulmaz." ayetini de dikkate alarak, bu iddialarını kanıtlamaları gerektiğini söyler. Ona

[40] Suyûtî, *Teşyîd*, v. 3a.

[41] *İnne ef'ale yutlaku ve yurâdu bihî men ef'alu.*

[42] *Tehdîm*, v. 20a.

[43] *Tehdîm*, v. 15b. Krş. *İḥyâ'*, IV. 199.

[44] *Tehdîm*, v. 16b, 26b. Krş. *İḥyâ'*, IV. 545-546. Subkî, *Ṭabaḳâtu'ş-Şâfi'iyye*, tahk. Mahmûd Muhammed Tenâhî, 1992, VI. 233. Bizzat Gazzâlî, *el-İḳtiṣâd* adlı eserinde, Mutezile'nin "teklifin Allah için zorunlu olduğu" görüşünü eleştirirken açık bir şekilde bu dünyanın hiç de en iyi dünya olmadığını savunur (Bkz. *el-İḳtiṣâd*, Mısır, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, s. 86-87).

göre, bu ayet, "eğer Allah bizim hikmet anlayışımıza aykırı olan bir şeyi yapsaydı, bunun, O'na yakışan bir durum olmasından dolayı muhal olamayacağı" anlamına gelirdi. Ancak diyor Bikâ'î, biz bununla birlikte, O'nun hikmete aykırı iş yaptığını da iddia etmiyoruz. Bu tıpkı, onların Allah'ın Hz. Nûh'un dilinden "onu size dilerse ancak Allah getirir."[45] şeklinde hikaye ettiği buyruğuna dayanarak, "şayet Allah sevap ve azap sözünden (*va'd* ve *va'îd*) dönseydi" demelerine benzer.[46] Bu anlayış, Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen bir hadiste çok daha somut ve net bir şekilde şöyle dile getirilir:

> Eğer Allah gökler ve yer halklarına azap etseydi, onlara karşı zalim olmadan azap etmiş olurdu ve bu O'na yakışırdı.[47]

Bununla birlikte, Allah'ın bunları yapmaması, onlara gücü yetmediğinden değil, bunları yapmayacağını haber verdiğinden dolayıdır. Kısacası, Bikâ'î'ye göre, Allah'a zorunluluk yükleyen ya da bunu ima eden ifadelerin kullanılması aslâ doğru değildir. Keza, diğer bir Şafii bilgini Ebû Hâmid el-Kudsî'ye (885/1480) göre, bu tür ifadeler, Kitap ve Sünnet'in açık ifadelerine, Ehl-i Sünnet kelamcılarının ve imamlarının kıyamet gününde helak olmaktan kurtaran doğru inançlarına ters düşmesinden dolayı, din açısından reddedilen problemli ifadelerdir.[48]

Yine Bikâ'î, Gazzâlî'nin yukarıdaki ifadelerinden hareketle, onun Allah'ın bu âlemden daha güzelini yaratmasını mümkün gördüğünü ve ancak hikmetin, içerisinde bulunduğumuz dünyayı yaratmasını gerektirdiğini kabul ettiğini, ifade eder. Mesela, Allah dilerse kıyameti koparmayabilir. Ancak bu durumda, âlemin bu tarzda yaratılışı abes (saçma) olurdu. Nitekim Allah şöyle buyurur: "Sizi boş yere yarattığımızı ve Bize döndürülmeyeceğinizi mi zannettiniz?"[49] Ayrıca, eğer kıyamet kopmayacak olsaydı, mazlum mazlum olarak, zalim de zalim olarak kalırdı. Halbuki, bu aramızda cari olan âdetlere göre zulmü onaylamak ve ondan hoşnut olmak anlamına gelir.[50] Bununla birlikte, Bikâ'î'ye göre, kendi aramızdaki kriterlerden hareketle, kıyameti koparmaya muktedir olduğu halde, onu koparmamasından dolayı Allah'a zulüm ve cimrilik isnat edenin durumu, Şeytan'ın durumuna benzer. Çünkü, Şeytan'ın da ilahi huzurdan kovulma sebebi, Allah'a zulüm isnat etmesiydi. Eğer diyor, Bikâ'î, bu reddedilirse, Allah'a, daha mükemmelini yaratmaya gücü yettiği halde yaratmamasından dolayı zulüm ve cimrilik isnat edilmesinin de reddedilmesi gerekir, bu durumda da aramızda bir ittifak ve görüş birliği sağlanmış olur.[51]

[45] 11. Hûd, 33.
[46] Bikâ'î, *Tehdîm*, v. 15b.
[47] Bikâ'î, *age.*, v. 15b, 16a, 29a. Bu hadisin geçtiği yerler için bkz. İbn Mâce, *es-Sunen*, Mukaddime, 10 (I. 29-30); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, V. 182, 185, 189.
[48] Ebû Hâmid el-Kudsî, *Teşdîd*, v. 10b, 11a.
[49] 23. Mu'minûn, 115.
[50] *Tehdîm*, v. 17a.
[51] *Age.*, v. 17a, 17b.

Tüm bunlar dikkate alındığında Bikâ'î'ye göre şunların söylenmesi mümkündür: Allah'ın bütün insanları akıllı ve güzel yaratması durumunda bu dünyanın daha harika olacağından aklı başında hiç kimse şüphe edemez; çünkü insan sadece kötürümlük, körlük, cüzam vb. gibi zahirî eksikliklere maruz kalmaz, aynı zamanda, hilekarlık, kötülük, kin ve âcizlik gibi zahirî kötülükleri işlemeye sevk eden bâtını eksikliklere de maruz kalır; eğer bu kötülüklerin bir kokusu olsaydı, varlık onları koklar ve ardından her şey onlardan kaçardı.[52]

Nihayet, Bikâ'î'ye göre, bu âlemin mümkün olan en iyi âlem olmadığına işaret eden pek çok Kur'an ayeti de vardır. Bunların en çarpıcı olanlarından bir tanesi şöyledir:

> Doğuların batıların Rabbine yemin olsun ki, biz gerçekten onların yerine, kendilerinden daha hayırlısını getirmeye kadiriz. Hem bizim önümüze geçilmez.[53]

Bu ayet, açıkça, Allah'ın hikmetin gerektirdiği en son sınırın altında bir âlemi yarattığını, onun en mükemmel ve en güzelin altında olduğunu gösterir. Bikâ'î'ye göre bu vb. ayetler,[54] bu âlemden daha mükemmelinin imkan dahilinde olduğunu gösterir. Bu ayetleri başka anlamlara gelecek şekilde te'vil etmek yanlıştır. Bu hususta en sağlıklı yol İmam Şâfi'î'nin yolunu takip etmektir. O, umum ifade eden bu tür ayetlerin zahirî anlamda kullanılmaları gerektiğini açıklamış, bu konuda insanlar onun metodunu takip etmiş ve ona hiçbir kimse muhalefette bulunmamıştır.[55] Kısacası ona göre, hikmetin gerektirdiği şeylerin bir sınırı yoktur. Gerçek şudur ki, Allah'a yaptıklarından sorulamaz. O fiillerinde hürdür. Nasıl ki, kendisine bir sınır biçilemezse, hikmetine de bir sınır biçilemez.[56]

Ayrıca, Bikâ'î'ye göre, Gazzâlî'y ait olduğu şüpheli olan bu mücerret iddia[57] son derece ciddi birtakım teolojik problemleri de beraberinde getirir. Her şeyden önce, Allah'ın eylemde bulunduğu zaman bizim hikmet olarak bildiğimiz hikmetin gerektirdiği en son şeyi yaptığını iddia etmek, hür seçimle (*bi'l-iḫtiyâr*) eylemde bulunma düşüncesiyle çelişir. Bu, tıpkı "ilahi fiil, ihtiyari değil, zatidir." diyen kimsenin sözüne benzer. Ayrıca, bunu söyleyenler, failin hür (*muḫtâr*) olarak nitelenen Allah değil de tabiat olduğunu söyleyen bir grup filozofun sözüne katılmış olurlar. Mesela, bunlardan birincisini kabul etmek, âle-

[52] *Tehdîm*, v. 21a.

[53] 70. Me'âric, 40-41.

[54] Bkz. 66.Tahrîm, 5; 47. Muhammed, 38; 6. En'âm, 133; 24. Nûr, 45; 15. Hicr, 21; 35. Fâtır, 1.

[55] *Tehdîm*, v. 18a, 18b. Keza, bkz. Ebû Hâmid el-Kudsî, v. 16a, 16b. Ancak eş-Şâfi'î, *er-Risâle*'sinde genel (*'âmm*) ve açık (*ẓâhir*) olan hitapların, bazen âmm ve zahir manalarının dışında özel (*ḫâṣṣ*) bir manayı ifade edebileceğine işaret eder: "Bazı hallerde ise, âmm ve zahir bir hitap ile bildirilir. Bununla sadece hâss murat edilir. Bununla başka bir şeyin murat edildiği onun siyakından anlaşılır. Kelamın evvelinde, ortasında ve sonunda, bunlardan hangisinin murat edildiğini bildiren bir şey vardır." (Bkz. eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, çev Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları, Ankara 1996, s. 31, 173. madde). Bu nedenle, bu tür ayetlerin daha sağlıklı anlaşılabilmesi için, içerisinde bulundukları kontekstlerin dikkate alınması gerekir.

[56] *Tehdîm*, v. 17a.

[57] Bkz. *Tehdîm*, v. 29b.

min zat bakımından olmasa da, zaman bakımından ezelî olduğu sonucuna götürür. Halbuki, Kur'an'ın, açıkça âlemin aşamalı olarak yaratıldığını ifade eden ayetleri[58] bunu yalanlamaktadır. Bu da gösteriyor ki, Allah, ilk önce hikmetin gerektirdiği en son şeyi yaratmamıştır.[59]

Ancak Semhûdî'ye göre Gazzâlî, 'zorunlu düzen' (*et-tertîbu'l-vâcib*) ifadesiyle, aslâ filozofların kastettiği anlamda hür seçimi (*iḫtiyâr*) yok eden 'özü gereği zorunlu olma'yı (*el-vucûbu bi'ẕ-ẕât*) kastetmediği gibi, "filozofların kısa kuyruklarına tutunan Mutezililer"in kastettiği anlamda "Allah'a gerçekten (*bi'l-fi'l*) zorunlu olanı (*aṣlaḥ*)" da kastetmemiştir. Tam aksine, o, bununla "gerçekleşmesi gereken tayin edilmiş düzeni" kastetmiştir. Nitekim o, *İḥyâ*'da söz konusu ifadenin geçtiği bölümün sonunda, "sabık ilahi iradeden sonra Allah'ın hükmettiği şeyin gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu; çünkü O'nun hükmünü reddedecek, hükmünü ve emrini teftiş edecek hiçbir kimsenin bulunmadığı"nı[60] ifade ederek, bunu açıkça belirtir. Yani düzenin gerçekleşmesini zorunlu kılan, sabık ilahi iradedir.[61]

Semhûdî, ısrarla Gazzâlî'nin bu sözünün, Bikâ'î'nin anladığı gibi, zati bir zorunluluğu değil, ihtiyari bir zorunluluğu gerektirdiğini savunur. Çünkü bizzat Gazzâlî, bunu tamamen kaza ve kadere dayandırmıştır.[62] O halde, tüm bunlara ilişkin bilgiler, ilahi kaza, kudret ve meşîetin en mükemmel düzenden ve en mükemmel güzelden önce geldiği sonucuna götürür. Dolayısıyla, bunların gerçekleşmesinin zorunluluğu, bunları gerçekleştiren kazanın, kudretin ve meşîetin önce gelmesi, hikmetin de bunları gerektirmesinden dolayıdır. İşte "bu anlamdaki zorunluluk (*el-vucûb*), ihtiyari bir zorunluluktur (*vucûbun bi'l-iḫtiyâr*). Çünkü o, gerçekleşmemesi imkansız olan sabık ilimden ve gerçekleşmesi mutlak olan sabık iradeden kaynaklanmıştır.[63] Bu açıdan bakıldığında, ilahi irade ve kudretin ilahi ilmin aksine iş görmeleri mümkün olmadığından bu tür bir zorunluluğun, filozofların ya da Mutezililerin zorunluluk anlayışına benzediğini iddia etmek güçtür. Zira ilahi iradenin imkan dahilindeki en mükemmel ve en üstün olanı seçmesi, ilahi ilmin onu öngörmesinden dolayıdır. Ayrıca, Gazzâlî, bunu bir tür zorunluluğu ortaya koymak için söylemiş de değildir. Bunlar, daha sonraki alimlerin, onun bu tartışmalı ifadesi üzerinde yaptıkları lehte ve aleyhteki spekülasyonlardan ibarettir. Gazzâlî, bu sözüyle, "tamamen Allah'ı yüceltmeyi, zatını ve sıfatlarını takdis etmeyi, kullarını O'na güvenmeye, tüm işlerini O'na havale etmeye ve uygulanmasından dönülmesi mümkün olmayan kazasının acılarına rıza göstermeye teşvik etmeyi"[64] amaçlamıştır.

[58] Bkz. 79. Nâzi'ât, 27-32.
[59] *Tehdîm*, v. 29b, 30a.
[60] Bkz. *İḥyâ'*, IV. 398.
[61] *İḍâḥ*, v. 10a. Gazzâlî, *el-İḳtiṣâd*'ında Allah'a hiçbir şekilde zorunluluk yüklenemeyeceğini kesin bir dille vurgular. Bkz. *age.*, s. 86-87.
[62] Bkz. *Kitâbu'l-erba'în*, s. 202. Krş. *İḍâḥ*, v. 10a, 10b.
[63] *İḍâḥ*, v. 10a, 11b.
[64] *İḍâḥ*, v. 10b, 57a.

Görüldüğü üzere, Semhûdî, itirazları ilahi irade ve kudretin sınırlandırıldığı endişesi üzerinde odaklanan Bikâ'î'ye karşı yaptığı savunmasında, ilahi hikmet üzerinde yoğunlaşmakta ve var olan tüm eksiklikleri bu çerçevede anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu anlayışa göre, var olan hiçbir şey anlamsız değildir. O kadar ki, "eğer belaya maruz kalan bir kimseye beladaki hikmetin gizli sırları açıklanmış olsaydı, o sadece belaya rıza gösterirdi."[65]

Semhûdî'nin buradaki temel varsayımı şudur: "Allah, var etmeyi (*el-îcâd*) göz kamaştırıcı hikmetinin gereği olarak en mükemmelle irtibatlandırmıştır."[66] Bu bakımdan, eğer âlemin kemalinin dışında başka bir kemalin varlığı farz edilirse; bu, Allah'ın, hikmetin gerektirdiği bu kemali var etmeye kadir olmadığı anlamına gelir. Bu, yani Allah'ın bu mümküne dair kudretinin bulunmaması, uluhiyetle çelişen bir âcizliktir. Çünkü ilahi kudretin, bazısına güç yetirememesi bir eksiklik olduğundan, her mümküne güç yetirmesi gerekir.[67]

Semhûdî'ye göre, ilahi hikmetin en mükemmeli gerektirmesi, bilinebildiği kadarıyla tamamen birtakım rasyonel gerekçelere dayanır. Mesela, altın ve gümüş, taştan daha değerlidir ve Allah bütün dağları altın ve gümüşten yaratmaya kâdirdir. Ancak en harika olan O'nun yaptığı şekilde olanıdır. Çünkü dağların hepsi eşyaların en değerlisi olan altın ve gümüşten olsaydı, insanlar meslekleriyle geçimlerini sağlamayı terk ederlerdi. Bu nedenle, Allah onlardan bazılarını âlemin düzeninin sağlanması için düşük mesleklere hapsetmiştir.[68] Bundan sonra, Semhûdî, Ebû Nu'aym'ın Vehb'den yaptığı bir nakli zikreder. Buna göre Vehb şöyle demiştir: Bazı kitaplarda Allah'ın şöyle buyurduğunu okudum. "Şüphesiz ki, Ben ölüye kokmasını takdir etmeseydim insanlar onu evlerinde saklarlardı. Yine, yemeğe bozulmasını takdir etmeseydim zenginler onu fakirlerden esirgerlerdi. Ve yine, gamı ve kederi gidermeseydim dünya imar edilmez ve Bana ibadet yapılmazdı."[69] Bu yüzden, dünyada hikmet tarafından tertip edilen hiçbir şey sebepsiz değildir. Hatta, farklılıklar bile şükre vesile oldukları için bir hizmet görürler. Suyûtî bunu şöyle izah eder: "Allah çeşitli felaketleri, (kullarını) şükretmeye teşvik etmek maksadıyla yaratmıştır." Yani yoksul bir insan, şiddetli bir hastalığa yakalanmış olan zengin bir insanı görür ve her biri diğeri kadar şiddetli bir felakete maruz kalmadığı için Allah'a şükreder; bir hükûmdar, yönetilenler arasında olmadığı için Allah'a şükrederken, hükümdarın maruz kaldığı korkuları ve tehlikeleri gözlemleyen halk da, Allah'a kendilerini hükümdar yapmadığı için şükreder.[70]

Ancak burada bir diğer önemli itiraz daha ileri sürülebilir:

> Allah'ın dilediğini yaratmasının dışında, kör, sağır ve kötürümü yaratmasına ne gerek var? Eğer mükemmelin mükemmelliğinin ya da yaratıcının

[65] *İçlâl*, v. 58a.
[66] *İçlâl*, v. 56b.
[67] Agy.
[68] *İçlâl*, v. 63b. Suyûtî'de aynı argümanı kullanır. Bkz. *Teşyîd*, v. 5b.
[69] Agy.
[70] Bkz. *Teşyîd*, v. 3b.

> kemal ile nitelenmesinin bilinmesi için eksiğe gerek varsa, bunun için tek bir eksiğin yaratılması yeterli değil midir? Sırf bu yüzden, nasıl olur da varlık içerisinde eksik olanlar mükemmel olanlardan çok olabilir?[71]

Semhûdî, bunu şöyle izah eder:

> İlahi hikmet, insanların söz konusu bilgiye ulaşmaları sebebiyle her yaratmanın genelleştirilmesini gerektirir. Çokluk insanlara Allah'ın nimetini hatırlatır; bu yüzden, onlar, O'na tekrar tekrar şükrederler. Azlık bu nedensel ilişki için yeterli değildir; oysa çokluk bunu sağlar, çünkü çokluk hikmete uygun olarak gerçekleşir. Sonra, Allah, yarattığı şeylerdeki mükemmelliği ve eksikliği, belaya maruz kalan herhangi bir kimse, kendisinden daha şiddetli bir belaya maruz kalan başka biri olmadıkça çoklukta bir eksikliğe ve kötülüğe maruz kalmasın diye farklı yaptı... Böylece, daha az kederli olan için, kendisine verdiği nimetlerle onu daha kötü felaketlerden koruyan Allah'a şükretme yolu açılır. O halde söz konusu çoklukta bir uyum vardır.[72]

Bu durum, hadis tarafından da desteklenir: Ebû Hureyre (Hz. Peygamber'den) şöyle rivayet eder: "Kendinizden aşağı derecede olanı düşününüz, sizden yukarıda olanı (yani sizden üstün olanı) düşünmeyiniz!"[73] Yine, Semhûdî, Âdem'in zengin ile fakir ve güzel ile çirkin arasındaki farkları gördükten sonra, "Ey Rabbim! Keşke kullarını eşit yaratsaydın!" diyerek şaşkınlığını ifade etmesine ve Allah'ın buna, "Ben şükredilmekten hoşlanırım!" şeklinde cevap vermesine dair başka bir hadis daha nakleder.[74]

Semhûdî, bizzat Gazzâlî'nin tüm bunların tek sebebi olarak ilahi bilginin olayların oluşumuna ve gelişimine ilişkin öngörüsünü gösterdiğini belirtir.[75]

Bundan başka Semhûdî, Gazzâlî'nin, bu ifadesinde mutlak bir harikalığı değil, göreceli bir harikalığı kastettiği kanaatindedir.[76] Burada da anahtar kavram 'hikmet'tir. Ona göre ilahi hikmet, "bir şeyin her ne kadar zıttı başka bir zamana nispetle daha harika ve daha mükemmel olsa da, kendi zamanına nispetle daha harika ve daha mükemmel olmasını gerektirir. Dolayısıyla bunların her ikisi ve diğerleri kendi zamanına nispetle en harika ve en mükemmeldir (*el-ebdaʿ, el-ekmel*)."[77] Mesela, "gece kendi sırasında en harika ve en mükemmeldir. Ardından gündüz gelir, o da kendi sırasında en harika ve en mükemmeldir. Eğer bunlardan herhangi birisi, sürekli olsaydı düzen bozulur ve yalnızca alimlerin kavrayabileceği hikmete uygun olmazdı."[78] Kısacası, sadece belli vakitlere ve şahıslara nispetle gerçekleşen şeyler en harika ve en mükemmeldir. Mesela, zenginlik ve fakirlikten her birisi için değişik dereceler vardır.

[71] *İḍâḥ*, v. 63a, 65a, 65b.
[72] *İḍâḥ*, v. 65b.
[73] Agy., Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II. 254.
[74] *İḍâḥ*, v. 64a; bkz Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V. 135.
[75] *İḍâḥ*, v. 47b.
[76] *İḍâḥ*, var 47a.
[77] *İḍâḥ*, var 45b.
[78] Agy.

Bu dereceler, başkasına değil, sadece gerçekleştikleri zamana ve şahsa nispetle en harika ve en mükemmeldirler.[79]

Aslında burada hikmet açısından son noktayı şöyle koymamız mümkündür. Var olan her bir şey, var olmayan ve ancak var olması muhtemel olan diğer tüm şeylere nispetle, onlar var olmadıkları sürece en harika ve en mükemmel olandır. Çünkü hikmet en uygun olanın var olmasını gerektirir.[80]

Görüldüğü üzere, Gazzalici iyimserliğe daha çok bu dünyanın olumsuz ve eksik yönleri gösterilerek karşı çıkılıyor, buna karşı yapılan savunmada ise olumsuz gibi görünen şeylerin ilahi hikmet açısından bakıldığında en olumlu şeyler oldukları, ancak bunları, sadece ilahi hikmetin inceliklerine nüfuz etme yeteneği olan bilge kimselerin kavrayabileceği vurgulanıyor.

Elbette Bikâ'î de ilahi fiillerin hikmetli olduğunu kabul ediyor, ancak o basit bir gözlemle bu dünyanın öyle iddia edildiği gibi pek de güzel olmadığını ileri sürüyor. Bu yüzden, o, Gazzâlî'nin taraftarlarına bu dünyanın en iyi olmadığını göstermeye çalışırken, daha iyi olduğunu düşündüğü alternatif dünya modelleri sunar. Mesela, ona göre Allah, şu anda, "yeryüzünün tamamını, sağından ve solundan bazısı bazısına kavuşmuş, Sebe' ülkesinde olduğu söylenen bahçelerle[81] donatabilir; onlar her biri parlak yıldızlar gibi olan beldelerin (*el-ḳurâ*) etraflarında kümelendiği tek bir bostan gibi olabilirler; oranın sakinleri, birbirlerini bu bağın güzellikte son noktaya varmış olan meyvelerini yemeye davet edebilirlerdi..." Yine, Allah, "Şam'ın (Dımeşk) kenarındaki, Şam'a temiz havanın gelmesini engelleyen ve asırlar boyunca keder ve üzüntü kaynağı olan çıplak Kâsiyûn dağını, dağların en güzel görünümlüsü, en görkemlisi, en alımlısı yapabilir, onu ağaçlarla doldurabilir, egzotik kuşlarla (*bi ğarâ'ibi'l-aṭyâr*), hoş bitkiler ve çiçeklerle süsleyebilir ve nihayet Rum halkının yaptığı gibi, Şam halkı da kirli havadan kurtulmak için yazın sonlarını ve bütün son baharı orada konaklayarak geçirebilirlerdi."[82]

Suyûtî ise, bu tür varsayımların konjonktürel açıdan hiç de doğru olmadığını göstermeye çalışır: Allah şüphesiz bu dağı kıyamet saati yaklaştığında kaldıracağı gibi[83] Şam'dan başka bir yere de taşıyabilir; ancak, onun şu anda durduğu yerde kalması ortadan kaldırılmasından daha harikadır. Onun Şam'a temiz havanın girmesini engellemesine gelince; Allah, hikmetiyle temiz havanın Şam için bloke edilmesinin 'daha aslah' olduğunu ve kimsenin bundan rahatsızlık duymayacağını bilir. Belki de taze hava bazı mizaçlar için her zaman ya-

[79] *İḍâḥ*, v. 46b.

[80] *Age.*, v. 47a.

[81] Kur'an'da Sebe' kraliçesinden, "Her şeyden kendisine bolca verilen ve büyük bir tahta sahip olan bir kadın..." olarak söz edilir. Bkz. 27. Neml, 23.

[82] *Tehdîm*, v. 23a, 23b. Keza, Kâsiyûn dağıyla ilgili olarak, bkz. Suyûtî, *Teşyîd*, v. 2a. Tarihçi İbn Şeddâd (ö. 684/1285), Şam'ı özellikle mükemmel konumu ve havasından dolayı över, öyle ki, onu, "düzlükte en ölçülü" şeklinde nitelendirir. Bkz. Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, s. 138, dipnot: 15.

[83] 52. Tûr, 10.

rarlı değildir; gerçekten, hekimler pis mekanların (salgın hastalık) dönemlerinde temiz havadan daha yararlı bile olabileceğini söylemişlerdir. İşte muhtemelen Şam, Allah'ın ilminde bu haliyle bulunmaktaydı; dolayısıyla, O da hikmetinin gereği, Şam için temiz havanın bloke edilmesinin daha aslah olduğunu bilmekteydi.[84]

Bundan başka, eşyanın konumunun az ya da çok bilinebildiği kadarıyla mutlaka birtakım rasyonel gerekçeleri vardır: Allah, dağları hikmetinin gereği olarak yalnızca yeryüzünü sabitleştirmek için yarattı;[85] O, her bir dağı özellikle bu amaca uygun olarak belli bir yere yerleştirdi. Şayet Kâsiyûn dağı yerinden oynatılırsa, bu, "onun sabit kılınmasına ilişkin hikmeti ihlal eder" (*eḥalle bi-ḥikmeti'l-irsâ*). Bu nedenle, onun şu andaki konumu en harika olanıdır. Bu, elbette kirli hava gibi bazı daha az kötülüklere yol açabilir, ancak bu kötülükler, onun mevcut pozisyonuyla insanoğluna sağladığı daha büyük iyilik göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir.[86]

Görüldüğü üzere, Suyûtî burada Gazzâlî'nin bu ifadesini savunurken farklı bir gerekçeyle de olsa Mutezile'nin 'aslah' teorisinden[87] yararlanır. Aslında Ehl-i Sünnet kanadında ilahi fiillerin tümünü ilahi hikmetle gerekçelendirenlerin görüşüyle Mutezile'nin aslah doktrini arasında sadece bir üslûp farklığının olduğu görülür. Mutezile, genelde, ilahi fiilleri gerekçelendirirken daha çok ilahi adalete, Ehl-i Sünnet ise ilahi hikmete vurgu yapar. Bununla birlikte, Mutezile, ilahi hikmeti de göz ardı etmiş değildir.[88]

Her ne kadar Semhûdî, Allah'ın uygun olanı (*aṣlaḥ*) yapmasının, doğrudan hür ilahi iradeye bağlı olmasından dolayı Mutezile'nin 'aslahın zorunluluğu' teorisinden tamamen farklı olduğunu söylese de,[89] Suyûtî meseleye çok daha objektif bakar ve bunun her iki ekolün arasını uzlaştıran bir yaklaşım olduğunu ileri sürer: Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre, Allah'ın aslah olanı yapmaması ilahi lütfa (*el-faḍl*), yani ilahi cömertliğe (*el-cûdu'l-ilâhî*) aykırıdır. Mutezile mezhebine göre ise, aslah olanı terk etmek ilahi adalete ters düşen bir zulümdür. Hal-

[84] *Teşyîd*, v. 6a.

[85] 79. Nâzi'ât, 32.

[86] *Teşyîd*, v. 6a.

[87] Mutezile'nin aslah teorisi hakkında, bkz. Cuveynî, *el-İrşâd*, tahk. Muhammed Yûsuf Mûsâ, Mısır 1950, s. 288-289; İbn Humâm, *Musâyere*, Matba'atu'l-Kubrâ el-Emîriyye, Bulak, Mısır 1317, I. 140-141. Ayrıntılar için bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, tahk. Ahmed Fu'âd el-Ehvânî, Mısır 1962, XIV. 7 vd.; Hayyât, *Kitâbu'l-intiṣâr*, Beyrut 1957, s. 21-22, 25-27.

[88] Zeydiye imamlarından Yahyâ b. Hamza (ö. 749), ilahi hikmete ilişkin bu Mutezili anlayışı şöyle özetler: "Allah çirkin olanı işlemez, vacip olanı ihlal etmez; O'nun fiillerinin hepsi güzeldir. Bu anlamda Allah'ın hakîm oluşuyla adil oluşu aynı şeyi ifade eder. Keza O, yaratıklarını, sanatlarını sağlam ve düzenli bir şekilde her türlü yarara uygun olarak yaratmasında hikmet sahibidir. Ve yine O, eşyayı bilmekte, onun bütün hakikatlerini ve ayrıntılarını ilmiyle kuşatmaktadır. İşte her yönden mutlak anlamda, sadece Allah hakkında kullanılan hakîm sözcüğü bu üç anlamı birlikte ifade eder" (Bkz. Ahmed Mahmûd Subhî, *el-İmâmu'l-muctehid Yaḥyâ b. Hamza ve Ârâ'uhû'l-kelâmiyye*, Menşûrâtu'l-'asri'l-ḥadîs, 1990, s. 96).

[89] Bkz. *İḍâḥ*, v. 10a.

buki, Suyûtî'ye göre, Gazzâlî, tam olarak bunlardan herhangi birini kastetmez. O, bu konudaki görüşünü ne tam kendi mezhebinin görüşünü, ne de tam Mutezile'nin görüşünü ifade edecek şekilde dile getirmiştir.[90]

Daha sonra, Suyûtî tartışmalı ifadenin geçtiği çeşitli pasajları mukayese eder ve bunların her birinde az da olsa farklı eğilimlerin ortaya çıkarılabileceğine inanır. Bu bakımdan, o, yalnızca *İḥyâ*'da Gazzâlî'nin böyle bir pekiştirmeyi başarmaya çalıştığını iddia eder. Aksine, Gazzâlî, *Cevâhiru'l-ḳur'ân*'da (*Kitâbu'l-erba'în*) 'adalet'ten hiç söz etmedi; onun yerine, sadece cömertlikten (*faḍl, cûd*) bahsetti. Hatta, bunu ya Ehl-i Sünnet inancına bağlılığını ya da Mutezile gibi dine yenilik getiren (*mubtedi'*) ekollere hiç iltifat etmediğini göstermek maksadıyla yaptı. Onu buna bir uzlaştırma arzusu motive etmiş olabileceği gibi, kullandığı tartışmalı ifadelerin Mutezili anlayışı ima etmesini ortadan kaldırma arzusu da motive etmiş olabilir.[91]

Elbette diğer Gazzali taraftarlarının olduğu gibi Suyûtî'nin de amacı Gazzâlî'nin Ehl-i Sünnet'ten ayrılmadığını göstermekti. Ancak o, bunu diğer Gazzali taraftarlarından farklı bir üslûpla yaptı. O, Gazzâlî'nin Mutezili kavramları kullandığını inkar etmedi, aksine onun bu kavramlara farklı bir içerik yüklediğini göstermeye çalıştı. Mesela, o, Gazzâlî'nin, kullanılmaması gereken bir yerde 'cimrilik' (*buḫl*) sözcüğünü kullanmasındaki maksadını şöyle izah eder:

> Gazzâlî bununla sadece delilin zihinlerde tam olarak açıklık kazanmasını amaçladı. Belki o, şunu demek istedi: Şüphesiz Allah cimrilik etmeyen, çok cömert olandır. O, cimrilikten münezzehtir. O, ihsanlarını başkasına değil de, herhangi birisine yalnızca hikmetiyle tahsis eder. Nitekim O, diğerlerine bolca verirken bazılarının geçimini daraltmıştır. Eğer hikmetiyle onların geçimlerini daraltmamış olsaydı –ki, onlar hakkında esas olan budur– bu onun cömertliğine ve lütfuna aykırı olurdu; bu ise Allah için, O'nun cömertlik ve lütufkarlık sıfatlarına ters düşmesinden dolayı muhal (imkansız) olan bir şeydir.[92]

Ona göre Gazzâlî'nin buradaki asıl amacı, sadece Allah'tan zulmü bütünüyle nefyetmektir. Nitekim Allah'ın "Rabbin kullarına aslâ zulmedici değildir."[93] buyruğu hakkında bazı alimler şöyle demişlerdir:

> Eğer Allah'tan en küçük bir zulmün çıkması mümkün görülseydi, bu, O'nun yüce zatına nispetle, tıpkı, alimlerin zellesi (küçük günahı) onlar adına büyük günah sayılır dendiği gibi, büyük (bir zulüm) olurdu (*le kâne 'aẓîmen bi'l-iḍâfeti ilâ cenâbihî kemâ yuḳâlu zelletu'l-'âlim kebîruhû*).[94]

Mutezili düşüncede ise, Allah'ın adil olduğunu söylemek, O'nun "aslâ zulüm yapmadığını, onu dilemediğini, kendisi için zorunlu olan şeyi yerine getirmede âciz olmadığını ve bütün fiillerinin iyi olduğunu kabul etmek anlamına gelir."[95]

[90] *İḳtiṣâd*, v. 13a, 13b.
[91] Bkz. Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, s. 249. Krş. *İḳtiṣâd*, v. 13b.
[92] *Teşyîd*, v. 13b, 14a.
[93] 41. Fussilet, 46.
[94] *Teşyîd*, v. 14a.
[95] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse*, s. 301.

Görüldüğü üzere, aslında burada Allah'tan zulmün çıkmasını muhal gören Mutezili görüşle Süyûtî'nin Gazzâlî adına öne sürdüğü gerekçe arasında temelde bir fark yok gibidir. Fark, gerekçelerin dayandırıldığı ilahi sıfattadır. Birisi bunu ilahi cömertlik ve lütufkarlığa dayandırırken, diğeri doğrudan ilahi adalete dayandırır. Gerçekten Mutezili alimlerle Ehl-i Sünnet alimleri arasındaki bu tür anlaşmazlıkların, genelde, iletişim eksikliğinden kaynakladığı görülür. Her iki taraf da birbirinin maksadını iyice anlamadan karşı saldırılarda bulunmuş ve bu saldırılar zamanla köklü ayrışmalara güçlü bir dayanak oluşturmuştur.

IV. Gazzalici İyimserliğin Sosyal İlerlemeye Katkısı

Yukarıda pratik anlamdaki iyimserlikten söz ederken, bu iyimserliğin ilerlemeci, hareketli ve müteşebbis bir iyimserlik olduğunu ve Gazzalici iyimserliğin bu ilerlemeci iyimserliğin sağladığı güçlü motivasyonu sağlayabilip sağlayamayacağını da görmeye çalışacağımızı söylemiştik. Şimdi bu konunun ayrıntılarına geçebiliriz.

Tanımından da anlaşılacağı üzere, pratik anlamdaki iyimserlik, bireyin kendi fiillerinin, çaba ve gayretlerinin gelecekte doğuracağı iyi sonuçların beklentisi üzerine kurulu bir tutumdur. Gazzalici iyimserlik ise, ilahi takdirin bireyin karşısına çıkaracağı sürprizlere hazırlıklı olmasını, onun iyi ve kötü, başına gelen tüm olaylara rıza gösterip tahammülsüzlük göstermemesi anlayışı üzerine kuruludur. Bu iyimserliğin kalbinde tevhidin gereği olan tevekkül anlayışı yatar. Burada birey, kendi fiillerinin doğurduğu sonuçlara karşı değil, tamamen ilahi takdirin karşısına çıkardığı ya da çıkarabileceği sürprizlere karşı bir tutum ve tavır belirlemek durumundadır. Gazzâlî, *Kitâbu'l-erba'în*'de tevekkülün ilkelerinden söz ederken şunları söyler:

> Tevekkülün hakikati tevhidden doğan bir durumdan ibarettir. O'nun etkileri eylemler üzerinde görülür ve bunlarda marifet, hâl ve amelden (eylem) ibaret olan üç temel prensiptir: Birincisi, asıl olan marifettir; onunla tevhidi kastediyorum. Çünkü Allah'a, sadece Ondan başka fail tanımayan güvenebilir...[96]

Görüldüğü gibi, Gazzâlî'ye göre tevhid inancı, insanın sadece yegane fail olarak Allah'ı görmesiyle doğru, saf ve tam olur. Tevekkül halinin ortaya çıktığı asıl da, ancak bu takdirde kişinin kalbinde iyice yerleşir. Burada, insanın kendi fiillerinden hareketle kendisine bir pay biçmesi demek, tevhid inancının bir anlamda şirke bulaşarak saflığını kaybetmesi ve hatta yok olması demektir.[97] Çünkü tüm sonuçların yegane faili Allah'tır.

Gazzâlî, fiil ve zât tevhidine imanı açıklarken, bu prensibe, ilginç bir şekilde rahmete, cömertliğe ve hikmete imanı da ekler. Zira ona göre Hakk olan Vekîl'e güven, ancak bu iman sayesinde gerçekleşir... Sadece bunlara iman

[96] *Kitâbu'l-erba'în*, s. 180-181. Krş. Semhûdî, *İḍâḥ*, v. 6a.
[97] Bkz. *Kitâbu'l-erbâ'în*, s. 181.

edenler, O'nun hiçbir yaratığına aslâ cimrilik etmediğini ve onların yararına olan hiçbir şeyi esirgemediğini (*ve lem yeddeḫır fî ıṣlâḥihim emran*)[98] bilirler.[99]

Kısacası, Gazzâlî'ye göre tevekkülün anlamı,

> İşini tamamıyla Allah'a bırakmandır (*en tekile emrake ilâ'llâh*). Böylece kalbin Ona güven duyar, işini Ona havale etmen suretiyle nefsin huzura erer ve aslâ Allah'tan başkasına iltifat etmezsin.[100]

Gazzâlî böyle bir kimsenin durumunu, hasımlarıyla ilgili davasını, kendisine insanların en şefkatlisi, bâtılı ortaya çıkarmada onların en kuvvetlisi, onlar arasında onu en iyi bileni ve onun iyiliğini en çok isteyeni olduğunu bilmesinden dolayı kadıya havale eden, bu nedenle de evinde kaygısızca oturan kimseye benzetir. Ve nihâyet ona göre, rızkın, ecelin, yaratmanın ve emrin Allah'ın kudretinde olduğunu, O'nun bunları yapmada tek başına olup ortağının bulunmadığını ve O'nun cömertliğinin, hikmetinin ve rahmetinin sonsuz olduğunu, başka hiçbir kimsenin rahmet ve cömertliğinin onlara denk olmadığını bilen kimsenin kalbi zorunlu olarak Allah'a tam bir güven duyar ve onun bakışları O'ndan başkasına yönelmez. Ona göre kişinin bakışlarını Allah'tan başkasına yöneltmesi, tüm bunlara ilişkin kesin bilgisinde (*yaḳîn*) ve imanında zafiyet, şüphe vb. şeylerin bulunmasından dolayıdır...[101]

Bu tür bir tevekkül anlayışında, bireyin kendine güvenmesi, başarılarıyla onur duyması ya da başarılarını en asgari düzeyde de olsa kendi eylemlerine bağlaması mümkün değildir. Çünkü bütün bunlarda onun hiçbir inisiyatifi söz konusu değildir. Her şey Allah'tandır, dolayısıyla olan biten her şeyde ona düşen, iyilikler için Allah'a şükr ve hamd etmesi; kötülüklere ise, tahammül edip sabretmesi, kısacası her şeyi Allah'tan bilip ona rıza göstermesidir. Yine, böylesi bir tevekkül anlayışında, kişi ne kadar çırpınırsa çırpınsın ve ne kadar çabalarsa çabalasın takdir edilenin ötesine geçemeyecektir. Zira bireyin çırpınması ve çabalaması, kendi etkinliğiyle değil, ilahi takdirin onu yönlendirmesiyle gerçekleşir.

Burada açıkça ifade edilmemiş bir zorlama (*cebr*) fikri söz konusudur. Bireysel hürriyet adeta askıya alınmış gibidir. Dolayısıyla bu tür bir anlayışın bireysel yaratıcılığa ve onun doğal bir sonucu olarak sosyal ilerlemeye güçlü bir motivasyon oluşturduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü burada insanın

[98] Semhûdî, Gazzâlî'nin *Kitâbu'l-Erba'în*'deki bu pasajını aktarırken *fî ıṣlâḥihim* yerine *fî ṣalâḥihim* ifadesini kullanır. Bkz. *İḍâḥ*, v. 6b. Gazzâlî'nin kullandığı bu kavramın Mutezili aslah teorisiyle benzerliği açıktır (Bkz. Ebû Hâmid el-Kudsî, v. 13a). Gazzâlî, Allah'ın yaratıklara başkasını değil, sadece aslah olanı cömertliğinin ve hikmetinin gereği olarak yaptığını iddia ederken, Mutezile bunun ilahi adaletin gereği olarak zorunlu olduğunu iddia eder. Her iki durumda da Allah sadece aslah olanı yapar. Aradaki tek fark Mutezile'nin bunun Allah'a zorunlu olduğunu söylemiş olmasıdır. Mutezili aslah konusundaki tartışmalar için, bkz. Metin Özdemir, *İslam Kelâmı'nda Kötülük Problemi*, Ankara Ü. Sosyal Bil. Enst., yayınlanmamış doktora tezi, Ankara 1998, s. 82 vd.

[99] Bkz. *Kitâbu'l-Erba'în*, s. 183-184. Krş. Semhûdî, *İḍâḥ*, v. 6a, 6b. Keza, bkz. Suyûtî, *Teşyîd*, v. 6a, 6b.

[100] *Kitâbu'l-Erba'în*, s. 184. Krş. *İḍâḥu'l-beyân*, v. 6b.

[101] *K. el-Erba'în*, s. 184-185. Krş. *İḍâḥu'l-beyân*, v. 6b, 7a.

kendisini tasarlayan, uygulayan ve eyleyen etkin bir güç kaynağı olarak görmesi, bir bakıma kendisini Allah'a rakip ve ortak görmesi anlamına gelir. Bu yüzden, insanoğlunun kurduğu medeniyetlerde kendi adına onur duyacak hiçbir payı yok gibidir. Halbuki, Allah açıkça insanoğlunun başarılarından söz eder:

> Yeryüzünde dolaşıp, kendilerinden daha çok, daha kuvvetli, yeryüzünde bıraktıkları eserler daha sağlam olan öncekilerin sonuçlarının nasıl olduğunu görmezler mi? Kazandıkları onlara bir fayda vermemiştir.[102]

Bu güçlü medeniyetlerin kurucuları olan insanların helak olmalarının sebebi, kendilerini tasarlayan ve eyleyen etkin bir güç olarak görmeleri ya da kabul etmeleri değil, kendilerine gönderilen peygamberleri yalanlamalarıdır:

> Andolsun ki, Hicr halkı peygamberi yalanlamışlardı. Onlara ayetlerimizi verdiğimiz halde, yüz çevirmişlerdi. Dağlarda, güven içinde olarak evler yontuyorlardı. Sabaha karşı çığlık onları yakalayıverdi.[103]

Bu tür bir iyimserliğin, Suyûtî'nin de açıkça ifade ettiği gibi, tek bir amacı vardır: İnsanları Allah'a şükretmeye yöneltmek. Öyle ki, eşyanın ve olayların oluş ve gelişim tarzı, insanların daima şükretmelerini gerektirecek tarzda cereyan eder. Nitekim, hiçbir kederli kimse yoktur ki, kendisinden daha fazla kederli olan birisini görmüş olmasın, yine, hiçbir kötü durumda olan kimse yoktur ki, kendisinden daha kötü durumda olan başka birisini görmüş olmasın... Mesela, azık bulamayan ve gecelerini mahzun geçiren bir fakir, çok malı olduğu halde yatağa bağlı bir hastayı görür de onun yerinde olmadığı için Allah'a şükreder. Keza, o hasta adam, azık bulmayı arzulayıp da bulamayan bu fakiri görür de hastalığına rağmen rızkının bolluğundan dolayı Allah'a şükreder...[104]

Ancak tecrübeyi dikkate aldığımızda bunun her zaman böyle olmadığı görülür. Çünkü her zengin hasta olmadığı gibi, her fakir de sağlıklı değildir. Bu yüzden, bu tür kıyaslamalar bazen tam tersine olumsuz sonuçlar da verebilir. Mesela, olayları bu tür bir bakış açısından değerlendirdiğimizde şunları gözlememiz de mümkündür: Bazen fakir ve hasta bir adam, zengin ve sağlıklı bir adamı görür de ona kin ve haset duyar ve hatta Allah'a kendisini onun gibi zengin ve sağlıklı yapmadığı için isyana kalkışır. Dolayısıyla bunlar, insanın kendisiyle ilgili sorumluluklarını tamamen ilahi takdire havale eden bir zihniyetin olayları gerekçelendirmede kullandığı *ḫaṭâbe*[105] türünden deliller olmaktan öte geçememektedir. Çünkü yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi her zaman karşı bir tezle çürütülebilecek bir yapı arzetmektedirler.

Sonuçta, Gazzalici iyimserliğin, bireyde bela ve musibetlerin oluşturduğu bir tür depresyon halini iyileştirmede psişik anlamda güçlü bir motivasyon

[102] 40. Mü'min, 82.
[103] 14. Hicr, 80-83.
[104] *Teşyîd*, v. 3b.
[105] Muhatabı ikna etme amacına yönelik, öncülleri kesin olmayan delil türü. Bkz. Tehânevî, *Keşşâfu ıṣṭılâḥâti'l-funûn*, tahk. Ali Dahrûc, Beyrut 1996, I. 750. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, shaz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 26. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul 1985, s.

oluşturabilirse de, toplumsal ilerleme açısından baktığımızda, bu tür bir ilerlemenin büyük ölçüde bağlı olduğu bireysel atılım ve teşebbüs arzusunu kamçılayabilecek bir motivasyonu sağlayabileceğini söylememiz çok güçtür. Kısacası, o, sosyal ilerlemeye katkı sağlayan pratik anlamdaki bir iyimserlikten ziyade, sadece uhrevi yararlığı gözeten mutlak ya da metafiziksel bir iyimserlik anlayışı olarak gözükmektedir.

V. Sonuç

Allah'ın mevcut olandan daha iyiyi yaratıp yaratamayacağı tartışması, sadece eşyanın ontolojik ve epistemolojik konumunu değil, aynı zamanda Allah'ın kudret ve irade gibi sıfatlarını da kapsayan geniş boyutlu bir tartışmadır. Gerçekten de Gazzali taraftarları, bu tartışmalı konuda, mevcudun en iyi olup olmadığının tespitini Allah'ın daima en iyiyi yaratıp yaratmadığının tespitine bağlı görürken, Gazzali karşıtları, bunu, bildik Eşari öğretisini takip ederek doğrudan ilahi iradeye bağlamışlardır.

Aslında bizim eşyanın cüzlerini iyi yada kötü olarak nitelememizde pek fazla sorun yoktur. Nihayet, iyi ve daha iyiyi karşıtların ve farklılıkların bolca bulunduğu bir evrende göstermek ya da belirlemek çok zor değildir. Herhangi bir daha iyiden söz ettiğimizde, zımnen, daha az bir iyiyi ya da sadece iyiden söz ettiğimizde onun karşıtı olan kötüyü tanıdığımızı ima etmiş oluruz. Zaten bilgi edinme sürecinde, zıtlıkların olmasa da, en azından, farklılığın ve çeşitliliğin bulunması zorunludur. Her şeyin beyaz olduğu bir evrende renk kavramından nasıl söz edebiliriz?

Ancak evreni bir bütün olarak değerlendirmemiz söz konusu olduğunda işimiz o kadar kolay değildir. Tüm evren hakkında daha iyi kararını verebilmemiz için, her şeyden önce alternatif evren modellerini bilmemiz, ardından da onun söz konusu evrenlerden daha iyi olduğunu gösteren kriterlerimizin olması gerekir. Diğer taraftan, herhangi birisi, bize başka daha iyi evrenlerden söz etse (mesela, kutsal kitaplardaki cennet tasvirleri gibi); onların, bizim evrenimizden daha iyi olduğunu, sadece bu evrende edindiğimiz iyi ve kötü kavramından hareketle söyleyebiliriz. Eğer biz, soğuğu hissetmeseydik, soğuğun olmadığı bir evrenin varlığını kavrayabilir ve onun bizim evrenimizden daha iyi olduğunu söyleyebilir miydik? O halde bizim 'daha iyi'yi tartışabilmemiz olağan bir bilgi edinme süreci içerisinde bulunmamızı gerektirir. Bu süreç içerisinde ise, yukarıda da belirttiğimiz gibi en azından farklılığın ve çeşitliliğin bulunması kaçınılmazdır. Şimdi asıl soru şudur: Bikâ'î'nin ileri sürdüğü gibi farklılıklar bulunmasaydı ve mesela, herkes Hz. Yûsuf'un güzelliğinde olsaydı, böyle bir evrenin mevcut evrenimizden daha iyi olduğunu neye göre varsayabilecektik? İşte bu tartışmada hem Gazzali taraftarlarının, hem de karşıtlarının dikkatlerinden kaçırdıkları asıl nokta burasıdır. Onlar eşyanın daha çok ontolojik boyutu üzerinde yoğunlaşmışlar, onun epistemolojik boyutunu ise ihmal

etmişlerdir. Bu ikilem, karşımıza, bu evrenin en iyi olup olmadığının tespitinde, onu başka evrenlere kıyas etmenin ne derece doğru bir yaklaşım olduğu meselesini çıkarmaktadır.

Hangi türden olursa olsun, varsaydığımız daha iyi bir evreni, ancak kendi evrenimizde yaşadığımız bilgi edinme sürecinin yardımıyla varsayabildiğimize göre, bu evren olmadan başkalarını hayal etmek bir kısır döngüdür. Buradaki temel yanlışlık, şartları ve imkanları birbirinden tamamen farklı olan dünyaları birbiriyle kıyaslamaktır. Doğru olan, cennetin bu dünya ile kıyaslanması değil, belki bu dünyanın kendi olağan şartları içindeki 'en iyi', cennetin de kendi olağan şartları içindeki 'en iyi' olduğunu söylemektir. Ancak Gazzalici iyimserlik taraftarları ve onun eleştirmenleri meseleyi bu boyutuyla ele almamışlar, onu sadece ilahi kudret, cömertlik ve hikmet açısından değerlendirmişlerdir.

Sonuç olarak, bu dünyanın imkan dahilindeki en iyi dünya olduğunu söylemek yerine, belki, onun kendi imkan ve olağan şartları içindeki mümkün dünyaların en iyisi olduğunu söylemek daha doğrudur. Bu konu hakkındaki kararımızı, kendi dünyamızın olağan şartlarının dışındaki herhangi bir boyutu hayal ederek değil, sadece farklılıkların ve zıtlıkların bulunduğu alternatif dünya modellerine kıyasla vermek durumundayız. Çünkü diğerleri, daima, gerçekçi olmayan ütopyalar/fantazyalar olarak kalacaktır.

a d i l ç i f t ç i

fazlur rahman

ile
İslam'ı yeniden düşünmek

... İnsanlar yeterince acı çekmemişler miydi nedir; 'İlahi müdahale' bir türlü gelmiyordu. Hayır! Elbette yeterince, hatta yeterinden fazla acı çekiliyordu; ama 'acı üzerine düşünen', ızdırabın yok edilmesi için çare arayışına düşen, yeterince hassas, yeterince içe dönük, ama yeterince volkan gibi patlamaya hazır 'biri' gerekiyordu. Vardı da... Abdullah'ın oğlu idi; babasını görememişti. Amine'nin oğlu idi; annesini altı yaşında kaybetmişti. Açılar besliyordu kendisini; adı Muhammed idi. "Adı güzel, kendi güzel"di: ama, içinde yaşadığı toplum güzel değildi. Çirkinlikler elbette onu çirkinleştiremezdi; ama kalbi kararır, içi daralır gibi oluyordu...

Öyle görünüyor ki, onun da kırk yaşına kadar ızdırap çekmesi gerekiyordu; çünkü İlahi mukabele ve müdahaleyi acılar besliyordu ve çünkü hem kendisinin hem de halkının 'kıvama gelmesi' gerekiyordu... 'Belirleme Gecesi' idi; 'ötedeki' Muhammed'in çilesine 'seyirci' kalamazdı; İlahi mukabele ve müdahalenin toplumsal sorunlara cevap olarak gelmeye başlayacağı ve "onun kalbinin ferahlatılması" karara bağlanmıştı... Hira'yı seviyordu; ama İlahi cevabın "Kalk ve harekete geç." emrinden sonra, bir daha aslâ Hira'ya geri dönmeyecekti. Cevap, kendisini 'okuma' olarak sonmutlaştıracaktı; o, mağarada 'yazılan' bir kitap değildi; olamazdı; hayatın içinden ve hayatın içine konuşan canlı bir 'söz' idi; ama zorunlu olarak kelimelere bürünüp, 'kitap' haline gelecekti.

Fazlur Rahman'a göre o 'canlı söz', ebediyen oradadır; kendi zaman ve mekanlarımızda yeni somutlaşmaları bekler. Çünkü Allah hâlâ bizimle ilgili ve ilişkilidir; Peygamber'in ızdırapları 'vahy'i besliyordu; bizim ızdıraplarımız da 'yorum'u besler. Hz. Muhammed'in hüznü, ızdırabı, acısı ve çilesi olmasaydı ve insan olarak İlahi cevaba ihtiyaç hissetmeseydi, vahiy de gelmezdi. Günümüzde de, bir şeylerin ızdırabı hissedilmiyor ve İlahi iradenin yardımına ihtiyaç duyulmuyorsa, 'anlayış ve yorum' gelmez bu defa... Fazlur Rahman sorar bunun için: "İhtiyacımız var mı, yok mu?"

Bu soruyu, sadece bu soruyu soranlar, oturup, Fazlur Rahman'ı anlamak zorundadır. Belki kendi kendilerini de...

islâmiyât III (2000), sayı 1, s. 131-138

Fazlur Rahman'ı Anlamak mı, Onun Sırtından 'İyi Müslüman' Olmak mı?

ADİL ÇİFTÇİ
YRD.DOÇ.DR., DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT FAK.

Bu yazı, sadece ve sadece, neredeyse tüm eserleri dilimize çevrilmiş olan Fazlur Rahman'ı kendi bütünlüğü içerisinde anlamaya davet ve daha fazla 'günah'a girmemeye çağrı için yazılmıştır. Kimsenin eleştirilmeme imtiyazı yoktur; ama bunu 'insaf ve adalet'ten vazgeçmeksizin yapmak gerekmektedir,·diye düşünüyorum. Gelenek, bizim kökümüz; kimlik kurucumuzdur. Yenilik, gelenekteki 'kor'un canlı tutulmasıdır. İslam için, bu ülke ve millet için düşünen herkesi seviyorum.

Lime lime edilmek üzereydi; az sonra, önce elleri, sonra ayakları kesilecek; daha sonra da kellesi uçurulacaktı. Bağdat'ın en büyük meydanı idi mekân; büyük bir kalabalık toplanmıştı; berberler de dahil... "Bir kemiğin ardında saatlerce yol giden itler bile gülüyordu kimsesizliğine". Kahırlar yüreğini titretiyor, yüreğindeki 'Cemâl'in de titrediğini hissediyordu; ama yüzünde hüzünlü bir gülümseme eksik değildi yine de... Mahzun bir gülümseyişle kalabalığa göz gezdiriyordu. Bir 'kurtarıcı' değildi aradığı. 'Son'un bir an önce gelmesini istiyordu zira... Hüznü, kendisi için değildi. "Anlamıyorlar ya Rab!" diye geçiriyordu içinden.

> Şu kulların 'sevap' kazanmak ümidiyle beni katletmek üzre buraya toplandılar. Onları affet. 'Ama', benim bildiklerimi onlara da bildirseydin veya onların bilmediklerini bana da bildirmeseydin, bunlar başıma gelmezdi...

Sonraki nesillerin bu infazı aslâ unutmayacağını ve 'İlahi aşk'ın en büyük şehidi olarak anılacağını biliyordu. Tamam... 'Son'u arzuluyordu; ama keşke 'şimdi' anlayabilselerdi, sevap kazanırız derken günaha girmezlerdi. Geleceğe bakıyordu o; hüzne karışmış gülümsemesi ondandı... Anlayacaklardı. Ve bilmez miydi; 'resmî ideoloji' kendisini kurban seçmişti 'âleme ibret' olsun diye. Hallâc katledildi; parça parça edildi.

Kurban seçilmişti işte; 'zayıf düşürülmüşler' üzerinden ve onlarla beslenirdi çünkü resmî ideoloji: Ya katleder ya sürgüne gönderir ya da akıl sağlığını zorlar ve işlevsiz bırakır insanları. Böylece 'bazıları' daha 'iyi müslüman' veya daha iyi 'başka bir şey' olduğunu düşünmenin veya renklerin artık teke indirgendiğinin rahatlığını duyar bir süre...

Fazlur Rahman Hallâc idi; sürgüne gönderilen Hallâc... Hallâc'ın sırtından bir yığın insan 'iyi müslüman' oldu; öyle ya, Şeriat'ın hükmü yerine getiriliyordu; önlerinde duran birkaç yılın sevap kontenjanı da tamamlanmıştı. Hallâc'ın katlinin üstünden uzun zaman geçti. Onun sırtından inildi belki... Ama Fazlur Rahman'ın sırtına binerek ve onu çiğneyip lanetleyerek 'iyi müslüman' olunmaya devam ediliyor. Çünkü resmî ideolojinin kolağaları her dönemde yeni destanlara musallat olagelmiştir. Tasallutları ezer, tasallutları boğar, tasallutları aklınızı oynatmaya beş bırakır... Halbuki biraz sevgi, biraz gönül gözü, biraz 'anlama cehdi' yeter. Fazlur Rahman'ın 'boynu türkmendi'; bükerse sevda bükerdi. Çünkü milletine duyduğu büyük sevda ile yeni bir destan yazmaya, yeni bir türkü söylemeye koyulmuştu. Zira dûyûn-ı umûmiyye kifâyet eylemeyip, destanları ve türküleri ulûfe dağıtılmış iki medeniyetin yetim kalmış evlâdıydı o: Hind-Babür ve Osmanlı. Ama resmî ideolojinin kolağaları, Şeriat ve düzenin kendinden menkul koruyucu ve kollayıcıları, sevgisizdi; yetimlerin bile boynunu 'güç' kullanarak bükmek isterlerdi. Bilinmiyordu; azıcık bir sevgi ve anlayış yeterdi...

Biliyordu; tel kopmuş, geçmiş ile bugün arasındaki 'ahenk' bozulmuştu. Ama yeni türküler, saz olmadan da söylenebilirdi... Hep öyle olmaz mıydı zaten? Çünkü asıl 'güçlü' olan, 'söz' idi. 'Yetim'in hıçkırığı 'Söz'ü getirmişti. Zira yetimin hıçkırığı Allah'ın tahtını titretirdi. Mukabele kendiliğinden gelir; Resul'e 'Söz'ü söylettirir; başka insanlara onu 'yeniden' söylettirir. Bunu biliyordu o. Ama bilmeyenler, duymayanlar vardı ve 'buradaydı'. Resmî ideolojinin birleşik saz heyeti ve korosu, geleneksel kuramını dahi bilmedikleri, –bilseler de dünyaya dalıp gitmiş hayatlarında hiçbir değişikliğe yol açmayacak olan– Vahiy hakkındaki görüşlerinden dolayı onu sürgüne zorladılar. Kellesine ödül koyan ilanlar asılmıştı sokaklara; "berberler ve taksi şöferlerinin de iştirak ettiği" genel grevler yapılmıştı...

Halbuki Fazlur Rahman kendi Vahiy kuramının hem Kur'an'a daha uygun olduğunu söylüyor, hem de onun iyi anlaşılması halinde, 'Kadim Türkü'nün yeniden söylenişinde bize yol-yöntem göstereceğine inanıyordu. Söylemeye başladığı yeni türkünün 'köksüz' olmadığını biliyordu. Kadim Türkü'yü yeniden okuma idi olsa olsa...

Kadim Türkü 'beller kıran yük'ün yerine ikame edilen 'Ağır Bir Söz' idi; onu ancak bir Resul yüklenebilirdi. Kaldı ki, Resul'ü bile ezdiği biliniyordu. Şimdi Elçi yoktu; ama o, zaman ve mekanla bağımlı değildi ki!.. Hep yeniden bestelenir, hep yeniden okunur ve söylenir; yeni zamanlarda, yeni mekânlarda yeni zihinler, yeni kalpler, yeni kulaklar, yeni 'diller' ve de en önemlisi, yeni 'kâşifler' bulurdu.

Fazlur Rahman Kadim Türkü'yü, asırların bağladığı kabukların altında, ya da üstünü örten küller arasında, dipdiri 'yanar' buldu; asırlar sonra 'yeniden keşfetmiş'ti. Ve yeniden okumaya yöneldi.

Lakin ve ama, Kadim Türkü'yü koruma bahanesiyle başkalarının okumasına izin vermeyen kolağaları, yeni okumalara tekrar musallat olur. Onu devam

ettirmek için mi? Hayır... En iyisinden, o, duvardaki bir tablo, raftaki bir kitaptır. Ama ellerinde tekfir silahı ve 'düzen bozucu' suçlaması vardır.

Aslında resmî ideoloji ve muhafızlarının türküleri hiç yoktur; marşları vardır onların... Yeni destanların yazılmaya, yeni türkülerin söylenilmeye başlandığı dönemlerde beyninize beyninize vurdukları marşları!.. Onların türküleri hiç yoktur yemin olsun; tapuları vardır, kadastro planları vardır ellerinde. Tehditle sallayıp durdukları ve herkese kendilerine göre mesken biçtikleri tapuları ve planları!..

Onlar 'Ağır Söz'ün yedinci asırdaki zihinleri darmadağın etmesi gibi, onun 'yeniden-söylenişi'nin de aynı şeyi yapacağından korktukları için, onu estetik olarak güzel bir tabloya ve 'mesajını' kaybettiren gramer teferruatının anlam yitikliğine gömerler.

Çünkü o, sadece fildişi kulelerde veya plazalarda ve sadece düşünce egzersizleri seviyesinde kalan ve aslında mevcut durumu hiç de yadsımadığı için 'dilek ve temenniler'e demirleyen sorular ve sorunlara çözüm yolları aramayı, hayatının içerisinde yaşıyordu. Hayatında karşılaştığı sorunlara yeni ama İslami çözümler arıyordu. Hayatında ve hayatımızda... Çünkü Vahiy, indiği dönemin sorunlarını çözmek ve öteki zamanlara bir model, bir uygulama örneği göstermek için gelmişti. Onun çok tartışılan, ama bir türlü anlaşılmak istenmeyen 'tarihsellik' görüşü temelde buydu. Ona göre Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam, tarihsel dinlerdir; çünkü bu dinlerle Allah, hedeflerini gerçekleştirmek için (tevhid ve adaletin yeniden tesisi için) tarihe müdahale etmiştir. Müdahale ve mukabele, tarihin belli bir döneminde olduğu için, Vahy'in anlaşılma yöntemi de 'tarihsel' olmalıydı ve böylece o, tarihselliğin yukarıdaki temel anlamıyla birlikte, diğer üç anlamını daha yöntemsel bir açıklığa kavuşturuyordu: (I) Genel ve tekil bir meselenin İslami çözümü için, onun sorun olarak ortaya çıktığı ve cevabın verildiği ilk halden başlayarak sonraki gelişim ve değişim –varsa tabii– sürecini izlemek. Mesela, Kur'an; faiz, zina, hanımların konumu, diğer dinlerle ilişkiler vb. konuları baştan itibaren nasıl ele almaktadır? Bu, aynı zamanda kronolojik bir yaklaşım olduğu için, yani metnin iç-tarihi izlendiği için, yeterli olmayabilir. Bunun için; (II) o sorun veya konunun hangi toplumsal ve zihinsel şartlarda ele alındığı ve cevap verildiği de bilinmelidir. Böylece biz cevap ile sorun/sebep arasındaki karşılıklı ilişkiyi görmüş olur; tam bir 'anlam'a varabiliriz. İki durumda da, cevap, belli bir zaman ve mekanda ortaya çıkan soru ve sorunlara cevap olduğu için; (III) onlarda normatif/bağlayıcı olan, önceki iki yaklaşımla ortaya çıkarabileceğimiz maksad, murad, hedef olabileceği için, onun somutlaşımları, yani lafız olarak hükümler, o zaman ve mekana 'denk düşen' çözümler olabilir ("dir" değil, "olabilir" diyoruz). Bu 'tarihselciliğin', K. Popper'in eleştirdiği tarihsicilik ile ise hiç ilgisinin olmadığı, elbette açıktır. Vahyin ve geleneğin koruyucu ve kollayıcıları, bütün bu unsurların, sistemsiz olsa dahi, gelenekte de mevcut olduğunu nasıl bilmezler?

Bu üçüncüsünün çıkarabileceği sıkıntının Fazlur Rahman da farkındadır ve hep bir temkinlilik içerisindedir; ama 'uygulanmayan yasalar' tarihimizde, bunun zımni/üstü örtülü bir kabul olduğu, gören gözlere aşikar olmalıdır.

Ve Fazlur Rahman, "Zamanın değişmesiyle, hükümler de değişir." şeklindeki bilinen ilkenin, aslında, doğru bir izahını yapmaktaydı böylece... Nedir 'zamanın değişmesi'; uzay zamanı mı değişiyor? Hayır!.. 'Zamanın değişmesi' sadece 'şartların değişmesi' de değildir; daha ziyade, onunla birlikte 'bilincin değişmesi'dir. Açıkça söylemek lazım; toplumsal çevre ve şartlarımız değişmiş olsa bile, diyelim ki, hanımların 'benlik algıları' değişmemiştir ve haklarındaki hükümleri hem zihinsel olarak hem de uygulamada Allah'ın değişmez yasası olarak kabul ediyorlar; inanın, yapılacak pek bir şey yoktur.

İlgi çekicidir; Vahiy geldikçe Resul'e her konuda itiraz başlar. Tevhide, dünyeviliğin kötülenmesine, para ve mal biriktirip "ha bire sayanlar"ın zemmedilmesine, nihai sorumluluk ve sorguya çekilmenin hatırlatılmasına, yoksun ve yoksulların gözetilmesi emrine itiraz edenler bellidir ve bunların hepsi de kendi toplumsal ve siyasal konumlarını tehdit altında gören 'boynu kalınlar' ve 'karnı şişkinler'dir. Öyle ki, Hz. Muhammed'in elçi seçilmesi bile 'tuhaftır' bunlara göre, "iki büyük şehirden koca koca adamlar dururken..." İtiraz etmeyen iki topluluk vardı: Kadınlar ve köleler. Çünkü haklarındaki yeni hükümleri eskiye nazaran daha 'adil' olarak algılıyorlardı. Öyleydi de... Zaten o kadar apaçıktı ki, âdeta Allah "şimdilik bu kadar!" diyordu. Zira toplumsal ve zihinsel gelişimlerinin önü daha önce tıkanmış olduğu için, 'benlik algıları' da gelişmiş değildi; hukuki eşitliğe sahip olsalardı, adalet yerine gelmiş olamazdı.

'Bilinç değişimi' denilince ve günümüz söz konusu olduğunda, akla hemen 'modern bilinç'in geleceğini biliyordu o; ama bazılarının "Fazlur Rahman modern bilinç ile hesaplaşmayı atladı." diyebileceğini bilemezdi. Çünkü, bilhassa *Major Themes of the Qur'an*, baştan sona, 'evren'i önce bilinebilir, sonra açıklanabilir, sonra da hâkim olunabilir görerek, teknolojiyi üreten ve Tanrı'yı tüm sürecin dışında bırakan modern bilince bir Kur'ani mukabele idi. "Teknolojik akıl o kadar miyopiktir ki", diyordu, "bu işlerin bir de 'sonu' olduğunu hiç akla getirmez. Yeryüzünün kokuşmuşlukları yerli yerinde dururken Ay'a gider". Ama o, modern bilince hitap etmek de zorundaydı; soruşturan, sorgulayan ve iknâ edilmek isteyen bir bilinçtir o... Ve onu İslam'ın mesajına iknâa çalışır Fazlur Rahman... İnanın bu kadar. Zira amaç, "din vasıtasıyla insanı kendinden kurtarmak"tır. Onun 'modernite', 'modernizm', 'modernizasyon' tanımlarının, bu terimlerin sosyoloji ve gelişme kuramları kitaplarındaki tanımlarıyla hemen hiç ilgisi yoktur. Zaten bunlar, çıkışları itibarıyla geleneksel/dinî dünya görüşüne karşı çıkıp, onun yerine kendisini koyan yeni bir kültürün ifadesiydiler ve gerek din gerekse Tanrı, onlar için 'menfi açıdan' bir sorun idi; 'Yunan'a dönüş'leri boşuna değildi. Dolayısıyla, kendisi hakkında doktora tezi hazırlayan bir şahsın, çalışmaya şu ismi vermesi de boşuna değildi: *The Thought of Fazlur Rahman. As an Islamic Response to Modernity* (Modeniteye İslami Bir Mukabele Olarak Fazlur Rahman'ın Düşünce Sistemi). Durum böyleyken, bir gün,

birilerinin –ve hemen hemen sadece Türkiye'de–, toplumsal bilimlerde 'modernizm' tanımı adına ne varsa –erinmeden– çıkarıp, kendisini oraya yerleştireceğini tahmin edemezdi. Etmeliydi ama; zira resmî ideoloji muhafazakarları, önceden tasarladıkları şablonlara ve onları doğuran ön yargılara göre hareket ederler. Oysa o, yanlış anlaşıldığını veya anlaşılacağını tahmin ettiği konularda, defalarca 'yeni açıklamalar' yapıyordu eserlerinde. Ama boşuna... Garibim Hallâc fıkhi ve kelami bazı suçlamalar karşısında nasıl da 'boşu boşuna' "...Ben öyle demedim; ben onu kastetmedim." deyip duruyordu; deyip durdu ama hayatı da durdu.

Hele, "Fazlur Rahman'ın vahye pek de mu'tekid olmadığı"nı, satırlar dururken "satır aralarından" çıkaranlar olacağını hiç öngöremezdi. Çünkü "Kur'an, Peygamber'e vahyolunmuş Allah Kelamı'dır... Bu merkezî inanç olmadan, hiç bir kimse ismen dahi müslüman olamaz." ifadesi onundu ve açıktı.

Meseleleri kendi adıma şahsileştirmek istemiyorum; ama tedbir, temkin, insaf ve adaletin, yani nesnellik gayretinin hem ilmî hem de insani bir zorunluluk olduğuna ve aksi durumda oldukça trajik hallere düşebileceğimize dair bir örneği kendimden vereyim. Bursa'da bir sempozyumda sunduğum müzakerede, "Ben [Biz yani] vahyi, âdeta bugün vahyolunuyormuş gibi dinlemeliyim (Kur'an/Kelam) ve okumalıyım (Kitap/Metin)." demem üzerine, bir tebliğ sahibi "Sekülerlik tam da budur işte... Sekülerizm budur." diyivermişti. "Âdeta" diyerek temkinlice dile getirdiğim bu cümlenin "âdeta"sını bile silerek, aynı şahıs, televizyonda milyonların önünde, benimsediği bir görüş olarak aynı şeyi söyledi... Üzülmek mi, sevinmek mi gerekir; siz karar veriniz. Fazlur Rahman'ın fikirlerini, ona atıfta bulunmaksızın, hemen her gün yazılarında 'kendi düşünceleri' olarak aktaranları da, "keşke, evvelce daha temkinli olsaydınız..." diye uyarasım geliyor.

Peki, Fazlur Rahman'ın amel-iman birliğini savunması hasebiyle 'modern haricî' diye nitelendirilmesi, onun veya sizin aklınıza gelebilir miydi? Ama oldu işte... Ve sanki namaz kılmayanları küfürle suçladığı yargısına gidildi. Halbuki Fazlur Rahman bunu salt fıkhi anlamda hiç almıyordu; bu ahlaki bir ilke olup, Allah bilincinin davranışları yönlendirmesi gereğine işaret eder. O "yapmazsan yapma, ama inan..." sözünün, artık 'atalar sözü' haline geldiğini ve bizi 'iki yüzlü' hale getirdiğini biliyordu. Çünkü dinin özellikle ticari, siyasi vb. 'dünyevi' faaliyetlerde çoktan devre dışı bırakılmasının, bu 'ayırım'a dayandığını görüyordu. Allah ile bir kaç 'gece dersi'nde veya belirli vakitlerde ve sadece 'değip geçer gibi' irtibat kurulduğunun; "bu dünya işlerini iyi bilenler toplumu" olduğumuzun bilincindeydi. "Allah sizin vicdanınız olsun!" diyordu Hallâc gibi...

O, meselelere sanki 'nebevi göz' ile bakıyordu. Bu, onu sıkıntıya düşürüyor, ama ümitsizliğe sevketmiyordu. Yeniden Allah'a ve adalete çağrı, sıkıntılıydı çünkü; çekilmesi gereken, fakat ümitsizliğe düşürmeyen bir sıkıntı... Taif kırgınlığını; iki büklüm diz çöktüren elemiyle Mevla'ya 'serzenişte' bulunan Resul'ü hatırlatıyordu:

> Ey Allah'ım; çaresizliğimi, darlığımı ve şu insanlar nazarında değersiz düşüşümü sana şikayet ediyorum. Ey merhametlilerin en merhametlisi, şefkatlilerin en şefkatlisi; madem ki, darda kalmışların, zayıf düşürülmüşlerin ve çaresizlerin koruyucusu Sen'sin ve Sen, madem ki, benim de Rabbimsin... Öyleyse, beni kimlerin ellerine bırakıyorsun böyle?!

Ancak, Resul'ün destanı, kendi zamanının resmî ideolojisine rağmen devam etmişti. Fazlur Rahman da, onun 'yeniden-okunuşu'nun devamının ümidindeydi. Çünkü biliyordu; Kur'an geçmişte hangi sorunları çözmek için ve hangi maksad ile tenzil olunduysa, her zaman aynı maksadı taşır ve benzer sorunları çözer. Onun evrenselliği budur. Yeni çözüm de, elbette, 'yeni okuma' ile olur.

Hal böyleyken, bir gün birilerinin "Fazlur Rahman murad-ı ilahiden bahsetmez..." diyebileceği, akla gelebilir miydi? Çünkü kendisinin bir 'anlama yöntemi' ortaya koyduğu ve yöntem ile anlaşılması hedeflenenin de 'murad' (Allah'ın maksadı, gayesi) olduğu o kadar açıktı ki... Zaten 'yeni okuma' ve 'yenileme', murad üzerine bina edilecek bir faaliyet değil miydi? Hele de, aynı şahsın, "(Fazlur Rahman'a göre) Kur'an bizim için ne ahlaki, ne normatif hüküm içermez; prensip de içermez." diyeceği, değil onun, kimsenin aklına gelmezdi. Zaten yazarın 'ahlaki', 'normatif' ve 'ilke'nin son tahlilde aynı anlama geldiğini bilmiyor gözükmesi, epeyce dikkat çekicidir. Sonuç olarak da, "Kur'an'ın, böylece, bağlayıcılığı ortadan kalkar." demeye getirmesi ise, Allah'a havale edilmelidir.

Peki 'çok büyük ve anlamlı' bir isnad imiş gibi; "Fazlur Rahman Kur'an'ı/İslam'ı ahlaki ilkelere indirgiyor." suçlamasına ve bunun 'büyük' adamlarca yapılmasına ne demeli? Ahlakın sadece "büyüklerini say, küçüklerini koru"dan ibaretmiş gibi algılanması, akla gelebilecek şey midir? Allah'ın tarihe müdahalesinin 'ahlak ilkeleri'nin yok olduğu dönemlerde ortaya çıktığı bilinmez mi? Adalet, hürriyet, eşitlik, şefkat, merhamet, yardımlaşma, hakkaniyet, cinsiyet ayırımı yapmama, istişare vb. ilkeler, bütün din ve insanlık tarihinin hareket ettirici gücü değil miydi? Ahlakilik, bazılarınca da, 'dinin basitleştirilmesi' olarak görülebilir ve Fazlur Rahman'ı 'rasyonalite' ile suçlarken, ondaki rasyonelliğin, inançlarımızla davranışlarımızın uyumu ilkesi olduğu gözden kaçabilirdi.

Çok açıkça, 'ilk defa' bir hususu ortaya koymak zorundayım. Fazlur Rahman'ın düşünceleri, emin olun, dinî/Kur'ani açıdan kolayca eleştirilemez; ama 'insani' açıdan ciddi eleştirilere açıktır. *Major Themes of the Qur'an*'ı, kelimenin iki anlamıyla da 'okuyan' birisi, oradaki görüşleri tam uygulamaya çalışması halinde 'paranoya'ya yaklaşır; kendini sürekli 'tehlikede' ve 'sarılmış' hisseder; zihninde sürekli Allah; sağında solunda 'davranış katipleri'... Hadi insanlığını yaşasın bakalım! Ve zihninde devamlı, davranışların 'geleceği' ve 'hesabı' (iki anlamıyla da *el-âḫire*) ve 'işlerin sonu' endişesini taşıyıp; "kendini, kendinden ve dışarıdan gelebilecek ahlaki bozukluklardan, Allah'ın gazabından korkarak, korumaya çalışmak" (*takvâ*), insanı aklının sınırlarına getirir; ince bir hat kalır aklını yitirmeye! Hele geleneksel anlatımı sadece 'estetik tablo' gibi olan Vahy'in, Fazlur Rahman'ın 'yeni okuması'nda insanda oluşturabileceği 'ne-

bevi göz'ün bitmez hareket yönelimliliğinin insanı ne hale getirebileceğini varın siz düşünün. İşte tartışılacak olanlar bence bu ve benzeri insani hususlardır. Fazlur Rahman'ın "kalk ve harekete geç"i 21. asırda da 'emreden' Vahiy anlayışını insan olarak yüklenebilmek kolay mı?

Ama o bunları söylemek zorundaydı. Çünkü hiç şüphe yoktu ki, dün artık bugündü. Chicago Mekke idi. Yedinci asrın Mekke'si idi Chicago. Karaçi, Kahire ve İstanbul Mekke gibi olmak üzereydi; adaletsizliğin kol gezdiği Mekke... İşte günümüzün sorunlarını da çözmek için, Büyük Destan yeniden söylenmeli, Büyük Türkü yeniden okunmalıydı. Kitap tamamlanmıştı, Vahiy bitmişti. Ama Vahy'in muhatabı Resul'ün ve onun da muhataplarının 'rüyaları' bitirilemezdi. Rüyalar, Vahy'in yeni okumalarıyla sürdürülebilir ve gerçekleştirilebilirdi. Zira Büyük Türkü hep tazeydi; ama raflardan indirilmeli, kasetlerden çıkarılmalı, akıllara ve gönüllere yeniden okunmalıydı.

Vahiy, hayatın ana kaynağından ve yeni atılım yapma, canlanma, tazelenme için gelmişti. Onun yeniden okunması da, tazelenme ve yenilenme demekti. Ama bilemezdi bir gün birilerinin kendisinin savunduğu modernizm/yenilenme anlayışında 'İslami' sıfat ya da zarfının gözardı edileceğini.

Ya da, boşverin, belki de hem Fazlur Rahman hem de biz bir 'derin yanılsama' içerisindeyiz... Belki artık insanların ne Kur'an'ın yol göstericiliğine ihtiyacı var ne de kimse –Fazlur Rahman'ın zannettiği gibi– "alternatif bir İslam mendeniyeti", yani "Allah'ın Allah, insanın da insan olarak görüleceği bir yeni ahlak düzeni" bekliyor. Resmî ideoloji ve gayretkeşleri, belki de mevcut 'düzeni bozduğu' için sürgüne gönderdi onu... Kur'an'a gönderme yapmayan hayatlarının normalliğini bozduğu için sürgün etti. Ebussuud'a sorarlar "Hallâc'ı savunanın hükmü ne ola?" Cevap verir: "Hallâc'ınki gibi ola!" Resmî ideoloji, zihinsel ve bedensel sürgüne hep devam eder. 'Fazlur Rahmancı' sıfatıyla suçlanan insanlar da buna hazırdır; ama onlar kimsenin Türkiye şubesi değildir.

Fazlur Rahman, içinden şunları geçiriyor olmayıldı, bir eylül günü giderken: 'Veda'ya yemin olsun: dinî bilincimi ikna etmeyen hiç bir şeyi söylemedim. On yaşında hafızdım; bana karşı çıkarılan ayetlere yüzlerce defa tekraren geri döndüm, düşünce ve bulgularımın 'İslamiliğini' sınamak için... Olmadı Pakistan; Allah'ın muradını bırakıp, senin istediklerine denk düşen şeyler söyleyemedim. Ve beni sürgüne gönderiyorsun. Olsun! 'Büyük Sürgün'ün yanında bu ne kalır ki?

Belki yanılıyorum. Belki de, kimsenin ne Allah'ın muradını bulma ne de onunla modern zamanların kokuşmuşluğunu düzeltme amacı vardır. Boşuna uğraşmışımdır, yanıldım belki; ama sandım ki, insanlar yenilenmek için hayatın 'ana kaynağı'na geri dönmek isitiyorlar. Yol göstermek istedim. Boşunaydı bu da belki.

Haksızdım belki. Belki de, kendisi dışında hiçbir 'yargıç' kabul etmeyen Batı modernitesinin insanını, İslam vasıtasıyla kendisinden kurtarmanın âlemi

yoktu. Ama korkmuştum; teknolojik aklın bizi de bozacağından korkmuştum. Yön göstermek istedim; yanılmışım.

Eğer istese –ki istemez–, sadece Kendi Katında oyun ve eğlence edinecek olan Allah'ın, insanlarla oyun oynayabileceğini hiç düşünmedim ve buna inanmadım. Ama dilim kurusun, bizimle en büyük ve nihai oyunu sonunda oynuyor mu ne? Kimbilir, belki de bizi ta on dört asır önce tehdit ettiği şey için 'bahaneler' çıkarıyor ve bizim yerimize 'bizim gibi olmayan' başka bir toplum getirmenin yolunu yapıyordur Allah... Belki de Batı'nın büyük oyunu, haddizatında Allah'ın büyük oyunudur. Kimbilir...

Ayrılık vakti geldi Pakistan. Seni sevmekteyim hâlâ. *Ekmeltu lekum dînekum*'a yemin olsun; *dînekum*'un yeniden okunuşu, her şeye ve herkese rağmen devam edecek; yeni okumalarda, yeni destanlarda, yeni türkülerde *ekmeltu lekum* olmayacak!.. Adaletin *ekmeltu lekum*'u olur mu hiç? Biliyorum; resmî ideolojinin 'resmî idarecileri' duyûn-ı umûmiyye kifâyet eylemediği için beni ulûfe dağıttı ve bir eylül sabahı yağmaya verildi defterimiz. Ama yazmakta olduğumuz destanımıza musallat olan kolağaları da bir gün kifâyet eylemez; elimize kalemimizi yeniden alırız.

Gidiyorum Pakistan. Hira'ya, Yetim'i hem boğan hem aydınlatan Hira'ya yeminler olsun; seni hep sevecek, dertlerini dert edineceğim. Chicago'nun tantanalı hayatı beni aldatamayacak.

Vahy'i acılar beslemişti; yeni destanı da acılar besleyecektir. Acılarımı büyüteceğim gönlümde; ama seni aslâ öldürmeyeceğim içimde. Çünkü, unutma, acılar insanı özgürleştirir sonunda ve yeni destanlar yazar, yeni türküler söyleriz. Seni özleyeceğim ve ama, "sana geri dönmeyeceğim" Pakistan. Korktuğumdan değil! Güzel insanlarını varlığımla rahatsız etmemek için.

Ve "en uzak ufukta görünen"e yemin olsun; bir gün, zayıf düşürülmüşler, güzel atların sırtında olmasalar da illâ; yazmayı öğretildiğimiz 'kalem' ile şu ruhsuz dünyanın ruhu, vicdansız âlemin vicdanı olmak için son Resul'ün hıçkırığını yeniden yazarlar.

Gidiyorum Pakistan. Üzülmüyor değilim gidişime. Ama insanlarının arasında zaten zihinsel sürgün değil miyim? Bir de bedensel olsun. Biliyorum; ağlamak, adama sadece Haziran'da değil; Mart'ta, Mayıs'ta ve beni sürgün ettiğin Eylül'de de yakışmaz; ama ağlıyorum. Ve Pakistan, bir gün, mutlaka senin de ağlamanı istiyorum; ağlayacaksın da! Ağla Pakistan, ağla. Kadim Türkü'yü gözyaşları getirdi; yeni okunuşu da, gözyaşlarıyla gönüllere girecek ve bizi bütün kirlerimizden, Yetim'i yoksulu gözetmemekten, *ed-dunyâ*'ya dalıp gitmeken arındıracaktır.

Seni seviyordum, insanlarını seviyordum, geleceğini seviyordum. Fakat gidiyorum Pakistan.

Sana ağlaya ağlaya, güle güle bana...

İslâmiyât III (2000), sayı 1, s. 139-146

Yöntem(sizlik) Sorunu Üzerine

H. YUNUS APAYDIN
PROF. DR., ERCİYES Ü. İLAHİYAT FAK.

"Bugünün İslam ulemasının büyük çoğunluğunda eksik olan husus, hayata ayak uyduran bir ictihadı beceremememeleridir."
M. A. el-Câbirî

Ülkemiz ve İslam dünyası son yüz elli yıldır, sağlıklı bir zihniyet dönüşümü gerçekleştirememenin sancılarını ve sıkıntılarını yaşıyor. Bir yanda asırlardan beri mensup olduğu 'din', bir yanda kendi dışındaki dünyanın ortaya koyup empoze etmeye çalıştığı insan hakları, demokrasi ve hukukun üstünlüğü gibi çağdaş değerler; yine bir yanda kutsal sayılan 'Şeriat', öte yanda 'çağdaş Batı hukuku'. Bu ikilemin yarattığı gerilimin en belirgin sonuçlarından biri, kendini tanıma ve tanımlama zorluğu olarak ortaya çıkıyor.

Siyasal, ekonomik, teknolojik alanlarda Batı'nın gerisinde kalan İslam dünyasında, bu durumun telafisi için 19. yüzyılın ortalarından itibaren (günümüzde de halen yankılanan) ictihad çığlıkları atılmaya başlandı. Gelenekten bilinçsiz kopuş riskini bünyesinde taşıyan ve büyük beklentiler yüklenen bu serbest ictihad nidaları ve çabaları, müslüman toplumlar için özde bir yarar sağlamadı. Bu sonuç bir çok nedene bağlanabilirse de bu yazıda bunlardan sadece biri üzerinde durulacaktır: "Geçmiş (gelenek) ile şimdi (çağdaş evrensel değerler) arasında işlek bir köprü kurmayı hedefleyen bir yöntem (veya yöntemler) oluşturulamayışı."

İnsanların davranışlarına ilişkin hükümleri konu edinen fıkıh ilmi, biri ibadet diğeri hukuk olmak üzere esas itibarıyla iki ana alanı içerir. Kabaca söylemek gerekirse, fıkıh, Şeriat dairesinin bir parçasını; inanç esaslarını (akaid) konu alan kelam ile ahlak ilkelerini konu alan tasavvuf ilimleri de öteki iki parçasını teşkil eder. Hemen belirtelim ki, bu yazı çerçevesinde gelenek kavramıyla ağırlıklı olarak fıkıh alanı ve fıkıh birikimi kastedilecek ve her ne kadar yapılacak tespit ve değerlendirmeler, özü itibarıyla kelam ve tasavvuf alanları için de geçerli sayılabilirse de, burada özellikle fıkıh alanında geçmiş ile şimdinin anlamlı kavuşmasının önünde engel olarak duran yöntem(sizlik) sorununun, çoğunlukla birbirine açılan sebep ve sonuçlarına ilişkin birkaç hususa işaret edilecektir.

Günümüzde sürdürülecek veya oluşturulacak yöntemin başarısı büyük ölçüde geçmiş ve şimdi karşısında doğru bir tavır belirlemeye ve onları sağlıklı

bir şekilde değerlendirmeye bağlı görüldüğü için öncelikle gelenek karşısında mevcut tavır alışlara ve bunların yapılarına işaret edilecek, ardından da 'şimdi'yi nasıl görmek gerektiğine ilişkin bir bakış sunulacaktır.

Gelenek karşısında takınılan en uç iki tavırdan biri 'geleneğin bütünüyle reddi', diğeri ise şimdiyi açıkça veya zımnen inkar ederek, 'geleneğin olduğu gibi bugüne taşınması' şeklinde ortaya çıkmıştır.

Geleneğin bütünüyle reddedilmesi gerektiğini, çoğunlukla, içinde bulundukları geri kalmışlıktan geleneği sorumlu tutarak, doğrudan Kur'an ve Sünnet'ten –daha radikal olanlar Sünnet'in de dikkate alınmaması gerektiğini savunurlar– hareketle serbest ictihad davasında bulunanlar öne sürmüştür. Anlam çerçevesinin tespiti yönünde hiçbir ciddi çaba olmadığı için, imkan ve vukuu tartışma konusu olmakla birlikte, bu iddianın sahipleri kendilerince Kur'an ve Sünnet'e dönüşü belki gerçekleştirdiler; fakat içinde yaşadıkları çağa ya geri dönemediler, ya da zaten burada var olan şeyin daha evvelce de orada var olduğu keşfiyle döndüler. Doğrudan Kur'an ve Sünnet'e dayanma iddiası güdenler, Kur'an'daki temel ilke ve değerlerin tarihsel süreç boyunca değişik siyasal, toplumsal ve psikolojik etkiler içerisinde hayata aktarılış biçimlerinden ibaret olan geleneğin kılavuzluğundan müstağni kalmayı tercih ettiklerinden ve gelenekteki yolları beğenmedikleri halde kendileri bugüne uzanan bir yol çizemediklerinden dolayı, bundan başka bir sonucun ortaya çıkması da oldukça şaşırtıcı olurdu.

Gelenek karşısındaki ikinci aşırı tutum ise, geleneğin, gerçekleştiği biçimiyle bugüne taşınması fikri ve çabasıdır. Bu düşüncenin gerisinde, Şeriat'ın –veya Şeriat sanılan şeyin– gelenekte tecessüm ve teşahhus ettiği, dolayısıyla gelenekten vazgeçmenin, bir anlamda Şeriat'tan vazgeçmek anlamına gelebileceği tasavvurunun yattığı söylenebilir. Ayrıca bu düşüncenin ideolojik eğilimlere dayalı olarak savunulduğu da görülmektedir.

Geleneğin olduğu gibi bugüne taşınması çabasının yumuşatılmış çeşitli biçimleri de bulunmaktadır. Bunlardan biri, geleneksel anlayış ve çözümlerin, kendi mantık örgüsünden ve sistematik bütünlüğünden koparılıp, bugünün değer yargılarına yaklaştırılarak bugüne taşınmaya çalışılmasıdır. Mesela, çağdaş kadın hakları söylemi karşısında hemen, "İslam'da kadına öyle haklar verilmiş ki, ev işlerini bile görmek zorunda değil!" denilmek suretiyle, İslam'ın bu konuda çağdaş anlayıştan geri kalmadığı, hatta daha ileride olduğu gibi bir tavır takınılır. Halbuki, kadının ev işlerini görmek zorunda olup olmaması sonuçta, o toplumun telakkileri de dikkate alınarak oluşan bir aile hukukunun ve o çerçevede yapılan bir nikah tanımının mantıki sonucundan ibarettir. Klasik fıkıh doktrininde nikah akdinin, 'kadının kadınlığından yararlanma' *(milk-i mut'a)* şeklinde tanımlanması, kocanın karı üzerinde hangi hususlarda hak sahibi olduğunun da sınırını çizmektedir. Bu hükmün İslam'a atfedilmesi doğru olmadığı gibi, yapılan evlenme tanımının İslam'a mal edilmesi de doğru değildir. Bu tanım büyük ölçüde dönemin (veya Arap toplumunun) kadın ve aile telakkisinin izlerini taşımaktadır. Hukuk elbette toplumsal ilişkileri bütün yön-

leriyle tek başına düzenleme gücüne sahip değildir. Bunun yanında, din ve ahlak kurallarıyla örf ve âdetlerin de inkar edilemez rolleri vardır. Fakat tuhaflık, fakihlerin belli bir hukuk mantığı ve tekniği çerçevesinde oluşturdukları hak ve görev dengesine göre söyledikleri, 'Karı ev işlerini görmeye icbar edilemez" ifadesini, oluşum zemininden koparıp, sırıtan bir süslemeyle ve fakihlerin hiç tercih etmedikleri bir üslûpla 'İslam'a göre kadın ev işlerini görmek zorunda değildir." diyerek takdim etme anlayışındadır. Zaman, zemin ve telakki farkını görmezden gelerek günümüzde gelinen noktayı geçmişe giydirmeye çalışmak, kısa vadede işe yarasa da, şimdiye kadar görüldüğü ve ileride görüleceği gibi uzun vadede fiyasko ile sonuçlanacak ve hem dine, hem dindarlara zarar verecektir.

Kanaatimizce, geleneğin utanılacak bir miras, kurtulunması gereken bir yük gibi görülmesinin sağladığı, sağlayacağı hiçbir yarar olmadığı gibi, bu tutumun, toplumun kimlik ve kişiliğinde kırılmalara yol açacağı da açıktır. Öte yandan gelenekteki pratik çözümlerle modern hayatı sürdürmek de mümkün değildir. Çünkü hukuk ile toplum arasında hukukun mahiyeti gereği var olan dinamik ilişki ve etkileşim sebebiyle, hukuk kavram ve kurumları, toplumsal değişimle birlikte kaçınılmaz olarak değişecektir.

Geleneğin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi ve ondan gerektiği şekilde istifade edilebilmesi için özellikle fıkıh alanında yapılacak çalışmalarda, (ikisi geçmişe yönelik, birisi 'şimdi'ye ilişkin) sırasıyla şu üç noktanın dikkate alınmasında yarar bulunduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, bir yandan, geleneği bilimsel ölçüler içinde soğukkanlı bir biçimde olduğu gibi anlayıp dinlemeden yargılamak ve reddetmek aceleciliğinden ve kolaycılığından vazgeçmek, öte yandan geleneği kendi mantığı, örgüsü ve kurgusu içinde anlamadan genel geçer bir hüküm gibi önerme kolaycılığından da uzak durmaktır. Olan olduğu şekilde olmuş. Bu bakımdan gereksiz yere süsleme veya oturup ağlama veya istiğna psikolojisine girmeden, geleneği olduğu gibi, nasılsa öyle görmek, onu orada, kendi atmosferi içinde tespit çabasına girişmek gerekiyor.

Olanı tespitin ardından atılacak ikinci adım, geleneği aynen tekrar etme veya ondan kopma hatasına düşmeden, onu kendi şartları içinde anlamak ve açıklamak çabasıdır. Bu sayede fıkıh literatüründe bulunan görüş ve çözümlerin, daha açık bir anlatımla, fakihlerin kendi dönemlerinin şartları içinde yaptıkları pozitif düzenlemelerin, o dönemlerdeki adalet ve hakkaniyet ölçülerine ne oranda uyduğunu veya uymadığını tespit imkanı da doğacaktır. Esasen literatürde yer alan fıkhi çözümlerin doğru anlaşılıp açıklanabilmesi, çoğu hallerde, tarihsel süreçteki toplumsal telakkilerin bu çözümlere ne oranda etki ettiğinin anlaşılmasına bağlıdır. Geçmişte ne olduğunu ve niye öyle olduğunu anlama çabasını içeren bir zihnî tutumla hareket edildiğinde, zaman farkının dikkate alınmamasından doğan zihin kaymaları ve kırılmaları ortadan kalkmış olacağı gibi, çağdaş çalışmalarda sık görüldüğü üzere, hangi metodolojik anlayış ve ilkeden kaynaklandığının belirtilmemesinden doğan 'nesepsiz görüşler'in yol açtığı zihin bulanıklığı da giderilmiş olacak ve böylece hukuki kavram ve

kurumlar kendi atmosferleri içinde, gerekçeleriyle ve gerçekleştirmek istedikleri amaçlarla birlikte anlaşılabilecektir. Böylelikle, geleneksel yöntemlerin kendi sistematik yapıları içinde –bugüne kadar gerçekleştirilmemiş olan– eleştirisi yönünde de bir adım atılmış olacaktır. Bu zihnî tutum, ayrıca klasik fıkıh teori ve doktrinine ilişkin tenkitlerin, objektif bir kritere dayalı olarak yapılmasına da zemin hazırlayacaktır. Sıkça görüldüğü gibi geleneksel anlayışta göze çarpan ve modern dünyanın değerleriyle uzlaşmaz gözüken bazı görüş ve anlayışların bir kriter ve yöntem ihtiyacı olmaksızın, salt akla ya da Kur'an'a aykırılık gerekçesiyle tenkit edilmesinin ne kadar anlamsız ve yararsız olduğu da görülecektir. Herhangi bir görüşün oturduğu teorik çerçeveyi ve metodolojik dayanakları dikkate almadan onu tenkit etmek bilimsel bir tutum olmaktan uzak olduğu gibi, Kur'an'a giderek klasik fıkhın yanlışlarını bulmaya girişmek de hiçbir şekilde işe yarar, gerçekçi sonuç vermeyecek; artistik bir çaba olmaktan öte gitmeyecektir.

Üçüncü adım da geçmiş ile şimdi (ve gelecek) arasında işlek köprüler kurmak, bugünün sorunlarını bugünün imkan ve şartları içinde çözmeye çalışmaktır. Bu adım, yöntem sorununun en fazla belirginleştiği noktayı işaretlemektedir.

Geçmiş ile şimdi arasında bir köprü kurma düşüncesi taşımadıkları için geleneği inkar edenler veya geleneksel çözümleri aynen devam ettirenler açısından bir yöntem sorunu olmadığı söylenebilir. Belirtildiği gibi, geleneği inkar edenler bir metod endişesi taşımaksızın, Kur'an'dan hareketle serbest ictihad söylemini dillendirmişler; geleneği mevcut çözümleriyle devam ettirenler ise, çözümlere takıldıkları için metod ihtiyacı hissetmemişlerdir. Her iki halde de bir yöntemsizlik durumu ortaya çıkmaktadır. Her iki halde de din adına, fıkıh adına konuşanların ortak bir kriteri olmadığı için ve kimse metodolojik olarak kendini tanımlamadığı (veya tanımlayamadığı) için gerçek manada bir tartışma zemini bulunamamakta ve sonuçta herkes konuşmuş olmak için konuşmuş olmaktadır. Geleneksel disiplinler arasında yer alan ve esasen benimsenen metodolojik yapıyı öteki metodolojik yapılardan gelen eleştirilere karşı savunma ve onları eleştirip sarsma amacını gerçekleştirmek üzere tesis edilmiş olan hilâfiyât ve cedel ilimlerinin bir şekilde işlevsel hale gelmesi, 'İslam adına' konuşanlara hem kendi kendilerini iç tutarlılık açısından test etme fırsatı, hem de başkaları tarafından denetlenebilme imkanı verecektir. Benzer bir iç ve dış kontrol mekanizmasının, insan hakları, demokrasi, laiklik gibi çağdaş kavram ve değerlere dayalı söylem üreten çevreler için de gerekli olduğu ve böyle bir mekanizmanın, toplumun değişik kesimlerini ortak üst amaçlar hususunda buluşturmaya yardım edeceği rahatlıkla söylenebilir.

Metodolojik bir yapıya dayanmadan konuşmanın bir çok tezahürleri bulunmaktadır. Bunlar arasında kolektif ictihad söylemi ve geleneksel ekollerin her biri farklı birer metodolojik yapının ürünü olan görüşlerinden sentezleme yapma uygulaması sayılabilir. (Mantığı ve amacı farklı olduğundan, bir kanunlaştırma operasyonunda, çelişkiye düşmemek şartıyla farklı ekollerin görüşlerinden istifade farklı bir bağlamda değerlendirilebilir.) Fakat yöntemsizliğin en

yaygın tezahürü, yukarıda işaret edildiği gibi, daha ziyade, Müslümanların içinde bulundukları olumsuz durumdan geleneği sorumlu tutan zihniyet tarafından dillendirilen 'Kur'an'a göre' hüküm verme söylemidir. Bu söylemin gerisinde, bir yandan geleneğin modern perspektif açısından olumsuzlanan görüntüsünden kurtulma isteği; bir yandan da maslahat temelli serbest ictihada kapı aralayarak bu sayede çağdaş değerlerle rahat bağlantı kurma imkanı sağlama ve geri kalmışlıktan kurtulma azmine bir dinamizm kazandırma düşüncesinin yattığı söylenebilir.

Bugün İslam dünyasının geldiği nokta göstermektedir ki, Kur'an'a dönerek yeniden ictihad etme çağrısı, yaşanan problemin aslını görmeyi engelleyen, dolayısıyla, onu çözümsüzlüğe iten hususların başında gelmektedir. Nitekim çok sözü edildiği halde henüz Kur'an'a dönmenin anlamı, amacı ve yöntemi üzerinde bir ortak anlayış oluşturulamamıştır. Bugün Kur'an'a dönmek denince, çoğunlukla, Kur'an'da geçen kelimelerin sözlük anlamlarından –geleneğe iltifat etmeksizin– uygun görülenin alınması şeklinde bir anlayış ve uygulama anlaşılmaktadır ki, bu da dileyenin dilediğini söyleyebileceği bir ortam yaratmaktadır. Fıkıh konularında Kur'an ve Sünnet'in zahiriyle yetinmenin gerekliliğini savunduğu için, kıyas, istihsan ve istıslah gibi akli yöntemlere sisteminde hiç yer vermeyen ve dilin imkanlarını sonuna kadar kullanmaya çalışan İbn Hazm bile, Kur'an'da geçen sözcüklerin anlamı konusunda bir kriter getirmiş ve sahabe döneminde verilen anlamın dışına çıkmamayı ilke olarak benimsemiştir.

Kur'an'a dönme söylemi yanında, yaygın bir kullanım alanı bulunan deyimlerden biri 'İslam'a göre' deyimi, bir diğeri de Batılı araştırmacıların kullanımından etkilenerek kabul edilip yaygın olarak kullanılmaya başlanan "İslam hukukuna göre" deyimidir. İslam hukuku deyiminin, 14 asırlık fıkıh birikimini ifadede kullanılması mümkün olmakla birlikte, çağdaş bir probleme ilişkin çözüm üretirken veya herhangi bir sosyal veya siyasal proje üretirken, "İslam hukukuna göre" demek pek anlamlı gözükmemektedir. Çünkü az önce belirtildiği gibi, İslam hukuku denildiği zaman, aralarında ayırım gözetilmeksizin geleneksel ekollerin (Sünni, Şii ve diğer) teşkil ettiği total bir anlam kastedilmektedir. Geçmişte Hanefi, Şafii, Caferi ve diğer mezheplerin bulunduğu bilindiğine göre, 'İslam hukukuna göre" denildiğinde, bu mezheplerden birinin çizgisinin mi devam ettirildiği, her birinden bir parça alınarak bir bütün mü oluşturulduğu, yoksa geçmişle hiç bağlantı kurulmadan sırf Kur'an'dan hareketle mi konuşulduğu hususu kapalı kalmaktadır. Ayrıca, "İslam hukukuna göre" denilerek öne sürülen bir görüşün, tarihsel tecrübedeki bir anlayış ve uygulamanın tespiti anlamına mı geldiği, yoksa günümüz için bir öneri mahiyeti mi taşıdığı hususu da çoğu kez belli değildir. Bu bakımdan, ortaya çıkabilecek yanılma ve yanıltmaları gidermek için, kullanılan ifade kalıbına dikkat edilmesi, yapılan araştırmanın, olanı tespit mi yoksa modern problemlerin çözümüne yönelik bir öneri mi olduğunun açıkça belli edilmesi ve eğer bir tespit çalışması yapılıyorsa, bu tür çalışmalarda "klasik fıkıh doktrininde...", hatta mezheplerin adını vererek "klasik Hanefi doktrinde..." gibi başlıkların kullanılması uygun olur. Eğer, özellik-

le sosyopolitik, ekonomik ve hukuki konulara ilişkin bir proje üretiliyor veya çözüm önerisi getiriliyorsa, bu proje veya çözümleri 'İslam'a göre' ambalajıyla sunmak yerine, bunları, mevcut sorun veya sorunların çözümüne ilişkin olarak dinin temel ilkelerine aykırı düşmeyecek biçimde ve bir metodolojik yapıdan hareketle ortaya konulmuş, değeri iç tutarlılığında, yararlılığında, uygulanabilirliğinde olan mümkün birer çözüm önerisi olarak görmek ve öyle takdim etmek uygun olur. Bu tutum, aynı problemin çözümü için başka önerilerin de olabileceğinin baştan kabul edildiği mesajını da verir. Buna mukabil, herhangi bir hukuki, ekonomik veya siyasal projenin 'İslam'a göre' denilerek ortaya atılması ise, karşı çıkıldığı takdirde İslam'a karşı çıkılmış olacağı vehmini vererek, o görüşün hiç de hak etmediği manevi bir destek ve koruma altına alınması ve dogmatik olarak algılanması riskini her zaman taşır. İlk dönem fakihlerinin hukuki ve siyasal alana ilişkin bir görüş öne sürerken 'İslam'a göre' tabiri yerine, 'bana göre', 'benim görüşüme göre' demeyi tercih etmeleri bu bakımdan oldukça anlamlıdır. Onlar hayat olaylarına ilişkin görüş açıklarken, salt mevcut hitabın (nassların) teorik muktezasını gerçekleştirmeye çalışmaktan ziyade, bu hitapla toplumsal gerçeklik arasında anlamlı ve yararlı bir bağ kurmayı hedeflemişlerdir; ki, esasen fakih tavrı budur.

İslam dininin kutsal kitabı olduğundan, Kur'an'ın, müslüman bilim adamlarının referans çerçevesinde yer alması son derece doğaldır; fakat bu durum, hiç kimseye, sırtını Kitab'a dayayıp kilise babası edasıyla konuşma hakkı vermez. Kur'an sonuçta bir metindir ve o metnin anlaşılması ve açıklanması için bir yönteme ihtiyaç vardır. Olur olmaz yerde ve olur olmaz biçimde Kur'an'a gitme iddiası, amiyane tabirle, kaçak güreşmekten başka bir şey değildir. Tarihsel tecrübede ortaya çıkmış her türlü kelami, tasavvufi ve fıkhi ekoller, sistemlerini bir şekilde Kur'an'a dayandırmışlardır ve her birinin bir yöntemi bulunmaktadır.

Yöntem sorunu ile ilgili hususlardan biri de 'şimdi'nin yeri ve değerinin belirlenmesi sorunudur. 'Şimdi', toplumsal, siyasal, ekonomik... gerçeklik olarak önümüzde durmaktadır. Dolayısıyla, her türlü problemin üstesinden gelebilmek ve insanların maslahatlarını en üst düzeyde gerçekleştirmek için 'şimdi'den hareket edilmesi ve ondan sonuna kadar yararlanılması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bu gerçeklik bizzat Hz. Peygamber tarafından dikkate alındığı gibi, sonraki fakihler tarafından da dikkate alınmıştır. Bu hususta fazla laf etmeden, 'şimdi'nin dikkate alınmasını kolaylaştıracak bir perspektif sunmaya çalışacağız.

Bu perspektifin esasını, özellikle kelam, tasavvuf ve fıkıh gibi geleneksel disiplinlerce oluşturulan Şeriat'ın, özü itibarıyla değişmeye açık olan ve olmayan yönleri arasında bir ayırım yapılmasının gerekli olduğu düşüncesi oluşturmaktadır. Özü itibarıyla değişmeye açık olmayan inanç, ibadet ve ahlak düsturları, toplumsal yansımaları bulunsa da, en nihayetinde bireysel oldukları için bu alanlarda tek tek ayet ve hadislerden hareketle konuşmak mümkün olabilir. Özellikle ibadet alanında bir ekleme veya çıkarma yapma imkanı ve ihtiyacı aslâ söz konusu olmaz. Esasen icmâın temel fonksiyonlarından biri, ibadetleri asli biçimleriyle korumaktır ve bidat, özellikle ibadet alanında söz ko-

nusudur; bunun gerisinde de ibadetlerin korunmasına yönelik bir düşünce yatar. İslam dininin kendi mensuplarından istediği namaz, oruç, hacc gibi ibadetler tartışmasız olarak bellidir ve bir anlamda, bu dinin görülen, gözlenen alamet-i farikaları olan bu ibadetlerin vakitleriyle, süreleriyle oynamanın ne bireysel ne de toplumsal yararı vardır. Bu ibadetlerin özüne ilişkin olmayan, fakat modern gelişmelerin yeniden düşünmeyi gerektirdiği tali konulara ilişkin yeni düzenlemeler mümkün olabilir.

Buna mukabil, ekonomik, hukuki ve siyasal ilişkiler, kısaca toplumsal ilişkiler alanı, esas itibarıyla insanların yararı *(meṣâliḥ-i 'ibâd)* temelinde düzenlendiği için, bu amaç ekseninde değişmeye açıktır. Bu bakımdan, bu alana ilişkin bir hüküm, artık saf dinî/dogmatik olmaktan çok, mümkün bir anlayış ve yaşayış tarzı olarak algılanmak durumundadır. Bu anlayış ve yaşayış tarzı için genel anlamda dinin genel ilkelerine 'uygunluk/aykırı düşmeme' şartı aranır; ancak söz konusu anlayış tarzının geçerliliği, artık metinsel bir destekten, yani tek tek ayet ve hadislerden hareketle değil, bu anlayış/yaşayış tarzının tutarlı, yararlı ve uygulanabilir olma ve eleştirilebilirlik gibi niteliklere sahip olmasıyla temellendirilebilir. Bu anlamda herhangi bir anlayış/yaşayış tarzının metinsel verilere dayalı olarak ve insanların dindarlık duygularını da bir ölçüde istismar ederek empoze edilmeye çalışılması, doğru olmadığı gibi, gereksizdir de... İnsanlar, hayatlarını kolaylaştıran, güzelleştiren ve işlerine yarayan bir düzenlemeyi, genel esaslara aykırı olmamak şartıyla –ayrıca özel bir metin desteğine gerek olmadan– içlerinde bir sıkıntı duymaksızın rahatlıkla kabul edebilirler. Bu tür konularda tek tek ayet ve hadislere sıkça başvurulması, önerilen anlayış/yaşayış tarzının, asgari tutarlılık ve yararlılık düzeyine ulaşmadığı için, metin desteğiyle ve dogmatik olarak temellendirilmeye çalışıldığı izlenimini vermektedir.

'Şimdi'nin, Türkiye özelindeki anlamına ilişkin olarak kısaca şunlar söylenebilir: Ülkemizde hukuki düzenlemeler (klasik) fıkıh esaslarına göre yapılmadığı halde, dindar vatandaşların dindarlıklarına hitap eden ve hayatlarını olabildiğince klasik fıkhi çözümlere göre düzenlemelerini dogmatik bir üslûpla öğütleyen kitapların yaygın olarak neşredilmesi, yöntem(sizlik) sorunuyla yakından alakalı ilginç bir durumdur. Bu durum, Türk insanını iki yüzlülüğe alıştırmak yanında, çağdaş değerleri anlama, tanıma ve içselleştirmesinin önünde önemli bir engel olduğu yönündeki kanaate güç kazandırmaktadır. Hayatın iki farklı hukuka göre düzenlenmesinden en fazla etkilenen alanların başında gelen aile hukuku alanında, ahlakiliği su götürür bir çok olay gözlenmektedir. Bir kimse, resmen evli bulunduğu karısının ölen memur veya işçi babasının emekli maaşını alabilmek için, karısından resmen boşandığı halde, imam nikahlı olarak hâlâ onunla karı-koca hayatı yaşamaya devam edebilmektedir. Bu olayın fıkhen caiz görülmesinin mümkün olmaması bir yana, ahlaken doğru olmadığı da ortadadır. Klasik fıkıh doktrininde 'dinî nikah' ve 'imam nikahı' tabirleri bulunmadığı gibi, evlenme ve boşanmaya kilise hukukunda olduğu gibi dinî bir mahiyet de atfedilmemiştir. Artık ilgililerin, evlenme ve boşanmaya ilişkin düzenlemenin dinî değil medeni mahiyette olduğunu görmeleri ve mevcut Mede-

ni Kanunu dikkate alarak ve varsa ondaki eksikliği de belirterek çözüm önerileri geliştirmeleri kaçınılmaz gözükmektedir. Bu tutum ister uzlaşma, ister entegrasyon olarak adlandırılsın, hukuki birikim ve gelişim açısından bugün gelinen noktayı dikkate almadan ve o birikimden yararlanmadan herhangi bir alanda gerçekçi, tutarlı, işe yarar ve uygulanabilir bir hukuki düzenleme yapmaya pratik açıdan olduğu kadar teorik açıdan da imkan yoktur. Bu noktada uyum ve uzlaşım, Câbirî'nin de belirttiği gibi, mevcut duruma teslim olma değil, aksine mevcut olanı –yeniyi– özümseyip onun üzerinde bir tür kontrol ve yönlendirme imkanına kavuşma şeklinde anlaşılmalıdır. Mevcut durumun 'gayri İslami' addedilerek dikkate alınmaması yüzünden, bugüne kadar modern hayatın getirdiği problemlere ilişkin çözüm önerileri getirilirken, zaruret mantığına ve hile-i şer'iyye kaçamağına sapmak durumunda kalınması, ne yazık ki sonuç itibarıyla hiçbir gerçekçi, işe yarar sonuç doğurmadığı gibi, insanları samimiyetsizliğe alıştıran başka bir etken olmuştur.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Şeriat'ın amacı insanların maslahatlarını gerçekleştirmektir. Maslahat merkezli temel amaçlar bakımından, geleneksel anlayıştan bugün çok farklı düşünmeye gerek olmadığı gibi, belki buna imkan da yoktur. Mesele, bu temel amaçların günümüz şartlarında hangi biçimde ve hangi yollarla gerçekleştirilebileceği noktasında düğümlenmektedir. Bu bakımdan, temel amaçlar gerçekleştirilmeye çalışılırken, gelenekle bağlantı koparılmaksızın, içinde yaşanılan toplumsal ve evrensel gerçekliğin, kısaca bugün gelinen noktanın dikkate alınması ayrı bir önem arzetmektedir. Günümüz açısından ictihad faaliyeti için mümkün üç yöntem seçeneğinden söz edilebilir. Ayrıntıya girmeden söylenecek olursa, bunlardan birincisi, fıkıh usulünde 'fukaha metodu' ve 'mütekellimûn metodu' adıyla bilinen iki eski yöntemin kendi mantığı ve bütünlüğü içinde devam ettirilmesi (klasik metod); ikincisi, değişme dikkate alınarak oluşturulan yeni bir perspektifle geleneksel yöntemlerden birinin işletilmesi (neo-klasik metod) ve üçüncüsü ise, mümkün olup olmadığı tartışması bir yana, tamamen yepyeni bir metodun oluşturulmasıdır (çağdaş metod). Bu sonuncu yöntemi oluşturabilen kişi bir anlamda klasik terminolojideki mutlak müctehid sıfatını hak edecektir. Büyük Şafii usulcülerinden İbn Berhan'ın, "Müctehid, kendisi için bütün hâdise ve vakıalara potansiyel olarak yetecek kurallar koyup usûl oluşturabilen kişidir." şeklindeki müctehid tanımı da, esasen kendisi için metod oluşturabilen müctehidi tavsif etmektedir. Avantajları, dezavantajları, güçlükleri bir yana, bunlardan hangisi olursa olsun, İslam bilimleriyle uğraşan ve mevcut sorunlara çözüm getirme isteğinde olan bir bilim adamı, eğer bir sistem ve metodoloji dahilinde hareket etmiyorsa, mevcut ayet ve hadis malzemesine rastgele uzanması ve çok defa görüldüğü gibi, gelenek yanında, eldeki hadislerin de canına okuması ve ardından her ne kadar diliyle inkar etse de, "Kur'an'a göre" (Galiba bu, 'Allah'a göre' demek oluyor!) diyerek, Tanrı'nın özel temsilcisi gibi konuşmaya ve davranmaya başlaması kaçınılmazdır.

islâmiyât III (2000), sayı 1, s. 147-160

İslam Epistemolojisinin Temelleri: İlim ve Hikmet

KADİR CANATAN
KÜLTÜREL ANTROPOLOG

1. Giriş

Epistemoloji, felsefede 'bilgi problemi'yle meşgul olan bir disiplindir. Biz buna Türkçe'de 'bilgi kuramı' diyebiliriz. Bilgi kuramı, bilgiyi, özne (*suje*) ile nesne (*obje*) arasındaki bir ilişkinin ürünü olarak inceler. Bu çerçevede gündeme gelen birçok soru vardır: Bilginin kaynağı ve değeri nedir? Bilgi edinme yöntemleri nelerdir? Kaç tür bilgi vardır? Özne ile nesnenin doğası nedir? Beşerî bilginin sınırları nerede başlar, nerede biter? Bilgi kuramları, bu ve buna benzer sorulara cevap arar. Bu sorulara verilen cevaplar doğal olarak tek yönlü değil, çok yönlüdür. Bu nedenle birçok bilgi kuramı ortaya atılmıştır. Biz burada Batı felsefesinde, bu konunun nasıl tartışıldığına girmeyeceğiz. Burada asıl amacımız, öncelikle İslam kaynakları açısından bilgi problemini irdelemek ve Kur'an'a dayalı bir epistemolojinin imkanlarını araştırmaktır.

İslam epistemolojisinin temel kavramları ve kuramlarını ya doğrudan doğruya Kur'an'da, ya da her biri bunun bir açılımı olan İslami disiplinlerde (kelam, felsefe, tasavvuf, fıkıh, tefsir vs.) bulmak mümkündür. Kur'an'da bilme ve anlama süreçlerini dile getirmek üzere iki temel kavram kullanılmaktadır: İlm (*'ilm*) ve hikmet (*ḥikme*). İlim, daha genel ve kapsayıcı bir kavram iken; hikmet, bilginin özel bir türüdür. Bu iki kavram arasındaki farkı ve bunun İslami epistemoloji açısından sonuçlarını anlamak için bu kavramların Kur'an'da nasıl kullanıldıklarına yakından bakmak gerekir. Ama bundan da önce, Kur'ani kavramları anlamak üzere bir yöntem tespit edeceğiz.

Japon İslambilimcisi T. Izutsu, Kur'ani kavramları anlamak üzere ilginç bir yöntem geliştirmiştir.[1] Buna göre Kur'an'da geçen kelimelerin 'esas' manasıyla 'izafi' manaları arasında her zaman bir farklılık bulunmaktadır. Esas mana, kelimenin değişmeyen ve her zaman aynı kalan manasıdır. İzafi mana ise, kelimenin Kur'an bağlamında kazandığı yeni manasıdır. Örneklemek gerekirse *sâ'a(t)* kelimesi, esas anlamıyla zaman birimi olan saati ifade eder. Fakat

[1] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul t.y., s. 13-44.

Kur'an'da kullanılan şekliyle bu kelime, anlam değiştirerek 'kıyamet saati'ni bildirir. Yine 'gün' (*yevm*) kelimesi, Kur'an'da, esas manasından farklı olarak 'kıyamet günü' anlamına gelir.

Kur'ani terimlerin özgün anlamlarını keşfetmenin yolu, incelediğimiz kavramı bağlantılı olduğu diğer terimlerle birlikte ele almaktır. İncelenen kavramı, 'odak-kelime' (*focus-word*) olarak merkeze alırsak, bu kelime, diğerleriyle birlikte 'semantik bir alan' oluşturur. İşte bu semantik alan her bir odak-kelimenin izafi anlamını kazanmasına yardımcı olan özel bir sistemdir. Örneğin nebi kavramını odak-kelime olarak alırsak, Allah, vahy, tenzil, ehl ve kitap gibi kavramlar hemen bunun etrafına diziliverirler. Nebi kelimesi, ancak bu kavramlarla birlikte ele alınırsa, Kur'an'daki gerçek anlamına (izafi anlamına) kavuşur.

Izutsu, analiz yönteminde kavramları hem statik, hem de dinamik yapısıyla incelemektedir. Eğer bir anahtar terimi, tarihî bir gelişim içinde ele alırsak kavramın dinamik boyutunu elde etmiş oluruz. Bu yönteme Izutsu, 'diakronik' diyor. Bunun tersine bir kavram, tarihin herhangi bir kesitinde ele alınırsa, onun statik anlamı elde edilmiş olur ki, buna da Izutsu 'sinkronik' demektedir. Bu yöntem bize sadece bir kelimenin Kur'an'da ne anlama geldiğini öğretmekle kalmıyor, aynı zamanda kelimenin geçirdiği evrimi de kavramamızı kolaylaştırıyor. Bu şekilde Kur'an bağlamından ayrı anlam kazanan kavramları, yeniden asli özelliklerine çekmek de mümkün olabilmektedir.

2. İlm

Kur'an'da esas anlamıyla ilm sözcüğü, bilgi ve bilmek anlamına gelir. Pek çok ayette bu şekilde geçer. Bunun yanında ilm, kimi yerlerde anlama, görme, rey ve dirayet anlamlarını da içerir. Kur'an'da ilm kelimesinin türevlerine sıkça rastlamak mümkündür.

'Bilen' anlamında alim hem Allah'ın sıfatı olarak, hem de bilgi sahibi kişiler için kullanılır. Allah'ın bilgisi sınırsızdır; insanlar O'nun bilgisini kuşatamazlar: "Dilediği kadarının dışında, O'nun ilminden hiçbir şeyi kavrayıp kuşatamazlar" (2. Bakara, 255). Alimin çoğulu olan *'âlimûn* ve *'ulemâ'* sözcükleri bilenler anlamında birçok yerde geçer. "İşte bu örnekleri insanlara veriyoruz. Bunları yalnızca, bilebilenler (alimler) anlayabilirler" (29. Ankebût, 43). Ulema sözcüğü iki ayette yer almaktadır: "İsrail oğullarının bilginlerinin (ulemasının) onu bilmesi onlar için ispatlayıcı bir delil değil mi?" (26. Şu'arâ', 197); diğeri için bakınız 35. Fâtır, 28).

Kur'an, 'bilenler' içinde iki ayrı kategoriden bahsetmektedir. Bunlardan ilki 'peygamberler'dir. Onlara kitap, hikmet ve ilim verilmiştir: "Eğer sana gelen bunca ilimden sonra onların hevalarına (arzu ve tutku) uyacak olursan, senin için Allah'tan başka ne bir dost, ne de bir yardımcı vardır" (2. Bakara, 120). Peygamberlere verilmiş olan bilgiler, özel bir çabayla öğrenilmesi mümkün olmayan bilgilerdir. Bu nedenle peygamberler sıradan bilgin ya da alim kişiler değil, Allah'ın özel olarak seçtiği ve özel bilgilerle donattığı kişilerdir.

Kur'an, 'bilenler' içinde bir başka kategoriden daha bahseder: Bunlar ilimde derinleşmiş olanlardır. İlimde derinleşmiş olanlar deyimi Kur'an'da, *er-râsiḫune fi'l-'ilmi* ya da kısaca *râsiḫûn* olarak iki yerde geçer: "Ancak onlardan ilimde derinleşenler ile müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene inanırlar" (4. Nisâ', 162; diğeri için bakınız 3. Âlu İmrân, 7). Demek ki, kendilerine ilim verilmiş olanlar (peygamberler) ile derin bir kavrayışla ilimde ilerleyenler (*râsiḫûn*), Allah'a ve O'nun gönderdiklerine ihlasla inanıp, boyun eğiyorlar. Bunlar, aynı zamanda müminlerin de önderleridir. Zira Hz. Peygamber, "Benim varislerim alimlerdir." diyerek, kendisinden sonra, ümmetin önderliğini bilginlere bıraktığını açıklamıştır.

Bir kavramı anlamanın yolu, sadece onun ne olduğuna değil, ne olmadığına da bakmaktır. Bu nedenle Kur'an'da ilmin karşıtı olan kavramları da gözden geçirmek gerekir. Kur'an'a göre ilmin karşıtı, 'cehalet'tir. Cehalet, bilgisizlik demektir. Kur'an'a göre insan temelde 'cahil' bir varlıktır (33. Ahzâb, 72). En büyük cehalet ise, insanın Allah'ı tanımaması ve O'ndan başkasına tapmasıdır (39. Zümer, 64; 7. A'râf, 138). Allah'ın buyruklarının dışına çıkan ve O'na rağmen bir yaşam tarzı kuran toplumlar, 'cahilî' toplumlardır (27. Neml, 54). İslam, kendinden önceki dönemi 'cahiliye' (33. Ahzâb, 33) olarak adlandırır. Cahiliye, Kur'an'a göre salt bilgisizlik hali değildir; Allah'a rağmen kurulmuş bir yaşam tarzının egemen olduğu 'karanlık çağ'ın adıdır. İnananlar, cahilleri ciddiye almazlar (28. Kasas, 55). Bilmeden ve cehalet gereği olarak yapılanlar, tövbe edilirse affedilir (4. Nisâ', 17). İyice araştırılmadan ve sorgulanmadan, toplumda geçerli olan söylentilere ve önyargılara uymak doğru değildir; bu bir cehalettir (49. Hucurât, 6).

Kur'an, kaynağını cehaletten alan ve sağlam bir temele dayanmayan bilgiyi zan ve kuruntu (yalan-yanlış tahmin) olarak adlandırmaktadır. Zan, kesin bir bilgiye dayalı olmayan kanı ya da hüküm olarak tarif edilebilir. Zan, araştırma ve delile dayanmadığı için önyargı olarak da görülebilir. Kur'an'da zan, genellikle müşriklerin ve inkarcıların bir özelliği olarak vurgulanır: "Onların çoğu zandan başka bir şeye uymuyorlar. Zan ise, gerçekten hiçbir şey kazandırmaz" (10. Yûnus, 36). Müslümanların ise zandan sakınması istenir: "Ey iman edenler, zandan çok sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahtır" (49. Hucurât, 12).

'Yalan', asılsız bir söz ya da işe denilir. Hemen hemen tüm peygamberler, geldikleri toplumların kimi kesimleri, ama özellikle de egemen sınıfları tarafından yalanlanmışlardır. Bu yalanlama inkar ve ret anlamına da geliyor. Fakat Kur'an'da yalanlama, insanların bilgi sahibi olmadıkları şeylere karşı olumsuz bir tavır takınma şeklinde tanımlanır: "İlmini kavramadıkları ve yorumu da kendilerine henüz gelmemiş olan şeyi yalanladılar" (10. Yûnus, 35). "Ayetlerimizi kavramadığınız halde yalanladınız mı?" (27. Neml, 84). Netice olarak diyebiliriz ki, ilim, kesin bilgiyi (*yakîn*); cehalet ise zan, yalan ve kuruntuyu ifade etmektedir.

Kur'an'daki ilm ve cehalete ilişkin verileri bu şekilde sıraladıktan sonra, şimdi Kur'an'da ilmin 'izafi' anlamına daha yakından bakabiliriz. İslam öncesi

ve sonrası dönemde ilmin izafi manasının farklı olduğunu görüyoruz. Bu farklılık, bilginin elde edildiği kaynak ve bilginin değerinden gelmektedir.

Cahiliye çağında ilm, şahsi tecrübe sonucu elde edilen bilgi ve zannın zıddı olarak anlaşılıyordu. Zan, tecrübeden değil, subjektif düşünceden hasıl oluyordu. Bunun yanında kabile gelenekleri yoluyla gelen geleneksel bilgi de çok önemliydi. Araplar, atalarına ve onların geleneklerine sıkı sıkıya bağlıydılar. Nitekim bu, Kur'an'da özellikle vurgulanmaktadır. "Onlara: 'Allah'ın indirdiğine uyun.' denilince: 'Hayır! Atalarımızı yapar bulduğumuz şeye (yola) uyarız!' dediler. Ya ataları bir şeyi akletmeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiyseler?" (2. Bakara, 170). Bu ayetten açıkça anlaşıldığı üzere, Araplar 'taklide dayalı bilgi'yi, 'vahye dayalı bilgi'ye önceliyorlardı. Bu nedenle Kur'an onları ve onların taklitçi zihniyetini keskin bir dille eleştirmektedir.

Her ne kadar hem cahiliye çağında ve hem de İslam'da ilm, sağlam ve güvenilir bilgi anlamına geliyorsa da, bilginin oturduğu zemin değişmiştir. Kur'an'a göre Allah, her şeyi kuşatan bilgisiyle alimdir. Ondan kaynağını alan Kur'an ise, vahye dayanmakla sağlam ve güvenilir bir temele oturmuştur. Bu öylesine sağlam bir kaynaktır ki, öteki kaynaklar bununla kıyaslanırsa temelden çürük, güvenilmez kalırlar. Bu ışık altında bakılınca, kişisel veya kolektif tecrübeden kaynaklanan eski ilm, vahy karşısında zan derecesine düşmektedir.[2]

Burada kanımca eleştiri konusu edilen şey, tecrübi bilginin (ister kişisel, isterse kolektif olsun) bizzat kendisi değildir. Esas tartışma, deney, gözlem ve duyulara dayanan tecrübenin bu alanın dışındaki konulara da uygulanmak istenmesinden kaynaklanmaktadır. Yani müşrik Araplar, vahy kaynaklı bilgiyi geleneksel bilgiyle test ederek, buradan yanlış bir sonuca ulaşıyorlardı. İlke olarak tecrübe edemedikleri bir alan ve bu alana ilişkin bilgileri, geleneksel kaynaklarda bulamadıkları ya da bununla çelişkili buldukları için reddediyorlardı. Nitekim yukarıda aktardığımız şu ayetlerde konu iyice açıklığa kavuşturulmuştur: "İlmini kavramadıkları ve yorumu da kendilerine henüz gelmemiş olan şeyi yalanladılar" (10. Yûnus, 35). "Ayetlerimizi kavramadığınız halde yalanladınız mı?" (27. Neml, 84).

Kur'an, müşriklerin dünya görüşleriyle bilgi anlayışları arasında da bir paralellik kurmaktadır. "Bizim için dünya hayatından başka bir hayat yoktur. Ölür ve yaşarız. Bizi öldüren zamandan başka bir şey değildir." (45. Câsiye, 24) diyen müşriklere, "Onların kesin bir bilgileri yoktur, onlar sadece zannediyorlar." diyerek meydan okumaktadır. Kur'an'a göre zannın kaynağı, 'heva'dır. Heva, insan duygularını yanlışa sevk eden ve insanı kendinden aşağıdaki varlıklarla aynı seviyeye düşüren içgüdüsel dinamiklerdir. İşte bu dinamikler, cahiliye dönemi Araplarının yaşamına yön veriyordu. Heva, bir nevi dünyevi hazcılık ve faydacılıktır. Buna göre hayatta zevk ve fayda vermeyen her şey anlamsız ve boştur. Madem ki yaşam bu dünyadan ibarettir; öyleyse, yaşamı maksimum anlamda kullanmak gerekir. Yaşamak, insana haz ve fayda veren şeyleri tüketmektir. "Hayır, zulmedenler, ilimsiz, kendi hevalarının peşinden gittiler" (30. Rûm, 29).

[2] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 57.

Özetlersek;

1. İlm, bilgi ve bilmek anlamına gelir.
2. Allah, mutlak bilgi sahibi olan alimdir.
3. İnsanların bilgisi sınırlı ve izafidir.
4. İnsanlar içinde peygamberler, kendilerine özel bir bilgi türü (vahyî bilgi) verilmiş olan seçkin kişilerdir.
5. Peygamberlerden sonra ilimde derinleşmiş olanlar (*râsiḫûn*), bilenler içinde özel bir konuma sahiptirler.
6. Gerek peygamberler, gerekse ilimde derinleşenler (müminlerle birlikte) Allah'a ve O'nun gönderdiklerine katıksız inanırlar ve boyun eğerler. Bu sebeple de onlar, dünyada müminlerin de en güvenilir önderleridir.
7. Kesin ve güvenilir bilginin (*yaḳîn*) karşıtı, zan ve kuruntudur. Zan ve kuruntu, özünde hevaya dayanır. Heva ise, insanı salt içgüdülerine indirgeyen bir dinamiktir.
8. Cahilî bilgi veya mukayese, tecrübi bilginin vahyî bilgiye öncelenmesidir. Oysa sıralamada vahyî bilgi, ondan önce ve üstte yer almaktadır. Nasıl ki, yaratılan bir varlık olarak insan, yaratan Allah karşısında izafi bir konuma sahipse; bilgisi de O'nun mutlak bilgisi karşısında izafidir. İzafi bilgi ise 'mutlak bilgi'yi test edecek bir değerde değildir.

3. Hikmet

Şimdi İslami epistemolojinin ikinci temel kavramı olan 'hikmet' kavramına geçebiliriz. Hikmet nedir? İlm ile hikmet arasında nasıl bir ilişki vardır? Vahyî bilgiden ayrı olarak hikmete neden ihtiyaç duyulmaktadır? Kısacası, hikmetin önemi nereden gelmektedir? Şimdi bu sorulara bir cevap aramaya çalışacağız.

Hikmet, 'bilgelik' demektir. Hikmet sahibi kişilere ise, 'bilge' anlamında, 'hakîm' denir. Hikmet kavramı, zihinde oldukça zengin çağrışımlar yapan bir kelimedir. Nitekim sözlükte: "Resulün sünneti. Dinde fıkhetme, derin bir kavrayışa sahip olma. Nübüvvet. Fıkıh. Sözde ve davranışta tam ve doğru isabet. Akıl. İlim ve akılla gerçeği bulma; var olan her şeyin iç yüzünü tanıma, bilme. Marifet, irfan. Kur'an'ın tefsiri. Fehm, icat, siyaset. İlahi ahlakla ahlaklanma. Nur. Sebeplerini bilerek belli ve yüce bir amaca ulaştıracak tarzda eylemi bilgiye ve bilgiyi de eyleme uygun yapma"[3] gibi anlamlara gelmektedir.

Hikmet kelimesi, Kur'an'da, türevleri dışında, yaklaşık yirmi kez geçer; kullanıldığı bağlamlarda farklı anlamlara gelir. Kur'ani terimler içinde yer alan *ḥakem, ḥukkâm, hakîm, muḥkem, taḥkîm, iḥkâm* hep bu köktendir.[4] Tıpkı 'alim' sözcüğü gibi, 'hakîm' sözcüğü de Kur'an'da Allah'ın bir sıfatı olarak pek çok kez kullanılır. Çünkü Allah her şeyi hakkıyla bilen ve hükmedendir. Her işi

[3] Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Sözlük bölümü "Hikmet" maddesi, Girişim Yayınları, İstanbul 1985.

[4] Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1993, s. 183.

hikmet üzeredir. "Gerçekten Sen, her şeyi bilen, hüküm ve hikmet sahibi olansın" (2. Bakara, 32).

İkinci olarak, hikmet, peygamberlere verilmiş bir ilimdir. Peygamberlere yönelik olarak geçtiği bağlamlarda kitap ve hikmetin birlikte anılması dikkat çekicidir: "Nitekim içinizden size, ayetlerimizi okuyan, sizi arındıran, size kitabı, hikmeti öğreten ve size bilmediklerinizi öğreten peygamber gönderdik" (2. Bakara, 151). Burada adeta peygamberin görevleri sıralanmaktadır. Buna göre peygamber, ayetleri okuyan, insanları ıslah eden, kitabı ve hikmeti öğreten ve ayrıca insanların bilmediği birçok şeyi onlara öğreten bir rehberdir.

Hikmetin kitapla birlikte anılması, onun vahiy bilgisinin dışında bir şey olduğunu ifade etmekle birlikte, onunla da irtibatlı olduğunu gösteriyor. Hikmet, büyük bir ihtimalle, Kitab'ı okuma, anlama, kavrama ve yorumlama tarzıdır. Nitekim peygamberler, getirdikleri kitabı en iyi anlayan, yorumlayan ve yaşayan kişilerdi. Peygamber, deyim yerinde ise 'müctehidlerin müctehidi'dir. Bu nedenle onun Sünneti, Kitap'tan sonra geçerli en önemli ve güvenilir ikinci bir kaynaktır. Sünnet, bir anlamda Kitab'ın pratiğe geçirilmiş şeklidir. Nitekim Hz. Aişe'nin, Hz. Peygamber hakkındaki "O'nun ahlakı Kur'an ahlakıdır." şeklindeki sözü bunu teyit etmektedir. Kitabın, hakkıyla pratiğe aktarılabilmesi için elbette onu hakkıyla anlama zorunluluğu vardır. Bu işlem ise, derin bir kavrayış ve kuşatıcı bir anlayışı gerektirmektedir. İşte hikmet olarak adlandırılan şey bundan başkası değildir.

Hikmet, hem 'verilen', hem de 'öğrenilen' bir bilgi türüdür. Sadece peygamberlere değil, başka kişilere de bu ilmin verildiğini Kur'an'dan anlıyoruz: "(Allah) hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, kuşkusuz, ona çok hayır verilmiştir. Bunu ancak akıl sahipleri düşünebilir" (2. Bakara, 269). Nitekim Kur'an, Lokmân Hekim'e de hikmet verildiği bildirilmektedir (31. Lokmân, 12).

Elmalılı, yukarıdaki ayeti tefsir ederken hikmet konusuna ayrıntılı olarak giriyor ve bu kavrama verilen çeşitli anlamları yirmi iki maddede toparlıyor. Kendisi ise, bunlara bir yenisini katmadan, hikmet bunların hepsidir, diyor. Biz burada sadece kelimenin epistemolojiyi yakından ilgilendiren anlamlarını alıntılamak istiyoruz.

> 1. Sözde ve eylemde isabet; 2. İlim ve eylem; 3. İlim ve fıkıh; 4. Eşyanın manalarını bilmek ve anlamak; 5. Anlamak; 6. İcat etmek; 7. Allah'ın emrini ve işini akletmek; 8. Eşyayı yerine ve mertebesine koymak; 9. İlahi bilgi ve sırlar ilmi.[5]

Bir başka kaynakta hikmet kavramı, oldukça derli toplu bir şekilde şöyle tanımlanmaktadır:

> Hikmet, evrenin sırlarını çözmek, ibadetlerin sırlarını kavramak, eşyanın hakikatini anlamak, baktığı yerde Allah'ın ayetlerini, tecellilerini, isimlerinin cilvelerini görmek, bütün bu cilvelerden geçip, ayetleri aşıp Allah'a ulaşmak, bunun yolunu keşfetmek, bu yolda dosdoğru yürümek, kâinat

[5] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Çelik-Şura Yayınları, İstanbul t.y., II. 177-190.

kitabıyla Kur'an kitabının ve bunların özü olan insan kitabının aynı olduğunu kavrayıp; 'yürüyen kitap' olmaktır.[6]

Bütün bu tanımlardan anlıyoruz ki, hikmet, sadece 'özel' bir bilgi türü ve bu bilgi türünü elde etmeye yarayan 'yol-yöntem' değil, aynı zamanda 'derin ve kuşatıcı bir kavrayış'la birlikte, 'eylem ve bilgi birliği'ni isabetli bir şekilde kurmak anlamına gelmektedir.

4. İlim-Hikmet İlişkisi

Şimdi ilim ile hikmet arasındaki bağlantıya geçebiliriz. İlim, 'bilgi' türlerinin tamamını kapsayan bir 'bilme' faaliyetidir. Hikmet ise epistemolojik anlamda, bir 'anlama' faaliyetidir. Kur'an, 'anlama' faaliyetinin 'bilme' faaliyetinden sonra geldiğini vurgulamaktadır. Bu, şu ayette açıktır: "Biz bu misalleri insanlara veriyoruz. Onları ancak bilenler anlarlar (*ya'ḳiluhâ*)" (29. Ankebût, 43). Burada 'anlarlar' olarak çevrilen *ya'ḳiluhâ*, 'aklı kullanmak' biçiminde de çevrilebilir. Demek ki, 'aklı kullanmak' ile 'anlamak' aynı şeydir.

Bu ayeti tefsir ederken Fahruddîn er-Râzî şunları söylemektedir:

> Bir, herkesin anlayabileceği türden konular vardır. Zekası, sezgisi olan herkes bu konuları anlayabilir. Anlamak için daha önce edinilmiş bir bilgiye gerek yoktur. Bir de, yalnızca 'bilenlerin' (alimler) anlayabilecekleri konular vardır. Bu konular 'ince' (dakik) konulardır. Bu konuları kavrayabilmek için zeka ve sezgi yetmez, ayrıca bilgi birikimi gerekir. Hele konu alabildiğince ince, yani derinse, bilgi birikimine daha çok gerek vardır. İşte ayette, bunları ancak bilenler akledebilir (anlayabilir) denirken, bu anlatılmak isteniyor.[7]

Hikmetin bir anlamının da "eşyanın manalarını bilmek ve anlamak" olduğunu vurgulayan Elmalılı, bu tanımı teorik ve ilmî olarak nitelemekte ve şu sonuca varmaktadır: "Demek ki, her bilgi hikmet olmaz, anlama da şarttır. Anlama ise bir şeyin akli suretini kavramaktır."[8]

Kur'an'da, 'anlamak'la yakından ilgili birçok kavram vardır. Özellikle idrak, akletme, tefekkür, tefkir, tedebbür, tezekkür, zikrâ, rey ve fıkh terimleri de bu anlamı verirler. Fıkh kavramı, hikmetin karşılığı olarak daha önceki tanımlarda da yer almıştı. 'Dinde derin bir kavrayış edinmiş' kimselere isim olarak verilen 'fakih' kavramı da buradan türemektedir (9. Tevbe, 122). Daha sonraki gelişmelerle birlikte İslam tarihinde fakih, İslami bir hukuk disiplini olan fıkh sistemini kuran ve bu ilimle uğraşan kimselere denilmiştir. İslam tarihinde fıkhın zamanla gerek kapsam, gerekse yöntem olarak zahirî ve kuralcı bir yapıya kavuştuğunu hatırlayacak olursak, bu Kur'ani kavramın zamanla ne tür bir evrim geçirdiğini görürüz. Oysa fıkh, epistemolojik olarak derinliğine işleyen bir tefekkürü dile getirmektedir.

[6] Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1986, s. 187.

[7] Râzî'dan aktaran Turan Dursun, *Kur'an Ansiklopedisi*, "Akıl" maddesi, Kaynak Yayınları, İstanbul 1994, I. 303.

[8] Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, II. 179-180.

Fıkhın ifade ettiği 'anlayış', Arapça'da *fehm* kelimesinin ifade ettiği anlayış gibi değildir. Birinin ne söylediğini anlarız, sözünü kavrarız, bu fehmdir; *fıkh* ise, söylenenin, olup bitenin künhüne vâkıf olma, taşıdığı gerçeklikten gerçeğe girme, onu bütünüyle kavrayıp bir sonuca varmadır.[9] Demek ki, fıkh, özün bilgisidir. Bilinenden bilinmeyene, görünenden görünmeye doğru bir yürüyüştür. İşte bu anlamda fıkh, hikmetin; fakih de bilgenin (hikmet sahibinin) tam karşılığı olarak alınabilir.

Özetlersek;

1. İlim, bir 'bilme' işidir. Oysa hikmet bir 'anlama' olayıdır.
2. Hikmet, ilmin bir çeşidi ve bir parçasıdır. Ama her bilgi sahibi, hikmet sahibi değildir. Diğer bir deyişle, her alim, hakîm değildir. Ama her hakîm, mutlaka alimdir.
3. İlim veya bilgi, hikmetten öncedir. Ancak ilimde derinleşenler (*râsiḫûn*) bilge (*ḥakîm*) olabilirler.
4. İlim ile hikmet arasındaki fark, 'bilme' ile 'anlama' arasındaki farktır. Bilme ve anlama arasındaki fark ise, hem derinlikle, hem de kuşatıcılıkla ilgilidir. Uzman olan bir kişi ilim sahibidir. Ama kendi alanı dışındaki konularda pekala cahil olabilir. Oysa bilge, geniş bir alanda söz sahibi ve otoritedir.
5. Daha sonra açıklanacağı üzere, ilim zahirî bir olgudur, yani eşyanın dış yüzünün bilgisini elde etmeye yöneliktir. Oysa hikmet, eşyanın iç yüzünün ve derinliğinin bilgisidir.
6. İlim ve bilgi türleri bir sıralamaya konulursa, hikmet doruk noktayı temsil eder. Hikmet, her şeyin hikmetine sahip olan Allah ile O'nun katından hakikatin bilgisini bize ulaştıran peygamberlerin bilgisine ters düşmez, onlarla uyumluluk içindedir.
7. Hikmet (anlama), ilm (bilme) sürecinde ileri bir aşamayı temsil eder.

5. Bilginin Kaynakları ve Değeri

İslami epistemolojide ilm ile hikmet arasındaki farkı kavrayabilmek için biraz da bilginin kaynağı ve değeri üzerinde durmak gerekiyor. Kur'an, kendine özgü bir sıralama ile bilginin kaynakları ile değeri arasında bir bağ kuruyor. K 'r'an'a göre kaynakları açısından bilgi dört kümede toplanabilir.

Buna göre;

1. Birinci derecede duyular yoluyla elde edilen bilgi,
2. İkinci derecede akıl aracılığıyla elde edilen bilgi,
3. Üçüncü derecede sezgi yoluyla elde edilen bilgi,
4. Dördüncü derecede ise vahy kanalıyla elde edilen bilgi gelmektedir.[10]

Bu sıralamada dikkati çeken birçok husus var. Her şeyden önce sıralamada somuttan soyuta doğru bir seyir gözlemlenmektedir. En somut bilgi, insanın duyu organlarıyla (göz, kulak, deri, dil ve burun) elde ettiği bilgidir. Zira bu organlar, bize ancak elle tutulur, gözle görülür tarzda somut olan nesnele-

[9] Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, s. 471.

[10] Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, Furkan Yayınları, İstanbul 1982, s. 35.

rin bilgisini sağlayabilirler. En üst bilgi kaynağı, insanın özel elçiler yoluyla Allah'tan aldığı vahy bilgisidir. Bu bilgi bize gözlem yapma ve test etme imkanına sahip olmadığımız gayb âleminden (metafizik) gelir. Bu nedenle vahy bilgisi en soyut bilgidir.

İkinci olarak beşerî bilgiler (yani duyular, akıl ve sezgi yoluyla edinilen bilgiler), vayh kanalıyla elde edilen bilgiler karşısında izafi bir değer taşırlar. Çünkü soyut bilgi ya da metafizik bilgi, alim ve hakîm olan Allah'ın mutlak bilgisinden kaynağını alır. İnsan ise, sınırlı imkanlarıyla varlık âlemi hakkında ancak sınırlı bilgiler elde edebilir. Başka bir deyişle, beşerî bilgi ile ilahi bilgi arasında kesinlikle eşit olmayan, hiyerarşik bir ilişki vardır. Bu nedenle üst kaynaktan gelen bilgiler, ilke olarak alt kaynaklar tarafından test edilemezler. Çünkü beşerî bilgi, ilahi bilginin kuşattığı alanı kuşatmaktan yoksundur. Kur'an'ın deyişiyle insanın "ilmini kavramadığı ve yorumu da kendisine bildirilmeyen bir şeyi" (10. Yûnus, 35) yalanlaması doğru değildir.

Üçüncü olarak, somut bilgiden soyut bilgiye doğru geçildikçe test etme olanakları ve nesnellik azalır, hatta bir noktadan sonra imkansızlaşır. Bu hem insan bilgisinin sınırları, hem de varlık âleminin yapısıyla alakalı bir şeydir. İnsanların test etme ve gözlemleme olanaklarının olmadığı alanlara ilişkin bilgileri (sözgelimi sezgi, keşf ve vahye dayalı bilgileri) reddetmesi, bilimsel bir tavır değildir. Bilim, ancak gözlem ve deney alanına giren konular hakkında söz sahibidir. Bu alanın dışına çıkıldığında ise bilimsel bilgi söz söyleme hakkını kaybeder. O halde somut bilgiden soyut bilgiye geçildikçe, beşerî bilme imkanları azalır; onun yerini, anlama ve hatta inanma imkanları alır. Başka bir deyişle, nesnellik azalır, öznellik artar. Ama bu demek değildir ki, öznel bilgi asılsızdır ya da temelsizdir. Bilginin değeri, sadece onun yöntemine değil, kaynağına da bağlıdır. Sözgelimi vahiy bilgisi, deney ve gözleme dayanan yöntemlerle elde edilemez, test yapılamaz; ama buna rağmen o, diğer bilgi türlerine kıyasla daha üstün değerdedir.

Son olarak, bilginin elde edilme şekline göre bir bilgi sınıflaması yapabiliriz. Elde edilme şekline bakarak bilgileri üç gruba ayırabiliriz: Bir kısım bilgiler, insan çabasıyla kazanılıp elde edilebilir. Buna, kazanılan bilgi anlamında, İslam bilginleri 'kesbî bilgi' derler. Bunun tersine bazı bilgiler, kesinlikle insan çabasıyla elde edilemezler. Bu bilgiler insana, ya da daha doğru bir deyimle insanlar arasında bazı seçkin kişilere verilir. Bu bilgilere 'vehbî bilgiler' denilir. Vahiy bilgisi buna bir örnektir. Bazı bilgiler ise, kısmen kesbî, kısmen de vehbîdir. Burada hem bilgiyi talep edenin çabası, hem de ona bilgiyi bahşedenin rolü vardır. Sezgi ve keşf yoluyla elde edilen bilgiler, belli bir çalışma ve anınma sürecinden sonra insan kalbine doğarlar.

Şimdi bilginin kaynakları hakkında Kur'an'ın yaklaşımına geçebiliriz.

Kur'an'a göre duyular, etrafımızdaki somut eşyaları ve dünyayı gözlemek ve kavramak için birincil bilgi kaynağıdır. "Allah sizi annenizin karnından bir şey bilmediğiniz halde çıkarmış, size kulak, göz ve kalp vermiştir" (16. Nahl, 78). Bu ayette iki husus çok açıktır. İlki, insanın doğuştan bilgilerle gelmediği-

dir. İnsanda bilgi edinme yetenekleri potansiyel olarak mevcuttur, ancak bunlar adeta boş bir levha (*tabula rasa*) mahiyetindedir. İnsanın sahip olduğu bilgiler sonradan kazanılan (kesbî) bilgilerdir. İkinci olarak, bilgi edinmede göz, kulak ve kalp gibi, dış ve iç duyu organları önemli bir rol oynamaktadır. Kur'an, sürekli olarak insanı duyu organlarını kullanmaya çağırır. Duyu organları olduğu halde bunları gereğince kullanmayanları kör, dilsiz ve sağır (2. Bakara, 171) olarak niteler. Yine bilgi sahibi olmadığı konularda aşırı gitmeyi ve yanlış hükümde bulunmayı eleştirir ve bu nedenle duyu organlarını sorumlu kullanmaya çağırır (17. İsrâ', 36).

Kur'an'ın insanı gözlem yapmaya çağırdığı alanlar muhteliftir. Bazen tarihte yaşamış toplumları ve bunların halen mevcut olan kalıntılarını ibret gözüyle incelemeye çağırır (11. Hûd, 100; 12. Yûsuf, 109). Nitekim Kur'an'da, geçmişte yaşamış pek çok kavmin hikayelerine geniş yer verilir. Bu hikayelerin amacı, insana tarih öğretmek değildir. Belki tarihe hakim olan yasaları öğretmek ve geçmiş toplumların tecrübelerinden yararlandırmaktır. Kur'an bazen de evrende ve doğada cereyan eden olaylar üzerinde gözlem yapmaya davet eder (29. Ankebût, 20; 30. Rûm, 50; 39. Zümer, 21). Bazen de insanın hem dış dünyayı, hem de iç dünyasını gözlemlemesini salık verir (51. Zâriyât, 20-21). Bütün bunların nihai maksadı, insanın yeryüzündeki serüvenine anlam kazandırmak ve marifetullahı (Allah bilgisi) elde etmektir. Demek ki, hakikat bilgisini elde etmenin ilk yolu, gözlem yapmak, geçmişin tecrübesinden faydalanmak (gelenek) ve her şeye ibret gözüyle bakmaktır. Bu ise, ancak beş duyuyu aktif bir şekilde kullanmak ve çalıştırmakla mümkündür. Bu, bilgi edinmenin başlangıç noktasıdır.

İkincil bilgi kaynağı akıldır. Akıl bir düşünme ve anlama yetisidir. Sözlükte "düşünme, anlama, kavrama gücü, kavramlar ve olaylar arasında zaruri bağlar kurarak sonuç çıkarabilme yeteneği; herkeste farklı dereceleri bulunan manevi kudret"[11] gibi anlamlara gelir. Râğıb, aklı "Bilgiyi elde etmeyi hazırlayan güç ve bu güçle elde edilmiş bilgi."[12] olarak tarif ediyor.

Kur'an'da aklın (düşünme, kavrama ve akletme ve benzer şekillerde) türevleri çokça geçer. Kur'an 'akıl sahipleri'ne hitap eder. Bu nedenle aklı uyuşturan ve aklın fonksiyonlarını devre dışı bırakan maddeleri yasaklar. Bu anlamda İslam, tam anlamıyla bir 'akıl dini'dir. İnsan, ancak akıl yoluyla evrenin inceliklerini kavrayabilir ve evrende saklı olan, Allah'ın ayetlerini okuyarak O'nu kavrayabilir. Bunun içindir ki, Kur'an'da sürekli olarak "Anlamaz mısınız?", "Anlamazlar mı?", "Umulur ki anlarsınız", "aklını kullanan toplumlar için", "eğer düşünüyorsanız", "Ey akıl sahipleri!", "Yalnızca akıl sahipleri düşünüp bundan öğüt alır.", "Akıl sahipleri düşünüp öğüt alsınlar diye" tarzında hitaplar tekrarlanır.

Bunun tersine hitaplar da vardır. "Çoğu anlamaz", "Bu onların anlamaz bir toplum olmalarındandır." vb. türden hitaplar da aklını kullanmayan topluluklara yöneliktir. Kur'an'da akla bu kadar merkezî bir yer verildiğine göre, bu, onun insan yaşamında ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu da açıkça

[11] Hasan Aksay, *İslami Terimler Sözlüğü*, İslam Bilgi Merkezi, Turyay Yayınları, İstanbul 1991, s. 21.
[12] Aktaran Turan Dursun, *Kur'an Ansiklopedisi*, "Akıl" maddesi, Kaynak Yayınları, İstanbul 1994, I. 295.

gösterir. Akıl, Allah'ın insana verdiği bir nurdur. Bu nur sayesinde insan, cehaletin sebep olduğu karanlıklar aydınlanır ve kendi yaşamına anlam verir; marifetin başı olan Allah'ı bilir; sorumluluklarını kuşanır; kendi çevresini tanır; gözlem ve duyulara dayanarak elde ettiği bilgileri muhakeme eder ve onlardan birtakım sonuçlar çıkarır.

İslam öncesi zamanlarda akıl pratik zekayı ifade ediyordu. Akıllı adam, en beklenmedik olaylar karşısında dahi bir çözüm yolunu bulup tehlikeden kendisini kurtaran kişi idi. Bu çeşit pratik zeka, zorlu çöl yaşamında güven içinde yaşamak ve zorlukları aşmak için gerekliydi ve bu nedenle Araplar, akıllı kişilere hayranlık duyarlardı. Bu kavram, İslam döneminde, Kur'an sayesinde yepyeni bir anlam kazanmıştır. Bu kelime, Allah'ın ayetlerini anlamaya muktedir kılan insan yeteneğini ifade eder.[13] Bu yeni anlamında akıl, artık pratik işlevinin ötesinde olayların geri planını aralayan, evrendeki gizemleri düşünen ve bu şekilde bazı sonuçlar çıkaran üstün bir kudret haline gelmiştir.

Yeni anlamında akıl, kalple ilişki içindedir. Bazı ayetlerde bu ilişki açıkça vurgulanmaktadır (7. A'râf, 179).

> Aklın kaynağı ve madeni kalpte olmakla birlikte, ışıması zihindedir; yani akıl bütünüyle kalp değil, belki kalbin fonksiyonlarının en önde gelenidir. (...) Akletmek nedenle nedeni bulunan, eserle müessir arasındaki ilgiyi idrak edip, eserden müessire veya müessirden esere veya iki eserin birinden diğerine varmaktır ki, böylece hissedilen eserden hissedilmeyen müessire, sözgelimi bir hışırtıdan hissedilmeyen bir hayvana veya bir müessirden esere, örneğin hissedilen (görülen) bir bal arısından hissedilmeyen bala ya da eserden esere, sözgelimi görünmeyen bir arının vızıltısından henüz hissedilmeyen bala veya balının ya da arının yerine ulaşır. İşte, böyle hissedilenden hissedilmeyene varan veya hissedilmeyen (zahirî duyularla duyulmayan) bir anlamı bizzat ve açıklıkla keşfeden batınî güce akıl denilir.[14]

Çalışan akıl, düşünür; düşünme bir tefekkür işlemidir. Tefekkür neticesinde insan bilgi ve fikre ulaşır. Kur'an tekrar tekrar insanı, kendisinin, diğer canlıların ve evrenin yaratılışı konusunda düşünmeye çağırır: "Göklerin ve yerin yaratılışında, geceyle gündüzün birbiri ardınca gelişinde akıl sahipleri için alınacak öğütler (ayetler) vardır. Onlar ayaktayken de, otururken de, yan gelip yatarlarken de Allah'ı anarlar ve göklerin, yerin yaratılışı konusunda düşünürler. 'Rabbimiz! Bunları boşuna yaratmadın Sen!' derler" (3. Lokmân, 190-191). Nitekim Hz. İbrahim doğa üzerinde yaptığı birtakım gözlemler ve tefekkür sonucunda, Allah fikrine varmayı başarmıştır. Bu tefekkürden yoksun olanlar "Dünya hayatının sadece zahirini (görünen yönünü) bilirler; ahiretten habersizdirler" (30. Rûm, 7). Akletmeyenler, Kur'an deyimiyle kör, sağır, dilsiz, kısacası insani yetenekleri olduğu halde bunu çalıştırmayan ve dolayısıyla insandan aşağı yaratıklar seviyesine düşenlerdir (2. Bakara, 171; 8. Enfal, 22).

[13] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 81.
[14] Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, s. 442-443.

Bilginin üçüncü kaynağı olan sezgi, Kur'an'a göre bütün manevi faaliyetlerin, akletmenin ve hatta ruhun merkezi olan kalbin işidir. Burada kalple kastedilen, şüphesiz ki, vücudumuzdaki maddi kalp organı değildir. İslam, gözün ve kulağın dışında, daha doğrusu, dış duyulardan ayrı olarak, insana gerçek insanlığını kazandıran iç duyuların da var olduğunu bildirmektedir. Dış duyular göz, kulak, dil, deri ve burundan oluşan beş temel organdan oluşur. Hepsinin bir işlevi vardır: Göz görür; kulak duyar; dil konuşur ve tat alır; deri hisseder; burun koklar. Bu dış duyu organları, gerçek fonksiyonlarını ancak iç duyu organıyla bağlantılı olarak yürütürse yerine getirebilir. İç duyu organı, insanda yaşam ve ruhun kaynağı olan kalptir.

Kalp, Kur'an'da çeşitli anlamlarda kullanılır. Kalp gözü (görme yeteneği), düşünme, kavrama, algılama yetisi, iman ve esin (ilham) başta olmak üzere, daha birçok duyguların yurdu kalptir. İnsanın eşyayı gerçek yüzüyle kavraması ancak kalp sayesinde mümkündür. Kalp dış duyuların içeriye gönderdiği görüntüleri, bilgileri ve kavramları, kendi potasında eriterek belirli bir tefekkür neticesinde sonuçlandırır. Eğer kalp ve bunun bir fonksiyonu olan akıl, görevini yerine getirmezse, insan sadece dışarıdan statik görüntü kaydeden bir fotoğraf makinesinden başka bir konumda olamaz. Demek ki, anlama faaliyetini gerçekleştiren, kalpten başkası değildir.

Kalbin dışarıya açılan iki penceresi vardır. Bunların biri sem'a, diğeri ise basirettir. Sem'a, kalbin işitmesidir. Dış duyu organı olan kulağın işitmesi yeterli değildir. Anlama düzeyinde bir işitme, ancak kalp kulağının işitmesiyle mümkün olur. Basiret ise, kalp gözünün görmesidir. Baştaki gözün nesneye bakması 'nazar', onu görmesi 'ru'yet', kalp gözünün görmesi ise 'basiret'tir. Demek ki, sadece gözümüzün görmesi de fazla bir anlam ifade etmemektedir. Basiret derin bir anlama ve kavrama anlamında görmedir.[15] Kalp, sem'a ve basar yoluyla iletilen verilerin marifete dönüştüğü bir potadır.

Eğer bir kişinin kalp gözü ve kalp kulağı kapalı ise, o kalp hastalıklı bir kalptir. Hastalıklı kalp ise görevlerini yerine getiremez. İşte, Kur'an, "gözleri var görmezler, kulakları var işitmezler." derken, kalpleri hastalıklı olan kişileri kastetmektedir. Demek ki, dış duyu organları gibi, iç duyu organları da körleşebilmektedir. Kur'an böyle kalplere 'kilitli kalp', 'eğri kalp', 'günahkar kalp', 'perdeli kalp' ve 'katı kalp' gibi isimler vermektedir.

Hastalıklı kalbin karşıtı olan sağlam kalp tüm bu niteliklerin uzağındadır. Sağlam kalp, yaşam işaretidir. Sağlam kalbe sahip olanların duyargaları açıktır, imanlıdır, düşünür, duyar ve değerlendirir. Hastalıklı kalp ise, manevi anlamda ölüdür, duymaz, düşünmez ve sonuçlar çıkarmaz. Tıpkı bakar kör veya duyar sağır gibidir. "Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden düşünmezler." (2. Bakara, 171) hitabı onlara yöneliktir.

Bilginin dördüncü kaynağı olan vahiy, diğerlerinden farklı bir olgudur. Duyular, akıl ve sezgi, insani nitelikler olup; bu kaynakların bize sağladığı bilgiler,

[15] Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, s. 257.

kesbî olmakla kalmazlar, aynı zamanda izafi bir nitelik taşırlar. Vahiy ise ilahi bir kaynaktan fışkıran bilgi türüdür. Kesbî değil, vehbîdir; yani o insanlar arasında seçilmiş olan bazı kişilere (peygamberler) verilir. Bu özellikleri dolayısıyla vahyî bilgi, ayrıcalıklı bir bilgi türüdür. Biz buna 'üst bilgi' de diyebiliriz.

Vahiy, bir bilgiyi, bir işareti muhataba en hızlı ve en kestirme yoldan ulaştırmak anlamına gelir. Bu ulaştırma işi çeşitli vasıtalarla olabilir. Terminolojik anlamda ise vahiy, yaratıcı kudretin bütün varlıklara, yaratılış düzenine uygun hareket tarzlarını bildirme yolu ve insanlarla konuşma yollarından biridir.[16]

Kur'an'da vahiy kavramı genelde iki biçimde kullanılır. İlk ve yaygın kullanma biçimi, Allah iradesinin kelimelerde belirmesi ve insanlara ulaştırılması şeklindedir. Bu, Allah ile insan toplulukları arasındaki iletişimin en önemli ve bilinen biçimidir. İkinci ve daha az bilinen kullanım şekli ise, yaratılış düzeniyle alakalı olan şeklidir. Burada vahiy, sünnetullahın (yaratılış yasaları) karşılığıdır. Yaratılmış olan her şey kendi yaratılış biçimine göre hareket eder, bu hareket tarzı zorunludur. Sözgelimi yeni yumurtadan çıkmış bir ördek yavrusu suya bırakıldığı zaman yüzmeye başlar. Onun için yüzme öğrenilmiş ya da öğretilmiş bir faaliyet tarzı değildir. O, kendi fıtratında var olan içgüdülerin gereği olarak bunu yapar. İçgüdüler, Allah'ın bir vahyidir. Yaratıklar, kendi içgüdülerinin dışına çıkamazlar.

İlk anlamında vahiy, insanlar için eşsiz bir bilgi kaynağıdır. Bu kaynak sayesinde insan, belki de hiçbir zaman kendi çabasıyla elde edemeyeceği bilgilere ulaşır. Ancak bu bilgi türünden yararlanma, gönüllü bir işlemdir. Peygamberlerin kendi toplumlarına ilettikleri vahyî bilgileri, insanlar ya tasdik ederler ya da reddederler. Burada bir zorunluluk söz konusu değildir.

Kur'an'a göre insanın Allah'la ilişkisi iki yönlüdür. Eğer ilişki insandan başlayarak Allah'a doğru yöneliyorsa bu tür iletişime ibadet, dua ya da yalvarma/yakarış denilir. Yok eğer ilişki Allah'tan insana doğru bir seyir izliyorsa, bu, genellikle elçiler tarafından insanlara bildirilen vahy yoluyla olur ve vahy, Allah'ın kelamı şeklinde somutlaşır. Bu nedenle, vahy Allah kelamına eşittir, diyebiliriz.

Allah'ın insanla konuşması ve haberleşmesi sıradan bir iletişim değildir. İnsanlar arasındaki iletişim, bir dil vasıtasıyla ve eşit varlıklar arasında olan bir iletişimdir. Oysa Allah ile insan arasındaki iletişim eşit varlıklar arasında olmadığı gibi, dolaysız bir iletişim de değildir. Bu yönüyle Allah-insan ilişkisi farklı bir boyut taşır. Ancak buna rağmen iletişim bir dil vasıtasıyla gerçekleştiği için insanlar arası bir ilişkiyle de benzerlikler söz konusudur.

Vahyî bilginin insanlara ulaşması, yukardan aşağıya doğru (*tenzîl-nuzûl*) dört şahıs münasebetli[17] bir seyir izler:

1. Her şey Allah'ın kendi iradesini insanlara bildirmek istemesiyle başlar.
2. Allah, vahyi bir melek vasıtasıyla (Kutsal Ruh, Rûhu'l-Emîn veya Cibril) insanlar arasında seçtiği bir elçiye (*resûl*) gönderir.

[16] Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, s. 605.

[17] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 168.

3. Peygamber, insanlar ile Allah arasında aracılık yapan bir elçidir.
4. O, kendisine verilen bilgileri ve mesajı insanlara iletmekle yükümlüdür. Bu son işleme, iletme anlamında tebliğ denilir. Tebliğ, peygamberin en önemli görevidir.

Vahyî bilginin ve tebliğin aracı dildir. Allah, insan ile kendi arasında var olan ontolojik engeli, insan lehine çözümlemek üzere her gönderdiği peygamberi kendi toplumunun diliyle göndermiştir: "Biz her peygamberi yalnız kendi milletinin diliyle gönderdik ki, onlara açıklasın" (14. İbrâhîm, 4). Bu tercihin yapılmasının maksadı, ilahi iradenin kolaylıkla insanlara açıklanmasıdır: "Biz onu (Kur'an'ı) Arapça bir Kur'an olarak indirdik ki, anlayasınız" (26. Şu'arâ', 192-195). Anlama, daha önce izah ettiğimiz üzere, hikmetin amacıdır. Bu nedenle vahiylerin beşerî diller vasıtasıyla insanlara iletilmesi de bir hikmet gereğidir. Aksi taktirde, gerçek anlamda bir iletişim ve haberleşme mümkün olmayacaktır. Kaldı ki, peygamber, sadece bir aracı değil, aynı zamanda bir açıklayıcı ve insanlar için ideal bir örnektir. Demek ki, ilahi irade, vahyi, insanlara kendi dilinden bir kitap ve peygamberle göndermekle kalmıyor; onun açıklamasını ve somut örnekliğini de yine peygamber aracılığıyla gösteriyor. Bundan maksat, her şeyin iyice açıklığa kavuşturulması ve billurlaştırılmasıdır.

6. Sonuç

Kur'an'ın bilgi problemine, kaynakları ve değeri açısından bakışını özetledikten sonra şu sonuçları çıkarabiliriz:

Kur'an, bilgi problemine 'çoğulcu' (plüralist) bir açıdan yaklaşmaktadır. Herhangi bir bilgi kaynağını, bilginin tek, en güvenilir ve evrensel kaynağı kabul ederek, bunun dışındakileri yadsımak gibi dogmatik, spekülatif ve indirgemeci bir tutumu dışlamaktadır. Eğer bilgi hiyerarşisi doğru bir şekilde kurulabilirse, çeşitli bilgi türleri, birbirlerine düşman olmak bir yana, verimli bir işbirliği yapabilirler ve bu şekilde kapsayıcı (holistik) bir bakış açısı geliştirilebilinir. Zira hikmeti yakalamak, ancak plüralist ve holistik bir yaklaşımla mümkün olabilir.

Bilginin elde edilmesi sürecinde özne olarak insan, aktif bir rol oynamaktadır. İnsan, duyargalarını açık tutabildiği oranda eşyanın derûnuna ve gizemine vâkıf olabilmektedir. Bunun yöntemi ise, ilk olarak her türlü önyargı ve peşin hükümden sıyrılmaktır. Kur'an buna 'arınma' (tezkiye) demektedir. Ancak arınmış bir ruh hali, eşyayı, olguları ve dış dünyayı olduğu gibi zihne aksettirebilir.

İkinci olarak, hiçbir şeyi kendi başına görmemek; her şeyi bir başka şeyin işareti olarak kabul edip, görünenden görünmeyene, bilinenden bilinmeyene doğru yürümek gerekiyor. Çünkü eşya, görünen (*zâhir*) ve görünmeyen (*bâtın*) yönleriyle bir bütünlük arzetmektedir. Biz ancak bilme (*'ilm*) imkanlarından anlama (*hikmet*) imkanlarına doğru ilerledikçe eşyanın gerçek yüzünü kavrayabiliriz.

islâmiyât III (2000), sayı 1, s. 161-184

Bir 'Alan Taraması'nın Panoraması
–Vahy-i Gayri Metluv Hakkında Bazı Mülahazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi–

BÜNYAMİN ERUL
DR., A.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İslâmiyât'ın ilk sayısında, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi" başlığıyla yayımlanan bir makalemizde, konu ile ilgili tespit edebildiğimiz dokuz misali isnad ve metinleriyle incelemiş; bunların genellikle mana ile rivayet edildiğini, ravi tasarruflarına açık olduğunu, dolayısıyla metinlerde idrac veya ihtisar ihtimallerinin daima göz önünde bulundurulması gerektiğini söylemiştik. Yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için de, adı geçen makaledeki hedefin, Hz. Peygamber'in bilgi kaynakları arasında Kur'an vahyi dışında Yüce Allah ile Resulü arasında vahyin bulunup bulunmadığı hususunda kesin bir yargıya varmak olmadığı belirtilmiş; sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için, rivayetlerin bütünlük ilkesi içerisinde ele alınmasının, rivayetlerin karşılaştırılarak bir arada değerlendirilmesinin zarureti hatırlatılmış; dolayısıyla yalnızca vahiy geldiğini ifade eden varyantları alıp, vahiyden söz etmeyenleri görmezlikten gelmenin veya bunun tam aksinin, objektif bir yaklaşım olmadığı ifade edilmişti.

Böyle hassas bir konuda kesin bir hüküm vermenin güç olduğunu bildiğimiz için, ihtiyatlı bir üslûp kullandığımızdan olmalı ki, makalemizin yeterince açık olmadığı, net olarak anlaşılamadığı yolunda şifahi bazı eleştirilerin yanısıra, bir de yazılı eleştiri aldık.[1] Yapılan bu değerlendirmelerden sonra, bizde, makalenin bazı yanlış anlaşılmalara yol açtığı gibi bir izlenim oluştu. Özellikle konu ile ilgili başka misallerin olup olmadığı da gündeme gelince, hem konu ile ilgili bazı açıklamalar yapmak, hem de daha sonra tespit edilen birkaç yeni misali zikretmek üzere, bu konuyu tekrar ele alma ihtiyacı hasıl oldu.

Söz konusu eleştiriye cevap vermeyi amaçlayan bu yazıda, öncelikle Sünnet-vahiy ilişkisi çerçevesinde Sünnet'in vahy-i gayri metluv oluşu, Sünnet'in Cebrail tarafından getirilişi ve peygamberlerin rüyalarının vahiy oluşu gibi,

[1] Nihat Hatipoğlu, "Hz. Peygamber (s.a.v.)'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini Red Düşüncesine Yönelik Bir Alan Taraması –Tahlil ve Eleştiri–", *İslâmî Araştırmalar* XI (1998), 3-4, s. 273-295.

yaygın bir şekilde kullanılan bazı iddialar ele alınacak; ardından, önceki makalemizde tahlil etmeye çalıştığımız rivayetlerdeki problemler hakkında, bahis konusu eleştiride öne sürülen *cem' ve te'lîf, iḫtişâr, tekerrur ve ta'addud* gibi çözümlere dair görüşlerimiz beyan edilecektir. Daha sonra, şahsımıza yöneltilen bazı ithamlar ve eleştirinin seviyesi hakkında mülahazalarımızın yanısıra, konu ile ilgili birkaç misali de kaydettikten sonra, her iki makalede önemine binaen vurgulamak istediğimiz bazı hususlar serdedilecektir.

Hatırlanacağı üzere, adı geçen makalemizde, vahiy-Sünnet ilişkisi, Sünnet'in vahye dayandırılması veya gayr-i metluv vahiy olarak Sünnet vb. konular tartışılmamıştı. Konumuz 'vahy-i gayri metluv' olmamakla birlikte, bu vesileyle bir iki hususa değinmenin yararlı olacağını düşünüyoruz. Burada herşeyden evvel vahiy hakkında, vahy-i metluv ve vahy-i gayri metluv şeklindeki bir ayırımın, ilk defa ne zaman, kimler tarafından ortaya atıldığı ve böyle bir ayırıma sebep teşkil eden amillerin neler olabileceği hususu,[2] konunun anlaşılması açısından oldukça önemli ise de, önceki makalemizde de belirttiğimiz gibi, bunun sağlıklı bir şekilde tespit edilebilmesi, daha kapsamlı ve detaylı ilmî çalışmaları gerektirmektedir. Önce, söz konusu eleştiride olduğu gibi, bu konu ile ilgili pekçok çalışmada zikredilen, kısmen erken döneme dair iki iddia üzerinde duralım.

Birinci İddia: "Peygamberlerin Rüyaları Vahiydir."

Sünnet-vahy ilişkisi çerçevesinde, peygamberlerin rüyalarının vahiy olduğu hususu, en çok zikredilen görüşler arasındadır.[3] Bu konuda, genellikle Buhârî'nin iki yerde nakletmiş olduğu bir habere atıfta bulunulmaktadır.[4] Oysa her iki yerde de zikredilen haber aynıdır ve sadece Hz. Peygamber'in uzanıp, uyuduğu ve horlaması işitilecek kadar uykuya daldığı halde abdest almaksızın kalkıp namaz kıldığı İbn Abbâs'tan nakledildikten sonra, tâbiûnun büyüklerinden olan Ubeyd b. Umeyr'in (ö. 74.)[5] "Peygamberlerin rüyaları vahiydir." (*ru'yâ'l-*

[2] "Kur'an'ın yanı sıra bir de yazılmamış bir vahyin bulunuşu fikrinin meydana gelişinde, Hz. Musa'ya Allah tarafından vahyedilmiş yazılı bir Tevrat'tan ayrı olarak, bir de şifahi Tevrat'ın verildiği şeklindeki Yahudi görüşünün tesiri" olabileceğine dair bkz. Ignaz Goldziher, *İslam'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler*, çev. Cihad Tunç, *AÜİFD* XIX (1973), s. 223-235. Yahudi anlayışına göre Tûr-i Sînâ'da vahyedilen hukuk; bir kısmı bizzat Hz. Musa tarafından yazılan, bir kısmı da şifâhî olarak şeyhlere nakledilen olmak üzere iki şekilde gelmiştir. Bkz. A.J. Wensinck, "The Importance of Tradation for the Study of Islam", Muslim World, s. 239. XI. 1921.

[3] Bu husus, söz konusu eleştiride şu şekilde ifade edilmektedir: "Bilindiği gibi: 'Peygamberlerin rüyada gördükleri de vahiydir" (S. 291). Dipnotta ise, 17. İsrâ', 60; Buhârî, Vudû' 5, Ezân 161 ve Belâzûrî, *Ensâb*, I. 256'ya göndermede bulunulmaktadır. Mezkur dipnotta işaret edilen ayet bu konuda açık bir delil değildir. İkinci referans, Buhârî'deki bir rivayet olunca, bilmeyen bir okuyucu, hemen ya Hz. Peygamber'den bu konuda gelmiş merfû bir hadis zikredildiğini düşünecek, ya da orada Hz. Peygamber'in görmüş olduğu ve herhangi bir ilahi iletişimden bahseden bir nebevi rüyanın anlatıldığını zannedecektir ki, bu bir anlamda okuyucuyu aldatmak anlamına gelir.

[4] Buhârî, *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ*, İstanbul 1981, 4. Vudû' 5, I. 44; 10. Ezân 161, I. 209.

[5] Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, tahk. Ş. el-Arnavût, H. el-Esed, Beyrut 1990 (7. baskı), IV. 156-7.

enbiyâ'i vahyun) sözüne ve onun, Hz. İbrahim'in, oğlu İsmail'e "Ben seni rüyamda kurban kesiyor görüyorum." ayetini okuduğuna yer verilmektedir.

Görüldüğü gibi, aynı haberin nakledildiği her iki yerde de, bu iddiaya delil olabilecek ne bir nebevî hadis, ne de nebevî bir rüya vardır. "Peygamberlerin rüyaları vahiydir." sözü ise, sahabe sözü de değil, tâbiûndan Ubeyd b. Umeyr'in kanaatinden ibarettir ve bize göre bu da, tartışmaya açık bir genellemedir.

Kur'an'a baktığımızda Yüce Allah'ın, Hz. İbrahim[6] ve Hz. Yusuf'un[7] rüyaları ile Hz. Peygamber'in[8] üç rüyasından bahsettiğini görürüz. Uyku ve rüyanın Yüce Allah'ın peygamberleriyle kurduğu iletişim için bir çeşit yol olduğu herkesçe bilinmektedir. Ancak, Yüce Allah'ın peygamberlerden her birine bu yol ile vahiy gönderip göndermediği hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ayrıca, bir peygamberin her rüyasının vahiy olduğu şeklindeki böyle bir genellemeye katılmamız da mümkün değildir. Bir kısım sahabenin, Hz. Peygamberin bir iki rüyası karşısındaki tavırları; onların, bu rüyaları bir çeşit bilgi ve ilham kaynağı olarak gördükleri izlenimini verse de, diğer bazılarının onlara mutlaka uyulması, itibar edilmesi gerektiği şeklinde bir kanaate sahip olmamaları oldukça manidardır. Misallerle daha iyi anlaşılacağını sandığımız sahabenin bu yaklaşımı, onların Hz. Peygamber'in Kur'an dışı rüyalarını 'vahiy' olarak algılamadıklarının bir göstergesidir.

Bu hususu vuzuha kavuşturacak bir olay Uhud Savaşı öncesinde yaşanmıştır. Resulullah Cuma gecesi bir rüya görmüş ve rüyasını ertesi gün ashabına anlatmıştı. O, rüyasında kendisini sağlam bir zırh içinde gördüğünü, bunu Medine'de kalarak içeriden savunma yapılması şeklinde te'vil ettiğini bildirmişti. Hz. Peygamber bu rüyasından hareketle Medine'de kalmayı tercih ettiği ve Medine dışına çıkmak istemediği halde, âdeti olduğu üzere, ashabıyla istişare etti. Muhacirler ve ensarın büyükleri Hz. Peygamber'in görüşündeydi. Ancak Bedir Savaşı'nda bulunmamış gençler, Resulullah'tan düşmana karşı çıkmasını istemişler, şehitliğe ve düşmanla karşılaşmaya olan rağbetlerini ısrarla dile getirmişlerdi. Yaşlı ve tecrübeli sahabilerden bazıları da, Medine'de kalmanın düşman tarafından korkaklık şeklinde yorumlanabileceğini ve bunun onlara ayrıca cesaret vereceğini söylemişlerdi. Bazısı da, Yüce Allah'ın ya zafer ya da şehadet vereceğini ve kendilerinin her ikisine de hazır ve istekli olduklarını bildirdiler. Onların bu denli ısrarlı ve kararlı olduğunu gören Resulullah görüşünü değiştirdi ve Medine dışına çıkmaya karar verdi.[9]

Yüce Allah, Nebisine rüyalarında, savaş da dahil, çeşitli konularda bazı irşad, işaret ve ilhamlar vermektedir. Ancak bu rüyada olduğu gibi, rüyalardan

[6] 37. Sâffât, 102-106.

[7] 12. Yûsuf, 4-6, 100.

[8] 8. Enfâl, 43; 17. İsrâ', 60; 48. Feth, 27.

[9] Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, tahk. M. Jones, Beyrut 1966, I. 213-4; Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Muṣannef*, tahk. H. el-A'zamî, Beyrut t.y., V. 363-5, no: 9735; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, tahk. M. es-Seka, İ. el-Ebyârî, A. Şelebi, Kahire 1955 (2. baskı) II. 63; İbn Sa'd, Muhammed, *eṭ-Ṭabaḳât*, Beyrut 1985, II. 38, 45, 47.

bir kısmı açık direktifler niteliğinde değil, tabiri caiz ise, Hz. Peygamber'in aldığı bazı işaretlerden ve onları yorumlamasından ibarettir. Şayet rüya çok açık ve net olsaydı veya iddia edildiği gibi bağlayıcı olsaydı, Hz. Peygamber istişareye ihtiyaç duymazdı. Nitekim, Hz. Peygamber Medine'deki hurma mahsulünün üçte birini Gatafan kabilesine verme düşüncesi hakkında aynı şahıslarla yaptığı istişarede, onlara: "Eğer herhangi bir şey ile emrolunsaydım size danışmazdım."[10] demişti. Şu halde, kesin emrolunduğu bir hususta, onun ashabıyla istişare etmesi, belki onların kanaatını ve moral gücünü tespit için söz konusu olsa bile, onun ilahi bir emre aykırı hareket edebileceği asla düşünülemez. Şu halde, hem Hz. Peygamber'in, rüyasına rağmen konuyu ashabıyla istişareye açması, hem de sahabeden önemli bir kısmının yine rüyaya rağmen çıkmakta ısrar etmeleri, onların bu rüyayı vahiy olarak algılamadıklarını göstermektedir.[11]

Benzer bir durumu, Hz. Peygamber'in rüyasına dayanarak önceden haber verdiği Kabe ziyaretinin, Hudeybiye'de yapılan musalaha ile sekteye uğraması neticesinde Hz. Ömer'in Peygamberimize soru sorarken ortaya koyduğu tavırda da görmek mümkündür.[12]

Hz. Âişe'nin "Resulullah'a vahyin ilk başlangıcı, uykuda gördüğü salih rüyalardır. Hiç bir rüya görmezdi ki, sabah aydınlığı gibi çıkmış olmasın..."[13] derken kasdettiği rüyaların da, Hz. Muhammed'in henüz kendisine vahiy ve risalet verilmezden önce, Hirâ'daki uzlet günlerinde ve daha önce gördüğü rüyalar olarak anlaşılmalıdır. Kanaatimizce, onun risalet arefesinde gördüğü bu sadık rüyalar, onu vahye ve risalete hazırlamaktaydı. Tabiri caiz ise, bu rüyalarla vahyin zemini ya da alt yapısı oluşturulmaktaydı. Böylece Hz. Peygamber'e kalb, ruh ve zihin açısından güven telkin ediliyordu, denilebilir. Dolayısıyla, Hz. Âişe'nin en azından o aşamadaki nebevi rüyalara vahiy demesini bizâtihi vahiy olarak değil de vahye hazırlama ve alıştırma şeklinde anlamamız daha doğru olacaktır.[14]

Hz. Peygamber'in bazı rüyalarının, onun çeşitli tasarruflarına kaynaklık ettiği de inkar edilemez. Buna dair de kaynaklarımızda, pek fazla olmamak kaydıyla, çeşitli misallere rastlamaktayız.[15]

İkinci İddia: "Sünnet'i Cibril Getirmiştir."

Sünnet'in vahiy olduğunu savunan ve Sünnet-vahiy ilişkisini ele alan hemen herkesin, bu görüşü temellendirirken sık sık Hassân b. Atıyye'nin (ö. 126) bir sözünü ileri sürdüklerini görmekteyiz. Hatta bize yöneltilen eleştiride onun sözü şu şekilde nakledilmiştir: "Cebrail Kur'an'ı Resulullah'a getirdiği gibi, Sün-

[10] Abdurrazzâk, *Muṣannef*, V. 368, no. 9737.
[11] Bkz. Erul Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999, s. 226-230.
[12] Bkz. *age.*, s. 130-1, 227-8.
[13] Buhârî, 1. Bed'u'l-Vahy 2, I. 3.
[14] Benzer bir yorum için bkz. M. Reşid Rızâ, *el-Vaḥyu'l-Muḥammedî*, Kahire 1988, s. 61 (1. dipnot).
[15] Bkz. Erul, *age.*, s. 230-1.

net'i de vahiy olarak getirirdi."[16] Oysa Hassân b. Atıyye'nin sözü, *kâne Cibrîlu yenzilu 'alâ'n-Nebiyyi (s) bi's-sunneti, kemâ yenzilu 'aleyhi bi'l-ḳur'ân*[17] şeklindedir ve bize göre bu ibare: "Cebrail Kur'an'ı Resulullah'a indirdiği gibi, Sünnet'i de indirirdi." diye tercüme edilmelidir.

Daha erken bir kaynak olan el-Fezârî'nin (ö. 186) *Siyer* adlı kitabında ise Hassân b. Atıyye'nin bu sözü, bir rivayette, *kâne Cibrîlu yenzilu 'alâ Rasûli'l-lâhi (s) fe yu'allimuhû's-sunnete, kemâ yu'allimuhû'l-ḳur'âne*; başka bir rivayette ise, *kâne Cibrîlu yenzilu 'alâ'n-Nebiyyi (s) bi'l-ḳur'âni ve's-sunneti tufessiru'l-ḳur'âne*[18] şeklindedir.

Ebû Dâvûd'un mursel haberleri derlediği *el-Merâsîl* adlı eserinde ise bu ibare şu şekildedir: *Kâne Cibrîlu (a) yenzilu 'alâ Rasûli'llâhi (s) bi's-sunneti, kemâ yenzilu 'aleyhi bi'l-ḳur'âni ve yu'allimuhû iyyâhâ kemâ yu'allimuhû'l-ḳur'ân.*[19] Görüldüğü gibi, bu sözü nakleden hiçbir rivayette "vahiy olarak" (*vaḥyen*) gibi bir kayıt yoktur ve söz konusu eleştiride bu anahtar kavram, parantez dahi kullanılmaksızın, sanki metindenmiş gibi, metne sokulmuştur.

Cerh-ta'dil alimlerimizce sika görülmekle birlikte, ittifakla Kaderiye'den sayılan Hassân b. Atıyye'nin[20] bu sözü gerçekten söyleyip söylemediği, söylemişse onu hangi amaçla söylediği bir tarafa, bunun sadece kişisel bir iddia ve tartışmaya açık bir genelleme olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. Halbuki geleneğimiz, on iki-on üç asırdır onun bu sözünü âdeta bir nass gibi kabullenmiş, hiç sorgulama gereği bile duymamıştır. Burada hemen belirtelim ki, biz, Hz. Peygamber'in, Cebrail ile olan ilişkisini inkar etmiyoruz.[21] Ancak, Sünnet'in de, Kur'an gibi, Cebrail tarafından inidirildiği şeklindeki bir iddianın tartışmaya son derece açık olduğunu söylüyor ve Sünnet'in tamamının Cebrail tarafından getirildiğini ifade eden bu genellemeye katılmıyoruz. Zira Cebrail'in ister Kur'an'ın beyanı sadedinde olsun, isterse diğer konularda olsun Hz. Peygamber'e getirmiş olduğu bilgiler oldukça sınırlıdır. Temel hadis mecmualarında yer alan Cebrail'in Hz. Peygamber'e öğrettiği hususların sayısının en fazla kırk-elli kadar olduğunu tahmin ediyoruz. Mesela *el-Mu'cemu'l-mufehres*'te, ancak birkaç rivayeti tekrarlayan Muslim'in *Ṣaḥîḥ*'inde bile, toplam elli üç hadiste Cebrail/Cebrail isminin geçtiği görülmektedir ki,[22] bunların yarısı aynı hadisin farklı versiyonlarından ibarettir. Şu halde, birkaç bin hadis içerisinde bu sayı, oldukça cüz'î bir kısmı oluşturmaktadır.

[16] *Age.*, s. 274. Özellikle de "idrac" konusunu bu kadar önemseyen, ne kadarının helal, ne kadarının haram olduğuna varıncaya kadar, uzun uzun anlatan eleştiri sahibinin bu idracını, sünneti vahiy olarak gösterme şeklindeki "ön yargısına" bağlıyoruz.

[17] Dârimî, *es-Sunen*, Mukaddime 49, İstanbul 1981, s. 145.

[18] Ebû İshâk el-Fezârî, *Kitâbu's-siyer*, tahk. F. Hamâde, Beyrut 1987, s. 315, no: 602-603.

[19] Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *el-Merâsîl*, Ş. el-Arnavût, Beyrut 1988 (1. baskı), s. 361, no: 536.

[20] Hassân b. Atıyye hakkında bkz. Râzî, *Kitâbu'l-cerḥ ve't-ta'dîl*, Haydarâbâd t.y., III. 236; Zehebî, *Nubelâ'*, V. 466-468; *Mîzânu'l-i'tidâl*, tahk. A.M. el-Becâvî, F.A. el-Becâvî, y.y., t.y., I. 479; İbn Hacer, *Tehẕîbu't-tehẕîb*, Haydarâbâd 1325-7, II. 251.

[21] Misaller için bkz. Erul, *age.*, s. 223-6.

[22] Bkz. VIII. 44-5.

Sünnet-Vahiy İlişkisi Üzerine

Öncelikle vahyin vahy-i metluv ve vahy-i gayri metluv şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutulmasının, en azından ilk nesillerin tanımadığı ve kullanmadığı bir ayırım olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Bu konuda bildiğimiz en erken döneme dair bir tasnif, İbn Şihâb ez-Zuhrî'den (ö. 124) gelmektedir. Hadisleri vahiy mahsulü olarak gördüğü anlaşılan Zuhrî'nin Hz. Peygamber'e inen vahyler ile ilgili açıklamalarından, onun 'yazılan' ve 'rivayet edilen' vahiy olmak üzere ikili bir taksim yaptığını görmekteyiz.[23] Sünnet'i vahiy ile irtibatlandırmaya özen gösteren İmam Şâfi'î (ö. 204) de, eserlerinde bunun özellikle altını çizer ve geniş bilgiler verir.[24]

Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği 'Erîke' hadisindeki[25] "Bana Kitap ve onun bir misli verildi." ifadesini şerhederken Hattâbî de (ö. 388) bunun iki şekilde anlaşılabileceğini söyler:

> Bunun bir anlamı, ona, okunan vahy-i zâhir (*ez-zâhiru'l-metluv*) verildiği gibi, bir de okunmayan vahy-i bâtın (*el-vahyu'l-bâtın ğayru'l-metluv*) verilmiştir. İkinci anlamı ise, ona okunan vahiy olarak Kitap verilmiş, bir de Kitab'ın beyanı verilmiştir...[26]

Vahy konusunda açıkça ikili bir ayırıma giden başka bir ilim adamı, Zahirî mezhebinin en keskin savunucusu olan İbn Hazm'dır (ö. 456). O, "O (Hz. Peygamber) hevâdan konuşmaz, o(nun konuştuğu), ancak kendisine vahyedilen bir vahydir."[27] ayetlerine dayanarak şöyle demiştir:

> Buna göre bizim Yüce Allah'tan Resulüne (s) gelen vahyi iki kısma ayırmamız doğru olur: Birincisi, vahy-i metluvdur ki, o, (kitap olarak) telif edilmiş, nazmı mu'ciz olan Kur'an'dır. İkincisi ise, vahy-i mervîdir ki, o, (kitap olarak) telif edilmemiş ama nakledilmiştir; nazmı mu'ciz olmadığı gibi, (namazda) tilavet edilmez ama (namaz dışında) okunur (*makrûun*). Bu da Resulullah'dan (s) varit olan haberdir...[28]

İbn Hazm'dan hemen sonra Şafii mezhebinin büyük alimlerinden İmam Gazzâlî'ye (ö. 505) göre de:

> Vahyin bazısı okunur (*ba'ḍu'l-vaḥyi yutlâ*) ve Kitap diye isimlendirilir. Bazısı ise okunmaz (*ve ba'ḍuhû lâ yutlâ*), o da Sünnet'tir. Resulullah'ın (s) sözü, bizzat onun ağzından işiten kimse için bir huccettir. Fakat bize gelince, onun sözü bize ancak haber verenlerin lisanıyla ulaşmaktadır...[29]

[23] Beyhakî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, Matba'atu's-Sa'âde 1939, s. 196-7.

[24] Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 88-105, tahk. A.M. Şâkir, Beyrut-t.y.; *el-Umm*, V. 127. tahk. M.Z. en-Neccâr, Beyrut t.y.

[25] Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, 34. Sunne 6, no: 4604, İstanbul 1981, V. 10-2. Hadisin kritiği için bkz. M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât* I (1998), 3, s. 20-33.

[26] Hattâbî, *Me'âlimu's-sunen*, tahk. A. A. Muhammed, Beyrut 1991, IV. 276.

[27] 53. Necm, 3-4.

[28] İbn Hazm, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*, tahk. A.M. Şakir, Beyrut 1983, I. 96-8. İbn Hazm'ın bu görüşlerinin eleştirisi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1996 (3. baskı), s. 282-5.

[29] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Muṣtaṣfâ min 'ilmi'l-uṣûl*, Bulak 1322 (2. baskı), I. 129.

İbn Hazm ile aynı şeyleri söyler gibi gözükse de, aslında Gazzâlî'nin kullandığı son cümle, aradaki en önemli farkı oluşturmaktadır. Gerçekten de, Hz. Peygamber'in huzurundaki bir sahabinin ona itaat ve ittibaı ile; gösterilen bunca ihtimam ve gayretlere rağmen, nesilden nesile nakledilegelen, dolayısıyla beşerî zaafiyetlerin karışma ihtimaliyle birlikte ona nisbet edilen bir habere/rivayete ittibâ arasında elbette fark vardır ve Gazzâlî gayet veciz bir şekilde buna işaret etmiştir. İbn Hazm'ın zikrettiğimiz tasnifinden sonra, Gazzâlî'nin tilavet olunan ve olunmayan vahiy ayırımı, muhtemelen daha sonraları kavramlaşan ve özellikle asrımızda hemen herkes tarafından yaygın bir şekilde kabul gören vahy-i metluv ile vahy-i gayri metluv ayırımına esas teşkil etmiştir. Daha önce Şâfi'î'de görülen ve İbn Hazm tarafından açık ve net bir şekilde ifade edilen bu ayırımın, Sünni İslam düşüncesinde giderek yaygınlık kazandığı ve günümüze kadar hakimiyetini sürdürdüğü görülmektedir.[30]

Hz. Peygamber'in Sünnet ve hadislerinin vahiy olarak algılanması, İslam'ın ilk asrında hemen hemen hiç görülmezken,[31] ikinci asırdan itibaren bu tür ifade ve anlayışların ortaya çıkmasında, kanaatimizce kelami meselelerde Kur'an'ı esas alan ve kendi esaslarına uygun görmedikleri rivayetlere karşı çıkan Mutezile ile,[32] fıkhi kanaatlerinde rey ve ictihada geniş yer veren ve kabul ettikleri usûl doğrultusunda –sahih isnadlarla da gelse– bazı hadislerle amel etmeyen genelde ehl-i rey, özelde de Hanefilere karşı Sünnet ve hadisi güçlendirmeye yönelik bir gayret olsa gerektir.[33] Bu ise, ya tartışılan konulardaki bazı rivayetleri vahye dayandırarak daha güçlü hale getirmeyi ve o iddiaları ileri sürmeyi amaçlamakta, yahut Sünnet ve hadislerin tamamını vahiy zırhına büründürmek suretiyle, karşı tarafın kullandığı 'Kur'an vahyi' karşısına, aynı nitelikte addedilen bir başka vahiy ile çıkmak şeklinde tahakkuk edebilmektedir. Özellikle siyasi, ictimai ve itikadi tartışmalar sonucunda ortaya atılan ve etkili olabilmesi için hadisleşen bazı görüşlerin,[34] daha da güçlü hale gelmesi için önce Cebrail'e, daha sonra da doğrudan vahye dayandırılması, söz konusu tarafların zaman zaman başvurdukları bir yoldur. Söylediğimiz bu hususun gerçekleşmesinde, ikinci asırdan itibaren, hadis ve Sünnet'i koruma ve savunma adına girişilen bazı polemiklerin önemli bir rol oynadığı söylenebilir.[35] Bu hususun, vereceğimiz şu misal ile daha iyi anlaşılacağını düşünüyoruz:

[30] Kırbaşoğlu, *age.*, s. 283.

[31] Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Erul, *age.*, s. 215-8.

[32] İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu muḫtelifi'l-ḥadîs*'i, bunun en tipik misallerini veren, belge niteliğinde bir eserdir.

[33] Bu yönde değerlendirmeler için bkz. Goldziher, agm., s. 233-4; W.M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E.R. Fığlalı, Ankara 1981, s. 323.

[34] Geniş bilgi için bkz. M. Said Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadîs Tenkidinin Doğuşu*, AÜİF basılmamış doktora tezi; *Siyasî-İctimâî Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri* (basılmamış doçentlik tezi).

[35] Bu tür polemikler ve rivayetlere yansımaları hakkında bir kritik için bkz. Özafşar, agm., s. 19-48; *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, Ankara 1999. Ayrıca bkz., M. Said Hatiboğlu, "Hz. Peygamberi Yanlış Yorumlama Tezâhürleri", *İslâmî Araştırmalar*, sayı 2 (Ekim 1986), s. 5-11, *Gaybi Hadisler Meselesi* (basılmamış ders notları).

İbn Hişâm (ö. 213-8), İbn Sa'd (ö. 230), Buhârî (ö. 256), Dârimî (ö. 255), Nesâ'î (ö. 303) ve Tirmizî'nin (ö. 279) rivayetlerine göre, hicretin 9. senesinde (631), Hz. Peygamber, üç yüz kişiyle birlikte Hz. Ebû Bekir'i hacc emîri olarak Mekke'ye göndermiş, ardından da inen 9. Berâ'e (Tevbe) suresini hacc esnasında tebliğ etmesi için Hz. Ali'yi görevlendirmiş, o da Hz. Ebû Bekir'e Arc denilen mevkide yetişmişti. Hz. Ali, kendisine verilen görevi yerine getirmiş ve hacc esnasında da ilgili ayetleri tebliğ etmiştir.[36] İbn Hişâm'ın naklettiği başka bir rivayette, Hz. Peygamber'e: "Ey Allah'ın Resulü! Onu Ebû Bekir ile gönderseniz?" denilince, cevaben Hz. Peygamber: "Benim adıma ancak ehl-i beytimden bir kişi (bu işi) yapabilir." buyurmuş, ardından Hz. Ali'yi çağırmıştır.[37] Sahabeden bazılarının Hz. Ebû Bekir'i teklif etmelerine rağmen, Hz. Peygamber'in kendi asabesinden birini göndermek istemesi, yapılan veya bozulan antlaşmaların ancak bizzat antlaşmayı yapan şahıs veya onun en yakın akrabası aracılığıyla olabileceği şeklindeki Arap örf ve âdetlerine bağlanmıştır.[38]

Ahmed b. Hanbel (ö. 241) ve Tirmizî'nin Enes b. Mâlik'ten naklettiği bir rivayete göre, Hz. Peygamber, 9. Berâ'e suresini Ebû Bekir ile birlikte göndermiş, sonra onu çağırıp: "Bunu ancak benim ailemden birisinin tebliğ etmesi gerekir." buyurmuş, hemen Hz. Ali'yi çağırarak, sureyi tebliğ vazifesini ona vermiştir.[39] Başta *Musned* olmak üzere, diğer bazı kaynaklarda nakledilen oldukça uzun bir rivayette ise, Hz. Ebû Bekir'in adı bile telaffuz edilmemektedir:

> Hz. Peygamber, filancayı 9. Tevbe (Berâ'e) suresi ile gönderdi, arkasından da Ali'yi gönderdi ve o, sureyi ondan aldı. (Zira Hz. Peygamber şöyle) buyurmuştu: 'Onu, ancak, kendisi benden, benim de ondan olduğum bir kişi götürür![40]

Buraya kadar gayet normal bir şekilde, Hz. Peygamber'in peşpeşe iki sahabisini iki farklı görevle göndermesi, yahut söz konusu Arap âdetini hatırlaması üzerine bir karar değişikliği söz konusudur. Fakat bu olay, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali'yi karşı karşıya getirme[41] ve hangisinin daha üstün olduğunu ispatlama sadedinde, bazı kanaatlerin rivayetlere söyletilmesi açısından oldukça müsait bir hâdise olsa gerektir. Özellikle de, taraftarlarınca ilk halife olması beklenen Hz. Ali'nin değil de, Hz. Ebû Bekir'in halife olarak seçilmiş olması tarihî gerçeği göz önünde bulundurulacak olursa, Hz. Peygamber'in, hacc emir-

[36] İbn Hişâm, *Sîre*, II. 543-4; İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, II. 168. Krş: Buhârî, 8. Salât 10, I. 97; 65. Tefsîr 9/2-3, V. 202-3; Dârimî, 5. Menâsik 71, İstanbul 1981, s. 462-3; Tirmizî, *es-Sunen*, 46. Tefsîr 10, no: 3091, İstanbul 1981, V. 275-6; Nesâ'î, *es-Sunen*, 24. Menâsik 187, İstanbul 1981, V. 247-8.

[37] İbn Hişâm, *Sîre*, II. 545.

[38] Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınları, İstanbul t.y., IV. 1441.

[39] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, İstanbul 1982, III. 283; Tirmizî, 46. Tefsîr 10, no: 3091, V. 275-6. Tirmizî, "bu, Enes cihetinden hasen-garîb bir hadistir." der.

[40] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I. 331; Hâkim, *el-Mustedrek*, Beyrut t.y., III. 133-4; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, Beyrut 1982, IX. 119. Aynı rivayeti nakleden Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, tahk. H.A. es-Selefî, Musul 1984 (2. baskı), XII. 77, no: 12593'te "fulan" yerine Ebû Bekir'i tesmiye eder. Farklı bir rivayet ve isnad kritiği için bkz. İbn Hıbbân, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, tertip İbn Belbân, *el-İḥsân fî taḳrîbi ṣaḥîḥi İbn Ḥıbbân*, tahk. Ş. el-Arnavût, Beyrut 1988, XV. 16-8, no: 6644.

liği şeklinde Hz. Ebû Bekir'e verdiği görevden çıkartılabilecek üstünlük, bir şekilde telafi edilmeli, hatta bu haber Hz. Ali lehine dönüştürülmeliydi.

Bu konu ile ilgili olarak, tefsirlerde de farklı haberlere yer verilmiştir. Döndüğünde Hz. Ebû Bekir'in sorusu üzerine herhangi bir vahyin inmediğini açıkça belirten ve karar değişikliğini Hz. Peygamber'in kendi tercihi olduğunu ima eden yukarıdakilere benzer rivayetlerin yanısıra, Taberî (ö. 310) ve İbn Kesîr'in (ö. 774) kaydettikleri bir rivayete göre, Hz. Ebû Bekir dönünce Hz. Peygamber'e "Hakkımda bir şey (vahy) mi nâzil oldu?" diye sorduğunda, o (s): "Hayır, fakat ben onu kendimin veya ehl-i beytimden birinin tebliğ etmesiyle emrolundum." cevabını vermiştir.[42] Tabii ki, mechul bir sîga ile ifade edilen *umirtu* (emrolundum) ifadesinin, kim tarafından ve ne şekilde emrolunduğunun açıklanması da bazı rivayetlerde ifade edilmiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241) *Musned*'ine, oğlu Abdullâh'ın yaptığı ilavelerden birinde, bizzat Hz. Ali'den nakledilen bir rivayette o, bu olayı şöyle anlatmıştır:

> Hz. Peygamber'e 9. Berâ'e suresinin birkaç on ayeti inince Ebû Bekir'i çağırdı ve onları Mekkelilere okuması için oraya gönderdi. Sonra Hz. Peygamber beni çağırdı ve "Ebû Bekir'e yetiş ve ona kavuştuğun yerde o yazıyı ondan al; Mekkelilere sen götür ve yine onlara onu sen oku!" buyurdu. Bunun üzerine ben ona el-Cuhfe'de yetiştim ve ondan yazıyı aldım. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'e döndü ve "Ey Allah'ın Resulü, yoksa benim hakkımda bir şey mi indi?" diye sordu. Hz. Peygamber cevaben şöyle dedi: "Hayır, fakat bana Cebrail geldi ve şöyle dedi: 'Bunu ya sen, veya senden olan birisi yapabilir!'[43]

Rivayetteki gelişim, Cebrail'in gelişiyle tamamlanmamış, Hz. Ebû Bekir karşısında, Hz. Ali'nin bu hâdisede doğrudan vahiy ile de desteklenmesiyle bu konuda son nokta konmuştur. Hem Hz. Ali taraftarlarının, hem de rivayet otoritesinin kazandığı zaferin ilanı sayılabilecek zikredeceğimiz son haber, üstelik Hanefi fıkıh alimleri arasında ikinci tabakadan (mezhepte müctehid) olarak kabul edilen[44] meşhur usûlcü İmam Ahmed b. Ali, Râzî ve Cessâs (ö. 370) tarafından nakledilmiştir. O, türünün en eskilerinden sayılan *el-Fuṣûl fî 'ilmi'l-uṣûl* adlı meşhur eserinde Hz. Peygamber'in zaman zaman ictihadı sebebiyle Allah tarafından itab edildiğini, bazen de itab edilmeksizin ictihadını terketmekle emrolunduğunu söyledikten sonra, ikincisine misal olarak, isnadsız bir şekilde, konumuzla ilgili şu rivayeti nakletmiştir:

> Peygamber (s) 9. Berâe suresini Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk ile birlikte gönderdi. Bunun üzerine Allah azze ve celle ona "Bunu senin yerine ancak

[41] Hz. Peygamber'in ilk görevlendirdiği şahsın Hz. Ebû Bekir olduğu çok iyi bilindiği halde, onun isminin dahi anılmadan "fulan" denilmesi, bunun bir göstergesi sayılabilir.

[42] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1988, VI. 64; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, Daru'ş-Şa'b, IV. 49.

[43] Abdullâh burada *ḥaddesenî ebî* demiyor ve kendisi bir başkasından rivayet ediyor. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I. 151; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, VII. 29, Heysemî, bu rivayeti, Abdullâh b. Ahmed'in rivayet ettiğini, ravi Muhammed b. Câbir'in zayıf olduğunu, ancak tevsik de edildiğini söylemektedir. İbn Kesîr, *age.*, IV. 48. İbn Kesîr, isnadın zayıf olduğunu söylemektedir.

[44] Bkz. Mevlüt Güngör, "Cessâs" maddesi, *DİA*, VII. 427.

senden olan birisi eda edebilir." (*fe evḥâ'llâhu 'azze ve celle ileyhi (ennehû lâ) yu'eddî 'anke illâ raculun minke*) diye vahyetti. Hz. Peygamber de onu Ebû Bekir'den aldı ve Ali'ye (k.v.) verdi.[45]

Ravilerin güçlü muhayyilelerinin açık bir göstergesi sayılabilecek bu rivayetlerin isnadlarını kritik etmeye gerek duymuyoruz. Araştırmamakla birlikte, böylesi güçlü muhayyileye sahip olan bir gelenek içerisinde, elbette bu rivayetlerin hepsini uzlaştıran, onları sınırsız tevil imkanlarıyla şerhedip makul hale getirmeye çalışanlar vardır; hatta günümüzde aynı muhayyileye sahip olan bazıları çıkacak, belki de bütün bu rivayetleri 'alan taraması' yaparak anlaşılır hale getirecektir. Oysa hâdise, İbn Hişâm, İbn Sa'd, Buhârî, Dârimî, Nesâ'î ve Tirmizî'nin rivayetlerinde olduğu üzere, sıradan bir görevlendirme olup, bunun ne Cebrail ile, ne de vahiy ile ilgisi vardır. Dolayısıyla biz, hâdiseyi ilahi ihbar ile izah eden rivayetleri, yukarıda zikrettiğimiz vahiy desteğini kullanma çabasının ürünleri olarak görüyoruz. Şüphesiz, sırf bu misale dayanarak 'vahyedildi' ifadesinin geçtiği her rivayet için aynı şeyi söylemek doğru değil ise de, bu rivayet, sözünü ettiğimiz çabayı gözler önüne sermesi bakımından bizce uygun bir misaldir.

Sünnet'in Hikmet Boyutu

Naklettiğimiz bu görüşlerden sonra, Sünnet-vahiy ilişkisi açısından farklı bir kanaate sahip olan şehit alimlerimizden Subhî es-Sâlih'in nakledeceğimiz şu görüşleri konuya değişik bir bakış açısı getirmektedir. O, mütaaddit defalar basılan meşhur eseri *'Ulûmu'l-ḥadîs*'inde şöyle demektedir:

> Biz –vahiy nokta-i nazarından– Hz. Peygamber'in kalbine Kur'an'ın indirilmesiyle, söyleyeceği bazı hadislerin ona ilham edilmesini birbirinden ayırmaya kesinlikle taraftarız. Sonra da, –bu ayırım sebebiyle– *Mebâḥiṣ fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*[46] adlı kitabımızda da izah ettiğimiz üzere, vahiy olgusunun yalnızca Kur'an'a mahsus olduğundan yanayız. Zira o (s), kendisine inen vahiy ile, Allah'tan gelen ilhamlar diye bahsettiği kendine has hadislerini birbirinden açıkça ayırırdı. Kaldı ki, onun, içinden geçen ve sırf insani nitelikleri olan düşünce ve görüşlerini Rabbani kelam ile karıştırması da mümkün değildi. Şu halde, biz, tebliğ nitelikli nebevi hadislerdeki 'tevkifî'[47] anlamı ifade etmesi için Kur'an'da Yüce Allah'ın buyurduğu gibi 'hikmet' diye isimlendirmeyi tercih ediyoruz: "Andolsun ki, Allah müminlere büyük lütufta bulundu. Zira daha önce açık bir sapıklık içinde bulunuyorlarken onlara, kendi içlerinden, kendilerine Allah'ın ayetlerini okuyan, kendilerini temizleyen ve kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir elçi gönderdi."[48] Mütehassıs alimlerin çoğu, ayette geçen

[45] Cessâs, *el-Fuṣûl fî 'ilmi'l-uṣûl*, tahk. U.C. en-Neşemî, Kuveyt 1988, III. 242.

[46] Bkz. *age.*, s. 22-48, özellikle de s. 33-4.

[47] Subhî es-Sâlih'in bu ifadesini, M. Yaşar Kandemir, tercümesinde parentez içerisinde "vahye müstenit" şeklinde açıklamıştır. Sözün akışından, yazarın bununla, Hz. Peygamber'in, Kur'an dışında ve beşerî tecrübelerinden farklı olarak, ilahi emir ve ilham yoluyla alıp tebliğ ettiği dînî öğretileri kasdettiğini anlamaktayız.

[48] 3. Âlu İmrân, 164.

'hikmet' kelimesinin Kur'an'dan başka bir şey olduğunu, onun Allah'ın, Resulüne bildirdiği Şeriat'ın hedefleri, öğretileri ve sırlarının bütünü olduğu kanaatini tercih etmişlerdir, ki, bunun da Resul'ün kavlî ve fiilî sünnetinden başka bir şey olması mümkün değildir.[49]

Merhum Subhî es-Sâlih'in bu değerlemdirmelerine biz de büyük ölçüde katılıyoruz. Gerçekten de *el-vaḥy* denildiğinde akla gelen Kur'an vahyidir. O, taşıdığı bütün özellikleriyle Yüce Allah'ın tartışılmaz, korunmuş kelamıdır ve mu'cizdir, eşsizdir. Dolayısıyla ister kaynağı açısından olsun, isterse hüküm açısından olsun, Kur'an vahyi ile Sünnet'i veya hadisi aynı kefeye koymak, onları birbirinden farksız görmek, hem Hz. Peygamber'in beşer oluşunu, hem de hadis ve Sünnet'in insanlar tarafından nakledilegeldiği gerçeğini görmezlikten gelmekten başka bir şey değildir. Bunu söylerken biz, Yüce Allah ile Hz. Peygamber arasında çeşitli şekillerde gerçekleşen iletişim veya irtibatı aslâ göz ardı etmiyoruz. Zira Allah'ın Resulü olması sıfatıyla elbette Yüce Allah'ın Kur'an dışında, Hz. Peygamber'e çeşitli yollarla ilahi mesajlar gönderdiği, bilgiler verdiği inkar edilemez. Ancak, Subhî es-Sâlih'in işaret ettiği gibi, bunun 'vahiy' olarak değil de, 'hikmet' olarak tesmiye edilmesinin daha isabetli olacağından yanayız.

Hz. Peygamber'in Bilgisinin Dayanakları

Şu halde biz, Resul-i Ekrem'in bilgi ve tasarruflarının kaynağını üçlü bir tasnifle ifade edebiliriz:

1. Kitab'a dayalı olanlar; ki, bu bazen Kur'an'ın bir ayetinden, bazen de bütününden hareketle ortaya koyduğu Kur'ani çıkarımlardır. Bu bazen herkesin anlayacağı bir açıklıkta, Kur'an'a paralel ifadeler şeklinde, bazen de Kur'an'daki aslı ile irtibatın kurulmasında güçlük çekilebilecek nitelikte olabilir.
2. Hikmete dayalı olanlar; ki, bu bazen onun kalbine ilka ve ilham, bazen Cebrail vasıtasıyla, bazen de ona rüyada gösterme şeklinde tecelli eden bilgilerdir.
3. İctihad ve tecrübesine dayalı olanlar; ki, onun, akıl, kıyas, zan, tahmin, zevk, mizac, tarihî ve sosyal tecrübe, istişare vb. hususlara müstenid olan öğretileridir.[50]

Cem' ve Te'lîf, İḫtiṣâr, Tekerrur-Ta'addud İmkanları

Misal olarak verilen hadislerin lafızlarındaki farkları izah ederken, söz konusu eleştiride sık sık ihtisar ihtimalinden söz edilmektedir. Elbette gerek raviler ve gerekse musannıflar hadisleri rivayet ederken, değişik sebeplerle ihtisar ve tak-

[49] Subhî es-Sâlih, *'Ulûmu'l-ḥadîṯ ve muṣṭalaḥuh*, Beyrut 1988 (17. baskı), s. 302-3. Tercümesini krş: M. Yaşar Kandemir, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, Ankara 1981 (3. baskı), s. 261-2. (Tercümede Yaşar Kandemir'in, bu ayetin mealini doğrudan doğruya "onlara Kur'an ve Sünnet'i öğretiyor." şeklinde vermesinin sehiv eseri bir hata olduğunu sanıyoruz.)

[50] Her bir madde için geniş bilgi, değerlendirme ve misaller hakkında bkz. Erul, *age.*, s. 220-263.

tî' cihetine gitmişler, hadisin tamamı yerine ihtiyaç duyulan kısmını nakletmişlerdir. Halbuki bizim üzerinde durduğumuz problemler, ihtisar ile açıklanabilecek cinsten değildir. Verdiğimiz misallerde biz, sadece 'vahyedildi' ifadesinin geçip geçmediğine baktık. Dolayısıyla burada, yalnızca bu ifadenin hazfedilip, hadisin ihtisarla rivayetine niçin ihtiyaç duyulacağı sorulabilir. Kaldı ki, bu rivayetlerin diğer versiyonlarında, bu ifade yerine başka ifadeler yer almaktadır; ki, bu tür lafzi farklılıkları ihtisar ile açıklamak isabetli gözükmemektedir.

Yine, birbirleriyle ihtilaflı gibi gözüken hadisleri cem ve telif yoluyla uzlaştırma cihetine gitmek, elbette problemlerin çözümünde ilk önce başvurulması gereken bir yöntemdir. Ancak biz önceki makalemizde, hadisler arası ihtilafları değil, aynı isnad ile gelen bir hadisin, üçüncü, dördüncü tabakasındaki raviler tarafından farklı lafızlarla nakledilmesini, mana ile rivayeti, ravi tasarruflarını dile getirmeye çalışmış; bunun için de, mümkün mertebe isnadları göstermeye gayret etmiştik. Neticede bazı rivayetlerde görülen vahiy ifadelerinin, ravilerin ziyadesi olabileceği ihtimali üzerinde durmuş ve çeşitli mülahazalarla aynı hadisin diğer varyantını tercih cihetine gitmiştik.

Söz konusu eleştiride de görüldüğü üzere, gerek hadisler arasındaki, gerekse aynı hadisin bazı varyantlarındaki ihtilafları gidermede başvurulan bir çözüm yolu da, böylesi hadislerin, farklı yer ve zamanlarda tekrar tekrar ifade edilmiş olabileceği iddiasıdır. Kısaca 'tekerrür ve taaddüt' diye nitelendirilen bu formül, şerh edebiyatımızda daima göz önünde bulundurulan ve sıkça gündeme getirilen bir çözüm yoludur.

Nitekim ileride nakledeceğimiz üzere Hz. Peygamber'in, vahiy gelmeden önce miraca çıktığını ifade eden ve bu yüzden birçok ilim adamı tarafından eleştirilere maruz kalan hadisin ravilerinden Şerîk'in vehimlerine işaret eden alimlerden İbnu'l-Kayyım (ö. 751), bu tür tevillere ve böylesi uzak tevillerle rivayetlerdeki ihtilafları izah etmeye kalkışanlara karşı çıkarak şöyle der:

> İsrâ hâdisesi bir defa olmuştur. Oysa, "Biri uyanık iken, birisi de uykuda olmak üzere iki defa olmuştur." da denilmiştir. Bu görüş sahipleri sanki içerisinde "sonra uyandım" lafzı geçen Şerîk rivayetiyle, diğer rivayetleri bu şekilde uzlaştırmak istemektedirler. Onlardan bazıları, "Bu da, Şerîk hadisinde geçtiği üzere, birisi vahiy gelmezden önce, diğeri de sâir rivayetlerin delaleti ile vahyden sonra olmak üzere iki defa olmuştur." demişlerdir. Onlardan, "Birisi vahyden önce, ikisi de sonra olmak üzere, toplam üç defa vuku bulmuştur." diyenler bile vardır. Bunların hepsi cahilce ve basiretsizce söylenmiş sözlerdir. Bu, yüzeysel rivayet erbabından zayıf olanların, bir kıssada, diğer rivayetlerin siyakına muhalif bir lafız gördüklerinde başvurdukları bir yoldur ve (çözüm olarak) onu, bir başka defasında da öyle vuku bulmuş sayarlar. Rivayetlerdeki ihtilaf arttıkça, onlar da vakıaların sayısını artırırlar. Oysa rivayet imamlarının da benimsediği doğru görüşe göre, İsrâ bi'setten sonra Mekke'de bir defa vuku bulmuştur.[51]

[51] İbnu'l-Kayyım, *Zâdu'l-ma'âd*, tahk. Ş. el-Arnavût, A. el-Arnavût, Beyrut 1987 (15. baskı), III. 42, 38 ve I. 100.

Bu hususta yazdığı bir cüz ile Şerîk'i savunan Muhammed b. Tâhir el-Makdisî ise, onun cerh-ta'dil imamları tarafından kabul ve tevsik edildiğini, tasniflerinde hadislerinin rivayet edildiğini belirttikten sonra, onun bu hadiste "vahiy gelmezden önce" derken, belki de "vahiy gelmezden sonra"(!) demek istediğini söylemektedir.[52]

Sırf Şerîk rivayetindeki problemleri çözmek ve onu ne pahasına olursa olsun kabul etmek adına ileri sürülen bu ve buna benzer izahlar, cem ve tevil yöntemleri ile, tekerrür formülünün hangi boyutlara kadar suistimal edildiğini de göstermektedir.

İdrac Üzerine

Söz konusu eleştiride (s. 276), bizim çokça atıfta bulunduğumuz ileri sürülerek, *idrâc* terimi hakkında, Türkçe[53] ve Arapça bazı kaynaklara atıfta bulunulmuş ve bu saha ile uğraşan herkesin rahatlıkla ulaşabileceği bilgiler, malumu ilam kabilinden uzun uzun verilmiştir.

Aslında 'idrac', hadisçilerin gerek isnad ve gerekse metinlerdeki müdaheleleri ortaya koymadaki hassasiyetlerini gösteren oldukça önemli bir terimdir. Onlar, idrac ismini verdikleri bu yöntemle, rivayetler arasında görülen fazlalıkları tespit cihetine gitmişler ve böylece rivayetleri, maruz kalacakları ilavelerden korumayı amaçlamışlardır. Ancak esefle belirtelim ki, hadis ve Sünnet'i bu tür tasarruflardan muhafaza etmede son derece güzel bir yöntem olmasına rağmen, 'idrac yöntemi' yeterince çalıştırılamamış, ancak bazı münekkit hadisçiler tarafından kullanılabilmiştir. Bunun en somut delili ise, en eski hadis usûlü eserlerimizden günümüze kadar, idracdan söz eden hemen her eserde birbirinin aynı birkaç misalin zikredilmiş olmasıdır.[54] Nitekim, on binlerce rivayeti haiz olan son derece zengin hadis edebiyatımızda, sanki başka örnek yokmuş gibi, bahis konusu eleştiride bu üç-dört misal, uzun uzun aktarılmıştır.[55]

Biz, önceki makalemizde Küsûf hutbesi ile ilgili olarak, idrac yöntemiyle tespit edilen bir hususta şu değerlendirmeyi nakletmiştik:

> Nitekim, Hz. Peygamber'in Küsûf hutbesini nakleden bu sahabiler arasında güneş tutulması ile ilgili olarak Nu'mân b. Beşîr'in rivayetinde geçen "Allah, mahlukatından bir şeye gözüktüğü zaman, o şey ona boyun

[52] İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî*, tahk. M. el-Hatîb, Kahire-1407 (3. baskı), XIII. 493.

[53] Ancak, Türkiye'de ilk defa "Hadis Istılahları" hakkında kitap telif eden ve eleştiri sahibinin de doktora tez danışmanlığını yapan, birkaç yıl önce emekliye ayrılan Talat Koçyiğit Hocamızın defalarca basılan kıymetli eserine hiç atıfta bulunulmaması hayreti muciptir.

[54] Bkz. Hâkim, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-ḥadîṯ*, s. 39-40, Beyrut 1980; İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-ḥadîṯ*, s. 106-108; Zeynuddîn Irâkî, *et-Taḳyîd ve'l-îḍâḥ*, s. 106-108, *'Ulûmu'l-ḥadîṯ* ile birlikte, Kahire 1350; Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, Kahire 1972 (2. baskı), I. 268-274; Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, Ankara 1985 (2. baskı), s. 253-258; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 144-147.

[55] *Age.*, s. 276, 40, 41 ve 42. dipnotlar.

eğer."[56] ifadesi hakkında İmam Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö.505) "Bu, bir ziyadedir ve onun nakledilmesi sahih değildir, dolayısıyla derhal onu söyleyenin tekzip edilmesi gerekir. Zira asıl rivayet, bu ziyadenin bulunmadığı hadistir." derken; İbnu Kayyımi'l-Cevziyye (ö. 751) ise, hadisin isnadında eleştiriye maruz kalan ravi bulunmadığını, onların hepsinin sika hafızlardan olduklarını belirttikten sonra, "Belki de bu ifade, bazı ravilerin sözü olduğu halde, bu hadise girmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'den Küsûf hadislerini, on küsur sahabi rivayet etmesine rağmen, bu ifade diğer rivayetlerde bulunmamaktadır. Bunlar, müminlerin annesi Âişe, Esmâ, Ali, Ubey b. Ka'b, Ebû Hureyre, İbn Abbâs, İbn Ömer, Câbir, Semure b. Cundeb, Kabîsa el-Hilâlî ve Abdurrahmân b. Semure'dir ve onlardan hiçbiri, Nu'mân b. Beşîr'in hadisinde zikredilen bu ifadeyi zikretmemişlerdir. İşte biz bundan dolayı, bu ifadenin hadise sokulmuş bir idrac olmasından ve Resulullah'ın (s) lafzı olmamasından korkuyoruz." değerlendirmesini yapmıştır.[57]

Bizim hem Gazzâlî, hem de İbnu'l-Kayyım'dan naklettiğimiz değerlendirmeye rağmen, âdeta yeni tespit edilmiş bir bilgi sunarcasına, Nesâ'î şerhlerine atıfla İbnu'l-Kayyım'ın eleştirisine yer verildikten sonra: "Bu da küsûfla ilgili hadislerin alimlerce idrac açısından metin tenkidine tâbi tutulduğunu, test edildiğini gösterir. (...) Bu da alimlerin hadisleri 'idrac' açısından incelediklerini, tahkik ettiklerini, metin tenkidi yaptıkları ortaya koyar." denilmektedir (s. 280).

Oysa dikkat edilirse, Gazzâlî ve İbnu'l-Kayyım'ın bu eleştiri ve tespitleri, sadece, Nu'mân b. Beşîr'in rivayetinin, Küsûf hutbesi ile ilgili diğer sahabilerin rivayetleri ile karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Biz de önceki makalemizde, aynı yöntem ve üslûbu kullanmaya, hatta misallerin çoğunda aynı sahabiden gelen ortak isnada dayalı metinleri mukayese etmeye çalışmıştık. Aslında, bir sahabi, diğer bir sahabinin duymadığı bir bilgiyi işitip nakletme imkanına sahip olduğundan, onlardan herbirinin farklı bilgiler, farklı anlatımlar rivayet etmesi tabiidir. Ama aynı kaynak ve aynı isnaddan gelmiş olan metinler arasındaki farklarda, idrac, hazf vb. ihtimali çok daha fazladır. Bizim de oldukça beğenip takdir ettiğimiz İbnu'l-Kayyım'ın bu değerlendirmesi, böylesine takdir edilirken, daha titiz bir isnad ve metin mukayesesi yaptığımız halde bizim tespitlerimiz, "birçok hadisi devre dışı bırakmak", "hadisleri ulu orta tenkit etmek", "kolaya kaçmak ve hadislerin birçoğunu töhmet altına bırakmak", "bazı hadislerde görülen 'vahiy haline girdi' cümlesini zanni ihtimallere dayanarak hadis külliyatından silmeye gayret etmek", "bazı rivayetleri gözden kaçırmak", "önyargıyla ve reddetmek amacıyla çalışma yapmak", "hadisleri veya hadislerin bir tarafını şümullü bir tarama yapılmadan 'indi ve delilsiz' kanaatlerle amel dışı saymak", "Sünnet'ten problem ihdas etmek", "parçacı yaklaşımla konulara eğilirken, meseleyi geniş perpektifle kavramaktan uzak kalmak", "Sünnet'i vahiyden, ilahi tasarruftan soyutlamak" vb. subjektif eleştirilere ve ithamlara ma-

[56] Nesâ'î, 16. Küsûf 16, III. 141, 145; İbn Mâce, *es-Sunen*, 5. İkâme 152, no: 1262, tahk. M.F. Abdulbâkî, İstanbul 1981, I. 401.

[57] İbnu'l-Kayyım, *Miftâḥu dâri's-sa'âde*, Kahire 1323, II. 225.

ruz kalmıştır. Oysa, objektif bir değerlendirme yapılması halinde, şahsımıza yöneltilen suçlamalar, bu iki büyük alimimiz için de fazlasıyla geçerlidir. Yahut, bu alimlerimizin yaptığı tespitler nasıl takdir edilmişse, aynı takdir ifadeleri bizim tespitlerimize de yöneltilmeliydi. Bu da, söz konusu eleştiride yapılan değerlendirmelerde, söylenene değil de, söyleyene göre çifte standart uygulandığını göstermektedir.

Oysa bahse konu olan eleştirinin başında yapılan şu tespit, gerçeğin itirafından başka bir şey değildir:

> Aslında yazının tümü incelendiğinde yazarın herhangi bir neticeye varmadığı veya varmağa çalışmadığı, yani Sünnet'in vahiyle irtibatı hakkında müsbet veya menfi bir tavır belirlemediği görülmektedir (...) gayretli bir çalışma ürünü olan (...) yazıda takdir edilmesi gereken bir hususu da belirtmek gerekir, o da yazarın çoğu kez kesin bir dil kullanmamaya çalıştığı noktasıdır.[58]

Burada hem idrac konusunun daha iyi anlaşılması, hem de ciddi deliller istendiği için çok yeni bir idrac örneğini kaydetmekte yarar görüyoruz. Söz konusu eleştiride şöyle denilmektedir:

> Bunun üzerine Cenab-ı Allah "Haccı da, umreyi de Allah için, farz ve Sünnetleriyle tam yapın. Fakat herhangi bir sebeble bunlardan alıkonursanız kurbandan (deve, sığır) sizin için hangisi uygunsa o vacip olur..." (2. Bakara, 196) ayetini indirdi....[59]

Görüldüğü gibi, yukarıda bir ayet-i kerime meali verilmiş, parantez kullanılmadan ayet metnine "farz ve Sünnetleriyle" şeklinde bir idrac, yani ilave yapılmıştır. Bu basit 'ziyade', parantezsiz Kur'an tercümelerinin gündemde olduğu şu sıralarda, parantez işareti kullanılmadan metne nelerin girebileceğine dair somut bir misal teşkil etmektedir. Oysa *ve etimmû'l-ḥacce ve'l-'umrete li'llâh...* ayetinin doğru tercümesi, Süleyman Ateş'in mealinde de verildiği gibi şöyledir:

> Allah için haccı ve umreyi tamamlayın. Eğer (düşman veya hastalık gibi bir engelle) çevirilmiş olursanız kolayınıza gelen kurbanı (gönderin)...

"Farz ve Sünnetleriyle" şeklindeki –bize göre zâid– bir açıklama veya yorum, illa da verilecekse, ya parantez içinde, yahut ta metinden sonra açıklayıcı bilgiler olarak verilmelidir. Oysa, ikinci cümledeki "kurbandan (deve, sığır)" kısmında parantez kullanılmış; ancak, burada da davar cinsi paranteze alınmadığı için başka bir yanlışlığa düşülmüştür. Zira Elmalılı merhumun dediği gibi, ayette geçen "Hedy; deve, sığır, davar cinsinden Beytullâh'a ihdâ olunan kurbanlıkların ismidir ki, akalli bir koyun ve keçidir. 'Bedene'nin yedide biri de kafi olur..."[60] İşte idrac konusuna bu denli önem atfeden bir adamın, bırakın haberleri, ayetleri tercüme ederken bile düştüğü bu durum ilginçtir.

[58] *Age.*, s. 274-275.
[59] *Age.*, s. 286.
[60] Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II. 712.

Eleştirideki Gariplikler

Bahis konusu eleştiride ilmî araştırma teknikleri açısından affedilemeyecek kadar ciddi atıf problemleri bulunmakta, bırakın Arapça kaynakları, Türkçe eserlerden dahi makaslama yöntemiyle tahrif edilerek alıntılar yapılabilmektedir.

Mesela: "Yine Hz. Âişe'nin: Mescid içinde cenaze namazı kılmasını ayıplayanlara karşı; insanlar ne de çabuk unutuyorlar! Resulullah (s.a.v.), Suheyb b. Beydâ'nın cenaze namazını mecsidden başka bir yerde kılmış değildir, dediği bilinmektedir." denildikten sonra, Zerkeşi, *İcabe*, s. 163, şeklinde dipnot düşülmektedir.[61]

Oysa burada Suheyb b. Beydâ şeklinde ismi verilen sahabi, Zerkeşî'nin *el-İcâbe* adlı eserinin ilgili kısmında Suheyl b. el-Beydâ şeklindedir.[62] İlk bakışta bir dizgi hatası sanılan bu ciddi hata, onun "konuyu iyi etüd etmemesinden" ve "kolaya kaçmasından" kaynaklanmıştır. Şayet eleştiri sahibi dipnotta atıfta bulunduğu gibi, gerçekten bizzat *İcâbe*'ye başvursaydı, oradaki ismin, Suheyb değil, Suheyl olduğunu mutlaka görecekti. Anlaşılan, o bu bilgiyi, İsmail Lütfi Çakan'ın *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* adlı çalışmasından aldığı halde,[63] –zira tercüme, dizgi hatalarıyla aynıdır– esas kaynak olan *el-İcâbe*'ye bizzat başvurmuş görünerek modern bir tedlis örneği sergilemiştir. Halbuki ilgili haberin geçtiği bütün yerlerde adı geçen sahabi, Suheyl b. el-Beydâ şeklindedir.[64]

Bir başka misal de, eleştirmenin, Sünnet-vahiy münasebeti ile ilgili yaklaşımlardan söz ederken "Kur'an'dan başka vahyin olamayacağını iddia eden" ve "Sünnet'in vahiy ürünü olduğunu söyleyen" olmak üzere iki farklı gruptan bahsettiği giriş kısmındadır. Birinci gruptan saydığı Subhî es-Sâlih'in görüşlerine ve Koçkuzu'nun değerlendirmesine yer verdikten sonra: "Birinci grup; hadislerin dar manada da olsa vahiy eseri olarak kabul etmek şöyle dursun, onların varlıklarını bile hazmedememekte, sıhhatlerini öne sürerek delil olmalarına inanmamaktadırlar." demekte ve bu cümleyi, dipnotta, Ali Osman Koçkuzu'nun *Haberi Vâhid* adlı çalışmasına (s. 42) isnat etmektedir. Bu alıntı ve dipnottan, Sayın Koçkuzu'nun, en azından Subhî es-Sâlih'i, hadislerin varlıklarını hazmedemeyen, sıhhat bahanesiyle onlara inanmayan bir hadis inkarcısı gördüğü gibi oldukça olumsuz bir netice çıkar. Oysa Koçkuzu orada, "Hadisler ve Vahiy"

[61] *Age.*, s. 281.

[62] Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-İcâbe*, tahk. S. el-Efgânî, Beyrut 1985 (4. baskı), s. 137.

[63] İsmail Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul 1982, s. 130. Oradaki metin aynen şöyledir: "Yine Hz. Âişe, mescit içinde cenaze namazı kılmasını ayıplayanlara karşı "insanlar ne de çabuk unutuyorlar! Resulullah, Suheyb b. Beydâ'nın cenaze namazını mescidden başka bir yerde kılmış değildir." cevabını vermiş,..." (2. baskıda da durum aynıdır.)

[64] Muslim, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, 11. Cenâ'iz 99-101, tahk. M.F. Abdulbâkî, İstanbul 1981, I. 668-9. Ayrıca bkz. Enes b. Mâlik, *el-Muvaṭṭa'*, 16. Cenâ'iz 22-3, tahk. M.F. Abdulbâkî, İstanbul 1981, I. 229-230; İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-muṣannef*, tahk. K.Y. el-Hût, Beyrut 1989, III. 44, no: 11970; Tirmizî, 8. Cenâ'iz 44, no: 1033, III. 351-2; Ebû Dâvûd, 15. Cenâ'iz 54, no: 3189-3190, III. 530-1.

ana başlığı altında, "a) Sünnet de Kur'an gibi vahiy mahsulüdür diyenler, b) Sünnet'in vahiy sayılmasına itiraz edenler" şeklinde iki farklı yaklaşımı özetlemiş, (b) maddesinde "kısmen bu fikrin sahibi olarak görünenlerden" Subhî es-Sâlih üzerinde durmuş, yalnızca onun bazı görüşlerini tenkit etmiştir. Sonuçta Koçkuzu, bu maddeyi şu paragrafla tamamlamaktadır:

> Bir zümre daha vardır ki onlar işi daha da ileri götürerek, hadislerin dar manada da olsa vahiy eseri olarak kabûlü şöyle dursun, onların varlıklarını bile hazmedememekte, sıhhatlerine, delil olmalarına inanmamaktadırlar. Onlar, bu (b) fikrinin sahipleriyle birlikte mütalaa edilemezler.[65]

Söz konusu eleştiri yazısında, –yukarıda görüldüğü gibi– Koçkuzu'nun paragrafının başı ve sonu makaslanmış ve hadisi tanımak istemeyen zümreler için sarfedilen bir tespit, b maddesindeki alimler hakkında söylenmiş bir söz gibi alıntılanmıştır. Bu çarpıtmanın sonucu olarak da, Subhî es-Sâlih gibi merhum bir alimimiz, "hadislerin varlıklarını hazmedemeyen, sıhhat bahanesiyle onlara inanmayan" bir hadis inkarcısı olarak takdim edilmekle kalınmamış, hiç bir payı olmadığı halde, Sayın Koçkuzu da, böyle yanlış bir sonuca ortak edilmek istenmiştir. Oysa merhum alimimizin *'Ulûmu'l-ḥadîs ve muṣṭalaḥuhû* adlı değerli eseri o kadar kabul görmüştür ki, kendisi de tercümesi de defalarca basılmıştır.

Öte yandan, eleştiride gereksiz bilgiler verilmek suretiyle yazının uzatılması da anlaşılmayan bir durumdur. Mesela, Küsûf hutbesi ile alâkalı olarak, iki sütunu kaplayacak bir şekilde Buhârî'deki ilgili 19 bab başlığının ve sahabi ravilerin zikredilmesi böyledir. Oysa kısaca sadece bab numaralarının verilmesi yeterli olurdu.[66] Kaldı ki, bab başlıklarının tercümesinde de gerekli titizlik gösterilmemiştir.

Bahsedilen yazıda dikkati çeken diğer bir husus da, başlığında "Alan Taraması"[67] gibi bir iddia taşıması, ayrıca "mevdui tahlil ve teczli (doğrusu teczîî olmalı) tahlil", "tarihi tenkit metodu" gibi, bazı bilimsel yöntem isimlerinden söz edilmesidir. Ancak, reddiyede gerçekte bu isimlerin ne olduğu hakkında bilgi verilmediği gibi, sözü edilen bu yöntemler de kullanılmamıştır.

Kanaatimce okuyucuyu en fazla rahatsız eden husus ise, yazıda, anlam düşüklüğü olan, anlaşılmaz, yanlış kurgulanmış, olumlu-olumsuz kargaşası taşıyan veya yanlış anlamlar ifade eden birçok cümlenin yer almasıdır. Mesela ilk cümle ile, son iki cümle başta olmak üzere, bu tür anlaşılmaz cümlelerden bazıları şöyledir:

> Çağımızdaki bazı hadis araştırmacılarının sünneti; tamamen Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ictihatları olan değerlendirdiklerine şahit oluyoruz. (s. 273)

[65] Bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara 1988, s. 41-42.
[66] *Age.*, s. 277-278.
[67] Bu konuda bkz. Ali D. Arseven, *Alan Araştırma Yöntemi*, Ankara 1993, s. 13-29.

> Ancak kimse de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in her cümlesini –tartışmaya açtığı ictihadları gibi– vahiy eseri saymalıdır. Sünnet-vahiy irtibatı derken tabiki bunu kastetmiyoruz. (s. 295)
>
> Abdullâh b. Mes'ud'un, Peygamberimiz: Kim Allah'a herhangi bir şeyi şirk koşmadan ölenler ise olduğunu tasrih eder. (s. 276. 42. dipnot)
>
> ... bu tür hatası çok olan ravi sıhahlık vasfını kaybeder. (s. 276)
>
> Bu, bütün hadis kitaplarının dercte yöntemi ve aslında asırlardır ravilerin kitap ettikleri bir arz keyfiyetidir. (s. 278)
>
> Numan b. Beşir'in rivayetlerinin yanısıra Güneş ve Ay'ın ölümü veya doğumu üzerine tutulamayacağını ifade ettiğini anlatan... (s. 279)
>
> Zira İmam-ı şafii'nin deklere ettiği gibi: Hz. Ubade'nin hadisi, Hz. Maiz'in recminden daha önceydi. (s. 283)
>
> İhtilaflı olan bu meselede alimlerin çoğunun recmi ile beraber yüz sopayı lüzumsuz saymaları hadise güvensizlikten değil... (s. 283)
>
> Yazarın (–geniş yer tutacağı için buraya alamadığımız–) ama Hz. Peygamberi recm olayında Allah'ın hükmüyle hükmettiğine dair açık tasrihleri de... (s. 283)
>
> Ancak bunu yaparken Sünnet'ten problem ihdas etmek değil, Sünnet'i Sünnet'in mantığı içinde anlamaya gayret etmek, Sünnet binasına yeni bir bahçe açmak ve parçacı yaklaşımla konulara eğilirken, meseleyi geniş perpektifle kavramaktan uzak kalmamak gerekmemektedir. (s. 295)

Ayrıca yazar ve kitap isimleri de dahil, birçok kelimenin yanlış yazıldığını görmekteyiz ki, hiç tashih edilmeksizin böyle bir yazının yayınlanması en azından okuyuculara karşı saygısızlıktır. Şu misallerde olduğu gibi:

> s. 273: Sübhl, (doğrusu: Subhî); Resullah, (doğrusu: Resulullah)
>
> s. 274: Evzal, (doğrusu: Evzâî); Gazali, el- Mustafa, (doğrusu: Gazzâlî, *el-Muṣṭaṣfâ*) (d.n. 21); Erol, (doğrusu: Erul)
>
> s. 277: İbn-i Mahzur, (doğrusu: İbn Manzûr) (d.n. 63)
>
> s. 276: Hurey, s. 289: Hureyre, (doğrusu: Ebû Hureyre) (d.n. 40); s. 282: Huttam, (doğrusu: Hıttân)
>
> s. 281: el- İcâbi li İradî ..., (doğrusu: *el-İcâbe li îrâdi* ...) (d. n. 111)

Bu haliyle maalesef İslami araştırmalardaki seviye kaybını gösteren mezkur eleştiri; ifadeleri, komposizyonu, iddiaları, ithamları, dipnot üslûbu, alıntıları, kaynak kullanımı, noktalama işaretleri, yazım hataları, yöntem ve araştırma teknikleri, uzunluğu, gereksiz bilgiler aktarması, dağınıklığı vb. birçok açıdan, yeni yetişen araştırmacıların benzer yanlışlıklara düşmemeleri için ders alabilecekleri örnek (!) bir çalışma olarak kabul edilebilir. Biz burada sadece reddiyede önemli gördüğümüz birkaç eksikliğe işaret etmekle yetiniyor; tek tek rivayetlere ve muhtevaya yöneltilen eleştirilere cevap vermeye gerek duymuyoruz. Fakat tekrar belirtelim ki, konunun aydınlığa kavuşabilmesi için, ilmî kriterlere dayalı, gerçekten araştırma mahsulü, ciddi ve objektif eleştirilere daima açığız. Bu tür tartışma ve eleştirilerle konunun daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

Burada, konuyla ilgili birkaç misali de kısaca verdikten sonra, böyle bir konuyu gündeme getirirken vurgulamak istediğimiz hususları belirtelim.

Hz. Peygamber'e Vahiy Geldiğini İfade Eden Başka Misaller

1. Ma'mer b. Râşid (ö. 153) ve Ebû Dâvûd'un (ö. 275) naklettikleri bir rivayete göre, yanında iki adam varken, dişlerini misvaklamakta olan Resulullah'a (s), "Büyüğe!.." yani "Misvağı o iki adamdan büyüğüne ver." diye vahyedilmiştir."[68]

Bu konu ile ilgili Buhârî (ö. 256) ve Muslim'in (ö. 261) İbn Ömer'den naklettikleri haberlere göre, hâdise Hz. Peygamber'in gördüğü bir rüyadır ve misvağı küçüğe vermesi üzerine, ona "Büyüğe!" denildiği ve onun da onu büyüğe verdiğu" şeklinde anlatılır. [69]

Oysa, Urve b. ez-Zubeyr'den geldiği için mürsel olan Ma'mer'in rivayetinde ise, herhangi bir rüyadan söz edilmemekte, hâdise, yaşanmış bir olay olarak ve "vahyedildi" şeklinde anlatılmaktadır. Aynı anlatımı Ebû Dâvûd'un rivayetinde de görmekteyiz.

Biz, burada hem senedleri, hem de rüya olma yönü daha kuvvetli olduğu için Buhârî ve Muslim'in rivayetlerini tercih ediyor, 'vahyedildi' ifadelerinin geçtiği diğer iki rivayeti ihtiyatla karşılıyoruz. Ayrıca sahih kabul edilmeleri halinde ise, rivayetlerdeki *fe ûḥıye ileyhi en kebbir* lafzını "vahyedildi" şeklinde değil, "kendisine 'büyüğe' diye işaret edildi" şeklinde, vahiy kelimesinin lügat anlamıyla çevirilmesi de [70] mümkündür ve bizce bu daha uygundur. Zira her iki rivayette de *kebbir* ifadesi, ayrıca açıklanmıştır. Bu da onun açıklamayı gerektirecek bir işaret olabileceğini gösterir. Bu şekilde anlaşılırsa, arada sadece olayın uyanıklık halinde mi, rüyada mı gerçekleştiği farkı kalır ki, biz bunun bir rüya olduğunu belirten rivayetleri tercih ederiz.

2. Ebû Hureyre'nin rivayet ettiğine göre, Resulullah (s) "Bir defasında uyumaktayken kendisine yeryüzünün hazinelerinden getirilip, ellerine altından iki bilezik konulmuş, bu ise onu üzmüştü. Bunun üzerine ona "o ikisini üfle!" diye vahyedilmiş, o da onlara üflemiş ve uçup gitmişlerdir. Hz. Peygamber bunları, San'âlı (Esved el-Ansî) ve Yemâmeli (Museylemetu'l-Kezzâb) olmak üzere iki yalancı olarak yorumlamıştır."[71]

[68] Ma'mer b. Râşid, *Câmi'*, (Abdurrazzâk, *Muṣannef*, X. 430-431, no: 19603.); Ebû Dâvûd, 1. Tahâret 27, no: 50, I. 43. Hişâm-Urve ortak isnadına sahip olan bu haber, Ma'mer'de mürsel iken, Ebû Dâvûd'da Hz. Âişe zikredilmek suretiyle muttasıl hale gelmiş olup, Ebû Dâvûd'un da belirttiği gibi sadece Medinelilerin teferrüt ettikleri rivayetlerdendir.

[69] Buhârî, 4. Vudû 74, I. 66-67; Muslim, 53. Zuhd 70, III. 2298; 42. Ru'yâ 19, II. 1779.

[70] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, "Vahiy" maddesi, tahk. A.A. el-Kebir, M.A. Hasbullah, H.M. eş-Şazeli, Kahire t.y., VI. 4787; M. Zeki Duman, *Vahy Gerçeği*, Ankara 1997, s. 19-37.

[71] Hemmâm b. Munebbih, *Ṣaḥîfe*, tahk. R.F. Abdulmuttalîb, Kahire 1985, s. 664-8; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II. 319; Buhârî, 91. Ta'bîr 40, VIII. 81-2; 61. Menâkıb 25, IV. 182; 64. Meğâzî 70, V. 118; Muslim, 42. Ru'yâ 21-22, II. 1780-1; Tirmizî, 33. Ru'yâ 10, no: 2292, IV. 542.

Öte taraftan gerek Ebû Seleme vasıtasıyla Ebû Hureyre'den,[72] gerekse Ebû Sa'îd el-Hudrî'den nakledilen rivayetlerde ise vahyden hiç söz edilmemektedir.[73] Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241) doğrudan İbn Abbâs'tan naklettiği rivayette de vahyden söz edilmeksizin "bana izin verildi ve ben o ikisini üfledim; uçup gittiler." denilmektedir.[74]

Yukarıdaki misalde olduğu gibi, burada da Hz. Peygamber'e söylenmiş bir söz bulunmadığı için, kendisine sadece onlara üflemesi işaret edilmiştir. Bu ise, işaret etme anlamında vahyin sözlük anlamı itibarıyladır. Dolayısıyla burada, isnadları sahih olan ve vahyi telaffuz eden rivayetlerin tercih edilmesi halinde dahi, ıstılâhî anlamda bir vahiy ve vahyedilme durumundan ziyade, vahyin sözlük anlamıyla bir işaret söz konusudur. [75]

3. Bir başka misal de, Hz. Hatîce'nin cennet ile müjdelenmesine dairdir. Ancak, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği bu müjdenin geliş şeklinde ihtilaf mevcuttur. Bazı rivayetlere göre, onu cennette bir ev ile bizzat Hz. Peygamber müjdelemiştir.[76] Bazı rivayetlere göre, Hz. Peygamber'e, onun inciden yapılmış sarayı gösterilmiş;[77] bazılarına göre bunu ona Cebrail gelip haber vermiş;[78] bazılarına göre, bunu ona müjdelemesini Rabbi emretmiştir.[79] Sadece Buhârî'nin (ö. 256) Hz. Âişe'den rivayet ettiği bir haberde ise, söz konusu müjde vahyedilmiştir.[80]

Aslında haberin kaynağı ve ortak isnadı, Hz. Âişe-Urve-Hişâm üçlüsüdür. Aynı kaynaktan gelmiş olmasına rağmen, mana ile rivayetin tabii bir sonucu olarak metinlerde farklılıklar gözükmektedir. Netice olarak, Hz. Peygamber'in, Rabbinden aldığı bu müjdeyi, yine bu yöndeki genel olarak müjdeleyici bazı ayetlerin işaretiyle vermesi, yahut onu Cebrail vasıtasıyla, ilham, kalbe ilka veya rüyada gösterilme şeklinde bir iletimle alması, ihtimal dahilindedir. Diğer rivayetlere nispetle tek kalan "vahyedildi" ifadesinin geçtiği Buhârî'nin bu varyantı, ravi tasarruflarının bir sonucu olarak kabul edilmelidir.

[72] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III. 338, 344; İbn Ebî Şeybe, *Muṣannef*, VI. 175, no: 30476; İbn Mâce, 35. Ta'bîr 10, no: 3922, II. 1293.

[73] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III. 86.

[74] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I. 263.

[75] Kurtubî'ye göre buradaki vahyin, ya ilham vahyi veya meleğin diliyle gerçekleşmiş olması muhtemeldir Bkz. İbn Hacer, *Feṭḥu'l-bârî*, XII. 442.

[76] İbn Ebî Şeybe, *Muṣannef*, VI. 390, no: 32288; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV. 355-356, 381; Buhârî, 26. Umre 11, II. 203; 63. Menâkıbu'l-Ensâr 20, IV. 231; Muslim, 44. Fedâ'ilu's-Sahâbe 72-3, II. 1888

[77] Ma'mer b. Râşid, *Câmi'*, (Abdurrazzâk, *Muṣannef*, XI. 430, no: 20920.) Bu görme tarzı, büyük bir ihtimal ile rüyada gerçekleşmiştir.

[78] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II. 231; İbn Ebî Şeybe, *Muṣannef*, VI. 390, no: 32287, 32290; Muslim, *44*. Fedâ'ilu's-Sahâbe 71, II. 1887; Buhârî, 63. Menâkıbu'l-Ensâr 20, IV. 231'de aynen; 97. Tevhîd 34, VIII. 197'te aynı isnaddan, ancak Cebrail'in ismini vermeksizin rivayet eder.

[79] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI. 58, 202; Muslim, *44*. Fedâ'ilu's-Sahâbe 74, II. 1888; İbn Mâce, 9. Nikâh 56, no: 1997, I. 643'te, Buhârî ise, 97. Tevhîd 32, VIII. 195'te sadece ilk yarısını; 78. Edeb 23, VII. 76 ve 63. Menâkıbu'l-Ensâr 20, IV. 230-231'de tamamını aynen rivayet eder.

[80] Buhârî, 67. Nikâh 108, VI. 158.

4. Hz. Peygamber'e 'vahyedildiği'ni ifade eden diğer bir haber de, Abdurrazzâk'ın (ö. 211) ve Nesâ'î'nin (ö. 303) naklettikleri şu rivayettir:

> Bana insanlar, 'lâ ilâhe illallâh' deyinceye kadar onlara karşı mukatele etmem vahyolundu. 'Lâ ilâhe illallâh' dedikleri zaman, hukukun gerektirdiği meşrû gerekçeler dışında, kanları ve malları bana haram olur. (Gizleyenlerin) hesapları ise Allah'a kalmıştır." buyurdu.[81]

Aslında bu haber, kaynaklarımızda genellikle "İnsanlarla savaşmakla emrolundum." (*umirtu en uḳâtile'n-nâse*) lafzıyla rivayet edilmiştir. Bu lafızla rivayet edilen hadisler, Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, Evs, Câbir b. Abdullâh, Abdullâh b. Ömer, Nu'mân b. Beşîr olmak üzere birkaç sahabiden, muttasıl olarak ve bazen de mursel olarak birçok varyanttan gelmektedir ki,[82] biz onların isnadlarını burada tek tek zikretmeye gerek duymuyoruz.

Bazı kaynaklarımızda ise, söz konusu haber daha farklı lafızlarla rivayet edilmiştir:

> Kim Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in, Allah'ın Resulü olduğuna şahitlik ederse, hukukun gerektirdiği meşrû gerekçeler dışında malı ve kanı haram olur. (Gizleyenin) hesabı ise Allah'a kalmıştır.[83]
>
> Kim 'Allah'tan başka ilah yoktur' der ve Allah'tan başka kulluk edilen şeyleri inkar ederse, hukukun gerektirdiği meşrû gerekçeler dışında malı ve kanı haram olur. (Gizleyenin) hesabı ise Allah'a kalmıştır.[84]
>
> İnsanlar, 'lâ ilâhe illallâh' deyinceye kadar onlarla savaşırız. 'Lâ ilâhe illallâh' dedikleri zaman, hukukun gerektirdiği meşrû gerekçeler dışında onların malları ve kanları bize haram olur. (Gizleyenlerin) hesapları ise Allah'a kalmıştır.[85]

Bütün bu rivayetleri birlikte değerlendirdiğimizde, birçok rivayette olduğu üzere, *umirtu* ifadesinin yer aldığı rivayetleri tercih etmek durumundayız. Burada, geriye, Hz. Peygamber'in "emrolundum" ifadesinin mahiyetinden ne anlaşılacağı kalmaktadır. Acaba Hz. Peygamber bu ifadeyi, o günlerde inmiş olan bazı ayetlerden çıkarmış olamaz mı? Yani bu emir, Kur'an'da zikredilen bazı emirlerden hareketle nebevi bir çıkarım olamaz mı? Mesela:

> Fitne kalmayıncaya ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın! Eğer vaz geçerlerse, muhakkak ki, Allah, ne yaptıklarını görmektedir.[86]

[81] Abdurrazzak, *Muṣannef*, X. 163, no: 18689; Nesâ'î, *37. Tahrîmu'd-Dem* 37, VII. 80-1. *'an raculin* şeklinde mechûl bir sahabiden rivayet etmişlerdir.

[82] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I. 11; Buhârî, 24. Zekât 1, 40, II. 109-110, 125; 96. İ'tisam, 2, 28, VIII. 140-141, 162; Muslim, 1. Îmân 32-36, I. 51-3; Nesâ'î, 23. Zekât 3,V.14-5; 37. Tahrîmu'd-Dem 37, VII. 75-81; Tirmizî, 39. Îmân 1-2, no: 2606-8, V. 3-5; Abdurrazzâk, *Muṣannef*, VI. 66-7, no: 10020-10022, X. 172-3, no: 18718.

[83] İbn Ebî Şeybe, *Muṣannef*, VII. 434, no: 37054.

[84] Muslim, 1. Îmân 37-38, I. 53. Muslim bunun ardından, yine Ebû Mâlik ve babasından iki farklı isnad ile, ancak "Kim Allah'ın birliğine inanırsa" lafzıyla gelen varyantlara işaret etmekle yetinir. Ancak belirtmemiz gerekir ki, Muslim, farklı lafızlarla gelen bu haberleri, ilgili babın en sonunda vermiştir.

[85] Nesâ'î, 37. Tahrîmu'd-Dem 37, VII. 79.

[86] 8. Enfâl, 39.

> Haram aylar çıkınca, ortak koşanları nerede bulursanız öldürün; onları yakalayın, hapsedin ve her gözetleme yerinde oturup onları bekleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılarlar, zekatı verirlerse yollarını serbest bırakın. Çünkü Allah bağışlayan, esirgeyendir.[87]

Nitekim İbn Kesîr (ö. 774), en önemli rivayet tefsirlerinden sayılan meşhur eserinde, bu iki ayeti tefsir sadedinde *umirtu* lafzının geçtiği bazı rivayetleri zikretmiştir ki,[88] bu bizim sorularımıza da tam bir cevap teşkil etmektedir. Belirtmeliyiz ki, bu bir ihtimaldir, ama bize göre güçlü bir ihtimaldir. Bir başka ihtimal de, söz konusu emrin, ilham, kalbe ilka veya rüyalar yoluyla da gerçekleşmiş olabileceğidir.

5. Bu hususta bir başka misal de Hz. Peygamber'in miraca çıkışıyla ilgili hadiste geçen ve orada "Allah bana vahyedeceğini vahyetti." (*fe evḥâ'llâhu ileyye mâ evḥâ*) şeklinde, kendisine vahyedildiğini belirten rivayetlerdir.[89]

Mirac yolculuğunu anlatan bazı rivayetlerde ise, vahiyden söz edilmeksizin sadece elli vakit namaz anlatılır.[90]

Buhârî'nin (ö. 256) Şerîk b. Abdullâh vasıtasıyla naklettiği ve miracın anlatıldığı, "Hz. Peygamber Mescid-i Haram'da uyurken, ona vahiy gelmezden önce üç nefer geldi..." diye başlayan aynı hadisin bu kısmında ise şöyle denilmektedir:

> Hatta o (s) sidre-i müntehâya geldi. Ve izzet Rabbi olan Cebbâr yaklaştı, iyice yakınlaştı, öyle ki O'nunla arasındaki mesafe, iki yay kadar yahut daha az kaldı. "Ve Allah (ona) vahyettikleri içerisinde senin ümmetine her gün ve gecede elli (rekat) namaz vahyetti..." (*fe evḥâ'llâhu fîmâ evḥâ, ḫamsîne ṣalâten 'alâ ummetike kulle yevmin ve leyletin*).[91]

Aslında Buhârî'nin tamamen, Muslim'in ise sadece ilk kısmını naklettiği bu Şerîk hadisi, Hattâbî (ö. 388), İbn Hazm (ö. 456), İbnu'l-Harrât el-İşbilî (ö. 582), Nevevî (ö. 676), İbnu'l-Kayyım (ö. 751) ve İbn Hacer (ö. 852) gibi birçok ilim adamı tarafından eleştirilmiştir.[92]

Dikkat edilecek olursa, ilk rivayette nakledilen vahiy kısmı ile, 53. Necm suresindeki şu ayetler arasındaki paralellik gayet açıktır:

> Sonra o yaklaştı ve sarktı. Onunla arasındaki mesafe, iki yay kadar yahut daha az kaldı. Ve kuluna vahyedeceğini vahyetti.[93]

[87] 9. Tevbe, 5. Ayrıca savaşı emreden diğer ayetler için bkz. 4. Nisâ', 84-91; 9. Tevbe, 11-14; 2. Bakara, 190-194.

[88] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, III. 597.

[89] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III. 148-9; Muslim, 1. Îmân 259, I. 145-7

[90] Buhârî, 59. Bed'u'l-Halk 6, IV. 77-8; 63. Menâkıbu'l-Ensâr 43, IV. 248-9; Nesâ'î, 5. Salât 1, I. 217-221.

[91] Buhârî, 97. Tevhîd 37, VIII. 203-5; 61. Menâkıb 24, IV, 168'de ise kısaca baş tarafını nakletmektedir. Aynı isnad ile bu hadisi nakleden Muslim ise, sadece yukarıdaki ilk cümleyi verdikten sonra, "o, bu hadisi Sâbit el-Bunânî'nin hadisine benzer bir şekilde rivayet etti, fakat bazı şeyleri takdim ve tehir ederek, bazı hususları da ziyade ederek veya eksik naklederek rivayet etti." demiştir. Muslim, 1. Îmân 262, I. 148.

[92] İbn Hacer, *Feṯḥu'l-bârî*, XIII. 492-4; *Hedyu's-sârî*, tahk. M. el-Hatîb, Kahire 1407 (3. baskı), s. 430; Nevevî, *el-Minhâc*, Kahire t.y., II. 209; İbnu'l-Kayyım, *Zâdu'l-ma'âd*, III. 42, 38 ve I. 100.

[93] 53. Necm, 8-10.

Kaynakların naklettikleri bir rivayete göre, Hz. Peygamber'e orada verilenler şu üç şeydir: Beş vakit namaz, 2. Bakara suresinin sonu ve ümmetinden şirk koşmayanların büyük günahlarının bağışlanacağı hususu.[94] Buna göre, Hz. Peygamber'e orada Bakara suresinin son ayetleri vahyedilmiştir. Ayrıca namaz hakkında bazı erken ayetler ile, şirk koşmayan müminlerin Allah tarafından bağışlanabileceğini bildiren ayetlerin vahyedilmiş olabileceği de ihtimal dahilindedir.[95]

Sonuç

Netice itibarıyla, Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahiy geldiğini ifade eden rivayetlerin tahlili ile ilgili olarak altını çizmek istediğimiz hususlar şunlardır:

a) Geçmişte ve günümüzde birçokları tarafından, Sünnet'in Kur'an gibi vahiy olduğunu ispat sadedinde delil olarak ileri sürülen bu rivayetlerin, sadece Hz. Peygamber'e vahyedildiğini ifade eden lafızlarla gelmediği gerçeğini vurgulamak. Zira kimler tarafından, hangi lafızlarla rivayet edildiğini görmek amacıyla bütün isnadlar biraraya getirildiğinde, açıkça görülmüştür ki, ortak varyantlardan gelmelerine rağmen, bu rivayetlerin önemli bir kısmında vahiyden veya vahyedilişten söz edilmemiştir. En azından, bundan sonraki çalışmalarda bu hususa dikkat edilmelidir. Rivayetlerin bazıları ortada olduğu için, bir araştırmacı, şayet vahyedildiğini telaffuz eden varyantları tercih edecekse, hiç olmazsa diğer versiyonlarını da hatırlayıp hatırlatmalıdır.

b) Yapılan isnad ve metin karşılaştırmalarında açıkça ortaya çıkan sonuç şudur: Bu rivayetlerin hemen hepsi, mana ile rivayet edilmiş ve ravilerin tasarruflarına maruz kalmıştır. Yaptığımız bu tahliller neticesinde bizde oluşan kanaat, bu rivayetler arasındaki en önemli fark olan "vahyedildi" şeklindeki lafızların, daha sonraki dönemlerde metne bazı raviler tarafından dahil edilmesinin kuvvetli bir ihtimal olduğudur. Çünkü, bu rivayetlerin bazı versiyonlarında gözüken "vahyedildi" lafızları, şayet başlangıçtan beri bu metinlerin orijinalinde mevcut olsaydı, Hz. Peygamber'in vermiş olduğu bu bilginin kaynağının vahiy olduğu gerçeği, aslâ metinden hazfedilmezdi. Çünkü bugün olduğu gibi, geçmişte de oldukça önemli olan bu husus, metin ihtisarı esnasında atılabilecek basit bir ayrıntı değildir.

[94] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I. 387; Muslim, 1. Îmân 279, I. 157; Tirmizî, 46. Tefsîr 54, no: 3276, V. 393-4; Nesâ'î, 5. Salât 1, I. 223-4. Fakat, Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V. 151 ve 1802'de Ebû Zerr'den rivayet edilen hadislerde ise Hz. Peygamber: "Bana arşın altındaki hazinelerden 2. Bakara suresinin sonu verildi ki, bunlar daha önce hiçbir peygambere verilmemişti." buyurmuştur.

[95] Bkz. 4. Nisâ', 48. ve 116. ayetlerde şöyle buyurulur: "Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar." Burada 4. Nisâ' suresinin Medine'de inen surelerden olduğu söylenebilirse de, aynı durum 2. Bakara suresi için de geçerlidir.

c) Diğer bir husus da, bu tür rivayetleri, Kur'an dışı vahiy olarak addetmeden önce, bunu Kur'an vahyiyle irtibatlandırmanın mümkün, hatta daha sağlıklı bir yol olduğu gösterilmek istenmiştir. Sahih kabul edilmesi halinde, Hz. Peygamber bu sözleriyle pekala o konuyla ilgili olarak o günlerde inmiş olan bazı Kur'an ayetlerini kasdetmiş olabilir. Kur'an'ın mübelliği ve mübeyyini olarak Allah Resulü'nün, çeşitli konularda, muhtelif ayetlerden veya Kur'an'ın bütününden bazı çıkarımlarda bulunup, bunları Allah adına söylemesi de mümkündür.

d) Bir başka husus ise, verilen misallerde geçen "vahyedildi" ifadelerinin, ıstılahi manada Allah tarafından vahiy yoluyla gerçekleşen bir bildirişim anlamıyla değil de, 'işaret edildi', 'emredildi' vb. vahyin sözlük anlamıyla kullanılmış olmalarıdır. Nitekim daha önce açıkladığımız üzere, birkaç misalde durum böyledir. Dolayısıyla bu tür ifadeleri, bu doğrultuda anlamak ve o şekilde tercüme etmek daha isabetli olacaktır. Neticede ise, böylesi haberlerin, Sünnet'in vahiyle temellendirilmesi amacıyla kullanılmaması daha uygun olacaktır.

e) Diğer önemli bir nokta da, şayet bu lafızların geçtiği varyantlar sened bakımından zayıf, metin itibarıyla da diğer metinlere muhalifse, bir başka ifadeyle şâzz veya münker ise, sened ve metin açısından daha sahih olan varyantlar tercih edilmelidir.

f) Misal olarak verilen rivayetlerdeki lafzi ihtilafların, makul olmayan te'villerle, cem-te'lif, tekerrür ve taaddüt gibi yöntemlerle üstlerinin örtülmesi, problemlerin görmezlikten gelinmesi yerine, konunun objektif bir şekilde daha geniş ilmî araştırmalarla ele alınması, vahiy olgusu ile Sünnet arasındaki ilişkinin net bir şekilde yeniden çalışılması gerekmektedir. Sünnet-vahiy ilişkisi hâlâ üzerinde ciddi bir doktora çalışması yapılmayı gerektiren önemli bir konu olarak gayretli araştırmacıları beklemektedir.

Tekrar ifade edelim ki, bizim, Yüce Allah'ın Kur'an dışında Hz. Peygamber ile iletişim içerisinde olmadığını söylememiz mümkün değildir. Zira, bir beşer olmakla birlikte o, Yüce Allah tarafından insanlara risaleti ulaştırmakla, yani tebliğ, talim, tezkiye ve beyan ile görevlendirilmiş bir resuldür. Çeşitli ayetlerde de ifade edildiği üzere, kendisine kitap verildiği gibi, bir de hikmet verilmiştir.[96] Dolayısıyla Yüce Allah'ın, Kur'an vahyinin yanısıra, Cebrail, ilham, kalbe ilka ve rüya gibi bazı yollarla da elçisiyle iletişim kurmasından daha tabii bir şey olamaz. Ancak biz bunu vahy-i gayri metluv kavramıyla değil, bazı ayetlerde geçtiği üzere 'hikmet' kavramı ile ifade etmeyi tercih ediyoruz.

[96] Bkz. 4. Nisâ', 113: "Allah sana Kitab'ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir." Ayrıca bkz. 2. Bakara, 129, 151, 231; 33. Ahzâb, 34; 62. Cuma, 2.

İslâmiyât III (2000), sayı 1, s. 185-204

Tanrı Buyruğu ya da Bir Tahrifin Anatomisi

İLHAMİ KARABULUT
A.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİSİ

Giriş

Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) aslen Burdurlu olup, Mısır'a yerleşmiş bir ailenin çocuğu olarak 1893 yılında Kahire'de doğdu. Eğitimini Ezher'de tamamlayıp Mısır'da gazeteciliğe başladı, 1915'te İstanbul'a gitti; *Tasvîr-i Efkâr*'da yayımlanan yazılarıyla Türk basın hayatına girdi. Daha sonra Mehmet Akif Ersoy'un kızı Cemile Hanım'la evlendi. 1925'te *Vakit* Gazetesi'nde yazdığı yazılar dolayısıyla tutuklandıysa da[1] bir müddet sonra serbest bırakıldı. 1947-48 yıllarında *Selâmet Mecmûası* adlı bir dergi çıkardı.[2] Çok partili hayata geçiş sırasında yayımlanan bu önemli dergi; ilmî-dinî araştırmalar, İslam dünyasındaki düşünce hareketleri, İslam klasikleri konularının yanı sıra, din öğretiminin gereğini ortaya koyarak, bu konuda kamuoyu oluşmasına büyük ölçüde katkıda bulundu. *Selâmet Mecmûası* bir dönem yayın hayatından çekildikten sonra, 1949'da *Yeni Selamet* adıyla tekrar neşir hayatına girdi. Ömer Rıza Bey'in yanı sıra, Ahmet Hamdi Akseki, Musa Carullah, Rıza Nafiz Taner, Ahmet Halit Yaşaroğlu gibi yerli yazarlarla birlikte, Ezher rektörü Mustafâ Abdurrâzık Paşa, A. Cressy Morrison, Muhammed İkbâl, Tâhâ Huseyn, Zekî Alî, John Kingley Birge gibi yabancı yazarlar da mecmuanın yazı kadrosunda yer alan isimlerdi. Ömer Rıza 1950 seçimlerinde Demokrat Parti'den Konya milletvekili seçildi. Ardından onlarca telif ve tercüme eser bırakarak 13 Mart 1952'de İstanbul'da vefat etti.[3]

Ömer Rıza Doğrul'un *Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerîmin Tercüme ve Tefsiri* adlı eseri; "Kur'an'ın Tertip ve Taksimi", "Dinin Esasları", "İslam'ın Amelî Esasları", "Kasas-ı Enbiyâ" ve "Kur'an Aleyhindeki İsnatların Değeri" adlı beş bölümden oluşan yaklaşık iki yüz sayfalık bir girişten (Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsirine Giriş) ve Hafız Osman hattıyla yazılmış Kur'an metninin de

[1] Tâhiru'l-Mevlevî Olgun, *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiktal Mahkemeleri*, Nehir Yayınları İstanbul 1991, s. 225.
[2] Olgun, *age.*, 433.
[3] Mustafa Uzun, "Doğrul, Ömer Rıza" maddesi, *DİA.*, İstanbul 1994, IX. 489-492.

bulunduğu meal-tefsir bölümlerinden oluşmaktadır. Meal-tefsir iki cilt şeklinde, sırayla 1943, 1947, 1955 yıllarında Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık tarafından İstanbul'da basılmıştır. İlk iki baskısı müellif hayattayken (1943-1947), üçüncü baskısı da aslına sadık kalınarak, müellifin vefatından sonra (1955) basılmıştır.

Ömer Rıza ilk basımın önsözünde, M. Picthall'den, Kur'an tercümesinin Kur'an'ın yerini tutamayacağını belirten bir alıntı aktarıp, bu görüşlere tamamen katıldığını; Kur'an'ın manasını nakle yönelik bir katkıda bulunmuşsa, kendisini bahtiyar addedeceğini belirtir. Ömer Rıza, Kur'an metnini meallendirdikten sonra, gerekli gördüğü yerlere açıklayıcı dipnotlar düşerek, eserine, 'tefsir' niteliği kazandırmıştır. Bu tür çalışmaların hiçbiri elbette hatadan berî olamaz. Eser yazıldığı sıralarda bazı tenkitlere hedef olmuştur. Bu bağlamda, Hasan Basri Çantay'ın –Hamdi Akseki'nin kendisine gönderdiği mektuba atfen– sözkonusu tefsirin, Mevlana Muhammed Ali'nin İngilizce tefsirinin bir kopyası olduğuna dair eleştirisini ve Salih Akdemir'in, Arapça metne dayanmadan İngilizce'den Türkçe'ye bir tefsir çevirisi yapmanın güçlüğünü belirterek, Ömer Rıza'nın İngilizce bilmesi hasebiyle söz konusu tefsirden yararlanmış olabileceği, ancak aynen aktarımda bulunmuş olamayacağına dair kanaatini hatırlatmakta fayda görüyoruz.[4] Her halükarda, üzerinden yarım asırdan fazla bir zaman geçmesine rağmen, Ömer Rıza Doğrul'un bu meal-tefsiri kendisinden yararlanılacak bir eser olma özelliğini hâlâ yitirmemiştir.[5]

Bu yazıda merhum Ömer Rıza Doğrul'un *Tanrı Buyruğu* adlı eserinin dördüncü (1980) baskısının, eserin orijinaliyle (1947 baskısı) ne kadar ilişkili/ilişkisiz olduğunu göstermeye çalışacağız. Söz konusu dördüncü baskı, Ahmet Muhtar Büyükçınar tarafından hazırlanıp, 1980'de İnkılap ve Aka Kitabevleri Şirketi'nce İstanbul'da gerçekleştirilmiştir. Ancak, *TDV İslam Ansiklopedisi*'nde "Ömer Rıza Doğrul" maddesinin yazarı Mustafa Uzun'un, *Tanrı Buyruğu*'nun dördüncü baskısıyla ilgili yorumunu okuduğumuzda, onun da, makalenin ilerleyen kısmında ortaya konacak olan bu tahrifata ortak olduğunu ve söz konusu baskıyı, Ahmet Muhtar Büyükçınar'la birlikte hazırladıklarını kendi ifadesinden öğrenmiş bulunuyoruz:

> Dili bakımından devrine kadar yapılan tercüme çalışmaları içinde en başarılısı olmakla haklı bir ün kazanan eserin, 1980 yılında A. Muhtar Büyükçınar ve Mustafa Uzun tarafından hazırlanan son baskısında Kur'an-ı Kerim'in metni üzerinde yapılmamış, tercümelerle tefsir mahiyetindeki dipnotlarda bazı eksiklerle, ilk baskısının yapıldığı yıllardaki siyasi ve içtimai şartların da etkili olduğu, daha çok akılcı ve maddi izahlar şeklinde ortaya çıkan hatalı taraflar ve yanıltıcı yönlendirmeler düzeltilmiştir.[6]

Sayın Uzun'un yaptığı bu itiraf ve açıklamalara rağmen, eserin dördüncü baskısında yazılı anlamda yalnız A. Muhtar Büyükçınar'ın adı geçtiği için, de-

[4] Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri –Eleştirel Bir Yaklaşım–*, Ankara 1989, s. 48.
[5] Akdemir, *age.*, 47.
[6] Uzun, *DİA*, IX. 490.

ğerlendirmelerimizi, bu baskının sorumluluğu yalnız Büyükçınar'a aitmiş gibi yapacağız.

Büyükçınar, dördüncü baskının önsözünde, eserin yayına hazırlanmasında merhum müellifin "... eser her baskısında gelişip olgunlaşacak (...) baskısı yenilendikçe, eksikleri tamamlanacak, kusurları giderilecektir. Eserimizin bundan sonraki baskıları, bu ilk baskısından çok ileri, daha çok olgun ve etraflı olacaktır." şeklindeki sözlerinin, bu baskının hazırlanmasında esas alındığını belirtip, dördüncü baskısının öncekilerinden farklı yanını altı maddede özetlemektedir. Konumuzla ilgili dördüncü maddeyi dipnotuyla birlikte aynen aktarıyoruz:

> Tefsir ve izahlarda, okuyucuları 'ürkütmemesi' merhum müellif tarafından belirtilen (bkz. birinci baskının önsözü, madde 8) yeni görüşler ileri sürüldüğünde, –ki bunlar yazarın da yer yer belirttiği gibi, çoğunlukla, Hindistanlı yazar Mevlana Muhammed Ali'nin izah ve görüşleridir.(*)– mukayese imkanı vermek için cumhûr-ı müfessirînin görüşleri ayrıca belirtilmiştir.
>
> (*) Bu görüşlerin, "cennet-cehennem, melek-cin, mucize-keramet, peygamberlik-vahiy vs." gibi, bir kısım müslüman olmayanlar (bilhassa Batılılar) tarafından kavranılmamış ve çeşitli itirazlara uğramış belirli meseleleri, sadece maddi olarak izah ettiği görülmektedir.
>
> Müslümanlar için çok farklı, hatta, ürkütücü olan bu izahların, imandan mahrum, her meseleyi, aklın dar ve katı ölçüleri içinde izaha ve anlamaya çalışan şartlanmış kafaları ikna için ileri sürüldüğü söylenebilir.
>
> İşte, belki de bu yüzden, Ö. Rıza Doğrul eserin neşredildiği senelerde, batılılaşma tesiriyle, bu telakki tarzının memleketimizde de revaç bulduğunu göz önüne almış, muasır fikirler olarak üzerinde düşünülmesi için, ürkütücü de olsa yeni görüşler kaydıyla bunları nakletmek yolunu seçmiştir.
>
> Ancak, bir vazife olarak yapıldığı belirtilen bu nakillerin, Mevlana Muhammed Ali'nin farklı mezhebî telakkileri ve değişen şartlar sebebiyle bilahare itibar bulmadığını, hatta, eserin bütününe gölge düşürdüğünü, aradan geçen uzun zaman göstermiştir.
>
> Bu yüzden tefsirden ziyade meal olarak haklı bir kıymet kazanmış ve Türkçemiz'de çığır sayılabilecek bir yol açmış bu eseri lekeleyen –bazen müfrit– izahların kaldırılması, gerektiğinde Ehl-i Sünnet ulemasının görüşlerinin ilavesi bir zaruret olmuştur. Çıkarılan yerlerin tamamının sadece birkaç sahifeden ibaret olduğunu da belirtmeliyiz. (*Tanrı Buyruğu*, 1980, dördüncü baskının önsözü.)

Şimdi Büyükçınar'ın da bakmamızı önerdiği, merhum müellifin birinci önsözünün 8'inci maddesini aynen aktarıyorum. (Bu önsöz sadeleştirilerek Büyükçınar tarafından dördüncü baskıya konulmuştur.)

> Kur'an'ın âyetlerini izah ve tefsir ederken asıl membalara, İslâm ulema ve mütefekkirlerin eserlerine müracaat ve istinat ettik. Bundan başka muassır şark ve garb ulema ve mütefekkirlerinin eserlerine ehemmiyet verdik. Onun için okuyucularımız eserimizde birçok yeniliklerle karşılaşacaklardır. Bu yeniliklerin onları ürkütmeyeceğine, bilakis onları düşün-

düreceğine kaniiz. Biz bunları nakletmekle vazifemizi yapmak istedik. (*Tanrı Buyruğu*, 1947, İlk Basımın İlk Sözü.)

Büyükçınar'ın metne yapacağı, bizim tahrif olarak nitelediğimiz müdahaleleri temellendirirken bizzat merhum müellifin ifadelerini çarpıtarak kullanmasını son derece yadırgadığımızı belirtmek isteriz. Müellife atfen "... baskısı yenilendikçe, eksikleri tamamlanacak, kusurları giderilecektir." şeklindeki ifadeye 'durumdan vazife çıkarma' edasıyla yaklaşılacaksa; bu bağlamda yazarın müdahalesini bekleyen binlerce kitabın bulunduğunu bilmek, bizi ürkütüyor. Merhum Ömer Rıza'nın, ikinci baskıyı yaparken kitaptaki dipnotları muhafaza etmiş olması, bunların giderilmesi gereken kusurlar olarak görülmemesi gerektiğine dair bir işaret olarak algılanamaz mı? Müellifin "...bu yeniliklerin onları [okuyucuları] ürkütmeyeceğine, bilakis onları düşündüreceğine kaniiz." sarih ifadesi, Büyükçınar tarafından takdim-tehir yapılarak "...üzerinde düşünülmesi için, ürkütücü de olsa yeni görüşler..." şekline dönüştürülmüş; bu suretle, bu görüşlerin 'ürkütücü' olduğu ve müellif tarafından onaylanmadığı izlenimi verilmeye çalışılmıştır. Daha da ileri gidilerek, bu görüşler "eseri lekeleyen –bazen müfrit– izahlar" şekline sokulmuştur. Durum böyle olunca, vazife, kendiliğinden ortaya çıkan meşru(!) bir müdahale haline dönüşmüştür. Söz konusu 'ürkütücü' ve 'bazen müfrit' izahların yerine "Ehl-i Sünnet ulemasının görüşleri" (*Tanrı Buyruğu*, 1980, s. 297) ilave edilince, işin manevi sorumluluğu ortadan kalkmış, yapılan iş de 'zaruret' haline gelmiş oluyor. Oysa Büyükçınar'dan, merhum müellifin kitabını aynen aktarıp, bunlar üzerinde tenkitlerini ayrıca belirtmesi beklenirdi.

Büyükçınar'ın bir 'zaruret' edasıyla "eseri lekeleyen –bazen müfrit– izahların kaldırılması" vazifesini hakkıyla ifa etmediğini; Mevlana Muhammed Ali'ye ait görüşleri (*Tanrı Buyruğu*, 1980, s. 367) ve ayrıca diğer bazı 'müfrit' izahları (*Tanrı Buyruğu*, 1980, s. 74), dikkatli okuyucular tarafından fark edilebilecek küçük müdahalelerle dördüncü baskıda da koruduğunu belirtmeliyiz. Bu durumun, asıl metne yapılan –bizim tahrif olarak nitelendirdiğimiz– müdahalelerin tutarlılığı hakkında okuyucuya bir fikir verdiğini sanıyoruz.

Bir tahrif itirafnamesi olan dördüncü baskının önsözünün dipnotunda "çıkarılan yerlerin tamamının birkaç sahifeden ibaret olduğu"nu belirten Büyükçınar'la, çıkarılan sahife sayısında da anlaşamayacak gibiyiz. Büyükçınar'ın "birkaç sahife" diye belirttiği, çıkarılan sahife sayısını "birçok" diye nitelendirirsek daha çok isabet etmiş oluruz. Bunların hepsine değinmek bir makalenin sınırlarını aşacağından, makalenin sonunda 'tahrif edilen dipnotları' ek olarak sunduk.

Makalemizin bundan sonraki bölümünde, dördüncü baskıda tahrif edilmiş dipnotlardan bazı örnekleri karşılaştırmalı olarak vereceğiz. Karşılaştırma nüshası olarak, Ömer Rıza Doğrul'un sağlığında, Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık tarafından 1947 yılında İstanbul'da yapılan ikinci baskı esas alınacak ve tahrif boyutlarının görülmesi açısından, esas metinden yapılacak alıntılar bold yazı-

lacaktır. Vereceğimiz dipnot metinlerinin hangi ayete ait olduğu ve dipnot numarası belirtilecek; ikinci baskıdan yapılan alıntılar 1947, dördüncü baskıdan yapılan alıntılar 1980 şeklinde baskı tarihleriyle gösterilecektir. Dipnottaki tahrifat, mealin metnine yansımadığı sürece, meal metni verilmeyecektir. Ayrıca, kitapta tahrif edilen yorumların, okuyucuya başka kanallarla ulaştığını göstermek amacıyla, merhum müellifin yorumlarıyla paralellik arzeden bazı tefsir ve görüşlerden de örnekler verilecektir.

Orijinal Metinde Yapılan Tahriflere Örnekler

3. Âlu İmrân, 49

33. Müfessirler bunları Hz. İsa'nın mucizeleri olarak sayarlar. (1980, s. 95)

[33] Umumiyetle müfessirler bunları Hazreti İsa'nın mucizeleri olarak sayarlar: Muasır müfessirlerden Mevlana Muhammmed Ali ise şöyle der:

Burada Hazreti İsa'nın her Peygamber gibi ruhen ölmüş olanları nasıl dirilttiğine işaret olunuyor. Kur'an Hazreti Muhammedin de ölüleri dirilttiğini söyler. (8: 24) Matta İncili (11: 5) de bunlardan bahsederek "körler görür, topallar yürür, cüzzamlılar tathir olunup sağırlar işitir, ölüler kıyam eder" sözünü naklettikten sonra "fıkaraya beşaret tebşir olunur" diyerek fakirlerden kalben ve ruhen fakir olanlar murat olunduğunu gösterir.

Âyeti Kerimenin ilk taraflarında kuşlardan bahsolunması da mecazîdir. Burada kuş, ruhanî ufuklarda uçan insanı temsil ediyor. Âyeti Kerime Peygamberin kuvvet ve kudretini üç şekilde gösterdiğini ifade etmektedir: (1) Peygamber insanı manen toprak, çamur halinde bulur ve onları irşat ederek ruhaniyet ufuklarında uçan kuşlar gibi yapar. (2) Peygamber ruhen malûl insanları bulur ve onları bu illetten kurtarır. (3) Peygamber ruhen tamamile ölmüş insanlara yeniden ruh üfler. (1947, I. 121)

Görüldüğü gibi Ömer Rıza, müfessirlere ait genel görüşü verdikten sonra Mevlana Muhammed Ali'ye ait görüşü aktarmaktadır; ancak, Sayın Büyükçınar bu görüşü okuyucuya sunma riskini göze alamamış olacak ki, dördüncü baskıda bunları çıkarma yoluna gitmiştir.

Buna benzer görüşleri Muhammed Esed'de (1900-1992) de görmekteyiz. Esed, Hz. İsa'nın "ölüleri yeniden hayata döndürmesi"ni, ruhen ölmüş olan topluma (ilahi vahiy ile) yeniden hayat verişinin bir ifadesi olmasının muhtemel olduğunu belirterek, "körleri ve cüzzamlıları iyileştirme"nin de, –bu yorum doğrultusunda– ruhen hasta ve hakikate karşı kör olan insanların deruni olarak yeniden şahsiyet kazanmaları, olarak anlaşılabileceğini[7] belirtir. Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı* adlı meal-tefsirinin çevirmenleri (Cahit Koytak, Ahmet Ertürk) bir esere müdahale yetkisini kendilerinde görmemiş olacaklar ki,

[7] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı –meal-tefsir–*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1997, s. 99.

eseri mevcut haliyle okuyuculara sunmuşlar. Kaldı ki, *Tanrı Buyruğu*'nun söz konusu baskısı bir çeviri de değil, sadeleştirilmeye ihtiyaç duyup duymadığı bile tartışılabilecek Latin harfleriyle yazılmış, Türkçe bir eser...

4. Nisâ', 3

3. Büyükçınar bu dipnotu aşağıda da değinileceği gibi çok küçük bir parça çıkararak aynen vermiştir (1980, 116).

> **[3] Bu âyet, birtakım şartlar içinde, birden fazla kadınla evlenmeye cevaz veriyor, fakat birkaç zevce almayı emretmiyor. Sahih Buharî ve Sahih Müslim'de rivayet olunduğuna göre Hazreti Zübeyrin oğlu Urve bu âyetin tefsirini Hazreti Âyişe'den istemiş, o da şu cevabı vermiştir: "Hemşirezaâdem! Burada bahis konusu olan yetim o dur ki vasisinin hacri altındadır. Mal hususunda ikisi ortaktırlar. Yetimin hem malı, hem güzelliği vasisinin hoşuna gider, o da başkalarının vereceği kadar mehir vermeden onunla evlenmek ister." İşte âyette bu gibi velilerin hak ve adalet gereğince saygı göstererek vesayetleri altındaki yetimlerin mehirlerini lâyıkıyla vermedikçe bunları nikâhlamamayı ve daha başka kadınlarla evlenmeyi emrediyor. Fakat dikkat edilirse, bu tefsir, âyetin ihtiva etmediği birçok sözleri ilâve etmekle mümkün olmaktadır. Halbuki, âyetin metni gayet sarihtir ve gayet iyi anlaşılmaktadır.**
>
> **Umumiyetle bilindiğine göre Nisâ sûresi Uhud harbinden sonra nazil olmuş ve bu harbi takip eden sırada müslümanların baş vuracakları tedbirleri anlatmıştır. Uhud harbinde 700 müslümandan 70 kadar kişi şehit edilmiş, bu yüzden birçok öksüzler, geçinmekten âciz dul kadınların elinde kalmışlardı. Daha ilerde vukubulacak olan muharebelerde öksüzlerin ve dulların sayılarını artıracaktı. Onun için sûrenin ilk âyetinde müslümanlara, hısımlık bağlantılarına saygı göstermeleri emrolunuyor, ve bütün insanların bir tek nefisten yaratılmış oldukları bildirilerek insanlar arasındaki hısımlık bağlantısı azamî derecede genişletiliyor. İkinci âyette bilhassa öksüzleri korumağa en büyük ehemmiyet verilmesi isteniyor ve üçüncü âyette öksüzlerin hakkını gözetmekten korkulduğu takdirde dullarla evlenilmesi tavsiye olunuyor ve böylece öksüzlerin evlâtlık durumunu kazanmaları sağlanıyor. Harp yüzünden kadınların sayısı, erkeklerin sayısından çok üstün olduğu için erkeklerin, iki, üç, hattâ dört kadın ile evlenmelerine cevaz veriliyor. Yani bir kadından fazlasiyle evlenmek için verilen müsaade, o zamanki İslâm cemiyetinin geçirdiği birtakım hususî şartlar yüzündendi. Aynı âyeti kerime, öksüz kızlarla evlenmeyi de teşvik etmekte ve böylece öksüzlük ıstırabını karşılamak istemektedir. Sûrenin 127 inci âyetine bakınız.**
>
> **Şunu ilâve etmek gerekir ki İslâm dininde taaddüdü zevcat, bir kaide değil, bir istisnadır. Birtakım olağan üstü şartların başgöstermesi üzerine başvurulacak istisnai bir tedbirdir. (1947, I. 152)**

Büyükçınar bu dipnotun "Yani bir kadından fazlasıyla evlenmek için verilen müsaade, o zamanki İslâm cemiyetinin geçirdiği birtakım hususi şartlar yü-

zündendi." kısmı hariç hepsini aynen vermiştir. Dolayısıyla yukarıdaki kısım hariç dipnotta bir sorun yoktur. Ancak olayın vahameti, bu dipnotun böyle aktarılmasına rağmen, meal metnine yapılan anlaşılmaz müdahaledir. Büyükçınar'ın, meali:

> Şayet velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızları nikahlamakla onlara karşı adaletli davranmaktan korkarsanız hoşunuza giden diğer kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikah edin...

şeklinde vermesini anlamak mümkün değil. Umarız "adaletli davranmaktan" ibaresi, "onlara adaletli davranmamaktan korkarsanız" şeklinde olması gerekirken, sehven "adaletli davranmaktan korkarsanız" şeklinde yazılmıştır. Aksi taktirde, Büyükçınar'ın yetimlere 'adaletli davranmayı' çok gördüğünü düşünmek durumundayız...

Oysa Ömer Rıza Doğrul'un meali şöyle:

> **Şayet öksüzlere karşı adaleti ifa edememekten korkarsanız size helal olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikah edin.**

Görüldüğü gibi iki meal arasında çok ciddi farklar var. Büyükçınar'ın yukarıdaki dipnotu almasına rağmen, meali, dipnota taban tabana zıt bir şekilde vermesi, tahrifin dipnotlarla sınırlı kalmadığının çok açık bir göstergesidir.

Bu konuyla ilgili olarak, Musa Carullah'ın (1875-1949) fikirlerini aktarmanın Ömer Rıza'nın, yorumunda yalnız olmadığını göstermek bakımından uygun olduğu kanısındayız:

> Bu ayette [3. Nisâ', 3] zikredilen 'yetimler', kimsesiz dul hatunlardır. Eğer hatun dul olarak âciz kalır, hukuku, ihtiyaçları ve saygınlığının temin edilmeme tehlikesi bulunursa, bunları temin etmek farz-ı kifaye olur. Hitap ümmetin umumuna yöneliktir. Ümmetten birisi bunu yerine getirirse yeterli olur. Ayette belagat ve mübalağa yolu ile bunları temin etmek için alınacak nihai tedbirlere misal olarak çok eşliliğe değinilmiştir. Ayetin asıl anlamı: "Dul kalan kadınlardan iki, üç ve dört hatun almak suretiyle de olsa, çaresiz kalmış dul hatunların hak ve ihtiyaçlarını temin ediniz." demektir. Bu, Kur'an-ı Kerim'in hatunların hâllerine gösterdiği ehemmiyetin oldukça ilginç bir ifadesidir. Kur'an-ı Kerim, sevgi ve saygı cihetiyle erkeklerin hatunlara nispetini, ebeveynin çocuklarına nispeti gibi kabul ettiğinden, dul kalmış hatunlar için yetim tabirini kullanmıştır. Bu, gayet faydalı bir mecaz ve büyük bir öğretidir.[8]

Musa Carullah bunları aktardıktan sonra, ayeti kerimenin asıl manasının bu olduğunu, ayetin başka bir anlama çekilmeye müsait olmadığını beş maddede özetlemektedir.[9]

4. Nisâ', 34

22. Bu dipnot Büyükçınar tarafından aynen aktarılmıştır. (1980, 122)

> **[22] Aslında "Kavvam" kelimesi kullanılmaktadır. Kadının kavvamı, onun işlerine bakan, onu koruyan ve destekleyen kimse de-**

[8] Musa Carullah, *Hatun*, haz. Mehmet Görmez, Kitâbiyât, Ankara 1999, s. 70.
[9] Carullah, *age.*, 70-71.

mektir. Kadının işlerine bakmak, kadını korumak ve desteklemek vazifesinin erkeğe verilmesinin sebebi de âyette daha sonraları beyan olunduğu vechile erkeğin güç ve kudret, maddî teşekkül bakımından, kadından üstün olması, kadının da güzellikçe ve incelikçe erkekten üstün olması, bahis mevzuu edilmektedir. Üstünlük bir tarafa ait değildir. Her taraf kendine göre üstünlüğe haizdir. (1947, I. 160)

Büyükçınar bu dipnotu, hiçbir tasarrufta bulunmadan aynen aktararak bizi şaşırtırken, yine meal metnine müdahale ederek bizi hayretler içinde bırakmıştır. Büyükçınar, 'hakimiyet'i elden bırakmayan bir edayla, söz konusu ayeti şöyle çevirmiştir:

> Erkekler, kadınların üzerine hakimdirler. Zira bu Allah'ın erkekleri kadınlardan üstün (güçlü) kılması ve (kadınlara) mallarından harcamaları (sebebiyledir).

Oysa, Ömer Rıza Doğrul, dipnotundaki açıklamalarına uygun olarak ayeti şöyle meallendirmiştir:

> **Erkekler, kadınların destekleyicileridir. Çünkü Allah onların bazılarını bazılarına üstün kılmıştır, çünkü onlar mallarından harcederler.**

Dördüncü baskıyı hazırlayanların, dipnotlar ile meal metni arasındaki ilişkisizliği bu şekilde oluşturabilme meziyetleri; bizde, neredeyse kendi meal metinlerine Ömer Rıza Doğrul'un dipnotlarını dikkatsizce monte ettikleri izlenimi uyandırıyor.

6. En'âm, 130

> 63. Burada cinlere de, insanlara da kendilerinden peygamber gönderildiği söyleniyor. Fakat Hz. Peygamber ins ve cinin peygamberi olduğuna göre, cinlere gönderilen peygamber Hz. Peygamber'e gelen vahyi duyup cinlere nakleden elçi manasındadır. (1980, s. 186)
>
> **[63] Burada cinlere de, insanlara da kendilerinden peygamberler gönderildiği söyleniyor. Bütün peygamberler insandırlar. O halde cinlerin de insanlara mensup oldukları aşikardır. (1947, I. 250)**

Görüldüğü gibi her iki dipnotun giriş cümlesi aynı olmakla birlikte, sonuçları birbirinden oldukça farklı. Ömer Rıza, bütün peygamberlerin insan olduğundan hareketle, cinlerin de insanlara mensup olduğu sonucuna varıyor. Merhumun bu konuyla ilgili fikirlerinin daha iyi anlaşılması için bu suredeki 61. dipnota bakmamız gerekiyor. Ancak takdir edersiniz ki, bu dipnot da tahriften nasibini almıştır. Biz bu dipnotun tahrif edilen kısmının orijinalini buraya aktarıyoruz:

> **...burada [En'am Sûresinin] 128-131 âyetlerini birlikte okuduğumuz taktirde 129 uncu âyette 128 inci âyetteki cinden bahsolunarak bunların birbirini tutan, birbirine dost olan zalimler olduklarını, 130 uncu âyette cin ile insanlara bir cemaat gibi hitap edildiğini, onlara "Ey cin ile ins cemaati" denildiğini 132 inci âyette bun-**

ların kasaba halkı olarak zikrolunduklarını ve zulümleri yüzünden kasabalarının harap olduğunu görürüz. Zaten 131 inci âyetin ifadesi kat'idir. Burada cinlerle insanlara kendilerinden peygamber gönderildiği beyan olunuyor ve bu suretle cinden insanları kötülüğe ve batıla sürükleyen insanların, insten, diğer insanların murat olunduğu pek sarih bir surette gösteriliyor. Çünkü peygamberler ancak insanlar içinden zuhur etmiştir. (1947, I. 249)

Yine bu konuyla ilgili olarak 46. Ahkâf suresinin 29-32. ayetleriyle ilgili düşülen 2 nolu dipnot da tahrif edilmiştir. Makalenin sınırlarını zorlamamak için bu dipnotu metne almamakla birlikte, kısmen değinmekte konu bütünlüğü açısından fayda görüyoruz. Bu dipnotta Doğrul, Kitab'ın başka mahluklara değil, insanlara gönderildiğini belirterek, onun muhataplarının da âdem evlatları olduğunu söylüyor. Cin kelimesinin insanlar hakkında kullanıldığını belirtip, bundan hareketle, söz konusu ayetlerde geçen cinlerin, muhtemelen, Kur'an'ı dinleyip ona imanla birlikte kavimlerini de yola getirmeye çalışan, Arap olmayan (yabacı) birtakım insanlar olabileceğini söylüyor. 46. Ahkâf, 30'da Hz. Musa'dan bahsedildiği için, bu insanların Musevi olmaları çok muhtemeldir, denmektedir (1947, II. 783).

Büyükçınar tarafından bu dipnotun şöyle aktarılmasının son derece doğal olduğu ortadadır:

> Burada bahis mevzuu olan cinler Kur'an'ı dinleyip ona iman ettikten başka kendi kavimlerini de yola getirmek istemişlerdir. Bu ve daha evvel geçen buna benzer ayetler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) insanlara ve cinlere gönderilmiş olduğunu beyan eder. (1980, s. 569)

Muhammed Esed de 46. Ahkâf, 29-32. ayetlerinde *cinn* kelimesini karşılamak üzere "o ana kadar görülmemiş olan varlıklar" ifadesini kullanır ve bu kelimenin, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde kimsenin daha önce rastlamadığı yabancıları gösterdiğini belirtir. 46. Ahkâf, 30'da geçen cinleri ise, Hz. Musa itikadının mensupları olarak değerlendirir ve bazı tarihî bilgiler vererek, bu açıklamalarının kesinleşmemiş bir görüşten ibaret olduğunu vurgular.[10]

Tanrı Buyruğu'nun dördüncü baskısında örneğini gördüğümüz zihniyet olmasaydı, okuyucular, bu kanaatlere, Esed'in mealinin Türkçe'ye çevrilmesinden çok daha önce muttali olacaklardı. Kaldı ki, bütün müdahalelere rağmen bu görüşlerin veya kanaatlerin okuyucuya ulaşması engellenememiştir. Bu durum da göstemektedir ki, görüşleri engellemek yerine sağlıklı ve seviyeli bir tartışma ortamında değerlendirmek daha doğru bir yoldur.

8. Enfâl, 68

> 34. Bu ayette Bedir muharebesinde alınan esirlerin fidye karşılığı serbest bırakmalarından dolayı müslümanlara sitem vardır. (1980, s. 227)
>
> **[34] Bu âyette bahis mevzuu olan İlâhî hüküm müminlerin Kureyş kervanına dokunmaları ve Kureyş ordusiyle meşgul olmalarıdır.**

[10] Esed, *age.*, 1195-1196.

Ayette yapılmasına teşebbüs edileceği söylenen iş de, kervanı ele geçirmeyi düşünüp onu istemektir. (1947, I. 308)

Burada hem dipnota hem de meal metnine müdahale vardır. Ancak mevzuun iyice anlaşılması ve tahrifin boyutlarının tam olarak görülmesi için 33 nolu dipnotu da vermemiz gerekmektedir.

[33] Müfessirler bu âyet ile onu takip eden âyetin Bedir'de alınan esirlerin fidye mukabilinde serbest bırakılmalarına işaret ettiğini, bu âyetlerle bu hareketin kaldırıldığını söylerler. Fakat bu âyetlerin bambaşka şeylere işaret ettiklerini gösteren delâil vardır. Evvelâ, burada peygamberin esir alması için harp etmesi şart olduğu söyleniyor. Bedir muharebesinde de böyle olmuştur. Âyetin aslında peygamberin "ishan" etmesi lâzım geldiği söylenmektedir. Bunun manası "çok kan dökmek" değildir. Manası, düşmanla, fakat şiddetli bir surette savaşmak, harp ederek düşmanı yenmektir. İmam Fahreddîn Râzî, Vakidî'nin bu kelimeye verdiği manayı nakleder: "Bir şeyin ishani, onun kuvvetleşmesi, sertleşmesidir. Bir adam güçlü, kuvvetli olur ve henerse ona eshane, yani ishan etti denilir." Ve şunu ilâve eder: Birçok müfessirler eshane kelimesini fazla kan dökmek manasına alırlar. Sebebi bir saltanatın ancak kan dökmekle kuvvet bulduğuna kani olmalarıdır. O halde bu kelimeye bu manayı vermek, sırf tahminden ibarettir. Nitekim Kur'an'da aynı kelime başka bir yerde mağlûp etmek manasında kullanılır. Sûre-i Muhammed, 4 üncü âyet.

Saniyen, esir almak ve serbest bırakmak keyfiyeti aynı sûrenin yetmişinci âyetinde beyan olunarak müslümanların esir aldıklarını ve fidye kabul ettiklerini, müslümanların ellerinde esir bulunduğunu gösteriyor. O halde esirlerin katli lâzım gelseydi bunlar hayatta kalmazdı. Bunun böyle olması bu âyetin böyle bir şey emretmediğini göstermeye kâfidir.

O halde bu Âyeti Kerimede bahis mevzuu olan nedir?

Evvelce de izah olunduğu vech ile müslümanlardan bir kısmı Kureyşin silâhsız kervanına hücum ederek onu ele geçirmeğe ve kervanın adamlarını esir almağa taraftardılar. Gerçi müşrikler, müslümanlara karşı buna mümasil hareketlerde bulunuyorlardı. Fakat böyle bir hareket, bir peygambere yaraşmazdı. Bir peygamberin esir alması için harp etmesi, galip gelmesi gerektir. O halde bu âyeti Kerime, harp etmeden esir almanın gayrı meşru olduğunu gösteriyor. Esir, ancak muharebede alınabilir. Âyeti Kerimedeki "Siz dünya malını istiyorsunuz" nazmı kervana ve kervanın mallarına işaret ediyor. Sûrenin 69 uncu âyetinde "Aldığınız ganimetleri helal ve pak yeyin" denilmesi de esirleri sebest bırakmak mukabilinde alınan fidyenin de helal olduğunu gösteriyor. (1947, I. 307-308)

Büyükçınar bu dipnotu "O halde esirlerin katli lazım gelseydi bunlar hayatta kalmazdı. Bunun böyle olması bu âyetin böyle bir şey emretmediğini göstermeye kafidir." kısmı hariç tamamen aktarmasına rağmen söz konusu ayeti

(8. Enfâl, 68) ve dipnotunu (34) açıkça tahrif etme cesareti göstermiştir. Büyükçınar'ın verdiği meal şöyle:

> Allah'ın hükmü geçmemiş olsaydı size esirleri öldürmeyip de serbest bırakmak için aldığınız fidyeler yüzünden elbette büyük bir azap erişecekti.

Büyükçınar meali böyle verdikten sonra, kendisine ait 34 nolu dipnotu vermesinin bir manası kalmıyor. Zira dipnottaki her ayrıntıyı, ("Bedir muharebesi" ibaresi hariç) mealine taşımıştır. Ömer Rıza Doğrul ise, ayetin mealini şöyle vermektedir:

> **Allah'ın hükmü geçmemiş olsaydı size yapmağa teşebbüs edeceğiniz iş mukabilinde elbette büyük bir azap erişecekti.**

Ömer Rıza'dan aktardığımız 33 nolu dipnottaki yoruma benzer bir yorumu Mevdûdî, İmam Cessâs'ın bir yorumu olarak *Aḥkâmu'l-ḳur'ân* adlı eserine atfen aktarmakta, bu yorumu düşünülmeye değer bir görüş olarak nitelemektedir.[11]

13. Ra'd, 43

> 28. Burada etrafın kısalmasından bahs olunuyor. Bu yeryüzünün yaradılışı ve kutupların basıklığını ifade etmektedir. (1980, s. 297)
>
> **[28] Burada etrafın kısılmasından bahsolunuyor. Bundan maksat, ya birtakım muhalif reislerin ölümü ile muhalefetin zaafa uğraması, yahut müşrikler sayısının azalması, müşriklerden ayrılanların müslümanlığa iltihak etmeleridir. (1947, II. 406)**

Burada dipnotun tahrifiyle yetinilmeyip, meal metnine de müdahale edilmiş olduğunu görüyoruz:

> Görmüyorlar mı ki Biz yeryüzünün etrafını kısarak yaratıyoruz... (1947)
>
> **Görmüyorlar mı ki Biz (kâfirler) diyarının etraflarını kısarak onları helâke uğratıyoruz... (1980)**

Hamdi Yazır söz konusu ayeti, şu şekilde izah etmektedir:

> ...muhtelif hadisat ile arzı aşındırıp parçalamıyor muyuz veya o münkirlerin vatanlarını peyderpey etrafından eksiltip küçültmüyor muyuz? Nüfuslarını, cemiyetlerini kırarak feyzu bereketlerini azaltarak, arazilerini daraltarak, izzetlerini zillete, kemallerini noksana tebdil etmiyor muyuz? Arzdaki bu tağyiratı veya vatanlarındaki bu tazyikatı görmüyorlar mı?[12]

İbn Kesîr'in naklettiğine göre, Mucâhid ve İkrime, ayetteki 'eksiltme'yi 'harap etme' şeklinde tefsir ederken; Hasan, Dahhâk ve İbn Abbâs ise, "müslümanların müşriklere galip gelecekleriyle" izah etmektedir.[13] Eski alimlerimizden hiçbiri bu ayete Büyükçınar'ın verdiği 'kutupların basıklığı' gibi bir mana

[11] Ebu'l Al'â Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân –Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri–*, çev. Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, II. 185.

[12] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971, IV. 3005.

[13] İbn Kesîr, *Muhtasar Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990, III. 1149. Ayrıca bkz. Fahruddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara 1988-1995, XIII. 475.

vermemişlerdir. Burada 'cumhûr-ı müfessirînin görüşü' ile hiçbir ilgisi olmayan, aksine, bilimsellik zaafıyla yapılan bir tahrif söz konusudur. Büyükçınar, burada cumhura muhalefet ettiğinden değil, kendi tahrif ilkelerine muhalefetten dolayı tenakuza düşmüştür.

Bilindiği gibi, kutupların basıklığı o günkü Arapların bilmediği bir konu idi. Kur'an-bilim/bilgi ilişkisi bağlamında, İmam Şâtıbî'nin (ö. 790/1388), günümüz okurlarını da ilgilendiren son derece önemli fikirlerinden bir bölümünü aktarıyoruz:

> Birçok insan Kur'an üzerindeki iddialarında sınırı aşmışlar ve ona tabiat ilimleri, matematik ilimleri, mantık, ilm-i hurûf vb. gibi öncekilerin-sonrakilerin bütün ilimlerini yüklemişlerdir. Bir önceki meselede ortaya konan esasa vurulduğunda bu iddianın doğru olamadığı görülecektir. Kaldı ki sahabe, tâbiîn ve onları takip eden nesillerden oluşan selef-i salih Kur'an'ı ve Kur'an ilimlerini, Kur'an'da bulunan esrarı en iyi bilen kimselerdi; bununla birlikte onlardan hiçbir kimsenin bu iddia doğrultusunda söz ettiği bize ulaşmamıştır. Onlar Kur'an'dan sadece bir önceki meselede geçen tevhid delilleri, teklifî hükümler, ahiretle ilgili hükümler ve bunlarla ilgili konuların ispatına çalışmışlardır. Eğer onların bu iddia doğrultusunda çabaları ve incelemeleri olsaydı, meselenin esasına delalet edecek şeyler mutlaka bize kadar ulaşırdı. Böyle bir şey ulaşmadığına göre, bu iddianın onlarda mevcut olmadığı anlaşılacaktır. Bu da Kur'an'da onların iddia ettikleri gibi bütün ilimlerin esaslarının bulunmadığına bir delildir. Evet, Kur'an bazı ilimleri içermektedir; ancak bunlar Arapların bildikleri ilimlerdir.[14]

Hikmet Zeyveli, Kur'an'ın sadece aktüel yönüne önem verdiği ve işin ilmî yönünü –din haline getirmeksizin– insanın kabiliyetine tevdi ettiği, bu maddi alemle ilgili bazı edebî tasvirlerin, din/akide telakki edilmesinin hatalarını belirttiği yazısında; dünyanın 'düz' (Celâleyn) ve 'sakin' (Râzî) olduğunu iddia eden eski müfessirlerimizden örnekler vermekte ve "dünyanın düz veya yuvarlak olduğu" (veya kutuplardan basık olduğu) şeklindeki bir inancın ilahi hidayetin hedefi olmadığına işaret ederek; mahşerde bundan sorgulanacağımıza dair akli ve naklî bir delil bulunmadığını belirtmektedir.[15] Watt, 'din dili'ni –birçok açıdan harita ve diyagramlara benzediğini belirterek– 'diyagramatik' olarak[16] nitelendirmektedir. Ömer Özsoy ise, Kur'an'ın fiziksel bir olay olarak görülen yağmuru, 'Allah'ın rahmeti' olarak niteleyip dinî (ve deruni) bir anlam yüklemesinden hareketle, Kur'an (din) dilinin 'anlam verici' vurgusuna dikkat çeker. Dolayısıyla, Kur'an'ın kullandığı dilin –en azından teknik anlamda– bi-

[14] Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *El-Muvafakat –İslami İlimler Metodolojisi–*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1990-1993, II. 77.

[15] Hikmet Zeyveli, "Kur'an'ın Aktüel Değeri Üzerine", *1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994, s. 281-282.

[16] W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara 1982, s. 120.

limsel bir dil olmadığı gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, onun ifadelerinin bilimsel verilere uygunluğu veya aykırılığı anlayışının ne denli yanlış olduğu ortaya çıkar.[17]

Durum böyle olunca, yukarıda değinilen, Büyükçınar tarafından verilen dipnotun, ayetin siyak ve sibakı ile hiçbir irtibatı olmadığı gibi, 'cumhur'un görüşüyle de ilişkisi olmadığı aşikar hale gelmektedir.

17. İsrâ', 85

> 24. Aslında "Ruh" deniliyor ki, vahy ve ilham manasına da gelir. Bu ayetten evvel de, sonra da bahis mevzuu olan mesele vahydir. Onun için bu kelime ruh yerine vahy diye tercüme edilebilir. Kur'an-ı Kerim'e (42. Şûrâ, 52'de) de "Ruh" denilir. Ancak cumhur-ı müffessirin burada ruh manasını tercih eder. (1980, 348)
>
> **[24] Aslında "Ruh" deniliyor ki vahy ve ilham manasına da gelir. Bu âyetten evvel de, sonra da bahis mevzuu olan mesele vahydir. Onun için bu kelimeyi ruh değil, fakat vahy diye tercüme ettik. Kur'an-ı Kerim'e (42. Şûrâ, 52'de) de "Ruh" denilir. (1947, II. 471)**

Burada dipnotta yapılan tahrifatın kaçınılmaz bir sonucu olarak mealin metnine de müdahale edilmistir.

Doğrul, bu ayeti "sana vahyi sorarlar..." şeklinde tercüme ederek yukarıda verdiğimiz dipnotu düşmüştür. Ancak Büyükçınar yukarıda aktardığımız dipnotta da görüldüğü gibi "...ruh yerine vahiy diye tercüme edilebilir." cevazına rağmen, "cumhûr-ı müfessirîn burada ruh manasını tercih eder." ibaresiyle, bu cevazı da kayıtlayıp, meal metnine müdahale etme gereği hissetmiştir. Oysa burada sorun 'ruh'la ne kastedildiğidir.

Bu bağlamda Muhammed el-Behiy, söz konusu ayette geçen 'ruh' kavramının, bazı müfessirlerin kabul ettikleri gibi 'insanın gizli kuvveti, bedenin yöneticisi' anlamına gelmediğini; bu anlamın Yunan felsefesiyle ilgili olduğunu ve Müslümanlar arasında, hicrî üçüncü asırdan itibaren bu anlamda kullanıldığına dair bilgi verir. Behiy, büyük çoğunluğun 'ruh' kavramına vahiy veya vahyi getiren melek (Cebrail) anlamı verdiğine işaret ederek, sözü edilen ayetten sonra gelen üç ayeti de dikkate alarak burada kastedilen şeyin 'vahiy' olduğunu belirtir.[18] Dücane Cündioğlu, eski çağlardan beri süregelen ruh-beden ayırımının bilhassa kartezyen felsefenin de etkisiyle derinleştiği günümüzde, bu ayetin, bu ayırımı destekler biçimde anlaşılmasının, Kur'an'ın dolaylı muhataplarının zihninde, bu terimin Kur'an'ın kavramsal çerçevesi içerisindeki yerini tayin etmeyi güçleştirdiğine değinerek; bu terimin Kur'an'da 'bedenin karşıtı' anlamındaki 'ruh'la bir alakası bulunmadığını; bu terimin Kur'an'da umumiyetle 'vahy'i veya 'Vahiy Meleği'ni tanımlamak maksadıyla kullanıldığını belirtmekte

[17] Ömer Özsoy, "Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri", *1. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994, s. 184.

[18] Muhammed Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'ani Kavramlar*, çev. Ali Turgut, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1988, s. 117.

ve kavramı bu bağlamda kullanan alimlerden örnekler vermektedir.[19] Mevdûdî de ayetin sibak-siyak bağlamından hareketle, burada insan ruhundan bahsedilmesinin anlamsız olduğuna işaret ederek, bu ayette geçen 'ruh'tan vahyi getiren meleğin anlaşılması gerektiğini belirtir.[20] Muhammed Esed de bu ayeti Ö. Rıza Doğrul gibi çevirmiştir. Esed, önceki ve sonraki ayetlerin açıkça Kur'an'a işaret ettiğini göz önüne alarak 'ruh'tan kastın vahiy olgusu olduğunu belirterek, söz konusu ayeti "Bir de sana ilahi esinlenme[nin mahiyeti] hakkında soruyorlar..." şeklinde çevirmiştir.[21]

19. Meryem, 27

10. Bu ayetten sonraki ayetlerde bildirilen Hz. İsa'nın beşikte bebekken konuşması ve ileride peygamber olacağını haber vermesi onun mucizelerindendir. (1980, 368)

[10] Bu âyetten sonraki âyetlerde muhavereler Meryem'in oğlu ile birlikte kavmine döndüğü zaman, İsa'nın yetişmiş ve nübüvvet derecesine yükselmiş olduğunu, onun ilâhî vahyi telakki ettiğini gösteriyor. Çünkü Hz. İsa dokuzuncu âyette, Allah'ın ona kitap verdiğini söylüyor. Müfessirler daha sonraki âyette İsa'nın tevellüdünden bahsolunduğu için onun henüz çocuk olduğunu zannederler. Bir kere Kur'an'ın enbiya kıssalarını bütün tafsilâtıyla nakletmediğini, maksada hadim olmayan bazı hâdiseleri bıraktığını hatırdan çıkarmamalıyız. Meselâ 11 ve 12 inci âyetlere dikkat ediniz. 11 inci âyette Zekeriya'ya bir oğul olacağı müjdeleniyor, 12 inci âyette ise Yahya'ya kitabı kuvvetle tutması emrolunuyor. Arada geçen hâdiseleri anlatmaya lüzum olmadığı için bunlar bırakılıyor.

Bundan başka 22 inci âyette Hazreti Meryem'in uzakça bir yere gittiğinden bahsolunuyor ve bundan Meryem'in doğurur doğurmaz kavmine dönmediği anlaşılıyor. Hazreti Meryem'in İsa'yı taşıyarak kavmine getirmesi, onu kucağında taşıyarak getirdiğini ifade etmez. Onu bir merkep veya başka bir hayvan üzerinde taşıyarak getirdiğini ifade eder. Bu mana için (9. Tevbe, 92)'ye bakınız. (1947, II. 498-499)

Dipnotlar arasındaki farklılık açıktır. Doğrul, Hz. İsa'nın ilahi vahyi idrak edecek yetişkinlikte olduğunu iddia ediyor. Büyükçınar'ın Ehl-i Sünnet ve cumhûr-ı müfessirîn doğrultusundaki dipnotunu anlamak mümkün; ancak, bunu tahrife gerekçe olarak kabul etmek imkansız.

19. Meryem, 29

12. Yahudilerin ihtiyarları ve alimleri, beşikte bir çocuğun konuşacağına inanmıyorlardı. (1980, 368)

[12] Yahudilerin ihtiyarları ve alimleri, daha dün beşikte bir çocuk saydıkları İsa ile konuşmaya tenezzül etmiyorlardı. Onun için

[19] Dücane Cündioğlu, *Söz'ün Özü –Kelâm-ı İlâhî'nin Tabiatına Dair–*, Tıbyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 82-83.

[20] Mevdûdî, *age.*, III. 134.

[21] Esed, *age.*, s. 575-576.

"onunla nasıl konuşalım ki o beşikte bir çocuktu" diyorlar. (1947, II. 499)

Büyükçınar, burada dipnota müdahale ettiği gibi mealin metnine de müdahale etmiştir. Dipnotlar meallendirme biçimini yansıttığı için, ayrıca ayet metini verme ihtiyacı hissetmedik. Burada Ömer Rıza, yahudi ihtiyarlarının Hz. İsa'yı "beşikte bir çocuk" ('çocuk'/'dünkü çocuk') diyerek dikkate almadıklarını/almak istemediklerini anlatmaya çalışıyor.

Muhammed Esed bu ayetle ilgili şöyle bir dipnot düşmüştür:

> Kur'an her ne kadar, 3. Âlu İmrân, 46'da, Hz. İsa'nın "[daha] beşikte [iken] insanlarla konuştuğunu", yani, daha erken çocukluk çağlarında hikmetle donatıldığını ifade ediyor ise de, 19. Meryem, 30-33. ayetler, gelecekte gerçekleşecek bir şeyi ifade için, tekid amacıyla, geçmiş zaman kipini kullanarak olacak şeylerin tasavvurunu sağlayan bir mecaz özelliği gösterir gibidir.[22]

19. Meryem, 30

> 13. İsa'nın bu sözleri beşikte bir çocuk iken söylemesi onun mucizesidir. (1980, s. 368)
>
> **[13] İsa'nın bu sözleri beşikte bir çocuk iken söylediğine ihtimal verilemez. İsa bu sözleri söylediği zaman peygamberdi ve peygamber olacağını değil, peygamber olduğunu söylemektedir. (1947, II. 499)**

Yukarıdaki dipnotların, söz konusu ayetin "....beni peygamber kıldı." ifadesinin sonuna konulduğunu belirtmek durumundayız. Ömer Rıza, ayette kullanılan geçmiş zaman kipini esas alarak, yukarıya aldığımız fikirleri ifade ediyor.

er-Râzî'nin naklettiğine göre, alimlerin çoğu, Hz. İsa'nın "bana kitap verdi" şeklindeki sözü küçük iken söylediği kanaatindedirler. Ebû'l-Kâsım el-Belhî ise, "Hz. İsa bu sözü, mükellef yaşa gelmemiş olsa bile, anlayan bir *murâhik* (büluğa yakın yaşlarda) iken söylemiştir." demektedir. Ancak er-Râzî, el-Belhî'nin bu görüşünü 'uzak bir ihtimal' olarak değerlendirmektedir.[23]

19. Meryem, 31

> 14. Ayeti kerimenin "Bana kitap verdi, beni peygamber kıldı..." şeklinde mazi sigası ile gelmesi, bu hususların istikbalde katiyetle olacağını belirtmek içindir. (1980, s. 368)
>
> **[14] Namaz ile zekâtın bir çocuğa farzedildiğine zahib olmak manasız olur. Âyeti Kerime, İsa'nın bu sözleri nübüvvet payesine yükseldiği zaman söylediğini gösteriyor. (1947, II. 499)**

Bu dipnot "...bana...namazı ve zekâtı emretti." ayetinin sonuna konmuştur. Buradaki tartışmalar Hz. İsa'nın ne zaman peygamber olduğu ile ilgilidir. Ayetteki geçmiş zaman kipini esas alanlar ayetin zahirine dayanarak, ona çocukken risalet verildiğine kail olmuşlardır. Bir kısım alim ise, onun daha sonra pey-

[22] Esed, *age.*, s. 613.
[23] Râzî, *age.*, XV. 336-337.

gamber olduğunu söylemişlerdir. Çocuk iken kendisine peygamberlik verilmiştir, diyenler, insana zihinsel planda ve hayat tecrübesi olarak yeterli olgunluğa erişmeden peygamberlik görevi verilip verilmeyeceğini tartışmışlardır.[24]

21. Enbiyâ', 96

31. Kehf suresine bakınız. (1980, s. 391)

[31] Kehf Sûresinde de ye'cuc ve me'cucden bahsetmiştik. Burada çok kıymetli üstat Musa Carullah'ın tedtkiklerini hulâsatan naklediyorum. (1947, II. 532-535)

diye başlayan ve tam dört sayfa tutan bu uzun alıntı, Büyükçınar tarafından dördüncü baskıya alınmamıştır. Biz, sadece Mevlana Muhammed Ali'ye ait yorumların değil, aynı zamanda Musa Carullah'a ait fikirlerin de Büyükçınar tarafından çıkarıldığının; ayrıca kendisinin "birkaç sahife" diye nitelediği çıkarılan sayfa sayısının gerçek boyutunun görülmesine vesile olur ümidiyle bu dipnota işaret etmek istedik.

24. Nûr, 2

1. İffet, medeni bir cemiyetin en belli başlı fazileti olmak icap eder. Erkek veya kadın için en büyük fazilet budur. Müslümanlığın en fazla kıymet verdiği faziletlerden biri iffettir. Bununla beraber şunu da kaydetmek lazımdır: Kur'an zina cezası olarak, ölünceye kadar recmden, yani taşlanmaktan bahsetmez. Ancak Hz. Peygamber'in fiilî hadisi ile sabit olduğuna göre zina eden erkek ve kadın evli iseler, mutlaka recm edilir, yani taşlanarak öldürülür. Cezadan maksadın, işkence değil, fakat terzil olduğu anlaşılıyor. (1980, 412)

[1] İffet, medenî bir cemiyetin en belli başlı fazileti olmak icap eder. Erkek veya kadın için en büyük fazilet budur. Müslümanlığın en fazla kıymet verdiği faziletlerden biri iffettir. Bununla beraber şunu da kaydetmek lazımdır: Kur'an zina cezası olarak, ölünceye kadar recimden, yani taşlanmaktan bahsetmez. 4 üncü surenin 25 inci âyeti ise zina cezasının yarı yarıya indirilebileceğini anlatır. Bazı hadislerde recmden bahsolunur. Bunlar sahih olarak kabul olunsa da, bu âyetin nazil olmasından sonra recmin tatbik olduğunu gösteren bir delil yoktur. Bu gibi mücrimlere değnek ile, yahut el ile vurduklarını, bunların bağlanmadıklarını ve soyulmadıklarını gösteren hâdiseler vardır. Cezadan maksadın, işkence değil, fakat terzil olduğu anlaşılıyor. (1947, II. 563-4)

Büyükçınar yukarıda cumhurun görüşünü vermiş olabilir; ancak, Ömer Rıza Doğrul'un görüşlerini aktarmadığı açıktır.

Bir Ehli Sünnet alimi olarak, er-Râzî'ye baktığımızda; er-Râzî'nin recme karşı çıkan Haricilerin görüşlerini hiç olmazsa özetleyerek verdiğini, daha sonra bunları eleştirdiğini görürüz. Hariciler, 4. Nisâ', 25. ayetine dayanarak, evli köle ve cariyenin cezasının hürlere verilen cezanın yarısı olduğunu, oysa recmin

[24] Bu tartışmalar için bkz. Râzî, *age.*, XV. 336-340; Esed, *age.*, s. 613.

yarısının olamayacağını belirterek, recme karşı tutumlarını ifade etmeye çalışmışlardır. Ayrıca Kur'an'da zinayla ilgili detaylar verildiği halde (24. Nûr suresi) recm gibi önemli bir cezanın ihmal edilmiş olduğu düşünülemez, diyerek ve bu suredeki celde hükmünün haber-i vâhid ile tahsis edilemeyeceğini belirterek, recm uygulamasına karşı çıkmışlardır. er-Râzî bunların yukarıda özetlediğimiz görüşlerini verdikten sonra eleştirmiştir.[25] Dördüncü baskıyı yapanlara er-Râzî'nin tavrını özellikle hatırlatmak istedik, zira bu tutumdan alınacak çok ders olduğunu düşünüyoruz.

Süleyman Ateş ise kanaatlerini şöyle belirtir:

> "Bizim kesin kanaatimiz odur ki, Araplarda kısas, el kesme cezaları gibi recm cezası da vardı. Nitekim bu ceza Tevrat'ta da vardır. Kur'an recm cezasını içine almayıp sadece celd (değnekle dövme) cezası getirince, namus ve geleneklerine son derece bağlı olan Araplar arasında sonradan peygamberin, recmi uyguladığına ve bunu uygulamayı buyurduğuna dair rivayetler ortaya atılmış, hatta bunun vaktiyle ayet iken şahit yetersizliği yüzünden Kur'an'a yazılmadığı rivayeti hadis kitaplarına girmiştir. Böylece bu ceza İslam hukukuna da girmiştir.
>
> Yahut Hz. Ömer, toplumun sınırlarının genişlemesi, devletin bir site devletinden, geniş toprakları kuşatan, çeşitli milletleri yöneten, milyonlarca insanın yaşadığı bir imparatorluk haline gelmesi sonucunda toplumda zina suçunun arttığını görmüş; bu suçun yayılmasını önlemek için Kur'an'ın getirdiği yüz değnek cezasından daha ağır bir ceza getirmeyi, kendi içtihatıyla gerekli görmüştür. (...) Onun recm cezasını Kur'an'a aykırı görenler olmuş, o da bunun Peygamber'in Sünneti'ne aykırı olmadığını söylemiştir. Bu onun kendi içtihadı olabilir. Onun uygulaması sonucunda da bu ceza daha sonraki hukuk ekollerince benimsenerek İslam hukukuna mal edilmiştir. Hz. Ömer'in kendi içtihatına dayanarak Kur'an ve Sünnet'te olmayan bazı cezalar koyduğu veya bazı cezaları ağırlaştırdığı bilinmektedir. Mesela Hz Peygamber ve Ebûbekir, şarap içene iki, yahut bir rivayete göre kırk değnek vurmuş iken Hz. Ömer bunu seksen değneğe çıkarmıştır.[26]

Ayrıca Kur'an'da sarih olarak belirtilmeyen, ancak Tevrat'ta yer alan bu uygulamanın, 24. Nûr suresindeki ikinci ayetle nesh edildiği[27] veya bu uygulamanın söz konusu ayetten önce olmuş olabileceğine, fakat bu ayetin hükmünün bekarlara tahsis edilip, recm'in İslam'ın zina için belirlediği evrensel bir ceza olarak benimsenmesinin, bir kısım fukahanın tercihi olduğuna dair görüşlere de işaret etmek gerekir.[28]

[25] Râzî, *age.*, XVI. 487-488.

[26] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988-1991, VI. 101-102.

[27] Mustafa İslamoğlu, *İsrail Oğulları'ndan Ümmet-i Muhammed'e Yahudileşme Temayülü*, *Denge Yayınları*, İstanbul 1995, s. 147.

[28] İlhami Güler-Ömer Özsoy, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Fihrist)*, Fecr Yayınları, Ankara 1996, s. 492.

EK: TAHRİF EDİLEN DİPNOTLAR[33]

2. Bakara, 17, 27, 33, 63, (70–71), [78–82], 101, 134, 150, 151, 154, 251, 252.
3. Âlu İmrân, 26, 29, 32, 33, 37, 39, 61.
4. Nisâ', 1, 3, 22, 23.
5. Ma'îde, 22, 26, 67.
6. En'âm, 13, 52, 61, 63.
7. A'râf, 13, 14, 21, 45, 65.
8. Enfâl, 33, 34.
10. Yûnus, 17, 22.
11. Hûd, 17, 27.
13. Ra'd, 28.
14. İbrâhîm, 10.
15. Hicr, 10, 11, 20.
17. İsrâ', 1, 14, 16, 24, 26.
18. Kehf, 5, 6.
19. Meryem, 5, 6, 8, 10, 12, 13, 14, 15.
20. Tâhâ, 6, 8, 9, 10.
21. Enbiyâ', 23, 24, 25, 31.
22. Hac, 1, 2, 18, 22.
23. Mü'minûn, 3.
24. Nûr, 1, 14.
27. Neml 1, 2, 3, (4), [5], 6, 10.
29. Kassas, 3, 5, 6, 11.
31. Lokmân, (2).
32. Secde, 2.
34. Sebe', 4, 5, 7, 9.
35. Fâtır, (4).
36. Yâsîn, 4.
37. Sâffât, 9, 10, (15).
38. Sad, 11, (13), 14.
40. Mü'min, 2.
41. Fussilet, 12.
43. Zuhruf, 15.
46. Ahkâf, 2.
47. Muhammed, 3.
50. Kâf, (3), 4.
52. Tûr, 1, 3.
53. Necm, (3), (4).
55. Rahmân, (4), (5), 6.
67. Mülk, (5).
69. Hâkka, 2, 3, (7).
72. Cin 1, (4).
73. Müzzemmil, (4).
75. Kıyâmet, 1.
76. İnsân, 5.
78. Nebe', 2.
79. Nâzi'ât, 1, (2).
81. Tekvîr, (4), (5).
82. İnfitâr, (1).
84. İnşikâk, (1).
94. İnşirâh, 1.

[33] Normal paranteze alınan numaralar, dördüncü baskıda tamamen çıkartılmış dipnotları; köşeli paranteze alınan numaralar, dördüncü baskıyı hazırlayan(lar) tarafından eklenmiş dipnotları; diğer numaralar ise değişik düzeyde tahrif edilmiş dipnotları göstermektedir. Bazı dipnotlar sehven çıkarılmış izlenimi vermektedir. Mesela 69. Hâkka suresine ait 7. dipnot, bizde öyle bir izlenim uyandırdı. Zira ayetin metnine dipnot numarası işlendiği halde dipnot metnine yer verilmemiştir (bkz. 1980, s. 639). Ancak bazı dipnotların da bilinçli olarak çıkarıldığı anlaşılmaktadır (72. Cin suresinin 4. dipnotu gibi). Eklenen ve çıkarılan dipnotların yarattığı karışıklığa değinmek, bazı okuyucuları sıkabilecek bir teferruat olduğu için, yazıda bunlara değinmedik. Burada, karşılaştırma yapacak okuyuculara, eklenen ve çıkarılan dipnotun hangi ayete ait olduğuna dikkat etmelerini önermekle yetiniyoruz.

İslâmiyât III (2000), sayı 1, s. 205-212

Musa Carullah Bigiyev, *Türkiye Gazetesi* ve Kulağı Bükülen Kalemin Onuru

MEHMET GÖRMEZ
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Musa Carullah Bigiyev, Kazan Türklerinin yetiştirdiği ve sadece Rusya Müslümanları arasında değil, bütün İslam dünyasında tanınan bir müslüman ilim, fikir ve aksiyon adamıdır. Onu yakından tanıyanlar; onun, din, ilim ve ahlakın hizmetine hayatını vakf etmek için yaratılan alimlerin güzel bir örneği olduğunda ittifak ederler. Kendisi 1874'te Rostov'da dünyaya gelmiş, tahsil hayatı Buhâra, Mısır, Hicaz, Hindistan ve Şam medreselerinde geçmiş, memleketine dönünce eserler yazmış, gazeteler çıkarmış, içinde yaşadığı toplumun istiklal ve bağımsızlığı için mücadele etmiş, 1917 Bolşevik ihtilalinden sonra da yılmamış, zindanlara atılmış, eziyet ve işkencelere uğramış, vatanını terk etmek zorunda kalmış, hayatının sürgün denilebilecek geri kalan kısmı Çin, Afganistan, Hindistan, Finlandiya, Almanya, Türkiye, İran, Irak ve Japonya'da geçmiş ve nihayet 1949 yılında Kahire'de vefat etmiş bir bilge şahsiyettir.

Musa Carullah'ın, pek çok meziyeti, üstün çaba ve gayretlerine rağmen, hayatta pek şansı olmamış; sağ iken kendisine tanınmayan imkanlar, vefatından sonra da esirgenmiş, unutulmaya yüz tutmuş, hatta maduma terkedilmişti. Nihayet Ahmet Yesevî Üniversitesi mütevelli heyetinin çaba ve gayretleri ile 7-8 Kasım 1999 tarihinde Türkiye'nin üç önemli müessesi –Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ahmet Yesevî Üniversitesi ve Türkiye Diyanet Vakfı– eserleri ve düşünceleri ile hayatiyetini devam ettiren bu alimi bir sempozyum çerçevesinde ele aldılar. Burada pek çok ilim adamının tebliğler sunduğu ve şahsen de içinde yer aldığım bu ilmî toplantıyı değerlendirecek değilim. Yakında tebliğler yayınlandığında, Musa Carullah'ın kim olduğu, ilim adamlarının onu hangi yönleriyle ve nasıl değerlendirdikleri, kamuoyuna açıklanmış olacaktır. Ancak, sempozyumdan önce ve sonra bir gazetede iki farklı yazarın Musa Carullah hakkında kaleme aldıkları dört ayrı yazıyı değerlendirmek istiyorum. Aslında cehl-i mürekkep ile kaleme alınmış basit ve bayağı müsveddeleri, zem ve tenkit sadedinde de olsa, ilim terazisinin şerefli kefelerinde tartmaya kalkışmanın pek isabetli bir davranış olmadığını biliyorum. Ne var ki, bundan elli yıl önce ilme ve irfana adanmış çile ve meşakkat dolu yetmiş dört yıllık hayattan sonra, ahirete irtihal etmiş bir alimin, hiçbir mesnedi olmadan tamamen hayal

mahsulü evhamlarla dünyanın en ağır itham ve iftiralarına maruz bırakılmasına, ilim, şeref ve haysiyet adına gönlüm razı olamazdı. Ayrıca, bu ülkede cehaletin ne kadar aktif ve faal olduğunu, bir kalemin kulağı çekildikten sonra bir hafta ara ile onurunu kaybetmeyi nasıl göze alabildiğini göstermek bakımından da, bunu bir vazife addediyorum.

Evet! Söz konusu gazete *Türkiye Gazetesi* ve söz konusu şahıslar da Ayhan Katırcıkara ve Mehmet Oruç isimli yazarlardır.

Sayın Katırcıkara, söz konusu sempozyumdan bir gün sonra, 8 Kasım 1999 tarihli *Türkiye Gazetesi*'nin, "Fantezi ve Kulis" köşesinde "Musa Carullah" başlığını taşıyan bir yazı yazdı. Aslında Musa Carullah'ın ve Musa Carullah hakkında düzenlenen ilmî bir toplantının Fantezi ve Kulis köşelerinde yeri yoktur. Ancak yazar bizzat sempozyuma katılmış ve elde ettiği bilgileri kamuouyuna duyurmayı –her nedense– gerekli görmüştü.

Katırcıkara, yazısına: "Namık Kemal Zeybek ve arkadaşlarına medyunu şükranım böyle bir âlimi Türkiye'ye tanıttığı için..." diye başlıyordu. Yazar, sempozyumun kimler tarafından tertip edildiğini ifade ettikten sonra, açılış konuşmalarından elde ettiği bilgilerle "Kim bu Musa Carullah?" diye bir soru yöneltiyor ve soruya çarpıcı bir mukayese ile kendisi cevap veriyordu: "Mehmet Akif Ersoy Türkiye için, Muhammet İkbal Pakistan için ne ise Rusya müslümanları için de Musa Carullah o..." diyor ve "aynı şevk, aynı heyecan, aynı meşakkat, aynı çileli ömür, aynı çizgide bir hayat..." diye ilave ediyordu. Katırcıkara, Musa Carullah'ın, sempozyumda hediye edilen kitapları ile ilgili bilgiler ve hayatından önemli bir kesit verdikten sonra, sempozyuma katılan ilim adamlarını tek tek sayıyor ve onların anlattıklarından elde ettiği neticeyi şöyle ilan ediyor: "...Türk İslam düşüncesindeki yerini, Rusya müslümanlarının dini idaresindeki rolünü, yenilikçiliğini dinleyince bugün bile ufuk gösteren çalışmalar olduğunu kabullenmemek işten bile değil. Bu bilge insan, bu feylosof yazarın müşahedeleri de bir o kadar önemli, sorgulayıcı, eleştirici ve çözüm önerici."

Sayın Katırcıkara bu birinci yazısında bunlarla da yetinmiyor; Musa Carullah'ın siyasi ve sosyal meseleleri ihmal etmediğini, ahlak prensibine sıkı sıkıya bağlı kaldığını, Müslümanların birliği, dirliği ve yükselişi için çalıştığını, onların sorunlarını hep içinde hissetttiğini ifade ettikten sonra, şöyle diyor: "Osmanlı imparatorluğunun parçalanışı sırasında içi gitmiş, ölmüş ölmüş dirilmiş, divâne olmuş bir İstanbul meftûnu."

...Ve Sayın Katırcıkara, sempozyumda kullanılan akademik dilin ağırlığını ve salonun girişinde yer alan küçük sergiyi eleştiri konusu yaptıktan sonra yazısını şu cümle ile bitiriyor:

"Musa Carullah Bigiyev: tanımamak bir nakise."

Katırcıkara'nın bu yazısını okuduktan sonra, doğrusu şaşırmadık diyemem. Zira kendisinden bir ay önce, aynı gazetede, Gönül Bahçesi köşesinde bir başka yazar iki ayrı yazı yazmış ve Musa Carullah'ı "İngilizler'in Osmanlı'yı yıkmak ve İslâmiyet'i bozmak amacıyla, dinde reform yaparak dini değiştirmek,

yani yok etmek için kullandığı bir adam" olarak tanıtmıştı; Katırcıkara'nın "büyük insan, bilge insan, feylosof yazar" dediği kişi, 'din düşmanı' ilan edilmiş; "İslam âlemini tek tek dolaşarak izmihlal ve perişanlıktan kurtarmaya çalışan adam" dediği zat, İngilizler adına İslam'ı yıkmakla itham edilmiş; Katırcıkara'nın "Osmanlı divânesi, İstanbul meftunu" dediği şahıs, bir numaralı Osmanlı düşmanı ilan edilmişti.

Bu iddiaların sahibi Mehmet Oruç, Musa Carullah'ı İngiliz ajanı ilan ederken, İngilizlerin onu Rus ajanı olduğunu zannederek Peşâver'de hapse attıklarını ve burada sorgusuz sualsiz bir buçuk yıl yattığını bilmiyor olabilir. Sayın Oruç, Musa Carullah için "1917'den sonra, yani komünizm ihtilalinden sonra da Rusya'da kalmayı tercih ederek İslâm ile komünizmin arasını bulmaya çalıştı, Marksizm'e hiç çatmadı." derken, onun komünizmi eleştirip yerden yere vurduğu için Lenin'in emriyle hapse atıldığını, hapisten kaçmasına yardımcı olan altı kişinin idam edildiğini ve daha sonraki hayatının tamamını eşinden ve sekiz çocuğundan ayrı, sürgünlerde geçirdiğini de bilmiyor olabilir. Bütün bunlar Sayın Oruç'un bilgi noksanlığı ve ön yargıları ile izah edilebilir; ancak Sayın Oruç'un yaptığı bir şey var ki, 'gönül bahçesi'nde erdem ve ahlaktan miskâl-i zerre kadar bir şeyler bulunduran bir kimsenin kabul etmesi kabil-i imkan değildir; o da, Sayın Oruç'un, tamamı hayal mahsulü olan iddia ve iftiralarını ispatlamak için Musa Carullah'tan yaptığı alıntılara bizzat kendi sözlerini sokuşturması ve bütün iddialarını da bu sözler üzerine bina etmesidir. Mesela Sayın Oruç, Musa Carulllah'ın "akıl en büyük ilahi hüccettir, mutlaktır, hududun biriyle mahdud değildir." ifadelerini naklederken, sinsice araya şu cümleleri yerleştirebilmiştir: "islamın aklı madem ki tutkundur terakkiye imkan yoktur. Aklı olan dinî esaretten kurtulmalı." Kaldı ki, Carullah *Edebiyât-ı Arabiye*'de ifadelerinin devamında "...lakin her bir insanın vehmi, her bir insanın reyi, akıl sıfatı ile telakki olunamaz." (s. 9) diyerek, aklın mutlaklığından ne murat ettiğini belirtmiştir. Sayın Oruç'un Musa Carullah'a isnad ettiği suçlardan birisi, Osmanlı düşmanlığı... Bu iddiasına mesned olabilecek bir tek cümle bulamamış olmalı ki, onun kelam ile ilgili eleştirilerini naklederken, ifadelerinin sonuna: "İşte Osmanlılar böyle yanlış, fena ve sabit kaidelere bağlı kaldılar." cümlesini kendisi iliştirebilmiştir.

Sayın Oruç "Başka Söze Ne Hacet" başlıklı yazısını şöyle bitiriyor: "Bigiyev'in gerçek yüzünü, 1917'de Moskova'da toplanan, reform hareketlerinin tartışıldığı Rusya müslümanları kurultayında divan üyesi sıfatıyla yaptığı konuşma açık şekilde ortaya koyar. Keşke yerim müsait olsa da, 500 sayfalık tartışmaların ve alınan kararların tutanaklarını ibret-i alem için verebilsem. Konuşmalardan sadece bir paragraf almakla yetineceğim. Zaten her şeyi, gerçek niyetlerini ortaya koyuyor bu paragraf.". Bu paragraf şöyledir: "Efendiler, unutmayınız ki, Kur'an'ın bazı kuralları eskimiştir. Bunları tarihin malı saymak lazım..." Sayın Oruç hiç bir yerde yapmadığını burada yapıyor ve bu sözleri nereden aldığını beyan ediyor. Gösterdiği kaynak, *Rusya'da Birinci Müslümanlar Kongresi*

Tutanakları (Kültür Bakanlığı yayınları, s. 394). Şimdi ben de ibret-i âlem için bu satırları okuyan herkesi, Kültür Bakanlığı'nın 1990 yılında yayımladığı bu tutanakların 394. sayfasına bakmaya davet ediyorum. Orada görülecektir ki, bu ifadelerin Musa Carullah ile uzaktan yakından hiç bir alâkası yoktur. Söz konusu ifadeler, kongrede Emine Muhiddinova isimli bir bayanının yaptığı konuşmalardan alınmıştır. Kaldı ki, Muhiddinova'nın sözü de, kendi bağlamından koparıldığı için, yanlış değerlendirilmiştir.

Şimdi dönelim tekrar Ayhan Katırcıkara'ya. İşte Mehmet Oruç'un *Türkiye Gazetesi*'nde yazdığı bu yazılar sebebiyle, Katırcıkara'nın Musa Carullah'a karşı hayranlık duygularını ifade eden yazısına biraz şaşırmış; ancak, demokratik mülahazalarla bunu aynı gazetede iki farklı düşüncenin olabileceğine yorumlayarak susmayı tercih etmiştik.

Ne var ki, Katırcıkara, aradan bir hafta geçtikten sonra, Musa Carullah hakkında olumlu olabilecek herşeyden vazgeçmişti. Kendisine güçlü ve 'ihlas'lı bir ilham gelmiş olmalı ki, iki gün boyunca Türkiye'nin her biri kendi sahalarında yetişmiş ilim adamlarının anlattıklarına olan inancını kaybetmişti. Artık o, bazıları Hindistan'da, bir kısmı Mısır'da ve bir kısmı da Musa Carullah'ın doğup büyüdüğü bölgelerde, ona ait en ufak bilgi kırıntılarının peşinde koşan, arşiv karıştıran akademisyenlerin söylediklerini bir çırpıda atmış, kulaklarını sadece o 'ihlaslı' ilhama açıvermişti.

Sayın Katırcıkara bu ikinci yazısına, birinci yazısında çok büyük suç işlemiş bir edayla özür dileyerek şöyle başlıyordu: "Geçtiğimiz hafta bu sütunda Musa Carullah başlığı ile yazdığım yazının istemeden de olsa bazı dostları incittiğini öğrendim. İstemeden diyorum çünkü o yazı Musa Carullah'ın doğrudan islamî, fikri veya siyasi kişiliğini ele alan bir yazı değildi. Bu isim etrafında yapılan faaliyetleri yansıtan bir yazı idi."

Daha sonra Katırcıkara, kalemin onurunu bir tarafa bırakıp bütün okuyucularını yok sayarak, sadece istemeden incittiği dostları hatırına daha da küçülmeyi yeğliyor ve diyor ki: "... zaten Carullah'ın herhangi bir eserini bulamadığım için okuyamadığım belirtildiği gibi yazımda miş'li ve mış'lı olarak aksettirdiğim görüşler de bana ait değil". Oysa bir önceki yazıda Musa Carullah'ın herhangi bir eserini okuyamadığını ifade etmediği gibi; biri Musa Carullah hakkında, ikisi Musa Carullah'ın dilimize çevrilen eserlerinin künyelerinden söz ediyor. Dahası Katırcıkara bir önceki yazısında söylediklerini isnad edecek birilerini de buluyor ve diyor ki: "(o söylediklerim) Musa Carullah sempozyumunda Namık Kemal Zeybek, Said Yazıcıoğlu ve Süleyman Hayri Bolay gibi kişilerin dile getirdikleri görüşlerin bir özetiydi." Halbuki ne Namık Kemal Zeybek ne de Said Yazıcıoğlu, sempozyumda herhangi bir tebliğ sunmuş değillerdi.

Sayın Katırcıkara yazısını burada kesmiş olsaydı, kalemine hükmeden mercilerden özür dilemiş olacak ve istemeden incittiği dostlarının paşa gönlünü almış sayılacaktı. Ne var ki, o bununla yetinmedi; zira o hükmeden merciler, o istemeden incittiği dostlar, fazlasını istiyordu. Binaenaleyh, önceki yazdıklarını

kafalardan silebilecek bir yazı gerekiyordu. Varsın hayatının otuz yılını medreselerde ilim tahsili, otuz yılını da sürgünlerde İslam âleminin yeniden ayağa kalkması için feda eden "o bilge insan, o feylesof yazar" itham ve iftiralar pahasına yeniden küçülüversin. Yeter ki, dostlar incinmesin! Ne de olsa, o bilge insan, o feylosof yazar yaşamıyordu. Ve elli sene önce dâr-ı bekaya irtihâl etmişti.

Sayın Katırcıkara "şimdi madalyonun öbür yüzüne gelelim." dedikten sonra, 'ihlas'lı ilham neticesinde değil de, bir tahkik ve araştırma sonucu kanaat değiştirdiğini ima etmek için şöyle diyor: "Sevgili dostlarımın tavsiyeleri üzerine Musa Carullah'ın elinden ve dilinden çıkma bazı görüşleri bizzat arayıp buldum." Yazar bu görüşleri bizzat nerede arayıp bulduğunu ifade etmeden: "Bunların islamiyetle ilgili olanlarını üç beş satır içinde özetlemek istiyorum." dedikten sonra, işte asıl o kahreden cümleler başlıyor. Şimdi bu cümleleri tek tek ele alarak hakikat terazisinde neyi ifade ettiklerini belirtmek istiyorum.

1. "Musa Carullah mezhepleri kabul etmiyor. Aklı önce din esaretinden kurtarmalı. İsteyen dilediği gibi (yani aklına nasıl hoş geliyorsa öyle) amel etmelidir diyor."

Musa Carullah'ın mezhepleri kabul etmediği yalan, ancak İslamiyet'in mezhep dairelerine sıkıştırılmasına daima karşı çıktığı doğrudur. Katırcıkara'nın akıl-din ilişkisi konusunda Carullah'a isnad ettikleri, ilham kaynaklarından birisini ele veriyor. Bu ifadenin daha önce Mehmet Oruç tarafından Musa Carullah'ın cümleleri arasına sokuşturulduğunu söylemiştim.

2. "İmam Gazali, Taftazani ve İmam Buhâri gibi büyük din alimlerini de bir kalemde silip atıyor."

Gazzâlî ile Buhârî'yi, bizzat arayıp bulduğunuz hangi eserde silip atıyor? Sonra siz Taftâzânî'nin kim olduğunu biliyor musunuz, Sayın Katırcıkara?

3. "Hadis-i Şeriflerin çoğunun 'uydurma' olduğunu ileri sürüyor. Bunların hepsinin bir kenara bırakılıp, asra uygun yeni bir dinin inşa edilmesini istiyor."

Pes doğrusu, gel de Resûl-i Ekrem'in "Utanmadıktan sonra ne yaparsan yap." kavl-i şerifini hatırlama. Bir önceki yazınızda Musa Carullah'ın dilimize çevrilen *Kitâbu's-Sünne* adlı eserinden söz ediyorsunuz. Zahmet edip birkaç saniye açıp baksaydınız, Musa Carullah'ın o kitabı, Sünnet'i ve hadisi kabul etmeyen ve kendine 'Ehl-i Kur'an' adını veren kimselere reddiye olarak kaleme aldığını görürdünüz.

"Asra uygun yeni bin din inşa etmeye çalıştığı" iddianıza gelince, bu, gücendirdiğiniz dostlarınıza dahi pes dedirtecek bir iddia...

4. "Şu sözleri dikkat çekici: "Hıristiyanlık da sabit idi. Değişmesi için çalıştılar. Sonra bir Hıristiyan reformcunun (Luther) isyanı, her tarafta yayıldı, sabit değişmez olan kaideler yıkıldı."

Bu sözler Musa Carullah'a değil, onu değerlendiren Hâşim Nâhid'e ait olduğu halde, bakın yazar bu ifadelerden neler çıkarmış: "Anladığım kadarıyla,

Musa Carullah, kendisine böyle bir Luther misyonu seçmiş... İslamiyeti tepeden tırnağa değiştirip bambaşka bir şekle sokmak istiyor, dinin istisnasız bütün köklü kurumlarına savaş açması bu yüzden."

Son iki ifadeden dolayı "Allah'tan korkun!" demekten başka bir söz bulamıyorum. Halbuki reform iddianız ile ilgili olarak bakın Musa Carullah neler söylüyor: "Bizde nam ucuzdur. Liberal laflardan dem vurup bir iki kitap yazsa reformatör olur. Lakin ben şu güne kadar 25'den fazla kitap yazdım ise de, bundan sonra belki daha fazla yazsam da, ucuz pahaya verilecek reformatörlük lakaplarını, İslamiyet şerefine bir kenara bırakırım. Benim ruhumun izzetinde reformatörlük lakapları ziynet olamaz. Nebiyy-i Kerîm Hz. Muhammed'in (sav) fuyuzât-ı nebeviyesinden feyz alıp durucu insan, Luther'in kemaline meskenet ellerini uzatamaz. Denâet kalemiyle yazılmış ufak töhmetlerinize, af kılınız, hamâset kalemiyle cevap verdim." (*Mülâhaza*, s. 53)

5. "Ancak yine anladığım kadarıyla bu sadece reformculuk hareketi de değil... kitabının bir yerinde: "islamiyet tek bir adam tarafından ortaya konulmuştur" demesinden de anlaşıldığı gibi dinimizi kusurlu ve eksik buluyor. Bu konuda Hıristiyanlığa hayran kaldığını dile getiriyor. Yani bizim de Hıristiyanlar gibi ilahiyatçı heyetleri kurarak bu heyetlere yeni bir din yaptırmamızı öğütlüyor."

Bu ifadeler artık bir kaç kuruşluk dünya menfaatine bir insanın içine düşebileceği gayyayı gösteriyor. Yukarıdaki hiç bir ifadenin Musa Carullah ile zerre kadar ilişkisi yoktur. Tamamı bir yalan ve iftira. Oysa Musa Carullah bakın bu konuda neler söylemişti: "Benim nazarımda İslamiyet, ıslahat-ı diniyelerin hiç birine muhtaç değildir. İctimai, dinî ve siyasi hastalıklar İslamiyet'te değil, bizim özümüzdedir. O öldürücü hastalıklardan arınmak için, çarelerini aramak elbette lazımdır. Ancak İslam'ı değil, İslam'ın devâsıyla kafalarımızı ıslah etmek lazımdır. Hıristiyanlık dünyasında reformasyon devri vardır. Lakin İslam tarihini Hıristiyanlık tarihine taklid ettirmek lazım olmasa gerektir." (bkz. *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 5)

6. İnanmayacaksınız ama Katırcıkara bu iddialarla da yetinmiyor ve makalesini çok daha çirkin bir iftira ile şöyle bitiriyor: "Musa Carullah'ın Hıristiyanlığa hayranlığı özel hayatına da yansımış. Sık sık kilisede kaldığı, etrafta papaz giysileriyle dolaştığı yakınları tarafından rivayet edilmekte... hatta öldüğü zaman koynundan haç çıktığı bilinmekte".

Ben bu çirkin iftira karşısında Sayın Katırcıkara'ya, "Musa Cârullah'ın *Kur'an-ı Kerim Âyet-i Kerimelerinin Muciz İfadelerine Göre Mesih İbn Meryem* adlı kitabını bulup okudunuz mu?" diye sormayacağım. Ancak ondan serlevha olacak bir anekdot nakledeceğim.

Musa Carullah'a göre bir insanın hakiki mü'min olabilmesi için şu ilkelere sahip olması gerekir:

a) Kişinin kendi hak ve vazifelerini bilecek kadar ilim ve marifet.

b) Başkalarının haklarına tecavüz etmekten alıkoyacak kadar şeref ve emanet.

c) Adalet ve hak esaslara dayanan kanunlara riayet edecek kadar hürmet ve itaat.

d) Zillete tahammül etmeyecek, bâtıl davetlere boyun eğmeyecek kadar izzet ve cesaret.

İlim ve marifet yoksunu, şeref ve emaneti kaybetmiş, hürmet ve itaati olmayan, izzet ve cesareti bulamamış insanlardan her şey beklenir. İşin en kötüsü, bütün bunların dindarlık maskesi altında yapılmasıdır.

Türkiye Gazetesi, her nedense, elli sene önce dâr-ı bekâya irtihâl eden bu İslam bilgini ile ilgili olarak bunlarla da yetinmedi. Henüz okumakta olduğumuz bu satırlar sona ermemişti ki, Musa Carullah bu kez "Fantezi ve Kulis" köşesinden "Dış Politika" köşesine taşındı. 24 Kasım 1999 Çarşamba günü, ciddi ve onurlu bir kalem sahibi olarak bildiğim, zaman zaman yazılarını zevkle ve heyecanla okuduğum M. Necâti Özfatura "Bir Sempozyumun Ardından" başlığı ile bir yazı yazdı. Sayın Özfatura, yazısının sonuna düştüğü notta "Bu sempozyum ile ilgili gerek yurt içi ve gerekse yurt dışındaki okuyucularımın soruları üzerine bu yazımı hazırladım." dese de, aslında yazıyı kendisi yazmamış ve hazırlamamıştı. Sadece Mehmet Oruç ve Ayhan Katırcıkara'nın söylediklerini satırı satırına tekrarlamıştı.

Sayın Özfatura, yazısına: "Ahmet Yesevî Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı tarafından Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Türkiye'de ve Tataristan'da Musa Cârullah Bigiyev'in ölümünün 50. Yıldönümü dolayısıyla toplantılar düzenledi." diye başlıyor. Oysa Tataristan'da yapılmak istenen toplantı o tarihte henüz gerçekleşmiş değil. Yurt içinden ve yurt dışından okuyucular, gerçekleşmemiş bir sempozyum ile ilgili olarak neler sormuş olabilirler? 7-8 Kasım tarihlerinde böyle bir sempozyumun Ankara'da yapıldığı doğrudur. Ancak bir gazeteci-yazar bizzat izlemediği ve tebliğlerini temin edemediği bir sempozyumu nasıl değerlendirebilir?

Sayın Özfatura'nın Ezher hakkındaki senaryosu; yani İngilizler'in Osmanlı Devleti'ni yıkmak, Ortadoğu, Balkanlar, Kafkasya ve Anadolu'nun hazinelerini ele geçirmek, bir Yahudi devleti kurmak için Ezher'i ele geçirdikleri ve burayı dinde reformcu Osmanlı düşmanı masonlarla doldurduğu şeklindeki iddiasını, dış politika bilgilerim yetmediği için (!) değerlendirecek değilim. Ancak, çok iyi bildiğim bir şey var ki, o da Musa Carullah'ın Ezher mezunu olmadığı; Ezher'i gördüğünde, burada geçirilecek zamanın boşa harcanmış olacağını, söyleyip terk ettiğidir.

Sayın Özfatura, Oruç ve Katırcıkara'nın Musa Carullah'a yönelik asılsız iftiralarını kelimesi kelimesine tekrarladıktan sonra, Carullah'ın 119 eser kaleme aldığını, bunlardan otuz birinin Türkiye'de mevcut olduğunu söylemiştir. Ne var ki, hemen akabinde İslam aleminde 'ikinci İbn Haldûn' olarak bilinen meşhur tarihçi Şihabuddin Mercani ve Musa Carullah ile ilgili söylediklerini bizzat kendi eserlerine değil de, Bennigsen'in yalan yanlış bilgilerine dayandırması, Sayın Özfatura'nın kalemine yakışmasa gerektir.

Sayın Özfatura'nın Mehmet Oruç'un iftirasını tekrarlaması, yani *Rusya'da Birinci Müslümanlar Kongresi Tutanakları*'nda Emine Muhyiddinova isimli bir bayanın söylediklerini Musa Carullah'a mâl etmesi ise, bizi güvendiğimiz dağlar hakkında derin kuşku ve düşüncelere sevk etmiştir.

Sözlerime son verirken, başta Sayın Özfatura olmak üzere, Mehmet Oruç ve Ayhan Katırcıkara'yı, gerek Musa Carullah'ın kendi eserlerini gerekse Musa Carullah hakkında yapılan ilmî çalışmaları okuyarak, kendilerini bu konuda yanlış bilgilendiren mercii veya mercileri sorgulamaya ve tez zamanda, elli yıl önce vefat etmiş bu âlimin ruhaniyetinden özür dilemeye davet ediyorum.

Onurlu her kaleme ancak bu yaraşır.

Kuvve-i Teşrî'iyye*

MANASTIRLI İSMAİL HAKKI (1846-1912)**

Beyânu'l-Hakk dergisinin 15 numaralı nüshasında Mustafa Sabri Efendi tarafından neşrolunan "Edeb-i Tahrîr" başlıklı makalede*** *Hey'et-i A'yân Mazbata-i Cevâbiyesi*'nde kullanılan, 'kuvve-i teşrî'iyye' (yasama gücü) tabirine itiraz edilmiş ve bu tabirin, münhasıran Şâri'-i Te'âlâ hakkında kullanılabileceği ifade olunarak; bu tabirin, başkasına isnad edilmesi büyük bir hata, dince ciddiyetsizlik sayılmıştır. Bu konudaki acizane tedkiklerimize gelince:

Öncelikle, Cenâb-ı Hakk'a isnad olunan, *teşrî'* (yasama) değil, *şer'*dir (Şeriat); *şere'a lekum mine'd-dîni...* (42. Şûrâ, 13 ayetinde olduğu gibi). Hatta İmam Şâfi'î Hazretlerinin, naklolunan *men istaḥsene fe ḳad şere'a* ("İstihsan yapan, Şeriat koymuş olur.") ibaresindeki *şere'a* fiilinin de, râ'nın tahfifiyle (şeddesiz) okunması gerekir ve nitekim öyle kaydedilmiştir. Zira *işrâ'* ve *teşrî'*, "yolu açmak ve vâzıh kılmak" manasındadır:

yuḳâlu eşre'a'ṭ-ṭarîḳa ve şerre'ahû, iẕâ beyyenehû.

(Birisi yolu açtığı zaman, *eşre'a'ṭ-ṭarîḳa* veya *şerre'ahû* denir.)

Şer' lafzı bir kaç manaya gelir; fakat Şeriat örfünde, "emir, nehiy ve izlenecek âyin ve âdet vazetmek" manasında kullanılır:

yuḳâlu şere'a lehum şer'an mine'l-bâbi'ş-şâlisi iẕâ senne.

(Birisi bir âdet ihdas ettiği zaman, –üçüncü babtan bir fiil olarak– *şere'a lehum şer'an* denir.)

Bununla beraber, *şâri'* tabiri Cenâb-ı Hakk'a has kılınmaz. Bilakis, *Kâmûs*'ta tasrih olunduğu üzere, (bu kelimenin) Şeriat koyucu olan Yüce Allah'ın zatı için (kullanılması) doğru olduğu gibi, Hz. Peygamber'e, hatta her rabbani alim ve hayır öğreten kimse için kullanılması da caizdir.

* Bu yazı, 1909'da çıkmış *Beyânu'l-Hakk*'ın 17. sayısının 381-382. sayfalarından sadeleştirilerek alınmıştır. Aynı sayıda Mustafa Sabri Efendi'nin bu yazıya verdiği cevap (s. 382- 384) yer almaktadır.

** Sancakdar Yüzbaşı İbrahim Efendi'nin oğludur. İlk öğrenimini Manastır'da gördü. Gençliğinde İstanbul'a gelerek, Medrese'den icazet aldı. Fatih Camii'nde müderrislik, Dolmabahçe Camii'nde vaizlik, Eyüp Askerî Rüşdiyesi'nde Arapça hocalığı, Hukuk Mektebi'nde fıkıh muallimliği ve A'yân azalığı, Mühendishane, Mülkiye ve Dârü'l-Fünûn'da tefsir ve Askerî Tıbbiye'de din dersi hocalığı yaptı. *İslâm, Mevâhibu'r-Rahmân, Risâle-i Hamîdiyye, Kasîde-i Nûniye Şerhi* ve *Hak ve Hakîkat*, başlıca eserleridir.

*** *Beyânu'l-Hakk*, sayı 15, s. 326-328.

Teşrî' kelimesini, İmam Ali (k.v.) Efendimiz de, Allah hakkında düşünülmeyecek manada kullanarak, *ehvenu's-saḳyi et-teşrî'u* buyurmuşlardır. Arap deyişlerinden olan bu kelamın ne anlama geldiği, *Kâmûs* tercümesinde mevcuttur.*

İkinci olarak, haydi farzedelim ki, *teşrî'* lafzının da, nakil yoluyla *şer'* manasında kullanılması caiz olsun; bundan başka manada kullanılmasının hata olması gerekmez. Allah'ın sıfat ve fiillerinin birisinde kullanılan bir lafzı, başka manada kullanmak yasakmıdır? Aynı şekilde, 'inşâ-yı kelâm' (söz inşa etmek) ve 'inşâ-yı ebniye' (bina inşa etmek) tabirleri de doğrudur. Halbuki, inşâ', 'îcâd'ın müradifi olarak Cenâb-ı Bârî'ye isnad olunur. Kur'an-ı Kerim'de *huve'lleẕî enşe'ekum* (67. Mülk, 23), *ṯumme enşe'nâhu* (23. Mü'minûn, 14) buyurulmuştur. Bir katibe 'münşi' demekle, dinin kayıtlarına ve Şeriat'ın âdâbına muhalefet göstermiş olmayız. Hatta 'tekvîn' ve 'îcâd' manasında *ḫalḳ* (yaratma), Allah'a has sıfatlardan olduğu halde; 'takdîr' manasında, Cenâb-ı Bârî'nin dışında da kullanılır; *fe tebâreke'llâhu aḥsenu'l-ḫâliḳîn* ("Allah yaratanların en iyisidir." 23. Mü'minûn, 14 ayetinde olduğu gibi).

Bir lafzın Cenâb-ı Hakk için kullanılmasının, bu lafzın O'na münhasır kılınmasını gerektirdiği iddia edilirse, bizler için 'mü'min' sıfatının kullanılmasının da doğru olmaması gerekir. Çünkü *el-Meliku'l-Ḳuddûsu's-Selâmu'l-Mu'min...* (59. Haşr, 23) nazm-ı celili, esmâ-yı hüsnâyı sıralarken 'mü'min' ismini de saymaktadır. Halbuki, 'mü'min' lafzı, münasib bir manada Allah için, diğer bir manada ise kulları için kullanılabilir. Hakîm, Azîm, Mütekebbir isimleri de böyledir.

O halde, aynı mânâ yüklenmeyen lafızların, Yaratan ile yaratılanlar arasında müşterek olarak kullanılabildiği inkar edilemez.

Elhasıl, yukarıdaki açıklamalara nazaran, Cenâb-ı Bârî'ye has kılınan, *teşrî'* (yasama) lafzı değil, aksine *te'sîs-i Şerî'at*'tır (Şeriat'ın kurulması) ve vaz-ı kânûn (yasa koyma) anlamında *teşrî'* lafzını kullara nisbet etmede hiç bir dinî ve lugavi mahzur yoktur.

* Bu deyişin lafzi tercümesi "En rahat su ikramı, su yoluna götürmektir." şeklinde olup, meşakkatsiz iş görmek sadedinde kullanılır. *Kâmûs* III, 305.

TEMSİLCİLERİMİZ

ADANA
A. Osman ATEŞ (322) 338 69 72
ADIYAMAN
Osman KAYA (416) 216 37 72
AFYON
Muammer ERDEM (272) 213 82 23
BURSA
Rahim KILIÇ (224) 224 93 45
M. Emin MAŞALI (224) 243 13 17 / 417
ÇANAKKALE
Şükrü ÜNALAN (286) 213 72 32
ÇORUM
Süleyman GEZER (364) 226 74 90
DENİZLİ
Kemal GÖZ (258) 591 39 49
DİYARBAKIR
Musa BAĞCI (412) 248 81 39 / 3
ELAZIĞ
Erol KARAKAYA (424) 233 92 18
ERZİNCAN
Mustafa SEZER (446) 214 64 12
ERZURUM
Nevzat TARTI (442) 218 41 20 / 3573
GAZİANTEP
İ. Halil HATABAY (342) 251 09 39
GİRESUN
Adnan CITLAKOĞLU (454) 216 08 76
ISPARTA
Haluk SONGUR (246) 237 04 28 / 4400
İSTANBUL
Bilal AYBAKAN (216) 310 53 11/ 253
Şaban KARATAŞ (212) 653 73 04
İZMİR
Bülent ÇELİKEL (232) 285 29 32
K. MARAŞ
M. Ali KİRMAN (344) 221 08 46
Hayrettin BİLGE (344) 214 01 24
KARAMAN
Zahide KÖMBECİ (338) 213 16 08
KAYSERİ
Menderes GÜRKAN (352) 437 49 01 / 31081
KIRIKKALE
Şamil ÖÇAL (318) 357 24 78
KOCAELİ
Ali Vasfi KURT (262) 331 47 59
KONYA
Muhammed TASA (332) 323 82 50 / 210
KÜTAHYA
Mustafa ÖNSAY (274)216 28 34
MALATYA
M. Ali KULAT (422) 615 28 08
MANİSA
Ahmet UTKUSEVEN (236) 231 06 55
MARDİN
Selim ÖNCÜ (482) 212 36 62
RİZE
Ömer Faruk YAVUZ (464) 214 11 [illegible]
SAKARYA
Muharrem KILIÇ (264) 274 30 60
SAMSUN
Mustafa ÖZTÜRK (362) 457 60 20 / 1268
SİVAS
Kazım ARICAN (346) 226 15 27 / 1836
ŞANLIURFA
Salih AYDEMİR (414) 312 84 57
TRABZON
Harun KAHVECİ (462) 248 23 05 / 1194
VAN
Hüseyin YILMAZ (432) 225 17 00 / 14 88
ZONGULDAK
Mustafa ATAV (372) 266 67 12
KKTC (Lefkoşa)
Hürrem DERİN (392) 228 56 13
ABD (Chicago)
Fahrullah TERKAN (773) 493 95 80
ALMANYA (Dortmund)
Kazım SEVER (231) 863 10 30
İNGİLTERE (Birmingham)
Abdullah ŞAHİN (121) 414 43 86
İNGİLTERE (Londra)
Mahmut ERBAY (410) 44 93 38

NOT: Diğer illerden temsilci olmak isteyenler, dergimizle irtibat kurabilirler.

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 3 sayı 2 nisan-haziran 2000

KADIN

MEHMED S. HATİBOĞLU
Kadına Dînin Verdiğini Fazla Bulanlar
•
CİHAN AKTAŞ
İran'da Siyah Yorgunluğu
BURHANETTİN TATAR
Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu
NECDET SUBAŞI
80'li Yıllarda Örtünmenin Anlamı
FATMA KÖKSAL
Müctehidlerin Kadın Aleyhine Taraflı Tutumlarının Sebebi
İSMAİL ACAR
İslam Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği
AYŞENUR KURTOĞLU
Osmanlı Kadınlarının Gazeteleri ile İlk Tanışıklıkları
ALİ OSMAN ATEŞ
Kadının Cinsel Sorumluluğu İle İlgili Bazı Rivayetler
BÜNYAMİN ERUL
Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Âişe
•
HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL
Başörtüsü Hikayeleri
SİBEL ERASLAN
Dindar Kadının Siyasi Tecrübesi
ABDULLAH ŞAHİN
Ben'in Teknolojileri, Farklılığa Tahammül ve İslam Kültüründe 'Kadın Algıları' Üzerine
EMEL TOPÇU BRESTRICH
Kadın Lider Olunca
MURAT ÇEKİN
Netlik Ayarı –Kıyafet Meselesine Yeniden Bakış–
MÛSÂ KÂZIM
Tesettür-i Nisvân
•
Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi

cilt 3 sayı 2 nisan-haziran 2003

islâmiyât
III (2000), sayı: 2²
KADIN

▸EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

▸KONU DANIŞMANI
Hidayet Şefkatli TUKSAL

▸SAHİBİ
© AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ. adına sahibi
Süleyman BAYRAKTAR

▸SORUMLU GENEL YAYIN YÖNETMENİ
MEHMET GÖRMEZ

▸YAYIN KURULU
Alparslan AÇIKGENÇ
Süleyman BAYRAKTAR
Ali DERE
Muammer ESEN
Mehmet GÖRMEZ
İlhami GÜLER
Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU
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)

▸YÖNETİM YERİ
Dr. Mediha Eldem Sok. 41/12 06420 Kızılay ANKARA
tel.: 0 (312) 433 24 65 tel. ve faks: 0 (312) 433 66 68

▸YAZIŞMA ADRESLERİ
P.K. 775 06455 Yenişehir ANKARA
www.islamiyatdergisi.com
e-postalar: 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.

içindekiler

5 Sayı Editöründen

▶ Editörden

7 MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Kadına Dînin Verdiğini Fazla Bulanlar

▶ Makaleler

15 CİHAN AKTAŞ
İran'da Siyah Yorgunluğu

45 BURHANETTİN TATAR
Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu

61 NECDET SUBAŞI
80'li Yıllarda Örtünmenin Anlamı

71 FATMA KÖKSAL
Müctehidlerin Kadın Aleyhine Taraflı Tutumlarının Sebebi

81 İSMAİL ACAR
İslam Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği

87 AYŞENUR KURTOĞLU
Osmanlı Kadınlarının Gazeteleri ile İlk Tanışıklıkları

97 ALİ OSMAN ATEŞ
Kadının Cinsel Sorumluluğu İle İlgili Bazı Rivayetler

109 BÜNYAMİN ERUL
Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Âişe

▶ Deneme/Tartışma Yazıları

131 HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL
Başörtüsü Hikayeleri

145 SİBEL ERASLAN
Dindar Kadının Siyasi Tecrübesi

151 ABDULLAH ŞAHİN
Ben'in Teknolojileri, Farklılığa Tahammül ve İslam Kültüründe 'Kadın Algıları' Üzerine

159 EMEL TOPÇU BRESTRICH
Kadın Lider Olunca

173 MURAT ÇEKİN
Netlik Ayarı
–Kıyafet Meselesine Yeniden Bakış–

▶ Klasik Metin

181 MÛSÂ KÂZIM
Tesettür-i Nisvân

▶ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

187 HADI ADANALI, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*

Sayı Editöründen

1970'lerden beri 'kadın' kelimesinin Batı literatüründeki kullanımı doğal bir cinsiyete atıfta bulunmaktan çok, kadın kimliğine ilişkin cinsiyet politikalarına işaret eden bir anlam ifade etmektedir. Ancak, özellikle 90'lardan sonra, kadın ya da erkeklerin kimlik algıları ve cinsiyet rollerine ilişkin kabüller üzerinde yoğunlaşan vurgular, 'kadın' kelimesinin kullanımını demode hale getirmiş, *gender* kavramını bu alanın anahtar kavramı konumuna yükseltmiştir. Dilimize 'toplumsal cinsiyet' olarak tercüme edilen bu kavram, temelde kişilerin cinsiyetle ilgili kabullerinin toplumsal üst yapı kurumları tarafından belirlendiği, bunun da genellikle kadınların aleyhine olmak üzere cinsiyet ayrımcılığını teşvik ettiği anlayışını ifade etmektedir. Buradan hareketle, kişilerin biyolojik cinsiyetlerine, toplum tarafından empoze edilen cinsiyet rollerine ve heteroseksüel cinselliğe mahkum olmadıkları; hem kendi cinsel kimliklerini hem de cinsel yaklaşımlarını tanımlarken, büyük çoğunluk tarafından 'normal' kabul edilen standartlara uymak zorunda bulunmadıkları anlayışı savunulmaktadır. Bu politika çerçevesinde, 1995 yılında Pekin'de düzenlenen Dünya Kadın Konferansı'ndan sonra, bu yıl 5-9 Haziran tarihleri arasında New York'ta BM bünyesinde düzenlenen 'Kadın 2000' Özel Oturumu'nun anahtar kavramı 'kadın-erkek eşitliği' değil, 'toplumsal cinsiyet eşitliği'dir (*gender equality*).

19. yüzyılda etkili olmaya başlayan modernleşme/Batılılaşma eğilimleriyle birlikte, kadın sorunu müslüman toplulukların gündemlerini meşgul etmeye başladı. Kadının örtüsü, eğitimi, toplumsal hayata katılımı ve statüsü, ana tartışma konularını teşkil etmekteydi. Aradan geçen yüz yıldan fazla bir zamana rağmen, kadın hakkındaki kabullerin değişime karşı bunca dirençli olmasının geri planında, ailenin vazgeçilmezliği ve bu bağlamda, kutsal aile yuvasını yürütmekle ilgili külfet ve sorumlulukların, büyük ölçüde kadının omuzlarına yüklendiği olgusunu görebiliriz. Evine girerken doçentlik titrini paspasın altında bıraktığını söyleyen kadın örneği, toplumsal statüsü ve kariyeri ne olursa olsun, kadının –erkeğin bir derece altındaki– konumu ve ev içi rolü ile ilgili beklentilerde bir değişiklik olmadığını gösteren binlerce örnekten sadece biridir. Kadın hakkındaki geleneksel söylem, çok eleştirilen kimi hususlarda, palyatif yaklaşımlarla biraz gevşetilmişse de, genel itibarıyla klasik argümanlarla şekillenmeye devam etmektedir. Pratiğin teoriyi çoktan aştığı durumlarda bile, teoriyle yüzleşmeye çalışmak, kutsala karşı bir nevi meydan okuyuş olarak algılanabilmektedir. Üstelik, dinle pratik arasında böylesine hassas bir konumda bulunan kadın, hem siyasi erkin hem de muhalif güç odaklarının çatışma alanlarından biri haline getirilmiştir. Batılılaşma tecrübesinden beri Türkiyeli kadınlar böylesine çift yönlü bir dayatmayla karşı karşıyadırlar.

Kılık kıyafet, her toplumda dinle ilintili olmuştur; sembolik anlam taşıyan en güçlü ögelerden biridir. Uzun Osmanlı asırlarında da kıyafetin; din, mezhep, meşrep, meslek, statü ve cinsiyete ilişkin semboller ihtiva etmesi anlayışı hakimdir. Ancak zihniyetle bu kadar yakından ilgili kılınan kıyafetin, zihniyetteki değişiklik ve kırılmaları yansıtması da kaçınılmazdı. Nitekim, Avrupa'nın siyasi üstünlüğü fikrinin kabul edildiği II. Mahmûd döneminden beri kıyafet devrimleri, Avrupalılar karşısındaki ezikliğimizi gidermenin veya belki de kısa yoldan zihniyet değiştirmenin önemli bir unsuru olarak görülmektedir. Bu yüzden, bu coğrafyada yaklaşık iki yüz yıldır kıyafet konusu tartışılmaktadır.

Buraya kadar, belki de okumaktan yorulduğunuz bu sözler, elinizdeki 'Kadın Dosyası'nda, çatışma alanlarından biri olan örtünmeye dair neden bu kadar çok yazı olduğunu açıklamak için sarf edilmiştir. Örtünme, kadın dindarlığının önemli bir unsuru olarak, çeşitli açılardan ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Cihan Aktaş, Necdet Subaşı, Hidayet Şefkatli Tuksal ve Murat Çekin'in yazılarının bakışınıza yeni derinlikler kazandıracağını umuyoruz.

Başlangıçta tamamının kadın araştırmacı ve yazarlardan oluşmasını arzu ettiğim yazı kadrosu, –kendim de dahil olmak üzere– istekli, ancak, "kırk tarakta kırk bezi var" misalince dağınık, yoğun ve yorgun kadınlar yüzünden, gene erkek arkadaşlarımızın ağırlıklarını hissettirdiği bir kadro oldu. Ancak, Burhanettin Tatar ve Abdullah Şahin'in, kadın sorunlarına empati ile yaklaşmakta oldukça başarılı oldukları yazıları bizim için gerçekten sevindirici... Kadın sorununun henüz adının olmadığı dönemlerde inen ayetlerin, rivayet edilen hadis/haberlerin ve çeşitli eserlerde yer alan değerlendirmelerin tartışıldığı makaleler de oldukça önem taşıyor. Bu bağlamda, Fatma Köksal, İsmail Acar ve Ali Osman Ateş'in yazıları, kadın konusundaki önyargılı kimi yaklaşımlar ile bunları meşrulaştırmak için kullanılan bazı ayet ve hadislerin delaletleri ve senetleri üzerine değerli incelemeler ihtiva etmektedir. Bünyamin Erul'un yazısı hem bir hadis otoritesi hem de siyasi lider olarak çok şeylerle karşılaşmış bir kadını, Hz. Âişe'yi, ilmî otoritesi bakımından incelemektedir.

Sibel Eraslan'ın, kişisel deneyiminden yola çıkarak kaleme aldığı, belgeler ve istatistiki bilgilerle desteklediği yazısında, iyi bilinen bir olgu –Refah Partili Kadınlar olgusu– irdelenmektedir. Ancak, bu yazıyla, daha yakından bir bakışa, daha güçlü bir empatiye ulaşmak kolaylaşmaktadır. Emel Topçu'nun yazısı, kadının liderliği konusunda geleneksel çevrelerin endişeleri açısından ilginç açılımlar sunmaktadır. Ayşenur Kurtoğlu ise, Osmanlı kadınlarının, bizzat kendi sorunlarını ve duyarlılıklarını dile getirdiği gazete yazılarından hareketle, incelediği dönemde kadınlar arasında yenilikçi fikirlere büyük değer verildiğini ortaya koymaktadır. Klasik metnimiz, tesettürde fitne söylemi bağlamında üretilen görüşleri tartışarak, idealist bir ahlakçı tavrıyla, bugün bile cesaret etmekte zorlandığımız değerlendirmelerde bulunan merhum Mûsâ Kâzım'ın, "Tesettür-i Nisvân" risalesidir. Kendisini rahmet ve minnet duyguları ile anarken; sizlere de, zevkli ve duyarlı bir yolculuğa hoşgeldiniz, diyoruz.

HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL

Editörden

Kadına Dînin Verdiğini Fazla Bulanlar

Kadın konusuna ağırlık verilen bu sayımızda İstiklâl Harbimizin efsâne kadınlarından bir aydının *islâmiyât* çerçevesine koyabileceğimiz mütâlaalarıyla yazımıza başlamayı uygun görmüş bulunuyoruz.

1954 sonlarında *Yeni İstanbul Gazetesi*'nde tefrika edilip bir sene sonra *Türkiye'de Şark, Garb ve Amerikan Tesirleri* ismiyle kitablaştırılan yazılarının "Kadın" bölümünde, büyük edîbimiz Hâlide Edîb Hanım (1882-1964) eski Yunan ve Roma devirlerini ele aldıkdan sonra Hıristiyan Kilisesi'nin kadınlara ettiğini şöyle dile getirmektedir:

> Hz. Îsâ'nın temsil ettiği, Hıristiyanlık erkekle kadın arasında fark gözetmedi. İlk devirde izdivâca kudsî ve çözülmez bir münâsebet şekli verilmesi, teaddüd-i zevcâtın olmaması, Garb medeniyetine ictimâî bakımdan çok büyük bir kuvvet verdi. Fakat Orta Çağ'ın ortalarına doğru, Roma kilisesinin, daha fazla St. Paul ve Kilise büyüklerinin fikirlerine dayanması, kadının vaziyetini çok aşağı düşürdü. O devir, hayatın merkezini/âileden manastıra nakletmiş gibiydi ve bütün cinsî münâsebetler hattâ evlenmek dahî günah telakkî ediliyordu. Râhibe hayatı süren kadınlar hürmete lâyık görülür, fakat diğer kadınların hepsi şeytanın mahlûkâtı telakkî edilirdi. Kadın, Kilise'ye göre, adamı başdan çıkaran, ona ilk günahı işleten, nihâyet Âdem'in cennetden kovulmasına sebeb olduğundan dolayı, bir umûmî Kilise meclisi (*Conseil Oecuménique*) kadını 'ruh'dan mahrum bir mahlûk telakki ettiğini bildirdi. Çok garîb olarak, bundan haberdar olmayan Hıristiyan Garb, kadını ruhtan mahrum etmek İslâmiyet'in bir esâsı olduğunu söyler dururdu.
>
> Altıncı asırda teessüs eden İslâmiyet'in kadına karşı görüşü bambaşkadır. İslâmiyet'in birinci esâsı ictimâî adâlet olduğu için cemiyetin yarısını adâletten mahrum edemezdi (...) İslâmiyet'in modern devirde en büyük ehemmiyeti, kadınlara mülkiyet ve iktisâdî haklar tanıması, hiç olmazsa bu sâhada kadını erkeğin vesâyetinden kurtaran ilk sistem olmasıdır. Nisâ sûresinin 32. âyeti bu husûsda çok dikkate değer: "Erkekler emeklerinin mukâbilini alacaklar, kadınlar emeklerinin mukâbilini alacaklardır."
>
> Bu âyetde herhangi zamân ve medenî cemiyetin bekâsı için elzem olan iki realite vardır. Evvelâ kadını insan olarak hareketlerinden mesul tanımanın esâsını Garb'dan on iki asır evvel hukûkunda tanımasıdır...

> Modern Garb'da ilk defa kadınlara müsâvî hak fikrini ortaya atan Fransız İhtilâli'dir.[1]

Hâlide Edîb Adıvar'ın kilise tarafından kadınlara revâ görülen muâmele hakkında söylediği gerçekler bugün elimizde bulunan İncil metinlerinde de ifâde edilmektedir. Meselâ *Apôtre des gentils* (putperestlere gönderilmiş resûl) ünvanlı St. Paul'ün –ki 67 senesinde Roma'da öldürülmüşdür, Kilise nizâmını ve akâidini ilk düzenleyenlerdendir– hâlen elimizdeki İnciller'e geçmiş mektublarına göre, kadın, sâdece erkek için yaratılmıştır.[2] Kadın her işde kocasının emrine kayıdsız şartsız mahkûmdur.[3]

Hz. Îsâ dînini, daha ilk doğuş asrında bu hâle getirmiş Kilise babalarını teşhirden kendini alamamış olan Voltaire (1694-1778) bu vâkıayı şöyle tesbit etmektedir:

> Katoliklerin, Havârilerin ve Latinlerin dîni, bütün törenlerinde, bütün dogmalarında Îsâ dîninin tam zıddıdır.[4]

Hıristiyanlığın kadın konusunda ilk asırda gösterdiği bu değişimin İslâm'da da benzeri olmamışmıdır, diye sorulacak olursa, buna maalesef hayır diyebilme imkânımız yokdur. Bu husûsu bütün tezâhürleriyle bir sohbet çerçevesine sığdıramıyacağımıza göre, hiç olmazsa bir kaç misâlle olsun, ne iken ne olduğumuzu, bilmeyenlere sunmakda fayda görüyoruz.

Bilindiği üzere, Hz. Peygamber devrinde kadın cinsiyetinin, medenî ölçüler içinde kalmış kadın-erkek ilişkilerinde hiçbir kısıtlayıcı tesiri olmamışdır. Müslüman hanımlar Peygamberleriyle serbestce görüşebildikleri gibi, kendisinin idârî halefleri durumunda olan ilk büyük halifeler de aynı davranışı göstermişlerdir.

Meselâ kadınlar ile erkeklerin karşılıklı selâmlaşmaları İslâm terbiyesi gereğiydi.

Buhârî'nin *el-Edebu'l-Mufred*'inde[5] Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) şu tesbiti yapıyor: "Kadınlar erkeklere selâm verirlerdi." (*Kunne'n-nisâ'u yusellimne 'alâ'r-ricâl*).

Meselâ kadınlarla erkeklerin birlikde namaz abdesti almalarında mahzûr görülmüyordu. Hilâfetinin son senesinde Hz. Ömer, ordudan kendisine haber getiren bir müslümanı evinde kabûl ediyor, yemek hazırlatıyor ve kendi hanımını kendileriyle birlikte yemesi için sofraya dâvet edebiliyordu. Câmide olsun, sokakta olsun Hz. Ömer gibi bir zâta hanımlar gâyet sert tenkidler yöneltebiliyor ve bu büyük insan onların haklı görüşlerini kabûl etmekde tereddüd etmiyor, kendi fikrinden dönebiliyordu.

İslâm'ın getirdiği bu medenî hayat, ne var ki, pek devam edemedi. 'Fitne' kelimesiyle ifâde edilen ictimâî mikrob, İslâm toplumunu bu açıdan da sars-

[1] s. 173-176.
[2] Korentlilere Mektubu XI. 9.
[3] Efeslilere Mektubu V. 24.
[4] *Felsefe Sözlüğü*, Milli Eğitim Yayını, IV. 197.
[5] r. 1046.

makta gecikmedi. Horasan'dan gelip Basra'ya yerleşmiş tâbiî âlimlerinden mushaf yazıcısı Matar ibn Tahmân'ın (ö.129/746) aşağıdaki beyanı tarihî değer taşımaktadır:

> *leḳad kâne'n-nisâ'u yeclisne ma'a'r-ricâli fî'l-mecâlisi; emmâ'l-âne fe-inne'l-ışba'a min aṣâbi'i'l-mer'eti fitnetun.*
>
> Vaktiyle kadınlar meclislerde erkeklerle birlikde otururlardı. Fakat şimdi kadının bir tek parmağı bile fitnedir.[6]

2./8. asırda sünnî dünyanın en büyük muhaddisleri, arkadaşlarının hanımlarını ziyâretde hiçbir mahzûr görmüyorlardı. Basra'nın muhaddis İmâmı Abdurrahmân b. Mehdî (ö.198/814) vefat etmişdir. Aynı şehrin aynı seviyedeki bir imâmı Alî ibnu'l-Medînî'nin (ö.234/848), merhûmun zühdüne de delil olacak şu hatırasını dinleyelim:

> *Deḫaltu alâ 'mra'eti 'Abdirraḥmân b. Mehdî ve kuntu ezûruhâ ba'de mevtihî fe-ra'eytu sevâden fî'l-ḳıbleti fe-ḳultu: mâ hâẕâ? ḳâlet: mevḍı'u 'stirâḥati 'Abdirraḥmân, kâne yuṣallî bi'l-leyli fe-iẕâ ğalebehû'n-nevmu vaḍa'a cebhetehû 'aleyhi[7] ['alâ hâẕâ'l-mevḍı'ı].[8]*
>
> İbn Mehdî'nin hanımına gitdim. Üstadın ölümünden sonra hanımını ziyaret ediyordum. Kıble duvarında bir siyahlık gördüm. Bu nedir? diye sorunca şu cevabı verdi: "Orası merhumun dinlenme yeridir. Geceleri namaz kılar, uyku bastırınca alnını oraya dayardı."

Şerîat imâmlarının vaktiyle gösterdikleri bu İslâmî hassâsiyete günümüzde ne derece yabancı kalındığı ise erbâbının mâlûmudur.

***

Yukarıda işaret ettiğim fitne mikrobunun, en mühim tahrîbâtını maalesef kadınların öğreniminde yaptığını görüyoruz: Hanımları fitneden koruyabilmek için cehâletden meded ummak sûretiyle!.. Bu işi, bazı ilim adamı geçinenlerin vazife edinmiş olması, meselenin en acıklı tarafı olmalıdır. Bunun üzerinde biraz durmayı gerekli görüyorum.

İslâmî kaynaklarda okuduğumuza göre, ilk muhacir hanımlardan Şifâ Hâtûn, Hz. Peygamber'in hanımı ve Hz. Ömer'in kızı olan Hz. Hafsa'ya yazı öğretmiş müstesna vasıfta bir değerdir. Halife kendisinden fikir alırdı.

Hz. Peygamberin sünnetine sâhib çıkan benzer hanımlar ilk devirlerden itibâren topluma olan sorumluluklarını hakkiyle yerine getirebilmek için kültürel sâhada da yetişip çalışmayı vazife bildiler. Garb dünyasında emsâli bulunamayacak örnek şahsiyetler oldular.

Ne var ki, ilk asırlarda tohumları atılan sosyal çalkantıların, fitne tehlikelerinin, kadınları sarmasından korkan erkek takımı, onları duvarların arkasına habsetmeyi çare zannettiler ve bu sakat düşüncelerini tatbîk ettirebilmek için de Hz. Peygamber adına konuşmayı metod edindiler. Zîrâ Kur'ân-ı Kerîm'e işlerine yarayacak âyet eklemek ellerinden gelmiyordu!

[6] Ahmed İbn Hanbel, *Aḥkâmu'n-Nisâ'*, r. 145.
[7] *Ẕemmu'l-Kelâm* 194 a, yeni baskı IV. 226, r. 1037.
[8] *Mecrûḥîn* I. 52; *Nubelâ'*, IX. 199.

Hudeybiyye'ye tekaddüm eden saatlerde, hanımı Ummu Seleme'nin tavsiyeleriyle hareket etmiş bir peygamberin modeli ortada iken "Kadınlarla müşâvene edin fakat dediklerinin zıddını yapın" (*şâvirûhunne ve ḫâlifûhunne*) emrini o büyük zâta isnad etmekden utanmayan müslümanlar vücûd buldu. Sahâbe devrinde, uzak bölgelerdeki erkekler, bilgin hanımlara yazıyla başvurup yazılı cevab alabiliyorlarken,[9] hanımları câhil bırakarak fitneyi yenebileceği zehâbına kapılan ve bu yolda Peygamber'i istismâr eden zavallı babalar görüldü.

İşin en acıklı tarafı, bu istismârın farkında olmayan bazı safdil âlimlerimizin sergiledikleri manzara olsa gerekdir. Hakîm-i Tirmizî'nin bu çerçevede yürüttüğü safsata ibret alınacak mâhiyetdedir.

3/9. asrın bu zâhid muhaddisi *Nevâdiru'l-Uṣûl* isimli hadis kitabında[10] "Hanımlarınızı sokağa bakan odalarda oturtmayın, onlara yazı yazmayı da öğretmeyin" (*Lâ tuskinû nisâ'ekumu'l-ğurafe velâ tu'allimûhunne'l-kitâbete*) ibaresini Hz. Peygamber'den nakletmekte ve bu emrin hikmetini açıklamayı da vazîfe bilmektedir: Yazı öğrenirse, söyleyemediğini yazıya geçirip fitneye düşürebilirmiş!.. Öyleyse suyu başından kesmelidir!..

İşin daha acâib tarafı, yukarıdaki ibârenin aynısını Hz. Ömer'e mâl edip, bu büyük halifeyi tam tersi bir hüviyete bürüme gayretlerinin kitâblara geçirilmiş olmasıdır.

Aynı asrın kitâbiyâtında, meselâ İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) *'Uyûnu'l-Aḫbâr*'ında,[11] kadınlara karşı yürütülecek siyaset meyanında yukarıdaki ifâdeyi, şu ilâvesiyle Hz. Ömer'den nakledilmiş olarak görüyoruz:

> *ve'ste'înû 'aleyhinne bi'l-'uryi ve eksîrû lehunne min ḳavli "lâ"; fe-inne "ne'am" tuğrîhinne 'alâ'l-mes'eleti*
>
> ... Onlara karşı çıplaklıkdan yardım isteyin (fazla elbise almayın ki, dışarı çıkıp fitneye düşmesinler). Onlara çokca "hayır" deyin. "Evet, olur" demek, onları daha çok istemeye teşvik eder.

Hele şükür ki, mevzû hadis mütehassısı âlimlerimiz, Hz. Peygamber'e isnâd edilmiş bu iftirayı temizlemeye çalışmışlardır; her ne kadar *Mustedrek*'inde Hâkim-i Neysâbûrî'ler (ö.405/1014) onu sahîh saymış olsalar da...[12]

***

İslâm kadınına kendi dindaşından gelen bu nevi hakâretler mahalle sokaklarından taşmış, sultan saraylarına taşınmışdır. Selçukluların meşhur vezîri Nizâmulmülk (ö.485-1092) bu noktada en çarpıcı örneği teşkil etmekdedir.

Alpaslan ve Melîkşâh devrinin bu kudretli devlet adamı Şâfiî'dir, sûfî meşreblidir, hadis okumuş ve okutmuş bir âlimdir, âlimlerle içli dışlıdır. Kuşeyrî, Şîrâzî, Cuveynî, Gazzâlî gibi allâmeler onun yakın dostlarıdır. Abdestsiz yere basmamakda, pazartesi ve perşembelerini oruçlu geçirmektedir. Nizâmiye

[9] Bkz. *el-Edebu'l-Mufred*, r. 1118,
[10] s. 270-271.
[11] IV. 78.
[12] II. 396.

medreselerini kurmuş büyük bir eğitimcidir. Şimdi bu emsalsiz devlet adamının *Siyâsetnâme*'sinin 43. faslında yer alan, kadınlar hakkındaki takdirleri(!), bakalım neymiş görelim:

> *Zenân ki îşân ehl-i setrend ve kâmil-i 'akl nebâşend*[13]
>
> "Hanımlar örtünen kimselerdir, onlarda kemâl-i akıl yokdur.
>
> *Peyğamber (a.s.) mîfermayed ki bâzenân der kârha meşveret ve tedbîr kunîd, ve herçi îşân gûyend ki çunîn bâyed kerd ber hılâf-ı an kunîd tâ savâb âyed. Ve lafz-ı haber înest ki "ve şâvirûhunne ve ḫâlifûhunne". Eger îşânrâ akli temâm bûdî, Peyğamber (a.s.) nefermûdî be hilâf-ı re'y-i îşân reften.*[14]
>
> Hz. Peygamber: "Hanımlarla müşâverede bulunun, onlar ne dedilerse aksini yapın ki doğruya erişesiniz", buyurmuşdur. Eğer hanımlarda tam akıl olsaydı Peygamber aleyhisselâm böyle söylemezdi.

Bu, şöhreti cihanı tutmuş Selçuklu vezîrinin kadınlara uyguladığı tedbirin, son devir Osmanlı devlet adamının Moskof siyâsetinden farklı yanı varmıdır dersiniz!

***

İslâm'da kadın konusunun eski kitâblarımızda bulduğumuz bilgileri tarihî tenkidden geçirmeden okuyucuya sunmakla aydınlatılabileceğini sanmak, yukarıda verdiğimiz mahdûd misâllerin de göstereceği gibi, İslâm'ı tahrîfden, İslâm'a St. Paul gözlüğüyle bakmakdan başka bir mânâya gelemeyeceği açıkdır. Bu tarihî tenkidin yanı sıra bir de metinlere yapılacak yeni yorumlara mutlak ihtiyâc vardır. Bu yoruma, hanımlarla ilgili bir meseleyle katılarak yazımızı bitirmek istiyorum.

Malumdur ki, Peygamber devri âile hayatında erkek, kendisine yüklenmiş sorumluluklar gereği olarak evin reîsi durumundaydı. O devirler evlilik hayatında kadına düşen vecîbelerin neler olduğunu öğrenen günümüz insanının hayrete düşmemesi mümkün değildir. Endülüs'ün meşhur devlet adamı ve allâmesi İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) aşağıdaki beyanı ilk İslâm asrının evlenecek erkekden neler beklediğini, bakınız nasıl gözler önüne sermektedir:

> *Velâ yelzemu'l-mer'ete en-taḫdime zevcehâ fî şey'in aṣlen, lâ fî 'acnin velâ ṭabḫin velâ ferşin velâ kensin velâ ğazlin velâ nescin velâ ğayri ẕâlike aṣlen. Felev ennehâ fa'alet le-kâne efḍale lehâ. Ve 'alâ'z-zevci enye'tiyehâ bi-kisvetihâ maḫîṭaten tâmmeten ve bi'ṭ-ṭa'âmi maṭbûḫan tâmmen ve innemâ 'aleyhâ en tuḥsine 'ışretehâ.*[15]
>
> Kadının eşine hiçbir hizmet borcu yoktur: Hamur yoğurmak, pişirmek, ev döşemesi, süpürmesi, ip eğirmek, bez dokumak veya bu kabil hiçbir işle mükellef değildir. Eğer kadın bu işleri yaparsa onun faziletindendir. Giyeceğini ve yiyeceğini tam olarak sağlamak, erkeğin vazifesidir. Kadına düşen şey güzel geçinmekden ibaretdir...

[13] Köymen neşri, s. 194.
[14] s. 187 [s. 198].
[15] *el-Muḥallâ*, X, 73-74, r. 1910.

Bu zâhirî âlim bu tesbîtinde yalnız değildir. Meselâ meşhur Şâfiî muhaddis fakîhi İmâm-ı Nevevî (ö. 676/1277) hemen hemen aynı şeyleri söyledikten sonra şöyle diyor:

> *... bel lev imtene'at min cemî'i hâẕâ lem te'ṯem ve yelzimuhû huve taḥṣîlu hâẕihî'l-umûri lehâ velâ yaḥillu lehû ilzâmuhâ bi-şey'in min hâẕâ... Ve innemâ'l-vâcibu 'alâ'l-mer'eti şey'âni: temkînuhâ zevcehâ min nefsihâ ve mulâzemetu beytihî.*
>
> "... Hanım bu işlerin hiçbirini yapmasa günâha girmez. Bunları hanıma temin etmek erkeğe düşer, bunlardan herhangi birisini yapmaya kadını zorlamak helal değildir... Kadının vazifesi sâdece ikidir: Eşine nefsini sunması ve onun evine sahib çıkması.[16]

Bin dört yüz sene öncesi Arabistan muhîtinin bu düzeninin bugün geçerli olabileceğini düşünmek akıl kârımıdır? O günün hayat şartlarının imkân verdiği yukarıdaki tasvîr çerçevesinde, teaddüd-i zevcâtı makul karşılayacak kadın bulunabilir; ama erkeğe verilen bu vazifeleri bilmemezlikden gelip de Şerîat'ı behîmî zevklerine alet etmeye kalkışanların ne derece müslüman oldukları cây-i suâldir. Mehmed Âkif merhûm böyle bir nümûnelik tipi *Safahât*'ında ebedîleştirmişdir. Karısını haksız yere boşamaya kalkan İhsan Bey zavallısına Köse İmam Ali Şevki Hoca'nın cevâbını okuyalım:

Müslümanlıkda şerîat bunu emretmiş imiş
Hem alır, hem de boşarmış! Ne kadar sâde bir iş.
Karı ta'lîkı için bak ne diyor Peygamber:
Bir talâk oldumu dünyâda, semâlar titrer
(...)
Sen duâ et ki, 'şerîat' demiyor evde karın,
Yoksa boynunda bugün zorca gezerdin yuların.
Karı iş görmeyecek, varsa piçin bakmayacak,
Çamaşır, tahta, yemek nerde? ateş yakmayacak.
Bunların hepsini yapmak sana âid şer'an
Çocuk emzirmeye hattâ olacak bir süt anan

Gerçekten de, doğurduğu çocuğa süt vermeyi bile anneden istemeyen bir on dört asır öncesi hayâtını günümüzde değişmez bir Şerîat emri olarak yorumlamanın isâbeti, herhalde iddiâ edilemez.

Kur'ân-ı Kerîm'in âlemşümûl prensipleriyle bunların mahallî tatbîkâtını aynı şey zannetmenin, insanlığa İslâm'ı kapamakdan başka bir netîce vermiyeceğini düşünüyor ve bu prensipler ile mahallî değerler konusunun ancak İslâm'ın kültürel mîrâsını tedkîk sonucunda aydınlatılabileceğine inanıyoruz. Her ne kadar doğru olsalar da, geçmiş kültürü sorgulamadan verilecek kararların vicdânen kabul görmesi pek mümkin değildir. Bir Fazlurrahman ve emsâlinin yazdıkları bunca esere rağmen, yine de toplu kabûl görmemelerinin sebebi, bence, bu mîrâsı toptan değerlendirmeye ömürlerinin yetmemiş olmasıdır.

[16] *Şerḥu Muslim*, XIV. 164-165.

Fazlurrahman Bey'in ihlâs sâhibi bir müslüman âlim olduğundan şübhe edilmez. Ancak aşağıda nakledeceğim meseledeki kanâatini, on dört asırlık İslâm hukûk tarihi taranmadan ifâde edildiği için, paylaşmayanların çıkması normal olacakdır. Paylaşımlar arttıkça, hanımlar konusu başta olmak üzere, İslâm toplumunun her noktada huzûra kavuştuğunu görmek inşâallah nasîb olacakdır.

Bir vakitler Merhûm, Ankara İlahiyat Fakültesi'ni teşrîf etmiş, öğretim üyelerinden ilgilenenlerle ilmî sohbetlerde bulunmuşdu. Bunlardan birisinde, tahmin ettiğim cevabını kendi ağzından duymak için söz aldım ve cevabda yorulmasın diye suâli uzunca sordum. Aziz Hocamız, dedim, meselâ mîrâs konusunda Kur'an-ı Kerim'de kadınlara erkeklerin hisselerinin yarısının veriliyor olması, o devir şartları içinde âdilâne bir taksim idi. Daha sonra hanımların sorumlulukları, ev idâresine katılımları artınca bu hissenin eşitlenmesi gerekir, siz böylemi düşünüyorsunuz?

Hoca Merhûm, bu suâlime karşı, evet, dedi ve ekledi: "Hattâ günümüz kadınlarına erkeklerinkinden daha fazla hisse vermek Kur'an'ın adâlet prensibine uygundur."

Fazlurrahman merhumûn çalışma şevkini paylaşanların çoğalması sâyesinde, problemlerin çözümünün çabuklaşacağına inanıyor, bu vesileyle kendisine rahmetler niyaz ediyorum.

MEHMED S. HATİBOĞLU

islâmiyât III (2000), sayı 2², s. 15-44

İran'da Siyah Yorgunluğu

CİHAN AKTAŞ
YAZAR

İran Devrimi, modern dünyayla, aydınlanmanın değerleriyle, Batı'yla ve İran'daki Batılılaşma girişimleriyle gecikmiş bir yüzleşmeye giren Müslümanlara kendilerini, geçmişlerini ve bugünlerini, ideallerini ve gündemlerini, çelişkilerini ve açmazlarını görebilecekleri bir ayna oldu. Ayrıca, 'İslam âlemi'ni kendi değerleri, birikimleri, kaynakları ve tarihleriyle yüzleşmeye; müslüman aydınları ve alimleri, gerek İslam medeniyetinden, gerekse Batı'dan kaynaklandığı düşünülen birçok kurum ve kavram üzerinde yeni baştan düşünmeye mecbur etti.

Bu yeni baştan düşünmeye mecbur olunan konular içinde en büyük hendikapın kadın hakları ve kadının konumu gibi konularda yaşandığını söylersek, yanılmış olmayız. Gerek İran içinde, gerekse dünyada devrim üzerine yapılan değerlendirmelerde 'kadınların durumu' en başından bu yana, devrimin kazanımlarının veya hendikaplarının başlıca ölçüsü ve göstergesi olarak işlenen konulardan biri durumundadır. Devrim her kesimden kadın kitlelerinin geniş katılımıyla dikkatleri çekmişti. İslam tarihinin görünmez kıldığı varsayılan kadının bu devrimdeki rolü, müslüman kadının aşağı yukarı 1300 yıllık bir aradan sonra, özne olarak geriye dönüşünün bir göstergesi sayılıyordu. Devrimden önce dinî aydınların, geleneksel ve batıcı kadın arasında bir yerde tasarladıkları müslüman kadın, devrimden sonraki yıllarda, kendisini geleneksel kadının konumuna indirgeyen bir zemine sevk eden fıkhi hükümlerle yüzyüze geldi.[1] Şia'da ictihad geleneğinin sürekliliğine rağmen, kısmen bu geleneğin içeriğinin hayata aktarılamamasının, kısmen de tarihsel okuma ve yorumlardaki erkek egemen bakışın zaaflarını taşıyan bu uygulama denemeleri, zaman zaman İran'ı modern dünya düzeni, insan haklarını savunan uluslararası kurumlar ve davalarında son yüz yılda bir hayli mesafe katetmiş bulunan kadın hakları savunucuları karşısında zor duruma düşürdü.

90'lı yılların ilk yarısına kadar kendilerine bu bağlamda yönelen eleştirileri, İranlı yöneticiler genellikle, "Batı'nın kültürel hücumunun tezahürlerinden biri"

[1] Muhammed Cevad Kaşi, "Kadın Meselesinin Tanımlanmasında Yeni ve Köklü Araştırmaların Gerekliliği", *Zenan*, sayı: 61, s. 63.

şeklinde değerlendirmeye devam etseler bile, bazen 'recm' hâdisesinde olduğu gibi, dikkate almak zorunda kaldılar. Kadınlarla ilgili olarak Batı'dan yönelen eleştiriler, İran'da kadın hakları savunucularının mevzilerinin sürekli genişlemesinde uyarıcı bir etkiye sahip oldu.

Din adına yapılan bir devrimin yine din adına, kadınlarla, çocuklarla, gençlerle, modern değerler ve kurumlarla, kendini sosyolojik süreçlere ve tarihselliğe mahkum etmeye direnen geleneklerle yüzleşmesi kaçınılmazdı. Devrimciler, büyük ihtimalle müziğin, resmin, kadının, eğitimin, siyasal katılımın, özgürlüğün hatta üretimin olmadığı bir dünya düşlemiyorlardı; ama İslam adına yapılan bir devrim bütün bu alanlarda yasaklar ve yoksunluklarla dolu, otoriter, ataerkil, eril ve hiyerarşik bir yönetme tarzının oluşturduğu hayli geniş ve karmaşık bir tarihsel mirasla hesaplaşmak, bir bakıma bu mirası yeniden tanımak zorundaydı.

Tek Renkli Toplumdan Çok Renkli Topluma

Özeleştiriden vazgeçen ve eleştiriyi bastıran bir devrim, çoktan gerilemeye başlamış demektir. Her devrim, tarihi kendisiyle başlatır, toplumu yeniden rasyonalize eder, kurallarını kendisi koyar ve aklı sıradanlaştırır. Ama her devrim de kurumsallaşmak ve dolayısıyla aklileşmekle maluldür. Neticede bütün devrimler günün birinde sloganlarla hayat arasındaki mesafenin getirdiği bir yüzleşmeye mecburdur. İran devrimi de geçen yıllar içinde gerek devrimin ve savaşın yüklediği problemler, gerekse başta Amerika olmak üzere Batı ülkelerinin tecrit politikalarının etkisiyle içine kapanmaya zorlanırken, söylemlerini sınırlamaya, şiar ve iddialarının bazılarından vazgeçmeye mecbur kaldı. Bugün devrimin başlarında Batı emperyalizminin ürünleri ve simgeleri olarak, Üçüncü Dünya Ülkeleri halklarının bilinçlenmesine engel olmaları veya insan varlığının yaradılışının gerektirdiği en uç sınırlara kadar mükemmelleşmesi hedefine olumsuz etkileri gibi nedenlerle dışlanan futbol, kozmetik ürünleri, kot pantalon, reklam, pop müziği ve demokrasi gibi birçok kurum, kavram ve olgu, bugün dinî bir açıklama yapılarak, kullanıma açılmıştır.

Bu süreçte İran devrimi, Sovyetlerin çöküşü üzerine Batı âlemi tarafından, kendisini dengede tutan karşıtı, karanlık ve asık yüzlü 'ötekisi' olarak şekillendirilmenin sonuçlarıyla da yüzyüze geldi. Bu 'asık yüzlü İslam'ın ne kadarı İran'a, ne kadarı Batı'ya aitti? Aslında çatışma iki yönlü sürüyordu. Bir tarafta İslam adına devrim yapan bir ülkenin modern dünyanın değerleriyle tarihsel mirası arasındaki kaçınılmaz bir çatışma yaşanıyordu. Diğer tarafta ise, İran içinde söz konusu genellikle pasif kalmış dinî/fıkhi mirasla ilgili olarak bir tasfiye ve yeniden üretim sürecine girilmesi ve bu bağlamda yeni okumalar yapılması, yeni bir dil üretilmesi gerektiğini ileri süren bir eğilimle, "Batı'nın kültürel hücumuna karşı değerlerini olduğu gibi korumak" şeklinde özetlenebilecek, tarihseli ve sosyolojik süreçleri mutlaklaştıran, yine tarihsel örneklerden

yola çıkarak İslam devletinin korunması adına baskıya ve şiddete başvurmayı normal sayan eğilimin çatışması yaşanıyordu. Devrimin ihracına ilişkin geleneksel cihad söylemlerinin Şia yorumunun ortaya koyduğu anakronik yaklaşımlar, devrimin ufkunu daraltırken, bu yıpratıcı mücadelede İran bazen tanımlandığı gibi oldu, bazen de tanımlayan iradenin (özellikle ABD'nin) tanımladığı gibi göründü.[2]

Bu 'öteki' olarak şekillendirilme döneminin olumsuz sonuçlarından en önemlilerinden biri, İran'daki içe kapanma yanlılarının 90'lı yılların ilk yarısına kadar etkisini sürdürmesidir. Bu dönem, İslam Cumhuriyeti'nin siyasi ve hukuki sisteminin yirmi yıl içinde geçirdiği "karizmatik, oligarşik ve demokratik-halkçı" şeklînde sınıflandırılan üç merhaleden ikinci dönemi teşkil etmektedir. Bugün 'I. Cumhuriyet' diye adlandırılan ilk dönem, Ayetullah Humeyni'nin sağlığında ülke atmosferine hakim olan karizmatik rehberlikti. Bu dönemde siyasal teşekküller yeteri kadar şekillenmediği halde, halkın, devrimin tazeliğinden, savaş şartlarından ve karizmatik rehberlikten kaynaklanan bir tür katılımı söz konusuydu. 1989'da ateşkesin imzalanmasından ve hemen ardından Ayetullah Humeyni'nin vefatından sonra, siyasal partilerin resmî olarak kurulamamasından ileri gelen boşlukta Ayetullah Humeyni'nin sağlığında seslerini fazla yükseltemeyen tutucu mollaların grupçuluk ya da güç merkezlerine sızarak nüfuz etme girişimleriyle, devrimin başında anayasanın da teminatıyla halka yaslanması hedeflenen sistem, oligarşik bir yönetime doğru çarptırılmıştır.

"II. Cumhuriyet' diye adlandırılan ve Rafsancani'nin pragmatizmini vitrine çıkartan dönemde halkın siyasal katılımı alabildiğine sınırlandırılmıştır. Bu dönemde söyleme ve eyleme yetkisini elinde tutan, zamanında içlerinden bazılarını Ayetullah Humeyni'nin "beyinleri donmuş" diye suçladığı mollaların bu yetkiye sürekli sahip olmaları ve geniş yetkilerle donanmaları için gerekli kurumsal ve kuramsal düzenlemeler yapılmıştır. Velâyet-i Fakîh kurumunun iştişari bir kurum olmak yerine, bütün ülkeye nüfuz eden totaliter bir mekanizmaya dönüştürülmesi; farklı her ses ve talebin, "velâyet-i fakîhe düşmanlık", "devrime, şehitlere ve İmam'ın çizgisine ihanet" suçlamasıyla susturulmasına elverişli kurumlarla korunması; 'Batı'nın kültürel hücumu' ileri sürülerek, devrimin başlangıcındaki hissiyat ve sloganlar mutlaklaştırılarak ülkenin dünyadan kopması ve yalnızlaşması, devrime bağlı gruplar arasında başlangıçta da mevcut olan görüş farklılıklarını derinleştirmeye başlamıştır.[3]

Devrimin korunması adına özgürlüklerin vesayet altına alınması ya da tahdidi, toplumsal bir sistemin rasyonalizasyonu açısından zorunluymuş gibi gösterilse de, uzun vadede bu koruma çabaları bütün toplumun kendisini tekrar ettiği bir tekdüzelik ve renksizleşmeyle, toplumsal hayatın damarlarını kurutan

[2] İlkel cihad anlayışı üzerine, Şebisteri ve Kediver arasında bir tartışma, *Keyan*, Din, Uzlaşma ve Şiddet Özel Sayısı, sayı: 45.

[3] Kapatılan *Camea* ve *Tus* gazetelerinin editörü Şemsülvaizin ile Söyleşi, *Peyam-ı Hacer* Dergisi, sayı: 247.

bir çölleşmeyle neticeleniyordu. Bu çölleşmeye ilişkin sinyaller, öncelikle 80'li yılların radikal İslamcıları ve devrimcileri arasında bir özeleştiri ve sorgulamanın hız kazanmasına sahne oldu. Hayal kırıklığı veya yenilgi mi? Daha çok, bütün devrimlerin başına gelebilecek şeydi yaşanan; devrimin öz evlatları sloganlarla hayat arasında açılan mesafede telef oluyorlardı. Devrimcilerin bir kısmı daha başında emir kumanda ilişkisine dayanan bir toplum hedeflememişti (Örneğin Beheşti, Hatemi, Suruş, Talegani, Bazergan...). Dinî kurumlara nüfuz eden bir kesim, toplumu bir mescit olarak görüyordu. Rehberler bu mescitte namaz kılıyorlardı, ama toplumun bu namaza iştirak etmesi veya etmemesiyle ilgilenmiyorlardı. İslamiyet'i tek bir yoruma hapsediyor; halkın ideal müslüman toplumu oluşturmak için bu yorumu sorgusuz sualsiz kabul etmesi gerektiğine inanıyorlardı.[4]

Son birkaç yıl içinde yapılan bütün seçimleri, tutucu mollaların gösterdiği adayların karşısındaki adaylar kazanmışlardır. Hatemi'nin 19 milyon oyla cumhurbaşkanı seçildiği 1997 cumhurbaşkanlığı seçimleri, halkın geniş katılımıyla, yeni bir dönemin göstergesi ve 'III. Cumhuriyet'in başlangıcı sayılmaktadır. Bu bağlamda devrim adına yirmi yıldan bu yana tasarlanan ve uygulamaya sokulan ve bazıları giderek tabulaştırılan çeşitli kurumlar, kavramlar ve uygulamalardan bazıları, tutucuların tüm manevralarına rağmen tartışmaya açıldı. Velâyet-i fakîhin anayasal konumu, Irak ile sürdürülen savaşın süresi (yani, savaşın daha kısa sürede bitirilmesinin mümkün olup olmadığı), Amerika ile ilişkiler, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker adına hareket eden bazı gönüllü veya yarı resmî grupların eylemleri nedeniyle toplumda İslami uyarılara karşı oluşan ilgisizlik ve korku, şeffaf bir devlet, çok sesli bir toplum, siyasal partiler, basın özgürlüğü, İslamiyet'in demokrasiyle bağdaşırlığı, kadınlarla ilgili hukuki problemlerin nasıl düzeltileceği... Kadınlarla ilgili tartışmalar, Hatemi'nin cumhurbaşkanı seçilmesiyle sonuçlanan yeni bir toplumsal dalgalanma ortamında, geniş açılımlar kazandı. Bu dönemde tesettür, çarşaf, diyet, recm, çok eşlilik, mu'ta nikahı, kız çocuklarının büluğ yaşı, kız çocuklarının erken evlendirilmesinin engellenmesi, kadınların yargıçlık yapabilmesi, kadının boşanma hakkına sahip olması ve boşanma durumunda şartları elveriyorsa çocuklarının vesayetini alabilmesi, kadının sinema, televizyon ve dergilerde görünmesinin sınırları gibi birçok konu, sayıları hızla artan dergilerde, gazetelerde ve panellerde tartışılmaya başlandı.

Geleneksel Fıkıhla Hayat Arasındaki Mesafe

Devrimden önce Uluslararası İnsan Hakları Komisyonu'nun kadınlara yönelik ayırımcılığa karşı çıkan konvansiyonunu imzalamış olan İran, devrimden sonra bu konvansiyondan çıkma girişiminde bulunmamıştı. Bu nedenle birkaç kez

[4] *Azad*, 28 Şubat 2000.

İnsan Hakları Komisyonu'nun kadınlar konusunda ayırımcılık yapan ülkeler listesinde yer aldı.[5] Aslında İran medeni hukuku bugün karmaşık bir durumdadır. Yüzyıl önce Avrupa'dan iktibas edilen kanun, devrimden sonra düzensiz bir şekilde geleneksel fıkhi kurallarla karıştırıldığı için, özellikle boşanma durumlarında kadın bir hayli mağdur olmaktadır. Bu konudaki eksiklikler her zaman dile getirilmekle birlikte, mesele, fıkıh alanında köklü bir çalışma yapmayı gerekli kıldığı için, kısmi çözümlere başvurmaya devam edilmektedir ve bu da sorunların katlanarak büyümesi anlamına gelmektedir.[6] Basında bu konuların tartışılması ise, 1998'de basın kanununa eklenen bir maddeyle, sınırlı bir çerçevede sürdürülebilinmektedir. Söz konusu madde, "Fotoğraflardan ve içerikten bir araç gibi yararlanmak, kadın cinsine hakaret, teşrifata ve gösterişe teşvik, kadınla erkeğin hukukunun şer'i ve kanuni yolların dışında savunulması ve cinsler arasında zıddiyet yaratmak..." gibi hususları yasak kapsamına alıyordu.

İranlı müslüman kadınların hukuki alanda mağduriyetinin nedeni, fıkhın hayattan geri kalmasına yol açan bir zihin tembelliği ve görüş bulanıklığının yanında, topluma hakim olan ataerkil kültürün etkileriyle izah edilmektedir. Dindar aydın kadınlar, İran toplumunda kadınları baskı altında tutarak kişiliklerini ve yeteneklerini geliştirmelerine engel olan kültürün, dinî değil, erkek egemen bir kültür olduğunu dile getirirler.[7] Dini, siyaseti ve tarihi erkeklere tahsis eden bu kültür nedeniyle kadınlar, tarih boyunca hiçbir zaman kültür ve sanat alanlarında üretimde bulunacak bir özgürlüğe sahip olamamışlardır.[8] Bu görüş dindar aydın erkekler tarafından da paylaşılmaktadır. 'Dinî aydın'lara göre, kadınların ezilmesine yol açtığı düşünülen geleneklerin kökeni araştırılmalı ve yanlış olanlar terk edilmelidir. Mesela kadının evde oturması aslında eşrafi bir gelenektir. Öyle ki, saray ahalisi ve asiller, zamanında kadınlarının evde oturmasını bir iftihar vesilesi saymışlardı. Aynı dönemlerde yoksul ve orta halli ailelerde kadınlar çoğunlukla erkeklerle omuz omuza çalışmak zorundaydılar. Bu durumda evde oturmak bir imtiyaz mıdır, yoksa meslek midir, belirsizdir. Ama şurası çok açık bir gerçektir: Artık zamanımızın genç kızları tahsil görmeli ve bu tahsili uygun bir meslek kazanımı göz önünde bulundurarak yapmalıdır.[9] Mükemmel ev kadını, güzel eş ve şefkatli anne olarak tanımlanmak artık kadınlara yetmiyor. Yüceltmek ve lütufta bulunmak da kadına müspet davranmanın ölçüleri sayılmıyor.[10] Kadınlar topluma sadece anne olarak

[5] *Devrim ve Kadın* (Nehir Yayınları, İstanbul 1996), isimli kitabımda, İnsan Hakları Komisyonu ile İran devleti arasında kadın hakları konusunda problem teşkil eden hususları irdelemiştim.

[6] 8 Mart kadınlar Günü münasebetiyle Tahran Emir Kebir Üniversitesi'nde gerçekleşen bir panelin notları. *Subh-u Emruz* gazetesi, 6 Mart 2000, s. 14

[7] Cemile Kediver, Zehra Üniversitesi, Sünnet, Modernizm, Postmodernizm konulu panel, 16 Aralık 1998.

[8] Kadınlar Günü Münasebetiyle Kadın Şairlere Birkaç Soru, *Azad* Gazetesi, 22 Esfend 1378, sayı: 275.

[9] Ayetullah Ruhani, İran Medeni Kanununda Kadın Hakları Semineri, Tahran, Mayıs 1997.

[10] Seyyid Murtaza Merdiha, "'Kadınların Meselesi' Değil, 'Kadınların' Meselesi", *Zenan*, sayı: 60, s. 43.

değil, akıllarıyla da katılmak istiyorlar.[11] Dipnotlarda değil, metinlerde yer almayı amaçlıyorlar.[12]

Milletvekili Şadisadr'a göre kadınlarla ilgili problemler, devrimden sonra kanunlarda meydana gelen değişikliklerin, bu kanunların ruhunda değil, görünüşünde yapılmasından kaynaklanmaktadır. Kadın hakları alanında slogan atılmış ama icraatta bulunulmamıştır. Ancak, erkeklerin kadınlara kasıtlı olarak haksızlık yaptığı şeklinde bir indirgeme, kadın meselelerinin izahında yetersiz olacaktır. Mevcut hakları konusunda bilgisiz olan kadınların ataerkil geleneklere destek olmaları da, kadınlarla ilgili problemlerin çözümünü zorlaştırmaktadır. Şadisadr, çok eşliliği ve mut'a nikahını da, bu ataerkil gelenekler arasında saymaktadır.[13] 'Dinî aydın' kadınlar, mut'a nikahının, kadınla erkek arasında aşkla oluşması gereken bağı alçalttığını düşünürler. Zehra Rahneverd gibi aydınlar, aile içi şiddetin kanunen suç sayılması gerektiğini, boşanmada kadınları mağdur eden hükümlerin değiştirilmesini talep etmektedirler. Mesela kadın istiyorsa ve durumu uygunsa, boşanma durumunda çocuklarının sorumluluğunu üstlenebilmelidir.[14]

İran'daki siyasal sözlüğe göre, velâyet-i fakîhe bağlılık adına, "Nasılsa rehber kadınlarla ilgili olarak gerekli her şeyi söylüyor, bu tartışmalara ne gerek var?" diyen bir tutum, sağ bir duruş ve algılayışı ifade ederken, seçim konuşmalarında "Erkek istediği zaman karısını boşayabilir." şeklindeki medeni kanunun 1133. maddesini eleştiren ve kadınlarla ilgili çeşitli fıkhi hükümlerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini savunan, bu nedenle 'mürted' suçlamasıyla bile karşılaşan milletvekili Cemile Kediver'inki, sol bir duruş ve algılama halini ifade etmiş oluyor.[15] 18 Şubat 2000 seçimlerinde Meclis'e ilk sıralarda giren birkaç 'solcu' kadın milletvekili, bugüne kadar kadın milletvekilleri arasında görülmeyen açık ve kesin bir dille, mevcut kanunların İslami olmaktan çok, kadınların mevcut şartlardaki ihtiyaçlarını görmezden gelen ataerkil özellikte kanunlar olduğunu dile getirdiler. Meclise ilk kez çarşafsız, başörtülü olarak giren milletvekili unvanına sahip olan Dr. İlahe Kulayi, İnsan Hakları Komisyonu tarafından İran'da kadın haklarınının ihlal edildiğine dair ileri sürülen birçok konuda İran içindeki Müslümanların da eleştirileri bulunduğu, bu konuda temel problemin tarihsel ve geleneksel olan birçok uygulamanın İslami olarak kabulünden kaynaklandığı görüşündedir. Kulayi'ye göre, "İslam devriminden

[11] 1998/1999'da üniversiteye giren kız sayısı yüzde 52.1 olması, bunun göstergesidir. Zehra Rahneverd, Zehra Üniversitesi, Kadın, Gelenek ve Modernizm paneli, Tahran, 16 Aralık 1998.

[12] Muhammed Cevad Kaşi, "Kadın Meselesinin Tanımlanmasında Yeni ve Köklü Araştırmaların Gerekliliği", s. 63.

[13] 8 Mart Kadınlar Günü münasebetiyle Tahran Emir Kebir Üniversitesi'nde gerçekleşen bir panel. İran'da resmi Kadınlar Günü Hz. Fâtıma'nın doğum tarihinde kutlanır. 8 Mart Kadınlar Günü'nde üniversite çevresinde bildiğimiz kadarıyla ilk kez böyle bir panel düzenleniyor. *Subh-u Emruz* gazetesi, 6 Mart 2000, s. 14.

[14] Zehra Rahneverd, *Zenan*, sayı: 51, s. 9.

[15] Zenan, sayı: 54, s. 15.

sonra şiar ve şuur, siyasal ve toplumsal gerçeklerle toplum arasında sadece kadınlar konusunda değil, çeşitli alanlarda bir mesafe meydana gelmiştir."[16]

Belki de problemin kaynağı, geleneksel söylemlerin modern kurumlar ve özellikle modern bir devlet yapısıyla icra edilmesindedir. Devrimciler, "İslam bütün sorunları çözer." demişlerdi; ama, sorunlar umulduğu oranda çözüme kavuşturulmuş olmadığı gibi, sorunların sürüncemede bırakılması ortaya yeni yeni sorunlar çıkarmaktadır. Bu nedenle de bazı sorunların geleneksel cevaplarla çözüme kavuşturulamayacağını hisseden dinî aydınlar, gelişmeci fıkhı gündeme getirmektedirler. Dinî aydınlara göre, her çağın değişik bir iman biçimi vardır ve bir dönemin dinî bilgisi ve fıkhıyla, başka bir dönemin dinî bilgi ve anlayışı arasında farklar bulunmaktadır. Bu, kimsenin plan ve komplosu doğrultusunda gerçekleşen bir şey değil, insanlığın her alanda kaydettiği gelişmelerin doğal bir sonucudur. Eski dinî kavrayış biçimi o günkü dünya ve insanı kavrama biçimiyle bir uyum gerçekleştirmişse, bugünkü dinî kavrayış biçiminin de günümüz dünyasıyla, insanıyla ve bu insanın ihtiyaçlarını kavrama biçimiyle uyum içinde bulunması gerekmektedir.[17]

Bugün, dinî alanda yenilenmeden yana aydın ve alimlerin, çıkarımlarla hayat arasındaki uyumsuzluk nedeniyle kadınlarla ilgili haksızlıklara yol açtığı düşündükleri konular şöyle sıralanabilir:

1. Cezai sorumluluk yaşı.
2. Kısas hükmü.
3. Diyet hükmü.
4. Tanıklık.
5. Bazı siyasi ve ictimai alanlardan dışlanma.
6. Aile hukukunda adaletsizlikle sonuçlanan şartlar. (Çok eşlilik, boşanma, ailenin reisliği, eşten kalan miras oranları, çocuklarla ilgili hak ve sorumluluklar).
7. Miras.[18]

Söz gelimi, diyet, sosyal gerçeklerle ilgisi olmadığı için, kadınların haksızlığa uğramasına yol açan bir hüküm olarak, tartışmalara konu olmaktadır. İran'da yürürlükte olan İslami Ceza Kanunu'nun 293. maddesine göre, diyet, herhangi bir nedenle bir insanın ölümüne veya yaralanmasına yol açan bir cürümden dolayı, yaralanan kişiye ya da öldürülen kişinin yakın akrabalarına ödenen maddi bedeldir. Bu kanunun 300. maddesi, müslüman kadının diyetini, söz konusu olan ister kasıtlı cinayet olsun ister olmasın, müslüman erkek için ödenenin yarısı kadar olarak tayin etmektedir. Bunun nedenini fıkıhçılar erkeğin aileyi geçindirme sorumluluğu ile izah ederler. Tahran'da 1998 yılında yayın

[16] Emir Kebir Üniversitesi Panelinden.

[17] Abdülkerim Suruş, *Aydın'lık ve Dindarlık*, çev. Sabah Kara, Kıyam Yayıncılık, Ankara 1990, s. 80, 76, 73.

[18] Şirin Abadi, *Sünnet ve Modernite ve Beraber-i Zen ve merd. Cins-i Devvum* (2. cilt), Neşr-i Tuse, 1378, s. 31.

hayatına başlayan ve ancak altı ay kadar yayın hayatını sürdürebilen *Zen* (Kadın) gazetesinde bu konu sık sık gündeme getirilerek, şu soru sorulmaktaydı: "Günümüzün ekonomik şartlarında kadının da ailenin geçimine katkıda bulunduğu dikkate alındığında, kadın için ödenen diyetin erkeğinkinin yarısı kadar olarak belirleyen hükmün yeniden ele alınması gerekmez mi?" Birçok kadının, bir erkeğin himayesi altında yaşayacak şekilde yetiştirilmiş olsa bile, böyle bir himaye olmadan çocuklarının da sorumluluğunu üstlenerek yaşamak zorunda olduğu ortadadır.

Zen, diyet, çarşaf, recm gibi konuları tartışmaya açıyordu ve sonunda, "İslam'ın kutsal değerlerine saygısızlık ettiği" gerekçesiyle, İslami Devrim Mahkemesi tarafından kapatıldı. O sıralar Yüksek Yargı Organı Başkanı olan Ayetullah Yezdi, Cuma Namazı hutbesinde *Zen*'in sorumlu müdürü Faize Rafsancani'yi şöyle eleştirdi: "Sen kim oluyorsun da bu işlere karışıyorsun? İslam kanunlarıyla nasıl alay edilebilir? Bu gazeteler niye her şeyi yazıyorlar?" *Zen* kapatılmadan bir süre önce de Ayetullah Lengerani, Faize Rafsancani'ye "kendisinin bu konuları tartışmaya açacak seviyede olmadığını" hatırlatan bir uyarı mektubu göndermişti. *Zen* gazetesi ise, tartışmaya açtığı konuların İslam'ın değişmez hükümleri olmadığı görüşündeydi.

Neticede bu tartışmalar gündeme yeni sorular getirmiştir: Diyet gibi hükümler kendini İslami olarak nitelendiren bir rejimde değil de laik rejimlerde, İslam ülkelerinde değil de Batı ülkelerinde, bu hükümlerin doğrudan etkilediği müslüman kadınlar arasında değil, laik kadınlar arasında mı tartışılacak? Bu konular açıkça tartışılmayacak ve her tartışma açma girişimi otoriteler tarafından "İslami değerlere hakaret" sayılarak bastırılacaksa, İslam düşüncesi nasıl gelişecek? İslamiyet adına tek doğru sunulacaksa ve velâyet-i fakîhe bu sunumu doğrulayan kurum olarak itaat edilmesi bekleniyorsa, seçme özgürlüğünün anlamı nedir? Laisizmin özel alana ait saydığı dini kamusal alandan silme girişimine karşılık, dinî bir yönetimin görevi, kutsal değerlerin muhafazası adına bireyi tarihten ve toplumdan bütünüyle silmek mi olacaktır? Şia; felsefe ve ictihad alanlarında kısmen yüzyıllarca muhalefette olmanın getirdiği avantajlarla edindiği gelişmeleri ve açılımları, bir iktidar tecrübesi sırasında yitirecek midir?

Sembolün Vaazlarla Yozlaştırılması

Kadınlarla ilgili meseleler tartışılırken, tesettür zorunluluğunun toplumda tesettüre karşı ilgisizliği de içeren birtakım sonuçları, bir özeleştiriyi zorunlu hale getirmektedir. Bu ilgisizliğe sorumluların yetersizliği mi yol açıyordu, yoksa Batı'nın kültürel hücumu mu? Bir zamanlar devrime bağlılıkları nedeniyle Amerika'da tahsil yaptıklarını gizleyerek kara çarşaf giymeye başlayan devrimci kadınların kızları, şimdi, çarşaf giymek istemiyor ve odalarının duvarlarını Backstreet Boys gibi Amerikan pop gruplarının posterleriyle süslüyorlar. Siyah çarşaf hâlâ bir simge sayılabilir, kadının kamusal alandaki faaliyetlerini görü-

nür kılan bir forma veya millî bir giyim olarak ileri sürülebilirse de, devrimin ilk yıllarına ait antiemperyalizmi ve yerlilik bilincini ifade eden duyguyu taşımakta zorlanmaktadır.

Şah rejiminin ortadan kaldırmaya çalıştığı siyah çarşaf, devrim sırasında diktatörlüğe ve emperyalizme karşı olmanın sembolüydü. Aslında o dönemde Mir Hüseyin Musavi'nin yeşil parkası gibi, siyah çarşaf da devrimciliği simgeliyordu. Aktif devrimciler Cemaleddin Afgani kadar Che Gueveara'dan da etkilenmişlerdi. Amerika'da yüksek tahsil yapan veya yapmış kadınlar, siyah çarşaf örterken, kimliklerine ilişkin iddialarla birlikte, kapitalizm tarafından dünya kadınlarına yükletilen moda ölçülerine karşıtlıklarını da sergiliyorlardı. Devrimden sonra ise çarşaflı kadın görüntüleri, İran dışında ve Batı'da, bu ülkedeki kadınların baskı altında tutuluşunun ve daha genelde erkek egemen müslüman toplumlarda kadınların esaretinin bir belgesi olarak gündemde kaldı. Türkiye gibi müslüman ülkelerin kara çarşafa bürünmek istemeyen kadınları, okullardaki tesettür yasağını, İran'daki örtünme mecburiyetini örnek göstererek savundular. Tabii İranlı kadın ille de çarşaf giymeye mecbur tutulmamıştır. Hatta, bir kadın başını bağladığı el kadar bir şifonla kötü hicaplı olarak nitelendirilse bile, genel olarak bu haliyle tesettür kuralına uyduğu varsayılmaktadır. Ancak, en iyi tesettürün çarşaf olduğu yönündeki resmî açıklamalar, resmî seviyede kara çarşafa daha geniş bir yer açarken, öteki tesettür tarzlarını zayıf düşürmektedir. Başörtülü bir memur da işinde terfi edebilirdi; ama çarşaflı olmak bu terfii bazen kolaylaştırabilirdi.

Böylece, yirmi yıl boyunca İran'da ve Batı'da İranlı kadınlarla ilgili haberler için seçilen kara çarşaflı kadın fotoğraflarına ilişkin yorumlarda kullanılan dillerdeki uçurum, 'iki dünya' arasında süren kopukluğun da göstergeleri oldu. Amerika'nın siyasal ve ekonomik baskıları, içe kapanma yanlılarının tezlerine güç kazandırırken, Batılıların kara çarşaflı kadınlara yönelik eleştiri, istihza ve hakaret yüklü dili de İran resmî makamlarınca çarşafın İranlı kadınların millî giyimi olduğu şeklindeki bir açıklamayla karşılandı. Dinî ve devrimci değerlerin renksizleşmesine ilişkin iddiaların uydu yasağı için bir gerekçe teşkil etmesine benzer şekilde, tesettür konusunda kayıtsız bir tutum içindeki kadınların ve genç kızların çoğalması da, komplo teorileri eşliğinde, kılık-kıyafete yönelik müdahalelere ve çarşaf övgüsüne gerekçe teşkil etti. Devrime bağlı kadınların bir kısmı, Batı'nın kültürel hücumundan duyduğu kaygı nispetinde çarşafıyla bütünleşti. Batı medyasında İranlı kadın kara çarşafa mecburiyetiyle tanımlanırken, ülkesinde de kamusal alanda çarşaflı oluşuna veya olmayışına göre, yeniden tanınır, konumlanır oldu.

Bu durum karşısında Rafsancani ve Hatemi gibi devlet adamları, kılık-kıyafet konusunda görece olarak daha özgür ve geniş bir seçme alanı oluşmasına gayret gösterdiler. Yine de Hatemi'nin 1997'de iş başına gelir gelmez atadığı çevre konularından sorumlu yardımcısı Masume Ebtekar, görevine çarşaf giyerek başladı ve bu durumu, "Çünkü çarşaf İranlı kadının millî kıyafetidir." diye

açıkladı. 18 Şubat 2000 meclis genel seçimleri öncesinde milletvekili aday adaylarına bu konuda yazılı bir kural olmadığı halde, çarşaf giyip giymediklerinin araştırıldığı görüldü.[19]

Her ne kadar çarşafın devrime bağlılığın bir ifadesi olarak kabulü yazısız bir yasa gibi olsa da, kamusal alanda çarşaf mecburiyetinden söz edilemezdi. Bu bakımdan, Aralık 1998'te özel teşebbüse ait İslami Açık Öğretim Üniversitesi'nin küçük şehirlerdeki birimlerinde, büyük şehirlerde normal karşılanan farklı giyim tarzlarının halkın tepkisini çektiği gerekçesiyle, çarşafı mecburi bir kıyafet, bir forma olarak göstermesi, dikkat çekicidir. Bu mecburiyeti *Zen* (Kadın) gazetesi, "Çarşaf, geleneğin mi, dinin mi sembolü?" şeklindeki manşetiyle sorguladı.[20]

Sembolün aşırı kullanımının bir yozlaşmaya ve kayıtsızlaşmaya kapı açması her zaman ihtimal dahilindedir. Sembollerin ve araçların fetişleştirildiği bir anlama biçimi, sonuçta dini ve yasayı içeriksiz bir yüke dönüştürürken, sembolün özgürleşmesini hedeflediği özneyi, paradoksal bir depolitizasyon sürecinde nesneleşmeye açık tutacaktır. Siyah çarşaf övgüsü, resmî alanlarda siyahlı kadın fotoğrafları ortaya koyarken, bazen şiddete varan tedbirlere ve tesettürle ilgili her türlü propagandaya rağmen, toplumsal alanda gerçek dışı örtünmeler ortaya çıkmıştır. Oysa, İran halkının dindarlığı, geleneklerine ve sembollerine bağlılığı göz önünde bulundurulunca, dinî ve manevi duyarlılığın bir hayli canlı olduğu devrimin ilk yıllarında, devrimcilik ve İslamcılık adına dayatmacı ve şekilci bir tutum baskın çıkmasaydı, kadınların önemli bir kısmının tesettüre uygun giyinmeyi tabii bir şekilde seçebileceği ve bu seçimlerini özgür iradeleriyle zenginleştiren bir ilgiye sahip olabileceği akla geliyor. Ancak, çarşafla ilgili telkinler, örtülü giyim alanında zenginleşme ve çeşitlenmeyi olumsuz etkiledi. Ya çarşaf vardı ya da kötü hicap... Aradaki tonlar kişisel becerilere ve çabaya bağlıydı.

Gerçek Dışı Örtünmeler

Geçen yıllar içinde İranlı kadının dindar olsa bile kamusal alanda kılık-kıyafeti ve davranışları etrafında karşı karşıya kaldığı müdahaleler konusunda hassaslaştığı söylenebilir. Ayrıca, "emr-i bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker" adına yapılan müdaheleler konusunda da eski uygulamalar ve söylemler bugün daha geniş bir kesim tarafından eleştirilmeye başlanmıştır. Kılık-kıyafet etrafındaki baskılara ve abartılı uygulamalara yönelik eleştiriler, aydın kadınlar arasında, Taleban'ın Afganistan'daki uygulamalarından sonra yoğunluk kazanmıştır. 1998 yılında ancak altı ay kadar yayımlanan *Zen* gazetesinin, tesettürle ilgili şekilci yaklaşımları ve çarşafın tabulaşmasını sorgulayan haber ve röportajlara geniş yer verdiği görülmektedir. Bu röportajlardan birinde, Lübnan'ın önde gelen Şii

[19] *Zenan*, sayı: 59, s.6.
[20] *Zen*, 19 Aralık 1998.

alimlerinden Şeyh Şemseddîn'in, kılık-kıyafete ilişkin kanunu yaptırımlar nedeniyle İran'da "gerçek dışı bir örtünmenin ve kadınların istemediği, aslında çıkarıp atmak istiyormuş gibi göründüğü bir tür örtünme tarzının ortaya çıktığını kaygıyla müşahede ettiğini" okumaktayız.[21]

Gerçi İranlı yöneticilerden bazıları, kadınların başlarını örtmeye mecbur tutulmasını, devrimin başında halkoyuna sunulan anayasanın halkın yüzde 98'i tarafından kabul edilmesiyle izah ederler. Anayasada tesettüre ilişkin doğrudan bir madde bulunmadığı için, bunun makul bir izah olmadığı ortada... Belki de asıl problem, seçkincilikle halkçılık arasındaki çekişmede aranmalıdır. Halkın talepleri özellikle seçim zamanlarında en seçkinci çevrelerde bile önemsenir. Oysa derinlerde 'İlahi nizam'ı kurmak ve korumak adına halka duyulan bir güvensizlik, halk adına kararlar alma hakkının bir gerekçesini teşkil eder. Bu bir kısır döngüdür. Halk, tıpkı çocuklar ve kadınlar gibi, vesayetten kurtulamadığı için, o sözü edilen reşit olma durumuna bir türlü ulaşamaz.

Tesettür mecburiyetinin ortaya koyduğu rahatsızlıklar karşısında ileri sürülen başlıca gerekçe, kılık-kıyafetin serbest bırakılması durumunda caddelerin Şah zamanındaki gibi plajlara benzeyeceği ve böylece genç neslin fesada sürükleneceği endişesidir. Bu endişeye karşılık ortaya çıkan soru ise, devrimden bu yana geçen yirmi yıl içinde gençlere tesettürü çekici kılacak ikna edici bir kültürel atmosferin niye sunulamadığıdır. Kötü tesettürlü sayılan kadınların bir kısmı, dinî açıdan tesettür yükümlülüğüne inansalar bile, kanuni mecburiyetin uygulamadaki sonuçlarından kaynaklanan bir tepkiyle, bu yükümlülük konusunda kayıtsızlaşmışlardır. Tesettür mecburiyetine karşılık tesettürü kırmaya dönük kişisel çabalar, modalaşarak, hızla tüketilmekte ve yerini yeni arayışlara bırakmaktadır. Zevahiri kurtarmaya dönük tesettür manzaraları, abartılı makyajların yanı sıra başa atılan örtüye, giyilen pardesüye karşı, bunlar ona ait değilmiş gibi bir ilgisizliğin yol açtığı belki kasıtlı çirkinleşme görüntüleri, başa rastgele dolanan şallar, mendil büyüklüğündeki şeffaf eşarplar, bu küçük eşarpların arkasından sallanan uzun örgüler, büyük şeyler söylemektedir. Bu yasak savan örtüler tesettürü yozlaştırmakta ve anlamını çarpıtmaktadır.

Siyah Yorgunluğu

İran'da devrimden sonraki birkaç yıl içinde nüfusun artması yönünde yapılan propagandaların bir sonucu olarak, bugün bir hayli kabarık bir genç nüfus bulunmaktadır. Bu gençlerin meseleleri politik tartışmalarda her zaman gündemi işgal ediyor. 90'lı yılların ikinci yarısında, cuma namazı hutbelerinde çoğu zaman gençlerin kılık-kıyafetleri, farklı saç kesimleri ve dinledikleri müzikler; yozlaşma, renksizleşme alameti ve 'düşmanın komplolarının bir sonucu' olarak değerlendirildi. Ancak, derin bir sosyolojik analiz, gençlerdeki tatminsizliğin ve arayışların, Batı'ya yönelik merakın, izlenen kültürel politikaların gençlerin ih-

[21] *Zen* gazetesi, sayı: 111, s. 11.

tiyaçlarını anlamaktan uzak kalmasının tabii bir sonucu olduğunu ortaya koyacaktır.

Gençlerin giyim-kuşam ve benzeri konularda beklenmeyen ve istenmeyen tercihleri, mesela dinledikleri müzik, delikanlıların jöleli uzun saçları ve genç kızların, kadınların kılık-kıyafetlerindeki değişiklik arayışını ifade eden göstergeler, şüphesiz, çeşitli açıklamaların yanında, tek tip gençlik modeline bir tepkiyi de yansıtıyor. Kılık-kıyafetle resmî bir kadın modeli oluşturulamadığı gibi, vaazlarla ve kınayarak da özlenilen gençlik modeline ulaşılmıyor. Gençlerin farklı ilgi ve meraklarını kınayan hatta bir suç unsuruna indirgeyen, siyaseti şiddete, dini ise fıkıha daraltma eğilimindeki tutucular, toplumdaki değişmeleri anlamak yerine bir sapma gibi gördüler. Devrimle birlikte edindikleri konumu mutlak, tabii ve ne olursa olsun muhafaza edilmesi gereken ilahi bir konum olarak benimsedikleri için, çözüm üretemedikleri her noktada halkı yetersizlikle veya fesada sapma eğilimiyle suçlama yolunu tuttular.

Din alimleri arasında şekillere ve renklere yönelik baskıların deformasyona yol açan sonuçları etrafında yüksek sesli ilk ciddi özeleştiri ve uyarıyı, bugün sol kanattan sayılan Ayetullah Musevi Erdebili 1988 Mart ayında Kum'da yaptığı bir konuşmada dile getirdi. Erdebili, bu konuşmasında gençlerin, kadınların ve aydınların artık din adamlarına güvenemez olduğunu, buna karşılık din adamlarının halkla arasında açılan bu mesafe konusunda sorumlu hareket etmediğini öne sürdü. "Dini zorlaştırarak ve halkın ayıplarını araştırarak onları dinden uzaklaştırmayalım." diyen Erdebili'ye göre, Kum'daki mollalar, devrimin kendilerine sağladığı fırsatları iyi değerlendirememiş, toplumun nabzını tutamamış, halk kesimleriyle gereken ileşitimi kurmakta başarı gösterememişlerdir. Tanınmış alim, İslamiyet adına gençliğin, güzelliğin ve İslam'ın inkar etmediği benzeri birçok kavramın ve olgunun inkar edilmesinin, neticede kuru, renksiz, tekdüze bir hayat tarzı sunan bir İslam anlayışıyla ve bu anlayış karşısında toplumsal bir tepkiyle sonuçlandığı görüşündedir:

> Bu bizim için çok önemli bir zaaf noktasıdır. Allah dehşet verici midir ki, halkı Allah'la korkutuyorsunuz? Allah'ın gazabı olsa da, rahmeti daha büyüktür. Cehennemi olsa da cenneti daha büyüktür. İslamiyet'ten haşin bir yüz yaratmak, bizim zaafımızı gösteriyor. Böylece gençleri dinden uzaklaştırıyoruz. 18 yaşındaki bir gencin 80 yaşında bir fakih gibi yaşamasını bekleyebilir miyiz? Hem bu 18 yaşındaki gence 80 yaşındaki bir insan gibi davranmak yakışır mı? İnsan hayatının her safhasının kendine has özellikleri ve zaruretleri yok mudur? (...) Halk kesimleri ve özellikle gençler bizlerin sözlerine itibar etmiyorlar diye, onları suçlamamalıyız ve bu durumu onların idraksizliğine, heva ve heveslerinin peşinde koşmak istemelerine bağlamamalıyız. Tam tersine bu tür açıklamalar yerine özeleştiride bulunmalı, kendi davranışlarımızı ve zihniyetimizi gözden geçirmeliyiz. Halkı ve gençleri niye cezbetmediğimiz üzerine düşünmeliyiz. Biz dini haşin, sevimsiz, korku uyandıran, uzlaşmasız, aklın, mantığın, fıtratın, ilmin, ahlakın ve insaniyetin zıddı bir program gibi sunduk. Ne-

> den İslamiyet'i böyle anlattık? İslam rahmet, kolaylık, kemal, güzellik, ahlak ve akıl dinidir ve biz bu dini dünyaya böyle tanıtmalıyız.[22]

Siyah kullanımının yaygınlaşması ve sonra bu konuda yakınmaların başlaması, bir bakıma devrimin ve devrimcilerin İslam toplumuna ilişkin tasavvurlarındaki değişmeyi de yansıtıyor. Siyah çarşaf, kadının kamusal alandaki varlığını bir bakıma onun bu alanda olabildiğince görünmez kılınması şartına bağlayan gelenekse/dinî bakış açısına tekabül ediyor ve böylece bu konuda olumsuz görüşleri olan geleneksel çevrelerle, kadının geleneksel konumuna eleştiriler yönelten devrimcilerin, kadının kamusal alanda yer alması gibi bir konuda uzlaşmalarını sağlıyordu. Ayrıca dış giysilerde siyah, toplumda kaybolma ya da istenmeden giyilenle ilgili bireysel iddiadan vazgeçme eğilimlerini de ifade etmeye başlamıştı. Ancak siyaha yönelik ilginin İran kültürünün derinliklerinden gelen yanı göz ardı edilemez. İran kültüründe siyah, ölümü, resmiyeti, resmî merasimleri, ağırbaşlılığı temsil etmektedir. Kerbela kültürü, yas toplantıları, İranlıları küçük yaştan itibaren hüzünle, kederle ve siyahla tanıştırmaktadır. Devrim ve savaş şehitlerinin arkasından matem tutulması, temelde İran kültüründe bir merasim giysisi olarak görülen siyah çarşafın yaygınlaşmasında rol oynamıştır. Bu arada siyah tonun sadece çarşafta değil, dış giysilerde de ağırlıklı hale gelmesi, bir gizlenme ve kaybolma arzusu ve ihtiyacının, dikkat çekmeme kaygısının tesiriyle de izah edilmektedir. Fakat, savaş bittikten sonra, giysilerde siyah tonun yaygınlığı eleştirilere konu olmuş ve siyah, tek düzeliğin ve neşe yoksunluğunun göstergesi olarak, tepki görmeye başlamıştır. Siyah kullanımı ağırlıklı olarak sürse bile, moda, geri dönmüştür. (Mesela, 1999 yılında Tahran'da kadınlar arasında, dizüstü, neredeyse ceket denilebilecek uzunlukta kısa pardesü altına aynı renkte dar paçalı pantalon modası hakimdi.)

Siyah çarşaf övgüsündeki abartı, özellikle resmî toplantılardaki siyah görüntüler ve devlet dairelerindeki işlerinde yükselmek isteyen kadınların çarşafa mecbur kalması gibi nedenlerle, 'dinî aydınlar' da siyahın hakimiyetini ve siyah çarşafı tabulaştıran söylemleri eleştirmeye başlamışlardır. Dr. Haddad Adil'e göre, yeni kuşakların süregiden yas merasimleri ve devrim söylemlerinin etkisi altındaki neşeden ve renklerden yoksun bir dinî anlayışla yüzyüze gelmesi, yanlış bir din telakkisiyle, dinden uzaklaşmalarına sebep olabilmektedir veya olabilir. Oysa, din insanları kedere sevk etmek için gelmemiştir ve dinin amacı kısa aralıklı gam dönemlerine rağmen, müminde kalıcı bir neşe hali oluşturmaktır.[23]

Şair ve yazar Zehra Rahneverd devrim sırasında ve devrimden sonraki yıllarda siyah çarşafı Batı kapitalizmine ve modanın tahakkümüne karşı müslüman kadının siperi olarak göstermekteydi. Bugün ise Rahneverd, siyahın top-

[22] Ayetullah el-Uzma Musevi Erdebili, "Halkı Zorlaştırarak ve Kusur Araştırarak Dinden Uzaklaştırmayalım", *Selam*, 19 Mart 1998.

[23] Dr. Haddad Adil, "Gam Rengi Bizim Kültürümüzde Neşeden Daha Yoğundur", *Hemşehri* gazetesi, 11 Mart 2000.

luma hakim olmasından ve gençlere din adına renksizliği telkin eden din anlayışından yakınmaktadır. Rahneverd:

> İslam yalnız düne ve bugüne has bir din değildir. Ülkemiz nüfusunun yüzde 60'ını gençler oluşturuyor ve bu gençler siyahın kullanımından usanmış durumdalar. Bu gençler neden canlı renkleri olan giysiler giyemesin? Bugün bu konularda İslamiyet'ten yeni çıkarımlarda bulunulmasına ve bunun gençliğe uygun bir dille aktarılmasına ihtiyacımız var. Aynı zamanda fıkıh alanında özellikle kadınların sorunlarının çözümlenmesi için çalışmalar yapılmasına muhtaç durumdayız.[24]

Devrimin başlarında yazdığı kitaplarda siyah çarşafı öven Zehra Rahvenerd'in özeleştirileri, devrimcilerin bu konuda geçirdiği tecrübeyi yansıtmaktadır. Hatemi'nin müşaviri ve Zehra Üniversitesi Rektörü Rahneverd, siyah örtünün Kaçar dönemi geleneğine has olduğunu ve İslam dininde siyahın cenennemî ve firavni bir manayı temsil ettiğini belirtiyor. Okullarda ve kamusal alanda çeşitli renklerin kullanımının, hiç de kendini gösterme sayılamayacağını belirten Rahneverd, siyahın dinî amaçlarla tercih edilmesindeki yanlışlığın da altını çiziyor:

> Hangi Kur'an ayeti, hangi hadis ve Sünnet, kadınların giyiminin siyah ve koyu renk olacağını bildirmiştir? Siyah mekruhtur ve Kur'an'da elvan renklerden söz edilir. Siyahın güneş ışınlarını geçiremeyişi nedeniyle, yaygın olarak siyah örtü kullanmaya başlayan kadınlarda kemik hastalıkları oranında büyük bir artış görülüyor ve bu orana genç kadınlar da dahildir.[25]

Kadınların kamusal alanda silikleştiği bir toplum tasarısına karşı, Hüccetülislam Hatemi, çok sesliliği ve renkliliği vurguladığı için, kadınların ve gençlerin desteğini aldı.[26] Hatemi'nin kolaylaştırma ve hoşgörüye dayalı İslam anlayışı, renkli ve çok sesli bir toplumsal karşılaşmayı mümkün kılıyor. Buna karşılık, Hüccetülislam Misbah Yezdi gibi karşıtları ise, cuma namazlarında dinî gayreti ve samimiyeti zayıflattığını, dinî değerlerin renksizleşmesine yol açan bir anlamda kullanıldığını öne sürerek, Hatemi kabinesinin şiarları olan tesahül (kolaylaştırma) ve tesamühün (müsamaha) kökünün kazınması gerektiğini ileri sürüyorlar.[27]

[24] *Peyam-ı Azadi* gazetesi, sayı: 592, 15 Azer 1378.

[25] *Zenan*, sayı: 60, s. 57.

[26] Hatemi, devrimin başından bu yana özgürlük ve adalet ilkelerinin fakihlik gerekçeleriyle kısıtlanıp kısıtlanmadığı şeklindeki bir soruyu şöyle cevaplandırmaktadır: Bizim asıl fakihliğimiz özgürlüğü ve adaleti isteyerek yola çıkmıştır. Tarihte örneği çok yaşandığı gibi, elbette, herhangi bir kimnse mukaddes kavramlardan en kötü amaçlar için de istifade edebilir. Din ve fıkıh adına da İslam'da var olan en temel hukuki ilkelere karşı çıkılabilir.(...) Fakat, devrimimizin iki ana mihveri halk ve özgürlüktür. Eğer biz bazılarının yanlış davranışları ve ihanetleri yüzünden bu yüksek İslami ilkeyi, özgürlük ilkesini çiğnersek, kendimize zarar vermiş oluruz. Çünkü, özgürlük olgusu zedelenirse, artık hizbullahi veya gayri hizbullahi tanınamaz hale gelir." Gezilerinden birinde kendisini "Cumhurbaşkanını Sevmeyenlere Ölüm!" sloganıyla karşılayan kesimlere şunları söyledi: "Ölüme ilişkin sloganlar atmayın. Bizim hayata ihtiyacımız var." dedi. (*Hemşehri* gazetesi, 11 Mart 2000).

[27] Hatemi'yi cumhurbaşkanlığı konumuna getiren yenilenme talebini temsil eden ve İran'da 2 Hordad (22 Mayıs) Hareketi olarak isimlendirilen dalganın 6. Meclis seçimlerinde de etkisini sürdü-

Gelişmeci Fıkhın Soruları ve Sorunları

Şah zamanında her şey daha net gibiydi. Bir tarafta Batı ile iş birliği içindeki Şah ve çıkar çevreleri, bir tarafta sömürülen dindar halk. Doğru ve yanlış, dinî olan ve olmayan, asırlardan bu yana muhalif bir konumda bulunan Şii ulema ve aydınlar tarafından çok kolay teşhis edilebilir gibi görünüyordu. Ancak iktidarın ele geçirilmesinin ardından, hayatın katı, acil ve karmaşık yapısı ve toplumsal talepler, tutucu ulemanın bile daha önce yasak ve haram saydığı konularda esnek görüşler bildirmeye başlamasını getirdi. Devrimden önce özellikle muhafazakar ulema tarafından 'haram' sayılarak şiddetle eleştirilen kadınlarla ilgili birçok yenilik ve hak talebi, devrimden sonra, Ayetullah Humeyni'nin çok da belirgin olmayan bir şekilde genel çizgisini yönlendirdiği tartışmaların ardından ortaya konulan fıkhi gerekçelerle, meşrulaştırıldı. Ayetullah Humeyni kadınların kamusal alandan tamamıyla uzak tutulmasını, üniversitelerde kız ve erkek öğrenciler arasına perde çekilmesini isteyen ulemayı sert bir dille eleştiriyordu. Devrimin önderi, toplumdaki bütün kadınların bir şekilde örtünmesi gerektiği ve bunun onların yararına olduğu kanaatine sahipti. Din ve devrim adına kadınlara tesettür konusunda şiddet uygulayan grupları da eleştiriyordu ve anlaşıldığı kadarıyla, devrimin ve anayasanın yüzde 98'e varan bir oranla kabulünü, kadınların çoğunun tesettürü benimsediğinin bir belgesi sayıyordu.

Bugün ise, Ayetullah Humeyni'nin öğrencisi bazı alimler, tesettürün böyle bir kabulle kadınlara yüklenmesinin İslami bir toplum ideali açısından ne kadar yararlı ve doğru olduğunu sormaktadırlar. Bu öğrencilerden biri olan Ayetullah Bocnordi, baskıyla tesettürün benimsetilemeyeceği görüşündedir. Tesettür konusunda da mesele bir tel saçın görünmemesi değil, bireysel ve toplumsal planda iffetin ve kadının saygınlığının korunmasını önemseyen bir ruh halinin geliştirilmesidir. Bocnordi'ye göre kadınlarla ilgili dinî bir kutsallık atfedilerek koruma altına alınan birçok kanaat ve hüküm, aslında değişebilir özelliktedir. Fıkıhçılar diyet, kadının hakimliği, miras hakkı gibi konuları zaman ve mekandaki değişmeye bağlı olarak yeniden ele alırlarsa, bu konularda birçok hüküm değişebilir. Çünkü bu konulardaki birçok hüküm icmâa ve kavl-i meşhûra dayanmaktadır. Masum İmamlar tarafından nakledilen bir hadisi, alimler farklı tefsir edebilirler. Bu durumda birçok fıkhi hüküm değişebilir. Mesela fıkıhta şöyle bir hüküm yer alır: "Baba veya büyükbaba, üç dört yaşlarındaki kızını otuz kırk yaşındaki birine verebilir." Bu, esasında bâtıl bir nikah sözleşmesidir. Çünkü evlilik iki tarafın da kabulüyle gerçekleşmesi gereken akli bir girişimdir. Taraflardan birinin aklına başvurulmadığı takdirde, böyle bir sözleşme temelden yanlış olacaktır.

receği öylesine belirgindi ki, tutucu adaylar arasında bile uydu yasağı, kılık-kıyafet yönünde baskılar, ev ve özel alana ahlaki ve kanuni nedenlerle yapılan müdaheleleri eleştirerek, daha halkçı ve özgür bir toplum idealini dillendirenler oldu. Adayların hemen hepsi, kadın hakları alanında reform vaadinde bulundular.

Ayetullah Bocnordi'ye göre, diyet konusunun yer aldığı 5. Mâ'ide, 45 ve 2. Bakara, 178. ayetlerden, erkeğin diyetinin kadının diyetinin iki katı olmasını doğrulayan bir hüküm çıkarılamaz. Bu fıkıh hükmü, erkeğin ekonomik sorumluluk taşıdığı ve kadının yalnızca tüketici olduğu toplumlar ve dönemler için ileri sürülerek, geçerli olmuştur. Kadının ekonomik bağımsızlığa sahip olması ve üretime katılması, diyet hükmünde değişiklik yapmayı bir zaruret haline getirebilir. Burada asıl mesele, kadınların üretime katılma seviyesidir. Nitekim, kadının nafakasının erkeğe ait kılınması da, erkeğin ailedeki reisliği de, kadının toplumda hiçbir sorumluluk taşımamasından, yalnızca tüketici konumda varsayılmasından ileri gelmektedir.

Recm cezasının yerel mahkemeler tarafından keyfî bir şekilde sürdürülmesinin de yanlış olduğu kanaatinde olan Bocnordi, recm uygulamalarına karşı Batı'dan yönelen tepkiler üzerine, Ayetullah Humeyni'nin recm cezasının kaldırılmasını istediğini, ama hukuk alanında bu isteğin hâlâ kesinlik kazanmadığını belirtmektedir.[28]

Yenilikçi ulema arasında gelişmeci fıkıhla ilgili bazı yaklaşım görülmektedir. İlk yaklaşım, İslam tarihinde fıkıh, kelam ve irfan alanında mevcut olan paradigmaların bütünüyle değişmesi gerektiğinden yanadır ve bu paradigmaların sürdürülmesindeki ısrarın, devletle halk arasında bir uçuruma yol açacağı, toplumda şiddetin yaygınlaşmasına kaynaklık ettiği veya edeceği görüşündedir.[29] Bu yaklaşıma göre, bugünün dünyasında yaşayan insanların ihtiyacını ancak demokratik yapılar ve kurumlar karşılayabilir. Ancak geleneksel kelam ve fıkıhta ısrar etmek, demokratik siyasi kurumları meydana getirmekten vazgeçmek demektir. İkinci yaklaşım ise, geleneksel paradigmaları kullanarak yapılan ictihadlarla günümüz meselelerine cevap bulunabileceği görüşündedir. Bu yaklaşımı benimseyen alimler, tarihte kullanılmış her siyasal kurumun ve paradigmanın bugün şiddete yol açacağı görüşünü kabul etmezler. Burada önemli olan o yapı ile, yapının hitap ettiği halk arasında bir uyum olmasıdır.[30]

[28] Evli kadın ve erkeğin zinası konusunda Kur'an'da bir tek ayet var. Orada 100 kırbaç, deniliyor. Recm cezası için Sünnet'e başvuruluyor. Teorik açıdan bakıldığında, "Acaba Sünnet Kitap'taki genel kuralı değiştirebilir mi?" sorusuna cevap aranmalıdır. Şia inancına göre Masum İmamlar'ın rivayetlerine dayanan Sünnet, Kur'an'ın genel kanunlarına özel biçimler kazandırabilir ve bir kanunu değiştirebilir. Çünkü, ikisinin de kaynağı aynıdır. Recm konusundaki rivayetleri şöyle değerlendirebiliriz: Neden Kur'an'da recm gibi önemli bir cezalandırma tarzına yer verilmiyor da, kırbaç cezasına yer veriliyor? Ayrıca, İslami hassasiyetler ve kurallar açısından bakıldığında zina, kanıtlanamayacak bir konudur. Böyle bir olaya tanık olabilmesi için bir kişinin bu olayı takip etmesi, iz sürmesi, mahrem alanlara girmesi gerekir. Böyle bir tecessüs, mahrem alanlara girme ve özel ilişkilere tanık olma, bizatihi haramdır. Bu şekilde bir tanıklık aslında fısk sayılır ve fısk da haramdır. Demek ki suçun işlendiğini kanıtlamak üzere bakma eylemi dinen mümkün değildir. (Bocnordi ile mülakat, *Ferzane* Dergisi, 1376, Devre-i Sevvum).

[29] 1999 yılında yaşanan zincirleme cinayetlerle birlikte, şiddet konusu entellektüel İslamcılar arasında ciddi bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Bu cinayetlerin kurbanlarından Şerifi, İslam üzerine eserler vermiş, Şeriati'ye yakın bir aydındı. Yine, belki dinî kaygılarla öldürülmek istenen, Hatemi hareketinin mimarı olarak bilinen Haceryan ise, devrimden hemen sonra Amerikan Elçiliği'ni basan devrimci gençlerden biridir.

[30] Şiddet ve Uzlaşma üzerine, *Keyan*, sayı: 45, Behmen, Esfend 1377.

Geçmişte kullanılan paradigmaların bütünüyle atılmasından yana olan ve açımlamacı hermeneutiğin söylemini çağrıştıran bir söylemi benimseyen Ayetullah Şebisteri, kadınlarla ilgili olarak, bugün bize rivayetlerle ulaşan veya kaydedilmiş olarak elimizde bulunan bilgileri iki şıkta değerlendirmektedir:

> İlk olarak kadın, insan ve kul olarak görülmektedir. Bu durumda kadınla erkek arasında hiç fark yoktur. İnsanla ilgili söylenen her söz kadın ve erkek için aynı şekilde geçerli olmaktadır. İkinci olarak ise Kitap ve Sünnet'te ayrıca değinilen hususları irdelemek gerekiyor. Bunu yaparken, bu hususların o dönemin gelenekleri ve ortamıyla çok yakından ilgili olduğunu unutmamalıdır. O dönem için yeni, devrimci sayılan kuralların görevi, o toplumda kadın-erkek ilişkilerini daha insani bir düzleme çekmekti. Ahlaki kuralların yerleşmesine mümkün olduğunca yardımcı olmaktı. Kadının giyimi ve aile düzeni etrafındaki gelenek ve âdetler, özellikle kadının uyması gerekli görünen çeşitli kurallar, değişmez ve sabit kurallar olarak ortaya konulmamıştır. Kur'an ve Sünnet'te toplumsal davranış ve kılık-kıyafet gibi konularda konulan kurallar, o dönemin örf ve âdetleriyle, kültürüyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Bütün bu emirler ve kurallar o zamanın ortamıyla ve gelenekleriyle ilgilidir. Kitap ve Sünnet o dönemdeki örf ve âdetlerin daha ahlaki bir muhteva kazanmasını hedeflemiştir. Kadınların dönemin şartlarında durumlarının daha ahlaki ve insani olmasını sağlamayı amaçlamıştır. Aile içinde kadına o dönem için devrim sayılacak nitelikte haklar tanımış ve kadının durumunu iyileştirmiştir.
>
> Kutsal metinlerin dili, ister istemez indirildiği kavmin diliyle bağlıdır; metnin dil yapısı, o kavmin yaşadığı zamana bağlı olarak için, o toplumun kültürünü, bilgisini ve hayat tarzını aksettirmektedir. Bu nedenle Kur'an ve Sünnet metinlerini tefsir ederken, asıl mesajın indirildiği zamanın dilinin giydirdiği elbiselerden arındırmak ve yaşadığımız dönemdeki muhataplarına yakınlaştırmak gerekir. Kutsal metinlerde ulaşmamız, idrak etmemiz gereken ilahi cevherden başka şeyler vardır. Diğer bir deyişle ilahi mesajın cevheri, bir kavmin dili ve hayat tarzı formunda indirilmiştir. Ancak, din için asıl olan metne yansıyan ve görecelik arzeden nüzul asrının özellikleri değil, ilahi mesajın kendisidir. Her mümin kendi zamanında vahyin nazil olduğu kavmin dili ve hayat tarzından ilahi mesajın özünü çıkararak, bu özü kendi dünyasının formunda anlayabilmelidir.[31]

Bu durumda, diyelim ki 4. Nisâ', 34 gibi erkeğin reisliğinini vurgulayan ayetler nasıl tefsir edilecektir? Şebisteri, ailenin yönetimini ve aileyle ilgili kararlarda son sözün erkeğe bırakılmasını da o dönemin şartlarından bağımsız göremeyeceğimiz kanaatindedir:

> Peygamberimizin zamanında ailenin korunması için başka bir yol ve üslûp mevcut değildi. O dönemde sadece erkekler çalışıyorlardı. Ailenin geliri erkek tarafından sağlanıyordu. Bilgi erkeğe aitti. Kadınlar (bu nedenle de) güçsüzdü. Birçok toplumsal etken erkeğin reis olmasını zaruri hale getiriyordu. Bugün İslam toplumlarında kadınlar birçok seviyede etkinlik kazanırken, onlara, "Siz toplumda her şeye ortaksınız, sorumlu-

[31] Alırıza Alevi Tebar, "Dinî Yeni Düşünce ve Kadınlara Yönelik Fıkıh", *Zenan*, sayı: 58, s. 37-38.

luklar taşıyorsunuz, ama aile içinde son söz erkeğindir." diyemezsiniz. Bu istek çelişkiler üretir. İranlı kadınların hayatı modernleştiği gibi, dinî düşünce biçimleri de değişmekte ve bu değişim dinî kimliklere yansımaktadır. Eskiden din adına kadınların okula gitmesine karşı çıkılıyordu. Kızların fazla eğitim görmesinin gerekmediği düşünülüyordu. Ama bugün bütün müslüman aileler kızlarını üniversitelere göndermek istiyorlar. Kadınların siyasal mevkilerde bulunma ve kamusal alanda belirleyici olma istekleri, artık dinî düşüncede kendine yer açmış durumda. Bir taraftan modern hayata geçiş var, diğer taraftan ise dinî düşünce biçimi değişmektedir. Tabii bu modern hayattan kastedilen, zahiri değişiklikler değil, kadınların siyasetle ilgilenmeleri, siyasi bilgilerini arttırmaları, dergi ve gazete okumaları ve özne olma yönündeki talepleridir.

Şebisteri, kadınların başlarını örtmelerini kanun yoluyla sağlamanın dinî hükümetin görevi olmadığı, bununla birlikte tesettüre riayet ettikleri takdirde müslüman kadınların dinî kimliklerini daha iyi koruyabilecekleri kanaatindedir. Bu nedenle tesettür bir kimlik ve karakter meselesi olarak algılanmaktadır. Bu durumda tesettürün kadınların toplumsal kimliklerinin ve şahsiyetlerinin zedelenmemesini sağlamak gibi bir amacı gündeme gelmektedir. Tesettür açık bir şekilde dinî ve şer'î bir mesele olsa bile, kadınların başlarını zorla örttürmek İslami hükümetin görevi değildir. Bir kadının dışarıda başörtülü bulunması veya bulunmaması, buna izin verilmesi veya verilmemesi toplumun güvenliği ile ilgili, bir bakıma siyasi bir anlama sahiptir. Çünkü, müslüman toplumda toplumun güvenliği kılık-kıyafet konusunda bazı sınırların bulunmasını gerekli kılıyor. Yani bir örtünme olmalıdır; ama bu sınır ileri taşınarak kişinin nasıl giyineceğini, başını nasıl örteceğini belirleme boyutlarına vardırılırsa ve bir kadın istemediği halde başını örtmeye zorlanırsa, bu durum devletin görevi veya güvenlik meselesi olarak değerlendirilemez. Ancak kadın veya erkek adaba aykırı bir şekilde sokakta dolaşıyorsa ve bu ahlaki problemlere yol açıyorsa, devlet müdahele edebilir.[32]

Bu arada, doğruyu bildirip yanlıştan sakındırma şeklinde bir dinî sorumlulukla ilgili keyfî davranışların yol açtığı türlü rahatsızlıklar söz konusudur. Bu sorumluluk yönündeki inancın, zaman zaman tacizden şiddete varan tezahürleri toplumda şikayet konusudur. Hüccetülislam Abdullah Nuri, tesettür, tebliğ ve emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker konularındaki yaklaşımını şöyle ortaya koymaktadır:

Başkalarını zorla cennete göndermek veya cenennemden kurtarmak, bizim gücümüzün dışındadır. Peygamberlerin görevleri de esasen haber vermek, korkutmak, bildirmek ve irşat etmektir; icbar değildir. Her insan akledebilme gücüne ve bir iradeye sahiptir. Bazı İslami hükümleri terk edenleri gördüğümüz zaman, görevimiz onlara hidayette bulunmaktır. Bununla birlikte, onların haklarını korumak bizim için daha öncelikli görevdir. Diğer taraftan, ulemaya göre dindarların yanında dindar ol-

[32] Ayşe Böhürler'in Kanal 7'de yaptığı röportaj, 26 Şubat 1998.

mayan insanlar da hayatlarını sürdürebilirler. Dindarlaşma şiddetle zorbalıkla olmaz, içten gelmelidir. Tebliğ bir sanattır ve peygamberlerin sanatlarındandır. Bu alanda yalnızca âlemlerin rahmeti olan Peygamberimizin sireti ve sünnetini izleyerek, uygun cevaplar alabiliriz.

Nuri, müslüman olduğunu söylemekle birlikte İslami hükümleri yerine getirmekten kaçınan kimseler üzerine şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

İran toplumunda Allah'ı ve Peygamber'i kabul etmekle birlikte bazı dinî yükümlülüklerini yerine getirmeyen insanların çoğaldığı görülmektedir. Devlet, elindeki bütün imkanlara rağmen bu insanları Şeriat'a yakınlaştıramamaktadır. Bugüne kadar birçok resmî makam, ruhani ve molla, resmî kanallarda bu durumu dile getirmişlerdir. İslami tebliğin özellikle gençlik kesimindeki başarısızlığı, şiddet, korkutma ve tehdit gibi yöntemlerin bir sonucudur. Olumsuz sonuç vermesi durumunda emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker hükmünün iptal edilmesi, hatta ters tepki yapması, nefrete ve uzaklaşmaya sebep vermesi durumunda, artık vacip sayılamayacağı gibi, haram sayılması gerekmektedir. Ancak, emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker hükmü iptal edilse bile, toplumda dinî temayülü artıracak kültürel zemin için faaliyetler sürdürülebilir.

Abdullah Nuri, tesettürün bir kanunla olmasa bile yazısız bir şekilde zorunlu olduğu İran toplumunda kötü tesettürlülerin mevcudiyetini şöyle değerlendiriyor:

Müslümanlar dinî ölçülere göre giyinmek istemekte haklıdırlar ve kimse onların bu hakkını sorgulayamaz. Ama şurası bir gerçektir ki, bugün İran toplumunun bazı kesimlerinde ve buna bağlı olarak Müslümanlar arasında da tesettüre riayet etmeyen ve etmek istemeyen kimseler vardır. Bu açıdan bakılacak olursa, devletin kadınları tesettüre uymaya zorlaması başarılı bir sonuç vermemiştir. Ayetullah Humeyni sağlığında kötü tesettürlü kadınlara kaba müdahalelerde bulunan, şiddet kullanan 'birtakım sorumsuzlara' büyük bir tepki göstermişti. Bugün İran'da kötü tesettürlülerin varlığı bir toplumsal gerçekliktir. Bu toplumsal gerçeklik bazıları tarafından beğenilmese bile, kimse kanuni ölçülerin dışına çıkarak müdahelelerde bulunma hakkına sahip değildir. Ayrıca, kimsenin dinî ölçülere göre doğru saydığı kendi yaşantısını başkalarına dayatmaya hakkı yoktur. Bazı insanlar birtakım şer'î hükümleri yerine getirmek istemiyorlarsa, bazıları da, yanlış, Şeriat'a uymayan davranışlarıyla onların dini toptan reddetmesine sebep olmasınlar. Diğer bir deyişle, dinin ve imanın aslının korunması için, himaye edilmesi gereken, dinî ideallerin yayılmasının gönüllü olmasıdır. Dinî anlamda fer'î bir hükmün zahirini korumak için, dinin aslının feda edilmesi kabul edilemez. Göründüğü kadarıyla baskı ve zorlamalar nedeniyle İran toplumunda dinî meseleler karşısında ilgisiz bir tutum ortaya çıkmıştır. Kısacası, dinin aslı ve furuatı arasında ikinciyi seçenler, bu yöntemleriyle toplumda dinsizliğe sebebiyet veriyorlar. Bazıları ise birinci yöntemi seçerek dinin temelini korumaya çalışıyorlar. Bu kimseler, emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker hükmünün etkili olması için hiçbir şekilde zorlama olmaması gerektiği kanaatine sahiptirler.

Abdullah Nuri'nin çoğulculuk üzerine görüşleri de şöyle özetlenebilir:

> Hayat tarzlarının çeşitliliği ve çokluğu, o toplumun çoğunluğunu dindarlar teşkil ediyorsa, dinin kesin hükümlerine ters düşmemelidir. Bireye ve topluma, çeşitli dinî okuma yöntemleri ve yaşama tarzları içinde belirli bir tarz ve yöntemin dayatılması yanlıştır. Dinî alanda çeşitli yorum ve çıkarımlardan bazılarının seçilerek halka yüklenmesinin zararları, yararlarından çok fazladır. Diğer bir deyişle, toplumda var olan ve oluşan âdet ve an'aneler, Şeriat'ın kat'i hükümleriyle zıddıyet taşımadığı ve toplumun yararına uygun düştüğü sürece, dinen meşrudur. Bazı dar görüşlü maslahatçı yaklaşımlar halkın hayat tarzı seçimini ve çeşitli konulardaki seçim alanını daraltmakta ve dindarlığı birtakım klişelerle sınırlandırmaktadır. Belli bir yaşam biçiminin devlet mekanizmaları tarafından tek, zorunlu, ideal bir dinî yaşantı gibi tebliği ve başka yaşama tarzlarının yasaklanması, sürekli değerlendirilmeli ve eleştirilmelidir. Bu arada şu soruya cevap verilmelidir: Acaba din çeşitli yaşama tarzlarını onaylıyorken, tek tip bir yaşam biçimi oluşturmak, dinî yaşama tarzı adına özel bir yaşama tarzını topluma dayatmak, toplumun daha dindar olmasını mı sağlayacaktır, yoksa bunun tam tersi mi gerçekleşecektir?[33]

Asrın Dindarlaşması, Dinin Asrileştirilmesi

Devrimden önce tek bir grup olarak görülen dinî aydınlar 90'lı yıllardan itibaren iki gruba ayrılmış bulunuyorlar. Bu iki grubun ilki, dini, toplumu ıslah eden ve biçimlendiren bir araç gibi algılamakta ve dinin tek yorumunda ısrar etmektedir. Bu gruptakiler için dinî olarak gördükleri iktidarın korunması en önemli kaygıdır. İkinci grup ise daha çok kişisel bir tecrübeyle kavranabilecek olan dinin siyasal boyutunu kabul etmekle birlikte, bu siyasallığın devlet kanalıyla topluma zorla dayatılmasına itiraz etmekte ve tek bir din inancına sahip olunsa bile, bu tek dine yönelik farklı, çeşitli okumaların olabileceğini düşünmektedir. 'Sağcı' olarak nitelendirilen ilk grup, halkın seçimine ve siyasal kurumların bugünkü yapısına şüpheyle bakarken, 'solcu' olarak nitelendirilen ikinci grup, demokrasiye ve halkın katılımına inanmaktadır.[34]

İran devriminin yirmi yıl sonraki 'solcu reformistleri'nin, yirmi yıl önce Amerikan Elçiliği'ni işgal eden, kadınlara başörtüsü mecburiyetini getiren 'aşırılar' olması, tesadüfi veya şaşırtıcı bir başkalaşım sayılabilir mi? Onlar her zaman şiddetli, devrimci ve keskin virajlarda yol aldılar. Yirmi yıl süren tecrübe, hatta daha kısa süre içinde, bu devrimci gençlerin büyük kısmı, hatalarını farkeden ortayaşlı dinî entelektüeller olarak, halkçı ve çoğulcu bir söylemi dillendirmeye başladılar. Yirmi yıl önce Amerikan Elçiliği'ni işgal etmişlerdi, bugün ise Amerika ile ilişkilerin yeniden kurulmasını tartışmaya açıyorlar. Dün üniversitelerde Defter-i Tahkim-i Vahdet gibi gruplar aracılığıyla farklı düşünceleri üni-

[33] Abdullah Nuri'nin Savunması, *Feth* gazetesi, 20 Aralık 1999. Negd-i Berai Temam-ı Fusul, Ekber Genci'nin Abdullah Nuri ile Söyleşileri, *Enteşarat-ı Tarh-ı Nov*, Tahran, 1378.

[34] Mecid Muhammedi, "Dini Aydınlar ve Şiddet", *Keyan*, sayı: 45.

versitelerden dışlarken, bugün aynı grup kanalıyla, üniversitelerden topluma her alanda çoğulculuğu ve çok sesliliği savunuyorlar.[35]

Devrimin ilk yıllarında sol İslamcı entelektüeller geleneksel/muhafazakar kesimlerle, devrim sırasında olduğu gibi aynı saflarda yer alıyor ve kadın hakları alanında, derinlemesine bir tartışma başlatılmadığı için, o sırada onlarla benzeri görüşleri paylaşıyorlardı. Bu nedenle kadın haklarının sınırlandırılması ve başörtü mecburiyeti gibi konularda da o yıllarda hemen hemen aynı belirlemeci ve baskıcı yaklaşımları paylaştılar. Ancak savaş bittiği ve siyasal bir istikrarın hissedildiği 90'lı yıllarda dinî aydınlar siyasal sistemi ve dinin ideolojikleştirilmesini eleştiriye açan tartışmaları başlattılar. Dinî aydınlar 90'lı yılların başında dinin iktidar için araçsallaştırılmasını, daha sonra da kitlesel katılımı konuşmaya başladılar. Kitlesel katılım üzerine tartışmalar, dinî istibdat taraftarlarının güçlerinin sorgulanarak sınırlanmasında etkili oldu. Bu son yıllarda ise kitlelerin yönetime katılımı, insan hakları, dindar ve dindar olmayanın bir arada yaşaması gibi konular konuşuluyor. Bu arada dinî aydınların kelam ve felsefe alanından, pratik sorunlarla daha ilgili olan sosyoloji ve siyaset sosyolojisi alanına kaydıkları görülüyor.

Dinin aslını koruma kaygısıyla yeni sorulara kendilerini kapatanlar, ister istemez dinin hayattan kopmasına yol açabilirken, bu sorulara cevap vermeyi önemseyen dinî aydınlar da, dinin aslını zedeleme endişesinden kurtulamazlar. Yenilenme yanlısı, gelişmeci fıkıhtan yana aydınlar, istibdat yanlısı kesimlere yönelik eleştirileri nedeniyle kendilerinin devrime karşı, hatta laik aydınlar olarak gösterilmesinden rahatsızlık duymaktadırlar.[36] Sorumluluklarını "Hem asrın dindarlaşması, hem dinin (fıkhın) asrileştirilmesi" şeklinde formülleştiren ıslahat taraftarı dindar aydınlar, kendileriyle gelenekselciler ve fundamentalistler arasındaki kadın hakları ve benzeri konulardaki meselelere bakış açısı farkını şöyle izah etmektedirler: Dinî yenilikçiler zaman ve mekandaki farkı göz önünde bulundurarak, kadınlarla ilgili fıkhi meseleleri gündeme getiriyorlar. Gelenekselciler ve fundamentalistler ise, zaman ve mekanda bu konuda bir değişiklik olduğunu kabul etmedikleri gibi, kadınlarla ilgili fıkhi mirasın, çağdaş ha-

[35] Sadık Zibakelam, 22 Mayıs Hareketi, Haşimi Rafsancani ve Müşarekat Cephesi, *Asr-ı Azedegan*, 28 Mart 2000, sayı: 136.

[36] Hamidrıza Celalipur, "Reformistler Dindar ve Ahlaklıdır", *Hemşehri* gazetesi, 8 Mart 2000. *Asr-ı Azedegan* gazetesinin editörlerinden Celalipur, bu yazısında reformistlerin İslam devrimine katılan gençler dindar gençler olduğunu söylemektedir. Reformistlerin amacı, CNN gibi popüler televizyon kanallarının, programlarının ilgi çekici olması için yansıttığı gibi, Amerikan tarzı yaşantıya yol açmak değildir. Bu reforistler dindar olmakla birlikte, dinin başkalarına, topluma dayatılmasına itiraz etmektedirler. Onlar devletten yanadırlar; ama devletin sorguya açık ve şeffaf olmasını talep etmektedirler. Onlar kadın-erkek ilişkilerine muhafazakarlar gibi yaklaşmazlar; ama bu onların kaygısının –Amanpor'un CNN'de İran seçimlerinin ardından yayınlanan proramından çıkarılacağı gibi– partilerde dansetmek olduğunu göstermez. Reformistlere yaklaşımı o kadar sathidir ki, dans olgusunun İran'da devrim önce ve sonrasıyla alakasız bir şekilde, her zaman aile katmanlarında mevcut bulunan ve reform talepleriyle alakasız bir olgu olduğundan habersizdir.

yat biçiminin müslüman bireye ve müslüman kadına getirdiği yeni problemlere cevap vermekte yetersiz kaldığını da kabul etmiyorlar. Şüphesiz iki grup arasındaki görüş farklılığı, esasta değildir. Yenilikçilerin öteki akımlarla veya eğilimlerle arasındaki en önemli fark, dini telakkide, dine bakış tarzında ve dinden, özellikle fıkıhtan beklentilerde ortaya çıkıyor. Dinî düşüncede yenilenme taraftarları 'fürû' konularında ictihadı ve yeni nazariyelerin ileri sürülmesini, kadınların fıkhi meselelerinin çözümü için gerekli görseler de, yeterli bulmazlar. Onlara göre bu meseleler ancak yeni bir bakış açısıyla, kaynaklardan, ictihad edilerek çözümlenebilir. Fıkha yeni bir bakış ve yeni bir fakih bakışı, zaman ve mekanın ictihada etkisini göz önünde bulunduran ilmî ve mantıki yolun açılmasını mümkün hale getirir.[37]

Dikkatli bir gözle bakıldığında, İran'da kadınlarla ilgili tartışmaları devrimden önce olduğu gibi devrimden sonra da dinî aydınların şekillendirdiği görülmektedir. Devrimden önce dinî aydınlar ideallerindeki kadın modelini geleneksel kadına ve Batılı kadına yönelttikleri eleştirilerle oluşturuyorlardı. Geleneksel kadın "pasif, ev hayatına ait, kamusal alanda görünmeyen, erkeğinin gölgesinde kalan, müslüman kadınlarla ilgili yanlış telakkilerden kaynaklanan ve yine yeni yanlış telakkilere sebep veren" bir kadın tipi olarak eleştiriliyordu. Batılı kadın ise "tüketici, aile hayatına saygısız, cinsel açıdan ahlaki bir sınır tanımayan, kapitalist ülkelerde sömürünün ve istismarın göstergesi" bir kadın tipi olarak eleştiriliyordu. Her iki kadının ortak özelliği, insani değerleri diriltmeyi hedefleyen, insanı zulüm ve istibdat düzenleri, istismar, sömürü ve baskıyı yeniden üreten etkenler karşısında adaleti, hakkı ve doğruluk adına mücadele veren siyasal kurtuluş hareketlerinde yer almayışlarıydı.

Dinî aydınlar ise ideal müslüman kadını iffetini koruyarak ve onu kadın kılan cinsel özelliklerini evinde bırakarak, erkeklerle birlikte eşit seviyede kamusal alanda faaliyette bulunan, siyasal ve sosyal sorumluluklar üstlenen bir kişilik olarak tasavvur ediyorlardı. Hz. Fâtıma, Fedek ve Hz. Zeynep, Kerbela hareketindeki etkinlikleri dolayısıyla, ideal müslüman kadın için örnek gösteriliyorlardı. Devrim sırasında dinî aydınların tasavvurundaki kadın, ilerici ulemanın da onayıyla hayata geçirildi, denilebilir. Siyah çarşaflı kadınlar mitingelere katılarak Şah'ın askerleriyle mücadele ettiler. Eli silahlı, siyah çarşaflı, savaşçı bir ifadeyle ufka bakan kadın resmi, sonraları laboratuvarlara, ameliyathanelere hatta sinemaya intikal etti.

90'lı yıllarda Batı'daki zihinsel ve sosyal hareketleri yeni bir gözle inceleyen dinî aydınların, Batılı kadınla ilgili genel tanım ve kanaatlerini değiştirmeye başladıkları görülmektedir. Dinî aydınlar tesettürün kanuni zorunlulukla dayatılması ve buna bağlı olarak, kendilerinin de pay sahibi olduğu devrimin ilk yıllarında daha yaygın olarak görülen kötü tesettürlü sayılan kadınlara karşı zorbaca tutumların sonuçlarından dolayı bugün büyük bir rahatsızlık duymak-

[37] Alırıza Alevi Tebar, "Dinî Yeni Düşünce ve Kadınlara Yönelik Fıkıh", *Zenan*, sayı: 58, s. 37, 38.

tadırlar. Ayrıca, artık bu kesimlerde Batılı kadın tek bir kitle olarak görülmemekte ve Batılı kadınla ilgili çok genel ve yüzeysel yargılarda bulunulduğundan söz edilmektedir. Önceleri cinsel açıdan düşük bir kitle olarak kaba bir değerlendirilmeye tâbi tutulan Batılı kadın, bugün, kişiliği özgür, aile ve koca baskısından kurtulmuş, kendine yeterli ve kendine güvenen boyutuyla gündeme gelmektedir. Batılı kadının cinsel özgürlük anlayışı hâlâ büyük bir kusur sayılsa bile, olumlu özellikleri görmezden gelinmemektedir. Devrimden önce dinî aydınlar bazen feministleri bozguncu ve bölücü bir güruh sayarlardı; ama bugün bu çevrelerde feminizmin ciddiye alındığı görülmektedir. Dinî aydınların, kadın meselesinin çözümü açısından 'kadınlık' ve 'kadın değerleri'nin felsefi tahlilleri alanındaki yetersizlikleri, özeleştiri konusu olmaktadır. Devrimin ilk yıllarında kadının asıl ev ve aile merkezi çevresinde mücadele ederek kendini gerçekleştirebileceğine inanılıyordu. Dolayısıyla da kadın hakları, kocasından izinsiz evden çıkabilmesi ve dışarıda çalışabilmesi, boşanma hakkı, mehriye, ailenin ortak mülkündeki hakkı gibi ev ve aile merkezli konular üzerinde yoğunlaşmıştı. Ancak bugün bu tartışmalar kadının kamusal alan merkezli, kadın olduğu için yapamayacağı öngörülen hakimlik, cumhurbaşkanlığı gibi mesleklerle ilgili tartışmalara kaymış bulunuyor.

Bu tartışmaların sürdürülmesinde başlıca engelin, geleneksel fıkhın hukuk sistemine hakimiyeti olduğu belirtiliyor. Siyaset bilimci Muhammed Cevad Kaşi'ye göre, bugün İran'da kadın hakları alanında çözümsüzlüğe ve tıkanmaya yol açan dargörüşlü yaklaşıma duyulan tepki nedeniyle, pratikte kadın meselesi bağlamında Batılı kadın modeline bir yakınlaşma oluşmaktadır. Hem Batılı hem de dinî ilimler alanında tahsil görmüş olan dinî aydınlar, bu noktada, kadın meselesinin çözümü için yeni ufuklar açılmasında kendilerini yeniden mihverî bir konumda görmektedirler. Bu arada dinî aydınlar başka bir soruyu gündeme getirmektedirler: Acaba kadının evinden çıkmasıyla sahici bir katılım sağlanmakta ve kadın böylece dipnot olmaktan kurtulmakta mıdır? Hatemi ve 22 Mayıs Hareketi'nde kadınların yer alma biçimi, devrim öncesi dinî aydınların öngörülerinin somutlaşması olarak görülmektedir. Bununla birlikte kadınlar kabinede hâlâ dipnot durumunda bulunuyorlar. Şurası gerçektir ki, kadın ve erkek ilişkilerinin tamamıyla Batı'da olduğu gibi modernleştirilmesi ve kadının bütün geleneksel bağlardan kurtulması, onu dipnot konumundan metne ulaştırmayacaktır. Bu durumda, kadın meselesi yeni bir çözümlemeyle, yeniden tanımlanmalıdır. Bu arada metne dahil olmanın engellerine dair söylem, yerini, metnin özüne dahil olmaya ilişkin söyleme bırakmalıdır.[38]

Dinî aydınlar arasında seçkin bir yeri olan filozof Abdülkerim Suruş'un kadın meselesi üzerine düşünceleri, şüphesiz, büyük önem taşıyor.[39] İran'da adı

[38] Muhammed Cevad Kaşi, "Kadın Meselesinin Tanımlanmasında Yeni ve Köklü Araştırmaların Gerekliliği", s. 63.

[39] 1946 Tahran doğumlu Suruş, Tahran'da eczacılık, Londra'da felsefe eğitimi gördü. Devrimden sonra uzun yıllar çeşitli üniversitelerde felsefe okuttu. Yirmiden fazla eseri içinde en önemlileri

her zaman Şeriati'den sonra anılan Suruş, birçok alanda dinî/geleneksel düşünceye eleştiriler yöneltiği halde, ahlak alanında son derece gelenekçidir.[40] Suruş'a göre ahlak kanunla sağlanamaz, eğer ahlakı kanunla gerçekleştirme yoluna giderseniz, onu ahlak olmaktan çıkarırsınız. Eğer dinî hükümetin makul bir tarifi varsa ve bu dinî hükümet kurumlaşırsa, bu, dinin kurumlaşması anlamına gelir. Yani dinin kurumlaşması dinî hükümeti oluşturur; dinî hükümet, dini değil... Kültür ise hiçbir zaman devletin kontrolü ve yönetimi altında hayat bulamaz. Hükümetlerin görevi kültürü üretmek veya kültür üretimini belirlemek değil, kültürel üretime yol açmak, bu üretimin önündeki engelleri ortadan kaldırmaktan ibarettir. Düşünür, yoksul bir toplumun özgürleşebileceğine ve üretici olabileceğine inanmaz. Tersine, yoksul bir toplumun bağrından her türlü fesadın ve rezilliğin üreyeceğini savunur. Diğer taraftan, ahlaki alanda iyilikler ve kötülükler değerlendirilirken önceliklere dikkat edilmemesi, toplumda deformasyona yol açabilir. Ahlaki yozlaşma denilince sadece gayri meşru kadın-erkek ilişkisi akla gelmemelidir. Rüşvet, nedenleri ve sonuçları itibarıyla bundan yüz kez daha kötüdür. Siyasal istibdat İran tarihinde bir yozlaşma kaynağıdır. Siyasal istibdat öncelikle insanı şahsiyetsizleştirir ya da şahsiyetini zayıflatır. Şahsiyetsiz ya da zayıf şahsiyetli insanlar ise baskı görmeye yatkındırlar.

Düşünürün gelenek ve modernite üzerine görüşleri ise şöyle özetlenebilir:

> İranlılar meşrutiyetten bu yana moderniteye doğru yol almış ve modern üslûpları kabullenmişlerdir. Ancak bu kabullenmeler teorik veya akli bakımdan da şekil bazında ve tüketici olarak gerçekleşmiştir. Geleneğin etkinleşmesi ve tabii akışıyla yerli bir moderniteye ulaşılabilir. Modernitenin yalnız bir şekli yoktur. Biz, geleneğimizle uyumlu modernitemizi oluşturmalıyız. Sadece geleneksel bir toplum olarak kalamayız. Çünkü dünya modernize olmuş durumdadır. Modern araçlar, teknikler ve diller bütün dünyayı kuşatmışken, geleneğin diliyle böyle bir dünyada yaşanamaz. Ancak, gerçekleştireceğimiz modernleşme için kendi düşüncemizi harekete geçirmeliyiz. Bu oluşum bizim düşünsel mirasımızla uyumlu olmalı. Bunu da hem geleneksel düşünce mirasını hem de modern düşünceyi tanıyan kimseler yapabilirler.[41]

Suruş, kadınlarla ilgili olarak bugün İslami sayılan birçok fıkhi hükmün tarihsel özellikte ve kadınlarla ilgili birçok yargının ise sırlarla dolu ve efsanevi

şunlar: *İlim ve Değer*; *Şeriatın Teorik Kabz ve Bast'ı*. *Hoşgörü ve Müminlerin Yönetimi*, *Doğru Yollar*. Popper'i İran'a tanıtan düşünür olarak bilinen Suruş, Amerikan Anayasası'nı yeryüzünde mevcut anayasalar içinde en gelişmiş anayasa olarak tanımlıyor. Liberal demokrasiyi bireyin kişiliğinin gelişimi, insan haklarının, adaletin ve kuvvetler ayırımının sağlanması gibi konularda en gelişmiş ekonomik ve siyasi sistem sayıyor. Fakat, kendisine yöneltilen "Amerikan kapitalist düzeninin hayranı" olup olmadığı yönündeki soruyu, "Ben sadece bir kişinin hayranıyım, Mevlana Celaleddin Rumi'nin!" diye cevaplandırıyor.

[40] Muhammed Refi Mahmudiyan, "Suruş'un Görüşlerinde Ahlakın Yeri Üzerine Bir Eleştiri", *Keyan*, sayı: 50, s. 48.

[41] Abdulkerim Suruş ile röportaj, *Gozareş-i Film* Dergisi, sayı: 137, 15 Aban 1378.

boyutlar içerdiği düşüncesindedir. Tesettürle ilgili olarak da benzeri bir kanaati dile getiren düşünüre göre, bugün İslami diye bilinen ölçüler yalnızca sosyal, hukuki ya da ahlaki değil, efsanevi bir boyut da taşımaktadır. Tesettür Mutahhari gibi alimlerin ifadesiyle, kadının ve toplumun iffetinin korunması için gerekli bulunuyorsa, nasıl oluyor da ilk dönem toplumlarında sayıları hiç de az olmayan tesettürsüz cariye ve ehli kitap kadınların kılık-kıyafetleriyle toplumda iffetsizliğe yol açmaları söz konusu edilmiyordu?

Bugün İran'daki 'dinî' olduğu ileri sürülen hukukun ve ahkamın kadınların ve erkeklerin ihtiyaçlarına cevap vermediğinin açıkça görüldüğünü belirten Suruş, bu durumda en çok kadınların zarar gördüğü kanaatindedir. İtirazların kaynağı, temelde, kadınların mevcut durumlarıyla hakları arasındaki uyumsuzluktur. Hukuk, zamanın örfünü ve zamanenin psikolojisini dikkate almalıdır. Bugün geleneksel fıkıhta yer aldığı gibi kız çocuklarının dokuz yaşında evlenmesinin onlar için çok yararlı olacağını kim söyleyebilir? Geçmişte namahrem kadınla erkeğin birbiriyle konuşması, iffetsizlik ve hayasızlık olarak telakki edilebilirdi. Ama bugün kadınlar üniversiteden meclise her alanda yer alarak "başka türlü bir varlıkları olduğunu" kanıtlamışlardır. Suruş'a göre, mesele şu şekilde özetlenebilir: Kadınla ilgili yeni telakkiler, kadın hakları ile ilgili eski/geleneksel fıkıhla uyuşmamaktadır. Bu durumda yapılması gereken, Fazlur Rahman'ın gösterdiği gibi, mevcut dinî ahkamın, hangi şartlardan kaynaklandığının incelenmesi ve bu ahkamın çevrelediği özün tespitidir. Suruş, fıkıh mirası ile ilgili olarak, birtakım fıkhi hükümlerin zamanın gerçekleriyle uyumsuzluğunun yeterince aşikar olduğu ve artık bu konunun felsefe ve kelam alanına çekilmesi gerektiği kanaatindedir.[42]

Kadın konusunda dinî aydınların tutumlarını eleştiren Mecid Muhammedi, dinî ilimler alanında yüksek seviyedeki öğreniminin yanında felsefe alanında da yüksek öğrenim görmüş bir aydın...[43] Muhammedi'ye göre, devrimin ilk yıllarında kadın hakları alanında meydana getirilen ve bugüne kadar süregelen problemlerde rolleri olan aydınlar, psikolojik, söylemsel yani ilmî araştırmalarda yetersizlik ve eylemsel veya amelî nedenlerle, henüz kadın hakları konusunda yeteri kadar açık bir özeleştiri geliştirememişlerdir. Bugün kadın hakları alanındaki birçok problem, fıkhın ideolojikleştirilmesinden ve dinî metinlerin iktidarı güçlendirecek şekilde okunmasından kaynaklanmaktadır. Ancak, dinin iktidar için kullanılmasının zararları, dinî aydınların gündemine son yıllarda girmiştir. Dinî aydınlar fıkhi külliyatı ve fakihlerin yöntemlerini ("Din fıkıhla aynı şey demek değildir." ya da "Mevcut fıkhi okumalar, fıkhın bir tür ideolojikleştirilmesidir." gibi başlıklar altında olduğu gibi) uzaktan eleştirseler bile, fıkıh alanında derinden bir eleştiride bulunmamışlardır.

[42] Abdülkerim Suruş, "Kadın Haklarında Kabz ve Bast", *Zenan*, sayı: 59, s. 32.

[43] 1960 doğumlu, Muhammedi'nin *Çağdaş Dinbilgisi* (1997), *Din, Burada ve Şimdi* (1998), *İmana Karşı, Din* (1999) gibi eserleri var.

Dinî aydınlar Batı kaynaklı birçok ideolojiyi yakından incelemiş ve bu ideolojileri aynen kabul etmeseler bile, bunların eşitlik, özgürlük, insan hakları, sosyal adalet gibi kavramlarından etkilenmişlerdir; ama feminizmin sorularıyla ilgilenmemişlerdir. Bugün yirmi yıl öncesine nazaran insan hakları, özgürlük, demokrasi gibi konularda daha komplekssiz bir tutum sergileyen dinî aydınlar, sıra kamusal alanda kadın-erkek ilişkileri, örtü mecburiyeti gibi konulara gelince, çekingen bir tutum izlemektedirler. Bu alanda yeteri kadar ilmî, teorik çalışma yapılmamaktadır.

Bu konuda çok önemli bir mesele, dinî aydınların uzun yıllar cinsî alandaki yozlaşmalardan kadınları mesul tutma durumunu paylaşmaları ve aynı nedenle, siyasal güç kullanılarak bütün kadınlara getirilen tesettür mecburiyeti, kadınlara basın-yayın organlarında ve mesleki seçim alanında getirilen sınırlamalar karşısında sükut etmiş olmalarıdır. Dinî aydınlar 'aşk' konusunda da benzeri kanaatlerle olumsuz bir tutum içinde olmuşlardır. Aşkı ilahi/irfani aşk olarak sınırlandırmışlar ve bu duygunun veya tutumun umumileştirilmesine, insanileştirilmesine, muhafazakarlar gibi karşı çıkmışlardır. Aşk karşısındaki bu suskunluk veya çarpıtma, toplumdaki şiddet eğilimlerini dolaylı olarak da olsa teşvik etmiş olamaz mı?

Kadınların sosyal ve siyasal alanlarda göstermelik olarak kullanıldığı yönündeki kuşkular ve suçlamalar nedeniyle, dinî aydınlar, faaliyetlerinde kadınlara yer açma bakımından da çekingen davranmışlardır. Dinî aydınların toplantılarında kadınlar katılımcı olarak değil, muhatap olarak yer almışlardır. Bu nedenle denilebilir ki, dinî aydınakımı İran'da erkek bir akımdır. Şu var ki, kadınlar da, dinî aydınların tartıştığı türlü konulara olsun, kadın sorunları bağlamındaki tartışmalara olsun fazla ilgi göstermiyorlar. Bunun için dinî aydınların belli başlı yayın organı olan *Keyan* dergisinin sayılarındaki imzalara bir bakmak kafi gelecektir.[44]

Nitekim, *Zenan* Dergisi'nin 1999 yılında başlattığı dinî aydınların kadın meselesine bakışları bağlamındaki soruşturmaya da sadece erkek aydınların katıldığı görülmektedir. Bu soruşturmaya katılan Hamid Rıza Celalipor, İranlı kadınların kadın hakları konusunda (Batı'dan aktarma) teorilerin tüketicisi olduklarını ileri sürmektedir.[45] Burada da kadınların, kendilerine yüklenilen kadınlık tanımlarını eleştirseler bile, yine kendilerinden kaynaklanan nedenlerle, zaman zaman bu tanımların içine gönüllü olarak yerleştikleri şeklinde bir yargı gündeme gelmektedir. Yeniden üretim yapılamıyorsa, eleştirilen bir konumda yapılan değiştirmeler ancak yüzeyde sürdürülebilir. Dinî aydın olarak kadınların bulunduğu durum, yeni ve zor bir başlangıca ihtiyaç duymaktadır. Fıkhi mirasın çağdaş toplumdaki açmazları, gerek bilinçlerde gerekse hayatta meydana gelen değişiklikler nedeniyle, daha çok kadınları etkilemektedir. Hayatın kar-

[44] Mecid Muhammedi, "Dini Aydınlar İçin Kırmızı Çizgi Olarak, Cinsiyet", *Zenan*, sayı: 58,s. 40.
[45] Hamidrıza Celalipor, "İranlı Kadınlar Teorilerin Tüketicisi", *Zenan*, sayı: 59 s. 39.

maşık yapısıyla din olarak sunulan kurallar arasındaki çatışmada kadınlar, öncelikle, varlıklarını sürdürme çabası içindedirler. Kadınlar sürekli bir şeyleri kanıtlama durumundadırlar. Dinî aydın kadınlar ise enerjilerini daha ziyade, kamusal alandaki konumlarını yanlışlayan örf ve gelenekler, fıkhi yorumlar karşısında savunma ve açıklamalara sarf etmektedirler.

Kadın ve Sinema

Dinî aydınların sanat ve edebiyat alanındaki ilgilerinin seviyesi, kadın sorunlarına ilgilerinin göstergesi sayılır. Musiki, şiir gibi alanlarda daha çok geleneksel akımlarla ilgilenen dinî aydınlar, sinema, modern resim, pop müziği, avangard tiyatro gibi alanlara ve sıradışı sanat eserlerine gereken ilgiyi göstermemek bakımından gelenekselcilerle aynı konumda yer almışlardır. Yeni ve farklı sanatçılar ve sanat eserleri karşısındaki bu tutuculuğun, dinî aydınların, bütün toplumsal konularda olduğu gibi kadın konusunda da öngörülerde bulunma kapasitesini daralttığı söylenebilir.[46]

Sinema, modernitenin en belirgin olarak tezahür ettiği bir sanattır; din ise geleneğin en belirgin tezahürüdür; bu bakımdan, din ile sinemanın öyle kolayca uzlaşamayacağı düşünülebilir. Ancak sinema, İran'ın modern dünyada dinî bir yaşama tarzı ve düzeni oluşturma tecrübesinin en problemli dönemlerinden itibaren, sanatçıların kendilerini özgür hissettikleri bir estetik alan durumundadır. Bu alan, alimlerin de katılımıyla, modernlikle din arasındaki anlaşmazlık konularının irdelendiği bir serbest bölgeye dönüşmüştür. Aşırı politize oluş ve renksizleşme ya da tek renkli bir toplum tasarısı karşısında estetik sığınma alanlarına duyulan ihtiyaç, İranlı sanatçıların ayrıcalıklı caiz bir alan olarak kollanan sinema alanında bütün dünyada şaşkınlıkla karşılanan başarılarda somutlaşmaktadır. Bu başarıların arka planına bu yazıda hak ettiği kadar yer vermem mümkün değil.[47] Ancak yüzyılın başında Şeyh Fazlullah Nuri tarafından tekfir edilen sinemanın bugün İran'da din alimleri tarafından faaliyeti zorunlu bir sanat/teknik olarak gösterilmesinin çok ibret verici olduğunu düşünüyorum. Kum medreselerine dünya sinemalarının klasiklerini götüren sinemasever bir Hüccetülislam olan Efsahi'ye göre, sinema çevrelerinin dinî endişeleri dikkate almaya başlamaları kadar, medreselerdeki yüksek seviyelerde bulunan alimlerin de başkalarının kültürünü idrak etmesi ve ciddiye alması gerekmektedir. Bundan sonraki aşama ise kültürel diyalog olacaktır.[48]

Sinema ayrıca kadının kamusal alanda yer alışı ve mahremiyet değerlerinin kamusal alanla özel alan arasındaki dengenin değişmesine bağlı olarak yeniden tanımlanmasında, açıklayıcı bir işleve sahiptir. Devrimden sonra 'dinî bir

[46] Mecid Muhammedi, "Dini Aydınlar İçin Kırmızı Çizgi Olarak, Cinsiyet".

[47] Bu konuyu *Şark'ın Şiiri/İran Sineması* (Nehir Yayınları, İstanbul 1998) isimli kitabımda geniş olarak ele almıştım.

[48] Hüccetülislam Efsahi ile söyleşi, *Film* dergisi, sayı: 213, Dey 1376.

sinema' idealiyle sinema faaliyetine başlayan Muhsin Mahmelbaf'ın ilk filmlerinde kadın oyunculara hiç yer vermemeyi tercih ederken, 90'lı yıllarda yaptığı filmlerin kadın eksenli olması, devrimcilerin zihnî yapısındaki ve bakış açısındaki değişimi göstermektedir. Bir zamanlar caddelerden geçerken günaha girmemek için müzik seslerine kulaklarını tıkayan Mahmelbaf, bugün, "Hz. Muhammed günümüzde yaşasaydı, tebliğini sinema ile yapardı." demektedir.[49] Sinema aynı zamanda din, gelenek ve modernlik arasında bir uzlaşma ve geçiş alanı durumundadır. Devrim sırasında ülkeyi terk eden birçok ünlü sinemacı, İran sineması kanalıyla ülkelerine geri dönmüşlerdir. Devrim öncesinin sosyalist sinemacısı Daryuş Mehrcuyi ise, devrimden sonra birbiri ardı sıra kadın filmleri yapmaya başlamıştır ve bu yönetmenin filmlerinde giderek irfani/felsefi temalar ağırlık kazanmaya başlamıştır.

80'li yılların başlarında sinemada ağırlıklı olarak savaş, devrim ve dinî/tarihî vakalar ve şahsiyetler işlenmiştir. 90'lı yılların sonunda sinemaya kadın konulu filmler hakim olmuştur. Bunun ilk nedeni, öncelikle, kadın ağırlıklı filmlerin gösterdiği ticari başarıdır. Bu arada filmlerde ve afişlerde kadın oyuncuların, devrim öncesinin yozlaşmış sayılan sinemasında yer alan 'yozlaşmış' kadın karakterlerle farkının giderek sadece giyim kuşam farkı olmaya başladığı ileri sürülmektedir. Bir bakıma, bu eğilim ve ilginin, kadının ve aşkın toplumdan silindiği dönemlere bir tepki olduğu da söylenebilir. Böylece denilebilir ki, sinema, dindarların hassasiyetini de gözetmiş olarak orta sınıfın zevkiyle kabuk değiştirmekte ve yeniden biçimlenmektedir.

2000 yılında İran sinemasının afişlerinde kadın iki şekilde yer almaktadır. Kadın oyuncu, başında yarım veya tam bir örtüsüyle, ticari bir başarı unsuru olarak, melodramların afişlerinde yer almaktadır. Diğer taraftan sinemada kadın meselelerini işleyen kadın yönetmenlerin ağırlığı artmaktadır. Belki devrimden sonra cinsler arasında kamusal alanda dinî kaygılarla yapılan bölmelerin ve hukuki alanda yine aynı kaygılarla yapılan ayırımların ortaya koyduğu haksızlıklara ve yanlışlıklara bir tepki olarak, kadın yönetmenler filmlerinde baş kadın kahramanlarının saygın bir insan olarak var olma yönündeki taleplerini vurgulamaya özen göstermektedirler. Rahşan Beni İtimad, babasız çocuk yetiştiren sosyal duyarlılık sahibi orta yaşlı bir televizyon yapımcısının yeniden evlenerek hayatına çeki düzen vermek isterken, başta oğlunun tepkileri olmak üzere, karşılaştığı güçlükleri konu alan Mayıs Ayının Kadını'nı (1998), "devrimden sonra sinemada kadının kutsal, soyut, tek boyutlu bir varlık olarak işlenmesine karşı, kadının da her açıdan yaşayan bir insan olduğunu göstermek için yaptığını" söylemektedir. Tehmine Milani de, İki Kadın'da (1999), ateerkil gelenek ve anlayışlar yüzünden başarılı tahsil hayatını yarıda bırakarak evlenmeye mecbur olan ve kendisine baskı yapan ruh hastası kocasından bir türlü boşanamayan bir kadının çaresizliğini, geçen yıllar içinde özgüvenini nasıl yitir-

[49] "Mahmelbaf Üzerine Bir İnceleme", *Keyan*, sayı: 45, s. 192.

diğini sergilemektedir. İki Kadın'ın kahramanı da, kendisini boşamamak için direten ve bu arada sürekli bakışlarını ondan kaçıran molla/hakime, "Beyefendi, bakın, ben bir insanım!" diye tepki gösterir.

Ayrıca erkek yönetmenler de kadın konulu filmler yapmaya yönelmişlerdir. Ailesinden ihtiyaç duyduğu anlayışı göremediği için Paulo Coelho'nun *Simyacı* romanında anlattıklarını yaşamak umuduyla evinden kaçan bir genç kızın bir günlük serüvenini konu alan Keten Ayakkabılı Kız (Resul Sadrameli, 1999) genç kız-aile uçurumunu konu alırken, yeni genç kız kuşaklarının kendini ifade açısından yeni bir dile duyduğu ihtiyaca işaret etmektedir. Behruz Efhami, Şükeran'da (2000), mut'a nikahının kadın üzerindeki etkilerini işleyerek eleştirirken, "İçselleştirilmemiş bir dindarlıkla veya dinî fanatizmle ruhsal iflas arasındaki mesafe çok kısadır." mesajını vermektedir. Eylül Doğumlu (Ahmed Rıza Derviş, 2000) ise, kısaca, bir Hatemi dönemi filmidir. Üniversite öğrencileri çevresinde gelişen film, kız ve erkek öğrenciler arasında oluşan uçurumu, devrimcilik ve dindarlık gerekçesiyle ve toplumsal yozlaşmadan duyulan endişeyle 80'li yıllarda keskinleşen tekelci ve müdaheleci yaklaşımları eleştirel bir bakış açısıyla vermektedir.

İslam Karanlık ve Dar Bir Sokak Değildir

İran devrimi, son yüzelli yıldır Batı modernizmi karşısında kendini ezik hisseden Müslümanlar ve üçüncü dünya halkları arasında anti-emperyalist temayüllerin gelişmesine, kimlik, çok kültürlülük, kendilik gibi kavramların derinlemesine konuşulmasına katkıda bulundu ve Foucault'nun ifadesiyle, postmodern dönemlerin altını çizdi. İran'ın yaşadığı Batı ile süregiden ve son zamanlarda 'medeniyetlerin diyaloğu' gibi bir paragrafla seyir değiştiren çatışma, salt çıkar ya da ideoloji çatışması olmasının ötesinde, tarihsel bir gerilimi de açığa vuruyor. Batı'nın bir adım önde olması, Batılı olmayanlar için her şeyin bittiği, son sözün söylendiği, tarihin sonuna bir nokta konulduğu anlamına gelmiyor. Batı'nın insan hakları ve demokrasi alanındaki tecrübeleri, İran'da derin bir dikkatle yeniden okunuyor. Aynı okuma, şüphesiz İslami külliyat için de söz konusudur.

Şüphesiz İslam, belli bir entegrist yaklaşımla, belirgin bir tarih ve coğrafyaya hasredilemeyecek tarihsel bir sürekliliğin ifadesidir ve bu ifadenin uygarlıkların dolaşımına karşı bir formasyon olarak düşünülemeyeceği, yeteri kadar açıktır. Bugün İran'da muhafazakarlarla yenilikçi dindarlar arasında süren tartışma, bir bakıma, kitaplardaki ve külliyatlardaki İslam'ın hayatla yüzyüze geldiği bir hesaplaşma, süzme ve tasfiye sürecinin de ifadesidir. Muhafazakarlar kitlelerden, dini, geçmiş yüzyıllardaki formlarla yaşamalarını bekliyorlar. Son iki yılda yayımlanan bağımsız gazetelerin çıkarılmasında payı bulunan (ve bu yazı yayımlanırken, ... gerekçesiyle hapse atılan) gazeteci Şemsülvaizin, şu anda İran'da siyasal, sosyal ve kültürel gelişme önündeki en büyük engeli, "cahilî

kaynaklara dinî bir itikatla bağlı olan kesimler" olarak gösteriyor. Dinî aydınlara göre İslam, insanın sürekli duvarlarına çarparak hayatını zorlaştırdığı dar ve karanlık bir sokak değildir. Ataullah Muhacerani'nin dediği gibi, İslam, geniş, ferah, insanın kendini özgür hissettiği, çiçeklerle, yeşilliklerle ve neşeyle dolu bir yoldur ve bir müslüman bütün hayatı boyunca işte bu yolda yürümelidir.

Devrim birçok şeyi sona erdirirken, kimi başlangıçlara da ivme kazandırdı. Dünün jakoben devrimcileri, bugün çok renkli ve demokratik bir toplum özlemini dillendirmektedir. Kadınlar ekseninde süregiden, ama eş ölçüde erkekleri de ilgilendiren ve büyük ölçüde erkeklerin toplumsal egemenliği paradigması çevresinde şekillenen bir toplumsal egemenlik doktrini ve pratiği, sorgulanmaktadır. Artık kimseden kolayca kör bir taklit ve bağlanma beklenemez. Tesettür ve iffet kavramları, kadının evin en iç odalarına kapatılması için birer gerekçe olarak kullanılamaz. Kadınların karar mekanizmalarının dışında tutulduğu dönemler boyunca ortaya konulmuş hükümlerin geçerlilikleri tartışmaya açılmıştır. Hz. Fâtıma'nın karizmatik kişiliği ekseninde öne sürülen resmî kadın modeli, bir taraftan kadınları soyut olarak yücelten bir söylemi güçlendirirken, diğer taraftan, pratiğe yönelik mesuliyetler nedeniyle, daha gerçekçi, dolayısıyla mutedil ve anlaşılır bir zemine yerleşmektedir. Müslüman kadınların kamusal alana ilişkin talepleri, kadınları ve kadın değerlerini göz önünde bulunduran yeni bir kamusallığın inşâını zorunlu hale getirmiş bulunuyor.

Bütün bunların yanında, kadınların kılık-kıyafetine yönelik kanuni düzenlemeler konusunda İran'ın yaşamakta olduğu tecrübe, modern dünyanın Müslümanları için ufuk açıcı sonuçlar ortaya koymaktadır. İdeal bir dinî toplum, kanuni yaptırımlarla kurulamayacağı gibi, ideal bir dinî yaşantı da sembol yüklemeleriyle sağlanamaz. Kılık-kıyafeti güdümleyen yasaklarla daha dindar bir toplum oluşturulamayacağı gibi, daha modern ve laik bir toplum da oluşturulamaz.

islâmiyât III (2000), sayı 2², s. 45-60

Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu

BURHANETTİN TATAR
DR., ON DOKUZ MAYIS Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

"Dilimin sınırları dünyamın sınırları demektir."
Ludwig Wittgenstein

Bu yazımızda, kadının tarih süreci içinde ataerkil sistemin tahakkümüne boyun eğmesi ve bilahare bu tahakkümden sıyrılarak özgürleşmeye başlaması gibi birbirine zıt hâdiselerin gerisinde dilin işlevlerini irdeleyebilmek için öncelikle şu temel soruları ortaya atacağız: Dilin erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümüne temel teşkil eden ataerkil önyargıların oluşumundaki rolü nedir? Dil, ataerkil önyargıların aşılarak kadın bilincinin özgürleşmesinde ne tür bir işlev görebilir?

Capra'nın işaret ettiği gibi, "ataerkilliğin gücü hemen her tarafı istila etmiş"[1] ise, bunun nedenini öncelikle dilin ataerkil önyargıların oluşumundaki rolünde aramak gerekir. Klasik Arap dilinin ataerkil önyargıların oluşumundaki rolüne dikkatleri çeken Aziz şunları kaydetmektedir: "Kültürel inanç ve değerlerin aktarılmasında temel vasıta olarak dil, erkek-kadın ilişkileri üzerinde derin bir etkiye sahip olabilir. Dil aracılığı ile aktarılan tavırlar ya var olan durumu güçlendirmekte ya da bir değişim faktörü olmaktadır. Kur'an öncesi zamandan itibaren klasik Arapça, erkeklerin tür, kadınların ise alt tür olduğu inancını aktara gelmiş ve böylece erkeklerin hakimiyetinin varlıkların doğal düzeni olduğu [inancını] ortaya çıkarmıştır."[2] Dil aracılığı ile oluşturulan önyargıların öncül metin (*prior-text*) olarak işlev gördüğüne işaret eden Vedüd, geleneksel bütün tefsirlerin erkekler tarafından yazıldığını belirtir ve ataerkil öncül metinden hareket eden bu tefsirlerin Kur'an mesajını sınırlandırdığını ileri sürer.[3] Böylece İs-

[1] Fritjoff Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s.25-26.

[2] Ahmad Khalil Aziz, "Gender Patterns in the Qur'an: A Sociolinguistic Approach", *The American Journal of Islamic Social Sciences* 12 (1995), sayı: 3, s. 317-8.

[3] Amine Vedüd-Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, çev. Nazife Şişman, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 23, 27, 156-7. Geleneksel tefsirler ifadesi, gerçekte yalnızca teknik anlamda tefsir olarak adlandırılan yazılı metinlerle sınırlandırılmamalıdır. Daha genel olarak o, Kur'an'a referansla İslam kültürünü ve düşüncesini etkilemiş, sosyal hayat tarzının oluşumunda belirleyici rol oynamış olan söz

lam tarihinde kadınlar aleyhindeki eski önyargıların etkisini sürdürmesinden ve yeni önyargıların oluşumundan, daha çok Kur'an'ın geleneksel tefsirlerini sorumlu tutan Vedüd, Kur'an ile tefsirler arasında açık bir ayırım yapmaya çalışır.

Vedüd'de örneğini gördüğümüz ve İslam dünyasında gittikçe yaygınlaşmaya başlayan bu 'ayrıştırma çabası' ataerkil önyargıların oluşumundan klasik Arap dilinin kendisinden ziyade tefsirlerin bu dili ataerkil güç veya iktidar bağlamında kullanma tarzını sorumlu tutuyor görünmektedir. Diğer bir deyişle, kadın sorunu bağlamında Kur'an ve geleneksel tefsirler arasında açık bir ayırım yapmaya çalışanlar, bir dilin anlamlarının o dilin ataerkil güç veya iktidarı meşrulaştıran bir kullanım tarzından, yani dil ve eylemler (*praksis*) arasında kurulan bağdan kaynaklandığını varsayıyor olmalıdırlar. Aksi hâlde klasik Arap dili içinde ifadesini bulmuş olan Kur'an metni ile yine klasik Arap dili içinde yazılmış olan tefsirler arasında yapılmaya çalışılan ayırım bir gerçeklik arzedemez. Zira dilin anlamları, şayet dilin kullanım tarzından, yani pratik eylemlerden bağımsız olarak sabit kalıyorsa; bu durumda aynı dil içinde oluşan farklı metinler, zihinlerde benzer anlamların ve imajların oluşmasına yol açacakları için, sözgelimi Kur'an ile tefsirler arasında anlam açısından gerçekte önemli bir fark kalmayacaktır. Ancak, dilin anlamları pratik eylemlerle bağlantısı içinde kullanım tarzından kaynaklanıyorsa, bu durumda dilin anlamları tarihselleşeceği için, her tarihsel ortam dilin anlamlarının belirlenmesinde ve böylece farklı metinlerin birbirlerinden ayrıştırılmasında bir 'yorumlayıcı bağlam' görevini görecektir.[4]

Dilin anlamlarının dilin kullanım tarzıyla, yani eylemlerle ilişkili olduğunun keşfi nispeten eskidir, denebilir. Eski Yunan tabiat filozoflarının dil içinde arkenin mahiyetini mantıksal ve rasyonel bir şekilde yansıtacak temel bulma çabaları sonucunda ortaya attıkları farklı görüşler karşısında Sofistler, gerçeklik diye kabul edilen şeylerin dilin kullanım tarzına bağımlı olduğunu göstermek suretiyle retoriğin ve üst (meta) dilin oluşumuna öncülük ettiler. Buna göre, anlam sadece bir gerçekliğin kelimeler içinde yansıtılmasından ibaret değildir; o daha ziyade kelimelerin kullanım stratejisi ve tekniği aracılığıyla dinleyiciler veya okurlar üzerinde oluşturduğu etkiler sonucu belirlenen bir şeydir.[5] Her

(yazı) ve eylem olarak bütün metinlere, sözgelimi hadislere, kıssalara, toplumda söz sahibi bilginlerin ahlaki ve sosyal tutumlarla ilgili eserlerine ve kendi şahsî tutumlarına, toplumun genel eylem tarzına, kısacası yaşayan geleneğe işaret eder.

[4] Dilin anlamlarının belli tarihsel ortamlardaki kullanım tarzından, yani pratik eylemlerle ilişkisi içinde belirlendiğini savunan çağdaş düşünürler arasında en dikkat çekici olanı kuşkusuz Fazlur Rahman'dır. Kur'an'ın kendi tarihsel ortamı içindeki temel insani sorulara cevap olarak indiğini, bu nedenle esbab-ı nuzûl ile bağlantısı içinde Kur'an'ın anlamının ortaya çıkabileceğini söyler. Bkz. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, s. 4-9. Böylece anlaşılıyor ki, Kur'an'ın anlamı belli bir tarihsel ortamda Kur'an metni (teori) ile eylem (pratik) arasındaki ilişki bağlamında somutlaşan dil hadisesi içinde ortaya çıkar. Yoksa Kur'an'ın anlamı, ayetleri kendi başlarına anlamaya çalışan atomcu (daha doğrusu monadcı) tefsir anlayışlarında görüleceği üzere, bizzat Kur'an metninin kendisinde içkin (*immanent*) olan bir şey değildir.

[5] Burada, retoriğin sadece konuşma ve ikna formlarıyla sınırlı olduğu sanılmamalıdır. Gadamer'in işaret ettiği gibi, o teknik ve kullanım tarzı üzerindeki teorik düşünme faaliyeti olmaksızın pra-

ne kadar, Sokrat ve büyük öğrencisi Eflatun, dilin siyasi, ekonomik ve diğer birtakım çıkarlar için kolaylıkla bir araç hâline getirilebilmesi tehlikesini azaltmak için, Sofistlerle mücadeleye girişmişlerse de, dilin temelde diyalojik bir hâdise olduğu ve anlamın kelimelerin kişiler üzerindeki etkilerinden bağımsız olarak anlaşılamayacağı gerçeğini kabullenmişlerdir. Eflatun'un, eserlerini daha çok diyaloglar şeklinde yazması ve Sokrat'ı daima başkalarıyla konuşarak gerçekleri ortaya çıkarmaya çalışan bir düşünür olarak tasvir etmesi, onların, gerçekliğin dilin diyalojik mahiyetine, kullanımına ve retorik etkisine bağlı olarak anlaşıldığına dair yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Yine Eflatun, işitilen bir söz ya da bilgi ile satın alınan yiyecek arasında mukayese yapar ve satın alınan yiyeceğin, bir kenarda bekletilip, doktora sorulduktan sonra yenebileceğini, ancak işitilen ve özellikle ikna edici görünen bir söz ya da bilginin, derhal ruhun (zihnin) içine alındığı için daima bir risk unsuru taşıdığını, yani hemen onun yararlı veya zararlı etkisi altına girilebildiğini söyler.[6] Böylece Eflatun, dilin retorik niteliğinin, onun dinleyiciye veya okurlara yönelmişliğinin, Gadamer'in ifadesiyle, onları nasıl önyargılı hâle getirdiğine işaret eder.[7]

Ne var ki, Kur'an metni ile tefsirleri arasındaki ayırım, dilin kullanım tarzı veya dilin eylem ile ilişkisi açısından yapılmaya çalışıldığında, Kur'an'ın ne tür bir dil kullanım tarzını veya Wittgentein'ın ifadesiyle, dil oyununu (*language game*)[8] sergilediği sorunu merkezî bir önem arzeder. Bu sorunun önemi, Kur'an'ın kadınlar hakkında konuşurken sergilediği dil oyununun kurallarını bilmeyenlerin veya bu kurallara göre hareket etmeyenlerin, gerçekte Kur'an'ın mesajına uygun olarak yorum yapamayacakları fark edildiğinde daha iyi anlaşılacaktır. Zira bir yorum metne sadık kalacaksa metnin sergilediği dil oyununun kurallarına uygun olarak hareket etmelidir. Aksi hâlde, Anthony Giddens'ın 'çifte hermeneutik' (*double hermeneutics*)[9] deyimiyle işaret ettiği husus gerçekleşir: 1) Metnin veya tarihsel anlamın kendisinden hareketle oluşturulduğu dil oyunu, 2) Yorumun içinde yapıldığı ortamda geçerli olan ve yorumu mümkün kılan dil oyunu. Buna göre, geleneksel tefsirlerin ataerkil öncül metinlerden (önyargılar) hareketle yapıldığını iddia etmek, bu tefsirlerin Kur'an'ın sergilediğinden farklı olarak, ataerkil dil oyunu içinde yapıldığını ve bu nedenle onların bize Kur'an'a

tik ustalığa yönelik doğal yetenekten de kaynaklanabilir. Bkz. H.G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, çev. ve ed. David E. Linge, University of California Press, Berkeley 1977, s. 20.

[6] Plato, *Protagoras*, 313c-314c.

[7] Gadamer, "The Power of Reason" *Man and World* 3 (1970), sayı: 1, s. 11.

[8] Wittgenstein'ın 'dil oyunu' kavramı, dilin kendi formunu öncelikle insanların onu kullanma tarzına, yani sosyal ilişkiler içinde gerçekleşen birtakım eylemler ve eylem beklentileriyle bağlantılı olan ve onlara imkan hazırlayan kelimeleri kullanma tarzına borçlu olduğunu ima eder. Özel bir dil oyunu içinde bulunan kurallar, hayat formunun, yani sosyal olarak teşvik edilen ve kurumlaşan davranış formunun kurallarıdır. Böylece, Wittgenstein'e göre, bir dili öğrenmek dilin dayandığı hayat formuna katılmak ve kuralların nasıl tatbik edileceğini öğrenmektir. Sonuç itibarıyla dil oyunu kavramı, dil ve eylemin birbirlerini yorumlayan unsurlar olduğuna işaret eder. Bkz. Ludwig Wittgestein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, Macmillan Publishing Co., Inc., New York 1958), ss. 11e-13e.

[9] Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method*, Basic Books, London 1976, s. 158.

özgü dil oyununun kurallarını öğretemeyeceğini iddia etmektir. Diğer bir deyişle, bu iddia, Kur'an'a referansla yapılan geleneksel tefsirlerin gerçekte yorum (tefsir) kisvesi altında ayrı 'metinler' teşkil ettiklerini ima eder. Ne var ki, bu noktada geleneksel tefsirler hakkındaki modern eleştirel değerlendirme ve yorumların, her ne kadar Kur'an'a sadık kalma amacını gütseler de, Giddens'ın çifte hermeneutiğine ilave olarak üçüncü bir dil oyunu, mevcut paradigma içinde tatbik edilen dil oyunu içinde yapılmış olabileceğini dikkate almak, yani 'üçlü hermeneutik'in teşekkül edebileceğinin farkında olmak gerekir.

İslam tarihinde kadınlar aleyhindeki önyargıların oluşumundan geleneksel tefsirlerin sorumlu tutulmasının gerisinde, bu tefsirlerin Kur'an'ın otoritesi altında meşruluk kazanarak kendilerine başvurulan ve kadınların bireysel ve toplumsal işlevlerini belirleyen otorite metinler hâline geldiklerine dair varsayım bulunmaktadır. Bu bağlamda Sabbah şunları söylemektedir: "Dünyayı belli bir düzene sokan ve dünya üzerinde kurulacak ilişkileri belirleyen dinî söylem, gerçekliğin, meşruluğun ve dolayısıyla iktidarın kaynağıdır."[10] Geleneksel tefsirlerin otorite metinler hâline nasıl dönüşebildiklerini Kant'ın "Kuralların nasıl tatbik edileceğine dair kurallar olmaz." şeklindeki meşhur görüşü açısından kısmen anlamak mümkün görünüyor: Her ne kadar Kur'an kadınlar hakkında iyileştirici kurallar getirse de, bu kuralların sürekli değişmekte olan özel (farklı) tarihsel ortamlarda nasıl anlaşılıp tatbik edileceğine dair kuralları veremez. Anlama ve tatbik noktasındaki boşluk ancak Kur'an yorumları tarafından doldurulabilir. Diğer bir ifadeyle, teorik (genel kural) düzeyde Kur'an metni otorite olmakla birlikte, pratik (kuralın anlaşılması ve tatbiki) düzeyde yorumlar otorite olagelmiştir. Durum böyle ise, dilin ataerkil önyargıların oluşumundaki rollerinden biri, onun erkek-merkezli düşünme modeli (paradigma) veya zihniyet içinde geçerli olan dil oyununun kurallarına göre oluşturulan meşru (otorite) metin formunu almasıyla gerçekleşmelidir. Bu noktada dilin otorite metin formunda etkisini göstererek erkeğin otoritesini güçlendirmesi –Batı dillerindeki otorite (*author-ity*) ile yazar (*author*) kavramları arasındaki temel bağdan da anlaşılacak– bir önemli gerçeğe işaret eder. İnsanların düşüncelerini, algılarını etkileyecek, belirleyecek söz ya da yazı formunda metin oluşturanlar otorite olurlar. Kuşkusuz, otorite (metin) kavramı, haddi zatında tahakküm kavramını ima etmez. Ancak her tahakkümün gerisinde bir otorite (metin) söz konusudur. Bu durum, tarih süreci içinde bazı kadınların ataerkil sisteme karşı olan ferdî çıkışlarının, metin formunu alamadıkları için, mevcut ataerkil otorite metinlerin gücü karşısında kadınların genel tarihsel sessizliğinin derinliğinde gözden kaybolduğunu ima eder. Ayrıca o, dilin gerçek anlamda erkekler ve kadınlar arasındaki iletişimi sağlayabilecek asli diyalojik yapısının, erkeklerin çıkarlarını koruyacak tarzda organize edilen monolojik bir sistem hâline getirildiğini gösterir.

[10] Fetna Ayt Sabbah, *İslamın Bilinç Altında Kadın*, çev. Ayşegül Erol, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1992, s. 97

Dilin otorite metin formunda bir üstünlük aracı olarak kullanılması primitif tarihsel bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'da Allah'ın Hz. Adem'e isimleri öğrettikten sonra, meleklere Hz. Adem'e secde etmelerini emretmesi,[11] dil (metin) aracılığıyla elde edilen üstünlüğü dramatik bir biçimde ortaya koymaktadır. Havva'nın Hz. Adem'in eğri kemiğinden yaratıldığına ilişkin kutsal metinlerde yer alan rivayetler, kadının erkeğe nispetle ontolojik ve işlevsel açıdan ikinci derecede olduğuna dair ataerkil kanaati besleyerek, erkeklerin kadınlar karşısında dili (rivayetleri) bir üstünlük aracı olarak kullanmalarına vesile olmuştur. Buradaki mantık şudur: Bir başka şey kendisinden türetilmediği sürece hiç bir şey temel olamaz. Kadın erkekten türetildiğine göre, erkek temel olmalıdır. Bu mantığa işaretle, Sabbah şunları kaydeder: "Biyolojik zaman boyutunda kadın erkeği doğurur. Kutsallık boyutunda ise bunun tam tersi söz konusudur: Kadın, erkekten sonra ve onun bedeninden yaratılır; yani Tanrı önce erkekleri yaratmış, daha sonra da kadınları onların bedeninden çekip çıkarmıştır."[12] İslam dünyasında İbn Hazm gibi şahsiyetler tarafından benimsenen dilin tevkifiliği tezi[13] ve onların bu tezi desteklemek amacıyla, müşriklerin putlar hakkında kullandıkları kelimelerin ontolojik referanstan yoksun ve içi boş olduklarına dair Kur'an ayetlerine[14] başvurmaları, İslam dünyasında dilin ontolojik gerçekliğinin ancak Allah tarafından ortaya konabileceği düşüncesini pekiştirmiştir. Kur'an'da bildirilen ilahi gerçeklikleri örteceği veya en azından onlara birtakım sahte anlamlar yükleyebileceği endişesi ile beşerî yorumları asgariye indirmek için başvurulan dilin tevkifiliği tezi, anlamların aynı zamanda ve zorunlu olarak dilin insanlar tarafından kullanılmasıyla oluştuğu gerçeğini örterek, dilin zihinler üzerindeki otoritesini güçlendirmiştir.

Dilin bu otoritesini farklı toplumlarda nasıl tesis ettiği, dilin o toplumlarda nasıl algılandığı ile yakından ilişkili olmalıdır. Geçmişte ve günümüzdeki İslam toplumlarına bakıldığında hem dilin bir ontolojik gerçekliği yansıttığını ileri süren temsilî (*representational*) dil anlayışının hem de dilin gerçekliği inşâ ettiğini veya belirlediğini ileri süren büyüsel (*magical*) dil anlayışının[15] aynı anda ve birbirlerini tamamlayacak tarzda benimsendiğini görebiliriz. Özellikle Kur'an ve hadislerde kadınlar hakkındaki sözlerin kadınların değişmez mahiyet ve işlevlerini yansıttığına dair inanç, temsilî dil anlayışı açısından oluşturulan bir inançtır. Bu dil anlayışı açısından hareketle, kadınlar için aile ve toplum içinde birtakım sınırların çizilmesi, bu sınırlar içinde kadınların eylemine izin ve-

[11] 2. Bakara, 31-34.

[12] Sabbah, *İslamın Bilinç Altında Kadın*, s. 99-100

[13] Dilin tevkifiliği tezi, dilin kaynak ve güvenilirliğini Allah'a atfederek, dilin temelde Allah tarafından insanlara öğretildiğini ve bu nedenle gerçek anlamların ancak Allah tarafından belirlenebileceğini ileri sürer. Bkz. İbn Hazm, *el-İḥkam fî uṣuli'l-aḥkam*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1405-1985, s. 31-36.

[14] 53. Necm, 19-24.

[15] Temsilî ve büyüsel dil anlayışları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Smith Williamson, *Interpersonal Communication*, Wm. C. Brown Company Publishers, Iowa 1977, s. 179-189.

rilmesi ve bu sınırları aşmaya çalışan kadınların engellenmesi, büyüsel dil anlayışı açısından gerçekleştirilmektedir. Bu bağlamda, sözgelimi, kadınların aklının ve dininin eksik olduğuna dair rivayetler sadece kadınların mahiyeti hakkında zihinlerde birtakım imajlar ve efsaneler oluşturmakla kalmamakta, ayrıca kadınların 'nasıl' davranmaları gerektiğine dair kuralların oluşumunda ve meşruluk kazanmasında belirleyici rol oynamaktadırlar. Böylece temsilî dil anlayışı, kadınlarla ilgili birtakım kavram ve efsanelerin zihinler üzerindeki otoritesini tesis ederken; büyüsel dil anlayışı, söz konusu kavram ve efsanelerin oluşturduğu imajlar ve illüzyonlar (sahte bilinç) doğrultusunda erkeklerin kadınlara tahakkümüne ve kadınların bu tahakküme boyun eğdiklerini gösteren eylemleri gerçekleştirmelerine yol açar.

Temsilî dil anlayışı, ontolojik ve işlevsel açıdan kadınların erkeklere nispetle ikinci derecede olduğuna dair efsanenin oluşumuna zemin hazırlarken; büyüsel dil anlayışı, kadın varlığının bu efsane doğrultusunda tarihsel olarak şekillenmesine yol açmaktadır. Böylece, temsilî dil anlayışı, erkek-merkezli düşünme modelinin ve önyargıların teşekkülünü mümkün kılarken; büyüsel dil anlayışı, bu modelin tarihsel hâdiseler içinde somutlaşması, yani kadınların erkeklerin tahakkümüne boyun eğmesi anlamında geçerlik kazanmasına yol açmaktadır. İki dil anlayışının birbirini tamamlayarak ataerkil çarkın dönmesine ve bu çark içinde kadınların tarihsel algı ve kimliklerinin belirlenmesine 'kendi kendine gerçekleşen kehanet' (*self-fulfilling prophecy*) deyimiyle işaret edilmektedir. Bu deyim kısaca şöyle açıklanmaktadır: "Bir şeyi adlandırmak kendi kendine gerçekleşen bir kehanettir; insanlar adlandırıldıkları şey olurlar."[16] Bu hâdiseye işaretle Hatemi şunları kaydetmektedir:

> "Bir adama kırk gün deli dersen deli olur." mealince, kadınlardan bazıları da insanlığın hakim bölüğü olarak kendilerine baskı yapan erkeklerin uydurdukları önyargılarla şartlanmış yanlış eğitim sonucu, bir yandan gerçekten de "İblis'e daha yakın olma" yalanını doğru imiş gibi benimser ve kabullenirlerken, cinsiyetlerinden haksız ve boş yere utanır olmuşlar...[17]

'Kendi kendine gerçekleşen kehanet' deyimi, kadın bilincinin özgürleşmesi bağlamında çok önemli bir soruna işaret etmektedir. Şayet kadınların tarihsel kimlik ve bilinçleri, erkek-merkezli düşünme modeli veya ataerkil çark içinde oluşmuşsa, yani gerçekte kendilerine yabancı olan bir kimlik ve sahte bilinç içinde kendilerini algılamışlarsa, kadınların bu gerçeği fark etmeleri ve kendilerine özgü kimlik ve bilinçlerini oluşturma serüvenleri nereden ve nasıl başlayacaktır? Dilin evrensel (kuşatıcı) varlığı nedeniyle "ataerkilliğin gücü hemen her tarafı istila etmiş" ve ataerkil dilin sınırları ataerkil dünyanın sınırlarını belirlemişse, kadınların kendilerine özgü bilinçlerini oluşturmak için bu sınırları aşmaları nasıl mümkündür? Gadamer'in ifade ettiği gibi, "Dil üzerindeki bütün

[16] Smith Williamson, *Interpersonal Communication*, s. 173.

[17] Hüseyin Hatemi, *İlahi Hikmette Kadın*, İşaret Yayınları, İstanbul 1995, s. 95.

düşünme eylemi zaten tekrar dilin içine çekilmektir."[18] Buna göre, şayet ataerkil dilin sınırları içinde kalıp, bu sınırlar içinde oluşan otorite metinler eleştirilerek ataerkil zihniyet aşılmaya çalışılacaksa, bu, karşı tarafın belirlediği ve tanımladığı bir alanda onunla mücadeleye girişmek anlamına geleceği için, temelden bir başarısızlık söz konusu olabilir. Diğer bir deyişle, bu, bizzat ataerkil dil sorununu açığa çıkarmaksızın, yani sorunu tersine çevirmeksizin cevabı tersine çevirmeye kalkışmak olacaktır. Zira ataerkil dil geleneği içinde oluşturulan ve otoritesini tesis eden her metin, ataerkil dil geleneği açısından belirlenen veya tanımlanan 'kadın sorunu'na verilen 'cevaplar'dan başka bir şey değildir. Diğer taraftan, dilden bağımsız bilinç oluşamayacağına ve ataerkil dil her tarafı istila ettiğine göre, ataerkil dilin sınırlarının ötesinde bir bilincin oluşumu için gereken bir temel henüz söz konusu değildir.

Bu durumda yapılacak şey, bizzat ataerkil dil sorununu tersine çevirmek, yani onun tarih süreci içinde büründüğü monolojik karakterini veya kullanımını, dilin asli diyalojik yapısını rehabilite ederek etkisiz hâle getirmek için kadın ve erkek varlığının tarihselliğine eğilmektir. Nasıl ki, erkekler, kadınlara tahakkümü mümkün ve meşru kılan tarihsel bir monolojik dil ve efsanenin etkisiyle kendilerini, gerçekte olduklarından farklı surette algılayarak kendilerine yabancılaşmış, bu yabancılaşma serüveni içinde varlıklarını gerçekleştirmiş ve kadınların konumlarını belirlemişlerse, kadınlar da aynı yabancılaşma serüveni içinde kendi varlıklarını gerçekleştirerek farklı bir versiyon oluşturmuşlardır. Ataerkil (monolojik) dil, erkek imajını tahrif ederek erkeği kendisine yabancılaştırdığı için, kadın imajı bu tahrif olan imajdan hareketle tahrife uğratılmış ve böylece kadın da kendisine yabancılaştırılmıştır.[19] Ataerkil (monolojik) dil içinde erkek ve kadın imajının tahrifinin kökeninde, kanaatimizce, tarihsel dilin ve kavramların, metafiziksel bir kisveye büründürülerek ontolojik (doğal, tarih üstü) bir gerçeği yansıttığı illüzyonu bulunmaktadır. Sözgelimi, primitif tarihsel bir hâdise olarak aktarılan Havva'nın Hz. Adem'in eğri kemiğinden yaratılması, kadının erkeğe nispetle ikinci derecede olduğu şeklindeki bir ontolojik gerçekliğe işaret ettiği varsayılarak, metafiziksel bir kisveye büründürülmüştür.[20]

Buradan anlaşılacağı üzere, şayet dilin ataerkilliği ile erkek ve kadınların varlığı, karşılıklı tarihsel ilişki içinde teşekkül ediyorsa, insanın ontolojik açıdan

[18] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 62. Gadamer'in değindiği noktaya atıfla Habermas, doğal dilin, bütün anla(ş)ma vasıtaları –ki, buna her tür formal veya teknik diller dahildir– için temel olma işlevine 'son üst (meta) dil' kavramıyla işaret ederek, "Üst (meta) iletişim bizzat nesne hâline getirilen dili kullanmak zorundadır: Her doğal dil kendi üst (meta) dilidir." demektedir. Bkz. Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality", çev. J. Bleicher in *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, s. 182.

[19] Hegel, efendi ve köle arasındaki diyalektik ilişkiden söz ederken, benzer bir imaj tahrifine ve bu tahrif hakkında her iki tarafın nasıl bir üst bilince eriştiklerine işaret eder. Bkz. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford University Press, 1979, s. 115-119.

[20] Tuksal, bu ve benzeri rivayetlerin güzel bir dökümanını vererek, rivayetlerin nasıl metafizik bir karaktere büründürüldüğüne dair bizde bir bilincin oluşumuna katkıda bulunmaktadır. Bkz. Hidayet Ş. Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitâbiyât, Ankara 2000.

sabit ve doğal bir öze sahip olduğunu söylemek dilin sınırlarını aşan metafiziksel bir iddia olacaktır. Kadının erkeğe nispetle ontolojik ve işlevsel açıdan ikinci derecede olduğunu kabul eden ataerkil iddianın, metafiziksel örtüsü kaldırıldığında, kadınların varlığının tarihsel olarak belirlenmesinde rol oynayan tarihsel bir üst (meta) efsane olduğu anlaşılacaktır. Ne var ki, erkek-merkezli düşünme modeli içinde kadının varlığının tarihsel olarak belirlenmesinde rol oynayan üst tarihsel efsanenin karşısına, günümüzde kadının 'doğal bilinci' kavramını koymak, tarihsel bir ataerkillik gerçeği karşısına yeni bir metafiziksel iddia koymak olacaktır. Oysa, tarihsel belirlenmişlik karşısındaki gerçekçi tutum, tarihsel değişim veya dönüşüm olmalıdır.

Bu durum, ataerkil dilin sınırları içinde kendilerine yabancılaşmış olan erkekler ve kadınların önüne önemli bir görevi, yorum görevini koymaktadır. Zira, tarihsel belirlenmişliğin sınırlarını aşarak tarihsel bir değişim içine girmek demek, daha önce olduğundan farklı bir tarihsel yorumlama faaliyeti içine girmektir. Diğer bir deyişle, bu, erkek-merkezli düşünme modeli (*paradigma*) veya zihniyet içinde geçerli olan dil oyununun kurallarına göre oluşturulmuş olan otorite metinleri, insanın varlığının tarihsel yorumlarından ibaret görmeye başlamaktır. Ne var ki, geleneksel olarak otoritesini tesis etmiş metinler (sözgelimi, geleneksel tefsirler) yorumlar düzeyine indirgenirken, birtakım yeni yorumların (sözgelimi, Batı modernizmi içinde meşruluk kazanan kadın imajlarının) modern dogmatizmin veya öznelciliğin etkisiyle metinleştirilmesi, yani otorite metinler hâline getirilmesi İslam dünyasının nispeten yeni denebilecek bir sorununu teşkil etmektedir.

Kadın bilincinin özgürleşmesi bağlamında dil sorununu eski (geleneksel)-yeni (modernist) ve tarihsel-doğal karşıtlığına yol açan farklı metafizikler ve monolojik dil içinde sınırlamaksızın, yani bir tarafı tarihsel yorum düzeyine indirgerken diğer tarafı dogmatik (otorite) bir metin hâline getirmeksizin anlamak nasıl mümkündür? Bu sorunun önemi, ataerkil sistemde hakim olan mantığa –bir tarafı (erkeği) mutlaklaştırıp diğer tarafı (kadını) mutlaklaştırılan taraf açısından belirleme çabasına– benzer bir mantıktan hareket edildiğinde, modern çözüm denemelerinin de kadınların özgürleşme süreci önünde farklı engeller teşkil edebileceği kavrandığı zaman daha iyi fark edilecektir. İster eski (geleneksel) ister yeni (modernist) metinler, ister tarihsel ister doğal kadın anlayışları olsun, mutlaklaştırılan ve monolojik karaktere büründürülen taraf, temsilî dil anlayışından kaynaklanan metafiziksel (Derrida'nın meşhur deyimiyle, *logocentric*, söz-merkezli) bir boyut kazanacağı için, kadının varlığı hakkında tekrar sahte imajlar ve illüzyonlar oluşturacaktır.

Dil, daima imajlar oluşturmak suretiyle bilinçlerimizi etkiliyor ve davranışlarımızı yönlendiriyorsa ve dilimizin sınırları dünyamızın sınırları ise, dil içinde bu imajlar hakkında bizleri uyanık tutacak, onları sorgulamamızı ve eleştirmemizi mümkün kılacak bir nokta var mıdır? Şayet kadın sorunu temelde kadınların varlığını dilin sınırları içinde yorumlama sorunu ise, yukarıda sözü edilen

ikilem veya karşıtlıklar içine düşmeksizin kadının varlığını, kadın bilincini özgürleştirecek şekilde yorumlamak nasıl mümkündür? Kadın bilincinin özgürleşmesi bağlamında dil ve yorumla ilgili bu sorulara, genel olarak insan bilincinin –geleneksel ve modern önyargı, tahakküm ve ideolojilerden arındırılması anlamında– özgürleşmesi sorunu hakkında Gadamer ve Habermas arasında gerçekleşmiş olan tartışmalar belli ölçülerde açıklık getirmiştir. Burada, çok yönlü olan bu tartışmalara daha çok dil sorununu doğrudan ilgilendirdiği kadarıyla temas etmeye çalışacağız. Ancak öncelikle Habermas'ın eleştirisine maruz kalan Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin genel amacını ve Gadamer'in dil anlayışıyla çok sıkı bağlantıları olan önyargı, gelenek ve otorite gibi kavramlara kısaca değinmeliyiz.

Gadamer, Dilthey'ın Alman romantisizm mirasını felsefi açıdan geliştirme teşebbüsüne geri giderek *Geisteswissenschaften* (insan bilimleri ve sosyal bilimler) teorisini dilsel, ontolojik ve estetik açıdan çok daha geniş bir alana yaymaya çalışmıştır. Gadamer'e göre, sanat tecrübesi insan bilimlerinde tarihsel yabancılaşma ile ilgili yaygın varsayıma, bu varsayımı geçersiz kılan ve çürüten çağdaşlık (zamandaşlık) iddiası –ki bu iddia sanat tecrübesinin kendi özünde bulunur– ile karşılık vermektedir. Bu durum, insanın dünya ile ilgili tecrübesinin, daima kendini yenileyen bir çağdaşlığa (zamandaşlığa) sahip olarak ortaya çıkan asli dilselliğinde açıkça görülmektedir. Bu çağdaşlık ve dilsellik, sorgulayarak bütün bilgilerin gerisine giden ve beklenti oluşturarak onlardan önce giden bir hakikate işaret eder.

Bu hakikatin ifşâını amaçlayan felsefi hermeneutik, bizim dünya ile ilgili bütün anlayışımız ve içinde anlayışımızın gerçekleştiği farklı formlar –ki bunlar insanlar arası iletişimden toplumun idaresine, toplum içindeki bireyin şahsi tecrübesinden onun toplumla olan münasebetine, din, hukuk, sanat ve felsefeden oluşan gelenekten özgürleştirici düşünme (*reflection*) aracılığıyla geleneği sarsan devrimsel bilince kadar geniş bir yelpaze oluşturur– için arzettiği temel önem açısından hermeneutik boyutu bütün genişliğiyle ortaya çıkarmayı görev kabul eder. "Bu geniş alana ve öneme rağmen, bireysel tetkikler zorunlu olarak oldukça sınırlı bir tecrübeden ve tecrübe alanlarından hareket eder."[21] Bu sınırlılık, tarihin insan bilinci üzerindeki etkileyici gücünden, yani insanın daima bir hermeneutik 'ortam' (*hermeneutical situation*) içinde bulunmasından ve bu ortam hakkında, onun dışına çıkamayacağı için, nesnel bir bilgiye sahip olamamasından kaynaklanır. Bu ortamı aydınlatmaya çalışmak aslâ tamamlanmayacak bir görevdir. Ancak bu görevin aslâ tamamlanamayacak olması, ortam ya da etkileyici tarih üzerindeki düşünme eylemimizin kusurlu oluşundan değil, kendi tarihsel varlığımızdan ötürüdür. "Tarihsel olmak demek kişinin kendisi hakkındaki bilgisinin aslâ tamamlanamaz oluşu demektir."[22]

[21] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 18-19.

[22] Gadamer, *Truth and Method*, ed. Joel C. Weinsheimer and Donald G. Marshall, Crossroad, New York 1989 (2. baskı), s. 301-302.

Buna göre, kişinin kendisi hakkındaki bilgisi tarihsel olarak önceden verilen, tüm öznel niyet ve eylemlerinin arka planında bulunan ve böylece gelenekle ilgili anlayışını hem belirleyen hem de sınırlayan şeyden kaynaklanır. Bu şey, "dünya-içindeki-varlığımızın temel hareket tarzı ve dünyanın inşâının en kuşatıcı formu" olan dildir.[23] Dil, sadece elimizde bulunan bir nesne olmayıp, geleneği içinde barındıran ve kendisi içinde (ve aracılığıyla) var olduğumuz ve dünyayı kavradığımız bir ortamdır. Bu yüzden, kendi bilinçli yargılarımızdan çok, dil ya da gelenekten elde ettiğimiz önyargılar bizim varlık tarzımızı belirler.

Önyargılar zorunlu olarak kanıtlanmamış, hatalı olan ve böylece gerçekleri tahrif eden şeyler değildir. 'Önyargı' kavramı, İngiliz ve Fransız Aydınlamacılarının kendisine yükledikleri olumsuz anlamdan önce, literal olarak, bizim tecrübe etme yeteneğimizin, yani varlıklara yönelmişliğimizin başlangıcını ima etmekteydi. Önyargılar, dünyaya karşı açık oluş temayülümüzdür. Onlar yalnızca, bir şeyleri tecrübe etmemize ve karşılaştığımız şeylerin bize bir şeyler söylemesine imkan verirler. Gadamer'e göre, önyargıları bu şekilde formüle etmek, bizim önyargılar duvarı içinde tutuklu kaldığımız ve dar bir perspektiften hareketle ancak daha önce söylenen şeyleri kabullendiğimiz anlamına gelmez. Aksine, onlar yeni birtakım gerçekleri tahmin etmemizde ve onlara hazır olmamızda ve anlamamızda rol oynarlar.

Bu açıdan bakıldığında önyargı kavramı, otorite ve gelenek kavramlarıyla çok yakın bir ilişki içindedir. Gadamer, otoritenin, her ne kadar zaman zaman çok farklı tahakküm formlarında dogmatik bir gücü faaliyete geçirebilse de, sadece kabul etme veya tasdik etme sonucu meşruluk kazanabileceğini belirtir. Kuşkusuz, tasdik etme, gerçekten tasdik etmekten ziyade güçsüzün güçlü karşısında boyun eğmesini de ifade edebilir. Ancak bu durumda o gerçek anlamda otoriteye değil, güce dayalı bir tasdiktir. "Kim bir iddiasında otoriteye başvurursa o sadece iddiada bulunmaktadır."[24] Otorite, yalnızca özgür bir biçimde birinin bilgi ve görüşünün bir başkasınınkine üstün olduğu fark edilip kabul edildiğinde tesir icra edebilir. Bu anlamda gerçek otoriteye itaat ne körlük ne de aşağılıktır.

Bu noktada Gadamer, otorite kavramıyla geleneği anlamaktadır. Geleneğin otoritesine olan bağımlılığımız, geleneğin, sahip olduğumuz mirasla ilgili bilinç veya bilgi ile tüketilememesinden kaynaklanır. O belli bir tarih bilincine indirgenemez. Geleneğin durumunda değişiklikler yapmak, var olan durumları savunmak kadar gelenekle bir bağ oluşturmak demektir. "Gelenek daima olduğundan farklı bir şekilde ortaya çıkmakla var olur." Böylece, 'gelenekle ilişki içinde olma'nın anlamı, plan ve arzularımızın daima gerçekliği aştığı, yani gerçeklikle ilişkisini kopardığı zamanki tecrübelerimiz açısından daha iyi anlaşılabilir: Böyle bir ilişki, arzulanan şeylerle ilgili beklentilerimiz ile yapılabilecek

[23] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 3.
[24] Gadamer, *Philosophical hermeneutics*, s. 33.

şeylerle ilgili imkanların, gerçekleşmemiş arzular ile gerçek isteklerin buluşmasına, yani "gerçekliğin kendisine yönelik beklentilerimizle ilgili hayal gücümüze dayalıdır." [25]

Burada Gadamer'in anlatmak istediği husus, geleneğin bize hem gerçeklik hakkında bir ön bilinç sağladığı hem de geleceğe yönelik beklenti ve hayal gücümüzü genişlettiğidir. Buna göre, geleneğin kendisinden hareket etmediği sürece, geleceğe yönelik gerçekçi bir beklenti ve hayal gücü olamaz; benzer şekilde, geleceğe yönelik beklenti ve hayal gücü olmaksızın, geçmiş üretken bir ön bilinç sağlayamaz. Geleneğin otoritesi geçmişe olan bağımlılığımız ile geleceğe yönelik tasarılarımız arasındaki çözülmez diyalektik ilişki içinde tecrübe edilir. Bu tecrübe (*hermeneutic praxis*) "kendi içinde anlayışımızı ve anlayışımızla ilgili bilincimizi belirleyen etkili bir tarihsel faktörü barındırır."[26] Bu tarihsel faktör, anlayışımızın kendisine dayandığı bir uzlaşmayı, insanlar arasında derin ortak bir uyum ve diyalojik iletişimi mümkün kılan ve bu uzlaşma ve ortak uyumu kendisinde yansıtan dil hâdisesidir. "Anlama, dil-bağımlıdır."[27] Ancak burada 'dil-bağımlılık' ifadesi, çeviri faaliyetlerinde görüleceği üzere, dilin sadece kültürü değil, anlaşılabilecek her şeyi kendisinde taşıyan sınırsız bir ortam olduğu gerçeği ile birlikte anlaşılmalıdır. Bu sınırsız ortam sayesinde, yabancı görünen her unsur bize ait olan ve kendisine ait olduğumuz aşina bir unsur hâline gelerek geleneğe katılır. Buna göre, her anlama hâdisesi geleneğin oluşumu ve devamıdır.

Habermas, Gadamer'in önyargı, gelenek ve otorite hakkında ana hatlarıyla vermeye çalıştığımız felsefi görüşlerini ve sonunda genel olarak felsefi hermeneutiğini, insanların tahakküm altına alınmasına yol açan ve özgür iletişim veya etkileşimi sınırlandıran "ideolojik bilinç formlarını meydana çıkaracak bir donanıma" sahip olmadığı[28] ve bu formlara karşı kör olduğu gerekçesiyle eleştirir. Habermas'a göre, hermeneutiğin kendisine dayandığı olağan (doğal) dil formel olmadığı için, kapalı bir sistem olarak ele alınamaz. Ne var ki, bu durumda anlam-terkipleri dogmatik olarak geleneğe dayalı ve önceden verilen bağlamlara bağımlı olduğu için, hermeneutik anlayış önyargılardan bağımsız olarak bir konu veya soruna yaklaşamaz. Aksine o, yorumcunun yorum şemalarını kendisinden ödünç aldığı bağlam içinde tutukludur. Bu önyargılardan bazılarının farkına varılması, gözden geçirilmesi ve değiştirilmesi, yorumcunun dili nesnelleştirebilmesine imkan vermez; zira bilginin ilerlemesi esnasında geliştirilen her yeni ön anlama yeni bir hermeneutik adımı yönlendirmekten başka bir işlev görmez. Bu nedenle hermeneutiğin tatbik alanı normal günlük ko-

[25] Gadamer, "Reply to My Critics" in *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, edit. G. L. Ormiston - A. D. Schrift, State University of New York Press, New York 1990, s. 288.

[26] Gadamer, "Reply to My Critics," s. 291.

[27] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 15.

[28] David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 107.

nuşmanın sınırları ile sınırlanmaktadır. Oysa sistematik bir biçimde tahrif edilmiş iletişim model veya usûlleri 'normal' konuşma içinde açıkça fark edildiği zaman, hermeneutik anlamanın daima temel teşkil ettiğine dair evrensellik iddiası sarsılır.[29]

Karşılıklı anlamadaki başarısızlığa daima öncelik arzeden dil geleneği içinde 'makul' görünen konsensus veya uzlaşmanın her türlü gücün baskısından uzak ve sınırlı olmayacak tarzda gerçekleşmiş bir uzlaşma olduğu güvence altına alındığında, geleneğin hakikat iddiası bir bilgi olarak kabul edilebilir. Oysa uzlaşma, dil geleneğinin içinde bulunanlar tarafından bile fark edilemeyecek şekilde bir sahte-iletişimden kaynaklanmış olabilir. Warnke'nin kadınların ihtiyaç ve çıkarları (ilgileri) üzerindeki geleneksel konsensus ile ilgili verdiği bir örnekle Habermas'ın değindiği nokta daha açık hâle getirilebilir. Konsensus, hiyerarşik güç ilişkisini maskelediği için çok sayıda kadın, bu konsensustan kaynaklanan mümkün hakikati çok uzun bir süre benimsemiş olabilirler. Kadınlar geleneksel kadın anlayışlarına hermeneutik açıdan yaklaşıp, kendi dünyalarında onu anlamlandırmaya çabalayıp bu anlayışla ilgili hakikati kendi hayatlarına aktarırlarken bunun bedelini kendileri ödemiş oldular.[30] Bu bağlamda Habermas'ın Gadamer'e karşı söylemek istediği husus şöyle ifade edilebilir: Kadın anlayışları ile bu anlayışları destekleyen güç ilişkileri arasındaki bağlantıyı bilmek, bu anlayışlara karşı makul bir tepki ve cevap verebilmek için zorunludur. Zira dil geleneği, hakikat ve uzlaşma kadar hakikatin örtüldüğü, özneler arası uzlaşmayı bozan ve günlük iletişimi sistematik olarak tahrif eden güçlerin baskısına maruz kalan bir yerdir.[31]

Sosyal eylem yalnızca olağan-dil iletişimi içinde gerçekleştiği için olağan dil, her ne kadar tüm sosyal kurumların kendisine dayandığı bir tür üst (meta) kurum olsa da, gelenek olarak dilin üst kurumsallığı, normatif ilişkilere indirgenemeyecek bir sosyal sürece bağımlıdır. Bu nedenle dil, 'aynı zamanda' tahakküm ve sosyal iktidar için bir ortam teşkil eder. O, organize güç ilişkilerini meşrulaştırmanın bir aracıdır. "Bu meşrulaştırmalar, kurumlaşmasına imkan verdikleri güç ilişkisini açığa vurmadıkları, bu [güç] ilişkisi sadece meşrulaştırmalar içinde ifşa oldukları sürece, dil 'aynı zamanda' ideolojiktir."[32] Bir üst kurum olarak dile nüfuz eden ve normatif olmayan güçler, tabir caizse, dilin gerisinde, kendisiyle dünyayı yorumladığımız gramer kurallarını etkilerler. Bu nedenle, sosyal eylemlerin anlaşılmasını mümkün kılacak nesnel bağlam, dil ve iş ve tahakküm gibi dil-dışı güçler arasındaki ortak ilişkinin kurulmasıyla oluşturulabilir.

[29] Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality," s. 246-7, 254.

[30] Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford University Press, Stanford 1997, s. 112.

[31] Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality," s. 266-9.

[32] Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, çev. S. W. Nicholsen - J. A. Starks, MIT Press, Cambridge 1991, s. 172.

Gadamer'in felsefi hermeneutiği, olağan (doğal) dilin sınırları içinde kaldığı için, *Verstehen* (anlama) içinde ortaya çıkan ve doğal dil kullanımının gerisine giderek dil ile iş ve tahakküm gibi dil-dışı güçler arasındaki ortak ilişki aracılığıyla oluşturulan nesnel bağlamı kavrayacak düşünme (*reflection*) gücüne yer vermemektedir. Oysa düşünme gücü, mutlak yani kendi üzerinde temellenen geleneğin özerkliği illüzyonuna kapılmaksızın, geleneğin menşeini, ondan kaynaklandığının ve yine ona döndüğünün bilinci içinde anladığı zaman hayat pratiğinin dogmatizmi sarsılır.[33] Bu nedenle, Gadamer'in geleneğin geçerli kıldığı önyargıların meşruluğu lehindeki önyargısı, geleneğin iddialarını reddederek kendisini kanıtlayan düşünme gücü ile çatışma hâlindedir. Zira otorite ve bilgi (akıl) aynı noktada buluşamaz.[34] O hâlde, geleneğin sınırlarını aşarak ideolojik bilinç formlarını meydana çıkaracak, geleneğin eleştirilmesini mümkün kılacak ve sınırlanmamış ideal konuşma ve iletişimi amaçlayan bir referans sistemine, yani kapsamlı bir toplum teorisine ihtiyaç vardır.[35]

Gadamer, Habermas'ın eleştirilerine cevap verirken, devam eden gelenek içinde bulunmak ile onun düşünmeye (*reflection*) dayalı olarak anlaşılması ve eleştirilmesi arasında zıtlık ve ayrılığın bulunduğuna dair iddianın gerisinde hermeneutik düşünmeyi tahrif eden bir dogmatik nesnelciliğin olduğunu belirtir. Bu nesnelcilikte, anlayan kişinin hermeneutik ortam ve tarihin onun bilincindeki daimi etkisinden bağımsız olarak, sanki araştırılan olayın içine girmeden anlamasının gerçekleştiği varsayılmaktadır. Oysa durum tam tersidir. Tarihi eleştirel bir bilim olarak kabul eden tarihçi dahi, ancak içinde bulunduğu geleneğin gelişim ve büyümesine katkıda bulunarak geleneği eleştirebilir. Zira anlamanın kendisi geleneğin oluşumudur.

Anlamın, fiilen amaçlanmadığı zaman dahi tecrübe edilebildiğine dikkatleri çekerek hermeneutiksel anlamanın evrensel olduğu iddiasını yineleyen Gadamer, 'kültürel gelenek', sosyal gerçekliği belirleyen ve 'gerçek' faktörler olarak kabul edilen unsurlardan ayrı olarak ele alındığında, hermeneutiksel anlamanın evrenselliğinin daraltıldığını ifade eder. Söz konusu evrenselliğe imada bulunacak tarzda şu soruyu sorar: "Ancak 'her' ideolojiyi sahte bilinç formu, yani sadece bilinçli, açık ve makul anlamı içinde bize kendisini göstermekle kalmayan ayrıca 'doğru' anlamı içinde kavranabilecek bir şey olarak anlayabileceğimiz doğru değil midir?"[36] Buna göre, gerçek faktörler diye adlandırılan ve dil-dışı olduğu iddia edilen güç, tahakküm, siyaset ve iş gibi unsurların herme-

[33] Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, s. 168.

[34] Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, s. 170.

[35] Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, s. 170. Habermas'ın, Freud'un metapsikolojisini sosyal alana aktararak oluşturduğu ve insanların baskı altına alınmış veya geriye itilmiş niyetlerini, düşüncelerini özgür bırakmayı amaçladığı için meta-hermeneutik veya derinlik-hermeneutiği diye adlandırdığı eleştirel toplum teorisinin anahatlarıyla ile ilgili bilgi için bkz. Bkz. Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality," s. 245-272.

[36] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 31.

neutiksel alanın dışına çıktığını söylemek saçmadır. Hermeneutiksel ilke şudur: Anlaşılabilecek her şeyi anlamaya çalışmamız gerekir. "Anlaşılabilen varlık dildir." Bu ifade, toplum hayatını temelde belirleyen ekonomik ve siyasi gerçeklere ilave ve onlara nispetle ikinci derecede bulunan bir anlam dünyasının bulunduğuna işaret etmez. Aksine, dil aynasının, var olan her şeyi yansıttığını gösterir. Ancak ve ancak dil içinde, dünyada aslâ 'karşılaşmayacağımız' şeylerle karşılaşırız; zira dil sadece bizim kastettiğimiz veya kendi hakkımızda bildiğimiz bir şey değildir; bizzat kendimiz diliz. Bu anlamda dilin, son tahlilde ayna metaforu ile ifade edilemeyen bir özelliği ortaya çıkar: O, sadece siyaset ve iş gibi somut değil, ayrıca kendi dünyamızı kuşatan her türlü ilişki içinde bizimle birlikte bulunan şeyle yaşamaktır.

Dilin bu özelliği bize yabancı olan her şeyi tanıdık hâle getiren ve böylece insanların karşılıklı anlama ve iletişim eylemini mümkün kılan konsensus ve uzlaşmayla yakından ilişkilidir. Otoritenin ve böylece önyargıların da arka planında bulunan bu konsensus, Habermas'ın anladığı anlamda geleneğin dışına çıkarak geleneği eleştirmenin imkansızlığına işaret eder. Habermas'ın "doğru konsensus tarafından belirlenebilecek hakikat ideali"nden[37] de anlaşılabileceği gibi, geleneğin dışına çıkma fikri metafiziksel bir kaynaktan –Orta Çağ akıl doktrininde görülen ve melek kavramıyla ilişkisi kurulan– Tanrı'yı kesinlikle kendi özüyle görme üstünlüğüne sahip saf akıl kavramından elde edilmiştir. Buna göre Gadamer'in son tahlilde söyleyebileceği şey, geleneğin eleştirisinin, bütün somut güçleriyle toplum gerçeğini ifadesini bulmuş şekilde bilince getiren dil içinde kalmak suretiyle yapılabileceğidir. Yoksa, Habermas'ın iddia ettiği gibi, gerçeklik 'dilin gerisinde' ortaya çıkmaz; gerçeklik, aksine 'dünya'yı anladıklarına dair öznel inanç içinde yaşayanların (daha doğrusu, onu anlamayanların) gerisinde ortaya çıkar; "yani gerçeklik kesinlikle dil 'içinde' ortaya çıkar."[38] Bu sonuç, yazımızın başlığının "Dil bağlamı içinde kadın bilincinin özgürleşmesi sorunu" şeklinde de formüle edilebileceğine işaret eder.

Gadamer ve Habermas arasında dil ve gerçeklik arasındaki ilişki sorunu üzerinde düğümlenen bu tartışmalar, Gadamer'in belirttiği gibi, hermeneutik ve psikanaliz gibi iki farklı 'dil oyunu'nu birbiriyle kolayca kaynaştırarak sorunu çözümlemeye çalışmanın tehlikelerine işaret etmektedir. Ancak, Ricoeur'un vurguladığı gibi, her ne kadar Gadamer'in hermeneutiği ve Habermas'ın ideoloji eleştirisi farklı noktalardan hareket etseler de, her ikisi ortak bir zeminde, *a priori* olarak önyargı kavramı ile ideoloji kavramı arasındaki karşılıklı ilişkiyi temin eden 'fanilik veya sınırlılık hermeneutiği'nde (*hermeneutics of finitude*) buluşmaktadır.[39]

[37] Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality," s. 267.

[38] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 35.

[39] Ricoeur, her ikisinin kesin anlamda birbirlerinden ayrıldıkları zaman farklı ideolojiler hâline dönüşebileceklerini ileri sürer. Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, çev. K. Blamey - J. B. Thompson, Northwestern University Press, Evanston 1991, s. 270-307.

Fanilik hermeneutiği (insanın zorunlu olarak gelenekten ve böylece önyargılardan hareket etmekle birlikte bu önyargıların süper özne tasarlamaksızın eleştirilebileceğini kabul eden anlayış), ataerkil dil sorununun insanın tarihselliğine yönelerek tersine çevrilebileceğine dair yukarıdaki kanaatimizi destekler görünmektedir. İnsanın tarihselliği kavramı, her ne kadar anlamanın sınırlı olarak gerçekleştiğini ima etse de, bu sınırlılık aynı zamanda üretken hayal gücünün temeli ve dinamiği olduğu için olumlu bir işleve sahiptir. Burada 'üretken hayal gücü' sadece fantezi bağlamında, Gadamer'in ifadesiyle, 'gerçekliğin ilerisine gitme' veya 'gerçeklikten kopma' anlamında ele alınmamalıdır. Daha temelde o, var olan mevcut durum içindeki sorunları yakalayabilme ve bu sorulara yine mevcut durumu üretken bir tarzda yorumlayarak cevap bulabilme yeteneği ve pratiğine işaret eder.

Şayet ataerkil dilde oluşan erkek ve kadın imaj tahrifinin kökeninde, daha önce belirttiğimiz gibi, tarihsel anlamın metafiziksel bir karaktere büründürülmesi bulunuyorsa, bu, tarihsel anlamın metafiziksel karaktere bürünerek metinleştiği her yerde hayal gücünün üretkenliğini yitirmesindendir. Zira, tarihsel anlamın metinleşmesi, hem gerisinde bulunan soruları metafizikleştirir hem de kendisinin sorulara değişmez (metafiziksel) bir 'cevap' olduğu imajını oluşturarak Habermas'ın değindiği gibi, güç ve tahakkümü meşrulaştırabilir. Öyleyse, dilin metafiziksel anlam formunda hem geriye (sorunlar) hem de ileriye (cevaplar) yönelik olarak gördüğü bu işlevin üretken hayal gücü içinde tarihselleştirilmesi, yani tarihsel sorun ve cevaplar bağlamında üretkenleştirilmesi gerekli görünüyor. Bu noktada, Gadamer'in Habermas'a yönelttiği eleştiriyi daha iyi anlayabiliriz. Şayet anlaşılacak olayın içine girmeden sadece reflektif düşünme ile yetinecek ve bunu başarmak için birtakım yöntemsel kurallar oluşturacak olursak, bu, olayın ancak hayal gücü ile kavranılabilecek ferdiliğini göz ardı etmek olacağı için, kendi yöntemlerimize olan inanç içinde tutuklu kalır ve böylece gerçeklik 'bizim gerimizde' cereyan eden bir şey olarak durur.

Heraklit'in, gerçekliğin daima değişmekte olduğuna dair uyarısını dikkate aldığımızda, üretken hayal gücünün hayati işlevini daha iyi fark edebiliriz. Ataerkil dil sorunu, sadece birtakım yöntemler vasıtasıyla anlaşılabilecek ve çözümlenebilecek bir sorun değildir. Zira, nasıl ki, ataerkil dil, değişmez diye takdim edilen imajlar üreterek, gerçekliği kendi 'sabit imajların gerisinde' örtmüşse; yöntemler de, temelde ancak bilimlerin değişmez gördüğü gerçekliklere ulaşmak için teşkil edildiklerinden, akıp giden gerçekliği yakalayamayacak kadar donukturlar. Bu noktada geçmişin zaten kendine özgü bir alan içinde sabit kaldığı ileri sürülerek yöntemlerin meşruluğunu ve hassasiyetini vurgulamak bir yanılgıya yol açabilir. Zira, geçmiş 'orada duran' bir şey değildir; o daha ziyade kendisine yönelttiğimiz sorulara göre bize kendisini gösteren bir şeydir. O hâlde, ataerkil dil sorununun anlaşılmasındaki temel sorun, geleneğe "nasıl üretken ve derin sorular" sorabileceğimizdir. Bu soru(n)lar, mevcut zamanda yaşayan insanları varoluşsal açıdan ilgilendirmediği sürece, bilim ve teknikler vası-

tasıyla ulaşacağımız anlamlar ve çözümler, genele yayılamayacağı için, çözümleri genele kabul ettirmek ayrı bir dogmatizm ve tahakkümü beraberinde getirebilir. Öyleyse, ataerkil dil geleneğine yöneltilecek her derin ve anlamlı soru ve cevap, genel tarafından benimsendiği zaman gerçekçi bir işlev görebilir. Bu ise, bizi Gadamer'in vurguladığı konsensus hâdisesine getirir. Konsensus olmadan ne gelenek içinde gerçekte bir kadın sorunu olduğu anlaşılabilir ne de ortaya atılacak cevaplar genel kabul görebilir. Öyleyse, Habermas, gelenek içinde baskı, güç, iş ve tahakküm gibi unsurlar nedeniyle bir iletişim tahrifatının olduğuna dikkatleri çekerek önemli bir noktaya temas etmekle birlikte, konsensus veya uzlaşmanın gerisine gitmeye çalışmakla bizzat gelenek içinde tahakküm sorununun bulunduğu noktasında ortak bir anlayış imkanını yok etmektedir. Zira hem geçmişte hem de günümüzde hâlâ genel bir kadın sorununun bulunduğunu söylemek ve bunun genel olarak anlaşılmasını talep etmek, zorunlu olarak dil içinde bir konsensus ve uzlaşmayı kabul etmektir.

Sonuç olarak, dilin kadın bilincinin özgürleşmesi bağlamında oynayacağı rol, dilin dinamik yapısı, yani eylemler ve somut gerçeklerle olan bağlantısı, üretken hayal gücü içinde yorumlanarak tarihselleştirildiğinde ortaya çıkabilir. Bu ise ancak geleneğe yine geleneğe dayanarak derin, üretken ve varoluşsal sorular yöneltmekle mümkündür. Temel hedef dili monolojik karakterinden uzaklaştırarak asli diyalojik yapısına kavuşturmaksa, bu, ancak erkekler ve kadınlar arasında diyalojik dil tecrübesinin geliştirilmeye çalışılması ile gerçekleştirilebilir. Diyalojik dil tecrübesinin söz sahibi olmadığı her yerde kadın sorununun evrenselliği gözden kaçacağı için, monolojik açıdan tespit edilen sorunlar ve çözümler hakim olacaktır. Bu ise farklı bir tahakküm ve baskının meşrulaştırılmasına yol açabilir.

islâmiyât III (2000), sayı 2², s. 61-70

80'li Yıllarda Örtünmenin Anlamı

NECDET SUBAŞI
YRD. DOÇ. DR., YÜZÜNCÜ YIL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Örtünme 80'li yıllarla birlikte yeni anlamlar kazanmıştır. Özünde dinsel bir giyinme tarzını yansıtan örtü, yoğunlaşan modern söylem ve talepler karşısında, giderek ideolojik bir sembolleştirmenin aracı olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. 80'li yıllar sadece Türkiye'de değil, pek çok ülkedeki toplumsal yapılar içinde de ciddi dinsel dönüşüm taleplerinin seslendirilmesine olanak tanıyan bir süreç olmuştur. Bu çerçevede din, geleneksel olandan farklılaşmayı içerdiği oranda, modern olana bir itiraz olarak da anlaşılmış ve yine modern olanı içselleştirme konusundaki birçok eğilimin çatışma zemini olarak da dikkat çekmiştir.

80'li yıllar genelde büyük toplumsal değişimlerin, çoğunlukla dini eksen alan boyutlarını yansıtması açısından önem kazanmıştır. Bu bağlamda din, kamusal alandaki isteklerinden vazgeçmediğini göstererek klasik pozitivizmle, kendi tahayyülatındaki farklılaşmaları üreten koşullarla yüzleşmeyi sürdürerek de gelenekle olan farklılaşmasını sürdürmüştür.

Öncelikle 80'li yıllarda, toplumun çeşitli kesimleri arasında kadın sorunlarına ilişkin yaklaşımların giderek daha da çeşitlenmesi ve hatta kendi içinde çelişkilerle dolu bir düzeye ulaşması söz konusudur (Tolan, 1992: 45; Çaha, 1996:207). Kamusal alanda kadınlar belki de en çok bu dönemde, kendilerine ait bir dil geliştirme çabası içinde olmayı denemelerine karşın, kadınlık denen dünyaları da yine en çok bu dönemde bir söz siyasetinin kuşatması altına girmiş ve keşfedilip yeni bir alan olarak kodlanmaya başlanmıştır (Gürbilek, 1992: 9; Kadıoğlu, 1999: 128). Kadının genellikle feminist söylem içinde yoğunlaşan anlam arayışı, giderek ideolojik kadın tipolojisinin ortaya çıkmasını sağlamış, yanı sıra farklı siyasal eğilimlerin birbirleriyle ilişkilendirilebilir tutumlarından da yeni birtakım kimlik beyanlarının doğduğu gözlemlenmiştir.

Modern Türkiye'nin kurucu söylemi, Osmanlı'nın dönüşüm politikalarını radikal bir şekilde sürdürme azminde olmuştur. Öyle ki, Osmanlı Devleti'nin öne çıkardığı pek çok politika, modernleşme sürecindeki en köktenci temsilini Cumhuriyet'le birlikte kadın üzerinden gerçekleştirmeyi başarmıştır. Kadının, cinselliğini bir kimlik beyanı olarak keşfi ve kadın-erkek eşitsizliği tartışmala-

rının seyri, çoğunlukla modernleşme çabalarının enerjisini var eden sembolik taleplerde yansımasını bulmuştur. Bu bağlamda kadının, din ve gelenek temelinde varlığını tanımlayan evreni, spekülatif tartışmaların odağı olmaya devam etmiştir. Modern Türkiye'nin Batılılaşma vurgusunu önceleyen tutumu içinde kadın, başat bir aktör olarak, Cumhuriyet Türkiyesi'nin simgesi haline gelirken bir yandan da o, değişim ve ilerlemenin (medeniyet projesi) köktenci bir imgelemi haline gelmiştir (Göle, 1991: 129).

19. yüzyılın başında modernleşme projelerinin Osmanlı bürokratları tarafından uygulanmaya başlanmasıyla birlikte, kadınlara gelenek ve modernite arasındaki sınırı belirleme işlevi yüklenmiştir. Artık kadınlar modernleşmeye ilişkin düzenlemelerin uygulamaya geçirilmesiyle birlikte, bu projelerin vitrininde yer alarak var olmaya başlamışlardır. Cumhuriyet döneminde de bu gelenek sürdürülmüş; kadınlar, kamusal görünürlükleriyle ön plana çıkarılırken, modernlik görüntüsünün başlıca unsurları olarak da gündeme getirilmeleri kaçınılmaz olmuştur. Kemalist modernleşme projesinin ön plana çıkardığı kadınlar, aslında aile içi cinsiyet rollerinde ciddi bir değişiklik olmamasına rağmen, kamusal alana çıkmışlar ve bu radikal farklılaşma içinde kendilerini 'kostüm modernleri' olarak bulmuşlardır. Türkiye'deki kostüm modernleri bir yandan Batılı giyim tarzını ve belirli Batılı davranış kurallarını benimserken, aynı zamanda da erkeklerinin arkasında silik siluetlerini koruyarak modernite ve alçakgönüllülük arasında bir denge kurmaya çalışmışlardır (Kadıoğlu, 1999: 19, 101, 118; Arat, 1998: 82; Kandiyoti, 1997: 87).

Bu bağlamda kadının erkek dünyasındaki konumundan, kamusal hayattaki taleplerini eşitlik içinde dillendirmesine kadar bir dizi farklılaşma içinde dinin konumu da, her zaman için resmî yaklaşımın itiraz ve yadsımalarına mahkum olmuştur. Öte yandan, kadın sorununu İslami bir temel içinde ele alma çabaları da, meşruiyetini hem modern, hem de geleneksel bir çerçeve aracılığıyla pekiştirmeyi amaçlayan yaklaşımlarla, daha çok modern olanın bir aynası olmayı başarmış görünmektedir. Zaten, 'modern müslüman düşünürler'in kadın problemine yaklaşımları da, modern çağın İslam toplumlarında, kadınlara reva görülen davranışlardan şikayet etmek ve onların toplumsal konumunu 'yükseltmek'le sınırlıdır. Şikayetlerinde çoğu zaman haklı olsalar bile, bu düşünürler modern toplumun kapsamlı bir tahlilini yapamadıklarından dolayı, çok eleştirmelerine rağmen Batılı aydınların veya İslam ülkelerinin Batıcı aydın ve yöneticilerinin eleştirileriyle aynı hizaya düşmekten kendilerini kurtaramamışlardır (Özel, 1991: 59).

80'li yıllara kadının tevarüsen naklettiği değerler, modern Türkiye'nin çalkantılı sosyal gerçekliği içinde tartışılmaya devam etmiş, bu bağlamda dindar kadının kamusal hayatta, özellikle üniversite düzeyindeki eğitim alanları aracılığıyla yer alma ısrarı, çeşitli tepki ve itirazlar içinde varlığını sürdürmüştür. Türbanlı kadınlar örtüleriyle, eğitim kurumlarında ve kamusal kurumlarda yer alarak gündelik hayata yerleşme isteği taşırken aslında son dönem Osmanlı aydın-

larıyla Cumhuriyet'in ilk dönem yönetici elitlerinin hayallerini, paradoksal düzeyde de olsa gerçekleştirmiş oluyorlardı (Çaha, 1996: 216). Nihayet kadınların başlarını örtmeleri, Atatürk'ün kültü etrafında örgütlenen seküler gruplarla İslamcılar arasındaki kutuplaşmayla eşzamanlı olarak siyasal bir önem kazanmıştır. Öyle ki, her düzeyden insanlar giderek başörtüsü etrafındaki ihtilafın birer parçası olarak konuyu tartışmaya katılmışlardır (Kadıoğlu, 1999: 99). Artık siyasallaşan talepleriyle kadın, İslamcılığın merkezî bir aktörü haline gelmiştir.

Modernleşme politikalarının iktidar merkezli vurgusu kadınlığı yeniden tanımlarken, dini temel bir referans olarak alan İslamcıların tutumları, özellikle kadınlar söz konusu olduğunda kendi içinde de farklılaşmaya başlamıştır. Artık kadının giyimi, onun modernlik karşısındaki tutumunu belirleyen bir gösterge olarak algılanmış, tüm değişim taleplerinin yansıması, giysi üzerinden izlenmeye başlanmıştır. Bu bir anlamda var olmayı kostümle ilişkilendiren yaygın ve şekilci tercihlere de kaçınılmaz bir destek sunmuştur. Bir yandan kadınların örtünmekten kurtarılmaları Batıcı yerel şarkiyatçıların temel bir davası haline gelirken (Kadıoğlu, 1999: 106) İslamcılar da bunun tersini gerçekleştirerek bir anlamda dinsel yükümlülüklerini yerine getirmiş oluyorlardı.

Denilebilir ki, kadının Türkiye'de var olan popüler kimliğinin ele alınışı, genellikle din bağlamında olmuştur. 80'li yıllarda genel olarak kadının giyimi, açıklık ve kapalılık karşıtlığı içinde anlaşılmaya yol açacak şekilde, ideolojik bir gerginliğin parçası olarak değerlendirilmiştir. Kadının geleneksel rollerini terk ederek yeni ve statü sahibi bir konuma ulaşmasında dine merkezî bir önem atfedilmiştir. Bu süreçte kadının dinsel konumuna ilişkin yaklaşımlar da daha çok 'başörtüsü' takan genç kızların üniversitelerdeki okuma istekleriyle ilgili olarak ele alınmıştır. Nitekim örtünme de, kimlik beyanına ilişkin sembolik bir araç olarak değerlendirilmiştir. Aslında Türkiye'de olduğu kadar dünya ölçeğinde de birçok farklılaşma ve değişmenin miladı olarak görülen bu yıllar, giyim kuşamın modernliğini, dinsellikle ilişkilendirmesi açısından da önemli bir başlangıçtır. Çünkü dinsel bir davranış eylemi olarak örtünme, 80'li yıllarda yeni talep ve arzuların yansımasını üretecek şekilde ortaya çıkmıştır. Türbanla birlikte fark edilen yeni bir örtünme biçimi de hem modern dünyayla daha temelli bir ilişkiye geçmenin aracı olarak gözlenmiş, hem de bu bağlamdaki siyasi reflekslerin bir göstergesi olarak algılanmıştır.

Üniversitelerde oransal olarak artan başörtülü öğrenciler, modern Türkiye'deki konumlarını olduğu kadar referans alanlarının sınırlarını da, bu giysi ve örtüleri aracılığıyla yansıtmaya başlamışlardır. Görünürlük talebi içinde İslamcı kadın, giysisiyle inançları arasında kurduğu korelasyon aracılığıyla, kendisi gibi giyinmeyenin konumunu da bir şekilde tanımlayarak belirlemiş oluyordu. Gelenekselden modernliğe geçiş sürecinde 'açıklık', Cumhuriyet seçkinlerinin radikal dönüşüm projelerini yansıtan bir simge olarak değerlendirilirken, 'kapalılık' da örtü aracılığıyla, geleneksel epistemolojinin içerik ve sınırlarını sıkı bir şekilde korumanın işareti sayılarak dışlanıyordu. Böyle bir kavrama biçimi, cin-

siyet ikiliği içindeki kadın erkek eşitliği tartışmalarını geride bırakarak kadınlar arasındaki daha derin bir içsel ayrışmanın da habercisi olmaya başlamıştır.

80'li yıllar, kadın erkek ilişkilerinin, feminizmin türlü biçimleri içinde tartışılmasının zeminini üretecek toplumsal desteğini yaratmakla kalmadı, bir yandan da dinsellik evrenindeki kadının din içi bir çerçevede yer alan kimlik beyanının sınırlarını tartışmaya açtı. Burada dinî evren içinde kendini tanımlayan ve genellikle de İslamcı retorikle somutlaşan kadın tipolojisinin, çeşitli baskı gruplarının ve tartışma odaklarının merkezine yerleştiğini belirtmek gerekir. Bu tipolojinin, kaçınılmaz bir şekilde laik normlarla doğrudan etkileşimden kaynaklanan gerçekleri ve deneyimleri içselleştirdiği ölçüde, Türkiye'deki İslami oluşumların geçirdiği evreleri de yansıttığını düşünmek mümkündür (Acar, 1993: 231; Başer, 1998: 84; Kadıoğlu, 1999: 100).

80'li yılların somutlaştırdığı kadın sorunlarına Türk aydınlarının yaklaşımlarında gözlemlenen belirsizlik başörtüsü/türban tartışmalarında da kendini açığa vurmuştur. Aslında aydınlar toplum anlayışının çok katlı derinliğine yabancı kalarak daha çok sathi bir çözümleme arayışını yaklaşımlarının merkezine yerleştirmişler, özellikle dinsel olanın ürettiği dinamikleri ve buna bağlı olarak ortaya çıkan göstergeleri dikkate alma, çözümleme ve anlama konusunda yetersiz kalmışlardır (Subaşı, 1996). İslamcı kadın yine de, pek çok araştırmanın bilfiil öznesi olarak gündemdedir ve yeni bir yapının beğeni ve zevklerini tüketmektedir. Bu düzeyde ortaya çıkan tartışma ve çekişmelerin, kadın dinselliğinin ilginç yönelişlerini göstermesi açısından belirleyici olduğu düşünülebilir. Artık İslamcı kadın sadece sahip olduğu inançlarıyla değil, giysi ve bunun gerekli kıldığı tüketim tercihleriyle de farklılaşmaya başlamıştır. Çünkü müslüman kadına has zihinsel bağlam, İslamcı vurguyu aşacak ve onu iyice daraltacak bir noktada değişmeye başlamıştır.

Bilindiği gibi eski zamanlardan beri, giysi ve her şeyden önce başlık, bir insanın dinini ve sosyal statüsünü belirten araçlar arasında yer almaktadır. İpeğin kullanımı hakkında erkekler için getirilen bir yasak dışında, İslam hukukunun gerçekte hiçbir çeşit giysiyi yasaklamadığı bilinmektedir. Çünkü İslam'da insan, bedenini sergilemek için giyinmemekte, tam tersine bedenini örtmek için giyinmektedir. Asırlar boyu sosyal statüleri ne olursa olsun, bir müslüman erkeğinin ya da kadınının müslüman olduğu, kıyafeti ile fark edilmektedir. İslam'da bir hayâ vasıtası olarak görülen kıyafet, vücudu gizleyerek, aynı zamanda dünyadaki cinsiyet farklılaşmasını aksettirmektedir. Onun giyimi arzu uyandırmak için değil, tersine onu gemlemek içindir. Bu fonksiyon kadın giyiminde ağırlıklı olarak başörtüsüne verilmiştir. Kur'an'a göre başörtüsünün görevi yalnızca bir faydayı sağlamak değil, aynı zamanda örtünün, kadının safiyetinin bir devamı olduğunu gösterme, böylece onun hem kadın, hem de müslüman olduğunu göstermektir:

> İnanan kadınlara söyle, onlar da gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler; iffetlerini korusunlar; [örfen] görünmesinde sakınca olmayan

> yerleri dışında, cazibe ve güzelliklerini açığa vurmasınlar; ve bunun için, başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar. Cazibe ve güzelliklerini kocalarından, babalarından, kayınpederlerinden, oğullarından, üvey oğullarından, kardeşlerinden, erkek kardeşlerinin ya da kız kardeşlerinin oğullarından, kendi evlerindeki kadınlardan, yahut yasal olarak sahip oldukları kimselerden, yahut kendilerine bağlı olup cinsel isteklerden yoksun bulunan erkeklerden ya da kadınların mahrem yerlerinin henüz farkında olmayan çocuklardan başka kimsenin önünde açığa vurmasınlar; ve [yürürken] gizli görkem ve güzelliklerini belli edecek şekilde ayaklarını yere vurmasınlar (24. Nur, 31).

Bu ayetin yorumunda "mahrem yerlerinin korunması", yalnız zinadan kaçınmayı değil, Şafii ve Hanbelilere göre bütün vücudu; Hanefi ve Malikilere göre ise yüz ve eller dışındaki her yeri kapsayacak biçimde anlaşılmıştır. "Başörtülerinin yakalarının üzerine konması" hükmü ise, başörtüsünün kadının bütün saçlarını ve boynunu örtmesi gerektiği biçiminde yorumlanmıştır. Kadınların örtünmesine ilişkin bir başka ayet "dış kıyafetlerini (*cilbâb*) üzerlerine almaları" hükmünü getirdikten sonra, bunu "onların tanınması ve incitilmemesi" gereğine bağlar:

> Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve [bütün] mümin kadınlara [toplum içine çıktıklarında] dış kıyafetlerini üzerlerine almalarını söyle: Bu onların [temiz kadınlar olarak] tanınmalarını ve rahatsız edilmemelerini temin eder. Ama [unutma ki] Allah çok bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır! (33. Ahzâb, 59).

Görüldüğü gibi tesettüre uygun giysinin biçimi konusunda kesin bir sınırlama getirilmemiş, yalnızca bazı koşullar öngörülmüştür. Böylece örtü, müslüman kadına mutlak bir anonimlik kazandırmakta ve nihayet müslüman kadın olmak demek, *in cognito* yaşamak anlamına gelmektedir. Bir anlamda elbise onun için 'ikinci bir deri' değil, 'ilk ev'dir. (Meriç, 1987: 35-37).

Öte yandan İslami gelenek, Müslümanlardan, kendilerini görünüşte bile olsa 'kafirler'den ayırmalarını istemekte ve diğer her şeyde olduğu gibi, onların kıyafetlerini de taklitten kaçınmalarını emretmektedir (Lewis, 1984: 100). Bu farklılığın gösterilmesinin yanı sıra, geleneksel müslüman toplumlarda egemen olan retorik içinde kadın, cinsiyet farklılaşması açısından aşağı görüldüğü için değil, daha çok bir cinsel tahrik aracı ve dolayısıyla toplumsal karışıklık kaynağı olarak görüldüğü için kapanmaya çağrılmaktadır (Ayubi, 1993: 49-50). Böylece müslüman kadının ne 'baştan çıkartma'da, ne de 'fitne ve fesat' üretmede bir rol alması istenmektedir. Yanı sıra giyim-kuşamın, insanın dünya görüşünü ortaya koyması şeklinde anlaşılması (Meriç, 1987: 32) doğal olarak tesettürün de siyasal bir görüntüyü çağrıştırır şekilde değerlendirilmesini sağlamıştır. Burada örtünmenin, insana çok daha kolay bir şekilde çerçeve kazandırması da söz konusudur ve böylece örtünme, sembolik yönleriyle daha fazla ağırlık kazanmaktadır (Mardin, 1990: 12).

Başörtüsünün dinsel bir davranış stili olarak yeni bir imaj içinde kullanımına bağlı olarak devlet-toplum karşılaşmasının türlü veçheleri içinde kesinleşen

yeni bir tarz, giderek sosyal değişimin kadınlar üzerindeki yansımalarını da ortaya koyacak yeni sembollerle gün yüzüne çıkmayı başarmıştır. Bu, türban olarak bilinen yeni bir örtünme stilini içermekteydi. 'Başörtüsü' artık taşralılıkla iç içelik şeklinde tanımlanabilen dinsel-geleneksel bir kabuller sisteminin parçası haline gelirken, 'türban' da zamanla gündelik hayatın aktif birer katılımcı üyesi olma talebini içinde barındıran, okumuş kadın dindarlığının simgesel sermayesini yansıtmaya başlamıştır. Gitgide başörtüsüyle türbanın temsil kudretleri farklılaşmaya ve hatta gelenekle modernlik arasındaki zıtlaşmanın dindarlık evrenindeki unsurlarını içermeye yöneldi. Bu bağlam içinde türban, örtü konusundaki sıkılığına rağmen modernlikle bir eş uyumluluğu yansıtırken, başörtüsü de zaman içinde halk dindarlığının popüler gevşekliğinin bir parçası olarak anlaşılmaya başlandı. Yanı sıra manto ve yine tesettür modası olarak da bilinen yeni bir estetik tercihler alanının aksesuarlarını da, türbanı tamamlayan unsurlar olarak görmek zorunlu hale geldi. Bedenin türban ve mantoyla örtülmesi, "örtülü kimlik" (İlyasoğlu, 1994) olarak da betimlenebilen yeni bir toplumsal kadın tipolojisinin mahrem resmini ortaya çıkarmış oldu. Nihayet başörtüsü ve türbanın birer örtü olarak farklı göndermelere sahip kullanımları, gelenek ile modernlik arasındaki sınırların bulanıklaşmasına örnek olarak gösterilmeye başlandı (Göle, 1998: 77; Kadıoğlu, 1999: 103).

Olaya soğukkanlı bir şekilde yaklaşılırken kullanılan argümanlarda bile, aslında türban tartışmalarının ulaştığı noktalar gözlenebilir. Örneğin bir görüşe göre tesettür, aslında genç kuşakların bir 'kendilerini gösterme' ve açık olarak bu alanda 'iş yapma' istemeleriyle ilgilidir. Yani kimliklerini belli ederek ve çok daha kesif çizgilerle bunu belli etmeye çalışmakla ilgili bir şeydir ve bu yönde bir tercih aslında Cumhuriyet'in verdiği kültürden kaynaklanmaktadır. Bu kültür, 'her şeyden bir tutam' olduğu için, insanın etrafında onu belirleyen genel bir çizgi olamamaktadır. 'İnsanın her şeyin bir tutamı olamaması' sonuçta bir rahatsızlık uyandırmaktadır. O rahatsızlığı gençler hissettikleri için kendilerine, daha yeni ortaya çıkan ve açık görünen bir çerçeve çizmek istememektedirler (Mardin, 1990: 12).

Bir başka görüş ise türbanı, 'dinci tepkinin' yeni bir buluşu olarak görme eğilimindedir. Dini, temelde bir inanç sorunu olarak gören bu yaklaşım, dine inanan insanın, inancına aykırı davranmaya zorlanmasına karşı çıkılmasını da savunmaktan geri durmamaktadır. Çünkü insanların, inançlarına uygun bir şekilde giyinebilmelerine ilişkin haklarını savunmak bir özgürlük sorunu olarak görülmektedir (Belge, 1992: 329-330).

Bir başka yaklaşım, benimsediğimiz değerleri ve hayat felsefesini, mensup olduğumuz sosyal çevrenin bir eseri olarak algılamakta, bu çevre içinde gelişen veya değişen güzellik anlayışlarının da kıyafetimizin belli bir biçim almasına yol açtığını iddia etmektedir. Bu yaklaşıma göre de kıyafet aslında sembolik bir değer taşımaktadır. Çünkü "kıyafetimiz şahsiyetimizin bir parçasıdır; o başkalarına bizim hakkımızda bir şeyler ifade ettiği gibi, bizzat kendimize karşı da belli bir manası vardır" (Güngör, 1993: 82-86).

Öte yandan 'örtülü kimliğin' kadın hakları ve kadınların kurtuluşu bayrağını, laikliğe ve modernliğe karşı çıkmak üzere kaldırdığı da iddia edilmektedir. Bu söylem içinde laiklik ve modernlik, kadınların sömürülmesi ve aşağılanmasının nedenleri olarak algılanmakta, sorun, âdeta cahiliye sisteminin İslam karşısındaki konumunu andırır şekilde değerlendirilmektedir (Acar, 1993: 208).

Türkiye'nin iç tarihsel hesaplaşmalarından meydana gelen bu yeni sosyal tercihler, kamusal alanda ortaya çıkan ve sosyalizasyon sürecinin türlü karmaşıklıklarını kendi içinde barındıran yeni İslami söylemleri karşı karşıya getirmektedir. İslamcı söylem, kendini modernleştirirken bir yönüyle de kadının dindarlığını, hem mahremiyeti, hem de bu sınırlamanın gündelik hayat içinde ortaya çıkardığı uzlaşımları içinde, yeni bir kimlik ve tutumlar ekseninde kodlamaktadır.

Bu çerçevede türban yeni bir sembolizmin parçası olarak gelenekle olduğundan daha çok modernlikle sınırlı bir irtibatın göstergesi olarak algılanmaya başlanmıştır. Bu ilişki, referans çerçevesi içinde geleneksel olana karşı, radikal bir tazyik altında eleştirel kıymetini pekiştirirken; modern olan karşısında da seçici muhalefetini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu dengenin tipik bir yansıması olarak türban, kendi içinde modayla buluşmayı önceleyen eğilimleriyle yenilik ve gelişmeyi vurgularken, örtünme konusundaki ısrarıyla da geleneğe atıfta bulunmaktadır (Barbarosoğlu, 1995). Böylece türbanlı İslamcı kadın, kamusal hayat içinde dışlanmamayı öncelerken, meşru bir dinsel hayat tasavvurunun hayale dönüşmemesi için de kendi imajı üzerinde durmaya özen göstermektedir.

Gelenekselliğe terk edilen ve belli bir tarz, sınıf ve kültürel tamamlanmışlık kategorisine hasredilen başörtüsü ise, sadece resmî söylemin araçlarıyla değil, bizzat İslamcı söylemin temsilcilerince de bilinçsiz ve kör bir sadakatin göstergesi olarak sık sık tepkilere maruz. Örtük bir eleştirel dile sahip olunan bu tartışmada, daha derinlerde ayrıştırıcı ve Türk halk kültürünü dışlayıcı eğilimleriyle, türban; siyasal, sosyal ve modern taleplerin girişimciliğini besleyen tipik bir figür olarak tanımlanmıştır.

Özellikle 80'li yıllarda sıkça görülen, köyden kente hızlı ve yaygın göçün, genellikle daha yeni, aceleyle oluşturulmuş, geleneksel olmayan semtlerde yaşayan bütünüyle kentlileşmemiş topluluklar üzerinde bazı derin psikolojik etkiler yarattığı bilinmektedir. Hatta genellikle kente göçü izleyen daha büyük bir cinsel duyarlılıktan da söz etmek mümkündür. Bu nedenle örtünmenin, geleneksel olarak, böylesine yeni ve tedirginliğe yol açan bir duruma gösterilen standart tepkilerden sadece birini temsil ettiği de popüler bir yaklaşım olarak dillendirilmektedir (Ayubi, 1993: 50).

Türbanın modern olana bir protesto şeklinde anlaşılması da mümkündür. Dişilliğin kutsanmış formları içinde modernlik gündeme gelmekte ve tartışılmaktadır (Tuksal, 1998: 75-84). Nitekim başörtüsü takan üniversiteli kızların, kamuya taşıdıkları 'mahrem'i örtü ile kapatmaları da anti-modern bir tavır alış olarak görülmüştür. Hatta bu yaklaşıma göre modern kültürü dinî bir kalıp altında tüketmeye yatkın kadınların yanında, mahrem olanı kendi otantik, yani

ilahi ve kutsal bağlamında ele alıp bunun moderniteden kopuşu temsil ettiğinin farkında olan kadınlar da mevcuttur. Böylelikle başını örten çok sayıda kadın bu tercihleriyle aslında modernizmin cinsel saldırılarına ve onun kadını zaptetme girişimlerine karşı, bireyin kendi bedenini bizzat kendisinin kontrol etmek istemesini içeren yaygın bir tepkiyi temellendirmektedir. Bu ise sonuçta tam olarak din ile modernizmin bireyin psişik ve fizyolojik benliğinde karşı karşıya gelmesi demektir (Bulaç, 1992: 32-33). Sonuçta dişiliğini, bedenine ve giyimine özenerek sergileyen modern kadın silueti karşısında müslüman kadın, örtünerek dişiliğini gizlemekte, 'estetik' gövdenin karşısına 'kutsal' gövdeyi çıkararak Batı modernizmi karşısındaki farklılığını göstermektedir. Örtünen kadın, kendisinden önce gelen kadınlardan pek de farklı olmayacak şekilde 'dişilik değil kişilik' sloganıyla, kamu hayatına katılmaktadır (Göle, 1991: 128).

Türban, böylece hem dinsel, hem de sosyolojik bir temellendirmeyle takılmaktadır. Çünkü esasta, inançtan bilgi evrenine bir kayma söz konusudur. Bugün için artık modernleşme süreci içindeki Türkiye'de türbanın, geleneğe dönüşün mü, yoksa "köklü bir şekilde İslamileşme" tasavvuru içinde modernleşme arayışının mı bir parçası olduğu, merak konusu olmaya devam etmektedir (Özdalga, 1998: 112). Bu bağlamda İslam'ın reddi değil, kadının İslam içindeki konumunun yeniden hatırlanarak tartışılması söz konusudur. Kadının İslam içindeki konumunun daha nesnel bir açıdan ele alınışının özellikle türban tartışmalarına denk düşmesi ilginçtir. Gerçekten de kadının konum ve rollerini din merkezli yaklaşımlar içinde ele alan İslami popülist edebiyat, türbanın geliştirdiği duruşu ve ortaya çıkan bu yeni görüntüyü, seramonik yapılanmalar eşliğinde anlamak ve değerlendirmek durumunda kalmıştır. Bu çerçevede türbanlı kadının taşıdığı cinsiyet, kamusal hayata katılım talebinde bulunan diğer eğilimler karşısında, kendi dünyasını söz konusu rekabetçi koşullar içinde bir kez daha yansıtmak zorunda kalacaktır. Artık İslamcı bakış açısı içinde de kadının, mahrem olanını örtü ile koruyarak kamusal alana katılmasını öngörmesinden cesaret alınacaktır. Nihayet örtü, "kamuya atılan mahremi içine alan zarf" şeklinde yeniden meşrulaştırılacaktır (Bulaç, 1992: 33).

Modern Türkiye'nin tartışmalı serüveninde Batıcı seçkinler, evrenselliğe ulaşmanın tek yolunun, kadının İslami gelenekten koparak özgürleşmesi olduğunu savunurken, muhafazakar akımlar da kadına ilişkin geleneklerin bozulması ve 'liberalleştirilmesi' girişimlerine kuşkuyla, yer yer de tepki göstererek bakmaktadırlar (Göle, 1991: 17). Çağdaş Türkiye'nin özel şartlarında da, İslamiyet ile laik zihniyet sık sık kadın konusunda özel bir çatışmanın içerisine çekilmişlerdir (Acar, 1993: 80). Hatta Kemalist reformlarla kamusal hayata takdimleri sonrasında özellikle türban, kadınların yeniden tecrit edilmeleri için bir araç olarak ortaya çıkmıştır (Kadıoğlu, 1999: 102; Başer, 1998: 76).

Kemalizm, belki de dünyada devlet iradesiyle medeniyet dönüşümünü hedefleyen ilk hareket olarak, siyasal alandan çok hayati alanın derinliklerini, kolektif kimliğinin ve cinsiyet ilişkilerinin tanımını, Batı kültürel modelinin manyetik alanına sokmuştur. Böylelikle kamusal alanın laikleşmesi, iktidar odakla-

rinca yürütülen toplumsal projenin temeli olarak işlevsel kılınmıştır. Esasen günlük hayatın laikleşmesi süreci içinde en önemli göstergeler de daha çok Batılılaşmış kadın-erkek ilişkilerinde gözlenebilmiştir. 'İslami Doğu' ile 'Modern Batı' dünyası arasındaki baskın farklılık, kadınların tecrit edilmesini hedef almıştır. Çünkü kadınların görünürlük kazanması, medeniyet değişimini teşhir edecektir (Göle, 1991: 65-66).

Türban konusu, başörtüsü kullanan ve kullanmayanların konumunu da tartışmaya zemin hazırlamıştır. Stratejik yapı değişiklikleri içinde insan hakları açısından türbanın yasallığı hakkında ortaya çıkarılan argümanlar yer yer kendi karşıtlarının da meşruiyetini kabul eden bir noktaya ulaşsa da, genelde örtünmenin modern tanımlamalarında, ciddi ölçüde kaygı ve sarsıntıların meydana geldiği görülmektedir. Örneğin İslamcı düşünür İsmet Özel, kadınların örtünmesi olayını değerlendirirken, farklı yönelişlerin ortaya çıkışındaki meşruiyeti sorgulama eğilimindedir (Özel 1986: 91-92). Özel, kadının örtüsüz olarak sosyal hayatta tabii karşılanması ve böylece başları açık kadınların noksan bir sosyal statüye sahip olmaktan çıkışlarının yeni bir vakıa olduğunu belirtmektedir. Bu yenilik, onun deyimiyle kadınları meta haline sokma temayülünü asli karakteri haline getirmiş burjuvazinin yükselme dönemine rastlamaktadır. Özel, buna karşılık tesettüre riayet eden kadınların herhangi bir kadın olmadıklarını belli ettikleri kanaatindedir. O, sıradan ve toplum hayatının gerekleri altında ezilen kadınların, günlük davranışları içinde diğer insanlarla mesafeli bir konumda olmalarının bilhassa istenmediğini, geçmiş yüzyıllarda cariyelerin rahatlığının da böyle bir sebebe mebni olduğunu hatırlatmaktadır. Ona göre ancak hür bir kadın, toplum içinde layık olduğu izzetli ve muteber yerini belirtebilmek için örtünmeyi gerekli bulmuştur.

Sonuç olarak modernleşme süreci içinde yeniden anlaşılmaya çalışılan örtünme olayı, tesettür, hicap, başörtüsü, türban gibi her biri farklı alan ve değerlere tekabül eden değişim göstergeleriyle daha çok ilericilik-gericilik kutuplaşması içinde tartışılmış, gerçek bir yüzleşme ise örtünmenin yeni anlamları içinde özellikle 80'li yıllarda gerçekleşebilmiştir. Dini, gelenek ve modernlik ikilemi içinde kabullenen dindar kadının kimlik beyanı, bu çelişkilerin sarktığı toplumsal zeminlerde, birtakım hazır teorilerin sınırlamalarından kendini ayrı tutmayı henüz başaramamıştır. Böylece örtünme, dinî olanla geleneksel ve modern olan arasında sosyolojik bir olay olarak algılanmaya imkan veren kısıtlamalar içinde, gevşek bir kimlik beyanı olarak varlığını sürdürmektedir.

Kaynakça

ACAR, Feride, "İslâmcı İdeolojide Kadın", çev. Özden Arıkan, *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, ed. Richard Tapper, Sarmal Yayınları, İstanbul 1993, s. 205-236.

ARAT, Yeşim, "Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar", çev. Nurettin Elhüseyni, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt, İstanbul 1998, s. 82-98.

AYUBİ, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alogan, Cep Kitapları, İstanbul 1993.

BARBAROSOĞLU, Fatma Karabıyık, *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995

BAŞER, Alev Erkilet, "Modernleşme ve Özel Alan-Kamusal Alan Dikotomisi Açısından Müslüman Kadının Dönüşümü", *Tezkire*, (Mart 1998), sayı: 13, s. 70-85.

BELGE, Murat, *12 Yıl Sonra 12 Eylül*, Birikim Yayınları, İstanbul 1992.

BULAÇ, Ali, "Modern ve Mahrem", *Gelecek*, (Ocak-Şubat 1992), sayı: 9-10, s. 27-34.

BULAÇ, Ali, *Din ve Modernizm*, Beyan Yayınları, İstanbul 1992 (3. baskı).

ÇAHA, Ömer, *Sivil Kadın*, çev. Ertan Özensel, Vadi Yayınları, İstanbul 1996.

ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1997 (3. baskı).

GÖLE, Nilüfer, "Modernleşme Bağlamında İslâmi Kimlik Arayışı", çev. Nurettin Elhüseyni, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt, İstanbul 1998, s. 70-81.

GÖLE, Nilüfer, *Modern Mahrem -Medeniyet ve Örtünme-*, Metis Yayınları, İstanbul 1991.

GÜNGÖR, Erol, *Dünden, Bugünden, -Tarih, Kültür, Milliyetçilik-*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993 (5. baskı).

GÜRBILEK, Nurdan, *Vitrinde Yaşamak*, Metis Yayınları, İstanbul 1992.

İLYASOĞLU, Aynur, *Örtülü Kimlik -İslâmcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri-*, Metis Yayınları, İstanbul 1994.

KADIOĞLU, Ayşe, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi -Türkiye'de Demokratik Açılım Arayışlar-*, Metis Yayınları, İstanbul 1999.

KANDİYOTİ, Deniz, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, çev. Aksu Bora ve diğ., Metis Yayınları, İstanbul 1997.

LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1984 (2. baskı).

MARDİN, Şerif, 'Türkiye'de Kimlik Meselesi ve İslâm", *Dergâh*, (Ekim 1990), sayı: 8, s. 12, 13-20.

MERİÇ, Ümit, "Sosyolojik Açıdan Kılık-Kıyafet ve İslâm'da Örtünme", *İslâm'da Kılık Kıyafet ve Örtünme*, İSAV, İstanbul 1987 (2. baskı), s. 29-42.

ÖZDALGA, Elisabeth, *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu: Resmi Laiklik ve Popüler İslâm*, çev. Yavuz Alogan, Sarmal Yayınları, İstanbul 1998.

ÖZEL, İsmet, *Sorulunca Söylenen*, der. Kazım Sağlam, Çıdam Yayınları, İstanbul 1991.

ÖZEL, İsmet, "Namuslu ve Hür Kadınlar", *Türkiye Kültür ve Sanat Yıllığı-1986*, Ankara 1986, s. 91-92.

SUBAŞI, Necdet, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996.

TOLAN, Barlas, "Medyalarda Kadın ve Aile İmgesi", *Türkiye Günlüğü*, (Bahar 1992), sayı: 18, s. 32-47.

TUKSAL, Hidayet Şefkatli, "Feminist Söylemde İktidar-Kutsallık İlişkisi ve Dişil Kutsallık Öğesi", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 2, s. 75-84.

islâmiyât III (2000), sayı 2², s. 71-79

Müctehidlerin Kadın Aleyhine Taraflı Tutumlarının Sebebi

FATMA KÖKSAL
İSTANBUL MERKEZ VAİZESİ

Asırlar boyunca gücün egemen olduğu yeryüzünde, kadına bakış, olumsuz olagelmiştir. Bu tarih sürecinde kadın, kocasının ölümü ile yakıldığı, ruhunun olup olmadığının ilmî toplantılarda tartışıldığı, erkeğe hizmet etmek için yaratılmış bir insan olarak düşünüldüğü ve Şeytan'ın kapısı olarak kabul edildiği aşamalardan geçmiştir.[1] Gerçekten de Garaudy'nin ifade ettiği gibi erkek hakimiyetine dayalı "altı bin yıllık" ataerkil toplum yapısından bu yana insanlık, kadına olan bakışı yönünden kötürümdür.[2]

Bugün dahi Doğu ve Batı şeklinde bir ayırımda bulunmaksızın dünyanın hemen her yerinde kadınlara özellikle fiiliyatta "ikinci sınıf yurttaş muamelesi" yapıldığı da gözden uzak tutulamaz.[3] Hatta insanların kadına ön yargılı bu bakış açısı, kültür düzeyi yüksek kesimlerde dahi hâlen devam etmektedir, diyebiliriz; şöyle ki:

> Bilimsel bir makalenin ne derece iyi yazıldığını ve yazarın konusunu ne kadar iyi bildiğini araştırmak için bir araştırma düzenlediğimizi varsayalım. Üniversite öğrencilerini denek olarak kullanalım ve bu deneklerin yarısına yazının bir kadın tarafından yazıldığını, diğer yarısına yazarın erkek olduğunu söyleyelim. Bu makalenin değerlendirilmesinde iki grup arasında herhangi bir fark gözlenir mi? Mischell (1974) bu araştırmayı ABD'de uygulamış ve erkek yazarın daha yüksek değerlendirildiğini bulmuştur.
>
> Condry (1976) adlı psikolog ise 9 aylık bir bebeğin bir oyuncakla oynayışını yüzlerce üniversite öğrencisine video aracılığıyla göstermiştir. Bu öğrencilerin yarısına bebeğin kız olduğu, diğer yarısına da erkek olduğu söylenmiştir. İki grubun bebeği algılayışları ve bebeğe atfettikleri duygular birbirinden anlamlı bir biçimde farklı olmuştur. Çocuğun davranışı aynı olduğu halde denekler, kafalarındaki cinsel algılama kalıplarını kullanarak 'erkek' veya 'kız' bebeğe 'uygun' algılamalarda bulunmuşlardır.[4]

[1] Mustafa es-Sıbâî, "Tarih Boyunca Kadın Haklarının Gelişimi ve Müslüman Kadının Hukuku", *İslam'da Kadın Hakları*, Ankara 1993, I. 17-23; Mustafa Çelik, *Uydurma Hadislerle Kadın Aleyhtarlığı*, İstanbul 1995, s. 17-22.

[2] R. Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1990, s. 141.

[3] Orhan Çaplı, *İnsanın İç Dünyası*, Ankara 1992, s. 136-137.

[4] Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul 1996 (6. baskı), s. 393.

Bu misallerde de görüleceği üzere geçmişten günümüze kadar insanlık, kadına geri planda bir yer tahsis edip, bu yönde toplumsal kuralları geliştirmiştir. Kur'an'ın nazil olduğu cahiliye dönemi Arap toplumunda da kadına bakış olumsuz yönde idi.[5] Hatta kız çocuklarına barbarca muamele ediyorlardı:

> Onlardan birine kız çocuğu müjdelendiği zaman öfkelenmiş olarak yüzü kapkara kesilir. Kendisine verilen müjdenin kötülüğünden dolayı kavminden gizlenir. Onu aşağılık duygusu içinde yanında mı tutsun, yoksa toprağa mı gömsün! Bakın ki, verdikleri hüküm ne kadar kötü![6]

Üstünlüğün güce dayandığını fiiliyatta benimseyen erkek Arapların, İslamiyet'in gelişinden sonra, güç bakımından kendilerine denk görmedikleri kadını benimsemeleri zor olmuştur. Kız çocuğunun diri diri toprağa gömülmesi aklına geldikçe ağlayan[7] Hz. Ömer cahiliyenin kadınlara olan bu bakışını şöyle ifade ediyor:

> İslam öncesinde biz erkekler, kadınlara hiç değer vermezdik. Mamafih İslam geldi; Kur'an onlardan bahsetti. Gördük ki onların da bizler üzerinde hakları varmış.[8]

İbn Ömer bu düşüncenin devam ettiğini ise şöyle belirtiyor:

> Biz Peygamber (sav.) zamanında hakkımızda bir vahiy inmesinden korktuğumuz için kadınlara kelam etmekten, haklarını çiğnemekten ve onlara sert davranmaktan sakınırdık. Fakat Peygamber (sav.) vefat edince biz de onlara çok söz söyler olduk ve onlara karşı kusurumuz arttı.[9]

Acaba bu kusur, ilmî-hukuki yazılara da yansıyarak devam etmiş midir? Bu konuda bir kısım düşünürler ve fikir sahipleri "Kur'an-ı Kerim'e dayanarak kadını erkekten aşağı gören yorumların yapılmasını, on dört asırlık Kur'an yorumunun tamamen erkek tefsirciler tarafından yapılmasıyla açıklamışlar"[10] ve kadına olan bu bakışın değişmediğini de dolaylı yoldan ifade etmişlerdir.

Bu konuda birçok uydurma hadisin ortaya atılması yukarıda işaret ettiğimiz geleneksel fikir yapısının bir devamı olsa gerektir.[11] Ayrıca Peygamber (sav.)

[5] Daha fazla bilgi için bkz. Cevâd Alî, *el-Mufaṣṣal fî târîḫi'l-'arab*, Beyrut 1980, IV. 617-619.

[6] 16. Nahl, 59.

[7] "Cahiliye devrinde iken yaptığım iki iş vardır ki, onlar aklıma geldikçe birine ağlarım, diğerine ise gülerim. Beni ağlatan o acı hatıra şudur: Kız evlatlarımızı diri diri toprağa gömerdik. Hiçbir şeyden haberi olmayan o masum yavrulara hangi yürekle bu feci cinayeti işlerdik bilmem! Onu hatırladıkça yüreğim sızlar, ciğerim parçalanır, ağlarım..." Ali Himmet Berki-Osman Keskioğlu, *Hâtemü'l-Enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı*, Ankara 1991, s. 18.

[8] Buhârî, İmâm Muhammed Ebû Abdillah b. İsmâ'îl b. İbrâhîm (ö. 256 h.) *eṣ-Ṣaḥîḥ*, İstanbul 1992, *Libâs* 31; *Tefsir*, 66, 2; Muslim, Ebû Huseyn b. Haccâc b. Muslim el-Kuşeyri (ö. 261), *el-Câmî'u'ṣ-ṣaḥîḥ*, İstanbul 1992 (2. baskı), *Talâk* 32.

[9] Buhârî, *Nikâh* 81.

[10] Salih Akdemir, Bekir Demirkol'dan naklen söylemiştir. (Bkz. Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslam'da Kadın Hakları*, I. 142.)

[11] Bu çeşide giren hadislerden bazıları şunlardır: Kadın şeytanın ipidir. Kadınlar olmasa erkekler cennete giderdi. Kadına itaat nedamettir, kadınlara danışın ve dediklerinin zıddını yapın. Allah'ın onları tehir ettiği gibi siz de onları tehir edin. Kadınları kâle almayın. Karısını döven erkek hesaba çekilmez. En ciddi harp kadınlarla mücadeledir. İki kadın arasında yürümek erkeklere nehy edildi. Üç şeye ikram edersen ihanet eder: Kadın, köle ve fellah. Kadın konuşma özürlü ve avrettir, ev ile avretlerini kapatın, susarak da onlardan uzak durun, onları yüksek konakla-

döneminden çok sonra görülen kıssacılığın bilhassa hadis ilminden hiç haberi olmayan kimseler tarafından uydurulup geliştirilmesi, kadınlara ilişkin küçültücü ifadelerin dinî bir çehreye büründürülerek yayılıp benimsenmesinde önemli bir rol oynamış ve hatalı konumlarını yasallaştırmak isteyen egemen çevrelerin de işine gelen bu durum, bu çevrelerce bir hayli teşvik görmüştür.[12]

> Uygarlık, güçlülük arzusunun çizdiği yönde, özellikle kendilerine imtiyazlar sağlamak isteyen bazı kimselerin ve sınıfların gayretiyle çizilen istikamette geliştiğinden işbölümü özel bir yöne meyletti. Bu yön, bugün bile üstünlüğünü devam ettirerek insan uygarlığının erkek cinsinin üstün önemi ile özellik kazanmasına yol açmaktadır. Bu imtiyazlı işbölümü erkek gruplarına üstün haklar tanımakta ve bunun sonucu olarak da erkek gruplar iş dağıtımında kadının hayat şeklini istedikleri gibi tayin ederek onun durumu üzerinde etki yapmaktadırlar.[13]

İslam hukukçuları da doğal olarak içinde yaşadıkları toplumun kültürel kodlarından etkilendikleri için, kadınların tanıklığı konusundaki bakış açılarını bu anlayışa göre biçimlendirmişlerdir. Bu durum, onların, hukuki birçok konuda gösterdikleri kolaylık ve müsahamayı, kadın söz konusu olduğunda sergilememelerinde rahatlıkla görülebilir. Bu kanaatimizi temellendirmek için, İslam hukukçularının kadının tanıklığıyla ilgili görüşlerinden birkaç misal vereceğiz:

Misal 1: "İki erkek bir ineğin çalındığına dair şahitlik etseler, fakat renginde ihtilaf etseler, Ebû Hanîfe'ye göre hırsızın eli kesilir."[14] Fakat bu tanıklar kadın olduğunda, her ayrıntıda ittifak etseler dahi, hırsızın eli hemen hemen bü-

ra götürmeyin, onlara yazıyı öğretmeyin, sadece gazel ve Nûr suresini öğretin. Kadın için iki örtü vardır; kabir ve koca, kabir hayırlı olanıdır. Kadın için on avret vardır; evlenince birisi örtülür, kabre girdiğinde de dokuzu. Kız çocuklarının ölümü ikramdandır. Melekler hayızlıya yaklaşmazlar. Evin köşesindeki hasır, doğurmayan kadından daha hayırlıdır. Doğurgan siyah kadın doğurmayan güzel kadından daha hayırlıdır. Güzel kadın ve yeşile bakmak gözü kuvvetlendirir. Allah duygusal erkeği sever ve duygusal kadını kerih görür. Kadın erkeğin oyuncağıdır; eğer oyuncağına güzel davranabilirse davransın. Akılları ferçlerindedir. İlim kadınların fahzında zayi oldu. Dört şeyden dört şey doymaz; bakmaktan göz, yağmurdan yer, erkekten kadın ve de ilimden alim doymaz. Kadının şehevi gücü erkeğe nispetle kat kattır. (Bkz. Mervân İbrâhîm el-Kaysi, *el-Mer'etu'l-muslimetu beyne ictihadâti'l-fuḳaha' ve mumâresâti'l-muslime*, Kahire 1991, s. 159-168 (Yazar hadisleri kaynakları ile zikretmiştir.) Ayrıca bkz. Mustafa Çelik, *Uydurma Hadislerle Kadın Aleyhtarlığı*, s. 47-166.) "Eğer erkek tepeden tırnağa kadar cerahat olsa, kadın da dili ile yalasa, yine de erkeğin hakkını ödeyemez. (Bkz. M. Gazzâlî, *İḥyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, İstanbul 1973 (2. baskı), II. 149.)

[12] "İşte, uydurma veya Peygamber'in konuşmalarından yanlış aktarılan hadislerin yanında; mantık ve anlam itibarıyla çirkin ve zorlayıcı, Kur'an ahkamına ve sahih Sünnet'e aykırı da olsa halk içinde dinî bir hassasiyetle ve teslimiyetle kabul görerek yaptırım gücüne sahip olan kıssalar, kadına uğursuzluk ve aşağılama atfeden anlayışları besleyip desteklemiştir. Bu kıssalarda genellikle kadının zihinsel yetersizliği ve akılsızlığı, iradesizliği ve güvenilmezliği, nankörlüğü ve kadir bilmezliği, cinsel açıdan zaaf içinde ve dirençsiz oluşu, gösteriş düşkünlüğü yüzünden denetlenmesinin gerekliliği, okuyup yazmasının sakıncaları gibi konuların; zaman zaman edebe aykırı, müstehçenliğe varan bir üslûpla işlendiği görülmektedir. Bu tür kıssa ve menkıbelerin Müslümanlar nezdinde yüzyıllardır muteber olan alimlerin/yazarların kitaplarında kayıtsız yer edişleri ise, ayrı bir problem teşkil etmektedir." (Bkz. Cihan Aktaş, "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne", *İslâmî Araştırmalar* V (1991), sayı: 4, s. 256.)

[13] Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Şelale Başar, İstanbul 1981 (3. baskı), s. 105-6.

[14] İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. el-Azîz el-Hanefî, (ö. 1252), *Reddul-muḥtâr 'alâ'd-durri'l-muḥtâr* çev. Mehmet Savaş, İstanbul 1985, XII. 555.

tün fakihlerce kesilmez.[15] Ceza hukukunda, kadındaki zaaf gerekçesiyle tanıklık konusunda esas alınan 1/2 oranı, kadınlara ceza verme söz konusu olduğunda, yerini bire bir orana terk etmektedir. Yani fakihler, kadınları hak kazanmada aklen noksan, ceza görmede ise aklen tam görmüşlerdir.

Misal 2: Bu duruma bir başka misal ise, tanıklıkta kadının mümeyyiz bir çocuktan dahi daha alt seviyede görülmesidir. Çünkü mümeyyiz bir çocuk, görmüş olduğu bir olaya, âkıl-bâliğ olduktan sonra tanıklık yaptığında tanıklığı kabul edilmiştir.[16] Hatta İmam Mâlik'e göre çocukların kendi aralarında meydana gelen yaralamalarda, âkıl-bâliğ olmaksızın da tanıklıkları kabul edilir.[17]

Misal 3: 24. Nûr suresinde geçen ayette, müslüman hanıma iftira sebebiyle kazf cezasına mahkum olanın, hadislerde ise zaninin tanıklığının ebediyyen kabul edilmeyeceği belirtildiği halde, İslam hukukçularının çoğunluğu tarafından bu ayet ve ilgili hadisler[18] yorumlanmak suretiyle kâzifin de, zaninin de tanıklığı kabul edilmiş;[19] kadının tanıklığı ise, ayetin mevcudiyeti sebebiyle yalnızca mali mevzularda, zorlanarak ve sınırlı olarak kabul edilmiştir.

Misal 4: Yine İslam hukukçularının bir kısmının kadına göstermediği hoşgörü ve anlayışı bedevi olana göstermesi de bir başka örnektir. Sahih hadislerde açıkça bedevinin tanıklığının kabul edilemeyeceği[20] ifade edilmesine rağ-

[15] Buhûtî, Mansûr İbn Yûnus b. Salâhuddîn el-Hanbelî (ö. 1051/1641), *Keşşâfu'l-ğınâ 'alâ metni'l-iknâ*, tahk. Hilâl Musaylâhî Mustafâ Hilâl, Beyrut 1982, VI. 436; Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed el-Halvâtî el-Mâlikî (ö. 1201/1786), *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ muhtaşari Seyyidi'l-Halîl* (Bu eser *Hâmiş Hâşiyeti'd-Desûkî*'nin üzerine tabedilmiştir), y.y., t.y., IV. 189; Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1278), *Ravdatu't-tâlibîn* (Bu eser Suyûtî'nin, *el-Minhâcu's-seviyyu fî tercemeti'l-İmâm en-Nevevî –Munteka'l-yenbû fî mâ zâde 'alâ'r-ravda mine'l-furû'* adlı eseri ile birlikte basılmıştır), tahk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed Mâcûz, Beyrut 1992, VIII. 227; Karâfî, Ebû Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Mâlikî (ö. 684), *ez-Zehîra*, tahk. Muhammed Buhûbze (?), Beyrut 1994, X. 249.

[16] Kâsânî, Alauddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî, (ö. 587/1191) *Bedâ'i'u'ş-şanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i'*, (Muhammed Es'ad Paşa Câbirî Zâde'nin *Tuhfetu's-sa'âde/Fukahâ'* adlı eserine şerh olarak yazılmıştır), Mısır 1910, VI. 266; Buhûtî, *Keşşâfu'l-ğınâ*, VI. 435; Şîrâzî, Ebû İshâk Cemaluddîn İbrâhîm b. Alî b.Yûsuf el-Feyrûzabâdi eş-Şâfi'î (ö. 476/1083), *el-Muhezzeb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, tahk. Muhammed Zuhaylî, Beyrut 1996, s. 331, İbn Âbidîn, *Reddul-muhtâr*, XII. 489.

[17] İmam Mâlik, *el-Mudevvenetu'l-kubrâ*, haz. el-Hâcc Muhammed Efendi el-Mağrîbî, Kahire 1324, V. 163.

[18] "Namuslu kadına zina isnadında bulunup, (bunu ispat için) dört tanık getirmeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların tanıklığını ebedî olarak kabul etmeyin. İşte onlar fasıkların ta kendileridirler. Ancak bundan sonra tövbe edip ıslah olanlara gelince, Allah elbette bağışlayıcı ve merhametli olandır" (24. Nûr, 4-5).
"Zani ve hasmın tanıklığı caiz değildir." (İmâm Mâlik, *el-Muvatta'*, İstanbul 1992, *Akdiye*, 2.)
"Tövbe etse de kâzifin tanıklığı caiz değildir." Beyhâkî, Ahmed Ebû Bekr b. Huseyn eş-Şâfi'î (ö. 458/1066) *es-Sunenu'l-kubrâ*, (*el-Cevheru'n-nâkî* ile birlikte basılmıştır), Haydarâbat 1925, X. 152-153.

[19] Geniş açıklama için bkz. Kâsânî, *Bedâ'i'*, VI. 272; İmam Mâlik, *el-Mudevvene*, V. 159; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Mikdâm b. Nasr el-Hanbelî (ö. 620 /1233), *el-Mukni'*, t.y., y.y, XII. 74; Şirbînî, Muhammed el-Hatîb eş-Şâfi'î (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ mâ'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*, Beyrut 1978, IV. 438; Karâfî, *ez-Zehîra*, X. 221.

[20] Ebû Dâvûd, Suleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 276/888), *Sunen-i Ebî Dâvûd*, İstanbul 1992 (2. baskı), *Akdiye*, 17; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Yezîd el-Kazvînî (ö. 275), *Sunen-i İbn Mace*, İstanbul 1992 (2. baskı), *Ahkâm*, 2367; Beyhâkî, *Kitâbu's-suneni'l-kebîr*, X. 250.

men İslam hukukçuları bunu yorumlayarak, bedevinin tanıklığını da kabul etmişlerdir.[21] Onlar, bedevinin tanıklığının kabul edilmemesindeki illetin 'cehalet' veya 'adalet' olabileceğini ileri sürdükten sonra, bu tespit ettikleri illetin bedevide yokluğuna hükmederek, Resulün hadisini atıl kılmalarına mukabil[22] 'hadd' ve 'kısas' davalarında kadınların tanıklığının kabul edilmeyeceğine dair sıhhat bakımından daha zayıf olan ilgili diğer hadisi[23] ise, görüşlerine kuvvetli bir mesnet olarak yorumlamışlardır. Şehirli aleyhine bedevinin tanıklığının fakihlerce kabul edilmesi, buna mukabil kadınların tanıklığının kabul edilmemesini, günümüz hukukçularından Hayreddin Karaman şöyle izah eder:

> Burada tanıklığı kabul edilmeyen kadın değil erkektir. Gerekçe bedevinin insanlık seviyesi bakımından hakkın ortaya çıkmasına katkıda bulunma imkanının sınırlı oluşudur. Durum böyle olunca burada araştırılması gereken husus kadının bazı konulardaki tanıklığında tek başına yeterli olmamasının cins olarak ebediyen onunla beraber olacak bazı özellik ve vasıflarına mı dayandığıdır?[24]

Misal 5: Hadd davaları 'mali' değil 'bedeni' müeyyideler içerdiğinden bu davalar şüpheli bir delille ispat olunamaz, diyerek kadınların, sayılarına ve yanlarında bir erkek olup olmadığına bakılmaksızın tanıklığını kabul etmeyen fakihler, iki erkeğin tanıklığının şüphe içermediğini –tatmin edicilikten uzak olarak– şöyle izah etmişlerdir:

> Hadler şüphelerle düşer. Şüphelerle düşen şeyler kendisinde şüphe bulunan bir delille sabit olmaz... Tevatür seviyesine ulaşmadıkça erkeklerin tanıklığında da şüphe vardır, denemez. Dolayısıyla iki erkeğin haber vermesi ile de ilmelyakin seviyesine ulaşılmadığı için sabit olamaz denemez. Çünkü tanıklığın cinsinden kaynaklanan bu şüpheden sakınmak mümkün değildir ki, bu tanıklığın değeri de düşsün.[25]

Misal 6: İslam hukukçularının çoğunluğu, yirmi küsur yerde, duyma yoluyla yapılan tanıklığı ve tanıklık yapacak kimsenin konuyu kadından dinlemesi-

[21] İmâm Ahmed b. Hanbel ve bir kaç fakih dışında kalan hemen bütün fukaha bedevinin şehirli aleyhine tanıklığını kabul eder. (Bkz. Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sunne*, çev. Tayyar Tekin, İstanbul 1992 (2. baskı), III. 229.)

[22] İmam Ahmed b. Hanbel ve onun grubundan birkaç fakih hariç, cumhur-u ulema bedevinin tanıklığını kabul etmiştir. Hadiste bedevinin tanıklığının kabul edilmemesinin sebebi olarak, bedevinin (âdil) adaletin gereklerini yerine getirebilecek durumunda olmayışının ihtimal dahilinde olmasını gösterirler. Bu yoruma dayanarak, adaletinin var olması halinde, bedevinin şehadetinin kabul edileceğini söylemişlerdir. (Bkz. Şevkânî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Yemanî (ö. 1250/1834) *Neylu'l-evtâr şerhu munteḳâ'l-aḫbâr*, Kahire 1971, VIII. 303; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Hafîd el-Endülûsî el-Mâlikî (ö. 595/1199) *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muḳteṣıd*, Beyrut t.y., II. 598; Abdurrahmân el-Makdîsî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, Beyrut 1972, XII. 70-71.)

[23] İbn Şihâb ez-Zuhrî'den gelen rivayetler için krş. s. 101 dipnot 2.

[24] Hayreddin Karaman, "Kadının Şahitliği Örtünmesi ve Kamu Görevleri", *İslam'da Kadın Hakları*, I. 309. (Müellif sorunun cevabını vermeyerek bu konunun araştırılması gereken bir konu olduğunu belirtir.)

[25] Serahsî, Ebû Bekr Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl el-Hanefî el-Buhârî (ö. 490/1097), *Kitâbu'l-mebsût*, İstanbul 1983, XVI. 114.

ni caiz gördüğü halde, duyma yoluyla tanıklık yapacak kişide aranan dört şar-tan birinin erkeklik[26] olması da ilginç karşılanmalıdır.

Misal 7: Hanefi fakihler bir kişinin tanıklığını üzerine alan kimselerin (tanıklığa tanıklık için) "en az bir erkek ve iki kadın olması gerektiğini" kabul eder. Oysa Hanefi fakihler hadis rivayetlerinde Nebi'den (a.s.) yapılan rivayeti erkek ve kadın arasında oran gözetmeksizin caiz görmüşlerdir. Tanıklığa tanıklık ise, hadis rivayetine benzerlik gösterir. Cumhur ise, tanıklığa tanıklığa kadınların yüklenmesine hiçbir surette cevaz vermemiştir.[27]

Misal 8: Hanbelilerin çoğunluğu ve bir kısım Şafiiler, mevcut hadis sebebiyle isâr (zekat almaya ehil olduğunu ispat) için üç erkek tanığı zorunlu görürler.[28] İslam hukukçularının büyük çoğunluğu ise, bu hadisi[29] de yorumlayarak gereği ile amel etmemişlerdir. Oysa, ne hadler ve kısasta, ne de gayri mali mevzularda kadının tanık olamayacağına dair bir merfû' (doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet edilmiş) sahih hadis bulunmadığı halde, İslam hukukçuları kadının tanıklığını kısıtlamada zayıf rivayetlerden[30] yola çıkmış ve yorumlarında da kadınların tanıklığını kısıtlamak için çaba sarf etmişlerdir.

Misal 9: Hanefi fakihlere göre zimmilerin birbirleri hakkındaki tanıklıkları kabul edilir.[31] Buna delil olarak ise:

> Kitap ehli arasında (kendisine) kantarla emanet bıraksan onu sana (hakkıyla ve dosdoğru) ödeyen ve bir dinar emanet etsen, tepesine dikilmedikçe onu sana ödemeyen (kimse de) vardır.[32]

[26] Muhammed İbn Mâcûz, *Vesâ'ilu'l-işbât fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, t.y., 1984, s. 73-75.

[27] Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, II. 388; Serahsî, *el-Mebsût*, XVI. 115; Kâsânî, *Bedâ'i'*, VI. 281-282; Zeyla'î, Fahruddîn Ebû Muhammed Osmân b. Alî (ö. 743), *Tebyînu'l-ḥaḳâ'iḳ 'alâ kenzi'd-deḳâ'iḳ (Şerḥu kenz)*, Bulak 1314, II. 238; Şirbînî, *Muğnî'l-muḥtâc*, IV. 454; İbn Ferhûn, Burhânuddîn Ebî'l-Vefâ'î İbrâhîm b. Alî Ebî'l-Kâsım b. Muhammed b. Ferhûn el-Mâlikî (ö. 799/1396), *Tebṣıratu'l-ḥukkâm fî 'uṣûli'l-'aḳḍiyeti ve menâhici'l-aḥkâm*, tahk. Tâhâ Abdurra'ûf Sa'd, Kahire 1986, I. 283; İbn Âbidin, *Reddu'l-muḥtâr*, XXI. 564.

[28] Necdî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî el-Hanbelî (ö. 1312/1972), *Ḥâşiyetu'r-ravḍi'l-murbi' şerḥu zâdi'l-mustaḳnî*; Beyrut 1995 (6. baskı), VII. 607; Buhûtî, *Keşşâfu'l-ḳınâ*, VI. 433; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII. 8; İbnu'l-Kayyım, Ebû Abdillah Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zer'ıyyı ed-Dımaşkî el-Hanbelî (ö. 751/1350), *eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥikemiyye fî aḥkâmi's-siyâseti'ş-şer'iyye ve'l-fîrâseti'l-murḍiyye*, Mısır 1317, s. 163.

[29] Kabîsa b. Muhârik el-Hilâlî'den rivayet edildiğine göre, o şöyle demiştir: "Bir borç altına girdim. Nebî'ye (a.s.) geldim ve bu hususta ondan yardım istedim. 'Bekle, zekat malı gelince ondan sana verilmesini emrederiz.' dedi ve sonra şöyle buyurdu: 'Ey Kabîsa üç kişi dışında kimseye sâillik (istemek ve dilenmek) helal değildir: (1) Bir borç altına giren kimseye onu ödeyene kadar sâillik helaldir; sonra vazgeçer. (2) Kendisine bir felaket gelip malı telef olan kimseye, maişetini kazanacak durumuna gelinceye kadar sâillik helal olur. (3) Kavminden görüş sahibi üç kişinin; 'falanca yoksullaştı' dediği yoksullaşan adama, maişetini kazanacak duruma gelinceye kadar sâillik helaldir. Bunların dışında isteyen (dilenen) kimse ey Kabîsa, haram bir mal istemiş olur." (Bkz. Muslim, *Zekât* 109; Ebû Dâvûd, *Zekât* 266; Nesâ'î, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Alî eş-Şâfî'î (ö. 303h.) *Sunen-i Nesâ'î*, İstanbul 1992, *Zekât* 86.)

[30] Krş. s. 36 vd., s. 54 vd., s. 99 vd.

[31] Kâsânî, *Bedâ'i'*, V. 481; Merginânî, Burhaneddîn Alî b. Ebû Bekr el-Hanefî (ö. 593/1197), *el-Hidâye 'alâ şerḥi bidâyeti'l-mubtedî* [Bu kitap İbn Humâm'ın (ö. 861) eseri olan *Fetḥu'l-ḳadîr* ile birlikte basılmıştır], y.y., t.y., VII. 416; Molla Hüsrev (ö. 885/1480), *Dureru'l-ḥukkâm fî şerḥi ğureri'l-aḥkâm*, İstanbul 1299, s. 691; İbn Âbidîn, *Reddul-muḥtâr*, XII. 476.

[32] 3. Âlu İmrân, 75 .

ayetini göstermişler[33] ve şöyle bir izah ile zimmilere tanıdıkları tanıklık hakkını ispata yönelmişlerdir:

> Allah bu ayete göre onlar arasında bu (büyük) ölçekteki mal hususunda bile kendilerine güvenilecek kişiler olduklarını kabul etmektedir. Şüphesiz tanıklık da emin olmak niteliğine dayalıdır. Yüce Allah onların birbirlerinin velisi olduklarını[34] tespit etmektedir. Veli olmak ise tanıklıktan daha üstün bir mertebedir. Tanıklık ise nihayet ona benzerlik arzeder.[35]

Hanefi hukukçular burada kafirlerin birbirlerine veli olmalarını esas alarak velayetlerini küfre tercih etmekte ve bu ayete istinaden birbirlerine olan tanıklığını bütün muhalif gözüken nakillere rağmen kabul etmektedir. Oysa kafirlerin birbirlerine velayetini temel alarak hüküm tesis eden Hanefi hukukçular, aynı kelimelerle Kur'an-ı Kerim'de ifadesini bulan:

> Mümin erkeklerle mümin kadınlar da birbirlerinin velileridir. Onlar iyiliği emreder kötülükten alıkoyarlar, namazlarını dosdoğru kılarlar, zekatını verirler, Allah ve Resulü'ne itaat ederler...[36]

ayetini de aynı yoruma tâbi tutmaları gerekirken şöyle demişlerdir:

> Biz tanıklıkta, kadınları rütbe bakımından daha alt seviyede gördük. Çünkü onlar kadın olmalarından ve Şureyh ile Zuhrî'den gelen rivayetlerden dolayı velayetlerinde noksandırlar.[37]

Buradan görünen şudur ki, kafir küfrüne rağmen, 'veli' olmakla tanık statüsüne geçebilirken, mümin hanım ise yine ayetçe takdir edilmiş 'veli' sıfatına rağmen, tanıklığı İslam hukukçuları tarafından sınırlandırılmıştır. Bu durum kafirlerin velayetinin, müminlerin velayetinden daha efdal olduğu anlamını ortaya çıkarmaktadır.[38] Oysa İslam bütün ayırımcılığa karşı çıkarak, velayeti toplumdaki fonksiyonlarına göre bütün beşer cinsine tevdi etmiştir.[39] Kadın ve erkeğin sorumlulukta eşit olduklarını beyan için Peygamber (sav.) şöyle buyurmuştur:

[33] Serahsî, *el-Mebsût*, XVI. 135.

[34] 8. Enfâl, 73.

[35] İbnu'l-Kayyım, *et-Ṭuruk*, s. 160. (Buna benzer ifadeler için bkz. Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 786/1384), *Şerḥu'l-'inâye 'alâ'l-hidâye* (Bu kitap *Fetḥu'l-ḳadîr* ile birlikte basılmıştır), y.y., t.y., VII. 416-417; İbn Humâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, VII. 419; Sa'dî Çelebi, Sa'dullâh Îsâ el-Muğnî el-Hanefî (ö. 945), *Ḥâşiyetu şerḥi'l-'inâye* (Bu kitap *Fetḥu'l-ḳadîr*'le birlikte basılmıştır), Beyrut t.y., VII. 417; Molla Hüsrev, *Durer*, s. 691.)

[36] 9. Tevbe, 71.

[37] Serahsi, *el-Mebsût*, XVI. 113.

[38] İbnu'l-Kayyım zimnilerin birbirlerine tanıklıklarının kabul edilmesi gerektiğini şöyle gerekçelendiriyor. Halbuki bu sebepler kadınların tanıklığının kabul edilmesinde de kullanılabilir. "Ve malumdur ki, onların birbirlerinin kendileri için tanıklık yapmalarına ihtiyaç vardır; çünkü kafirler kendi aralarında borçlanma, muâvazalı akit ve benzeri muamele çeşitleriyle birbirleriyle ilişki içerisindedirler ve (yine) aralarında cinayetler ve düşmanlıklar meydana gelmektedir ki, genellikle herhangi bir müslüman (orada) bulunmaz, muhakeme için bize başvururlar. Eğer onların birbirlerine tanıklığı kabul edilmezse, bu onların zulmetmelerine ve haklarını zayi etmelerine sebep olur. Bunda çok fesat vardır. Çünkü gerek seferde gerekse halihazırda onların Müslümanlar üzerine tanıklığının kabulüne ihtiyaç vardır". (Bkz. İbnu'l-Kayyım, *et-Ṭuruḳ*, s. 161.)

[39] Âmine Muhammed Nasîr, *el-Mer'etu'l-muslime beyne 'adli't-teşrî' ve vâḳı'i't-taṭbîḳ*, y.y., t.y., s. 75; Reşîd Rızâ, *Nidâun li'l-cinsi'l-laṭîf, yevme mevlûdi'n-nebiyyi'ş-şerîfi fî ḥuḳûḳi'n-nisâ' fi'l-İslâm*, Kahire 1985, s. 7.

Hepiniz çobansınız ve hepiniz sürünüzden mesulsünüz.[40]

Misal 10: İslam kadına mülk edinme ve mülkünde tasarrufta bulunma, ticaret yapma ve meslek edinme hürriyeti tanımış, mirastan ona pay vermiş ve bu payını istediği gibi tasarruf etmede onu serbest bırakmıştır.[41] Gerçekten de kadınlar, mal edinmede ve mallarında diledikleri gibi tasarruf etmede reşit kabul edilerek, hacir altındaki kimseler gibi mali tasarrufları kısıtlanmadığına göre, tanıklıklarının mali mevzularda erkekler gibi geniş tutulmayıp, kısıtlanmasının 'akıl noksanlığı' ile izahı mümkün değildir. Çünkü akli yetersizlik mali tasarrufların da kısıtlanmasını gerektirmektedir.[42]

Misal 11: Yine mülâ'ane ayetinde (birbirlerine zina isnat eden eşlerin tanıklığında) kadın ve erkek eşit tutulmuştur.[43] Eğer kadının tanıklığı erkeğin tanıklığının yarısına denk olsaydı, burada kadınlardan sekiz kez şahitlikte[44] bulunması şartı aranırdı. Şu halde bu ayet kadının tanıklığının erkeğinkine denk olduğunu gösterir.[45]

Kadının tanıklığını kan ve ırzla doğrudan alakalı kısas ve hadler gibi önemli konularda bile kabul etmeyen görüşlere karşı çıkan günümüz düşünürlerinden Muhammed Gazzâlî şöyle söylemiştir:

> Hırsızlar evlerde gece gündüz hırsızlık yapıyorlarsa, hırsızlık suçunun cezasında kadının tanıklığını kabul etmemenin manası nedir? Kadınların da bulunduğu bir yerde bir cana veya vücut organlarından birine haksız saldırı olunca ve kadın da gördüğü tanığı bilmede en yakın kişi iken onun tanıklığını kabul etmemenin anlamı nedir?... Ben dinimi evrensel kanunlar önünde kesin delillere dayanmayan önemsiz ve asılsız bir duruma düşürmek istemiyorum. Müslümanlar, şu anda bir milyarı aşkın nüfusa sahiptirler. Beş yüz milyon kadının şahsiyetini bir insan sözü ile hiçe saymanın anlamı nedir? Asıl kötülük biz Müslümanlarda, (zira) şahsi görüş, âdet ve geleneklerimizi (kişisel meyillerimizi) dinî esaslara kata-

[40] Buhârî, *Vesâyâ*, 9; *Nikâh* 81; Muslim, *Îmân* 30; Tirmizî, Muhammed b. Îsâ (ö. 279), *Sunen-i Tirmizî*, İstanbul 1992 (2.Baskı), *Cihâd* 27.

[41] Muhammed Alî Ğırâ, *İ'dâdu'l-mer'eti'l-muslime fi'l-kitâbi ve's-sunne*, Mısır 1980, s. 122-113, Âmine M. Nasîr, *el-Mer'etu'l-muslime beyne 'adli't-teşrî'*, s. 73.

[42] Abdulmute'âl es-Sâ'idî, *en-Naẓariyyetu'l-İslâmiyye fi'd-devle*, Mısır 1977, s. 239-243.

[43] Muhammed Baltacı, *Mekânetu'l-mer'e fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm ve's-sunneti'ş-şaḥîḥa*, Kahire 1995, s. 495. Mahmûd Şeltût bunu şöyle ifade etmiştir: "Şahitlik bakımından kadınla erkeğin, tarağın dişleri gibi eşit olduklarını görmek için fazla uzağa gitmemize gerek yoktur. Evlilik içi iftirayla (li'an) ilgili davalarda kadınla erkeğin şahitlikleri aynı değerdedir... Erkeğin dört defa yemini ve şahitliği ve beşincide eğer yalancı ise Allah'ın lanetinin üzerine olmasını dilemesine karşılık, kadın da dört defa yeminli şahitlikte bulunmakta ve beşincide eğer yalancı ise Allah'ın lanetinin üzerine olmasını dilemektedir. İşte genel haklarda kadın ile erkek arasındaki eşit dağıtılmasını esas olan İslam adaleti budur. Bu adalet, kadın ve erkeğin insan oluşları bakımından eşit olduklarını teyit etmektedir." Mahmûd Şeltut, *Akâid ve Şeriat*, çev. Muharrem Tan, İstanbul 1993, II. 121.

[44] Krş. 24. Nûr, 8-9.

[45] Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslam'da Kadın Hakları*, I. 141, Ali Bulaç, "Mekasidu'ş-Şeri'a Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu", *İslâmî Araştırmalar* V (1991), sayı: 4, s. 304; Abdulhamîd eş-Şevâribî, *el-Ḥuḳûḳu's-siyâsiyye li'l-mer'e fi'l-İslâm*, İskenderiye t.y., s. 120.

rak ve bunu da din ve Allah'tan bir hidayet telakki ederek, insanları Allah yolundan alıkoyuyoruz.[46]

Gazzâlî, kadının gözü önünde vuku bulan olaylarda tanıklıklarının sınırlandırılmasının, halkın güvenliği açısından maslahata uygun olup olmadığını sorarak, İslam'da faydasından çok zararı olan bir görüşü tercih etmenin; ayrıca 'hadislere' ve 'hukuki maslahata' uygun düşmeyeceğini ileri sürer.[47] Yine bu konuda Âmine Muhammed Nasîr de şöyle der:

> Kur'an naslarına ve sahih hadislere açık bir aykırılık söz konusu olmadıkça, bu görüş (tanıklıktaki cinsiyet şartı) gerçekten de, fakihlerin görüşü ise, bu görüşün değişmesi caizdir Çünkü bu bir ictihaddır. İmam Şâfi'î'nin bir ömür gibi kısa zaman sürecinde bile Irak'ta vermiş olduğu kendi fetvasına Mısır'da muhalefet ettiğini görüyoruz. Beşerin ictihadı ebedi değildir. Eğer böyle olsaydı o da nass olurdu. Oysa bundan yalnızca masum olan peygamberler müstesna tutulabilir.[48]

İslam hukuku ictihadi gelişmelere açıktır;[49] statik yönünün yanında ihtiyaca binaen dinamik yönü de vardır. *Mecelle* bunu kaide olarak şöyle ifade eder: "Zamânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz."[50] Bu konuyu günümüz kadın sosyolog hukukçularından biri olan Âmine M. Nasîr'den şu alıntıyı yaparak sona erdirmek istiyoruz:

> İslam hukukçularının üzerine düşen görev, kadının kaza konumunu, erkeklerin kadınlarla olan ilişkisinde peşin hüküm ve şahsi tecrübelerinden uzak biçimde insafla yeniden ele almaktır. Ancak bu yoldan hareketle kadınların hukukunda ve bütün insanlığın hukukunda, İslam'ın hukuki değerlerini gerçek en parlak görünüşleriyle insanlara takdim edebilmemiz mümkün olabilecektir.[51]

[46] Muhammed Gazzâlî, *Fıkıhçılara ve Hadisçilere Göre Nebevî Sünnet*, çev. Ali Özek, İstanbul 1998 (2. baskı), s 84-86.

[47] Muhammed Gazzâlî, *Nebevî Sünnet*, s. 87.

[48] Âmine Muhammed Nasîr, *el-Mer'e*, s. 70.

[49] İslam hukuku 'gelişmeci' bir hukuk anlayışını temsil etmektedir. (Daha geniş bilgi için bkz. Vehbe Zuhaylî, "Sebîlu'l-istifâde mine'n-nevâzil", İslam Hukuk Akademisi 11. Genel Kurul Toplantısı'nda sunulan yayınlanmamış tebliğ metni, (Bahreyn 1998) s. 35.

[50] *Mecelle (Açıklamalı Mecelle)*, tahk. Ali Himmet Berki, İstanbul 1982 (3. baskı), Küllî Kaideler madde: 39.
Zamanın değişmesiyle o zamanın icabına ve halkın ihtiyaç ve âdetlerine göre, hükümlerin değişmesinin kabulü zaruridir. (Bkz. Hilmi Ergüney, *Mecelle Külli Kaideleri*, İstanbul 1965, s. 63.)

[51] Âmine Muhammed Nasîr, *el-Mer'e*, s. 71.

İslâmiyât III (2000), sayı 2², s. 81-85

İslam Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği

İSMAİL ACAR
DR. DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Giriş

Bir kişinin başka bir kimsede olan hakkını ispat amacıyla, hakim önünde ve davalının karşısında ileri sürdüğü iddiası üzerine, üçüncü bir şahsın "şuna ve şuna şahadet ederim" diyerek davayla ilgili bilgisini sunmasına şahitlik; böyle bir beyanda bulunan kimseye de şahit denir.[1] Çalışmamızda, herhangi bir kişinin şahit olabilme şartları ile şahitlerde aranan genel ve özel şartlar[2] üzerinde durmayacağız. Sadece kadın şahidin mahkeme önünde hadd ve kısasla ilgili ceza davalarında, şahitliğinin kabulü veya reddi ile ilgili görüşleri ve bu konuya delil teşkil eden kaynakları değerlendireceğiz.

Ceza davalarında kadının şahitliği ile ilgili hükümler, fuhuş ve zina iftirası suçundan bahseden ayetlerde geçmektedir. Literatürde konumuzla ilgili değerlendirmeler çoğunlukla ya tefsir ve hadis eserlerinin ilgili bölümlerinde ya da fıkıh kitaplarındaki *kitâbu'l-ḥudûd*'un zina bölümünde geçmektedir. Kadınların diğer ceza davalarındaki şahitlikleri, buradaki hükümlere kıyas edildiği için, konuyu incelememiz de fuhuş ve zina iftirası çerçevesinde olacaktır.

Şahitlikle İlgili Ayetler

Zina iftirası ve fuhuş suçunun cezasından bahseden ayetlerde, suçun tespiti için şahitlerin sayısını bildiren, *erba'aten minkum*[3] (sizden dört kişi) ve *erba'ate şuhedâ*'[4] (dört şahit) kayıtlarının, erkekler için kullanılan sîga ile ifade edilmesi, genellikle şahitlerin erkek olması gerektiği şeklinde yorumlanır. Halbuki, Kur'an'ın birçok yerinde erkeklere yönelik hitabın içerisine kadınların da girdiği, kabul edilen bir gerçektir (*tağlîb* tarikı).[5] Söz konusu ayetin yorumunda ise, bu kuralın dışına çıkıldığını görüyoruz.

[1] W. Heffening, "Şahid" maddesi, *İA*, XI. 282; Abdülaziz Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku*, İstanbul 1986, s. 143.

[2] Şahitlikle ilgili genel prensipler için bkz. Bayındır, *Muhakeme Hukuku*, s. 143-221; Hayreddin Karaman, "Kadının Şahitliği", *İslâmî Araştırmalar* V (1991), sayı: 4, s. 284.

[3] 24. Nûr, 4.

[4] 4. Nisâ', 15.

[5] Tağlîb: Bir şeyi başkalarına galip sayarak onu cemi (çoğul) şekliyle zikrederek diğerlerini de kastetmektir. Diğer bir ifade ile, muhtelif iki şeyden birini diğerine galip sayarak ifade etmektir.

Şu halde, şahitlerin erkek olması gerektiğine delil gösterilen, *erba'aten minkum* (sizden dört kişi) ve *erba'ate şuhedâ'* (dört şahit) ifadelerinin, kadınları kapsamadığını söylemenin mantıki bir temeli yoktur. Burada, ayetin hükmünden kadınların istisna edildiğini gösteren başka bir lafız da olmadığına göre; kadınlar da *minkum* (sizden) ve *erba'ate* (dört) ibarelerinin içindedirler. Onları bu ibarenin dışında tutmak, kanaatimizce söz konusu metne ön yargılı yaklaşmaktan başka bir şey değildir.

Kadınların işlediği fuhuş suçu ile ilgili 4. Nisâ' suresinin 15. ayetindeki *ve'llâtî* kelimesi, kadınlara işaret etmekle birlikte, ayetin devamında, bu kelimeden hedeflenen grubun kadınlar olduğunu belirten, *min nisâ'ikum* (sizin kadınlarınızdan) kaydı da bulunmaktadır. Ayrıca bu ayette, başından sonuna kadar fuhuş suçunu işleyenlerin kadınlar olduğunu belirten fiil ve zamirler de vardır. Ayetin, kadınlarla ilgili bir suçu açıkladığı bu kadar vurgulanmışken, *tağlîb* tarikı burada tersten uygulanmış, erkekler de ayetin muhtevasına sokulmaya çalışılmıştır.[6] Oysa, gramer açısından müennes (dişil) lafızla müzekkerlerin (eril) kastedildiği pek görülmemiştir. İçlerinde bir erkek bile olsa, artık o topluluğa müzekker sîga ile hitap edilir.

Yukarıdaki ayetin yorumunda *tağlîb* tarikının sınırları bu kadar zorlanmışken, en azından şahitlikle ilgili nassın yorumlanmasında da bu prensibe uyulması gerekirdi. Zira, müzekker sîganın muhtevasına, müennes şahıslar zaten girmektedir.

Varsayalım ki, 4. Nisâ', 15. ayette şahitlerin sayısını bildiren lafız, *erba'atu* (erkekler için kullanılan 'dört') değil de *erba'u* (dişiler için kullanılan 'dört') olmuş olsaydı, kanaatimizce her türlü yol denenecek, erkekler de buraya dahil edilecekti. Eğer 4. Nisâ', 15. ayette, *minkum* (sizden) değil de, *min ricâlikum* (erkeklerinizden) şeklinde bir ibare olmuş olsaydı; o zaman zina ve iftira davalarında sadece erkeğin şahitliğinin kabul edilmesi tutarlı olabilirdi.

Müdayene ayetinde, *ves'teşhidû şehîdeyni min ricâlikum*[7] (erkeklerinizden iki kişiyi de şahit tutun) ifadesinde şahitlerin erkek olması gerektiği açıkça vurgulanmıştır. Bunun o zamana ait maslahat gereği bir uygulama olduğu görüşündeyiz. Halbuki fuhuş ve zina iftirası suçunun tespiti ile ilgili ayetlerde, şahitlerin mutlaka erkek olması gerektiğini ifade eden bir ibare yoktur. Buradaki, *fes'teşhidû 'aleyhinne erba'aten minkum*[8] (onlara karşı içinizden dört şahit getirin) ifadesindeki *minkum* (sizden)[9] kaydından sadece erkeklerin şahit olabileceği

Örneğin: *Ve kânet mine'l-ḳânitîn* "(İmran'ın kızı Meryem) samimiyetle itaat edenlerdendi" (66. Tahrîm, 12) ayetindeki *ḳânitîn* kelimesiyle (ki, cemi müzekker olduğu için itaat eden erkekler manasındadır.) Tağlîb yoluyla erkek-kadın, bütün itaatkar insanlar kastedilmiştir. (Hikmet Aydemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir 1999, s. 320-321; Tehânevî, *Keşşâfu ıṣṭılâḥâti'l-funûn*, İstanbul 1984, II. 1089-1090).

[6] Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, Beyrut 1993, V. 56.

[7] 2. Bakara, 282.

[8] 4. Nisâ', 15; 24. Nûr, 4-13.

[9] İkinci şahıs eril sîgasını ifade eden zamirdir.

anlamı çıkmaz.[10] Yukarıda da belirttiğimiz gibi, müzekker sîganın içinde müenneslerin de olduğunu bildirmek için herhangi bir ilaveye ihtiyaç yoktur.[11]

Müdayene ayetindeki, *en teḍillû iḥdâhumâ fe-tuẕekkira iḥdâhumâ'l-uḫrâ*[12] (kadınlardan biri şaşırırsa diğeri ona hatırlatsın) ifadesini, kadınların şahitliğinin şüpheli olduğuna delil göstererek, ceza davalarında onların şahitliklerini kabul etmeyip; diğer davalarda –doğum, bekaret ve kadınlarla ilgili özel haller– şahitliklerini kabul etmek,[13] doğru bir yaklaşım değildir.

Ayrıca buradaki mantık silsilesinin oluşmasında önemli rolü olan, "şüphe ile hadlerin düşmesi" prensibinin de sağlam delillere dayanmadığı ileri sürülmektedir.[14] Diğer yandan, müdayene ayetinde kadınların şahitliklerini konu alan ifade, mali konularla ilgili olup tarihî olma ihtimali vardır. Zira "Kur'an'ın vahyedildiği devirlerde kadınların ekonomik hayattan uzak olduğu ve bu nedenle iki kadın şahidin bir erkek şahit yerine kabul edilmiş olabileceği"[15] yorumu yapılmaktadır. Hatta o dönemlerde şahitliğin kayda geçirilmesi veya yazı ile tespit edilip imzalanması gibi bir durum olmadığı için; kadınların şahitliği ile ilgili ayet şifahi nitelikteki şahitlikle ilgilidir. Yazı ve imzalı şahitlik yaygın ve geçerli hale gelince; ayette kadınlar için zikredilen yanılma, unutma ve şaşırma ihtimalleri ortadan kalkar[16] ve kadınlar da erkeklerle eşit şartlarda şahitlikte bulunabilir.

65. Talâk, 2. ayetindeki, *ve eşhidû ẕevey 'adlin minkum* (içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun) ifadesi talak ile ilgili olup, şahitlerin mutlaka erkek olması gerektiğini ifade etmez. *Tağlîb* tarikı burada da geçerlidir. Diğer yandan buradaki, "şahit tutun" emri, genellikle farziyet bildiren bağlayıcı bir emir olarak değerlendirilmez;[17] tavsiye niteliğinde bir ifade olarak algılanır.

Konu ile İlgili Hadisler

Kur'an'da kadınların ceza davalarında şahitlik yapamayacaklarına dair kesin ve açık bir ifade olmadığı gibi, ulaşabildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber'in de, şahitlerin mutlaka erkek olması gerektiğini bildiren herhangi bir hadisine rast-

[10] İsmail Acar, *İslam Hukukunda Zina Suçu ve Cezası Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış doktora tezi) İzmir 1999, s. 118-119.

[11] Hatta birçok yerde müenneslerin bile müzekker sîga ile ifade edildiğine dair geniş bilgi için bkz. Abdullâh el-Huseynî Hilâl, *Teẕkîri'l-mu'enneṯ*, Kahire 1990.

[12] 2. Bakara, 282.

[13] Mevsılî, *İḫtiyâr*, II. 140-141; Nevevî, *el-Mecmû'*, tahk. Mahmûd Mataracı, Beyrut 1996, XXII. 251-252; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Riyad 1981, IX. 157-158.

[14] İslam ceza hukukunun temel esaslarından biri olan "şüphenin sanık lehine yorumlanması" prensibini konu alan rivayetlerin değerlendirilmesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. M. Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s. 151-160.

[15] Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", *İslâmî Yenilenme –Makaleler II–*, çev. ve der. Adil Çiftçi, Ankara 1999, s. 136-137.

[16] Karaman, "Kadının Şahitliği", s. 287.

[17] el-Kurtubî, *el-Aḥkâm*, XVIII. 104-105; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, VII. 5059-5061.

layamadık. Bu konuda ulaşabildiğimiz kaynaklardaki rivayetler, ravilerin kişisel görüşlerini ifade ettikleri sözlerden ibarettir. İbn Şihâb ez-Zuhrî'nin (ö. 124/741): "Hz. Peygamber ve ondan sonra iki halifeden bu yana hadlerde kadının şahitlik etmesi caiz görülmemektedir."[18] şeklinde bir ifadesi vardır. Kanaatimizce Zuhrî'nin bu görüşü, dönemin Arap örf ve âdetini yansıtmaktadır.

el-Hasan el-Basrî'den (ö. 110/728) "kadınların şahitliğinin hiçbir yerde kabul edilmeyeceği",[19] İbrâhîm en-Neha'î'den de "hadler ve talak konusunda kadınların şahitliğinin kabul edilmeyeceği"[20] rivayetleri nakledilmiştir. Bu rivayetler, müdayene ayeti (2. Bakara, 282) ve 65. Talâk, 2 ayetinin açık hükmü ile çelişmektedir.

İbn Hacer de, kadınların erkeklerle birlikte şahitlik yapabilmeleri ile ilgili 2. Bakara, 282. ayetindeki hükmü, cumhurun, mali konulara tahsis ettiğini söyleyerek, hadd ve kısas davalarında kadınların şahitliğinin caiz olmadığını belirtir.[21]

Görüldüğü gibi, bizzat Hz. Peygamber'den kadınların ceza davalarında şahitlik yapmalarının yasak olduğuna dair herhangi bir rivayet nakledilmemiştir.

Fakihlerin Görüşleri

İslam hukukçularının çoğunluğu, hadd ve kısas (ceza) davalarında şahitlik edenlerin hepsinin erkek olması gerektiğini söylerler. Kadının şahitliğiyle verilen hadd veya kısas cezasını kabul etmezler.[22] Genellikle, kadınların şahitliğinin kabul edilmemesine sebep olarak da, onların bu konudaki yetersizlikleri öne sürülür.[23]

Sağlam bir delile dayanmaksızın, ceza hukukunda kadınların şahitliğine hiç yer vermeyenlerin yanında, erken devirde zina suçunda kadının şahitliğini erkeklerle birlikte kabul eden Atâ' b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) ve Hammâd b. Ebî Suleymân (ö. 120/737) gibi alimlerin bulunduğu da nakledilmektedir.[24] Bir rivayete göre ise Atâ', sadece kadınların şahitliğini yeterli görmüştür.[25] Diğer taraftan İbn Hazm'a göre, zina suçunda bir erkek şahit yerine iki kadın şahit ka-

[18] Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-ḫarâc*, Kahire 1396/1966, s. 178. Rivayetin kritiği için bkz. Zeylâ'î, *Naṣbu'r-râye*, IV. 79; İbn Hacer el-Askalânî, *Telḫîṣu'l-ḥabîr fî eḥâdîṣi'r-râfi'i'l-kebîr*, Medine 1963, IV. 207.

[19] Beyhakî, *Sunen*, Mekke 1994, X. 140-148-175; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd*, Beyrut t.y., XIV. 85.

[20] Beyhakî, *Sunen*, X. 148; İbnu'l-Ca'd el-Cevherî, *Musned*, Beyrut 1990, s. 49, hadis no: 196; aynca başka bir şahıstan benzer bir rivayet için bkz. Mâlik b. Enes, *Muvaṭṭa'*, (Kitâbu'l-ukdiyye) II. s. 722, hadis no: 7.

[21] İbn Hacer el-Askalânî, *Feṭḥu'l-bârî*, Beyrut 1959, V. 266.

[22] Serahsî, *el-Mebsûṭ*, Beyrut t.y., IX. 66; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i'*, Beyrut 1974, VI. 279; İbn Cuzeyy, *Ḳavânînu'l-aḥkâmi'ş-şer'iyye*, Dâru'l-fikr, y.y., t.y., s. 305; Şirbînî, *Muğni'l-muḥtâc*, Mısır 1985, IV. 151; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII. 198; el-Hıllî, *Şerâ'i'u'l-İslâm*, Necef 1969, IV. 152; Murtezâ, *Kitâbu'l-baḥri'z-zehhâr*, San'a 1988, V. 148; Muhammed b. Yûsuf Atfiyaş (Etufayyiş), *Şerḥu kitâbi'n-Nîl ve şifâ'u'l-'alîl*, Beyrut 1972, XIII. 119.

[23] Mevsılî, *el-İḫtiyâr*, II. 140; Bayındır, *Muhakeme Hukuku*, s. 158.

[24] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII. 198-199.

[25] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, IX. 398.

bul edilebilir. Üç erkek iki kadın, iki erkek dört kadın veya bir erkek altı kadın ya da erkek şahit olmaksızın sekiz kadın da şahit olabilir.[26]

Caferilere göre, üç erkek iki kadın da zina suçuna şahitlik edebilir. Ancak sadece kadınlardan oluşan bir grubun şahitliği kabul edilmediği gibi, bir erkek altı kadından oluşan şahitlerin şehadeti de kabul edilmez. İki erkek ile dört kadının şahitliği kabul edilmekle birlikte, bu şahitlikle sadece celde cezasını gerektiren zina suçu sabit olur, recm cezasını gerektiren zina suçu sabit olmaz.[27]

Anladığımız kadarıyla, Kur'an ve Sünnet'te kadınların ceza davalarında şahitlik yapamayacaklarına dair net ve kesin bir emir yoktur. Bu durumda, pek çok fıkıh eserinde yer almış olan böyle bir anlayışın[28] kaynağının ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Bu tutum, kuvvetle muhtemeldir ki, İslam'a diğer kültürlerden girmiştir.

İslam hukukçuları arasında ceza davalarında kadının şahitliğinin kabul edilmemesi, Yahudi hukukunda da sadece erkeklerin şahitliğinin kabul edilip kadınların şahitliğinin geçersiz sayılması, bu iki hukuk sistemi arasında bir etkileşimi akla getirmektedir. Nitekim Yahudi hukukuna göre, ceza ve medeni hukukta kadının şahitliği geçersizdir. Hatta kadınlar, bu konularda köleler, kumarbazlar, tefeciler, çocuklar, sağır ve dilsizler ile mahkeme önünde eşit tutulmaktadır.[29]

Yahudi hukuku tarihsel olarak İslam hukukundan daha önce şekillenmiş olduğundan, bu etkilenmenin yönünü tespit etmek zor değildir. İki dinin birbirine paralel birçok konuda, detaya ait bilgilerin aktarımı, genelde İslam hukukuna doğru olmuştur.[30]

Sonuç itibarıyla, ceza davalarında, kadının şahitliğinin kabul edilmemesi Kur'an ve Sünnet kaynaklı bir uygulama değildir. Kanaatimizce, bu uygulama Arap örf ve âdetini yansıtıyor olabileceği gibi, isrâiliyyât kaynaklı da olabilir. Eski devirlere ait düşünce ve uygulamalar, ait oldukları devirlerde kalmalıdır. İnsan hak ve hürriyetlerine atfedilen önemin her geçen gün arttığı bir dünyada, tarihin derinliklerinde kalmış uygulamaları devam ettirmeye çalışmanın İslam dininin evrenselliğine zarar vereceği kanaatindeyiz.

[26] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, IX. 395.

[27] Hillî, *Şerâ'i'u'l-İslâm*, IV. 152; Necefî, *Cevâhir*, XLI. 297.

[28] Bkz. 22. dipnot.

[29] Moshe Meiselman, *Jewis Woman in Jewish Law*, New York 1978, s. 73-80; *The Universal Jewish Encyclopedia*, "Woman" Hirshichel Revel, New York 1948, X. 565.

[30] İsrâiliyyât ile ilgili geniş bilgi için bkz. Muhammed Seyyid Huseyn ez-Zehebî, *el-İsrâ'îliyyât fi't-tefsîr ve'l-ḥadîş*, Şam 1985; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat*, Ankara 1979; Ali Osman Ateş, *Cahiliyye ve Ehli Kitap Örf ve Adetleri*, İstanbul 1996.



islâmiyât III (2000), sayı 2², s. 87-96

Osmanlı Kadınlarının Gazeteleri ile İlk Tanışıklıkları

AYŞENUR KURTOĞLU
DR., HANIMLAR EĞİTİM ve KÜLTÜR VAKFI DANIŞMANI

Matbaanın Osmanlı payitahtına girdiği 1729 yılından sonra, yayın hayatında yerini alan ilk dergi bir tıp dergisi[1] idi. İmparatorluk sınırları içinde çıkarılan dergilerin sayısı tam olarak saptanamamış olsa da[2] günümüze kadar gelen ve özellikle İstanbul kütüphanelerinde yerini alan, kadına yönelik en eski süreli yayın *Terakkî-i Muhadderât*[3] olarak gözükmektedir. Bu yazının konusu ise günümüzden 131 yıl önce yayın hayatında yerini alan ilk süreli kadın gazetesinin kadınlar indinde nasıl kabul gördüğü olacaktır.

Dönemin aydınlarının projelerine uygun olarak 'terakki' ve 'kadın' kelimelerini bir araya getiren bu ilk yayının kadınlara yüklemek istediği rol genel olarak şu üçlü kelime ile ifade edilmektedir:

> "İyi eş, iyi anne ve iyi müslüman." Batı literatüründeki 3K (Kinder, Küsche, Kirsche=mutfak, çocuk, kilise) üçlüsüne uygun olarak Osmanlı kadınına da uyarlanan bu formülün özellikle bu dönemde baskın bir şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Kadınla ilgili yazılar ilk olarak kadın gazetesi ile başlamış değildir. Bu konu devrin mevcut gazetelerinde çeşitli başlıklarla yerini almış, kadınla ilgili kitaplar neşredilmiş ve edebî eserlerin en önemli konularından biri kadın meselesi olmuştur.[4]

Tanzimat dönemi, Osmanlı toplumsal yapısının yeniden kurgulandığı ve bu yeni düzende kadının yerinin de âdeta yeniden keşfedildiği, önemsendiği ve

[1] Nuri Akbayar, "Tanzimat'tan Sonra Osmanlı Devleti Nüfuzu", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, VI. 1680a-b.

[2] Atilla Özkırımlı, *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*, II. 364.

[3] İlk Çıkarılış Tarihi: 15 Haziran 1285 [28 Haziran 1869]; Son Çıkarılış Tarihi: 20 Ağustos 1286 [2 Eylül 1870]; Toplam Sayısı: 48; Yayın Periodu: Haftada bir defa; Sahibi (Yayımlayan): Ali Raşid; Yayımlandığı Yer: İstanbul; Logosunun Altında Yazılanlar: "Muhadderât için gazetedir. Bu gazete haftada bir kere Pazar günleri Çiçek Pazarı'nda Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye Matbaası'nda tab'olunur, malumat ve ilanat-ı nafia ma'almemnuniye kabul kılınır." Bu yazıda adıgeçen dergiye yapılan atıflar *TM* kısaltmasıyla, yayımlandıkları tarihler ise şu kısaltmalarla gösterilecektir: RA: Rebiülahir; RE: Rebiülevvel; TE: Teşrinievvel; TS: Teşrinisani; CE: Cemaziyelevvel

[4] Sema Uğurcan, "Tanzimat Döneminde Kadının Statüsü", haz. Hakkı Dursun Yıldız, *150. Yılında Tanzimat*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TDK Yayınları, Ankara 1992, s. 502.

özellikle de ondan gelecek adına çok şey beklendiği yıllar olmuştur. Toplumun geleceği için kadınların durumunun nasıl iyileştirileceği konusu ve bunun 'ilerleme projesi' ile doğrudan ilgili görülmesi, onların süreli yayın yoluyla muhatap alınmalarını da gündeme getirmiştir. İlk öğrenimlerini Sıbyan mekteplerinde gören, daha ileri eğitimlerini de evlerde özel hocalarla devam ettiren genç kız ve kadınların ilk anda bu yayına ilgilerinin ne olduğu araştırıldığında karşımıza çıkan durum hiç de beklediğimiz gibi çekingen, tutuk değil, tersine cesur ve ayrıca nicelik-nitelik seviyesinin yüksekliği açısından da oldukça sevindiricidir.

Araştırmamız sırasında kadınlarla ilgili meseleleri dolaysız olarak çoğunlukla okuyucu hanımların gazetedeki mektuplarından öğrenmek mümkün olmuştur. Kadınların kendilerini sözlü biçimde görünür kıldıkları yegane alan olarak *Terakkî-i Muhadderât*, bu bakımdan çok önemliyken gazetenin öncelikli olarak erkekler tarafından kadınlar için çıkarılan bir yayın olduğu da göz ardı edilmemelidir. Kadınların, kendileri için yine kendileri tarafından çıkarılan, ama dizgicisinin bile kadın olduğu bir kadın mecmuası için yaklaşık 40 yıl beklemeleri gerekecektir.[5]

Kadın Okuyucuların Eğitim Seviyeleri

Terakkî-i Muhadderât 1869 yılında yayımlandığında Rüşdiye'den dördüncü dönem kız talebeleri mezun olmuştu. Bu, Rüşdiye'ye giden, orta sosyo-kültürel sınıfa mensup aile kızlarının dışında, "Batı'da eğitim görmüş, Batı kültürü ile tanışmış, Tanzimat aydınının eğitimli kızları ve eşleri (de) okuyucu kitlesinin içinde yerini almıştı."[6] Toplumun 'terakki' etmesi için öncelikle kadının yeri, özellikle de eğitimi ile ilgilenen o günkü aydınların kızları daha önceki kuşaklardan farklı bir eğitim almışlardı. Klasik Arapça, Farsça, edebiyat ve musiki derslerinin yanı sıra, Fransızca ve İngilizce gibi Batı dilleri ve edebiyatını da

[5] *Kadınlar Dünyası*, 4 Nisan 1329 [17 Nisan 1913] yılında yayın hayatına başlayan bu gazete, toplam 208 sayı yayımlanmıştır. Osmanlı Kadın Hareketi'nin de öncülüğünü yapan ve Osmanlı Müdafaa-ı Hukuk-u Nisvan Cemiyeti'nin yayın organı olan bu gazete, özellikle erkeklere karşı aldığı tavrını yayın hayatının sonuna kadar pek değiştirmeden sürdürmüştür. Kendi meselelerine sağlıklı çözümlerin ancak kendileri tarafından üretileceğini düşünen bu kadınlar, o dönemin ilerici aydını sayılan Abdullah Cevdet'i bile kendi meselelerine karıştırmak istememişlerdir. Bu konu ile ilgili olarak gazetede, *Kadınlar Dünyası* imzasıyla, şunlar söylenmektedir:
"Evet, Osmanlı erkeklerimizden bazıları bizi, biz kadınları müdafaa ediyorlar, görüyoruz, teşekkürler ediyoruz! Hatta doktor Abdullah Cevdet Bey gibi kendisini sınıfımızın bir vekil-i müdafii zannedenlere dahi tesadüf ediyoruz. Biz Osmanlı kadınları kendimize mahsus âdat ve adabımız vardır; bunu erkek muharrirler, bir kadının anlayacağı ruhla anlamazlar, lütfen bizi kendimize bırakınlar. Hayallerine baziçe buyurmasınlar. Biz kadınlar hukukumuzu bizzat kendi 'ictihad'ımızla müdafaa edebiliriz. Biz kadınlar; milel-i kadîme ve hazıra medeniyetleri arasında bambaşka mevkiler tutmuşuz. Erkekler bizi daima mahkum, daima esir etmişlerdir. Erkekler yüzünden çekmekte olduğumuz zulmün def'ini (ortadan kaldırma) bugün biz erkeklerin mürüvvetinden istemeye tenezzül eder miyiz?" ("Hukûk-ı Nisvân", *Kadınlar Dünyası*, 4 Nisan 1329, no:1, s.1.) Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul 1994 (1. baskı), s. 125.

[6] Zehra Toska, "Çağdaş Kadının Kimliğinin Oluşumunda İlk Aşama Tanzimat Kadını", *Tarih ve Toplum* (1984), sayı:124, , s. 6.

öğrenmekteydiler. Sadece dil ve edebiyatla kalmayan bu eğitim, müzik, matematik, kimya, tarih ve coğrafya bilgileriyle de desteklenmekteydi. Kızların, Doğu ve Batı dillerinin her ikisine de vâkıf oluşları, bu yeni nesli doğal olarak yabancı dergi ve romanlara da yöneltiyordu. Bu eğitimli kızlar Avrupa'da yayımlanan kitap ve gazetelerle olan tanışıklıklarını yerli gazetelerde de devam ettiriyorlardı.[7] (Daha sonraki yıllarda, özellikle I. ve II. Meşrutiyet yıllarında, bu iki kesimin yetişmiş hanımları bir araya gelerek kendi kalemlerinden çıkan yazılar ve Batı'dan yaptıkları tercümelerle kendi gazetelerini donatmakta gecikmemişler ve 1 Ağustos 1895'te *Tarîk* gazetesi başmuharriri İbnu'l-Hakkı Mehmed Tahir'in sahipliğinde *Hanımlara Mahsus Gazete*[8] adlı bir kadın gazetesi çıkarmaya başlamışlar ve bu gazete yıllarca istikrarlı bir şekilde yayın hayatına devam etmiştir.)

Terakkî-i Muhadderât'ın, biçimlendirilecek hedef kitlenin belirlenmesinde eğitim seviyesinin dikkate alındığı görülmektedir. Bu durumda tabii olarak gazetenin muhatap aldığı kadınlar az çok okuduğunu anlayacak eğitimde olmalıdırlar. Gazetenin hangi kadınlara hitap ettiği ve kimler tarafından okunduğu hakkındaki bilgileri yine en iyi olarak gazetenin kendisinden takip edebiliyoruz. Gelen mektuplardan, okuyucu kadınların eğitim seviyesi az çok ortaya çıkmaktadır. Bazı hanım okuyucuların, mektuplarını, dil seviyesi oldukça yüksek ve ağır terkiplerle kaleme aldıkları görülürken, bazılarında da oldukça hafif ve sıradan bir konuşma üslûbu hakimdir. Kadınların mektuplarındaki ağır terkipler ve ağdalı diyebileceğimiz üslûbu kullanmalarındaki tercihi, kendilerini sıradan kadınlardan ayıran bir çizgi, ama en çok da cinsiyetleri açısından üstün olduklarını varsayan erkeklere bir meydan okuma şeklinde okumak mümkündür.

Kadınların Kendi Kimlik Arayışlarını Dile Getirdikleri İlk Cesaret Örnekleri: Mektuplar

Terakkî-i Muhadderât'ın bizim için en ilginç yönlerinden birisi, hiç şüphesiz, 1869 yılının kadınını günümüze taşımasıdır. Bugün birtakım edebî eserlerden ya da şer'î sicillerde dava konusu olarak kayıtlara geçmiş kadın tiplerinden anlaşılmaya ve portresi çizilmeye çalışılan Tanzimat dönemi kadınını, en açık bir şekilde görebileceğimiz alan, onların gazeteye gönderdikleri 'varaka'lar, yani mektuplardır. Günlük hayatta erkeklerle hiçbir zaman bulamayacakları ortamı gazete onlara sağlamaktadır. Kendi seslerini, kabiliyetlerini özgürce ortaya koyabilecekleri yeni bir alan, onları elbette heyecanlandırmıştır. Gönderilen mek-

[7] Zehra Toska, agm., s. 6.

[8] Sahibi Mehmed Tahir olan *Hanımlara Mahsus Gazete* 1895-1908 yılları arasında 13 yıl süre ile yayımlanmış ve toplam 604 sayı çıkmıştır. *Hanımlara Mahsus Gazete* hakkında ayrıntılı konu tasnifi için bkz. Emel Aşa'nın *1928'e kadar Türk Kadın Mecmuaları*, (İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Türk Dili Ve Edebiyatı, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı) İstanbul 1989; ayrıca bkz. *Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası 1869-1927*, Metis Yayınları.

tuplarda kadın kimliklerinin bazıları çok açıkken, bazıları kendisini günlük hayattaki mahremiyetten çıkaramamıştır. Bu mektuplardan tam bir kimlik çıkarmak imkansızdır. Mektup sahiplerinin isimleri, yaşadıkları yerler ve en önemlisi cinsiyetleri hiçbir zaman bir arada verilmiş değildir; yazanın ya sadece ismi, ya sadece yaşadığı yer ya da sadece cinsiyetine ilişkin bilgi içeren bu mektupları bu özelliklerine göre tasnif etmek, öyle sanıyoruz ki, yanlış olmayacaktır.

Mekanları Belli Olanlar

Bazıları cesaret edip gönderdikleri mektupların altına her zaman isimlerini açıkça koyamazlar. Bu tip mektuplarda, sadece oturdukları semtin ya da şehrin ismini görürüz. "Ünye'de Mukîm Bir Hanım Tarafından Mektup",[9] "Trabzon'dan Mektup",[10] "Üsküdar'da Sâkine Bir Hanım Tarafından Gelen Varakadır",[11] "İşkodra'dan Mektup",[12] "Eski Zagra'dan Mektup"[13] gibi mektuplar aynı zamanda gazetenin İmparatorluk sınırları içinde nerelere kadar ulaştığının da bir habercisidir. Merkezin dışında, taşrada yaşayan kadınlar biraz zor olsa da, Dersaadet'te çıkarılan gazeteye, mektuplarını diğer mektupların ve posta malzemelerinin taşındığı gibi beygir sırtlarında[14] ulaştırırlar.

Mahremiyet mi, Güvensizlik mi?

İkinci grup mektup sahipleri, ne yerlerini, ne de isimlerini açıklarlar. Onlar için cinsiyetleri önemlidir. Bazı mektuplarda ise, gönderenin kimliği olarak sadece 'hanım' ibaresi vardır. Bunlar, "Bir Hanım İmzasıyla Gelen Mektup",[15] "Bir Hanım Tarafından Matbaamıza Gelen Mektuptur"[16] gibi başlıklarla gazete sayfalarında yerlerini almışlardır. Okuyucular arasındaki bir Dâru'l-mu'allimât talebesi de açık bir kimlik vermeyerek sadece "Dâru'l-mu'allimât Talebesi"[17] rumuzu ile mektubunu göndermiştir.

İsimlerinden Haberdar Edenler

Tanzimat kadını içinde ismini gizlemeden, herhangi bir rumuz kullanmadan mektup yollayan kadınların sayılarının oranı diğerlerinden daha fazladır. Gazetenin hemen üçüncü sayısından itibaren mektup gönderen cesaretli hanımlardan ilki Belkıs Hanım'dır; dördüncü sayıda da yine kendi ismi ile 'varaka'sını göndermiştir. Gazetede kendi isimlerini belirterek fikirlerini açıkça söyleyen

[9] *TM*, 6 TE 1285/12 Receb 1286, no: 17, s. 7-8.
[10] *TM*, 26 TE 1285/2 Şaban 1286, no: 20, s. 2-3.
[11] *TM*, 29 Mart 1285/8 Muharrem 1287, no: 33, s. 1-2.
[12] *TM*, 17 Mayıs 1285/28 Safer 1287, no: 39, s. 2.
[13] *TM*, 26 Nisan 1285/7 Safer 1287, no: 36, s. 2-3.
[14] Nesimi Yazıcı, "Osmanlı Haberleşme Kurumu", *150. Yılında Tanzimat*, s. 168.
[15] *TM*, 5 Nisan 1285/15 Muharrem 1287, no: 34, s. 1-2.
[16] *TM*, 20 Ağustos 1286/23 CE 1287, no: 48, s. 2-3.
[17] *TM*, 19 Nisan 1285/29 Muharrem 1287, no: 35, s. 3.

diğer hanımlar ise şunlardır: Adile,[18] Rabia,[19] Faika,[20] Safiye,[21] Meryem,[22] Kamile,[23] Sıdıka,[24] Hayriye,[25] Nuriye,[26] Hamide[27] ve gazeteye dört yazı gönderen Ülker Hanım.[28]

Kadınların Gazeteden İlk Şikayetleri: Dilin Ağırlığı

Kadınların gazete ile ilgili hem tenkitleri, hem de övgüleri kaleme almakta oldukça gayretli olduğu görülmektedir. Kadınların en çok şikayet ettikleri konunun başında gazetede kullanılan 'dil' gelmektedir. Gazetenin dilini oldukça ağır bulan kadınlar, bunu hemen bildirmekten çekinmemişlerdir. Gerçekten de, gazetede yer alan bazı makaleler ağır terkiplerle yazıldığından, kadınların kolaylıkla anlamasına müsait değildir. Okuma-yazma oranının son derece düşük olduğu bir dönemde, çoğunluğu evde hoca hanımlardan 'harekeli' yazı öğrenen bu kadınlar, gazetedeki 'harekesiz' yazıları okumakta güçlük çekmektedirler. Gazetedeki yazılarda imla işaretlerinin de olmayışı, okumayı daha da güçleştirmektedir. Ancak çok iyi edebiyat ve dil eğitimi almış olan hanımların anlayabileceği bu tür yazılara hanımlardan sık sık tepki mektupları gelmektedir. Bir genç kızın bu konuyu açıklıkla dile getiren mektubunu burada sunmak istiyoruz:

> Birinci deta neşr olunan gazetenizi alıb kemâl-i dikkatle mütalaa eyledim... ifadat-ı mündericesini anladım ise de doğrusunu söylüyorum ki bazı tabirat ve lûgatini bir iyice anlayamadığımdan çaresiz pederime müracaata mecbur olub hall-i müşkil eyledim vakıa pederimin ifadesine göre yazmış olduğunuz lûgatlerin sıhhat ve belâgatlarına diyecek söz yoksa da malumunuz olduğu vechle kadınlar ne kadar tahsil-i ilm kıraat ve kitabet etmiş olsalar vezaif-i saireleri ki ta'rif-i mücmeli idare-i umur-ı beytiyeden ibarettir bunun tamamiyle rü'yet ve tesviyeyi hasr-ı nefs eyledikleri halde kitab lûgat ve edebiyeyi mütalaa ve ta'mika meydan bulamazlar buna binaen gece gündüz kitabet ve kıraatla meşgul olan erkeklerden daha az lûgat ve ıstılah bilirler sözümün burasını hiç kimse inkâr edemez... onun için bize bir gazete lazımdır ki ifadat-ı mündericesi âdeta tekellüm olunan derecede olmalıdır çünkü pek muğlak ibarat ve ifadatı etrafıyla anlayamayacağımızı ben kendi nefsimle tasdik ederim hatta işittiğime göre birinci gazetenizdeki bazı lûgatleri erkeklerden ve

[18] *TM*, Adile, "Varaka", 28 Haziran 1285/29 RE 1286, no: 3, s. 3-4.
[19] *TM*, Rabia, "Birinci Mes'ele: Terbiye-yi Hâzıramızın Vücûb-ı Islâhı", 13 Temmuz 1285/15 RA 1286, no: 5, s. 1-3.
[20] *TM*, Faika, "Varaka", 13 Temmuz 1285/15 RA 1286, no: 5, s. 5.
[21] *TM*, Safiye, 27 Temmuz 1285/29 RA 1286, no: 7, s. 3.
[22] *TM*, Meryem, 27 Temmuz 1285/29 RA 1286, no: 7, s. 5-6.
[23] *TM*, Kamile, "Varaka", 24 Ağustos 1285/28 CE 1286, no: 11, s. 3-4.
[24] *TM*, Sıdıka "Diğer", 24 Ağustos/28 CE 1286, no: 11, s. 4.
[25] *TM*, Hayriye, "Varaka", 21 Eylül 1285/27 CA 1286, no: 15, s. 2-4.
[26] *TM*, Nuriye, "Bir Varaka", 16 TS 1285/24 Şaban 1286, no: 23, s. 3.
[27] *TM*, Hamide, "Mektub", 15 Şubat 1285/26 Zilkade 1286, no: 28, s. 4.
[28] *TM*, Ülker, "Mektub" 3 Mayıs 1285/14 Safer 1287, no: 37, s. 2-3; *TM*, Ülker, "Ülker Hanım Tarafından Gelen Mektub", no: 38, s. 2-3; *TM*, Ülker, "Ülker Hanım Tarafından Varid Olan Mektub", no: 42, s. 3; *TM*, Ülker, "Ülker Hanım Tarafından Mektub", no: 43, s. 4.

> on seneden ziyade kitabla meşgul olan beylerden bazıları bile anlayamamışlardır ve bazı erbâb-ı malumata müracaat etmişlerdir. Her ne ise erkeklerin bilip bilmemesi bize lazım değildir bize mahsus olan gazetenin gayet sülüs ve nefis ibareleriyle olması iktiza eder burasını umum muhadderât namına olarak rica eylerim eğer o suretle tahrire rağbet buyurur iseniz cümlemiz memnun oluruz.[29]

Yine bir okuyucudan gelen bir mektupta yazıların harekesiz olmaları eleştirilmektedir: "Bizler dahi okumağı harekeli yazılardan bellemiş olduğumuzdan harekesiz yazıyı okumakta zahmet çekiyoruz (...) mümkünü var ise gazetenizin harekeli... olması..."[30] Dergi yöneticileri kadınların bu haklı isteklerine sütunlarında cevap vermişlerdir. Her konuda kadınları 'terakki' ettirmeyi kendisine vazife bilen gazete yöneticileri, dilin ağırlığı konusunu, kadınların lehine bir tutum olarak açıklama yoluna gitmişlerdir. Bu yolla, kadınların dil eğitiminde bir ilerleme olacak ve kadınlar okurken güçlük çekseler de, sonuçta bir dil eğitimi de görmüş olacaklardır.[31]

Gazete dilinin sade, kolay anlaşılır ve harekeli olmasını isteyen hanımlar arasında açık Türkçe lisanda bir gazete isteyen Hayriye Hanım âdeta dilde sadelik akımının ilk kadın yandaşı örneğini vermektedir: "Gazetenizin (...) oldukça açık Türkçe lisanda olmasına himmet-i behiyelerini rica ederim."[32] Çoğu kadının evlerinde hoca hanımlar tarafından okutulduğu ve *Elifbâ', Kelâm-ı Kadîm, Ahlâk Risâlesi* ve *Muhammediye* gibi harekeli kitaplar okudukları[33] göz önüne alınırsa, ortalama bir Osmanlı kadınının şikayetleri oldukça haklı görünmektedir.

Gazeteye Bağlanan Umutlar

1869 yılının bu kadın gazetesini okuyan ya da bir başkasına okutarak takip eden kadınlar, gazeteye yazmada veya yazdırmakta güçlük çekmemişlerdir. Gazetenin kimler tarafından okunduğuna baktığımızda, okuyucu kitlesinin genellikle üst ve orta sosyo-kültürel sınıfa mensup kadınlar tarafından oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Gazeteye gelen mektuplardan, üst-sosyal sınıfa mensup olduğunu tahmin ettiğimiz hanımların dikkat ettikleri konuların başında, kendi fikrî ve kültürel birikimlerini ortaya koymaya çalışmaları gelmektedir. Gazetenin çıkarılması onları çok mutlu etmiştir. Gönderdikleri mektuplarda teşekkür ve tavsiyeleri ağırlıktadır. Eğitim seviyesi yüksek hanımlar, gazetenin diğerleri için ne kadar faydalı olacağını söylerken, bunun vatani bir görev olduğuna inanmışlardır. Gazetenin çıkarılması kendilerinden çok vatanın faydasına olacaktır. "Hamiyet-i millîye ve gayret-i vataniyenizin bir semeresi olarak *Muhad-*

[29] *TM*, Belkıs, "Varaka", 28 Haziran 1285/29 RE 1286, no: 3, s. 3.
[30] *TM*, Hayriye, "Hayriye Hanım İmzası ile Vürûd Eden Varakadır", 13 Temmuz 1285/15 RA 1286, no: 5, s. 4.
[31] *TM*, 13 Temmuz 1285/15 RA 1286, no: 5, s. 4.
[32] *TM*, Hayriye, agm, 13 Temmuz 1285/15 RA 1286, no: 5, s. 4.
[33] *TM*, Belkıs, "(Mektub)", 6 Temmuz 1285/8 RA 1286, no: 4, s. 4.

derât için bir gazete"[34] çıkarılması millet ve vatan için lüzumlu görülmekte, devamında da "böyle hayırlı hizmete nailiyet"lerinden[35] dolayı gazete yöneticileri tebrik edilerek, kendilerine başarılar dilenmektedir. Eğitimli kadınların gazeteye teveccühleri çoktur. Orta sosyo-kültürel sınıftan gelen kadınlar ise kendilerini 'insan' yerine koyan gazetelerine dua etmeyi ihmal etmezler. Yazdığı bir mektupta çileli bir hayattan geldiğini hissettiren Kamile adlı okuyucu, gazete idarecilerine şu sözlerle dua etmektedir:

> (...) gazete tekmili insan yerine koyuyor aferin Allah sizden ve size bu babda yardım eden efendilerden razı olsun.[36]

Ara sıra kadınların eğitimsizliklerinde baş suçlu olarak erkekleri gören düşünceye karşılık, gazeteyi takip eden kadınlar arasında kocasından destek gören kadınlar da vardır. Hayriye adlı bir hanım okuyucu, gazetesinden pek memnun olduğunu ifade ettiği mektubunda, kocasından gördüğü yardımları anmayı ihmal etmez. Erkeklerden yakınan kadınlara karşılık, bu hanıma en yakın destek kocasından gelmiştir.

> Bizce gazete-i mezkurun şimdiki haline söz yoktur ve muradım da tarif değildir hamd olsun ben pek ala anlıyor isem de her okumak bilen kadın muhliseniz derecede olamadığından ve benim işte şu kadar yazacak ve gazetenizi hemen anlayacak derece-i iktidarım Rabbim ömrüne bereket versin zevcim velinimetim efendi muhlisiniz sayesindedir çünkü kendisiyle teehhülümüz zamanından beri anlıyamaklığımızı beni bizzat okudup yazdırmaya hasrederek hakkımda inayeti bilahare akranım içinde mümtaz etmiştir ve bu cihetle kendisi dahi rahat eylemiştir.[37]

Kadınlar, gazeteyi kendilerinin dostu olarak görmektedirler. Madem ki dosttur, acı da söyleyecektir. Aklı başında olan kadınlar hiç alınmamalı, hatta teşekkür etmelidir. Hanım okuyucu, mektubunda, gazetesine olan güvenini şu sözlerle tazelemektedir:

> Velev ki bazı numarasında da olduğu gibi aleyhimize dahi olsun dost insana acı söyler fehvasınca bizim hayrımıza hizmet demek olması cihetle aklı başında olanlarımız bundan müteşekkir olub gösterilen şeylerden örnek almalı ve nesayıh vakıasını kulağına küpe etmeli.[38]

Hanımların, gazeteden bekledikleri bir hizmet de, dolaylı yoldan olsa da, aile içi saadete sağlayacağı katkıdır. Tanzimat döneminde kadınlara işlenen fikirlerden belki en önemlisi, kadınların 'israf'tan kaçınmaları, kocalarının kazandığı parayı iyi idare etmeyi öğrenmeleridir. Kadınlar tarafından da bu görüş kabul görmektedir ki, Hayriye Hanım mektubunda, *Terakkî-i Muhadderât*'dan bu yöndeki beklentisini açığa vurmaktadır. Gazeteleri onlara akıllıca para harca-

[34] *TM*, "Adile Hanım'ın Varakası", no: 3, s. 3-4.
[35] *TM*, agv., no: 3, s. 3-4.
[36] *TM*, Kamile, "Varaka", 24 Ağustos 1285/28 CE 1286, no: 11, s. 4.
[37] *TM*, "Hayriye Hanım İmzası İle Vürûd Eden Varakadır", 13 Temmuz 1285/15 RE 1286, no: 5, s. 3-4.
[38] *TM*, agm, no: 5, s. 3.

manın yollarını öğretmelidir; kadınların ev ekonomisine katkıda bulunmaları ve tüketime yönelmemeleri konusunda da gazeteden beklenti içindedir. Satırlarında, bir yandan kadınlara seslenirken, diğer yandan da gazeteyi bu işte görevli gördüğünü hissettirmektedir:

> Ey hemşireler size halisane nasihat ederim ki bu kayıdsızlık bâki oldukça dünyada rahatımız ayn-ı azabdır okur yazar ve ahval-i âlemden haberdar olur isek ve zevcimizin nakdini güzelce kullanıp hanelerimizi yolunda idare ve çocuklarımızı güzelce terbiye eder isek işte rahatımız ol vakit olur.[39]

Terakkî-i Muhadderât, kadınların kendilerine güvenlerini sağlamada ve erkekler karşısında, çaresizce kabullendikleri 'eksik' durumlarını da yeniden gözden geçirmelerinde aracı olmuştur. Bunu açık yüreklilikle ifade eden Kamile adlı hanım okuyucu için gazete birçok bakımdan önemli fonksiyonlar ifa etmiştir. Gazete, kadınların 'ilim ve hüner'e ihtiyaçları olduğunu onlara hissettirmekle onları kıymetlendirmiştir. İşte hanım okuyucu, 'okuma'nın ne olduğunu, ne işe yaradığını, gazete sayesinde daha iyi idrak ettiğini şu sözleriyle yöneticilere bildirir:

> (...) biz şimdiye dek okumanın kadrini bilmez idik çünkü beyler efendiler bize yalnız eksik etek derler idi biz de ama eteğimizi uzatalım diyerek iki boyumuzda entariler yaptık eğer onlar bize ilminiz eksik diye haber verselerdi onun çaresine bakardık işte sizin gazete bu defa bize bunu haber veriyor.[40]

Gazete, aynı zamanda kadınların ev içi hayatlarında da yeni bir tarzın başlatıcısı olmuştur. Eskiden, sadece erkekler için eve giren gazeteler ancak onların okuyabildikleri imtiyazlı konumundan çıkarak, çoluk çocuk herkesin dinlediği bir konuma geçmiştir. Erkeklerin de imtiyazlı konumunu sarsan bu yeni durumda, artık gazeteler bütün ev halkının hizmetinde olmuştur. Kadın gazetesini dinleyen hanımlar artık diğer gazetelere de kayıtsız kalmayacaktır. Gazeteye samimi satırlarını gönderen Kamile Hanım, evde olan değişiklikleri şöyle aktarmaktadır:

> Bizim efendi ziyade gazete meraklısı iken daha yakın vakte gelinceye kadar geceleri tenhaya çekilir, dudaklarını dahi kımıldatmayarak okurdu. Biraz pekçe oku da ben de işiteyim desem sizce bir şey yok diye cevap verirdi. Şimdi birkaç ay var ki kendi de biz de alıştık. Hangi gazete olursa olsun bizi başına toplar ve biz de ana-kız oğlan dinleriz.[41]

İlim ve Hüner Kapısı Olarak Gazete

Kadınlar erkeklerin kendilerinden saklanan bilgilerin farkındadırlar ve bundan da çokça şikayet etmektedirler. Sıradan bir halk kadını olan Kamile Hanım ile,

[39] *TM*, Hayriye, "Varaka", 21 Eylül 1285/27 CA 1286, no: 15, ss, 2-3 *TM*, agm, no: 5. s. 3.
[40] *TM*, Kamile, "Varaka", 24 Ağustos 1285/28 CE 1286, no: 11, s. 3.
[41] *TM*, Kamile, "Varaka", 24 Ağustos 1285/ 28 CE 1286, no: 11, s. 4.

yazdığı mektuptan iyi bir eğitim almış olduğu anlaşılan Adile Hanım, bu noktada birleşmektedirler. Adile Hanım bu durumun acımasızlığını dile getirdiği mektubunda erkeklerin sakladığı bilgi ve haberlerin, gazeteleri tarafından telafi edileceğinden emindir. Kadınların boş ve lüzumsuz dedikodular ile vakitlerini ziyan etmelerinin önüne geçecek olan gazete, erkek dünyasının şuurlu bir şekilde uzak tuttuğu bu 'ilim ve hüner' dolu dünyayı kadınlara hiç de kıskanmadan sunacaktır:

> Mahsul-i ömürleri olarak kazandıkları ma'lumat ve ma'arifi ketm ve ihâfe etmekte oldukları cihetle hem bu misillu iktidar sahibi olub da neşr-i efkâr ve ebna-ı cinsini müstefid ve haberdar etmiyen erkekleri utandırmak ve hem de bizim kadınlarda dahi böyle neşv-i efkâr etmeğe hevesli olanları teşvik ve birtakım dedikodu lakırdılarıyla fevt-i evkat etmeyerek kendilerince lâzım gelen ulum ve ma'arifin tahsiline tergib etmek ve nevm-i cehaletten uyandırmak üzere birinci defa olarak işbu mumza varakamı takdime mübaderet ettim. Allahu Teala Hazretleri cümlemizi tevfikine refik eyleye amin.[42]

Birey Olma Ayrıcalığını Yaşatanlara Takdir Hisleri

Kadınların gazeteyi beğendikleri ve benimsediklerine dair övgü dolu sözler hemen her mektupta belirtilmektedir. Aklı başında kadınların gazeteden alacağı çok dersler olacağı söylenerek, derginin eğitici misyonuna hüsn-i kabul gösterilmektedir. Kadınların takdir ettiği noktalardan belki en önemlisi, onları birer 'birey' olarak görmeleri, onları sırf kadın oldukları için ciddiye alarak yayın yapmalarıdır. Bunun farkında olduklarını yine mektupları ile bildirmektedirler:

> Dünyada şimdiye kadar kimsenin vazife edinmediği bir şey var ise o dahi bizim bir suretle terbiye ve terakkimizdir halbuki insan için birinci mürebbi bizler olduğumuzdan kaidece en evvel bizim terbiye ve terakkimize dikkat olunmak lazimeden olduğu gibi (...) mühimsenmediğimizden başka gazete misillu şeyler ile ahval-i âlemi öğrenmekliğimiz dahi güya biz dünya ehli değiliz gibi hiç ehemmiyet verilmemiştir.[43]

Kadınlar gazetenin çıktığı son sayıya kadar mektup göndermeye devam ederek bu tavırlarını devam ettirmişlerdir.

Gönüllü Muhabirler

Kadınlar bu ilk gazetelerinde kendi yazılarını görmek istemekte hiç gecikmezler. Gazetenin bu konuda açıkça isteği olmasa da, kadınlar 'terakki' logosunun altındaki "malûmat ma'almemnuniye kabul kılınır" sözlerini benimseyerek dikkate alırlar ve kendilerine göre lüzumlu buldukları konuları yazmaktan çekinmezler.[44] Kadınlar gazeteden isteklerini rahatça dile getirdikleri gibi onlara hiz-

[42] *TM*, Adile, "Varaka", 28 Haziran 1285/29 RE., 1286, no: 3, s. 4.
[43] *TM*, "Hayriye Hanım İmzası İle Vürûd Eden Varakadır", 13 Temmuz 1285/15 RA 1286, no: 5, s. 3.
[44] *TM*, Rabia, "Birinci Mes'ele: Terbiye-yi Hâzıramızın Vücûb-ı Islâhı", 13 Temmuz 1285/15 RA 1286, no: 5, s. 1.

met edecek tekliflerde de bulunmuşlardır. Gönüllü muhabirlik bunlardan birisidir. Kendi kendilerine üzerlerine aldıkları bu vazifeyi iyi icra ettiklerini ispat için âdeta zabıt tutar gibi şahit oldukları olayları gazeteye göndermişlerdir.[45] Kadınlar gazeteye yazı yazmayı hem yeni bir şey olarak heyecanlı bulurlar, hem de kendi cinslerine söz söylemenin yolunu ilk defa bulmuşlardır; bu haklarını kullanmakta gecikmek istememektedirler: "Ben dahi her hafta gazetenize derc olunmak üzere bir kağıt gönderirim ve bu kağıtlarda aklımın erdiği ve kalemimin döndüğü derecede şeyler yazıb hem nev'ime hizmet ederim ve icab eden ihtaratı ve güzel harekatı ilave ve beyan eylerim."[46] Gazetenin sayfaları, kadınların kendi yaşadıkları yerlerde olup biteni haber veren, âdeta ilk gönüllü muhabir kadınların örneklerini vermiştir.

Osmanlı kadınlarını, hep söylenegeldiği üzere, kafes arkasından görünür alana taşıyan bu ilk mektuplar, daha sonra yayımlanan birçok gazete ve dergide devam eden zengin bir alan olagelmiştir. Bu bakımdan daha çok şeyler söylemek üzere kütüphane raflarında genç araştırmacıların ilgilerini beklemektedirler.

[45] *TM*, "Ünye'de Mukîm Bir Hanım Tarafından Mektub", 6 TE 1285/12 Receb 1286, no: 17, s. 7.
[46] *TM*, Belkıs, "Varaka", 28 Haziran 1285/29 RE 1286, no: 3, s. 3.

islâmiyât III (2000), sayı 2², s. 97-107

Kadının Cinsel Sorumluluğu İle İlgili Bazı Rivayetler

ALİ OSMAN ATEŞ
DOÇ.DR., ÇUKUROVA Ü. İLAHİYAT FAKÜTESİ

Kadından kendisinde olmayanı isteriz,
Hasret yerinde kalır ve biz çekip gideriz
Necip Fazıl Kısakürek

Kadın, Necip Fazıl Kısakürek'in dediği gibi, gerçekten kendisinde olmayan şeyleri umduğumuz, hayal dünyamızda realiteden uzak olarak geliştirdiğimiz fantezilerimizi süsleyen, hiç yorulmaması, usanmaması, üzülmemesi, kızmaması, karşı çıkmaması gereken robot gibi bir varlık mıdır? Veya feminist söylemin ifade ettiği gibi, bütün bir insanlık tarihi boyunca erkeğin kölesi yapılmış, bu yüzden ağır baskılara uğramış bir mağdur mudur? Yoksa, bir anne olarak varlığımızın sebebi, eş olarak hayatımızın ayrılmaz bir parçası, kardeş ve evlat olarak sevgimizin odak noktası mıdır?

Ülkemizin dinî konularda uzman olmayan aydınları, İslam dininin kadını aşağıladığı, ona gereken önemi vermediği ve böylece sömürülmesine neden olduğu hususunda görüş birliğine varmış gözükseler bile, hiç şüphe yok ki, Kur'an ve Sünnet, kadına bir anne, bir eş, bir kardeş ve evlat olarak en yüce konumları layık görmüştür. Ancak burada karşımıza şöyle bir sorunun çıkması kaçınılmazdır: Durum böyleyse, bazı aydınları, İslam'ın kadına bakışının çok olumsuz olduğu konusunda yanlış bir yargıya sevk eden nedir? Kanaatimizce bunun sebebi, yüce dinimiz İslam'ın temel kaynaklarını oluşturan Kur'an ve Sünnet'in doğru bir şekilde yorumlanarak topluma sunulamamış olması, gelenek ve kültürümüzün dikkatli bir şekilde gözden geçirilmemiş bulunması, hâlâ asılsız ve uydurma birtakım rivayetlerin hadis diye insanımızın eğitiminde kullanılmasıdır. Nitekim, kocalarının cinsel arzularını yerine getirmeyen kadınlara meleklerin lanet ettiklerine dair rivayetler de bunlardandır.

Eğitim/terbiye, evlileri irşâd vs. türünden halkın elinde çok yaygın olarak bulunan kitaplarda yer alan, öğüt verenlerimizin dilinden düşmeyen bu rivayetler o kadar yayılmış, insanımızın dimağında o kadar yer etmiştir ki, İslam müctehidlerinin bu konudaki isabetli ve gerçekçi görüşleri âdeta göz ardı edilmiştir. *Kütüb-i Sitte* içerisinde de yer alan bu rivayetler, kadınlara karşı müslüman erkeklere bu konuda karşı durulmaz bir yetki sağlamıştır. Nitekim çe-

şitli hadis kaynaklarında Ebû Hureyre'ye (ra.) nispet edilerek nakledilmiş bulunan bu konudaki bazı rivayetlerde, cinsel ilişkide bulunmak için kocası yatağa çağırdığı hâlde bunu kabul etmeyerek, eşini kendisine küstürüp öfkelendiren ve bu şekilde sabahlayan bir kadına meleklerin lanet ettiği haber verilmektedir.[1] Bu rivayetin el-A'meş Suleymân b. Mihrân el-Kûfî (ö. 148) aracılığıyla Ebû Hâzim el-Eşca'î'de birleşen isnadları ve yer aldığı hadis kaynakları şöyledir:

1. Ebû Hureyre (ra.), Ebû Hâzim Selmân el-Eşca'î el-Kûfî (ö. 101), el-A'meş Suleymân b. Mihrân el-Esedî el-Kûfî, Ebû Avâne Vaddâh b. Abdillâh el-Yeşkurî el-Vâsıtî (ö. 176), Musedded b. Muserhed b. Muserbel el-Esedî el-Basrî (ö. 228), Buhârî.[2]
2. Ebû Hureyre (ra.), Ebû Hâzim Selmân el-Eşca'î el-Kûfî (ö. 101), el-A'meş Suleymân b. Mihrân el-Esedî el-Kûfî, Şu'be b. el-Haccâc b. el-Verd el-Atekî el-Vâsıtî el-Basrî (ö. 160), Muhammed b. İbrâhîm İbn Ebî Adî es-Sulemî Ebû Amr el-Basrî (ö. 194), Muhammed b. Beşşâr b. Osmân Bundâr el-Basrî (ö. 252), Buhârî.[3]
3. a) Ebû Hureyre (ra.), Ebû Hâzim el-Eşca'î, el-A'meş Suleymân b. Mihrân el-Esedî el-Kûfî, Cerîr, Zuheyr b. Harb, Muslim.[4]

   b) Ebû Hureyre (ra.), Ebû Hâzim el-Eşca'î, el-A'meş Suleymân b. Mihrân el-Esedî el-Kûfî, Veki' b. el-Cerrâh, Ebû Sa'îd el-Eşec, Ebû Mu'âviye ed-Darîr, Ebû Kureyb-Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, Muslim.[5]
4. Ebû Hureyre (ra.), Ebû Hâzim el-Eşca'î, el-A'meş Suleymân b. Mihrân el-Esedî el-Kûfî, Cerîr, Muhammed b. Amr er-Râzî, Ebû Dâvûd.[6]
5. Ebû Hureyre (ra.), Ebû Hâzim el-Eşca'î, el-A'meş Suleymân b. Mihrân el-Esedî el-Kûfî, Vekî' b. el-Cerrâh, Ahmed b. Hanbel.[7]
6. Ebû Hureyre (ra.), Ebû Hâzim el-Eşca'î, el-A'meş Suleymân b. Mihrân el-Esedî el-Kûfî, el-A'meş, Vekî' b. el-Cerrâh, İbn Numeyr, Ahmed b. Hanbel.[8]

Yukarıda kaydetmiş olduğumuz rivayetlerin kilit noktasında yer alan el-A'meş Suleymân b. Mihrân el-Esedî el-Kûfî (ö. 148), hadis alimleri tarafından tedlis yaptığı için tenkit edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, onun hadislerinde bir çok ıztırâb bulunduğunu söylemiş, Abdullâh b. el-Mubârek, Muğîre gibi alimler ise, onun Kûfelilerin hadislerini ifsat ettiğini bildirmiştir. Zehebî ise, A'meş'in hadis naklederken isnadda (*'an*) lafzını kullanması durumunda, İbrâhîm, İbn Ebî Vâ'il, Ebû Sâlih es-Semân gibi hocaları hariç, diğer kimselerden nakillerinde daima tedlis ihtimalinin söz konusu olduğunu kaydetmektedir. Konumuzla ilgili bu rivayet de Kûfeli bir ravi olan Ebû Hâzim el-Eşca'î'den A'meş tarafından (*'an*) laf-

[1] Buhârî, *el-Câmi'u'ş-şaḥîḥ*, İstanbul 1992, *Bed'ul-halk*, 7; *Nikâh*, 85; Muslim, *el-Câmi'u'ş-şaḥîḥ*, İstanbul 1992, *Nikâh*, 121; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, İstanbul 1992, *Nikâh*, 40; A. b. Hanbel, *Musned*, İstanbul 1992, II, 439, 480.

[2] Buhârî, *Bed'u'l-halk*, 7.

[3] Buhârî, *Nikâh*, 85.

[4] Muslim, *Nikâh*, 122.

[5] Muslim, *Nikâh*, 122.

[6] Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 40.

[7] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II. 480.

[8] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II. 439.

zıyla nakledilmiştir.[9] Hadis usûlü alimlerinin büyük çoğunluğu, isnadında tedlis olan hadislerin reddedilmesi gerektiği görüşündedir. Bu açıdan, biz bu nakillerin isnad açısından kopuk, zayıf rivayetler olduğu kanaatindeyiz. Çünkü, *'an'ane* yoluyla nakledilen rivayetlerin sahih, senedlerinin muttasıl kabul edilebilmesi için ravisinin adaletli olması, tedlis yapmaması, hocasıyla görüştüğünün sabit olması gerekir. Burada ise böyle bir durum söz konusu değildir. Buhârî'nin hadislerin kabul edilebilmesi için ravilerde, likâ ve mümârese gibi hadis kabul şartlarını öngördüğü, bu sebeple bu rivayetlerde kopukluk olamayacağı ileri sürülebilir. Ancak biz, onun konumuzla ilgili bu rivayetleri eserine alırken söz konusu prensipleri uygulamada o kadar da başarılı olamadığını düşünmekteyiz. Zaten Buhârî'nin *el-Câmi'u's-ṣaḥîḥ*'indeki bütün hadisler sahihlik açısından aynı seviyede değildir.

Aynı konuda Ebû Hureyre'den (ra.), Ebû Hâzim el-Eşca'î, Yezîd b. Keysân el-Yeşkurî, Mervân b. Mu'âviye b. el-Hâris el-Fezârî, Muhammed b. Yahyâ İbn Ebî Ömer el-Adenî vasıtasıyla nakledilen bir rivayet daha vardır.[10]

Bu isnadda yer alan ravilerden Yezîd b. Keysân el-Yeşkurî el-Kûfî, hafızası açısından bazı hadis alimleri tarafından tenkide uğramıştır. Alî b. el-Medînî onun kendisine itimat edilmeyen orta seviyede bir ravi olduğunu söylemiştir. Ebû Hâtim ise, onun bazı rivayetlerinin sahih, bazılarının da zayıf olduğunu ve bunların delil olarak alınamayacağını bildirmiştir.[11] Yine bu ravilerden Mervân b. Mu'âviye b. el-Hâris el-Fezârî de, bazı hadis alimlerinin tenkidine uğramıştır. Alî b. el-Medînî, onun sika kimselerden yaptığı rivayetlerin sahih; mechul ve zayıf ravilerden naklettiklerinin ise zayıf olduğunu söylemiştir. Ebû Hâtim ise, onun çoğu rivayetlerini genellikle mechul ravilerden yaptığını bildirmiştir.[12] Yine Ebû Hâtim, diğer ravi Muhammed b. Yahyâ İbn Ebî Ömer el-Adenî'nin, gaflet sahibi olduğunu ifade etmiştir.[13] Aynı konuda bir rivayet de Tirmizî tarafından kaydedilmiş; ancak onun zayıf bir rivayet olduğu yine kendisi tarafından belirtilmiştir.[14]

Yine bazı hadis kaynaklarında Zurâre b. Evfâ el-Âmirî'de birleşen bir isnadla Ebû Hureyre'den (ra.) nakledilen bir başka hadiste, kocasından ayrı bir yatakta geceleyen bir kadına eşinin yanına dönünceye kadar meleklerin lanet ettiği bildirilmektedir.[15] Bu hadisin isnadları şöyledir:

1. Ebû Hureyre (ra.), Zurâre b. Evfâ el-Âmirî, Katâde b. Di'âme, Şu'be b. el-Haccâc, Muhammed b. Ar'ara, Buhârî.[16]

[9] Zehebî, *Mîzân*, Mısır 1963, II. 224; İbn Hacer, *Tehẕîbu't-tehẕîb*, Beyrut 1991, II. 423-425.
[10] Muslim, *Nikâh*, 121.
[11] İbn Hacer, *Tehẕîb*, VI. 224.
[12] İbn Hacer, *Tehẕîb*, V. 409.
[13] İbn Hacer, *Tehẕîb*, V. 332.
[14] Tirmizî, *Sunen*, İstanbul 1992, *Salât*, 149.
[15] Buhârî, *Nikâh*, 85; Muslim, *Nikâh*: 120; Dârimî, *Sunen*, İstanbul 1992, *Nikâh*, 38; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II. 255, 348.
[16] Buhârî, *Nikâh*, 85.

2. Ebû Hureyre, Zurâre b. Evfâ el-Âmirî, Katâde b. Di'âme, Şu'be b. el-Haccâc, Muhammed b. Ca'fer el-Huzelî Ğunder el-Basrî, Muhammed b. el-Musennâ, Muhammed b. Beşşâr, Muslim.[17]
3. Ebû Hureyre, Zurâre b. Evfâ el-Âmirî, Katâde b. Di'âme, Şu'be b. el-Haccâc, Hâşim b. el-Kâsım, Dârimî.[18]
4. Ebû Hureyre, Zurâre b. Evfâ el-Âmirî, Katâde b. Di'âme – Muhammed b. Ca'fer, Şu'be b. el-Haccâc, Yezîd, Ahmed b. Hanbel.[19]
5. Ebû Hureyre, Zurâre b. Evfâ el-Âmirî, Katâde b. Di'âme, Hemmâm b. Munebbih, Affân, Ahmed b. Hanbel.[20]
6. Ebû Hureyre, Zurâre b. Evfâ el-Âmirî, Katâde b. Di'âme, Şu'be b. el-Haccâc, Hâşim b. el-Kâsım, Ahmed b. Hanbel.[21]
7. Ebû Hureyre, Zurâre b. Evfâ el-Âmirî, Katâde b. Di'âme, Şu'be b. el-Haccâc, Behz b. Hakîm, Ahmed b. Hanbel.[22]
8. Ebû Hureyre, Zurâre b. Evfâ el-Âmirî, Katâde b. Di'âme, Hemmâm - Şu'be b. el-Haccâc, Suleymân b. Dâvûd - Abdussamed, Ahmed b. Hanbel.[23]
9. Ebû Hureyre, Zurâre b. Evfâ el-Âmirî, Katâde b. Di'âme, Şu'be b. el-Haccâc, Muhammed b. Ca'fer b. Durrân Ğunder el-Huzelî el-Basrî, Ahmed b. Hanbel.[24]

Yukarıda kaydetmiş olduğumuz bu rivayetlerin tamamının ortak noktasında bulunan Katâde b. Di'âme es-Sedûsî el-Basrî (ö. 118), tedlis yaptığı için hadis alimlerinin tenkidine uğramıştır.[25] Bir tanesi hariç[26] yukarıda kaydettiğimiz isnadların tamamı, Katâde tarafından Zurâre b. Evfâ'dan (*'an*) lafzıyla nakledilmiş olup bunlar *mu'an'an* rivayetlerdir. Daha önce de kaydettiğimiz gibi, *'an'ane* yoluyla nakledilen rivayetlerin senedlerinin muttasıl sayılabilmesi için, bunların ravilerinin tedlis yapmamaları gerekir. Aksi takdirde bu tür rivayetler, munkatı' sayılır; isnadı kopuk zayıf nakiller kabul edilerek reddedilir. Burada da böyle bir durum söz konusu olup, bu hadisler kendisiyle amel edilmeye elverişli olmayan zayıf rivayetlerdir. Ayrıca şimdiye kadar kaydetmiş olduğumuz rivayetlerin tamamı Ebû Hureyre'den (ra.) nakledilmiştir. İleride arzedeceğimiz üzere, bu gibi hadisleri İslam hukukçuları delil olarak almamışlardır.

Beyhakî, konumuzla ilgili olarak, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek (ö. 406), Abdullâh b. Ca'fer, Ebû Bişr Yûnus b. Habîb b. Abdilkâhir b. Ab-

[17] Muslim, *Nikâh*, 120.
[18] Dârimî, *Nikâh*, 38.
[19] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II. 255.
[20] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II. 348
[21] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II. 538.
[22] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II. 386.
[23] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II. 519.
[24] Yukarıda kaydettiğimiz isnad ilgili kaynakta, "Ebû Hureyre, Zurâre b. Evfâ el-Âmirî, Katâde b. Di'âme, Şu'be - Haccâc, Muhammed b. Ca'fer b. Durrân Ğunder el-Huzelî el-Basrî, Ahmed b. Hanbel" şeklinde yer almaktadır. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II. 468. Ancak araştırmalarımız sonucu biz bunun, sonradan ortaya çıkan bir hata olduğu, isnadda yer alan Şu'be b. el-Haccâc'ın, "Şu'be ve Haccâc" şeklinde yanlış olarak yazıldığı kanaatine varmış olduğumuzdan, yukarıdaki isnadı tashih ederek kaydetmeyi uygun görmüş bulunmaktayız.
[25] Zehebî, *Mîzân*, III. 385; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV. 542.
[26] Krş. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II. 386.

dilazîz b. Ömer b. Kays el-Mâsır el-İclî (ö. 267), Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204), Cerîr b. Hâzim b. Abdillâh el-Ezdî el-Basrî (ö. 175), Leys b. Sa'd b. Abdirrahmân el-Mısrî (ö. 175), Atâ' b. Ebî Rebâh b. Safvân b. el-Huseynî el-Kuraşî el-Mekkî (ö. 114) isnadıyla Abdullâh b. Ömer'den (ra.) bir rivayet nakletmiştir. Buna göre, Hz. Peygamber'e kocanın karısı üzerindeki hakkı sorulduğunda kendileri şöyle cevap vermişlerdir:

> Kadının binek üstünde olsa bile, nefsini kocasından menetmemesi, ondan izinsiz evinden herhangi bir şeyi başkalarına vermemesi –ki verirse kocasına sevap, kendine ise günah olur–, kocasının izni olmadan nafile oruç tutmaması –ki tutarsa kendisi günahkar olur, sevap kazanmaz–, eşinin izni olmadan evinden ayrılmaması, şayet ayrılırsa rahmet ve gazap melekleri, tövbe edinceye veya evine dönünceye kadar bu kadına lanet ederler. "Peki kocası zalim olsa da mı?" denildi. Hz. Peygamber de: "Zalim olsa da böyledir." buyurdu.[27]

Kaydetmiş olduğumuz bu rivayetin isnadında yer alan ravilerden Suleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî'nin, sika ve güvenilir bir ravi olmakla beraber, bazen rivayetlerinde (çok) hata yaptığı bildirilmiştir.[28] Yine bu ravilerden Cerîr b. Hâzim el-Ezdî de, hadis alimleri tarafından tenkit edilmiştir. Kendisinin tedlis yaptığı, münker şeyler naklettiği, ömrünün sonuna doğru hafızasının bozulduğu bildirilmiştir.[29] Ayrıca bu rivayet, metin açısından da problemli gözükmektedir. Hz. Peygamber'in zulme rıza göstermeyeceği, kocasının baskı ve zulmünden dolayı evden ayrılmak zorunda kalan bir kadına da meleklerin lanet etmeyeceği açık bir husustur. Güzel ahlakı tamamlamak, hak ve adaleti ayakta tutmak için gönderilmiş olan Hz. Peygamber'in, eşine zulmeden bir kocanın bu davranışını onaylamayacağı açık bir husustur. Sonuç olarak, bu rivayetin hem zahiren, hem de bâtınen munkatı' olduğu kanaatindeyiz.

Yine, konumuzla ilgili olarak Vehb b. Bakıyye b. Osmân b. Şâbûr el-Vâsıtî (ö. 239), Hâlid b. Abdillâh el-Vâsıtî, Huseyn b. Kays er-Rahabî el-Vâsıtî (Haneş), İkrime b. Abdillâh el-Berberî (ö. 107?), İbn Abbâs (ra.) isnadıyla gelen bir rivayet daha vardır. Buna göre:

> Has'am kabilesinden bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek:
>
> – Ya Resulallah! Ben dul bir kadınım. Kocanın, karısı üzerindeki hakkı nedir, bana bildirir misiniz? Eğer güç yetirebilirsem evlenirim, bunu göze alamazsam baba ocağında otururum, dedi.
>
> Bunun üzerine Resulullah (sav.) bu kadına şöyle dedi:
>
> – Kocası kendisini arzulayarak cinsel ilişki için çağırdığı zaman, doğum yapmak üzere kırsal alana götürülmek üzere deve üzerine binmiş olsa bile, kocasının arzusuna karşı gelmemesidir. Kocanın, karısı üzerindeki bir hakkı da, izni olmaksızın kadının Ramazan orucu dışında nafile oruç tutmamasıdır. Eğer tutarsa orucu kabul olmaz. Yalnızca açlığı ve susuzlu-

[27] Beyhakî, *Sunen*, Mekke 1994, VII. 292, no: 14490

[28] Zehebî, *Mîzân*, II. 203-204; İbn Hacer, *Tehzîb*, II. 398 vd.

[29] İbn Hacer, *Tehzîb*, I. 365-367.

> ğuyla kalmış olur. Kocanın bir diğer hakkı da, kadının izin almaksızın evinden çıkmamasıdır. Çıkarsa, ilahi rahmetten yoksun kalması için sema, rahmet ve azap melekleri, evine dönünceye kadar ona beddua ederler. Bunun üzerine kadın: "Neme lazım ebediyyen evlenmem!" dedi.[30]

Yukarıda kaydetmiş olduğumuz rivayetin isnadında yer alan ravilerden el-Huseyn b. Kays er-Rahabî el-Vâsıtî (Haneş), hadis alimlerinin tenkidine uğramış bir kimsedir. Kendisi hakkında Ahmed b. Hanbel, Nesâ'î ve Dârekutnî; metrûktur, demişlerdir. Ebû Zur'a ve İbn Ma'în de, onun zayıf bir ravi olduğunu söylemişlerdir. Buhârî ise, Haneş'in hadislerinin münker olduğunu ve yazmaya değmeyeceğini, Ahmed b. Hanbel'in, onun hadislerini terk ettiğini bildirmiştir. İbnu'l-Cevzî ise, Ahmed b. Hanbel'den onun yalancı olduğunu naklettmiştir.[31] Ayrıca bu rivayetin ravilerinden İkrime b. Abdillâh el-Berberî (ö. 107?), hakkında da hadis alimleri tenkitte bulunmuşlardır. Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî, onun kezzâb olduğunu söylemiş; Sa'îd b. Cubeyr, onun İbn Abbâs'a (ra.) yalan isnad ettiğini bildirmiştir. Ayrıca Abdullâh b. Ömer (ra.) de Nâfi'e: "Ey Nâfi', Allah'tan kork! İkrime'nin İbn Abbâs üzerine yalan uydurduğu gibi, sen de benim adıma yalan söyleme!" diyerek onun İbn Abbâs'a yalan isnat ettiğini belirtmiştir.[32] Bütün bu bilgilerden sonra, kaydetmiş olduğumuz bu rivayete de güvenilemeyeceği açıktır.

Yukarıda kaydetmiş olduğumuz bu hadisler, İslam kültür tarihi boyunca tasavvuf, ahlak ve terbiye ile ilgili eski-yeni bazı kitaplara girmiş ve gelenekçi/nakilci İslami anlayış çerçevesinde, kadın erkek ilişkilerini düzenlemekte delil olarak kullanılmışlardır.[33] Açık bir hususdur ki, bu tür rivayetlerin benimsenmesi veya reddedilmesi konusunda karşımıza iki çeşit İslami zihniyet çıkmaktadır. Bunlardan birisi, bu konularda genellikle sadece isnad tenkidini yeterli sayan, metin eleştirisini pek de önemsemez izlenimi veren, hadislerde ifade edilen hususların, akla, insan fıtratına, hayatın doğal gerçeklerine, dinin gönderiliş gayesine uygunluğunu dikkate almaz gözüken gelenekçi/nakilci anlayışı temsil etmektedir. Bu ekolün, dinî problemleri çözmede aklın önderliğine, kıyas ve ictihada karşı olduğu tarihen bilinen bir hususdur. Yine bu zihniyetin, bilim, teknik, ekonomi vb. alanlarda İslam dünyasına kazandırdığı seviye(!), özellikle çağımızda gözlerden uzak değildir. İslam toplumlarının ve müslüman aydınların önünde birikmiş olan ve çoğu imani nitelik taşıyan yığınla problemi de bu zihniyetle çözmeye imkan yoktur. Ayrıca İslam karşıtı kimselerce eleştiri konusu yapılmış birçok konu, bu anlayış ve zihniyet mensuplarınca doğru kabul edilmiş birtakım rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Yine burada işaret etmek gerekir ki, konumuzla ilgili bu tür rivayetleri sahih kabul

[30] Ebû Ya'lâ, *Musned*, Dımeşk 1984, IV. 340; krş. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, Beyrut 1994, IV. 563.
[31] Zehebî, *Mîzân*, I. 546; İbn Hacer, *Tehzîb*, I. 538.
[32] İbn Hacer, *Tehzîb*, IV. 167-172.
[33] Krş. Gazâlî, *İhyâ tercümesi*, İstanbul 1985, II. 147 vd.; A. Rıza Demircan, *İslâm'a Göre Cinsel Hayat*, İstanbul 1996, s. 233 vd.

eden İslami anlayışla, bunları güvenilir nitelikte bulmayıp, amel etmeye elverişli görmeyen İslami zihniyet birbirinden oldukça farklı durumdadır. Bu iki anlayışın kadına bakış konusunda da farklı noktalarda yer alacağı hususu ise açıklamaya muhtaç değildir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, kadını kayıtsız şartsız erkeğin cinsel kölesi durumuna sokan bu rivayetler ve bunlara dayanan nakilci İslami anlayış, yerli ve yabancı bazı yazarlar tarafından şiddetle eleştiri konusu yapılmıştır. Kendisine ait olduğuna inanmadığımız bu rivayetler ve bunlardan beslenen hayat anlayışı, Hz. Peygamber'in aleyhine delil olarak kullanılmaya çalışılmıştır. Nitekim İlhan Arsel, bu konuda şunları söylemektedir:

> Her ne kadar Şeriatçı, şehvet gailesini giderme bakımından kadın ve erkeği, sanki eşit imişler gibi göstermeye çalırsa da birazdan belirteceğimiz hükümlerden bunun böyle olmadığı anlaşılacaktır ve görülecektir ki kadın, tıpkı diğer hususlarda olduğu gibi, hatta fazlasıyla, cinsel yaşamlar bakımından erkeğin adeta parayla tutulmuş kölesi durumundadır. Çünkü bir kere kocasının şehvet gailesini, nafaka karşılığı gidermekle görevli kılınmıştır. Öte yandan bu görevini, yine kocasının emri ve dileği gereğince karşılamadığı takdirde, sadece onun değil fakat aynı zamanda Tanrı'nın ve meleklerinin de lanetlemesine maruzdur. Muhammed'in, Tanrı'dan gelmedir diye ortaya vurduğu emirler kadına, kocasının şehvetini doyurduğu takdirde, mükafata kavuşacağını ve bu görevden kaçındığı takdirde ise felaketlere uğrayacağını açıkça ortaya vurmaktadır. Hatırlatalım ki, kadının bütün bu cezalara müstehak olmasını gerektiren şey, sadece kocasının cinsel münasebette bulunma davetini reddetmek değildir; bu daveti geç olarak yerine getirmek ya da yatağa çağırıldığı zaman 'geliyorum, biraz bekle' şeklindeki oyalamalarda bulunmak dahi aynı korkunç sonuçları yaratmaya yeterlidir. Kocayı şehvet açısından rahatlatmak için öngörülen yukarıdaki hükümler kadın lehine iş görmez. Yani kadın, cinsel ihtiyacını gidermek maksadıyla kocasını yatağa çağırmak ve gelmediği takdirde kocasının cennetlerden mahrum kaldığını görme şansına sahip değildir.[34]

Oral Çalışlar ise bu konuda benzer değerlendirmelerde bulunmaktadır:

> İslamcı kesim kendi anlayışlarını güçlendirmek ve kadının, erkeğin cinsel isteklerine her koşul altında boyun eğmesini sağlamak amacıyla Peygamber'in hadislerini ön plana çıkarırlar ve Peygamber'i örnek gösterirler. Erkeğin cinsel ihtiyaçlarına cevap veremeyen kadının lanetleneceği ve cehennemlik olacağı belirtilir, ancak kadınların erkeklere yönelik benzer cinsel isteklerine ilişkin herhangi bir hüküm aramak kimsenin aklına gelmez; tabii böyle bir isteği geri çeviren erkeğe verilecek bir cezadan da söz edilmez.[35]

Fatmagül Berktay da, tek tanrılı dinlerin sonuncusu olan İslamiyet'in, kadının yaratma gücünü elinden alarak, onu birey olarak tasfiye ettiğini, İslam'a göre, insanlar ile kadınların farklı şeyler olduğunu, kadınların başka şeylerin

[34] İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, İstanbul 1995 (13. baskı), s. 216-218.
[35] Oral Çalışlar, *İslâm'da Kadın ve Cinsellik*, İstanbul 1994 (4. baskı), s. 108.

yanı sıra insanlar (erkek müminler) için yaratılmış olduğunu söylemektedir.[36] Ancak kaydetmiş olduğumuz bütün bu görüşlere katılmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü İslam'a göre, kadın da erkek de hukuki varlıkları olan birer şahsiyettir. Kadın da, erkek de birbiri için yaratılmış varlıklardır. Aralarında aşk ve sevgi var edilmiş olup, her iki cinsin birbirinden vazgeçmesi insanlık tarihi boyunca söz konusu olmamıştır; bundan sonra da olmayacaktır. Kadın ya da erkek, birbirinin rakibi ve düşmanı değildir. İnsanlığın devamı bu ikisinin kuracağı mutlu yuvayla mümkün olmaktadır. İnsanın var olması için hem anne, hem de baba gerekmektedir. İnsanoğlu için ne annesinin sütü, ne de babasının alınteri vazgeçilir niteliktedir. Küçücük yavrular bile anne ve babası aynı yuvada mutlu iken kendisini güvende hisseder. Birbiriyle kavga edip çatışan, şiddetin hakim olduğu huzursuz bir aile ortamında bir çocuğun ruhsal açıdan sağlıklı büyümesi mümkün değildir. Ayrıca yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bu tür rivayetlere dayanılarak İslam'ın tanımlanması, onun kadına bakış açısının belirlenmesi kabul edilebilir değildir. Çünkü bu rivayetler, delil olarak alınmaya, amel edilmeye elverişli olmayan birtakım nakillerdir. İslami ilimler sahasında uzman olmadığı hâlde bu konuda görüş bildirmek ya da yazmak isteyen kimselere düşen görev ise, bu alana ömrünü vermiş alimlerimizin görüşlerine başvurmak olmalıdır. Aksi takdirde, birtakım uydurma rivayetlerle İslam ve Hz. Peygamber haksız yere eleştirilmiş olur. Eğer önyargılı değilsek, dini görmek istediğimiz gibi değil de, alimlerce ortaya konulmuş, inananlarınca seve seve benimsenmiş şekliyle ele almalı ve hakkındaki olumlu veya olumsuz görüşlerimizi buna göre ortaya koymalıyız.

Konuyla ilgili yukarıda kaydettimiz bütün rivayetler, kanaatimizce, hadis usûlü ilminin ortaya koyduğu kurallara göre isnad açısından kopuktur. Biz bunların şu hâliyle Hz. Peygamber'e ait olmayan, zahiren ve manen munkatı' nakiller olduğunu düşünmekteyiz. Hadis alimlerinin bildirdiğine göre, bir hadisin sahih kabul edilmesi için gerekli olan beş şarttan birisi, senedin kopuksuz olmasıdır. Hanefi mezhebine mensup usûl alimleri ise, zahirde isnadın kesintisiz olması yanında bir de hadisteki manevi (gizli/bâtını) inkıtâdan söz etmektedirler. Hanefilere göre, hadislerdeki inkıtâ (kopukluk) iki şekilde meydana gelmektedir:

1- İnkıtâ-ı sûrî (biçimsel veya zahirî kopukluk).

2- İnkıtâ-ı ma'nevî (gizli veya bâtını kopukluk).

Yine Hanefilere göre, manevi kopukluk da, biri, muaraza (çatışma) sebebiyle; diğeri ise, nakledendeki kusur ve noksanlıktan doğan inkıtâ olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Muaraza sebebiyle olan inkıtâ, ilgili rivayetin Kur'ân-ı Kerim'e, maruf Sünnet'e, meşhur hadislere, sahabenin ileri gelenlerinin kabullerine aykırı düşmesiyle anlaşılır ve bunlara aykırı olan nakiller munkatı'/merdût sayılır.[37] Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi biz, konumuzla ilgili rivayetlerin

[36] Fatmagül Berktay, *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul 1996, s. 64.

[37] İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı*, Ankara 1994, s. 173.

Hz. Peygamber'e ait olmadığını; bunların gerek Kur'an-ı Kerim'in, gerek Hz. Peygamber'in tebliğ ve eğitim metodlarına aykırı düştüğü ve hem zahiren, hem manen munkatı' olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bu rivayetlerin metinleri, sadece erkekleri göz önünde tutarak kadınları dışlayıcı bir tutum sergilemektedir. Hz. Peygamber'in ise peygamberlik görevi icabı, kadın olsun erkek olsun müminlerin arasında ayırım yapması söz konusu olamaz. Kendisine sorulan bir soruya cevap olarak ya da toplumun salahı, dirlik ve düzeni, esenlik ve mutluluğu için, zina ve fuhuş gibi toplum yapısını zedeleyici davranışları önleme noktasından böyle bir konuya girse bile, kendisine inananlara yönelik bu nasihatlerini sadece kadınlara yapmaz, böyle önemli bir konuda erkekleri göz ardı etmezdi. Açık bir hususdur ki, cinsel ihtiyaç sadece erkekler için söz konusu değildir. Bu, kadın olsun erkek olsun tüm insan cinsinin, tatmin edilmesi gereken tabii, fıtri, fizyolojik bir ihtiyacıdır. Hz. Peygamber'in bunu bilmemesi, şayet bu konularda öğüt verdiyse, kadın erkek tüm ashabına hitap etmemesi düşünülemez. Söz konusu rivayetler ise, âdeta kadını erkeğin şehvetini gidermeye yönelik bir köle, bir cinsel obje konumuna düşürmekte, bu yönüyle kadınlar tarafından kabul edilebilir nitelikte gözükmemekte ve onların yaratılışlarına aykırı düşmektedir. Hz. Peygamber'in ise, fıtrata/yaratılışa aykırı şeyleri emretmesi düşünülemez. Çünkü onun getirdiği din olan İslam, fıtri/yaratılışa uygun bir dindir. Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmuştur:

> (Resulüm!) Sen yüzünü hanif olarak dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmış ise, ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler.[38]

Bu açıdan İslam alimleri fıtrata aykırı düşen rivayetlerin Hz. Peygamber'e ait olmadığını, bunların sonradan başkaları tarafından uydurulduklarını söylemişlerdir. Bu rivayetler erkek-kadın ayırımı yapmadan, "Sizden biriniz hastalık, aşırı yorgunluk, uykusuzluk, baygınlık, üzüntü ve mutsuzluk, hanımlara ait belirli hususlar vs. gibi herhangi bir mazereti olmaksızın eşinin cinsel ihtiyacını gidermezse, şöyle şöyle olur..." tarzında söylenmiş olsaydı, bir ölçüde makul ve tutarlı olabilirdi. Halbuki şu konumuyla bunlar sadece erkeğin cinsel açıdan tatminini ön planda tutmakta ve kadınların cinsel arzularını göz ardı etmekte ve erkeğe bu konuda herhangi bir sorumluluk yüklememektedir. Kadınların cinsel ilişkiden kaçınmalarının, genellikle hamile kalma ve doğum yapma sebebiyle karşılaşacakları sıkıntı ve meşakkatlerden dolayı olduğunu açıklamaya gerek yoktur. Kadınları bu konuda rahatlatmak, onların endişelerini gidermek ahlaki ve vicdani bir görev iken, erkeklerin bu hususta duyarsız olmalarının menedilmemesi, kendilerine dinî-ahlaki herhangi bir uyarıda bulunulmaması düşünülemez. Kadınları, erkeklerin zevklerinin birer kölesi olarak algılatan, onların arzu ve ihtiyaçlarını görmezden gelen böyle bir tutumu, getirdiği vahiyde "Allah adaletli olmayı emreder."[39] buyurulan bir peygambere yakıştırmak mümkün de-

[38] 30. Rûm, 30.
[39] 16. Nahl, 90.

ğildir. Kadın ya da erkek arasında ayırım yaparak adaletsizlik yapmak ise yüce Peygamber'in ismet sıfatına aykırı düşer. Ayrıca buna benzer, fıtrata/yaratılışa aykırı rivayetler Allah'ın Kitabı'na, Resulü'nün Sünneti'ne ve dinin temel kurallarına aykırı oldukları için İslam müctehidlerince kabul edilmemiştir.

Kadınların mal olarak görüldüğü, mirasçı olamadığı, kendilerinin terekeden sayıldığı, evlenme konusunda herhangi bir tercih haklarının bulunmadığı, başlık parası karşılığı velilerinin seçtikleri eşlerle evlenmek zorunda bırakıldıkları cahiliye dönemi ataerkil Arap toplum yapısında, kadın şiddetle ezilmekteydi. O dönemde erkekler dilediği kadar kadınla evlenebilir, parası varsa dilediği kadar cariye satın alabilirdi. Bunların cinsel açıdan, ait oldukları erkeğe karşı elbette görevleri vardı, fakat kocalarının veya sahiplerinin bu kadınlara karşı bu konuda herhangi bir sorumlulukları yoktu.[40] Bu ataerkil evrende kadın, erkeği doyuma ulaştırmak için yaratılmış bir zevk nesnesiydi. Bu evrende cinsel eylem, eşit iradeyle donatılmış iki kişiyi birleştiren bir eylem olarak görülmez ve yalnızca erkeğin iradesi göz önüne alınır. Kadın ise, çoğu kez cansız nesnelerle bir tutulur ve mal olarak görülür. Hareketli ve canlı erkek, kendi iradesiyle belirlediği bir mekanda dikey olarak açılırken, kadın iradeden yoksun kalır. Yatay ve hareketsiz olduğu için evrene can veren o büyük kuvvete, erkek kuvvetine sunar kendisini.[41] Böyle bir toplum yapısında parası ve malı olan yaşlı erkekler, yaşça kendilerinden çok küçük kadın ve kızlarla evlenebilmişlerdir. Bu kültürel ortamda, birden çok genç karısı ve cariyesi olan yaşlı bir erkeğe karşı bu kadınların, cinsel açıdan yerine getirmekle mükellef oldukları görevleri vardır. O, ne zaman isterse bu kadınlar onun arzusunu yerine getirmek mecburiyetindedirler. Ancak o erkek sahip olduğu bu kadınların cinsel arzularını yerine getirmek zorunda değildir, onlar bu konuda sabretmek ve onun kadını olarak kalmak durumundadırlar. Erkeğin iktidarsızlığı kadınların kendisini terk etmeleri için bir hak oluşturmaz. Kur'an ve Sünnet, kadınların statüleri konusunda radikal bazı reformlar gerçekleştirmişse de, İslam'dan sonra da, uzun asırlar boyunca İslam toplumlarında zaman zaman eski kültür ve geleneğin uzantıları olan uygulamalar görülebilmiştir. Elbette böyle bir ortamda bu erkeğin imdadına konumuzla ilgili rivayetler yetişecektir. Belki de bu rivayetler, toplumdaki bu tür uygulamaları meşrulaştırmak, emsaliyle ülfet etmeyerek torunu yaşındaki kadın ve kızlarla evlenen, cariyeler satın alan iktidarsız yaşlı erkeklerin imdadına yetişmek için ortaya atılmışlardır. İslam hukukçuları, kadının evlilikten zarar görmesi, kocanın, bazı hastalık, sakatlık ve yetersizlikleri, karısına eza cefa etmesi, nafaka yükümlülüğünü yerine getirmemesi, kaybolması gibi durumlarda kadının hakime başvurarak evliliği sona erdirme hakkı olduğunu bildirmektedirler.[42] Yukarıda sözü edilen hastalık, sakat-

[40] Bu konuda geniş bilgi için bkz. A. Osman Ateş, *Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, İstanbul 1996, s. 280-388; Âmine Vedûd-Muhsin, *Kur'ân ve Kadın*, çev. Nazife Şişman, İstanbul 1997, s. 138.

[41] Fetna Ayt Sabbah, *İslâm'ın Bilinçaltında Kadın*, İstanbul 1995, s. 65.

[42] Hayrettin Karaman, *İslâm'da Kadın ve Âile*, İstanbul 1993, s. 345.

lık ve kusur, erkeğin iktidarsız olması, cinsel organının kesik veya sakat olması gibi, cinsel birleşmeyi engelleyen kusur ve hastalıklardır.[43] Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre, ancak erkeklik uzvunun kesik, husye yumurtalarının çıkarılmış olması ile erkeğin iktidarsız olması, yalnızca kadın için hakime başvurma sebebi olabilir. İmam Muhammed ise, kadın hasta veya kusurlu ve sakat olan erkekle yaşadığı takdirde zarar göreceği her sebeple hakime başvurabilir, görüşündedir. İmam Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel ve Mâlik b. Enes gibi müctehidlere göre, taraflardan hangisi diğerinde, cinsel hayatı önleyen, yahut tiksinti veren bir hastalık ve kusur tespit ederse, ayrılmak için mahkemeye başvurma hakkına sahiptir.[44]

İslam hukukçuları, ayrıca, evlenecek çiftin birbirine layık, uygun ve denk olmasını istemişlerdir. Kur'an ve Sünnet'te, evleneceklerin, hangi ölçülere göre birbirlerine denk olmaları gerektiğini belirleyen bir nass yoktur. Bu sebeple İslam müctehidleri, yaşadıkları devirlerde hakim olan örf ve âdetlerle sosyal değer hükümlerine bakarak evlilikte denkliğin konumunu tespit etmişlerdir. İslam hukukçularının çoğuna göre, erkeğin kadına denk olması şarttır, kadın kendisine denk olmayan bir erkekle evlenemez.[45] Milletimizin toplumsal yapısında mevcut bir anlayışın gereği olarak, evlenecek kadın ve erkek arasında makul ölçülerde 'yaş denkliği' aranmaktadır. Bu husus ise Kur'an ve Sünnet'e aykırı değildir. Bu sebeple toplumumuzda genellikle birisi çok genç, diğeri çok yaşlı olan kimseler birbiriyle evlenmemektedir. Yaşlı kimselerin kendilerinden çok genç eşlerle evlenmeleri toplum tarafından garip karşılanmakta ya da kınanmaktadır. Nitekim bu konuda halkımızın arasında dilden dile dolaşan, "Emsaliyle ülfet eylemeyenin sedası semadan gelir." şeklinde hikmetli ve güzel bir söz vardır. Buraya kadar kaydettiklerimizden kadın ve erkeklerin, eşlerinin haklı cinsel isteklerine, meşru bir mazeret olmaksızın karşı çıkabilecekleri sonucu çıkarılmamalıdır. Kadının cinsel sorumluluğuyla ilgili, anılan geleneksel söylemin dinî, ahlaki ve hukuki açıdan doğru olmadığını buraya kadar ifade etmiş bulunmaktayız. Ayrıca son olarak belirtmek gerekirse, yukarıda kaydetmiş olduğumuz rivayetlerin İslam hukuku açısından delil olarak kullanılmaya elverişli olmadığı gibi, mayası İslam kültürü olan toplumsal yapımızla uyuşmadığını da belirtmek isteriz.

[43] Karaman, *İslâm'da Kadın ve Âile*, s. 281.

[44] Karaman, *İslâm'da Kadın ve Âile*, s. 282; Ayrıca bkz. Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, çev. A. Efe - H.F. Ulus - A. Ural - Y.V. Yavuz - N. Yavuz, İstanbul 1994, IX. 404 vd.

[45] Karaman, *İslâm'da Kadın ve Âile*, s. 237-238; Ayrıca bkz. Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, IX. 182 vd.

islâmiyât III (2000), sayı 2², s. 109-129

Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Âişe

BÜNYAMİN ERUL
Dr. A.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ, ARŞ. GÖR.

Yüce Allah'ın insanlığa göndermiş olduğu peygamberler zincirinin son halkası olan Hz. Peygamber, kendisine indirilen Kur'an'ı tebliğ ettiği gibi, tatbik de etmiş, hayatı boyunca âdeta canlı bir Kur'an olmuştur. Kendilerine arzedilen hak dini kabul eden ilk nesiller, İslam'ı doğrudan doğruya Kur'an'dan ve onun tebliğcisi ve uygulayıcısı olan Hz. Peygamber'den öğrenmişlerdi. Onların bu eğitimini, kısaca Kur'an ve Sünnet merkezli bir talim ve terbiye şeklinde özetlemek mümkündür.

Sahabenin, Allah tarafından kendilerine gönderilen son Peygamber'e bağlılıkları herkesçe malumdur. Bu bağlılığın tabii bir sonucu olarak sahabe, onun her türlü söz ve davranışlarına önem atfetmiş, onları öğrenmeye çalışmıştır. Fakat, beşer oluşun bütün özelliklerini taşıdıkları içindir ki, onlar da Hz. Peygamber'in Sünnet ve hadislerini farklı şekillerde anlamak durumunda kalmışlardır. Hz. Peygamber ile olan beraberlik süreleri, zeka ve muhakeme güçleri, yaşları, cinsiyetleri, meşgaleleri, ona olan yakınlıkları, İslam öncesi geçmişleri vb. birçok faktör, onların hem hadis rivayetlerini, hem de Sünnet anlayışlarını önemli ölçüde etkilemiştir.

Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının doğru bir şekilde anlaşılıp algılanması ve düzgün bir şekilde gelecek nesillere nakledilmesi, sahabenin en gayretli oldukları hizmet alanlarından birisiydi. Onların zaman zaman Hz. Peygamber'e sordukları sorular, kavrayamadıkları bazı konularda ona başvurmaları, iç yüzünü idrak edemedikleri çeşitli hususlarda ona yönelttikleri eleştiriler ve özellikle Hz. Ömer'de görüldüğü üzere ortaya konulan ciddi itirazlar hep onu iyi anlayabilmek adınaydı.[1] Doğruyu tespit ve hakikate ulaşabilmek amacıyla onlardan bazılarının gösterdiği hassasiyet her türlü takdirin üzerindedir. Özellikle fakih ve müctehid olarak bilinen sahabiler, Hz. Peygamber'in bu tenkitleri müsamaha ile karşıladığını görmüşler ve eleştirel bir ruhla birbirlerine

[1] Bu hususta misaller ve geniş değerlendirme için bkz: Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yayınları, Ankara 1999, s. 125-153.

de itiraz etmekten, hatta gerektiğinde sert eleştiriler yöneltmekten dahi çekinmemişlerdir.

> Onların bu yolda yaptıkları ilmî tenkitler, İslam kültür tarihinin en parlak örnekleri olarak sayılabilir. İslam'ı öğretme çalışmaları sırasında sahabenin birbirlerinin eksiğini tamamladığı, yanlışını düzelttiği, hatta tekzibe dahi gittikleri vakidir. Ama bu, sırf Kur'an ve Peygamber yanlış anlaşılmasın, İslam yanlış öğretilmesin diyedir.
>
> İşte bu İslami ilim zihniyetinin pek çok mümessili arasında en müstesna yeri, en büyük İslam alim kadını olan Hz. Âişe işgal etmektedir. Hz. Âişe, sadece hadis nakilcisi değil, aynı zamanda müfessirdir, fakih ve hatiptir. Devrinin Arab tarihi, ensâb, şiir ve tıb sahalarında derin bilgi sahibidir. Rivayet ettiği hadislerin şuuruna ermiş bulunduğu gibi, kendisine ulaşan rivayetleri de, yüksek İslami kültürüne göre değerlendirmekte ve ravileri kim olursa olsun, bunlardan yanlış veya eksik bulduklarını düzeltme vazifesini hakkıyla yerine getirmektedir.[2]

Hz. Peygamber'in sevgili eşi Hz. Âişe, zekası, engin deneyimi ile, her taraftan gelen kadın erkek hemen herkesin, kendisine danıştığı, meseleleri için bilgisine başvurduğu, irşat ve tavsiyelerine kulak verdiği, hatta ailevi problemleri çözdürmek ve kendisinden dua almak üzere sık sık ziyaret edilen, kendisine hürmet edilen bilge bir anneydi. Kapısı, geçmiş yıllarda karşı saflarda yer almış hasımlarına dahi açıktı. Onun evi, ilim, irfan, irşat ve danışma merkezi gibi her gün girip çıkanlarla dolup taşmaktaydı. Bu mütevazı ev, kadın erkek, büyük küçük birçok kimsenin huzuruna gelip kendisini dinlediği, varsa soru sorup cevabını aldığı bir ilim ve irfan ocağı oldu. Onun bu faaliyetleri sayesinde Medine, ilim merkezi olmaya devam etti. Orada onun yıllarca süren eğitim ve öğretim faaliyetleri sonunda, İslam ilimlerinin temellerinin atılması ve ilmî hareketin gelişmesi yanında, hadis ve fıkıh sahalarında Medine ekolü teşekkül etti. Gerek Medine'de ve gerekse her yıl hacc için gittiği Mekke'de kendisine sorulan şifahi sorulara cevap verdiği gibi, muhtelif şehir ve bölgelerden mektupla sorulan soruları da cevapsız bırakmadı.[3]

O, dinî ilimleri bizzat Resul-i Ekrem'den öğrenmişti. İslam'ın öğreticisi olan Hz. Peygamber ile aynı evi paylaştığı ve evi de Mescid'in bitişiğinde olduğu için, onun öğretilerinden gece gündüz yararlanmakta, onun ders ve sohbetlerini dinlemekte, kavrayamadığı, merak ettiği veya bilmediği her bir meseleyi de hemen ona sorup öğrenmekteydi. Yine Resul-i Ekrem de, Hz. Âişe'nin herhangi bir hatasını gördüğü zaman derhal onu uyarmaktaydı.[4]

Hz. Peygamber'den aldığı feyz sayesinde İslam esaslarının en mümtaz öğreticisi oldu. Sünnet'i nakledip şerhetmekle kalmadı; aynı zamanda onun doğ-

[2] Mehmed S. Hatiboğlu, "Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkitçiliği", *AÜİFD* XIX (1973), s. 59-61, 72.

[3] Hz. Âişe'ye mektupla soru sorulmasına misal olarak bkz: Mâlik, 20. Hacc 51, I. 340-1; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, İstanbul 1982, VI. 87; Buhârî, *el-Edebu'l-mufred*, s. 371, no: 1121, terp. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1985 (2. baskı).

[4] Bkz. Suleymân en-Nedvî, *Hz. Âişe*, (*Asr-ı Saâdet* içerisinde), çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1978, III. 278-285'te bu sorular ile uyarılardandan birçoğunu nakletmiştir.

ru anlaşılması hususunda ilmî tenkit zihniyetini ortaya koydu. Kuvvetli hafızası sayesinde Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetinin daha sonraki nesillere ulaştırılmasında emsalsiz hizmetler ifa etti. Rivayet ettiği toplam 2210 hadisle, en çok hadis rivayet eden yedi sahabinin dördüncüsüdür. Kendisinden hadis nakledenlerin sayısı 200'den fazladır. Öğrencilerinin en az dörtte biri bayanlardan oluşmaktadır.[5]

1914-1917 yılları arasında Hz. Âişe hakkında ilk defa müstakil ve oldukça doyurucu bir kitap yazan, Hintli alimlerimizden merhum Nedvî'nin dediği gibi:

> Tarihin bütün sayfalarını karıştıracak olursak Hz. Âişe'den başka bütün dinî, ahlaki, siyasi ve medeni meziyetleri şahsında toplamış ve bütün bunların icaplarını yerine getirmiş, ilmî ve amelî bir rehber olmuş bir kadın göremeyiz.[6]

Hz. Âişe'nin Rivayetlere Yönelttiği Eleştiriler

Tekrar belirtmeliz ki, Hz. Âişe'nin hadis ilmindeki meziyeti, yalnız rivayetlerinin çokluğunda değil, rivayet ve dirayetteki itina ve dikkatindedir. En çok hadis rivayet eden sahabilerden, Ebû Hureyre, Enes ve İbn Ömer'den farklı olarak Hz. Âişe ve İbn Abbâs, rivayet ettikleri hadis ve sünnetleri anlama, kavrama ve yorumlama bakımından müstesna bir mevkie sahiptirler. Onlar, fıkhi yaklaşımları sayesinde Allah Resulü'nün söz ve davranışlarını daha doğru bir şekilde idrak edebilmişlerdir.

Özellikle Hz. Âişe, Hz. Peygamber'i dinleme, anlama, değerlendirme ve onları nakletme esnasında sahabilerde gördüğü bazı zabt kusurları karşısında kayıtsız kalmamış, sahip olduğu bilgi ve birikimi ile bu tür yanılgıları derhal eleştirmiş ve yanlışları düzeltme cihetine gitmiştir. Bu yönüyle meşhur olan Hz. Âişe'nin, çoğu sahabiden, kısmen de tâbiînden bazı kimselerin rivayet ve fetvalarına yönelik olarak yapmış olduğu istidrâklar (düzeltme, tashih, itiraz, eleştiri) öteden beri bazı alimlerimizin dikkatini çekmiştir. İslam kültür tarihimizin çeşitli dönemlerinde, Kur'an'a, Sünnet'e ve muhakemesine dayalı mütalaalarıyla haklı bir şöhrete nail olan Hz. Âişe'nin itiraz ve düzeltmeleri hakkında bazı alimler tarafından müstakil eserler de kaleme alınmıştır.

Bu sahada bilinen ilk eser, Ebû Mansûr Abdulmuhsin b. Muhammed eş-Şîhî el-Bağdâdî'nin (ö. 489/1096) yirmi beş hadisi ihtiva eden *Reddu'l-'uḳûli't-tâ'işe bi ẕikri mâ'stedrekethu 'Â'işe* adlı risalesidir.[7]

[5] Kendisinden hadis rivayet eden öğrencilerinin geniş bir listesi için bkz: Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, tahk. Şu'ayb el-Arnavût, Huseyn el-Esed, Beyrut 1990 (7. baskı), II. 136-9.

[6] Nedvî, *Hz. Âişe*, III. 425.

[7] Bu risalenin ismini, Zerkeşî'nin *el-İcâbe* adlı eserinin İstanbul Devlet Beyazıt Kütüphanesi'nde bulunan, ve tahkik etmekte olduğumuz ikinci nüshasının kapak sayfası olan (65b)'ye yazılan mülhak'tan tespit etmiş bulunmaktayız. Aslında *fî kitâbihî* olan kelimenin, *İcâbe*'nin matbu nüshasında *fî kifâyetihî* şeklinde yanlış neşredilmesinden hareketle, değerli hocalarımız M. S. Hatiboğlu, "Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkitçiliği", s. 61'de ve ondan nakleden Mustafa Fayda, "Âişe" maddesi, *DİA*, II. 204'te Ebû Mansûr'un kitabının isminin *Kifâye* olması ihtimalinden söz etmiş-

İkinci ve en geniş eser ise, Türk asıllı Mısırlı alim Bedruddîn ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392), *el-İcâbe li-îrâdi mâ'stedrekethu 'Â'işe 'alâ'ṣ-ṣaḥâbe* adlı eseridir. Eser, toplam yetmiş bir düzeltme ve ilgili rivayetler hakkında değerlendirmeleri ihtiva etmektedir.[8]

Mezkur eserin özeti sayılabilecek bir diğer kitap da, Suyûtî'nin (ö. 911/1505), *'Aynu'l-işâbe fî'stidrâki 'Â'işe 'alâ'ṣ-ṣaḥâbe* adlı eseridir.[9] Suyûtî, *İcâbe* üzerine yaptığı çalışmasında, istidrâk olarak görmediği haberleri hazfetmiş, bir tane de kendisi ilave etmiştir.

Yine bu konuda, değerli Hocamız Mehmed S. Hatiboğlu'nun "Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkidçiliği" adlı bir makalesiyle, Nevzat Aşık'ın *Hazreti Âişe'nin Hadisçiliği* (İzmir 1987) adlı bir kitapçığı yayımlanmıştır.

Elinizdeki bu makalede ise, söz konusu zabt kusurları karşısında, Hz. Âişe'nin muhataplarına yönelttiği bazı eleştiriler ele alınacak, eleştirilerinde başvurduğu yöntem ve kriterler ile, yaptığı yorum ve değerlendirmeler tahlil edilecektir. Hadis ilminde metin tenkidinin en başarılı öncüsü olduğuna inandığımız Âişe validemizin rivayetlere yönelttiği bu eleştiriler, Resul-i Ekrem'e doğru bilgileri izafe etme adına, onun ne kadar tenkitçi bir zihniyete sahip olduğunu gösterecektir. Onun yaptığı düzeltmeler hakkında gerek muhtelif alimlerden nakledeceğimiz değerlendirmeler, gerekse tarafımızdan yapılacak mütalaalar yorum ve tartışmaya açık olmakla birlikte, tenkit faaliyetinde başvurulacak kriterler ve yapılan tenkitlerin neticeleri hakkında fikir verecektir.

1. Kur'an'a Dayalı Eleştiriler

Hadislerin sıhhatini tespitte, yahut onların hatalı veya uydurma olduğunu belirlemede en önemli metin tenkidi kriteri olan Kur'an'a arz yöntemi, öteden beri ilim adamları tarafından tartışılagelen bir konudur.[10] Onlardan bazılarına gö-

lerdir. Suyûtî'nin, *'Aynu'l-işâbe* adlı eserini tahkik eden Abdullâh Muhammed ed-Dervîş de, metindeki *fî kifâyetihî* ifadesinin hata olduğunu söylemekte, doğrusunun *fî kitâbihî* olduğunu belirtmektedir. Bkz: *age.*, s. 33, 3. dipnot. Adı geçen kitabın ismini ilk defa kullandığımız bu yazma nüshadan öğrenmiş bulunmaktayız.

[8] Merhum Sa'îd el-Efgânî tarafından 1939 yılında neşredilen ve şimdiye kadar beş baskısı yapılan Zerkeşî'nin bu değerli eseri, tarafımızdan terceme, tahriç, tertip ve tahkik edilerek *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler* ismiyle yayıma hazırlanmış olup çok yakında Kitâbiyat yayınları arasında yayımlanacaktır.

[9] İlk baskısı, 1304/1886'da Dekkan'de yapılan bu eser daha sonra Abdullâh Muhammed ed-Dervîş tarafından tahkik edilerek Kahire'de 1988 yılında Mektebetu'l-ilm tarafından neşredilmiştir.

[10] Geniş bilgi ve tartışmalar için bkz. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998; Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm, *er-Redd 'alâ siyeri'l-Evzâ'î*, s. 25-28, (Ebu'l-Vefâ el-Efgânî'nin açıklamaları) Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, t.y.; İbnu'l-Kayyım, *el-Menâru'l-munîf fî'ṣ-ṣaḥîḥi ve'd-ḍa'îf*, tah. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetu İbn Teymiyye, Mısır, s. 80 vd.; Salâhuddîn İdlibî, *Menhecu naḳdi'l-metn 'inde 'ulemâ'i'l-ḥadîsi'n-nebevî*, Beyrut 1983, s. 109; Muhammed Tâhir Cevâbî, *Cuhûdu'l-muḥaddiṣîn fî naḳdi metni'l-ḥadîsi'n-nebeviyyi'ş-şerîf*, Tunus 1986; Musfir Azmullâh Dumeynî, *Meḳâyîsu naḳdi mutûni's-sunne*, Riyad 1984; M. Mustafâ A'zamî, *Menhecu'n-naḳd 'inde'l-muḥaddiṣîn*, Riyad 1990 (3. baskı), s. 77-9; M. Hayri Kırbaşoğlu, *Hadis İlminde Metodoloji Sorunu* (basılmamış II. kısım), s. 427-441; Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Ya-

re söz konusu yöntem, Hz. Peygamber ve ileri gelen sahabilerin uygulamalarına ve bu hususta nakledilen bazı rivayetlere dayanmaktadır. Bu konuda lehte ve aleyhte zikredilen rivayetler ve bu hususta yapılan tartışmalar bir yana,[11] hadisleri Kur'an'a arz yönteminin, gerek bazı sahabiler ve gerekse daha sonraki dönemlerde birçok alimimiz tarafından kullanıldığında şüphe yoktur.

Hadislerin sıhhatini tespit ederken, onları öncelikle Kur'an'a arzedenlerin başında şüphesiz Hz. Âişe gelmektedir. Metin tenkidinin en nefis örneklerini veren Hz. Âişe, özellikle işittiği rivayet ve fetvaları Kur'an'a arzetmesiyle meşhur olmuştur. Sık sık başvurduğu bu yöntem sayesinde o, birçok rivayetteki ravi yanılgılarını tespit etmiş, Kur'an ayetleriyle karşılaştırarak, gördüğü eksiklikleri gidermeye çalışmıştır.

Hatta Hz. Âişe'nin, bizzat Allah Resulü'nden işittiği bir sözü, konuyla ilgisi bulunan bir ayete aykırı gibi gördüğü için, işin mahiyetini kavrayabilmek kastıyla bu yönteme başvurduğu bile vakidir. Nitekim, Buhârî (ö. 256/870) *Kitâbu'l-'ilm*'de, "Bir şey işitip de onu anlayıncaya kadar (kaynağına) başvuran kimseler" başlığıyla açmış olduğu bir bâbta, İbn Ebî Muleyke'nin "Hz. Peygamber'in eşi Hz. Âişe, anlayamadığı bir şey işittiğinde, onu öğrenebilmek için o konuda (Hz. Peygamber'e) başvururdu." şeklindeki bir değerlendirmesini naklettikten sonra şu habere yer vermiştir:

> Hz. Peygamber: "Her kim hesaba çekilirse, azap görür." buyurunca, Hz. Âişe: "Yüce Allah: '(Kimin kitabı sağdan verilirse) o, kolay bir hesaba çekilecektir.' buyurmuyor mu?"[12] dedim, bunun üzerine o (s): 'Bu, ancak (insanların teraziye)[13] çıkarılışıdır; ama kimin hesabı tartışmalı geçerse, o helak olacaktır' buyurdu." demektedir...[14]

Bu haber, Hz. Âişe'nin işittiği bir hadisin manasını anlamaya, Sünnet'i, Kitap ile karşılaştırmaya, mahiyetini kavrayamadığı hususta hemen soru sormaya olan gayretini göstermektedir. Bunu Resulullah'ın (s) huzurunda yapması, bizzat onun izah ve tashihine başvurması, bilgisini artırmakta ve fikrini geliştirmekteydi.[15]

Hz. Âişe'nin, diğer sahabilerden veya tâbiîlerden işittiği bazı rivayetleri Kur'an'a arz yöntemiyle tenkit etmesine dair birçok misali Zerkeşî *el-İcâbe* adlı kitabında bir araya getirmiştir. Onların çoğunda Hz. Âişe'nin yapmış olduğu Kur'an'a arz uygulaması son derece başarılıdır. Hz. Âişe bu tenkitleriyle, metin tenkidinde Kur'an'a arz yönteminin önderliğini yapmış, kendisinden sonra

yınları, İstanbul t.y., s. 186-7, 239-247; Kamil Çakın, "Hadislerin Kur'an'a Arzı Meselesi", *AÜİFD* XXXIV. 237-262.

[11] Geniş bilgi, deliller ve tartışmalar için bkz: Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, s. 13-107.

[12] 84. İnşikâk, 7-8.

[13] Bkz. İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî bi şerḥi ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*, tahk. Muhibbuddîn el-Hatib, el-Mektebetu's-selefiyye, Kahire 1407 (3. baskı), I. 238.

[14] Buhârî, 3. *İlm* 35, I. 34; 65. *Tefsîr* 84/1, VI. 81; Muslim, 51. *Cennet* 79-80, III. 2204-5; Tirmizî, 46. *Tefsîr* 76, no: 3337, V. 435; Ahmed b. Hanbel, VI. 47, 91, 127, 206.

[15] Bkz. İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî*, I. 238; Salâhuddîn İdlibî, *Menhecu naḳdi'l-metn*, Beyrut 1983, s. 109.

gelenlere güzel bir örnek teşkil etmiştir. Şu rivayet onun bu hususta ne kadar duyarlı ve tutarlı olduğunu göstermektedir:

Tâbiînden talebesi Mesrûk'un (ö. 63/682), Hz. Peygamber'in, Rabbini görüp görmediğine dair sorduğu bir soru üzerine tüyleri diken diken olan Hz. Âişe, "Senin, 'şu üç şeyi her kim rivayet ederse, yalan haber vermiş olur.' sözünden haberin yok mu?" demiş ve Kur'an'a dayanarak şu açıklamayı yapmıştır:

> 1. "Sana her kim "Muhammed (s) Rabbini gördü." diye haber verirse, yalan söylemiştir. Çünkü Yüce Allah, "Gözler O'nu görmez, O gözleri görür. O latîf ve her şeyden haberdardır." buyuruyor. Fakat Resulullah (s) Cebrail'i kendi suretinde iki kez görmüştür.
>
> 2. Her kim Hz. Peygamber'in yarın ne olacağını bildiğini haber verirse, yalan söylemiştir. Çünkü Yüce Allah, "Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilmez." buyurmaktadır.
>
> 3. Her kim Allah Resulü'nün (tebliğ etmesi gereken bazı hakikatleri) gizlediğini haber verirse, yalan söylemiştir. Zira Yüce Allah, "Ey Resul! Rabbinden sana indirileni duyur! Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun..."[16] buyurmaktadır.[17]

Verilen bu misalde olduğu gibi, Kur'an'a arz uygulamasında gayet isabetli olduğu hâlde, çeşitli rivayetlere dayalı bazı mülahazalarla Hz. Âişe'nin hatalı olduğunu söyleyen ve böylece kendileri hataya düşen alimlerimiz de yok değildir.

Nitekim, Hz. Âişe'nin çeşitli ayetlere dayanarak, Allah'ın görülmesi ile ilgili İbn Abbâs'ın rivayetine karşı çıkması hakkında İbn Huzeyme (ö. 311/923), "Hz. Âişe'nin nefyi bir ilme (hadise) dayanıyor değildir. Âişe, Hz. Peygamber'den, Rabbini görmediğine dair bir şey nakletmemektedir. Kendisi bu hükme, sadece ayeti te'vil ederek varmıştır." demiş, daha sonra Muslim (ö. 261/875) şarihi Nevevî de (ö. 676/1278) bu değerlendirmede ona tâbi olmuştur.[18]

Yine Hz. Âişe'nin, Ebû Hureyre'nin "Uğursuzluk üç şeydedir." rivayetine karşı çıkmasını, İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) itimat edilmez bir itiraz olarak değerlendirmesi, Hattâbî'nin de (ö. 388/998) söz konusu hadisi te'vil ederek uzlaştırmaya çalışması böyledir. Nitekim, gerek İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) sırf güvenilir bir cemaat tarafından rivayet edildiği gerekçesiyle bu konuda Hz. Âişe'ye karşı çıkması ve gerekse Hattâbî'nin ilgili haberi te'vil yoluyla kurtarmaya çalışması eleştirilmiştir.[19]

Ancak burada hemen belirtelim ki, hadislerin Kur'an'a arzında dikkat edilmesi gereken birtakım hususlar ve karşılaşılan bazı problemlerin varlığı da inkar edilemez.[20] Hz. Âişe'nin Kur'an'a arz uygulamalarının tümünde de isabetli

[16] Sırasıyla ayetler: 6. En'âm, 103; 42. Şûrâ, 51; 31. Lokmân, 34; 5. Mâ'ide, 67.

[17] Buhârî, 65. *Tefsîr* 53/1, VI. 50; Muslim, 1. *Îmân* 287, I. 159.

[18] Bkz. Konu hakkında geniş açıklamalar için bkz. Zerkeşî, *İcâbe*, s. 84-9; Hatiboğlu, "Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkitçiliği", s. 70.

[19] Bkz. Konu hakkında geniş açıklamalar için bkz. Zerkeşî, *İcâbe*, s. 105-6; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 174-5.

[20] Bu hususta bkz. Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 186-7, 239-247; Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, s. 193-257; M. Hayri Kırbaşoğlu, *Hadis İlminde Metodoloji Sorunu* (basılmamış II. kısım), s. 427-441; Çakın, "Hadislerin Kur'an'a Arzı Meselesi", s. 237-262.

olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim bazı ilim adamları ona itiraz etmiş, onun yanıldığını söylemekten geri kalmamışlardır.

Buna güzel bir misal olarak, Hz. Âişe'nin şu rivayete itirazını zikredebiliriz: Bir hadiste, Hz. Peygamber'in, Bedir'de müşrik ölülerine seslendikten sonra: "Onlar şimdi benim dediklerimi işitiyorlar." dediği rivayet edilmiş; Hz. Âişe: "Sen kabirlerdekilere işittirebilecek değilsin!"[21] ayetini delil getirerek, "O (s), ancak 'Onlar şimdi benim söylediklerimin hak olduğunu biliyorlar.' demiştir." şeklinde tashih cihetine gitmiştir.[22]

Hz. Âişe'nin bu izah şeklini, İbn Hişâm'ın (ö. 213-8/828-33) *Sîre*'sinin şarihi Suheylî (ö. 583/1187), birkaç açıdan doğru görmemiştir:

1. Hz. Âişe orada bulunmamıştı. Başkaları ise orada bulundukları için Hz. Peygamber'in lafzını daha iyi bellemişlerdir.
2. Ölülerin, bu durumu bilmeleri caiz olunca, işitmeleri de caiz olur.
3. Onun dayandığı ayetin anlamı, ölüler değil, kafirlerdir. Burada Allah kafirleri ölülere ve sağırlara benzetmek suretiyle onları "ölü ve sağır" diye nitelendirmiştir.[23]

İbn Kuteybe de (ö. 276/889), mezkur ayetleri ileri sürerek, Hz. Peygamber'den nakledilen bu hadise itiraz edenlere verdiği cevapta hadisin sahih olduğunu, Hz. Âişe'nin yaptığı itirazın ise geçersiz olduğunu belirtmektedir.[24]

2. Sünnet'e Dayalı Eleştiriler

Metin tenkidi kriterlerinden biri de, nakledilen bir haber veya hadisin, açık bir şekilde sarih Sünnet'e ters düşmesidir.[25] Sünnetlerin şahitleri olan sahabe de bazı haberleri tenkit ederken bu yönteme başvurmuştur. Özellikle Hz. Âişe'nin eleştiri ve tashihlerinin birçoğunda, Hz. Peygamber'in uygulamalarını esas aldığı, onun fiillerine dayanarak bu yöntemi kullandığı görülmektedir. Kaynakların naklettiği birçok rivayette görüldüğü üzere Hz. Âişe, işittiği bazı haberlere ve fetvalara karşı çıkarken, genellikle bizzat kendisinin şahit olduğu veya Hz. Peygamber ile birlikte yaptıkları bazı uygulamalara dayanmıştır.

Hz. Peygamber'in en genç ve en zeki eşi olan Hz. Âişe, Allah Resulü'nün vefatına kadar, gece gündüz onunla bir arada bulunma ve onun uygulamalarını, hâl ve hareketlerini, tavır ve davranışlarını, kısaca sünnetlerini daha fazla izleme şansına sahipti. Onun Kur'an'a vukufiyetinin yanı sıra, fakih oluşu, kendisine Hz. Peygamber'in sünnetlerini daha doğru kavrama imkanı vermiştir. Zekası, fıkhi melekesi, muhakeme gücü sayesinde, nebevi tasarrufların menşeini,

[21] 35. Fâtır, 22.

[22] Bkz. Buhârî, 23. *Cenâiz* 87, II. 101; 64. *Meğâzî* 8, 12, V. 9, 21.

[23] Bkz. Zerkeşî, *İcâbe*, s. 99-100.

[24] Bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim, *Te'vîlu muḫtelifi'l-ḥadîs*, Kahire t.y., s. 101-103. Ayrıca bkz. Nevzat Aşık, *Sahabenin Hadis Rivayeti*, İzmir 1981, s. 264-7.

[25] İbnu'l-Kayyım, *el-Menâru'l-munîf fi's-ṣaḥîḥ ve'd-da'îf*, tahk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetu İbn Teymiyye, Mısır t.y., s. 56-7; Kırbaşoğlu, *Hadis İlminde Metodoloji Sorunu* (II. kısım), s. 441-4.

illet ve maksadını, bağlayıcılık ve devamlılık yönlerini gözeterek herkesçe takdir edilen tahliller ve tenkitler yapmıştır. Aynı şekilde o, Hz. Peygamber'in çevresinde gelişen olayları ve onun bunlar karşısında aldığı tavırları müşahede ederken, tabii, fizikî, ictimai ve tarihî bağlamı göz önünde bulundurmuş, nebevi tavrın arka planını kavramaya ve başkalarına da anlatmaya çalışmıştır.[26]

Mevdûdî (ö. 1400/1979), "Allah'ın tefakkuh kabiliyetini ihsan ettiği, Kur'an ve Peygamber sîretinin derin ve kapsamlı bir şekilde incelenmesi konusunda özel bir yeteneği (zevk) olan,... Şeriat sistemini bir bütün olarak kavrayıp değerlendirebilen, çözümlenmek üzere ayrıntılı meseleler geldiği zaman, kendi içgörüsünü kullanarak bunların hangilerinin İslam'ın mentalitesi ve doğasıyla uyumlu, hangilerinin uyumsuz olduğunu bildirebilen kimselerden" söz ederken, "Resul'ün mizacına âşina" (*mîzâc şinâs-i Resûl*) şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Mevdûdî'ye göre böyle bir insan, sanki Peygamber'in zihnine sahipmiş gibi, neredeyse Peygamber'in düşündüklerini düşünebilir. İslam'ın mentalitesini anlayan, Allah'ın Kitabı'nı ve Resulü'nün Sünneti'ni derin ve kapsamlı bir şekilde inceleyen kimse, Peygamber'in mentalitesine nüfuz eder ki, rivayetlere baktığı zaman kendi başına, kazandığı yeteneklere binaen, hangilerinin Peygamber'den geldiğini, hangilerinin Peygamber'in Sünneti'ne aykırı olduklarını belirleyebilir. (...) Resulün mizacına aşina olmuş bir şahıs –ki böyle bir şahsın kalbine ve aklına İslam'ın gerçek ruhu yerleşmiştir– bir hadise ilk bakışında Peygamber'in böyle bir şey söyleyip söyleyemeyeceğini veya yapıp yapmayacağını söyleyebilir.[27]

Şüphesiz Hz. Âişe'nin durumu, Mevdûdî'nin Ebû Hanîfe'yi (ö. 150/767) göz önünde bulundurarak serdettiği bu değerli mütalaaya, kelimenin tam anlamıyla *mîzâc şinâs-i Resûl* olmaya evleviyetle layıktır. Zira o, işittiği hadisleri, haberleri ve fetvaları, sadece müşahede ettiği müşahhas sünnetlere arzetmekle kalmamış, bir adım daha atarak, Hz. Peygamber'in vefatından sonra dahi, çeşitli olaylar karşısında "şayet Allah Resulü sağ olsaydı / bu olayı görseydi... şöyle şöyle yapardı" şeklindeki ifadelerinde olduğu gibi, zaman zaman onun adına bazı yorumlarda bulunmaktan da geri durmamıştır. Onun şu ifadesi bu hususa verilebilecek en güzel misal olsa gerektir:

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, muhtemelen bazı hanımlarda müşahede edip rahatsız olduğu birtakım davranış bozukluklarından şikayetle Hz. Âişe şöyle demiştir:

> Şayet Resulullah (s) bu hanımların (zamanımızda) ortaya koydukları böylesi davranışları görseydi, İsrailoğulları hanımlarının menedildikleri gibi, onları mutlaka mescitlerden menederdi.[28]

[26] Misaller için bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 196-377.

[27] Charles J. Adams, "Bazı Çağdaş Müslümanların Nazarında Hadisin Otoritesi –Mevdûdî'nin Hadis Anlayışı–", çev. Nedim Alpdemir, *İslâmî Araştırmalar* VII (1994), sayı: 3-4, s. 300-301.

[28] Mâlik, 14. *Kıble* 15, I. 198; Buhârî, 10. *Ezân* 163, I. 210-211; Muslim, 4. *Salât* 144, I. 329; Ahmed b. Hanbel, VI. 91. Aynı haberi nakleden er-Rabî' b. Habîb, hanımların durumları hakkında şu

Her ne kadar bu türden fazla misale sahip değilsek de, mezkur rivayet bile, Hz. Âişe'nin Sünnet'e ne kadar vâkıf olduğunu gösteren açık bir delildir. Bu şekilde açıkça ifade edilmese de, Hz. Peygamber'in bazı talimat ve tatbikatına rağmen, fakih ve müctehid sahabilerde görülen bazı yeni ve değişik uygulamalarda da aynı anlayışın yattığını söyleyebiliriz. Özellikle Hz. Ebû Bekr ve Ömer gibi sahabilerin bazı farklı icraatları, Hz. Peygamber'in kendi dönem ve şartlarında ortaya koyduğu bir sünneti, değişen şartlarda aynen uygulamak yerine, o konudaki nebevi tavrın illetini, gayesini belirlemek suretiyle, aynı uygulamayı değil de aynı tavrı yansıtmak amacına matuf idi.[29]

Hz. Âişe'nin Sünnet'e dayalı olarak yaptığı eleştirilere birkaç misal vermek gerekirse:

Buhârî ve Muslim, *Ṣaḥîḥ*'lerinde şu haberi rivayet etmişlerdir: Hz. Âişe'nin yanında namazı bozan şeyler arasında köpek, eşek ve kadın zikredilince şöyle dedi: "Bizi eşeklere ve köpeklere mi benzettiniz?! Allah'a yemin ederim ki, ben Resulullah'ın (s) önünde, sedirin üzerinde yattığım hâlde onun hâlâ namaz kıldığını gördüm. Bazen ihtiyacım oluyor, Resulullah'ı (s) rahatsız etmemek için oturmak istemiyordum ve ayakları arasından çıkıyordum."[30] Başka bir rivayette ise, o şöyle demiştir: "Resulullah (s) namaz kılar, benim ayaklarım da onun önüne veya onun hizasına gelirdi, O ayaklarımı itekler, ben de çekerdim."[31]

Görüldüğü gibi Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in huzurunda yaptığı hâlde, onun herhangi bir müdahalede bulunmayarak onayladığı hususlara, yani takrirî Sünnet'e başvurarak cevap vermektedir. Yine bir defasında kendisine "Hayızlı kadın, namazı kaza eder mi?" diye sorulduğunda "Biz, Resulullah'ın (s) yanında hayız oluyorduk, namazı kaza etmediğimiz gibi, kaza etmekle de emrolunmuyorduk." diye cevap vermesi de bunun iyi bir misalini oluşturur.[32]

Bazen de başkalarının gördüğü hâlde, Hz. Âişe Hz. Peygamber'in sürekli yaptığı uygulamayı esas alarak, bizzat müşahede etmediği nebevi bir fiilin rivayet edilmesine karşı çıkabilmektedir. Onun Hz. Peygamber'in ayakta bevlettiğine dair rivayetlere karşı çıkışı böyledir. Hz. Âişe'nin belirttiğine göre Hz. Peygamber daima oturarak bevletmiştir. Hatta bu hususta Hz. Âişe oldukça iddialı konuşmuş ve şöyle demiştir: "Her kim size 'Hz. Peygamber ayakta bevlediyordu.' diye haber verirse, onu tasdik etmeyin. Çünkü ben onun (sürekli) oturarak bevlettiğini görürdüm." Başka bir rivayette ise "O, ancak oturarak

açıklamayı yapmaktadır: "Bunun sebebi, kadınların mescide güzel koku ve parfüm kullanarak gelmeleri ve insanları koku sebebiyle namazlarında meşgul etmeleridir. Bkz. *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ*, Kahire 1930 (2. baskı), I. 53, no: 259.

[29] Misaller için bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 377-465.

[30] Buhârî, 8. *Salât* 105, I. 130; Muslim, 4. *Salât* 265, 266, 270, I. 365-6.

[31] Bu anlamdaki haberler için bkz. Buhârî, 8. *Salât* 104, I. 130; Ebû Dâvûd, 2. *Salât* 112, no: 713, I. 457; Zerkeşî, *İcâbe*, s. 113-4.

[32] Bkz. Abdurrazzâk, *el-Muṣannef* (11 cilt), tahk. Habiburrahmân el-A'zamî, el-Meclisu'l-ilmî, Beyrut t.y., I. 331-2, no: 1277; Buhârî, 6. *Hayz* 20, I. 83; Muslim, 3. *Hayz* 67-9, I. 265; Ahmed b. Hanbel, VI. 32.)

bevlediyordu." demektedir.[33] Oysa Huzeyfe'den gelen bazı rivayetlere göre, Hz. Peygamber bir kavmin çöplüğüne varmış, orada ayakta bevletmiş, sonra abdest alıp mestlerine meshetmiştir.[34]

Burada Huzeyfe'nin bu rivayeti ile Hz. Âişe'nin rivayeti arasında bir çelişki gibi gözüken durumu şöyle izah edebiliriz: Bu konuda Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in sürekli olarak oturarak bevlettiğini, ayakta bevlettiğine hiç şahit olmadığını haber verirken; Huzeyfe ise, Hz. Âişe'nin bulunmadığı bir ortamda ve muhtemelen Hz. Peygamber'in hayatında yalnızca bir defa ayakta bevlettiğine dair müşahedesini haber vermektedir. Hz. Âişe Resulullah'ın sürekli alışkanlığına dayanarak, onun ayakta bevledebileceğine ihtimal vermemiş, bu yönde bir haberin onun alışkanlığını yansıtmayacağını ifade etmek istemiştir. Zaten Huzeyfe de "Hz. Peygamber ayakta bevlediyordu." şeklinde mutat bir davranıştan söz etmemiş, sadece şahit olduğu bir fiili haber vermekle yetinmiştir. Resulullah'tan sabit olan ve mutat olarak yapageldiği şey, onun oturarak bevlettiğidir. Bu, onun tercih ettiği ve güzel gördüğü alışkanlıklar arasındadır. Oysa ayakta bevl ise, bunu gerektiren bir sebep veya zaruretten dolayı ancak nadiren yaptığı bir fiildir.[35]

Ancak durum böyle de olsa, Hz. Huzeyfe'nin bizzat şahit olduğu Hz. Peygamber'in bu ender uygulaması hakkındaki haberi karşısında Hz. Âişe'nin "tasdik etmeyin" demesi, kastı aşan bir ifade olarak değerlendirilebilir. Söz konusu rivayete bu şekilde karşı çıkmaktansa, cuma guslü ile ilgili izahlarında olduğu gibi,[36] Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu fizikî şartları gündeme getirseydi, şüphesiz daha isabetli olurdu.

3. Hadislere Dayalı Eleştiriler

Bilindiği gibi Hz. Âişe Sünnet'i kavramanın (dirayet) yanı sıra, hadis rivayeti ile de meşhurdur ve en çok hadis rivayet edenler arasında dördüncüsü sırada yer almaktadır. İşte hafızasında binlerce hadis bulunan Hz. Âişe'nin tenkitlerinde başvurduğu bir diğer önemli yöntem de, duyduğu bir hadisi, bildiği veya bizzat işittiği başka bir lafızla karşılaştırması, âdeta onun bu şekilde bir sağlama-

[33] İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-muşannef* (7 cilt), tahk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1989, I. 116, no: 1323; Tirmizî, 1. *Tahâret* 8, no: 12, I. 17; Nesâ'î, 1. *Tahâret* 25, I. 26; İbn Mâce, 1. *Tahâret* 14, no: 307, I. 112; Ahmed b. Hanbel, VI. 136, 192, 213.

[34] Abdurrazzâk, *el-Muşannef*, I. 193, no: 751; Humeydî, *el-Musned*, tahk. Habiburrahmân el-A'zamî, Haydarâbâd 1963, I. 210, no: 442; İbn Ebî Şeybe, *Muşannef*, I. 115, no: 1309; Buhârî, 4. *Vudu'*, 60-1, I. 62; Ebû Dâvûd, 1. *Tahâret* 12, no: 23, I. 27; Tirmizî, 1. *Tahâret* 9, no: 13, I. 19; Nesâ'î, 1. *Tahâret*, 24, I. 25; Ahmed b. Hanbel, V. 394, 402.

[35] Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 62; Ebû Dâvûd, I. 27 (2 no'lu dipnot); geniş bilgi için bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 318-320. Ebû Hureyre'den nakledilen başka bir rivayete göre "Resulullah (s) dizinin iç tarafındaki bir yaradan dolayı ayakta bevletmiştir." Bkz. Hâkim, *el-Mustedrek 'alâ'ş-şaḥîḥayn*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.y., I. 182.

[36] Şâfi'î, *er-Risâle*, tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, el-Mektebetu'l-ilmiyye, Beyrut t.y., s. 306, no: 846; Abdurrazzâk, *el-Muşannef*, III. 200, no: 5315; Humeydî, *Musned*, I. 93-4, no: 178; İbn Ebî Şeybe, *Muşannef*, I. 434, no: 5006; Buhârî, 11. *Cum'a* 15-16, I. 217; Muslim, 7. *Cum'a* 6, I. 581.

sını yapmasıdır. Kaynaklarımızdaki rivayetlerden, onun bu yöntemi şu şekillerde uyguladığı anlaşılmaktadır:

1. Nakledilen hadisi bizzat kendisi de işitmiştir ve sorulan hadisi ya aynen onaylar ya da hafızasındaki lafza arzeder.[37]
2. Rivayet edilen hadisi onayladıktan sonra, şayet yanlış anlaşılmışsa, Hz. Peygamber'in kastını izah eder.[38]
3. Nakledilen rivayeti, konuyla ilgili ve daha güçlü gördüğü başka bir hadise arzeder. Ebû Hureyre'nin naklettiği "Vitr kılmayanın namazı yoktur." rivayetini, beş vakit namaz hakkındaki başka bir hadise arzetmesinde olduğu gibi.[39]
4. Nakledilen hadiste gördüğü eksikliği, kendi bildiği hadiste mevcut bir ziyade ile tamamlar. Burada ise iki ihtimal söz konusudur:

a) Haberde gerçekten yanlış anlama, yanlış aktarma veya yanlış bir çıkarım yahut herhangi bir eksiklik vardır; bu durumda, o hadisin doğrusunu, tamamını rivayet eder ve bu tür düzeltmelerde bazen hadisi bizzat işittiğini belirtir. Mesela cuma günü gusletmenin vacip olduğuna dair bazı rivayetler[40] üzerine o şöyle demiştir:

> İnsanlar cuma günü guslü hakkında çok ileri gittiler, halbuki olay benim evimde oldu. Sıcak bir günde, üzerlerinde yün elbiselerle hurmalıklarında çalışmış Medine dışındaki köylerden gelen bir grup Hz. Peygamber'in yanına girdi. Üzerlerinde kötü kokular vardı. Bunun üzerine Resulullah (s): "Bu (cuma günü) olunca yıkanın!" buyurdu.[41]
>
> İnsanlar cuma namazına Medine dışındaki köylerden geliyorlar, toz ve ter içinde kaldıklarından kokuyorlardı. Birgün Resulullah (s) benim yanımda iken, yanına onlardan böyle biri gelmişti. Bunun üzerine o (s): "Siz bu (cuma) günleri için temizlenseniz ya?!" buyurmuştu.[42]

Bu rivayetlerden, onun olayın bizzat tanığı olduğu, hadisi kendisinin de işittiği açık olarak anlaşılmaktadır.

b) İşittiği haberin o hâliyle Hz. Peygamber'den sadır olamayacağını, rivayet edenlerin eksik işittiklerini veya yanlış naklettiklerini düşünür ve bu durumda, kendi yorumuyla Hz. Peygamber'in söylemiş olabileceği doğru metni ortaya çıkarmaya çalışır. O, bu tür izah ve düzeltmelerinde âdeta şöyle demektedir: "Benim yakından tanıdığım Allah Resulü böyle bir şey dememiştir, o (s),

[37] Misaller için bkz. Zerkeşî, *İcâbe*, s. 95-6, 70-2.

[38] Bkz. Zerkeşî, *İcâbe*, s. 112-3

[39] Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsaṭ*, tahk. Mahmûd et-Tahhân, Mektebu'l-ma'ârif, Riyad 1986, V. 19, no: 4024; Zerkeşî, *İcâbe*, s. 109-110. Benzer rivayetler için bkz. Mâlik, 7. *Salâtu'l-leyl* 14, I. 123; Abdurrazzâk, *Muṣannef*, III. 5-6, no: 4575; İbn Ebî Şeybe, *Muṣannef*, II. 91-2, no: 6852; Humeydî, *Musned*, I. 191-2, no: 388; Ahmed b. Hanbel, V. 317; İbn Mâce, 5. *İkâme*, 194, no: 1401, I. 448-9; Ebû Dâvûd, 2. *Salât* 338, no: 1420, II.130-1.

[40] Bkz. Mâlik, *Cum'a* 4-6, I. 102; Buhârî, *Cum'a* 3, 5, I. 212-5; Muslim, *Cum'a* 1, 2, 5, 7, I. 579-581. Geniş bilgi için bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 303-7.

[41] Taberânî, *Evsaṭ*, VII. 282-3, no: 6547; krş. IX. 177, no: 8384.

[42] Bkz. Ahmed b. Hanbel, I. 268-9; Tahâvî, *Şerḥu ma'ânîl-âṣâr*, tahk. Muhammed Zuhrî en-Neccâr, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1987, I. 117; Hâkim, *Mustedrek*, I. 280-1.

dese dese, ancak şöyle söylemiş olabilir..." İşte asıl üzerinde durulması ve tartışılması gereken, onun bu tür tashihleridir.

Hemen belirtelim ki, gerek geçmişte ve gerekse günümüzde bazı ilim adamları Hz. Âişe'nin bu şekilde yorum yaparak te'vil cihetine gittiğini söylemişlerdir. Mesela, Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği "Sizden birinizin, karnını irin ve kan ile doldurması, şiirle doldurmasından daha hayırlıdır." hadisini,[43] Hz. Âişe: "O, hadisi (iyi) belleyememiş; Resulullah (s) ancak şöyle demiştir: 'Sizden birinizin, karnını irin ve kan ile doldurması, benim hicvedildiğim bir şiirle doldurmasından daha hayırlıdır'." şeklinde düzeltmiştir.[44] İbn Vehb (ö. 197/812), Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve Suheylî (ö. 583/1187) Hz. Âişe'nin bu hadisi Hz. Peygamber'in hicvedildiği şiirler hakkında olduğu şeklinde te'vil ettiğini söylemişlerdir.[45]

Başka bir misal de, yine onun ev, kadın ve atta uğursuzluk olduğunu bildiren Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği hadise getirdiği düzeltmelerdir:

> Ebû Hureyre iyi ezberlememiş, o girdiğinde Resulullah (s) "Allah Yahudileri kahretsin; onlar: 'Uğursuzluk şu üç şeydedir; evde, kadında ve atta' derler." buyurmuş; ama o, hadisin başını işitememiş, sadece sonunu duymuştur.[46]
>
> Kur'an'ı Ebû'l-Kâsım'a indiren (Allah'a) yemin ederim ki, o (s) böyle söylemiyordu. Fakat Allah'ın Peygamber'i şöyle buyurmuştu: "Cahiliye insanları şöyle derlerdi: 'Uğursuzluk; kadında, evde ve attadır'."

Oysa bu haberin yegane ravisi Ebû Hureyre değildir. Onun naklettiği bu hadisi, hemen hemen aynı lafızlarla İbn Ömer de rivayet etmiştir.[47] Ancak İbn Ömer'den gelen bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in "Şayet gerçek bir uğursuzluk olursa, şu üç şeyde..." buyurduğu;[48] yine gerek İbn Ömer'in,[49] gerekse Sehl b. Sa'd,[50] Câbir b. Abdullâh[51] ve Sa'd b. Mâlik'in[52] ayrı ayrı rivayet ettikleri hadislerde ise, onun "Şayet gerçek bir uğursuzluk olsaydı, şu üç şeyde olurdu..." buyurduğu nakledilmiştir. Hakîm b. Mu'âviye'nin, amcası Mıhmer b. Mu'âviye'den rivayet ettiğine göre ise, –önceki rivayetlerin tam aksine– o, Resulullah'ın (s) şöyle buyurduğunu işitmiştir: "Uğursuzluk yoktur. Uğur/bereket ise, şu üç şeyde olabilir: kadında, atta ve evde."[53]

[43] Buhârî, 78. *Edeb* 92, VII. 109; Muslim, 41. *Şiir* 7, II. 1769; Ahmed b. Hanbel, II. 288, 331, 355, 391, 478, 480, III. 8, 41.

[44] Bkz. Zerkeşî, *İcâbe*, s. 111.

[45] Bkz. Zerkeşî, *İcâbe*, s. 111-2; Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 174.

[46] Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Musned*, s. 215, no: 1537, Haydarâbâd 1321.

[47] Bkz. Mâlik, 54. *İsti'zân* 22, II. 972; Buhârî, 56. *Cihâd* 47, III. 217; 76. *Tıb* 43, VII. 27; Muslim, 39. *Selâm* 115-116, II. 1747; Nesâ'î, 28. *Hayl* 5, VI. 220; Ebû Dâvûd, 22. *Tıb* 24, no: 3922, IV. 237; Tirmizî, 42. *Edeb* 58, no: 2824, V. 126; Ahmed b. Hanbel, II. 8, 36.

[48] Muslim, 39. *Selâm* 117, II. 1748.

[49] Buhârî, 67. *Nikâh* 17, VI. 124; Muslim, 39. *Selâm* 118, II. 1748.

[50] Mâlik, 54. *İsti'zân* 21, II. 972; Muslim, 39. *Selâm* 119, II. 1748; Ahmed b. Hanbel, V. 335, 338; İbn Mâce, 9. *Nikâh* 55, no: 1994, II. 642.

[51] Muslim, 39. *Selâm* 120, II. 1748; Nesâ'î, 28. *Hayl* 5, VI. 220.

[52] Ebû Dâvûd, 22. *Tıb* 24, no: 3921, IV. 236.

[53] İbn Mâce, 9. *Nikâh* 55, no: 1993, II. 642; Tirmizî, 42. *Edeb* 58, no: 2824, V. 126.

Cahiliye'de mevcut olan bâtıl inançları ve hurafeleri her vesile ile kaldırmaya çalışan Hz. Peygamber'in, sayılan bu üç hususta uğursuzluk olduğunu söylemesi mümkün olmadığı için, uğursuzluğun varlığını rivayet eden sahabilerin yanlış veya eksik işittikleri ya da sehven yanlış naklettikleri gibi bir ihtimal ortaya çıkmaktadır. Ancak, bu durumda Hz. Peygamber'in ne dediğini tam olarak tespit etmemiz zorlaşmaktadır. Zira mezkur sahabilerin rivayetlerinden, birkaç alternatif çıkmaktadır:

1. Yahudiler böyle derlerdi.
2. Cahiliye insanları böyle derlerdi.
3. Uğursuzluk olsaydı, bu üç şeyde olurdu; ama öyle bir şey yoktur.
4. Bu üç şeyde uğursuzluk değil, aksine uğur vardır.

Neticede, bu iki farklı rivayetinde Hz. Âişe, uğursuzluğun olduğunu rivayet eden Ebû Hureyre ve benzer rivayetinde İbn Ömer, uğur olduğunu nakleden Mihmer b. Mu'âviye tek kalmaktalar; buna karşılık İbn Ömer, Sehl b. Sa'd, Câbir b. Abdullâh ve Sa'd b. Mâlik "Uğursuzluk olsaydı, bu üç şeyde olurdu." şeklindeki faraziye ifadesinde birleşmektedirler.

Bütün bu farklı rivayetler, söz konusu rivayette, yorum kargaşası yaşandığını göstermektedir. Zira Hz. Peygamber'in birbiriyle çelişkili bütün bu ifadeleri söylemiş olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Kesin konuşmamakla birlikte, Hz. Âişe'nin rivayeti de böyle bir yorumun neticesi olabilir. Şüphesiz, Hz. Âişe itirazında isabetlidir; ancak Hz. Peygamber'in ne söylediği konusunda, belirttiğimiz gibi diğer rivayetleri de dikkate almak zorundayız.

> Bahis konusu hadis, ileriki asırlarda dahi pek çok ihtilaf ve te'villere mevzu teşkil etmiştir. Hz. Âişe'nin Ebû Hureyre'ye müteveccih bu reddiyesini kabul etmeyenler arasında, mesela İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200), Kastalânî (ö. 923/1517) ve İbn Hacer (ö. 852/1448) vardır. Dayandıkları nokta, adı geçen hadisin isnadlar bakımından sağlam, başka sahabeden de aynı şekilde rivayet ediliyor olmasıdır. Meseleyi Kur'an zihniyetiyle mütalaa edenler ise, Hz. Âişe'nin görüşüne katılıyorlar...[54]

Hz. Âişe'nin, ailesinin ağlaması sebebiyle ölünün azap çekeceğini bildiren hadise yönelttiği eleştiride de benzer bir durum söz konusudur. Zira o, açıkça Resulullah'ın (s) böyle bir şey söylemiş olamayacağı düşüncesiyle, haberi rivayet eden Hz. Ömer ile oğlu Abdullâh'ın yanılmış olabileceklerini belirtmiş, ardından da hadisin aslı ile ilgili şu iki açıklamayı yapmıştır:

1. Allah Ebû Abdurrahmân'ı bağışlasın! O, yalan söylememiştir; fakat unutmuş veya hata etmiştir. Çünkü Resulullah (s) bir Yahudi hanımın cenazesine uğramış ve "Onlar bu cenazeye ağlıyorlar, o ise, kabrinde azap görüyor." buyurmuştu.[55] Aynı şekilde Muslim, şu lafızla benzerini rivayet etmiştir: Allah Ebû Abdurrahmân'a rahmet eylesin, bir şey işitmiş, tam ezberleyememiştir. Resulul-

[54] Hatiboğlu, "Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkitçiliği", s. 64-5.
[55] Buhârî, 23. *Cenâiz* 34, II. 81; Muslim, 11. *Cenâiz* 27, I. 643.

lah (s) bir Yahudi cenazesine uğramış, oradaki insanlar da ona ağlamaktaymış, bunun üzerine o (s) "Siz burada ağlaşıyorsunuz, o da azap çekiyor." demiştir.[56]

Eğer gerçekten Resulullah (s) böyle söylemişse, ölü ve ailesi hakkında iki durum tespiti yapmış, bunu duyan bazı sahabiler ise, azabın sebebinin ailenin ağlaması olduğu şeklinde yanlış bir çıkarım yaparak anlamışlar ve bunu böylece rivayet etmişlerdir.[57]

2. Allah Ömer'e rahmet eylesin. Hayır, vallahi Resulullah (s) birisinin ağlaması sebebiyle Allah'ın bir mümine azap edeceğini haber vermedi. Lakin o şöyle buyurdu: "Allah, ailesinin ağlaması sebebiyle kafirin azabını artırır." Sonra Âişe şöyle dedi: "Size (bu hususta) Kur'an yetmiyor mu? 'Hiç bir günahkar, başkasının günah yükünü yüklenmez.'[58] buyurulmaktadır."[59]

Hz. Âişe bu izahında ise, ailesinin ağlaması sebebiyle azap gören kişinin mümin olamayacağından hareketle, azabın kafir için söz konusu olduğunu belirtmektedir. Ancak burada o, bu rivayeti: "Hiç bir günahkar, başkasının günah yükünü yüklenmez." ayetine arzettiğine göre, genel bir hüküm ifade eden bu ayet, aynı zamanda kafirleri de kapsamaz mı? Diğer bir ifadeyle, kimse kimsenin günahını yüklenmezse, ailesinin ağlaması sebebiyle, kafir de olsa bir ölünün azabı neden artacaktır?! Dolayısıyla, onun bu ayete dayanarak yanlışı tespit etmesi oldukça isabetli iken, azap gören kişinin kafir olduğu şeklindeki yorumu, zikrettiği ayete ters düşmektedir. Kanaatimizce onun birinci izahı daha tutarlıdır.

Başka bir misal de, onun veled-i zina hakkındaki rivayete yapmış olduğu itirazıdır. Veled-i zinanın üç kişinin en şerlisi olduğunu ifade eden rivayete de aynı ayet ile karşı çıkan Hz. Âişe'den yine iki farklı izah gelmiştir:

1. Hz. Peygamber'in bu sözü, sadece münafıklardan Resulullah'a (s) eziyet eden bir adam hakkındadır, genel bir hüküm ifade etmemektedir. [60]
2. "Ana-babasının yaptığı işi yaparsa veled-i zina, bu üç kişinin en şerlisidir." Fakat Beyhakî (ö. 458/1066), bu rivayetin isnadının kavî olmadığını söylemiş, İbn Abbâs'tan gelen zayıf bir isnad ile de buna benzer bir haberi rivayet etmiştir.[61]

Aslında rivayette yer alan "ana-babasının yaptığı işi yaparsa" ibaresinin, bir yorum olduğu açıktır. Nitekim Beyhakî'nin, Ebû Hureyre'den naklettiği başka bir rivayette, hadisin sonunda, ravilerden Sufyân (ö. 161/777): "Ana-babasının yaptığı işi yaparsa demek istiyor." diyerek kendi yorumunu ilave etmiştir.[62]

[56] Muslim, 11. *Cenâiz* 25, I. 642. Ayrıca bkz. Muslim, 11. *Cenâiz* 26, I. 643.

[57] Aynı probleme işaret eden Mehmet Görmez de şöyle demektedir: "İşte Hz. Peygamber'in bu sözünü işiten bazı sahabiler, iki kaziyye arasında bir illiyet rabıtası kurarak, her ölünün, üzerinde ağlanmasından dolayı azap göreceğine dair bir hüküm cümlesi geliştirip Peygamber'e isnad ettiler." Bkz. *Metodoloji Sorunu*, s. 175.

[58] 53. Necm, 38. Vav ziyadesiyle 6. En'âm, 164; 17. İsrâ', 15; 35. Fâtır, 18; 39. Zümer, 7.

[59] Buhârî, 23. *Cenâiz* 33, II. 80-1; Muslim, 11. *Cenâiz* 23, I. 641-2.

[60] Hâkim, *Mustedrek*, II. 215; Beyhakî, *Kitâbu's-sunen el-kebîr*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.y., X. 57-8.

[61] Beyhakî, *Sunen*, X. 58.

[62] Beyhakî, *Sunen*, X. 59.

Beyhakî orada ayrıca şu iki yoruma da yer vermektedir:

1. İbn Abbâs şöyle der: "Veled-i zina, üç kişinin en şerlisidir, çünkü annebabası tevbe ederler."
2. el-Hasen (el-Basrî ö. 110/728) ise şöyle demiştir: "Veled-i zina, üç kişinin en şerlisi olarak anıldı, çünkü ona annesi: 'Sen bildiğin bu babandan değilsin.' dedi ve o da onu öldürdü. Böylece o, üç kişinin en şerlisi olarak anıldı."[63]

Dolayısıyla burada da, Hz. Âişe'nin, hadisin, sözü edilen muayyen bir münafık şahıs hakkında olduğu şeklindeki birinci izahı daha isabetlidir.

Verdiğimiz birkaç misal, aynı zamanda bazı rivayetlere yorumların nasıl girebildiğini de göstermektedir. Hz. Âişe'nin de, tespit ettiği yanlışları düzeltirken, zaman zaman bu yöntemle hadisleri izah etmeye çalışması gayet tabiidir. Ancak, onun bu izahları, Hz. Peygamber'den işitmiş olabileceği gibi, şahsî yorumu olması da muhkemeldir. Özellikle aynı hadis hakkında kendisinden farklı izahların gelmiş olması veya ona atfen bazı haberlerin nakledilmesi, ikinci ihtimali daha kuvvetlendirmektedir. Netice olarak biz, Hz. Âişe'nin düzeltmelerinde, söz konusu ihtimalin göz önünde bulundurulması gerektiği kanaatindeyiz.

4. Tarihe-Vakaya Dayalı Eleştiriler

Hadis münekkitlerinin metinleri değerlendirmede en başarılı oldukları alanın hadisleri tarihe arzetmeleri, tarihî bilgilerle karşılaştırmaları, zaman belirten rivayetleri mevcut bilgilere kıyaslamaları olduğu söylenebilir. Bu metod sayesinde birtakım hadislerin aslının olmadığı ortaya çıkarıldığı gibi, bir kısmındaki bazı bilgilerin tarihî gerçeklere muhalif olduğu da tespit edilmiştir.[64]

Hz. Âişe, yapmış olduğu tashihlerinde zaman zaman bu yönteme de başvurmuş, işittiği rivayetleri, geçmişte yaşanmış vakalara veya tarihî malumata arzederek düzeltmeye çalışmıştır. Şüphesiz, yorumların söz konusu olduğu önceki kriterlerin aksine tarihî veriler ve yaşanmış gerçekler, doğru bilginin ortaya çıkartılmasında çok daha sağlıklı bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in kaç defa umre yaptığını ifade eden rivayetleri bu yöntemle eleştirmiştir. Abdullâh b. Ömer'in "Resulullah (s), birisi Receb ayında olmak üzere dört defa umre yaptı." dediği Hz. Âişe'ye söylenince şöyle demiştir: "Allah Ebû Abdirrahmân'a merhamet eylesin! Resulullah'ın (s) her umresinde o da beraber bulunmuştu. Fakat o (s) aslâ Receb ayında umre yapmadı."[65]

> İbn Ömer'e 'Resulullah (s) kaç defa umre yaptı?' diye soruldu, o "iki defa" dedi. Bunun üzerine Hz. Âişe "İbn Ömer pekala bilir ki, Resulullah Veda Haccı'na birleştirdiği umresi hariç, üç defa umre yapmıştır." dedi.[66]

[63] *Age.*, a.y.

[64] Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, İstanbul 1996, s. 217-8.

[65] Buhârî, 26. *Umre* 3, II. 199; Muslim, 15. *Hacc* 220, I. 917.

[66] Ebû Dâvûd, 5. *Menâsik* 80, no: 1992, II. 505-6; Nesâ'î, *Kebîr*, *Hacc* 282, no: 4218, II. 470; İbn Mâce, 25. *Menâsik* 46-7, no: 2997-8, II. 997'deki rivayetler farklıdır. Değerlendirme için bkz. Zerkeşî, *İcâbe*, s. 93-4.

Hz. Âişe'nin yanında, Hz. Ali'nin (Hz. Peygamber tarafından vasiyet edilen) vasi olduğu anılınca, o şöyle demiştir: "Hz. Peygamber ona ne zaman vasiyet vermiş ki?! Zira o (s) bana (veya 'benim kucağıma') yaslanmaktaydı. Bir kap istemişti ki, birden kucağıma yığılıverdi. Hatta ben onun vefat ettiğini de anlayamadım, şu hâlde ona ne zaman vasiyet etmiş ki?!"[67]

Yine Hz. Âişe Resulullah'ın (s) ne şekilde kefenlendiğini hep bu yöntem ile tes pit ederken,[68] mescitte cenaze namazı kılmanın bir sakıncası olmadığını, yıllar önce Suheyl b. el-Beyzâ'nın cenaze namazının Mescid-i Nebevi'de kılındığı tarihî gerçeğini hatırlatarak izah etmiştir.[69]

Verilen bu misallerde olduğu gibi, gerek Hz. Âişe'nin ve gerekse bazı sahabilerin[70] kullanmış oldukları rivayetleri tarihî malumata ve vakalara arzetme yöntemi, metin tenkidinde oldukça önemli olup, rivayetleri değerlendirmede yeterince kullanılmamaktadır.[71]

5. *Aklına ve Kanaatine Dayalı Eleştiriler*

Hz. Âişe'nin istidraklerinde başvurduğu diğer bir yöntem de, işittiği haberleri veya fetvaları akıl ölçüsüne vurmasıdır. O, bu tür haberlerin makul olmadığını anlar anlamaz, derhal çok açık bir şekilde bunun tutarsızlığını ifade eder. O bunu yaparken, sahip olduğu birikimle kendisinden gayet emin bir şekilde cevaplar verirdi. Sahabeden özellikle İbn Abbâs[72] ile Hz. Âişe'de gördüğümüz bu değerlendirmeler, bize en güzel metin tenkidi misallerini vermiştir. Hatta onların bu tür makul olmayan haberler karşısında, biraz istihzai ve iğneleyici bir üslûp kullandıklarını dahi söyleyebiliriz.

Hz. Âişe'nin, Ebû Hureyre'nin cenazeyi yıkayanın gusletmesi gerektiği rivayetine itirazında "Yoksa Müslümanların ölüleri necis mi? Bir ağaç (tabut) taşı-

[67] Bkz. Muslim, 25. *Vasiyye* 19, II. 1257. Buhârî, 55. *Vasâyâ* 1, III. 186; 64. *Meğâzî* 83, V. 143; İbn Mâce, 6. *Cenâiz* 64, no: 1626, I. 519; Ahmed b. Hanbel, VI. 32; İbn Sa'd ise, Hz. Âişe'nin bu doğrultudaki haberlerine genişçe yer verdikten sonra, Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'nin kucağında can verdiğine dair bazı haberleri de nakletmiş, ancak iddia edildiği gibi bu rivayetlerde de ona yönelik herhangi bir vasiyetten söz edilmemiştir. Bkz. *Ṭabaḳât*, Beyrut 1985, II. 260-263.

[68] Buhârî, 23. *Cenâiz* 18-9, II. 75; Muslim, 11. *Cenâiz* 45-6, I. 649-650; Tirmizî, 8. *Cenâiz* 20, no: 996, III. 321-2; Ebû Dâvûd, 15. *Cenâiz* 34, no: 3149, 3151-2, III. 506-7; Nesâ'î, 21. *Cenâiz* 39, IV. 35-6; Mâlik, 16. *Cenâiz* 5, I. 223; İbn Mâce, 6. *Cenâiz* 11, no: 1471, I. 472; Ahmed b. Hanbel, I. 94, 102, 222, 253, 313, VI. 40, 132, 165, 192, 204, 214, 231, 264.

[69] Muslim, 11. *Cenâiz* 99-100, I. 668. Ayrıca bkz. Mâlik, 16. *Cenâiz* 22-3, I. 229-230; İbn Ebî Şeybe, *Muṣannef*, III. 44, no: 11970; Tirmizî, 8. *Cenâiz* 44, no: 1033, III. 351-2; Ebû Dâvûd, 15. *Cenâiz* 54, no: 3189-3190, III. 530-1.

[70] İbn Ömer'in, Hz. Peygamber tarafından Zât-ı Irk denilen yerin, Iraklılar için mîkât mahalli olarak belirlenip belirlenmediği hususunda "o gün Irak yoktu ki!" cevabını vermesi bunun güzel bir misalini oluşturur. Bkz. Buhârî, 96. *İ'tisam* 16, VIII. 155; İbn Ebî Şeybe, *Muṣannef*, III. 265, no: 14065; Ahmed b. Hanbel, II. 140-1.

[71] Bu yönde değerlendirmeler için bkz. Kırbaşoğlu, *Hadis İlminde Metodoloji Sorunu* (II. kısım), s. 449-456; Örnek bir çalışma için bkz. İsmail Hakkı Ünal, "Hz. Peygamber'in Dilinde Konuşturulan Tarih: 'Yere Batırılan Ordu' Rivayeti", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 2, s. 39-51.

[72] Misaller için bkz. Dumeynî, *Meḳâyîsu naḳdi mutûni's-sunne*, s. 95-8.

dığından dolayı bir kimseye ne (diye abdest) gereksin ki?!"[73] demesi, bunun açık bir misalidir.

Gerek, Abdullâh b. Amr b. el-Âs'ın, yıkanan hanımların saç bağlarını çözmeleri gerektiğine dair fetvasına itirazında, "İbn Amr'a hayret doğrusu!? Bari, bir de başlarını traş ettirmeyi emretseydi!?" derken;[74] gerekse, "köpek, eşek ve kadının namazı bozduğu" söylendiğinde "Bizi eşeklere ve köpeklere mi benzettiniz? Bizi köpeklerle ve eşeklerle bir mi gördünüz!"[75] diye oldukça sert cevaplar verirken, Hz. Âişe'nin yine bu yöntemi ve sözünü ettiğimiz üslûbu kullandığını görmekteyiz.

Vahyin taşıyıcısı Hz. Peygamber'in akl-ı selime ters ve saçma olan hususlardan tenzih edilmesi demek olan bu kritere göre, bir hadis akl-ı selime, mantığa ters ve saçma ise, onun Hz. Peygamber'e ait olamayacağı sonucuna varmak icap eder.[76]

Hz. Âişe'nin metin tenkidinde kullandığı aklına arz yöntemi içerisinde mütalaa edebileceğimiz diğer bir yöntem de, işittiği rivayeti veya fetvayı kanaatine arzetmesidir. Burada akla arz ile, sırf akl-ı selimi; kanaata arz ile de, onun kendi rey ve ictihadına dayalı fıkhi görüşünü kastediyoruz. Sahip olduğu ilmî birikim ve muhakeme gücü sayesinde Hz. Âişe, nakledilen rivayetler karşısında kişisel kanaatini ifade etmekten de geri durmamıştır. Onun gerek rivayetlere yönelik eleştirilerinde, gerekse kendisine sorulan sorulara vermiş olduğu cevaplarda rey ve ictihadını kullandığı, kanaat belirtip, fetvalar verdiği sıkça görülmektedir.

Hz. Âişe'nin, Resul-i Ekrem'in hacc esnasında konakladığı Ebtah'ta gecelememe hususundaki kanaatini burada misal olarak verebiliriz:

Resulullah (s) Mina'dan dönüşte Ebtah denilen yerde konaklamış, Zilhicce'nin on dördünde burada gecelemiştir. Ancak Hz. Peygamber'in burada konaklaması, ibadet kastıyla mı, yoksa istirahat vb. herhangi bir sebeple mi vuku bulmuştur? Dolayısıyla bu, hacc menasikinden bir sünnet midir? Yoksa Hz. Peygamber'in bir beşer olarak rastgele yaptığı sıradan bir konaklama mıdır?

Resulullah'ın bu fiiline uyarak Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve İbn Ömer gibi birçok sahabi burada konaklamışlardır.[77] Hatta rivayet edildiğine göre İbn Ömer burada konaklamanın Sünnet olduğu görüşündeydi.[78] Ebû Hureyre ve İbn Ömer, bunun Allah'a yaklaşma cihetiyle gerçekleştiği kanaatinde olduklarından onu haccın sünnetlerinden sayarken; onun tevafuk eseri olduğunu benimsemeleri hasebiyle sünnet olarak görmeyen Hz. Âişe ve İbn Abbâs ise,[79]

[73] Bkz. Zerkeşî, *İcâbe*, s. 110-1.
[74] Muslim, 3. *Hayz* 59, I. 260.
[75] Buhârî, 8. *Salât* 105, I. 130; Muslim, 4. *Salât* 269-271, I. 366-7.
[76] Kırbaşoğlu, *Hadis İlminde Metodoloji Sorunu* (II. kısım), s. 469.
[77] İbn Ebî Şeybe, *Muşannef*, III. 191, no: 13343; Muslim, 15. *Hac* 337, I. 951; Tirmizî, 7. *Hac* 81, no: 921, III. 262; İbn Mâce, 25. *Menâsik* 81, no: 3069, II. 1020; Ahmed b. Hanbel, II. 87, 89, 112.
[78] Muslim, 15. *Hac* 338, I. 951.
[79] Dehlevî, *Ḥuccetullâhi'l-bâliğa* (2 cilt), tahk. Muhammed Şerîf Sukkâr, Dâru İhyâi'l-ulûm, Beyrut 1990, I. 409-410.

burada konaklamıyorlar ve oranın herhangi bir kurbet (ibadet) kastı gözetilmeksizin, rastgele konaklanılan bir yer olduğunu söylüyorlardı.[80]

Hz. Âişe bu hususta şöyle diyordu: "Resulullah (s) Ebtah'ta ancak (Medine'ye doğru yola) çıkışı kolay olduğu için konakladı;[81] ama bu, sünnet değildir.[82] Dolayısıyla dileyen orada konaklar, dileyen de konaklamaz."[83] O, başka bir rivayette ise bunu "Vallahi o (s), orada yalnızca benim yüzümden konakladı." diyerek açıklamıştır.[84]

Dolayısıyla, Hz. Âişe ve İbn Abbâs gibi, Ebtah'ta konaklamanın sünnet olduğunu kabul etmeyenler, bunun hacc menasikinden olmadığını, terkinden dolayı da bir şey gerekmediğini söylemek istemişlerdir. İbn Ömer gibi mezkur konaklamanın sünnet olduğunu söyleyenler ise, Hz. Peygamber'in bütün fiillerini örnek alma şeklindeki genel temayülden hareket etmektedirler, ama bunu bağlayıcı görmemektedirler.[85] Bu durumda, her iki taraf da, kendi ictihadları doğrultusunda benimsedikleri kanaatlerini dile getirmişlerdir. Hz. Âişe de bu konuda kanaatini serdetmiştir.

Hz. Âişe'nin, bazı rivayetler hakkında beyan ettiği kanaatleri ise, kimi ilim adamları tarafından tasvip edilmemiştir. Bir defasında Hz. Âişe, açlıktan ölümüne sebep olduğu bir kedi yüzünden azap edilen kadın ile ilgili Ebû Hureyre'nin rivayetini duyunca onu bu konuda sert bir şekilde sorgulamıştı:

> O, "Ey Ebû Hureyre! doyurmadığı, sulamadığı ve üstelik yeryüzündeki börtü böcekten yemesi için salmadığı (neticede açlıktan ölümüne sebep olduğu) bir kedi yüzünden bir kadının cehennemde azap çektiğini[86] Resulullah'tan (s) rivayet eden sen misin?" diye sorunca, Ebû Hureyre: "Ben bunu Resulullah'tan (s) işittim." dedi. Bu defa Hz. Âişe "Allah katında bir mümin, bir kedi yüzünden azap çekmeyecek kadar değerlidir, ama bu kadın (aynı zamanda) bir kafir idi. Ey Ebû Hureyre! Resulullah'tan (s) hadis rivayet ettiğin zaman ne rivayet ettiğine bir bak!" dedi.[87]

Hz. Âişe'nin bu değerlendirmesini isabetli bulmayan Mısırlı muasır alimlerimizden Yusuf el-Karadâvî konu ile ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

> Müminlerin annesi Âişe, hadisin bu sîgasıyla rivayetini, Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den işittiğinde, lafzını iyice belleyemediği zannı ile red-

[80] Bkz. Nevevî, *el-Minhâc fî şerḥi ṣaḥîḥi Muslim b. el-Ḥaccâc*, Dâru'r-rayyân li't-turâs, Kahire t.y., IX. 59; İbnu'l-Kayyım, *Zâdu'l-me'âd fî hedyi ḫayri'l-'ibâd* (5 cilt), tahk. Şu'ayb el-Arnavût, Abdulkâdir el-Arnavût, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1987 (15. baskı), II. 295.

[81] İbn Ebî Şeybe, *Muṣannef*, III. 191, no: 13346; Buhârî, 25. *Hacc* 147, II. 196; Muslim, 15. *Hac* 339-340, I. 951; Ebû Dâvûd, 5. *Menâsik* 87, no: 2008, II. 513; Ahmed b. Hanbel, VI. 190.

[82] İbn Ebî Şeybe, a.y.; Muslim, a.y.

[83] Ebû Dâvûd, a.y.; Ahmed b. Hanbel, a.y.

[84] İbn Hacer, *Feṭḥu'l-bârî*, III. 692 (Ahmed b. Hanbel'den nakletmektedir.) Ebû Dâvûd, 5. *Menâsik* 86, no: 2005, II. 512'de ise Hz. Âişe şöyle demektedir: "Ben umremi kaza ettim ve Resulullah (s) umre bitinceye kadar beni Ebtah'ta bekledi."

[85] Bkz. İbn Hacer, *Feṭḥu'l-bârî*, III. 692. Geniş bilgi için bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 282-5.

[86] Bkz. Buhârî, 10. *Ezân* 90, I. 181-2 , 60. *Enbiyâ* 54, IV. 152; Muslim, 39. *Selâm* 151-2, II. 1760; 45. *Birr* 133-4, III. 2022.

[87] Haber için bkz. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Musned*, s. 199, no: 1400; Ahmed b. Hanbel, II. 519, 188.

detti. Hz. Âişe'nin delili, bir kedi yüzünden mümin bir insana azap edilmesini çok görmesidir. Çünkü Allah yanında mümin, konuşmayan dilsiz bir hayvan yüzünden cehenneme atılmayacak kadar değerlidir. Allah Hz. Âişe'yi bağışlasın, burada gayet önemli bir şeyde gafil davranmıştır ki, o da, yapılan işin delalet ettiği hususdur. Çünkü açlıktan ölünceye kadar kedinin hapsedilmesi, o kadının kalbinin donukluğuna, Allah'ın zayıf yaratıklarına karşı katılığına, merhamet ışıklarının kalbine girmediğine dair açık bir delildir. Cennete ise ancak merhametli olanlar girer. Allah ancak merhametli olanlara merhamet eder. Eğer o kadın yerdekilere merhamet etseydi, Yüce Allah da ona merhamet ederdi. Şüphesiz bu ve benzeri hadisler, insani değerler açısından İslam için övünç kaynağı sayılmaktadır. Öyle ki, her canlı mahluka hizmet ediliyor, her yaş ciğer taşıyan canlıyı gözetmekten dolayı ecir veriliyor...[88]

Bu değerlendirmenin ardından Karadâvî, aynı hadisin, hem İbn Ömer,[89] hem de Câbir[90] tarafından da rivayet edildiğini,[91] dolayısıyla Ebû Hureyre'nin bu rivayetinde tek kalmadığını da ifade eder ki,[92] bizce onun bu değerlendirmesi takdire şayandır.[93]

Şüphesiz, Hz. Âişe burada o kadının kafir olduğunu, kendi kanaati olarak belirtmiştir. Ebû Hureyre'nin rivayeti eksik veya yanlış nakletmesi muhtemel ise de, İbn Ömer ve Câbir rivayetlerinin de aynı doğrultuda olması, aslında hadisin doğru olarak nakledildiğini göstermektedir.

6. Mantık ve Dile Dayalı Eleştiriler

Hz. Âişe'nin rivayetleri tashih ederken kullandığı yöntemlerden bir diğeri de, onları dil ve mantık kuralları doğrultusunda değerlendirmeye tâbi tutmasıdır. İşitmiş olduğu bazı yanlış anlayış veya çıkarımları bu tür tahlillerle düzeltmeye çalışmış ve ince kavrayışıyla Hz. Peygamber'in zaman zaman kullandığı mecazi ifadeyle gerçekte neyi kastettiğini kolaylıkla anlayabilmiş ve onun muradını izah etmiştir.

Mesela, Hz. Peygamber'den, kendisine ilk önce "kolu en uzun olan" hanımının kavuşacağını işiten diğer eşler, bunu tamamen zahirî bir şekilde anlayıp kollarını ölçerken, Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in bununla hayır-hasenat yapma, sadaka vermeyi kastettiğini anlamıştır.[94]

[88] Yûsuf Karadâvî, *Keyfe nete'âmel ma'a's-sunneti'n-nebeviyye, me'âlim ve ḍavâbıṭ*, Dâru'l-vefâ, Mansure 1990, s. 46-7. Krş. *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, Kayseri 1998 (3. baskı), s. 117-9.

[89] Buhârî, 10. *Ezân* 90, I. 181-2; Muslim, 45. *Birr* 133, III. 2022.

[90] Ahmed b. Hanbel, III. 335-6; Muslim, 10. *Kusûf* 9, I. 622.

[91] Ayrıca Abdullâh b. Amr tarafından da rivayet edilmiştir. Bkz. Nesâ'î, 16. *Kusûf* 20, III. 149.

[92] Karadâvî, *age.*, a.y.

[93] Ahmed Keleş ise, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, s. 209-210'da, Hz. Âişe'nin hadisi reddetme gerekçesinin Karadâvî'nin dikkatinden kaçtığını söyleyerek onun bu değerlendirmesine katılmamaktadır.

[94] Buhârî, 24. *Zekât* 11, II. 115; Muslim, 44. *Fedâilu's-sahâbe* 101, II. 1907; Nesâ'î, 23. *Zekât* 59, V. 66-7.

Ölümünün yaklaştığını anlayınca, "Ölü, üzerindeki elbise ile diriltilir." hadisine dayanarak yeni bir elbise isteyip giyen Ebû Sa'îd el-Hudrî, bu hadisten Hz. Peygamber'in elbise ile kefeni kasdettiğini sanmış,[95] ancak Hz. Âişe buna karşı çıkarak şöyle demiştir: "Allah Ebû Sa'îd'e rahmet eylesin! Hz. Peygamber bununla sadece kişinin hangi amel üzere öldüyse onu kasdetmiştir." demiştir.[96] Nitekim Resulullah (s) başka bir vesileyle şöyle buyurmuştur: "İnsanlar, yalın ayak, çıplak ve sünnetsiz olarak haşr olunacaktır."[97]

Yine henüz çocuk olan Urve b. ez-Zubeyr, "Safâ ve Merve Allah'ın sembollerindendir. Kim Beyt'i hacceder veya umre yaparsa, o ikisini sa'yetmesinde bir günah yoktur..."[98] ayetinden hareketle, teyzesi Hz. Âişe'ye: "Ben, Safâ ile Merve arasında sa'y etmeyen kişiye bir şey gerekmez kanaatindeyim. O ikisi arasında sa'yetmesem aldırış etmem!" deyince Hz. Âişe konuyu dil ve mantık açısından ele alarak, şu güzel açıklamayı yapmıştır:

> Ey kızkardeşimin oğlu! Ne kötü söyledin! (Safâ ile Merve arasını) hem Resulullah (s), hem de (ona uyarak) Müslümanlar tavaf etti ve böylece sünnet oldu. Önceleri Muşellel'deki tağut Menât için hacc yapan cahiliye müşrikleri Safâ ile Merve arasını sa'yetmezlerdi. İslam gelince Hz. Peygamber'e bunu sorduk. Bunun üzerine Allah (c.c.) şu ayeti indirdi: "Safâ ve Merve Allah'ın sembollerindendir. Kim Beyt'i hacceder veya umre yaparsa, o ikisini sa'yetmesinde bir günah yoktur..."[99] Eğer senin dediğin gibi olsaydı ayet, "O ikisini sa'yetmemesinde bir günah yoktur." şeklinde olurdu.[100]

Sonuç

Metin tenkidiyle şöhret kazanmış olan Hz. Âişe'nin rivayetlere ve fetvalara yönelik düzeltmeler yaparken, onları Kur'an, Sünnet, hadis, akıl, kanaat, tarih ve Arap dili gibi kriterlerden birine veya aynı anda birkaçına arzettiği, tespit ettiği yanlışlıklar sebebiyle ravi ve rivayetleri eleştirdiği görülmektedir.

Hz. Âişe'nin eleştirilerinde kullandığı "Kim şöyle haber verirse, yalan söyler", "yalan söylüyor", "yalan yanlış söylemiş",[101] "yanıldı veya unuttu"; "Kulak hata eder."; "İyi ezberleyememiş", "yanlış işitmiş, yanlış nakletmiş", "hadisin

[95] Bkz. Ebû Dâvûd, 15. *Cenâiz* 18, no: 3114, III. 485; İbn Hıbbân, *eş-Şaḥîḥ*, terp. el-Fârisî Emîr Alâuddîn Alî b. Belbân (*el-İḥsân fî taḳrîbi ṣaḥîḥi İbn Ḥıbbân*), tahk. Şuayb el-Arnavût, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1988, XVI. 307, no: 7316; Hâkim, *Mustedrek*, I. 340.

[96] Bkz. Zerkeşî, *İcâbe*, s. 120; Bu yönde merfû' haberler için bkz. Muslim, 51. *Cenne* 83-4, III. 2206; Hâkim, *Mustedrek*, II. 452.

[97] Muslim, 51. *Cenne* 56, III. 2194; Ahmed b. Hanbel, VI. 53, 90; İbn Mâce, 37. *Zuhd* 33, no: 4276, II. 1429; Buhârî, 60. *Enbiyâ'* 8, 48, IV. 110, 142.

[98] 2. Bakara, 158.

[99] 2. Bakara, 158.

[100] Buhârî, 25. *Hac* 79, II. 169; Muslim, 15. *Hac* 261, I. 929.

[101] Rivayetlerde geçen kizb ve tekzib ifadeleri hakkında geniş değerlendirme ve birçok misal için bkz. Bünyamin Erul, "Sahabe Döneminde Tekzib Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti", *AÜİFD* XXXIX (1999) s. 455-489.

evvelini haber vermiş", "mesele, onun dediği gibi değildir", "insanlar ne kadar da çabuk unutuyorlar!"; "Ne kötü söyledin!", "İyi yapmamışsın, ne kötü yapmışsın!" vb. tenkit ifadelerinin, kısaca: unutma, hata-galat, vehm, eksik işitme, eksik nakletme, doğru işitmeme, iyi belleyememe, kastı anlayamama, yanlış yorumlama, doğru ifade edememe, yalan yanlış söyleme vb. beşer olmanın tabii sonucu ortaya çıkan bazı zabt kusurları olduğunu söyleyebiliriz.[102]

Rivayetlere yönelttiği eleştirilerinin bir kısmında Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in söz ve fiiline bizzat şahit olmadığı hâlde, onu en yakından tanıyan kişi olarak, şahsî kanaatine ve tahminine dayalı yorumlar yapmıştır. Bu sebeple onun, "Hz. Peygamber böyle dememiştir; dese dese şöyle demiştir." anlamındaki bazı düzeltmeleri, selef alimlerinin bazıları tarafından tasvip ve kabul görmemiştir.

Bu itirazlara rağmen Hz. Âişe'nin esas aldığı kriterler, günümüz metin tenkidi çalışmalarında da en vazgeçilmez ölçüleri oluşturmaktadır. Onun bazı istidrâkleri kabul görmese de, metin tenkidi sahasında uygulamış olduğu metodu, kullanmış olduğu kriterleri son derece önemlidir. Hz. Âişe birçok istidrâkinde, metin tenkidinin en güzel örneklerini vererek bu sahada kendisinden sonra gelen nesillere öncülük etmiş, çığır açmıştır

> Hz. Âişe'nin bir hadisçi olarak esas değerini ortaya koyan hizmeti, zamanındaki ilim adamı sahabilerin fetva ve rivayetlerinde düştükleri hatalara karşı yürüttüğü tashih ve tenkit faaliyetidir. Resulullah'ın vefatından sonra tam kırk yedi sene sürdürdüğü bu ilmî faaliyet, onun Kur'an ve Sünnet bilgisinin ne kadar kuvvetli olduğunu, sahip olduğu muhakeme, tenkit kabiliyeti ve ilmî seviyesini göstermektedir.
>
> Bu tenkit faaliyetleri o devrin ilmî zihniyetini göstermesi bakımından da ayrıca önem taşır. Onun bu tenkitleri yerine göre çok şiddetli olmuştur. Ancak hedef doğru ve sağlam olanın ortaya çıkması, dinin en güzel biçimde anlaşılmasının sağlanması olduğu için daima müsbet sonuçlar vermiştir.[103]

Zikredilen rivayetler açıkça gözler önüne sermektedir ki, sahabe döneminde gayet canlı, dinamik bir eleştiri zihniyeti mevcuttur. Onlar doğruların, hakikatin tespiti adına, en küçük bir yalan veya yanılma ihtimalinde dahi, kim olursa olsun, karşısındaki sahabiyi tenkit ve tekzip etmekten geri kalmamış, ortaya atılan söz, kanaat, ictihad veya rivayeti tahkik cihetine gitmiştir.

Âişe validemizin, temelini attığı 'muhteva tenkidi' ile sahih hadis ve Sünnet'in tespiti, aslında zor ama son derece gerekli bir görevdir. Günümüz hadisçileri için de vazgeçilmez bir yöntem olduğuna inandığımız benzer yaklaşımlarla, Resul-i Ekrem'e ait olan Sünnet ve hadis bilgilerinin daha sağlıklı bir şekilde tespiti, daha makul bir şekilde anlaşılıp yorumlanması müyesser olacaktır.

[102] Bkz. Aşık, *Sahabe ve Hadis Rivayeti*, s. 251-3; M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu, Ankara 1998, s. 202-4.

[103] Nevzat Aşık, *Hazreti Âişe'nin Hadisçiliği*, İzmir 1987, s. 6, 69.

islâmiyât III (2000), sayı 2², s. 131-144

Başörtüsü Hikayeleri•

HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL
DR., BAŞKENT KADIN PLATFORMU

"Hiç konuşmasalar bile, sureler, ayetler onlarda dile geliyor; can buluyorlardı."
Cihan Aktaş

Türk modernleşmesinin en belirgin özelliği, bir toplumun hayat tasavvurunun ifadesi olan sembolleri yasaklayarak, tamamen başka hayat tasavvurlarına ait sembollerle, yeni bir dünya görüşü ve yeni bir toplum yaratma sevdasıdır.[1] Aradan geçen yetmiş beş yıl, eski toplumun hayat tasavvurunun unsurları olan dil, din, gelenek gibi köklü kurumlarda önemli bir tahribata yol açmakla birlikte, bu yabancılaşma krizine güçlü bir muhalefeti de beraberinde getirmiştir.[2] Çok partili sisteme geçişten sonra, dinsel ve siyasal kümeleşmelerle kendisine bir akış mecrası bulan muhalif duruşlar, duygusal ve savunmacı karakterini uzun yıllar korudu. Ancak bu hareketin homojen bir yapısı yoktu; 1970'lere kadar Kemalizm'in dolduramadığı boşluklardan[3] istifade ederek yükselirken, o tarihlerden sonra daha farklı bir ivme ve veche kazandı.

Orta yaşlı muhafazakar kitlenin üniversiteli genç kuşağı, bir önceki nesle oranla daha entelektüel potansiyeli sayesinde; çok yönlü, çok milliyetli bir mirastan faydalanarak, müslüman kimliği yeniden inşâ etme şansına erişti. Yakın çevresindeki cemaat yapılanmaları, yerel liderler, fikrî ve siyasi önderler gibi insan kaynaklarının yanı sıra; dünya edebiyatının önemli klasikleri başta olmak üzere yabancı ve yerli edebî eserler; milliyetçi muhafazakar entelektüellerin eserleri; son dönem Osmanlı İslamcılarının makaleleri, kitapları, şiirleri; tasavvufi eserler; Nur Risaleleri; yerleşik iktidarlara ve statükocu söylemlere güçlü bir meydan okuyuşla ortaya çıkan sosyalist yaklaşımlı fikir kitapları; romanlar

• Bu makale, toplam dokuz saat süren bir söyleşinin bant kayıtlarına dayanılarak kaleme alınmıştır.

[1] Muhammed Arkoun, "İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek Olayı" *Cogito Laiklik* (1994), ayı 1, (6. baskı), s. 55.

[2] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul 1991, s. 130-131.

[3] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, çev. Fahri Unan, İletişim Yayınları, İstanbul 1998 (5. baskı), s. 77-79.

ve nihayet, Mısır, Pakistan, İran, Cezayir gibi ülkelerde, entelektüel açıdan donanımlı ve halkının itibarına mazhar olmuş bir grup muhalefet önderinin, hem mücadelelerini, hem de fikriyatlarını yansıtan eserler, bu kitlenin beslendiği temel kaynaklar olarak sayılabilir. Özellikle bu son grup, mevcut siyasi yelpazedeki sağ ve sol yaklaşımlara karşı üçüncü bir alternatif oluşuyla ve diğer yandan, önderlerinin sadece fikir üreten birer entelektüel olmakla kalmayıp, pek çok durumda bedellerini hayatlarıyla ödedikleri toplumsal muhalefet hareketlerinin de liderleri olması hasebiyle, Türkiye'de kendisine farklı bir kimlik ve aksiyoner bir söylem arayan genç nesil tarafından kolayca benimsenmiştir. Bu söylem, ayrıca, geleneksel kadın imajını eleştiren yönleri ile, aksiyoner müslüman kadın anlayışının yaygınlaşmasına da katkıda bulunmuştur. Ancak, yaşanan tüm bu süreçler boyunca, hangi grup, cemaat ya da çevre içinde olurlarsa olsunlar, kadınların ortak acılarda buluştuğu pek çok nokta bulunmaktadır. Bu acılar, bireyselleşme serüveninin yolunu açmak bakımından yararlı olmuşsa da, yeni nesillere ulaşabilecek şekilde sistemli ve kapsamlı değerlendirmelerle kayıtlara geçirilmediğinden, anlamlı unutuluşlarla manipulasyonlara uğratılmaktadır.

Türk modernleşmesinin sembol yıkıcılığına karşı, bu sembolleri ihya ederek muhalefet etmek, yakın tarihimizin bilinen meseleleridir. Cumhuriyet'in batıcı kadroları tarafından yaratılan çağdaş Türk kadını imajı, uzun yıllar kentli bürokrat zümre tabakasıyla sınırlı kalmış;[4] gerideki büyük çoğunluk, geleneksel normlar çerçevesinde hayatını devam ettirmiştir. Bu kitlenin kızları ya da torunlarının, siyasi baskıların hafiflemesi ve dinî hassasiyetlerin korunduğu öğretim kurumlarının açılması sonucunda okullaşma oranının artması, böylece kamusal alanda dindarlıklarını ya da muhafazakarlıklarını sembolize eden başörtüleriyle görünürlük kazanmaları, laik sistem namına bir tehdit olarak algılanmıştır. 1980'den sonra 'başörtüsü yasakları' ile bu tehdidin bertaraf edilmesine yönelik baskılar başlamış, 'başörtülü olmak' kamuoyu gündeminde farklı tartışmaların doğmasına sebep olan bir konu hâline gelmiştir. Aslında hem geleneksellik, hem de modernlik paradigmaları açısından, ön görülemeyen bir sonuç olarak ortaya çıkan bu durum,[5] başörtüsü ekseninde kadının mevcut İslami anlayışlar ve yapılanmalar içindeki durumunu sorgulayan, savunan ya da mahkum eden bir muhteva kazanmıştır. Malum 28 Şubat dönemecinden sonra ise, konjonktürün keskin kılıcı, başörtülülerin üzerinde, hedefine isabet etmekte zorlanmayan daireler çizerek icraatta bulunmaktadır. Neticede, ya içler kan ağlayarak başlar açılmakta, utançlar ve ikilemler yaşanmakta; ya da çok yönlü psikolojik baskılar içinde, gidebileceği son noktaya kadar mücadele sürdürülmektedir.

[4] Yeşim Arat, "Kemalist Gelenek ve Kadın Hakları", *Türkiye'de Kadın Olgusu*, yay. haz. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul 1995, s. 78-79.

[5] Alev Erkilet Başer, "Modernleşme ve Özel Alan-Kamusal Alan Dikotomisi Açısından Müslüman Kadının Dönüşümü", *Tezkire* (1998), sayı: 13, s. 70-85.

Böyle bir süreçte dik durmaya çalışırken, başörtüsü ya da daha genel bir ifadeyle örtünmenin anlamına yönelik sorgulamalarda çeşit çeşit tavır alışlar gözledik, görüşler dinledik, yorumlar okuduk. Ancak buralarda, sorulmayan ya da anlatılmayan bir şeyler vardı. Ve bu 'bir şeyler' çok önemliydi. İdeolojik değerlendirmelerin büyüsünü bozmamak uğruna harcanan bu küçük, doğal, sıradan ve kendiliğinden şeyleri konuşmak üzere, birbirinden farklı çevrelerden gelerek yolları aynı fakültede buluşmuş, birlikte uzun yıllar geçirmiş arkadaşlar olarak, biz yedi kadın bir araya geldik ve konuştuk. Dinin hayatımızda daha belirgin hâle gelmesi ya da en önemli belirleyici konumuna yükselmesi ile örtünme arasındaki bağları irdeledik.

İlk konumuz başörtüsünün, henüz örtünmeden önce bizim için ne gibi bir anlam taşıdığıydı. Hangi duygular ya da nasıl bir süreçten sonra örtünmüştük? İç dünyamızdaki yönelimlerle bu tavır arasında herhangi bir uyumsuzluk var mıydı? Bu soru bağlamında dile getirilen görüşlerdeki ortak noktalar şu şekilde beliriyordu: Hepimiz –hangi standartlarda pratize edilirse edilsin– dinî değerlere saygı duyulan aile ortamlarında yetişmiştik. Küçük yaşlarda namaz kılmayı ve Kur'an okumayı öğrenmiştik. Ailemizde ya da yakın çevremizde, bize dini sevdirmeye çalışan, örtüyü kadının dindarlaşma sürecinde önemli gören ve bu konuda telkinlerde bulunan büyüklerimiz vardı. Bu bağlamda bir örnek olmak üzere, grup üyelerimizden Fatma'nın* babası, modernleşmenin pek çok tezahürüne, dine aykırı olduğu gerekçesiyle karşı çıkan bir kişidir; örtü konusunda da bu tür bir hassasiyet taşımaktadır... Kızlarının okula gitmesini, örtünmeyi terkedecekleri endişesiyle engellemeye çalışmıştır. Evde 'mâlâya'nî' kabilinden sayılabilecek hiçbir şey hoş görülmemekte, espri yapmak, radyo ve müzik dinlemek yasak kabul edilmektedir.

Benzer tarzda bir muhafazakarlık, Nuriye** ve Öznur'un*** ailelerinde de gecerlidir. Nuriye'nin evinde, gazeteye, siyasete ve müziğe kötü bakılır. Televizyon alınmıştır; ama çevrenin tepkisinden çekinildiği için gizlenmektedir. Ancak, babası kızlarını okutmak konusunda o dönemin muhafazakarlığıyla hiç uyuşmayacak kadar ileri görüşlüdür. Bulunduğu çevrede kızlarını okutması aşırı tepki çekeceği için, başka bir şehre taşınır. Daha sonra başörtüsü konusunda sorunlar çıktığında da, kızlarını okula devam etmeleri yönünde teşvik eder.

Öznur, dinî inanç ve geleneklerini yaşayabilmek için, Balkanlar'daki yurtlarından Anadolu'ya göçmüş bir aileye mensuptur. Anne tarafı, anneannenin şahsında temsil edilen bir din anlayışına sahiptir. Tesettüre ve ibadetlere son derece sıkı bir şekilde riayet eden, yasak olduğu hâlde mahallesinde Kur'an

* Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeni, İslam Hukuku Ana Bilim Dalında master yaptı. Başörtülü olarak derslere girdiği için görevden uzaklaştırılmış bulunuyor.

** Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeni, başörtülü olarak derslere girdiği için hakkında açılan soruşturma devam ediyor.

*** Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeni, Başörtülü olarak derslere girdiği için görevden uzaklaştırılmış bulunuyor.

öğreten, CHP'ye oy vermeyi reddeden ve zorluklar karşısında "Dinim için buraya geldim, gerekirse başka bir yere de giderim!" diyerek taviz vermeyi reddeden bu kadın motifi ailede çok etkilidir. Radyo, müzik gibi modernliğin taşıyıcıları kabul edilen unsurlar, bu evde de kötü kabul edilir. Osmanlı Türk şehir kültürünü temsil eden baba tarafında ise, modernliğin tezahürleri dinle alenen çatıştığında sorun kabul edilmektedir. Atatürk'ün çağdaşı olan dede için 'Kemal Paşa' mit bir şahsiyet değil, manevralarla iktidarı eline geçirmiş bir siyasetçidir. Bu yüzden bu evde büyüyen çocuklar, Atatürk'le ilgili abartılı yaklaşımları hiçbir zaman benimseyememişlerdir.

Grubumuzdan Nuriye ve Nejla,* ilkokul çağlarında örtünme pratiklerine başlamışlardı. Nejla, aile çevresinde hiç örtülü yokken, mahallelerindeki İlahiyat Fakültesi öğrencisi imamın etkisiyle bu kararı alır. Ablası tepki gösterse de, aile karşı koymaz. Ortaokul son sınıfa gelince, dinî sorumluluk çağına erme gerekçesiyle kapanır. Nuriye ise, zaten örtülü ablaların bulunduğu bir evde büyümüştür. Ablalarından biri gittiği meslek lisesinin tek örtülüsü olarak mücadele vermektedir. Bu ortamda örtünmek onun için mutlaka olması gereken bir şeydir. Hatice** için de, durum böyledir. Çok fazla sorgulama gereği duymamıştır, çünkü örtünmenin namaz gibi bir vecibe olduğuna inanmaktadır. Ergenlik çağına gelince, hem başını örtmüş, hem de düzenli olarak namaz kılmaya başlamıştır.

Grubumuzun diğer üyelerinin dindarlaşma ve örtünme süreçleri biraz daha farklı bir duyarlık ya da çatışmalı bir süreç sonucunda oluşmuştur. Bu bağlamda Fatma'nin hikayesi ilginçtir:

> Babam, tebliğ konusunda çok hassas ve sert bir insandı. Ciddi bir sözlü birikimi ve bundan kaynaklanan saygın bir konumu vardı. Ağabeylerimin okumasını sürekli teşvik ederken bizim okumamıza karşı çıkardı. Bizi o sıralarda Malatya ve Isparta'da bulunan yatılı İmam-Hatip okullarına göndermek istemişti; ancak biz ne örtünmek ne de İmam-Hatip Lisesi'ne gitmek istiyorduk. Annem ise ne olursa olsun okumamızı ve meslek sahibi olmamızı istiyordu. Bu farklı anlayışlar yüzünden ablamın normal ortaokula yazılması annemin gayreti, cesareti ve kararlılığıyla babamdan gizli bir şekilde gerçekleşmiştir.
>
> Namaz eğitimimizi çok küçük yaşlarda almıştık. İlkokulu bitirdiğimizde de babam hepimize birer eşarp almıştı. Ancak çevremizde örtülü hiç kimse bulunmadığı için, buna eğilimimiz yoktu. Aksine yaygın bir ateizm modası vardı ve Allah'a inanmak bile ciddi bir ayrıcalıktı. Bu yüzden biz eşarplarımızı cebimizde taşır, babamızı gördüğümüz an örterdik. Eve girerken örter, çıkarken açardık. Ancak bir süre sonra ablamlar örtündüler. Ben bir sene daha direndim. Bunda babamın tartışmaya açık olmayan katı tutumunun çok etkisi vardı. Nihayet ortaokul 3. sınıfa geçtiğim-

* İslam Hukuku Ana Bilim Dalında master yaptı. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeni iken başörtülü olarak derslere girdiği için, meslekden men cezasıyla görevinden uzaklaştırıldı.

** Tefsir Ana Bilim Dalı doktora öğrencisi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeni. Başörtülü olarak derslere girdiği için hakkında açılan soruşturma nedeniyle açığa alındı.

de ben de örtündüm ve Adana'da örtülülerden oluşan bir grup oluşturduk. Daha önce muhalif olmama rağmen, örtündükten sonra olaya şöyle bakmaya başladım: "Din bu! Biz de Allah'ın kuluyuz. O bizden ne isterse doğrusunu ister. Biz de, hangi zaman ve zeminde olursa olsun, neye mal olursa olsun, bunu yapmak zorundayız!"

Ayşe,* ortaokul son sınıfta kendisine başını örtmesini telkin eden babasına şiddetle karşı koymuş, ancak birkaç yıl sonra –muhtemelen okuduğu bir kitabın da etkisiyle– sınıfça hazırlandıkları lise mezuniyet balosundan biraz önce, içten gelen bir duygusallıkla örtünme kararı almıştır. Sınıf arkadaşları tarafından, oyunbozanlık yapmış gibi algılandığı için dışlanmış; öğretmenleri tarafından notları düşürülmüş ve bu tavırlar o günlerde kendisini derinden yaralamıştır.

Grup üyelerinden bu makalenin yazarı olan ben de,** dinî hassasiyetlere sahip, namazına özenle riayet eden bir genç kız olmama rağmen, başımı örtme konusu ile hiç ilgilenmiyordum. Çevremde beni etkileyecek düzeyde örnekler olmadığı gibi, ailemden de başımı örtme yönünde bir telkin almıyordum. Sadece çok sevdiğim ve yakın olduğum bir dayımın telkini olmuştu. Ona da ağlaya ağlaya karşı çıkmıştım. Ancak bu olaydan birkaç ay sonra okuduğum bir kitap, örtünün müslüman olmanın önemli bir gereği olduğu fikrine ikna olmamı sağladı. Bunun sonucunda duygusal endişelerimi ve örtüye yabancılığımdan kaynaklanan tedirginliği göz ardı ederek, ilkesel bir yaklaşımla örtünmeye karar verdim. Bu süreçteki acemiliği, heyecanı, yeni ve kutlu bir dünyanın kapısında durmanın coşkusunu beraber yaşadığımız, grubumuz üyelerinden kızkardeşim Öznur da, o günlerde hepimiz için anahtar yaklaşımlardan biri olan "Ya yarın ölürsen? Bu emri uygulamadan günahkar olarak ölürsen, Allah'a ne hesap vereceksin?" sorgulaması ile lise sonda örtündü. Grup üyelerinin tamamı için bu düşünce tarzı, o yıllarda, karşılaştığımız pek çok zorluk karşısında, kararlılık göstermemizi kolaylaştıran temel yaklaşım biçimi olmuştur. Şimdilerde farklılaşan anlayışımız, din ve dünya algılarımızda önemli değişikliklerin meydana geldiğine işaret etmektedir.

İçine girdiğimiz dinî hassasiyet döneminin bu şekilde neticelenmesinden sonra, hepimiz kimi zaman dışarıdan, kimi zaman kendi içimizden gelen tepkilerle başa çıkmak zorunda kalmıştık. Özellikle orta öğretimde öğrenci olan bazı grup üyeleri bu baskıyı çeşitli şekillerde yaşamışlardı. Daha önce en popüler öğrenciler arasında iken birden bire gözden düşme, hasım konumunda tutulma, dışlanma (Ayşe ve Öznur); öğrencilerin alaylarına maruz kalma (Hatice) gibi durumlarla karşılaşmışlardır. Öznur, koskoca insanlar (öğretmenler) tarafından birden bire siyasal rakip gibi algılanmanın ve sürekli bir tartışma ortamında bulunmanın, kendilerini hem yaraladığını hem de olgunlaştırdığını

* Tefsir Ana Bilim Dalında doktora öğrencisi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeni. Başörtülü olarak derslere girdiği için görevden uzaklaştırılmış bulunuyor.

** Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeni iken istifa etti. Hadis Ana Bilim Dalında doktora yaptı. Başörtüsü problemi devam ettiği için görevine dönemiyor.

düşünmektedir. Yakın zamanlarda, dindar lise öğrencileri ile rozetci lise öğrencileri arasındaki benzerlik ve farklılıkların araştırıldığı bir atolye çalışmasında da, bu tür izlenimlerden bahsedilmektedir.[6]

Nuriye'nin yaşamında ise, kız çocuk olmakla birleşen başörtülü ve bir de İmam-Hatipli olma olgusu, onun bu gün bile canlı bir şekilde hatırladığı birtakım kısıtlamalarla karşılaşmasına sebep olmuştur:

> İmam-Hatip Lisesi'ne başladığım andan itibaren, meslek dersi öğretmenlerimizin şu telkinine muhatap olduk: "İmam-Hatiplisiniz, şunu yapmayın! İmam-Hatiplisiniz, bunu yapmayın!" Bir süre sonra, artık bu sözleri duymaktan nefret eder olmuştum. Bahçede top oynamamız bile sorundu. 1. sınıftayken bile kaç kere topumuzun patlatıldığı olmuştur, oynuyoruz diye (erkeklerle oynamaya zaten kötü gözle bakılıyordu). Hatta öyle ki, biz sınıftaki yedi sekiz kız, erkek arkadaşlarımızdan biri gelip mesela bir kalemtraş istese, cevap dahi vermezdik.

Nuriye, bütün bu kısıtlamalara rağmen "Keşke başörtülü olmasaydık!" düşüncesini pek yaşamadığını söylüyor. Bu konuda grup üyeleri de aynı fikirdedir. Örtündükleri günden beri, beyazlar ülkesindeki zenciler olarak,[7] yeryüzündeki tüm mazlumların acı, öfke ve dualarını yüreklerinde hissedebilecek bir duyarlılıkla ödüllendirildikleri, bu hisle diri kaldıkları için, bunca bedel ödemelerine rağmen başlarını açmayı düşünmemişler; örtülü olarak var olmanın biçimlerini ve çözümlerini üretmeye çalışmışlardır...

İlk örtündüğümüz günlerdeki tesettür biçimlerimiz, yakın olduğumuz veya etkisinde kaldığımız çevrelere göre farklılık gösteriyordu. Erkek lisesindeki beş kız öğrenciden biri olan Hatice, yerlere kadar uzun bir manto giydiği, büyük siyah eşarp ve eldiven taktığı dönemleri hatırlıyor. Ancak gene de, bu çevrelerin kadınlarla ilgili pek çok kısıtlayıcı görüşünü fikir olarak kabul etmemiştir. Nejla, çarşaf giyen arkadaşları olduğu hâlde kendisinin pardösü giymeyi yeterli bulduğunu, ama eve gelen misafirleri de bu kıyafetle karşıladığını belirtiyor. Bu konuda en çok belirsizlik ve sorun yaşayan Fatma ise şöyle diyor:

> Önümüzde örneğimiz olmadığı için ilk örtünme tarzımız acemiceydi. Mesela saçımızın ön tarafını sıkı sıkı örtüyorduk ama uzun örgülerimiz başörtüden çıkıyordu ve çorap giymiyorduk. Biz bunları daha sonra çevremizden aldığımız uyarılar ve okuduğumuz kitaplardan öğrendiklerimizle geliştirdik. Ve öyle sanıyorum ki, biz Adana'nın dışarıda örtünen ilk genç kız kuşağıydık. Bizim ilk tesettüre uygun giyim tarzımız pantolon-tunik şeklindeydi; ancak daha sonra okuduklarımızın etkisiyle bunun yeterli olmadığını düşündük. Bundan sonra tesettürümüz, robalı uzun elbiseler, belden kesik klosh pardösüler şekline dönüştü. Bütün bunları kendimiz keşfediyor ve uyguluyorduk.

İlginç olan bir başka husus da şudur: Örtündüğünde henüz ortaokul ya da lise döneminde olan arkadaşlar, dışarıda takva sayılan kapalılık düzeyine ri-

[6] Nilüfer Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul 2000.

[7] Nuray Koca, "Biz Türkiyeli Zenciler: 'Başörtülüler'", *Yeryüzü* (Mart-Nisan 1989), sayı: 2, s. 18.

ayet ederken, okullarında başlarını açıp forma giymişler, ancak bu ikilemden –Nuriye hariç– önemli bir rahatsızlık duymamışlardır. Hatta derli toplu, özenli ve estetik olmaya dikkat etmişlerdir. Fatma, bu süreci, bütün öğrencilerin tek tip giyindiği bir ortamda kendisinin de kurala uyması bağlamında izah etmektedir. Ancak üniversite ona göre bir özgürlük ve serbestlik alanıdır; orada başörtüsü yasağını hiçbir zaman kabul etmeyecektir.

Grubun diğer üyeleri, normal kıyafetlerin üzerine bir başörtüsü bağlama ile başlayan tesettür sürecinde, okumaların ya da yeni dinî çevrenin etkisiyle, giderek uzun pardösü ve büyük başörtüleri içeren –takvaya daha uygun olduğu düşünülen– örtünme biçimlerini benimsemişlerdir. Grubun tüm üyelerinin örtünme kararında, –metafizik duruş bağlamında– Allah'ı memnun etme anlayışının yanı sıra, daha ayrıntıya inildiğinde, örtünerek erkekleri, kendi bedenlerinden ya da tavırlarından kaynaklanabilecek cinsel uyarılardan koruma sorumluluğunun etkisi de söz konusudur. Fatma o günlerdeki örtünme tarzlarında, radikal sol hareketlerin anlayışına benzer şekilde, katı bir cinsiyetsizlik ve sadeliğin hakim olduğunu hatırlamaktadır. Cihan Aktaş *Son Büyülü Günler* isimli kitabında, kadınları fitne anlayışı bağlamında yönlendiren, erkek egemen bir zihniyet tarafından üretilen bu beklentilerin, yine erkekler tarafından ihlal edilmesine ve değersizleştirilmesine değinir.[8]

Örtülü olma tavrı, grup üyeleri için, o andan itibaren, toplumsal yaşama pratiklerini, alışkanlıklarını, geleceğe yönelik hedeflerini önemli ölçüde belirleyen bir unsur hâline gelmiştir. Nejla örtündüğünde, daha az erkekle karşılaşmak için bir Kız Meslek Lisesi'ne kayıt yaptırmıştır. Nuriye ise, normal ortaokulda sürekli kendi hassasiyetleri ile çelişen bir ortamda (bir erkek öğrenci ile aynı sıraya oturtulmuş) bulunmanın sıkıntısını yaşamış; ilk fırsatta İmam-Hatip Lisesi'ne geçiş yapmıştır. Grubun çoğu üyeleri, erkeklerle iletişim şekillerini daha İslami formlara göre sürdürme kararı almışlar; bu karar paralelinde tokalaşma alışkanlıklarına son vermişlerdir. Evlerinde kadın erkek ayrı oturmayı teşvik etmişlerdir. Tutumlarındaki bu değişiklikler yüzünden ailelerinden ve çevrelerinden tepki almışlardır. Üzülseler de, üzseler de, dindarane bir kararlılıkla uygulamalarına devam etmişler; kendilerini yalnızca Allah'a karşı sorumlu hissetmişlerdir. Bu düşünce tarzı, o dönemde karşılaştıkları her zorluk ve engelde kararlı ve kurallı davranabilmenin anahtarı hâline gelmiştir.

Örtünme konusunda babasının tüm baskılarına rağmen uzun süre direnç gösteren Fatma, örtüyü kendisinin erkeklerle ilişkisini kısıtlayan değil, rahatlatan bir faktör olarak algılamıştır. Ancak evde haremlik-selamlık tarzı bir uygulama için baskı yapmış; sadece ideolojik grup arkadaşlarını bu uygulamadan muaf tutmuştur. Nejla, küçük yaşta örtünmesinden çok, tokalaşmamasının evde sorun yarattığını hatırlamaktadır. Ayşe, öğrenim hayatı boyunca kız-erkek arkadaşlığı konusunda herhangi bir sorun ya da kısıtlama yaşamazken, dindar-

[8] Cihan Aktaş, *Son Büyülü Günler*, Nehir Yayınları, İstanbul 1995.

laştıktan sonra bu konuda aşırı hassasiyet gösterdiği dönemler olmuştur. Öznur, Rumeli geleneğine özgü, kız ve erkek çocukların çok kolay sosyalleşebildiği bir ortamda büyüdüğümüzü ve bu yüzden sağlıklı iletişim modelleri ve davranış kalıplarını kazandığımızı düşünmektedir. Ancak dindarlaşıp örtündükten sonra, sırf İslami kurallara riayet etme endişesi ile tokalaşmayı bıraktığımızda, yakın erkek akrabalarımız ve aile dostlarımız, bu davranışı kendi güvenilirliklerine yönelik bir hakaret şeklinde değerlendirerek, kırılmışlardır. Böyle bir yanlış anlaşılmaya sebep olmak bizi çok üzmüş ise de, durumu onlara izah etmeye çalışmış; fakat bir süre daha bu konuda kararlı davranmaya devam etmiştik.

Bu süreçte ben şöyle bir iç muhasebesi yaptığımı hatırlıyorum: "Sanki her konuda çok mu iyi müslümanım ki, bu konuda böyle katı davranıp insanları kırıyorum?" Ancak tabii o zamanlar, başka bir alternatif göremiyor, insanların alışmasını bekliyorduk. Zamanla bu konuda tavizkar olmayı kabullendim; insanların elini havada bırakıp mahcup etmektense, "Acaba benden şüphe mi ediyor?" endişesine sevk etmektense, tokalaşmayı, hatta zaman zaman elimi kendim uzatmayı tercih eder hâle geldim. Bunda o güne göre farklılaşan din anlayışımın da etkili olduğunu söylemem gerekir. Nejla, uzun yıllar, tokalaşmama tavrını kararlı bir şekilde sürdürdükten sonra, şimdilerde kendisine uzatılan eli reddedemediğini söylüyor. Fatma ise, bu konudaki tutumunu kararlı bir şekilde sürdürmeye devam ediyor.

Yine grup üyelerinin tümü için geçerli olan bir diğer tutum, İslam hakkında çok az şey bildikleri düşüncesinden hareketle, yoğun bir okuma faaliyetine girişmeleridir. Bu yönelişte, grubun tüm üyelerinin, okullarında çalışkan ve başarılı, okuma alışkanlığı kazanmış öğrenciler oluşlarının da payı vardır. Ancak Öznur, bu tavrın hangi tahsil düzeyinde olurlarsa olsunlar, kadınların dindarlaşma süreçlerinin ortak bir aşaması olduğu görüşündedir. Zira kendisinin çalışma yaptığı, kimisi ilkokulu bile bitirmemiş pek çok kadının, dini daha iyi öğrenmek amacıyla yapılacak okuma eylemine çok önem verdiklerini, bunu âdeta bir ibadet gibi algıladıklarını ve yoğun bir şekilde okuduklarını gözlemiştir. Günümüzde de, hanımların toplanarak Kur'an okuduğu günlerde, ayrıca çeşitli kitaplardan bölümler ya da makaleler okunmakta, böylece bilgilenme eylemi ile ibadet düşüncesi birleştirilmektedir. Grubumuzun üyeleri, ayrıca o dönemlerde dünya klasiklerinden Türk edebiyatına, sosyalizm vb. ideolojileri anlatan kitaplardan Nur Risaleleri'ne, popüler İslamcı yazarlardan popüler marksist yazarlara, Seyyid Kutup'tan İmam Rabbani'ye varıncaya dek, hiçbir sınırlamada bulunmaksızın her tür kitabı büyük bir şevkle okuduklarını belirtmişlerdir. Çevrelerinde, küçük okuma grupları oluşturmuşlar, karşılaştıkları her başörtülü genç kızla selamlaşarak tanışmışlar, böylece sıcak ve duygudaş bir çevre oluşturmuşlardır.

1970'lerin sonlarında, ülkenin içine düşürüldüğü kaos ortamında, dindar olmak kimi çevrelerde biraz da MSP'li olmak anlamına gelmekteydi. Nerede bir

miting olsa, annesi babası orada olan Fatma, Erbakan'ın kendi İslamlaşma sürecinin önemli bir aktörü olduğunu düşünmektedir. Ayşe'nin ailesinin CHP eğilimli olması dışında, grubun diğer üyelerinin aileleri de bir süre Erbakan'ı desteklemişler; ancak politika yapma tarzına itirazları üzerine desteklerini çekmişlerdir. Grubun diğer üyelerine göre siyasetle daha yakından ilgilenen ve kendilerini sağ ve sol kanatlar dışında üçüncü bir alternatif olarak gören Fatma ve ablaları için, ciddi tecrübe kazandıkları bir siyasi ortam söz konusudur:

> Örtündükten sonra hemen Milli Türk Talebe Birliği'ni bulduk. Onun ilk kız gençlik kolu olduk. O sıralarda ÖSYM deneme sınavları yapıyordu; gittik görev aldık, o yaşımızda salon başkanlığı yaptık. Sonra Akıncılar Birliği'nin de hanımlar kolu olduk. Bir toplantı olduğunda, biz yedi genç kız pek çok hanımı toparlıyor, bu toplantılara getiriyorduk. Zaman zaman Akıncılar Birliği'ndeki erkeklerden, "Otobüse binmeyin!" vb. talepler ve müdahaleler geliyordu; ancak biz eve kapanmak diye bir şeyi hiçbir zaman düşünmediğimiz için, bu talepleri ciddiye almıyorduk. Sürekli okumamız, hayatın içinde olmamız, örnek olmamız ve tebliğde bulunmamız gerektiğini düşünüyorduk.
>
> O dönemde bizim mahallemizde, Fellahlar ve Kürtler vardı. Düzenlediğimiz toplantılara, gecelere çok yoğun bir katılım oluyordu. Fellah arkadaşlarımız –ki Nusayrilere yakın bir gruptular– bu toplantılara gelirlerdi. Adana'da Müftülük'te ilk düğünü biz yaptık. Bir müslümanın düğünü başka yerde olmaz, diyorduk. Bütün bu aktiviteler sırasında bizi hayatın böylesine içinde tutan şey şuydu: Varlığımıza inanıyorduk. Kendimize çok inanıyorduk. Ve bu toplumun müslüman bir söyleme ve müslüman söyleyicilere ihtiyacı olduğunu düşünüyorduk. Hiç saklanmamız gerektiğini düşünmedik. Babamın telkinleriyle örtünmüş olsaydık, belki böyle bir kompleks geliştirebilirdik; ama, kendi kararımız olduğu için rahatca sahip çıkıp, yolumuza devam ettik.

Söz buradayken, örtünmekle kazandığımız 'reşit insan' statüsünden de bahsetmek istiyorum. Bilindiği gibi Türkiye'de gençlerin rüştünün toplumsal kabulü, ancak evlilik ve kendi geçimini temin ediyor olma gibi aşamalar sonrasında mümkün olabilmektedir. Kadınların rüştü ise, bu aşamalardan sonra bile sorun olmaya devam eder. Ancak, kendi kendimize verdiğimiz örtünme kararının ailelerimiz nazarında önemli bir güven kaynağı oluşu sebebiyle, grup üyelerinin çoğu için, rüşt statüsüne erken yaşlarda ulaşmamız mümkün olmuştur. Fatma'nın ifadelerinin ortaya koyduğu üzere, kendisi 15 yaşında bu statüye ulaşmıştır:

> Ve biz dindarlaşıp örtündükten sonra, babam çok memnun oldu. Ne istersek isteyelim, bir dediğimiz iki edilmedi. Çocuk yaşta kapının önüne çıkıp oynamamız problemken, bu süreçten sonra gece saat on ikide eve geldiğimizde, babam "Nereden geliyorsun?" diye bile sormadı. Böylece özgürlüğümüze kavuştuk.

Bu aşamadan sonra artık, hiçbir şey için, izin ve onay alması gerekmemiş, kendi kararlarını kendisi almıştır. Nejla, kazandığı Fen Fakültesi'ni başörtüsü yasakları sebebiyle bırakma kararını, babasının tüm karşı çıkmalarına rağmen

verebilmiştir. Öznur, üniversite sınavlarında, tek tercih olarak İlahiyat Fakültesi'ni yazabilmiş; öğrenim hayatı ve sonrasında, evlilik de dahil tüm kararlarını kendisi verebilmiştir. Hatice ve Nuriye'nin konumları biraz daha cemaatlere bağımlı imiş gibi dursa da, bir süre sonra aldıkları kararlarla cemaatlerinden bağımsızlaşma süreçlerini yaşamışlardır. Daha yakından bakıldığında, bu bile başlı başına bir rüşt kazanma göstergesidir.

Fakat bu kazanımlar, –dindarlaşmaya yönelik kadın duyarlılığını ya da kadın eylemlerini– cinsiyetçi erkek egemen ideolojiye destek bağlamında algılayan feminist yaklaşım açısından, olumlu gelişmeler olarak nitelendirilmez. Serpil Üşür'ün 'tepkisel indirgemecilik tavrı' ile izah etmeye çalıştığı bu olgu,[9] bazı açılardan bu tanımlamaya uygun düşse de, muhafazakar/dindar ailelerde yetişen bizler için başka türlü aslâ ulaşamayacağımız bir rüşt statüsüne ve bunun getirdiği –kendimizin belirlediği ya da sınırladığı– özgürlük alanlarına ulaşma işlevi görmüştür.

Belki bu bağlamda, örtünmekle erkekler karşısındaki varlığımızı nasıl algıladığımız konusunu da, biraz daha irdelememiz gerekmektedir. Özellikle Şule Yüksel Şenler Hanım'ın kitaplarındaki telkinlerle örtünenler için, örtünmek öncelikle Allah'ı razı etmeyi hedefleyen, metafizik bir duruşu ifade ediyordu. Örtünmenin o günlerde de mevcut statüko tarafından hem aşağılandığı hem de tehdit olarak algılandığı düşünüldüğünde, bu metafizik yaklaşımın anlamı daha iyi kavranacaktır. Örtünmenin arka planındaki gerekçe, bu kitaplarda en özet ifadeyle toplumsal hayatın selametidir. Herkesin birbirine karşı sorumluluğunu yerine getirmesidir. Fonda yer alan erkek figürler, tahakküm edici değil çağırıcıdırlar. Mutevazı, ilkeli, saygılı ve fedakardırlar. Kadın ya da erkek cinselliğine ilişkin hiçbir bayağı yaklaşım yoktur. Erkek cinselliğini abartan ya da örtünmeyi bu tür gerekçelere indirgeyen, geleneksel 'fitne' söylemine hiçbir atıf yoktur. Grubumuzun tüm üyeleri bu kitapları okumuş ve etkilenmiştir. Bize göre Şule Yüksel Hanım'ın bu üslûbu, kitaplarının binlerce kadın üzerinde etkili olmasının önemli sebeplerinden biridir.

Ancak, Nuriye'nin İmam-Hatip eğitimi dolayısıyla zaten aşina olduğu, ama –kızlarla erkeklerin her konuda olabildiğince eşit muamele gördüğü diğer devlet okullarından gelen– bizler için neredeyse şoke edici bir ortam olan 1980'ler İlahiyat ortamı, kendimizle ve erkeklerle ilgili pek çok kabulümüzü değiştirmek durumunda kaldığımız bir yer olmuştur. 80'ler Türkiye'sinin dinî gruplar yelpazesinin hemen tamamının bağlılarının bulunduğu bu ortamda, o günlerde kız öğrenciler, aslında bulunmamaları gereken bir yerde bulunmaya çalışan istenmeyen misafirler gibi algılandıklarını farketmişlerdi. Kıyafetlerimizi ve tavırlarımızı kontrol altında tuttuğumuz hâlde, sanki bir şeyleri eksik yapıyormuşuz duygusundan kurtulamadığımızı, zaman zaman daha fazla örtünmediğimiz

[9] Serpil Üşür, "İslamcı Kadınların Yaşam Alanı: Tepkisel İndirgemecilik mi?" *Türkiye'de Kadın Olgusu*, yay. haz. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul 1995, s. 127-147.

–mesela yüzümüzü kapamadığımız– için suçluluk duyguları hissettiğimizi anımsıyoruz.

Dinî söylemler, kadınların yerinin evi olduğu ve ev dışında bulundukları ortamlarda fitne teşkil ettikleri üzerinde yoğunlaşıyordu. Biz okullarının çalışkan talebeleri; kızların konuşmasının, derste soru sormasının bile tepki aldığı bir ortamda, bu işin kendimizce doğru fetvalarını öğrenene kadar, uzun suskun yıllar yaşadık. Ancak üç dört yıl sonra, kendimize ve düşüncelerimizin doğruluğuna olan güvenimizi tekrar kazandığımızda, okulda istediğimiz gibi hareket etme cesaretine kavuşacaktık. Grup üyelerinin tamamının yüksek puanlarla geldikleri bu okul, Öznur'un ilk ve tek tercihidir. Fatma ve Nejla başörtüsü yasakları yüzünden, kazandıkları ilk fakülteleri bırakarak buraya gelmişlerdir. Nuriye hiç istemediği hâlde, kendi deyimiyle babasının gizli despotizmi sonucunda burayı tercih etmek zorunda kalmıştır. Grubun diğer üyelerinin de ilk tercihleri arasında bulunan bu fakülte, aile büyüklerinin teşvikleri ile sıralamaya dahil edilmiştir.

1980 askerî darbesi ile gelen başörtüsü yasakları, grup üyelerinin tamamı için genç yaşamlarında önemli birer karar aşaması ya da kırılma noktası olma özelliği taşımaktadır. İslamcı gençlerin gazete ilanları üzerine Selçuk Üniversitesi'ni tercih eden Fatma, fakülteye başladığı yılın sonunda gelen yasaklarla okulu bırakmak zorunda kalmıştır. Bu sıralarda, bir kısım İslamcı gençlerin, kızların gidişinden duyduğu sevinci alenen dile getirmesi, yaşadığı ilk hayal kırıklıklarından biridir. Üstelik bu gençlerin bazılarının, ideoloji ihraç etme bahanesiyle açık kızlarla olan arkadaşlıklarına da şahit olmuştur. Adana'ya evine döndüğünde, hem ailesinin hem de çevresinin aşırı baskısıyla karşılaşmış, İstanbul'a gitmek zorunda kalmıştır. Burada bir yurtta, çok düşük bir ücretle 150 talebeye müdürlük ve mürebbiyelik yaparken karşılaştığı bir başka olay, onun çevresiyle olan ideolojik bağlarını tamamen koparark, okul hayatına geri dönmesini sağlamıştır. Kişisel bir anlaşmazlık sebebiyle tartıştığı, aynı düşünce evrenine mensup yöneticinin, "Seni komutanlığa filancı diye şikayet edeceğim!" tarzındaki tehdidi üzerine aldığı bu kararda, –kadınların sistemin okullarında tahsil yapmasını aslâ caiz görmeyen cemaatlerde bile– bir şekilde üniversite mezunu olmuş hanımlara gösterilen abartılı ilginin açığa çıkardığı çifte standardlara karşı çıkma duygusu da rol oynamıştır. Böylece yeni bir fakülte, yeni bir çevre ile yoluna devam etmiştir.

Bağımsızlığına yeterince düşkün olan Hatice'nin bir cemaat evinde kalması, onu pasifize etmeye yetmemiştir. Öğrenciliğinin ilk zamanlarında ablalarının öğütlerine biraz uysa da, moda olan eğilimlere kapılmak konusunda dikkatli davranmış, sorgulayıcı tavrını korumuştur. Nuriye, babasının mensubiyeti nedeniyle içinde büyüdüğü cemaat ortamında, ilk rahatsızlığı, okunacak kitap türlerine getirilen kısıtlamalar sırasında yaşamıştır. Aynı cemaat içindeki bir başka grubun çıkardığı derginin bile okunması hoş karşılanmamaktadır. Ayrıca o yıllarda, kız çocuklarının okutulması da cemaate göre kural dışı bir tavır-

dır. Bu yüzden, erkek öğrencilere sağlanan imkanlara göre daha mutevazı şartlarda yaşamaktadırlar. Ancak, bir grup öğrenci ve cemaat talebesi olarak kaldıkları bu evde; aşırı misafir, tebliğ faaliyetleri ve ritüeller yüzünden, yeterince uyumaya ve ders çalışmaya fırsat bulamamaları üzerine yaptıkları itirazlar sonucunda, Nuriye'nin de dahil olduğu bu grup, kış günü evden uzaklaştırılmıştır. Bu acı tecrübe, kızlarda kendi ayaklarının üzerinde durabilme kararlılığının yerleşmesine sebep olmuştur.

Grubun diğer üyeleri için geçmişten gelen ideoloji ya da cemaat bağlılıkları bulunmasa da, yeni girdikleri İlahiyat ortamında bu bağlamda kısa süreli tecrübeler yaşamışlardır. Tasavvuf ile ilgilenerek, dönemin meşhur hocaefendilerinden ders alanlar olmuştur. Zira o günlerde, ideolojik zeminde lider/halife arayışı, tasavvufi zeminde de üstad/şeyh arayışı yaygındır. Fakat darbe sonrasında gündemin hızla depolitize olması, vize-final-devam zorunluluğu gibi uygulamalar, bu arayışların dozunu azaltmış, ilginin derslere odaklanmasını kolaylaştırmıştır. Ancak baskıcı YÖK zihniyetinin "üniversitede başörtüsü yasakları" politikası İlahiyat'a da sıçramış, öğrenciler arasında büyük tedirginliğe yol açmıştır. Öğrencilerin büyük çoğunluğu tarafından dersler boykot edilmiş, siyasi ve hukuki kanallar devreye sokulmuş, ümitsiz gibi görünen bu süreçte tek tük başını açan öğrenciler olmuştur. Bu sancılı süreçte, bir arkadaşımızın yengesinin, evde herkes uyurken aniden başlayan doğumu sırasında, bir yandan doğumu kendi başına gerçekleştirmeye çalışırken, bir yandan da "Allah'ım! Ne olur İlahiyat'ta başlar açılmasın!" diye dua etmesi, bu sürecin duygusal boyutlarını göstermesi bakımından manidardır. Bu zor zaman duası hürmetine mi, bilinmez, bir süre sonra okuldaki uygulamalar askıya alınmış ve içlerinde bizlerin de bulunduğu, okulu bırakmayı düşünen yüzden fazla kız öğrenci böylece okulunu tamamlayabilmiştir.

Ancak o yıllardan itibaren 'başörtüsü yasakları' bir olgu olarak hayatımıza girmiş ve her an gündeme gelebilecek bir yasaklama uygulamasıyla her şeyin altüst olacağı beklentisi, zihinlerimizde bir fikr-i sabit hâline gelmiştir. Bu beklentiyi haklı çıkarırcasına, 1987 yılının final imtihanları döneminde başörtüsü yasakları tekrar gündeme gelmiştir. Bu sefer okulun sabık yönetimi, "Ağaç yaşken eğilir." deyişi misalince, hazırlık sınıfı öğrencileri için dizayn edilmiş prezantabl türban modellerini hizmete sunmuştur. Bu türbanlara rağbetin olmaması üzerine sıklaşan yasaklar yüzünden, pek çok kız öğrenci ya başını açmış ya da başörtüsünün üzerine peruk takarak, derslere girmiştir. Bu günlerde yaşanan peruk hikayeleri, hâlâ hatırlayanları güldürmektedir. Ancak, girilemeyen sınavlar ve alınan okuldan uzaklaştırma cezaları neticesinde, ciddi sayıda katılımla gerçekleşen açlık grevleri ve boykotlar kısa bir süre içinde diğer fakültelere de yayılmıştır. Elli günden fazla süren eylem sonunda, siyasilerin devreye girmesiyle yasaklar kaldırılmış ve öğrencilerin mağdur olmaması için cezalar affedilerek bütün haklar iade edilmiştir.

İşte bu çalkantılar içinde, yetenekli ve başarılı öğrenciler olmalarına rağmen, başörtülüler, kendi sahalarıyla ilgili olarak geleceğe yönelik hiçbir hedef koyamamışlar, program yapamamışlardır. Grubun tüm üyeleri bu belirsizlik ortamından olumsuz anlamda etkilenmişlerdir. Fakat 90'lara doğru, zihniyetlerdeki liberalleşme eğilimleri sonucunda, sivil hayat giderek canlanmış, bu gelişmeler başörtülülerin hayatlarına da olumlu motivasyonlar olarak yansımıştır. Bu süreçle birlikte, akademik ilgileri yüksek düzeyde olan grubun bazı üyeleri (Fatma, Nejla, Hidayet, Öznur) dışarıdan da olsa lisansüstü programlara devam etmişlerdir. Daha sonra Hatice, Nuriye ve Ayşe de bu kervana katılmıştır. Bu süreçte lisans eğitimi alan kız öğrenciler de daha fazla ciddiye alınır olmuşlardır. Ancak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin öğretim kadroları, kurulduğu günden beri, başörtüleriyle çalışmak isteyen öğrencilerinin kocalarına açık, kendilerine kapalıdır.

Mezuniyet sonrasında, hayatın doğal akışının gereği olarak evlenme, çocuk sahibi olma ve meslek hayatına atılma gibi süreçleri iç içe yaşayan grup üyeleri, bu dönemde yeni ve çok yoğun bir hayatın, ağır sorumluluklarla dolu ritmine alışmak zorunda kalmışlardır. Eski nesle kıyasla daha anlayışlı ve eğitimli erkeklerle evlenmiş olmaları, evlilik hayatında annelerinden daha özgür olmalarını sağlamışsa da, daha az yorulmalarını sağlayamamıştır. Zira, eş, anne, evlat, gelin, öğretmen, öğrenci, aşçı, temizlikçi, çamaşırcı, ütücü şeklinde sıralayabileceğimiz görevleri ile –eğitimli bir kadın olarak– daha iyi başa çıkabilmeleri beklenmektedir.

Grup üyelerinin bir kısmı hemen mezuniyet akabinde, bir kısmı da bir müddet sonra, çeşitli İmam-Hatip Liselerinde öğretmen olarak göreve başlamıştır. Daha çok geleneksel anlayışlı erkek öğretmenlerin çoğunlukta olduğu bu okullarda, fakültede kırmayı başardıkları kadın aleyhtarı önyargılar ve fitne söylemi ile yeniden yüz yüze gelmişlerdir. Erkek meslekdaşları içinde, kendilerini imtihan etmeye kalkışanlar, maaşlarının helalliğini sorgulayanlar, sınıflarda görüşlerinin dinlenilmemesi yolunda telkinde bulunanlar vardır. Ancak, bir süre sonra alışıp kabullendikleri ve gereken saygıyı gösterdikleri de bir vakıadır. Bu okullarda başörtülü olmak, hiçbir zaman idari anlamda sorun yaratmamıştır. Genel teftişlerde, öğretmenlerin kılık-kıyafet konusunda uyarılması gibi bir madde bulunsa da, hiçbir müfettiş 28 Şubat sürecine kadar grup üyelerinden herhangi birine soru sormamış, haklarında hiçbir soruşturma açmamıştır. Ancak, bu süreçten sonra grubun çalışan üyeleri geçirdikleri soruşturmalarla, kınamadan meslekten menedilmeye kadar pek çok türde cezalar almışlardır.

Bir süre için son derece üzücü, yıpratıcı ve heves kırıcı olsa da, bu cezalar, acemi toplum mühendislerinin aslâ ön göremeyeceği hayırlara da vesile olmuştur. Sürgünler sayesinde, binlerce öğrenci, hayatında ilk defa başörtülü öğretmen görmüş ve zamanla alıştıkları, sevdikleri öğretmenlerine karşı destekleyici duygular geliştirmişlerdir. İmam-Hatip Lisesi'ndeki kozalarında yaşamaya

alışmış öğretmenlerin başka ortamlardaki tecrübeleri, kendilerine olan güvenlerini arttırmış; değişik ortamlarda kendilerini kanıtlamalarına vesile olmuştur. Mağdur öğretmenler, hak arayabilecekleri meşru zeminlerle tanışmış, gönülsüzce boyun eğmek ya da istifa etmek yerine, mahkemelerde haklarını arama yollarını öğrenmişlerdir. Şu ana kadar her kesimden başörtüsü mağdurlarının davaları, kimi beyanlara göre 40 bine ulaşmış durumdadır. Ayrıca, sendikalardan sivil toplum kuruluşlarına, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nden Birleşmiş Milletler'e, Ankara'dan Cape Town'a, New York'a, Washington'a kadar uzanan bir yelpazede, sorunlarını din ve inanç özgürlükleri, kadının insan hakları, eğitim ve çalışma hayatında fırsat eşitliği bağlamlarında pek çok kişi ve kuruluşa duyurmuşlardır.

2000'li yılların eşiğinde, hızla globalleşen ve bir örnekleşen dünyada başörtülü kadınlar olgusu, mensubu bulunduğumuz "Doğulu müslüman muhafazakar" kimlik referanslarına, zihniyet bağlamındaki eleştiri ve çekincelerin saklı tutulması kaydıyla, hiçbir eziklik ve korkaklık duymadan gururla sahip çıkan kadınlar olgusudur. Duruşları, endamlarına mazlumların ahlarıyla dokunmuş kara deriler kuşanan zencilerin kararlılığıdır.

islâmiyât III (2000), sayı 2², s. 145-150

Dindar Kadının Siyasi Tecrübesi

SİBEL ERASLAN
AVUKAT

Dindar kadınların evlerinin dışına çıkmaları 60'lı yıllara kadar alışılmadık bir tavırdı. Aşağıda dile getirilmeye çalışılan, tecrübeler, hatıralar ve itiraflar şeklindeki anlatım, aslında çok daha uzun sürecek bir hikayenin başlangıcıdır. Yazı ve dışarı çıkabilmenin arasında enteresan bir benzeşme olduğuna inanıyorum. 1990'dan günümüze çekilecek çizgide siyasi serüvenimin bana elle tutulur ne bıraktığı sorulacak olursa; hayat, denenmeden, tecrübe edilmeden yaşanmıyor ve yaşadıklarımız, bize direnme ve ayakta durma gücünü sağlıyor, diyebilirim. Müslüman kadının dışarı çıkması herkesin dikkatini çekmekte... Karşı konulmaz yükseklikteki gelenekler, İslami olduğu öne sürülen yorumlar, hikmetli menkıbeler, tasavvufun sürekli fısıldadığı "sen derviş olamazsın" nakaratları, seküler baskı, feministlerin alaycı dudak büküşleri, erkeklerin ve bilimsel düşünce denilen metodun dayanılmaz patronajı, yüce görevimiz annelik... Hepsinin devasa çerçevesi içinde, hayatı bir obje gibi değil de tam ortasının öznesi olarak yaşama isteğinin, aslında dinî bir mana taşıdığına da inanmaktayım. Ben insanım...

"Türkiye'de İslamcı bir kadın hareketi var mıdır?" şeklindeki bir soru çerçevesinde düşünmeye başladım.[1]

Bu soruya verdiğim ya da vermeye çalıştığım cevap İslami camiayı sarstığı için bu yazıya şu girişle başlamayı uygun gördüm: "Türkiye'de İslamcı bir kadın hareketi yoktur, erkek hareketi de yoktur, Türkiye'de aslında İslamcı hiçbir hareket yoktur." Bu arada, ömrünü Türkiye'yi baştan başa dolaşarak konferanslar vermeye ve yazıya adamış, yazdığı romanların baskı sayısına bugün dahi kimsenin ulaşamadığı Şule Yüksel Şenler... 1968'de örtüsünden dolayı dayak yediği gerekçesiyle öğrenci boykotlarının öncüsü konumundaki Hatice Babacan, barodan örtülü olduğu için atılan Av. Emine Aykenar, 1987'de ilk kez 'türban eylemleri' şeklinde anılan öğrenim hakkı protestoları, Cihan Aktaş, RP'yi sırtında iktidara taşıyan kadınlar falan... Hepsi, 'hareket' bir yana, bir 'hareketlilik' eder mi? Ben yaşamaya dair, hayata burnunu sokmaya dair bütün bu girişimleri çok anlamlı ve içten buluyorum. Bunun yanı sıra, hayatın içinde olabilmek adına sarf edilen çabaları; bilimsel bir arka plandan, teoriden yoksun, bilinç dışı, gayri ahlaki, gayri İslami bulanlar da var. Bu hep böyle olmuştur. Tarih,

[1] WALD'nin (Dünya Yerel Demokrasi Akademisi) Avrupa Birliği ile yaptığı "Kadın ve Yerel Demokrasi" projesi çerçevesinde "İslamcı bir kadın hareketi var mıdır?" başlıklı bildiri. Av. Sibel Eraslan 21-22 Ekim 1999.

emekle yazılmıştır ve emeğin, teorinin her zaman önünde yürüdüğü de yadsınamaz bir gerçektir. Dünün ayak takımı olarak addedilen işçileri ve sendikaları, bugünün iş-çalışma-ticaret-sosyal güvenlik hukukuna kaynaklık yapmışlarsa, günümüzdeki kadın eylemleri de geleceğin hukukunu şekillendirecektir.

Burada sadece teşkilatlanma şemalarını anlatmaya çalışacağım arkadaşlarım, kendilerini bir istatistik konusu ya da etki-tepki denklemlerinin objesi olarak görmeye alışkın sosyologlara ancak şu cevabı verebilirler: "Bize ellerinizi ve ellerinizdeki nasırlarınızı gösteriniz!"[2]

Modern dünyanın kariyer paradigmalarını edinmek isteyen bu kızlar modernizmin araçlarını kullanmak konusunda, kendi öbeklerinin şüphecilik çemberini kırarken, aynı zamanda mensubu oldukları öbeği modernizme (kullandıkları araçlar bağlamında) eklemlemektedirler. Dindar kadınların kamusal alanda var olmaya karar verişleri, bu yüzden modern bir süreç anlamını da taşır. RP bu noktada, devlet ya da merkezde öylesine durması gereken adalet terazisinin yapması gerekeni yaptı: Küskünleri, siyahları, ayrılıkçıları, gericileri ve bütün bu yaftaların ardındaki, sadece insan ve kadın olduklarından dolayı 'insan ve kadın onuruna' layık olan 'öteki'leri de 'yurttaş'...

1989-1999 yılları arasında 3 genel, 2 yerel ve pek çok ara yerel seçimden, sürekli artan oranda bir başarıyla çıkan kadınlar, 10 yıllık bu kısa süreçte okul kapılarının önünde eylem yapmaktan meclis kapılarına gelmiş, 2 Mayıs 1999'da kendileri gibi örtülü Merve Kavakçı'yı meclise taşımışlardı. 37 belediye meclis üyeliği ve 3 milletvekillik kadınlarındı.

RP'de Kadın Teşkilanlanması

RP'de ilk kadın üyeler, 1983'te kaydedilmeye başlanmıştır. Siyasi manada arazide ilk görünürlükse 1989-1990 dönemlerine rastlar. 1990 yılında il, ilçe, mahalle ve sokak (sandık) teşkilatlanmasına temel teşkil edecek nüve tarzında hamleler gerçekleşmiştir. Aynı yıl, önce İstanbul, takiben Ankara, İzmir, Antalya, Konya, Samsun, Bursa, Erzurum ve Sivas kadın komiteleri örgüt organizmasını oluşturmuşlardır.

Kadınlar, illerde otuzar, ilçelerde on dörder, mahallelerde yedişer, sokaklarda beşer kişilik örgütleriyle sözgelimi, 1995'te İstanbul'da 18000 kadın teşkilatçıyla çalışmışlardır. Bu, dev bir dinamodur.

Teşkilatların kendi iç denetimini de sağlayan, bir nevi, faaliyet dökümantasyon ve takip raporlarının müzakere edildiği, mevcut durumun tespit edilerek, gelecek döneme ait programların yapıldığı aylık ilçe, il ve genel merkez kadın divanı, Temmuz 1990 itibarıyla İstanbul İl Hanımlar Komisyonu'nca tertip edilmiştir.[3]

Bu divan toplantıları, her ay yapılır ve teşkilatın iç disiplin ve dayanışmasının bel kemiğidir. Divanlarda tüm ilçe örgütleri aylık faaliyetlerini müzakere

[2] Üstad Tabatabâ'î'nin "Aydınlarla Konuşması"ndan.

[3] 21 Temmuz 1990 yılında Tayyip Erdoğan ve Sibel Eraslan'ın başkanlığındaki bu kadın Divan'ı, Türkiye çapında ilk kadın örgüt toplantısıdır.

edilmek üzere genel kurula sunarlar. Yapılan faaliyetler onu gerçekleştiren ilçenin nüfusuyla orantılı bir başarı puanı alır. Puanlama cetveline göre her ay ilçe, mahalle ve sandık örgütleri, dikey ve yatay kontrolden geçerler. (Dikey yoklama, ilçeler arası puan cetvelini; yatay yoklama, birim başkanlıkları içindeki faaliyet yoklamasını adlandırır.)

Aylık divan toplantıları, istişare, katılım ve rekabet duygularının yanı sıra, örgüt üyelerinin birbirlerine ünsiyet kazanacakları olumlu bir siyasi mekandır. Toplantıların maddesel öneminin yanında üyeler arası sevgi, dayanışma, dostluk ve arkadaşlık gibi manevi örgüleri de içerdiği bir gerçektir.

Teşkilatın ikinci mutad ve önemli toplantısı, aylık birim toplantılarıdır. İl Örgütü İçindeki Teşkilatlanma, Seçim İşleri, Tanıtma, Halkla İlişkiler, Eğitim, Sosyal Faaliyetler, Maliye, Gençlik ve Hatibeler Dairesi gibi birim başkanlıkları aynen ilçelerde de kurgulanmıştır. (1995'ten sonra birimlerin sayısı artmıştır.)

Divan ve birim toplantılarının bir diğer fonksiyonu da, parti içi eğitim ile ilgilidir. Bir yandan dünya ve Türkiye siyasi aktüalitesi, bir yandan parti iç politikalarına dair yeni direktif ve yöntemler, bu toplantılarda dillendirilmektedir. Toplantılar, Siyasi Partiler Kanunu, Dernekler Kanunu ve Parti İç Tüzüğü'nün normatif şemsiyesi altında, polis-emniyet-kolluk güçlerinin denetimi dışında gerçekleşmektedir. Dolayısıyla siyasi mevzuların açıkça tartışıldığı 'serbest kürsü' şeklindeki oturumlar, üyelere moral dopingi de sağlamaktadır.

Sadece RP'li kadınların katıldığı divan, birim ve eğitim toplantıları, güç ve gövde gösterisi nitelikleriyle, âdeta teşkilatın 'kadınlar gettosu' haline getirdiği mekan ve ruhlara işaret etmektedir.

Kapatılmadan önce, Ağustos 1997 itibarıyla RP İstanbul İl Hanımlar Komisyonu İl Divan sonuçları şöyledir: İstanbul'daki 863 mahalleden 805'inde, 18125 sandıktan 3587'sinde, 31 ilçenin 31'inde kadın teşkilatı kuruludur. 889 kadın üyesi ile, 3465 eğitim semineri, 1572 konferans, 326 salon toplantısı 14231 ev sohbeti, 2656 nikah tebrik ziyareti, 4245 taziye, 3740 doğum, 12625 hasta ziyareti yapılmıştır. 75 kermes, 310 piknik düzenlenmiş, sonuçta 1262577 kişiye ulaşılmıştır.

Siyasetin yeni ve sürpriz kadınları, kendilerini bir yandan geleneksel modlar çerçevesinde kendi yakınlarına, bir yandan da 'zihniyet'e ispat etmektedirler.

Kadınlar gettosu halindeki hanımlar komisyonu, kadınlar için, kendilerine benzeyen ve kendilerini anlayan bir sıla/yurt anlamı taşımaktadır. Bu topluluk ruhu aslında var olmayan bir gettodan esmemektedir. Zira bu 'kadın kadınalık' sadece toplantıdan toplantıya değil, yaşamlarının pek çok kısmını ve şeklini birlikte dayanışarak geçirmeyle ilgilidir. Sözgelimi, birbirlerinin çocuklarına bakma, ev işlerinde yardımlaşma, ekonomik destek gibi pek çok konuda, örneğin, teşkilat üyesi hekim bir hanımın, kadınların ücretsiz sağlık danışmanı, avukat bir hanımın, ücretsiz hukuk danışmanı ve sırdaş olabildiği gibi... Ya da sokak taraması yapan bir kadının çocuklarına, diğer bir teşkilat üyesinin aynı saatlerde ev ödevi çalıştırıyor olması gibi... Evlerin badanası, kılık-kıyafet-dikiş, yemek, çamaşır, ütü, alışveriş gibi günlük işlerin paylaşılmasının yanı sıra, dışarıdan lise ve ortaokul bitirecek hanımları, üniversiteye hazırlanan genç kız üyeleri ve okuma

yazma bilmeyen kadınları çalıştırmak gibi eğitsel dayanışma örnekleri de düşünüldüğünde 'kadınlar gettosu' sözü hiç de haksız ve varsayılan bir şey değildir.

Michael Meeker, müslüman aydınları inceleyen bir makalesinde, Türkiye'deki 'toplum' ve 'topluluk' kültürünün birbirinden farklı olduğunu anlatır.[4] *Gesellschaft* (toplum) kültürü seküler, Batıcı-Batılı iken *Gemeinschaft* (topluluk) kültürünün ise İslami, Doğulu-Doğucu olduğunu vurgular. Müslüman aydınların Batılı ve laik olan toplum kültürüne alternatif yaratmak için İslam'ı öne sürdüklerini söyler. "Bu bağlamda RP'li kadınlar da, hanımlar komisyonu çerçevesinde, geleneksel değerler, geleneksel dayanışma kurgulamışlardır."[5] Arat'ın, 'İslami' terimi yerine 'geleneksel' terimini kullanması, oldukça anlamlı ve doğrudur. Zira çoğu kez kadın komiteleri, sadece İslami kalıpları değil, 'Anadolu' (Türk ve Kürt âdetleri çoğunlukta) olarak tarif edilebilecek geleneksel tavırları siyasete taşımışlardır.

'Kadın kadına' mekanlar, aynı zamanda kadına dair pek çok yaranın da sarıldığı yerlerdir. Kadınlar, kendilerini önemli, işe yarar ve dışarıda iş halledebilir görmekten hoşnutturlar. Hatta bazı kadın üyeler siyasi çalışmalara katılmadan evvel, kayınvalide otoritesinin kendilerini epey silikleştirmiş olduğunu, ama politikadan sonra kayınvalidelerinin kendilerine karşı tutum değiştirdiğini dile getirmektedir.[6] Partideki çalışmalardan sonra koca dayağından kurtulduğunu anlatan kadınlar da vardır ve bugün partinin çok önemli mevkilerine yükselebilmişlerdir. "Eskiden falanca beyin hanımı diye tanıtılırdık, geçenlerde beyimi, ... hanımın beyi diye tanıtmışlar." şeklinde değişimi özetleyen mahalle görevlileri çoktur. Hatta giderek, hanımının partide çalışıyor oluşu kocalar arasında bir kariyer halini almıştır. Bekar erkekler aradıkları eş adaylarında, 'partide çalışıyor oluş'u pozitif haneye kaydetmeye başlamışlardır. Bu, 'yeni kadın'a işaret etmektedir.

Sevindi'nin, "RP'li kadınlar, teşkilatlanma işine girdikçe, kişilik kazanıp çevrelerindeki erkeklerden ve kocalarından saygı görüyorlar. Eşleri onlarla övünüyor ve bu nedenle ev işlerine katkıda bulunuyor. Bu adanmış çalışma temposuyla insanları tüm dertlerinden soyutluyor ya da politikanın bir tür uyuşturucu etkisi yaptığını söyleyebiliriz." şeklindeki tespiti çok önemlidir.[7]

Yine parti çalışmalarından herhangi bir şekilde soyutlanan bazı kadınlar psikolojik olarak hastalanmaktadırlar. Daha önce psikolojik tedavi gördüğünü söyleyen bir teşkilat üyesi, parti çalışmalarının kendisi için bir nevi terapi olduğunu ve iyileşmesini partiye borçlu olduğunu anlatır.[8]

Halise Çiftçi, üniversitede başörtü örttükten sonra, toplumda hep statü kaybettiğinden söz eder.[9] "Hep eksildim, ben ve benim gibi pek çok hanım arka-

[4] Prof. Dr. Yeşim Arat'ın "Refah Partisi Hanım Komisyonları" adlı makalesi, TESEV yayınları; Michael Meeker, *The New Muslim Intellectual in the Re Public of Turkey*.

[5] Prof. Dr. Yerim Arat'ın "Siyasal İslam ve kadın kuruluşları" projesi çerçevesinde TESEV'e hazırladığı notlar.

[6] Tanık ifadeleri ve tutulan güncelerden.

[7] Nevval Sevindi, "Refahlı kadınlar", röportaj-yazı dizisi, 25 Ağustos 1996, *Yeni Yüzyıl* gazetesi.

[8] Tanık ifadeleri, ayrıca benzer anekdotlar Sevindi'de de geçiyor.

[9] Halise Çiftçi-RP Ankara İl Hanımlar Komitesi başkanlığını yaptı. Yeşim Arat'ın 4 numaralı dipnotta bahsedilen makalesinde geçen kendi sözleri.

daşım da eksildi ya da çoğu veya bazıları kapalı bir yaşantıdan gelmiş, hiç okumamış, eve kapanmış ve kendini bir yerde ispat etmek istemiş... Yani şimdi ben, İl Başkanı oldum, Belediye Meclis Üyesi oldum, kendimi bizim aileye, kocama ispat ettim. Sonra beğenmediğiniz hanımlar, kendilerini kayınvalidelerine ve komşularına ispat ettiler. Bir statü kazanarak, 'bir şey' oldular yani..." Bu 'bir şey' olma hissi hem kamusal alanda görünür olmayı, hem de hayırlı ve sevap bir şey yapmayı da anlamlandırır. Siyasi çalışmanın fazileti, dinsel bir içsellikle örgülenir kadın ruhlarında.

RP içinde 'Allah rızası' için çalıştığını söyleyen[10] kadınlar dünyevi bir şan şöhret beklemediklerini, menfaatin dinî açıdan aşağı ve kötü bir şey olduğunu da dile getirmektedirler.

Kadınların, siyasete kattıkları bu dinî içsellik, onlara, dışarıdan bakanların nereden geldiğini anlayamadıkları bir coşku vermektedir.[11] Refahlı kadınların, siyasal deneyimlerini anlatırken huzur bulmuş mutlu bir insanı yansıtan halleri diğer kadın gruplarında izine rastlanılmayacak kadar çok çarpıcı bulunmuştur.[12] Nevval Sevindi, bu coşkuya 'politikanın büyüsü' diyor.[13]

Siyaset yapabilme, aynı zamanda dışarı çıkabilme anlamını da taşımaktadır. Bu zamana kadar evde oturması esas olan dindar kadının sokağa çıkabilmesinin meşru bir zeminidir. (Meşru terimi hem geleneksel olarak doğrulanmayı, hem de dinî-şer'î akrediteyi karşılar. Yahut erkekler, kocalar ve Allah katında onay bulacak bir çalışmayı.)

Habermas'ın kamusal alanı tarif ederken yararlandığı 'tiyatro' ve 'pazar yeri' örnekleri RP'li kadınların siyaseti algılamasında da yerli yerine oturur. Nitekim tüm kural ve teamüllerini kadınların tespit ettiği pazar yerlerinin psikolojik havası esiyor, RP'li kadınlar gettosunda. Günlük hayatında, dışarı ve sokağa çıkması, kocası ve kayınvalidesinin iznine tâbi olan kadınların, pazara çıkması nasıl normalse, günlük hayatında hiçbir yabancı erkekle konuşmadığı halde pazardaki bütün satıcılarla pazarlık etmesi nasıl doğalsa, pazarlar aynı zamanda haftada bir gün kadın kadına ayaküstü dertleşebilme ortamıysa, dışarı çıkıp hava alma şansıysa... parti de o anlamdadır, hayata burnunu sokmaktır.[14]

Bu kazanılan dışarıda ve görünür olabilme meşruiyetine rağmen, aynı kadınlar 'siyasi muhalefeti' anlamlandıramamaktadır. Peşinde koşulacak bir 'dava'sı olan bütün partilerde olduğu gibi RP de, yerleşik bir özdeyiş olan "Siyasette kişilere değil davalara vefâ vardır." bilinci doğrultusunda, siyasi-düşünsel bir kadın-emek dayanışması yapılamamaktadır. Siyasi-düşünsel bir kadın-emek dayanışmasının yapılamadığı yerlerde 'kadın muhalefeti'nin oluşamayacağı bir başka gerçektir. Yukarıda anlattığımız 'kadın kadına' dünya ve günlük hayata dair paylaşımsal dayanışma, genellikle çeşitli by-passlar ve siyasi ma-

[10] RP İstanbul İl Kadın Komitesi başkanlığı dönemlerinde Sibel Eraslan ve Mine Aköz'ün, RP Ankara İl Han. Kom. Başk. döneminde Halise Çiftçi'nin çeşitli zamanlarda basına deklare ettiği sözlerdir.
[11] Ruşen Çakır, 27 Mart 1994 seçimleri öncesi *Hürriyet* gazetesine yaptığı değişik tarihli seçim yorumları.
[12] Nevval Sevindi, *Siyasetin İçinde Farklı Kadın Sesleri*, Sabah Kitapları, İstanbul 1998, s. 153.
[13] Nevval Sevindi, *Siyasetin İçinde Farklı Kadın Sesleri*, Sabah Kitapları, İstanbul 1998, s. 153.
[14] Halise Çiftçi-Ayşe Önal, "Mayın Tarlası" programı, Kanal 7-1996.

nevralarla siyaset dışı kalan kadınlara yönelik dayanışamamayla çok zıt bir görünümdedir. Kadın muhalefeti yerine, parti içindeki bütün oluşlara 'hikmetli bir sessizlik'le uyum gösteren, disiplinli bir örgüttür söz konusu olan.[15]

Bu 'hikmetli sessizlik', parti içindeki oluşlara karar veren mekanizmaların üstte ve itimada layık, saygıdeğer kişiler tarafından işletiliyor olması ile ilgilidir. Hikmetli sessizliğin önemli bir sebebi de, parti sayesinde zar zor yakalanan kısmi özgürlüğü, gittiği yere kadar götürebilme istencidir. Hikmetli sessizliğin güç aldığı noktalardan en mühimi ise, dinî içsellik kazanmış siyaset algısıdır. (Allah-baba-koca onayı.)

RP'li kadınların siyasete dinî içsellik katkısı, psikolojik bir arka plan daha sunmaktadır ki, herhangi bir şekilde (eğitim, iş, doğum, evlilik, by-pass oluş gibi nedenlerle) siyaset dışı kalan kadının hissettiği, zımni hıyanet fobisi, "acaba hangi günahı işledim de bu kutlu davadan ayrıldım veya kim bilir hangi günahı vardı da Allah onu aramızdan attı" iç söyleyişleriyle örüntülenmektedir.

Tekrardan yalıtılmış dünyasına geri dönen kadın, eski yaşantısına nasıl uyum sağlayacaktır? Yalıtılmış, çelik gibi bir yapayalnızlık, siyaset dışı kalan kadını patolojik bir vakaya dönüştürmeyecek midir? Belki siyasete giriş bu kadar dinî bir temaya bağlı olmasaydı, siyasetten kopuş da bu kadar kötü bir şey olmayacaktı? Allah rızası için yapılan siyasetten kopan kadın bu vicdan azabını taşırken, hikmetli bir sessizlikle onu izleyen eski dava arkadaşları ne hissetmektedir? Siyasetin sürekli mutfağında ve ocak başında, Allah rızası ile kaygulanmış bir iç geçirmeyle: Kader, diyeceklerdir, belki de sadece kader...

Kadınların siyasete uzak durmasının sebepleri arasında eğitim ve parasal imkansızlıkların yanı sıra, "siyasetin bizatihi yapısının ve kültürünün kadınlara yabancı ve kadınları yabancılaştırıcı" olduğunu da zikredebiliriz. Kadının siyasetteki güçsüzlüğü sonucu taşıdığı toplumsal cinsiyet rolünün, birebir ilişkilendirilebileceği siyaset piyasasında doğurganlık ve iş yaşamı, en az geleneksel anlayışlar, eğitim ve ekonomik güçsüzlük kadar mühim ve negatif problemlerdir. Şöyle ki; kadınların genellikle 25-35 yaş arası en verimli ve siyasetten tecrübe kazanacakları çağlar, evlilik-doğurganlık dönemleriyle geçmektedir. Erkek çağdaşları siyasi tecrübe içindeyken, kadınlar çocuk doğurup büyütmeyle geçen bu dönemlerde pek tabiidir ki tecrübesiz kalacaklardır. Yine aynı dönemler iş dünyasında da kariyer ve ihtisas yapma dönemleridir ki, kadınlar bir taraftan ev içi, bir taraftan da iş yaşamı etkinliklerini sürdürürken aktif siyasete vakit bulamamaktadırlar. Bütün bu siyasetin kurallarının erkekler tarafından ve erkeklere göre kurgulanıyor oluşunu aşabilen nadir kadınlar ise, genelde mesleki kariyerini yapmış, yaşı kemale ermiş, mükemmel eğitimli kadınlardır. Bu yüzden siyasetteki kadının sınıfsal yapısı (orta ve üst) siyaseti belirleyen karizmatik değerlerin eril dayatmasıyla ilgili görünmektedir. "Siyasete giren kadından beklenen kariyer mecburiyetleri, siyasete giren erkeklerden beklenmemektedir, dolayısıyla kadının siyasete girişini zorlaştıran karizmatik değer yargılarının tekrar sorgulanması gerekmektedir."

[15] Bu eşikte politikanın kadını türüne ve cinsine yabancılaştıran bir eşyalaşmayı yaşatıyor oluşu başka bir makale konusudur. *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiyesine Kadın*, Pınar Yayınları, İstanbul 2000.

islâmiyât III (2000), sayı 2², s. 151-158

Ben'in Teknolojileri, Farklılığa Tahammül ve İslam Kültüründe 'Kadın Algıları' Üzerine

ABDULLAH ŞAHİN
BIRMINGHAM Ü., EĞİTİM FAKÜLTESİ

Giriş

Hangi toplumsal gerçeklikte ele alınırsa alınsın, 'kadın algılayışları'nın veya 'kadının konumu'nun sorunsal oluşunu, bireysel-toplumsal açılımları ile, insan varoluşunun sorunsallığı genel perspektifinde irdelemek daha uygun gözükmektedir. Bu metodolojik çerçeve, teşhis edilen problemlerin ve bunlara sunulan olası çözüm önerilerinin sadece bir kategoriye has kılınmaları, dolayısıyla, sorunsal durumu belli bir yaşam kategorisine hapsetme veya o kategorinin öznelliğinde dondurma yalnışlığına düşmemizi engelleyecektir. Burada insanın sorunsal varoluşu yargısından kasıt, bireyin, biyolojik olmaktan çok, psiko-sosyal 'neliğini' (benliğini) belirleyen tarihsel şartların gerçekliğinde düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktır. Bu bağlamda, insanı insan yapan en önemli özellik olarak kabul edilen bilinçli olma hâlinin (insanın kendi varoluşunun farkında olmasının) niteliğini belirleyen psikolojik, sosyal ve tarihsel şartların anlaşılmasının, insan sorunsallığının olumsuz neticelerini aza indirgemede önemli bir rol oynayacağı aşikardır. Konuya bu şekilde yaklaşım, bilincin tarihsel ve sosyolojik analizini zorunlu kılacaktır. Bu arada modern sosyolojinin bir alt bilim dalı olan bilgi sosyolojisinin, insanın zihinsel aktlarının ürettiği her türlü bilgi alanını araştırma konusu edinerek, bilincin bu tür bir tarihsel kritiğininin sistematik ilk örneğini teşkil ettiğini kaydetmek gerekir.

Tarihsel şartlar sosyal, ekonomik, dinsel ve ideolojik açılımlara bürünerek kendilerini, iç dinamikleri olan, sürekli değişime açık, toplumsal ve bireysel alanda sahihliği belirleyen söylemler şeklinde, Foucault'nun (1988) tabiri ile, 'ben'i belirleyen teknolojiler' (mekanizmalar) olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Ben'in teknolojilerinin tahlili, toplumsal ve bireysel kişiliklerin oluşumunun arka planının ve en önemlisi, bireysel ve toplumsal problemlerin ortaya çıkışının sebeplerinin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu düşünüş biçiminin doğal bir sonucu, günlük hayatımızda sorgulamadan kabul edegeldiğimiz bireysel ve sosyal benliklerimizin (kimliklerimizin) kendilerine has iç dinamikleri olan birer muktedir söylem (yapı veya tasarım) oldukları; dolayısıyla, eleştiriye ve yeniden yapılandırılmaya sürekli açık olacakları gerçeğidir.

İnsan bilincinin (ben'in) kendisini oluşturan şartların (sosyal, tarihsel söylemlerin) esiri kalmadığı ve bu şartları aşabildiği gerçekliğini unutmamak gerekir. Ben'in yapısındaki bu ilginç fonksiyon, insanın özgürlüğünü kısıtlamaya çalışan koşulların sınırlı da olsa izalesi olasılığına kapı aralamakta; kısaca, insan özgürlüğünün teminatı olmaktadır. Foucault (1984 s. 45) insan varoluşunun bu özelliğini, Nietzche'nin insanın varabileceği en üstün derece olarak tespit ettiği 'ben'in kendisini aşması' düşüncesinin etkisinde, insanın sürekli 'olduğu durumdan farklı olabilme olasılığına' sahip olması şeklinde kavramsallaştırmaktadır. Bu imgelemin doğal sonucu, şu an bizi kendisine has kılan kültürel çerçeveyi gevşetip, farklı oluş modlarını pratize etme imkanına –potansiyel olarak da olsa– sahip olduğumuzdur. Olduğumuzdan farklı olmayı gerçekleştirme aktı, ben üzerinde veya ben'i şekillendiren kültürel yapı üzerinde sürekli kritik yapma (düşünme) hâlini de beraberinde getirmektedir ki, bu, insanın kaçınılmaz olarak etik bir varoluşa sahip olduğunu da temellendirmektedir. Kant'ın ve Nietzche'nin düşünüş biçimlerini tam anlamıyla içselleştiren Foucault, ben'i ben yapan olaylar bütününün tarihsel yöntemle kritiğini 'ben'in ontolojik kiritiği' kavramıyla ifade ederek, bu iki selefinin felsefi-kritik projelerinin içerdiği mantığı varabileceği son noktaya getirmiştir. Bu noktada Foucault'nun 'ceneoloji-kritik' projesi ile Habermas'ta müşahhaslaştırılan 'kritik teori'nin, felsefi saikleri farklı da olsa, netice itibarıyla aynı kapıya çıktıklarını veya en azından birbirlerini tamamladıklarını gözlemlemekteyiz (Ashenden ve Owen 1999).

Ben'in oluşum sürecini irdelerken dilin fonksiyonunu (bilincin –Lacan'dan sonra bilinç altının da– semiyotik süreçler bütünü ile gerçekleştiğini) göz ardı etmemek gerekir. Bu düşüncenin oluşumunda katkıları olan yapısalcı dilbilim teorisinin öncülerinden Saussure, postyapısalcı dil anlayışını kültüre uygulayan R. Barthes ve neticede J. Derrida'nın çalışmalarında şekil alan –her ne kadar Derrida 'şekil alma' tabirine kızsa da– postmodern çabaların önemini vurgulamak gerekir. (Bu arada bu makaleninin sınırlarını çokça aşacağı için değinemediğimiz Ludwig Wittgenstein'ın, farklı bir düşünsel iklimde hayat bulan, dilin tabiatı ve anlam dünyamızın şekillenmesindeki rolü ile ilgili görüşlerinin de, bu katkının genel çerçevesinde değerlendirilebileceğini vurgulamak istiyorum). Fazla detaya girmeden, bu katkıların temel unsurlarını kabaca şu şekilde ifade etmek mümkündür: Dil, farklılık prensibi üzerinde işlev görmekte, kelimeler tamamıyla toplumsal uzlaşma stratejileriyle belirli bir kültürel bağlamda anlam kazanmakta; dolayısıyla, isim ve isimlendirilen nesne arasındaki tekabüliyet, değişmez bir kanuna göre işlemekte, 'anlam bağlamsallık'ta ve 'farklılık'ta şekillenmektedir.

Dil sistemlerinin farklılık ve bağlamsallık prensipleri ile anlam dünyasını olası kıldığı ve bu sürecin ben'in yapısına hakim olduğu düşüncesinin, insani bilimler için çok ciddi sonuçlar doğurduğu açıktır. Bu anlayışın en bariz sonucu, her ben olma aktının birer 'öteki'ye bağımlı olduğu veya en azından öteki

ile ilişkili olarak şekillendiğidir. Tarih boyunca farklı kültürlerin benliklerinin (kimliklerinin) varoluşunun biricikliğini vurgulayarak, kendisi gibi olmayanı dışlama veya kendisine benzediği ölçüde ona yaşam hakkı tanıma politikasını güttükleri, bir gerçektir. Üstünlüğü, belli bir ırkın veya ideolojinin biricikliğinde arama, farklı yaşam biçimlerini küçümseme veya zihniyetlerin birer tasarım olarak gerçekleştiklerini ve neticede insan bilincinin farklı yaşam şartlarında şekil alan kurgular olduğunu unutup, onu kutsallık derecesine vardırma, bu marazi bilincin tarihte aktüelleşen şekilleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Yukarıda 'ben'in yapısı ile ilgili yapılan açıklamalardan çıkan en önemli sonuçlardan bir diğeri, kendimizi ve dış dünyayı bilişsel, duygusal boyutları olan birer tasarım (konstrüksiyon) olarak algıladığımızdır. Gerçekliklerimizi bu tasarımların kontrolünde oluşturuşumuzu ve en önemlisi, güce sahip zümrelerin tasarımlarının 'öteki'nin neliğini belirleme çabalarına karşı koyabilme imkanının her zaman var olduğunu da bu sonuçla birlikte düşünmek gerekir. Aynı mantıkla, kadın veya 'öteki' karşısındaki duruşumuzun veya algılarımızın kendilik algımız gibi birer tarihsel, psiko-sosyal konstrüksiyon olduğunun bilincine varma, kısaca kadın veya 'öteki'nin veya 'ben'in bu konstrüksiyonlarla sömürülebileceğinin farkına varma, yapıcı bir 'öz eleştiri politiğine' girmemizi sağlamada ilk adım olacaktır.

'Ben'in Teknolojileri ve Kadınsal Varoluş Biçim(ler)i

Kadın ve erkeklik algılarımız da, bu algıları mümkün kılan ben'in yapısı gibi, kökleri kültürel biyografilerimizde hayat bulan birer tasarım olarak kalacaktır. Cinsiyet ve ona atfettiğimiz sosyal, ekonomik, politik ve dinsel rollerin, bizi belirleyen tarihsel koşulların gerçekliğinde şekillenen tasarımlar ve kurgular olduğunu ifade etmek, yukarıdaki genel tespitler çerçevesinde, doğru bir yargı olmaktadır. Buna bağlı olarak, şayet bugünkü kültürel ortamımızda kadının kendisini gerçekleştirebilmesi toplumun her alanında problem ise, bizi toplum olarak belirleyen çağdaş ve tarihsel şartların eleştirisini bir zorunluluk olarak görmek gerekir.

Endüstrileşme öncesi toplumların büyük bir bölümünün ataerkil oluşu, bu geleneksel toplumlara hakim dinsel, politik, ekonomik, hukuksal ve seksüel söylemlerin ataerkil yapıya sahip olduğu gerçeğini de beraberinde getirmektedir (her ne kadar sosyolojik anlamda 'toplumsal farklılaşma' modern bir olgu olsa da, bu boyutları Orta Çağ toplumu için kullanmak pek yalnış olmasa gerektir). Batı'da bile 1920'lere kadar kadının sosyal alanda erkeklerle aynı statüye sahip olma ideali tam olarak hayata geçirilememiştir. Bu bağlamda Batılı feminist hareketin erkek-merkezli tanımlanan hayat anlayışı karşısındaki mücadelesinin, kadın haklarının elde edilmesinde ciddi politik, sosyal ve ekonomik kazanımlar yarattığı inkar edilemez.

Fakat din merkezli geleneksel Batı toplumlarının kadını geri plana itmiş olması geçeği, Batı toplumlarının demokratikleşmesiyle kolayca ortadan kaldırı-

lamamıştır. Bu noktada Batılı liberalleşmede ekonomik unsurun yarattığı tehlikeyi göz ardı etmemek gerekir. Zira politik, kültürel ve seksüel alanlardaki liberalleşme ve en önemlisi bireysellik olgusunun gerçekleştirilmesinde 'ekonomik liberalleşme'nin, kısaca kapitalizmin önemli bir rol oynadığını bilmekteyiz. Bu sürecin kadın haklarının elde edilmesindeki pozitif rolünü inkara girmeden, kapitalizmin insani değerleri para (kâr) eksenli olarak belirlediğini de önemle vurgulamak gerekir. Böylece, tarihsel anlamda bir girdaptan (gelenksel-dinsel) kurtulduğunu sanan Batılı kadının, kendisini açık pazar ekonomisinin belirlediği bir sistemde yeni bir meta olarak buluverdiğini; dolayısıyla, kadının yeni bir sömürü mekanizmasıyla karşı karşıya kaldığını gözlemlemekteyiz. Bu arada, kapitalist sistemin sömürge ağının sadece kadınları kuşatmakla kalmayıp, günümüz toplumlarında ben'i belirleyen en geniş teknolojik yapı olarak (globalleşme adı altında) dünyanın kuzey yarım küresindeki birkaç toplumun göreceli refahı uğruna insanlığın geri kalan kısmını sömürdüğünü de hâlâ yaşantıladığımızı belirtmek gerekir.

Dinsel ben'in veya aklın oluşumunun, yukarıda bahsettiğimiz ben'i oluşturan teknolojilerden hali kalmayacağı ortadadır. Özellikle teist dinlerin kuruluşunda ve bu dinlerin geleneklerinde 'sahih din' anlayışının oluşumunda rol alan aktörlerin, çoğunlukla erkekler olması nedeniyle, dinsel ben'in kadınsallığı geri plana ittiği ve onu bir 'öteki' statüsünde muhatap olarak kabul ettiği, inkarı güç tarihsel bir olgudur. Netice itibarıyla 'kadınsal dinî düşünüş' diyebileceğimiz bir olgunun neredeyse teist dinlerin hermeneutik geleneklerinde yer almayışı, problemin başka bir önemli boyutunu ortaya koymaktadır. Postmodern düşüncenin, dinsel tasarım biçimlerini anlamamıza katkısı, teolojik aktivitenin neticede bağlamsallıktan hali kalamayacağı; dolayısıyla, kutsal metinlerin okuyuş biçimlerinin masum olamayacağı (bu okuyuşların sürekli belli bir sınıfın çıkarına hizmet ettiği) fikrini pekiştirmesidir. Özellikle dinsel metinlerde çizilen dünyanın ataerkil oluşu, kutsal metin hermeneutiğinde feminist boyutun, daha doğrusu feminist bir kritiğin zorunluluğunu ortaya koymuştur (Chopp ve Danvaney, 1997, Hogan 1995).

Günümüz Batı dünyasında kadının sosyol, ekonomik ve politik haklarının kazanımı çabası, yerini –şu aralar feminizm sonrası bir hareket olarak adlandırılmaya çalışılan– kadınsal varoluşun farklılığını ciddiye alma fikrine bırakmıştır. Modern Batılı sosyal bilimlerde –ki bu bilimlerin de kurucuları ve teorisyenlerinin çoğunlukla erkekler olduğu unutulmamalıdır– kadınsal varoluşu sansür etmesinin veya kadınsal varoluşu erkek merkezli dünyada eritmesinin çağdaş feminist düşünürlerce ciddi eleştirilere tâbi tutulduğunu görmekteyiz. Örneğin, geleneksel psikanalizin ve Lacan'ın dil merkezli kritikle yeniden yorumlamaya çalıştığı psikanalizin, kadın tabiatını ciddiye almadan geliştirdiği insanın ruhsal tabiatı hakkındaki tasarımlar, Julia Kristeva (1987) tarafından önemli bir feminist kritiğe tâbi tutulmuştur. Aynı şekilde, insanın moral, dinsel gelişim süreçlerini inceleyen modern gelişimsel psikolojide bireysel dindarlığın ge-

lişimini anlamaya çalışan teorilerin, 'gelişim' kavramını hep erkek merkezli tasarlamaları da, feminist eleştiriye tâbi tutulmuştur. Birçok empirik çalışma, kadının dinsel ve ahlaki gelişimine, erkeklere kıyasla 'ilişkisellik' unsurunun hakim olduğunu ortaya koymak suretiyle, kadının tecrübelediği psikolojik büyüme aşamalarının farklı bir nitelik arzettiğini, fakat ortodoks teorilerin bu unsuru ciddiye almadıklarını bilimsel bir şekilde göstermiştir (Detaylar için bkz. Gilligan 1977; Belenky 1986; Stanley 1990).

'Ben'in Teknolojileri ve İslam Kültüründe Kadının Konumu

Çağdaş İslam kültüründe kadının konumunun, bu kültürel coğrafyada kadınsallığı belirleyen dominant sosyal, kültürel, siyasi ve dinsel teknolojilerin (söylemlerin) girdabında şekillendiği gerçeğinden hareketle analize tâbi tutulması gerekir. Bu tür bir analiz, İslam kültürünün modernleşme serüvenine hakim dinamikleri yeniden irdelememizi gerekli kılmaktadır. Bu dinamikleri gerçekleştiren süreç, İslam dünyasının Batı karşısında siyasi-askeri mağlubiyetinin yarattığı psikolojiden derinden etkilenmiştir. İlk başta Batı'yla mukayese ile İslam dünyasının askeri alanda algılanan 'geri kalış' durumunun; Müslümanların Batı'yı yakından tanımaları neticesinde yavaş yavaş kendisini entelektüel/bilimsel alanlarda hisettirmeye başladığını, tarihsel bir olgu olarak hâlâ tecrübe etmekteyiz. Müslüman aydınların zihinlerinde şekillenmeye başlayan bu tespit, 'bilimsel düşünüş modu'nun insanlığın kültürel evriminin neredeyse son aşaması olduğu kanaatini de beraberinde getirmiştir. Hourani'nin (1970) belirttiği gibi, kendisini müslüman ideolog gören Afgânî, Abduh ve bunları izleyen çizgideki müslüman düşünürlerin bile, Batı biliminin ve medeniyetinin geldiği noktayı neredeyse tarihin sonu gibi görme eğilimine girmiş olmaları, dikkat çekicidir. Birinci ve ikinci nesil müslüman modernist düşünürlerin İslam'ın modern bilimin verileriyle ne kadar uyuştuğu tezini savunmaya büyük çaba harcadıkları gerçeği, bu tespiti doğrulamaktadır.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında Batı'ya hakim olan pozitivist bilimin yarattığı teknolojik harikalar, sadece hâlâ kendisine İslami bir misyon yükleyen müslüman düşünürlerin gözünü kamaştırmakla kalmamıştır. O dönemlerde müslüman coğrafyada İslam medeniyetinin külleri arasında yeni siyasi, askerî ve millî birlikler adı altında politik otorite kurmak isteyenlerin, İslam kültürünün kendini yeniden belirlemesi ameliyesini, kültürel-entelektüel anlamda altından kalkılması zor bir iş olarak algıladıklarını biliyoruz. Bu askerî güce dayalı politik otoriteyi tesis amacını güdenlerin, tarihsel şartların el verdiği kadarıyla medeniyetlerin gelebileceği en mükemmel konumun temsilcisi olan Batı medeniyetini olduğu gibi kopya etmeyi daha kolay bir iş olarak gördükleri de, tarihsel bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Bu ucuz fakat gerçekleştirilmesi görüldüğü gibi kolay olmayan yöntem, İslam kültüründe kendini yenileştirme çabalarının hep dış kaynaklı saiklerle ortaya konulduğunun somut bir örneğidir.

İslam coğrafasını oluşturan birçok ülkede despotik yöntemlerle modernleşme uygulamalarının uzun vadeli sonuçlarını hâlâ İslam dünyası acı bir şekilde yaşamaktadır. Modernitenin en azından teorik düzlemde vurguladığı bireysel ve toplumsal hak ve özgürlükler olgusu, modernleşmenin baskı ile gerçekleştirilmesi nedeniyle ciddi bir şekilde gölgelenmiştir. Batı'nın kendi tarihselliğinde şekillenen bireysel ve toplumsal yaşam modelinin, dayatma yoluyla kopya edilmesi talebinin, bu coğrafyadaki insanların benlerini belirleyen en kapsamlı kontrol teknolojisine dönüşmesinin sonuçları da gözler önündedir.

İslam dünyasında gelenekten kaynaklanan, daha doğrusu, geleneği dominant olarak belirleyen düşüncenin, kadınının konumunu hiçlik derecesine düşürdüğü ne kadar tarihsel-toplumsal bir olgu ise de; özgürleşmenin kadının veya erkeklerin giyiniş biçiminde olduğunu iddia eden modernleşmeci söylemin de, esas amaç olan 'totaliter yollarla insanların benlerini belirleme' ve onları kontrol etme istençlerini maskelemek için bu özgürleşme söylemini kullandıklarının inkar edilmemesi gerekir. Bu tür bir zihniyetin, kutsallaştırdığı ideolojiye farklı her türlü yaşam modunu 'gerici' ilan etmesi veya daha doğrusu, yok edilmesi gereken 'ötekiler' olarak görmeye devam etmesi, günümüz İslam dünyasında yaşanılan toplumsal ekonomik çöküntünün ve çağdaş geri kalmışlığın en önemli sebeplerinden birisidir. Bu tutum, aynı zamanda, kendi vatandaşlarının eğitim haklarını, dolayısıyla, onların geleceğini giyim-kuşam şekline bağlama, farklılığa tahammül edememe, bir sınıfın çıkarını kutsallaştırma ve geri kalanların benliğini belirleme istencinin en somut bir örneğidir. Geleneksel İslam toplumuna meşru ve insancıl diyalog yolu ile değil de, otoriter bir şekilde giren modernitenin bünyesindeki olumlu unsurların da geleneksel Müslümanlar tarafından reddedilmesi, acı bir gerçektir.

Bu arada, Batılı giyiniş biçiminin İslam ülkelerine girişinin ilk dönemlerinde İslam toplumunda kadının konumu hakkında görüş ifade eden bazı müslüman kadın düşünürlerin yazdıkları düşündürücüdür. (Burada Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında gerçekleştirilen giyim-kuşam devrimine sözüm ona ilerici müslüman kadınların malum bakış açılarını sıralamamıza gerek yok sanırım). Örneğin Lübnanlı müslüman kadın düşünür Nazira Zeiniddin'in (d. 1905) peçe konusunu irdelerken, "peçeyi bırakan milletlerin kültürel ve bilimsel alanlarda ileride oldukları, fakat peçeyi takan milletlerin gerici oldukları" yargısını coşkusal bir şekilde savunduğunu görmekteyiz (1998). Bu ifadelerde neredeyse giyiniş tarzı ile düşünüş biçimi arasında bire bir paralellik olduğu kanısı savunulmakta; insanların giyimlerini zorla belirlemenin, sömürü, insanın en temel hak ve özgürlüklerinin çiğnenmesi olacağına hiç ihtimal verilmemektedir.

Burada önemli olan, peçenin İslam'da var olup olmadığı değil; fakat toplumsal geri kalmışlığı giyiniş tarzına hapsetmenin; dolayısıyla, kompleks bir problemi şekilsel bir değişikliğin icra edilip edilmemesine bağlama mantığının yanlışlığına dikkat çekmektir. Peçenin kadını sosyal rolünden mahrum etme, ona eğitim hakkı tanımama, onu sadece bir seks objesi olarak algılama ve en

önemlisi, kadının farklılığını bastırmanın dinsel teknolojisinin sembolü olabileceği gerçeğini yadsımak mümkün değildir (çağdaş dünyada bu tür girişimlerin örneklerini bulmak için fazla çaba harcamaya gerek yok). Fakat peçe veya başörtüsü takıp da (başka herhangi bir giyim modeli de olabilir) eğitim almak istemenin 'akıldışılığını' savunmanın, M. Arkoun'un geleneksel İslam aklının sınırlarını ifade etmek için kullandığı 'düşünülmesi imkansız' kategorilerinin 'modern akıl'daki izdüşümleri olduğunu da görmek gerekir. Benlikleri sömürü yolu ile belirleme uğraşısı, ister dinî söylem aracılığıyla, isterse modernleşme ve özgürleştirme retoriği ile meşrulaştırılmaya çalışılsın, neticede, hasta bir zihniyetin tasarlayabildiği tek varoluş biçimi olsa gerektir.

Yukarıdaki tespitlerde bulunurken dinsel algılayış biçimlerinin, özellikle erkek merkezli dinsel yorumların, müslüman kadınlar açısından ne kadar büyük felaketler yarattığını göz ardı etmek istemiyorum. Bu noktada kadın haklarının veya insan haklarının dinî metinlerde saklı olduğunu savunan apolojetik bir tutumun, müslüman kadının günümüz şartlarında karşılaştığı problemleri çözeceği kanısını da yeterli görmek mümkün değildir. Zira yaşam bağlamından kaynaklanan problemlerin, ancak tüm karmaşıklığına rağmen yaşama dönmekle, onun sosyal, politik ve dinsel boyutlarını anlamakla çözülebileceğinden bir an olsun tereddüt etmemek gerekir. Bu bağlamda, ataerkil toplumlardaki kadına bakış açılarının dinî metinlerin yorumundaki rolünü ortaya koymaya çalışan çağdaş müslüman kadın düşünürlerin çalışmaları (Mernissi 1991, 1987, Wadud Muhsin 1998, Sabbah 1984) ve bu nitelikteki araştırmaların önemi ortadadır. Bu tür teorik çalışmaların yanında, sorunları yaşandıkları kültürel bağlamda inceleyen, sömürünün farklı şekillerde tezahürünü ortaya koymayı hedefleyip, bunun arkasındaki her türlü hasta bilinci teşhis edebilecek empirik çalışmalara (disiplinler arası metodolojiye dayalı bir sosyal bilime) duyulan ihtiyacın da altını çizmek gerekir.

Sonuç

Sonuç olarak, dinî yorumların, insan özgürlüğünü kısıtlamaya ve ben'i belirlemeye çalışan önemli birer teknoloji işlevi gördüğünü tekrar vurgulmak istiyorum. Müslüman kadınların eleştirel bir bakış açısı ile geleneği analize tâbi tutmaları, kendini bir zorunluluk olarak hâlâ hissettirmektedir. Müslüman kadının tecrübesinde dinin yorumlanışı, ancak müslüman kadının dinî düşünceye aktif olarak katılımı ile sağlanabilecektir. Bu noktada ortaya çıkan bir başka gerçek, bireyin, kendi yaşam bağlamında müslüman oluş olasılıklarını belirlemedeki rolünün, İslam düşüncesi tarafından ciddiye alınmasıdır. Unutulmaması gereken diğer bir nokta da, hangi ideolojik dünya görüşünü benimsemiş olursak olalım, insan özgürlüğünü tehdit eden ve ben'i belirleyen her türlü teknolojinin eleştirisinin, tercih ettiğimiz yaşam biçimlerinin insancıl kalmasının yegane teminatı olduğudur.

Kaynakça

BELENKY, M.F. (1986), *Women's ways of knowing; the development of self, voice and mind*, New York, Basic Books.

FOUCAULT, M. (1988), 'Technologies of the Self' in Martin, P.H et al (ed) *Technologies of the Self; A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts press.

FOUCAULT, M. (1997), 'The Ethics of the concern of the self as a practice of Freedom' p.281 302 Paul Rabinow ed *Michel Focault, Ethics*, Penguin, London.

ASHENDEN, S. ve Owen D. (ed) (1999), *Foucault Contra Habermas* , Sage, London

DERRIDA, J. (1981), *Positions*, The Alton Press, London.

CHOPP, R. S. and DAVANEY, S.G. (1997), *Horizons in feminist theology: identity, tradition, and norms*, Fortress Press, Minneapolis.

GILLIGAN, C. (1977), "In a different voice women's conceptions of self and morality", *Harvard Educational Review*, 47, s. 481-517.

HOURANI, A. (1970), *Arabic Thought in the Liberal Age* 1798-1939, Oxford Un press, Oxford.

HOGAN, L. (1995), *From women's experiences to feminist theology*, Sheffield Academic press, Sheffield.

KRISTEVA, J. (1987), *In the beginning was love; psychoanalysis and faith*, Columbia University press, New York.

MERNISSI, F. (1987), *Beyond the veil: male-female dynamics in modern Muslim society*. Rev. ed. Indiana University Press, Bloomington.

MERNISSI, F. (1991), *Women and Islam: an historical and theological enquiry*, Basil Blackwell, Oxford.

SABBAH, F. (1984), *Woman in the Muslim unconscious*, Pergamon Press, New York.

STANLEY, L. (1990), ed. *Feminist praxis; reserch theory and epistemology in feminist sociology*, Routledge, London.

WADUD-MUHSIN, A. (1998), "Qur'an and Woman" in Charles Kurzman, s. 127-138 (ed) *Liberal Islam; A Source Book*, Oxford Un. Press. Oxford.

ZEINIDDIN, N. (1998), "Unveiling and Veiling" in Charles Kurzman, s. 101-106 (ed) *Liberal Islam, A Source Book*, Oxford Un. Press. Oxford.

islâmiyât III (2000), sayı 2², s. 159-172

Kadın Lider Olunca

EMEL TOPÇU BRESTRICH
DR., YÖNETİM DANIŞMANI

Tarih boyunca kadınlar, çeşitli yönetim kademelerinde nadiren de olsa bulunmuşlardır. Yönetimin en üst kademesi olan devlet yönetiminde dahi bulunan kadınların bu görevleri, genellikle kısa sürmüştür. Bu araştırmada, tarihte kadının lider olarak bulunması ve onların etkilerinden çok, günümüz örgütlerinde lider olarak bulunması ve dolayısıyla lider olarak algılanış şekli, davranış modelleri, strese tepkileri, iş ve özel hayat çatışma ve çakışmaları, evlilik ile kariyer basamakları arasında bir ilişki olup olmadığı, erkek ve kadın liderlerin bu tür etkenlere verdikleri tepkilerdeki farklılık ekseninde incelenecektir.

Modern örgütlerdeki lider kadınların durumunu tespit etmeden önce tarih sayfalarında yapılacak küçük bir gezinti, bugünkü kadın liderlerin konumunu anlamada bize çeşitli yararlar sağlayabilir.

*Tarih İçinde Kadın ve Kadın Liderler**

İnsanların göçebe olarak yaşadığı dönemlerde kadın ve erkek arasındaki farklılaşma çok fazla belirginleşmemiştir. Bu dönemler, insan soyu kadına göre belirlendiğinden dolayı 'anaerkil dönem' olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemde toplum üyeleri arasında sosyal farklılaşma henüz oluşmadığından, bir grubun diğer bir grubu sömürmesi ya da kullanması söz konusu değildir. Yerleşik düzene geçilmesi ile birlikte soy takibi babaya göre yapılmaya ve toplum bireyleri arasında belirli bir iş bölümü oluşmaya başlamıştır. Kadınlar ev işlerinde ve genellikle tarım alanında çalışırken, erkekler avcılık işinde ya da yerleşik düzen gereği oluşan yeni toplumsal düzenin organizasyonu ve yönetimi konusunda çalışmaya başlamışlardır. Friedric Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı eserinde; ilkel komünal toplumlarda tam bir cinsiyet serbestisi bulunmasına rağmen, yerleşik düzenle birlikte bu cinsel serbestinin sınırlanmaya başladığını, özellikle kadınlar için yavaş yavaş tek eşliliğin gündeme geldiğini belirtmektedir. Engels'e göre kadının tarihî yenilgisi bu şekilde başlamış ve evde bile idareyi erkekler ele geçirmeye, kadın erkeğin kölesi hâline gelmeye başlamıştır. Fakat, yine de toplumun çeşitli kesimlerindeki kadınların, bulundukları sınıflara göre konumları da farklılaşmakta idi. Yanlarında

* Kadının liderlik tarihi burada daha çok İslam tarihi açısından ele alınmıştır.

köle çalıştıran üst sınıf mensubu kadınlar, çalışmaya ihtiyaçları olmadığı için evlerinin kadın efendileriydiler.[1]

Arap kadınları üzerine ilginç tespitleri olan Dr. Neval el-Saadavi, *Havva'nın Örtülü Yüzü* adlı eserinde aynı gerçeği dile getirerek, Arap kadınlarının doğumlarından ölümlerine kadar tanrı ve para sunaklarında kurban edildiklerini, çünkü toplumda zayıf olanın güçlüye göre daha fazla acı çektiğini, çocukların yetişkinlerden, yoksulların zenginlerden, kadınların erkeklerden, yönetilenlerin yönetenlerden daha güçsüz olduğunu ve bu sınıflamalarda çocuk olan, yoksul olan ve yönetilen olan dişinin durumunun toplumda sadece kurban olarak şekillendiğini belirtmektedir.[2]

Üzerinde bu kadar çok toplumsal, ailevi ve psikolojik baskılar bulunan kadının kendine güvenerek şahsiyetini ve toplumsal konumunu güçlendirmesi, imkansızı başarmak gibi bir durum olduğu için, tarihte lider konumundaki kadınların sayısı pek fazla olmamıştır. Bu sosyal baskı, bugünün lider hanımlarını da etkilemektedir. Kadınlar lider olduklarında önlerinde takip edecekleri bir kadın liderlik formu olmadığından ve yönetimdeki tek kadın genellikle kendileri olduğundan, yöneticilikleri zamanında gerek aldıkları kararlar, gerek davranış modelleri, gerekse yönetim biçimleri bakımından erkeklerden pek farklılık göstermemişlerdir.

Hanım Sultanlar adlı eserinde Fatime Mernissi, İslam toplumlarında nadiren başa geçen kadınların erkekleri aratmayacak vahşetlere giriştiklerini, seçim sisteminden önceki dönemlerde geçerli bir yönetim biçimi olan kaba kuvveti, çekinmeden kullandıklarını belirtmiştir. Kadınlar da erkekler gibi siyasal cinayetler işlerken, bütün fark, yöntemlerinin biraz daha yumuşak olmasıdır. Mesela, palayla kelle uçurmak yerine zehirlemek tercih edilmiştir. Abbasi halifelerinden el-Muktedir'in (ö. 933), 13 yaşındaki oğlunu halife seçtirmeye uğraşan annesi Şahab'ın siyaset anlayışı, günümüzde bile 'aşırı feminist' denecek türdendir. Ona göre adalet işleri bir kadın tarafından görüldüğünde halkın sorunları kolayca çözülebilecektir. Bu sebeple yardımcılarından bir kadın olan Tümmel'i, vezirlerin ve kadıların şiddetli itirazlarına rağmen, işlerinin başına getirmiştir. Dinî otoriteler, özellikle de Tümmel'in emrinde çalışacak kadı efendiler bu kararı tanımamaya, sonra da reddetmeye kalkışmışlar; ama Şahab'ın bu konudaki kararlığını görünce razı olmak zorunda kalmışlardır. Tarihçi Taberî, Tümmel'in görevini çok iyi yaptığını, başlangıçtaki iticiliğine rağmen insanların onu sevdiğini, dava görme tarzını beğendiğini belirtmektedir. Tümmel'in atanmasından sonra dava masrafları azaltılmış, yolsuzluklar önlenmiştir.[3]

Müslümanların kurdukları devletlerde; Emeviler, Abbasiler, Fatimiler, Selçuklular ve Osmanlılar'da, kadınlar gerek anne, gerek eş olarak yönetimi paylaşmışlardır. Ayrıca Müslümanların kurduğu bu devletlerde kendi adına tuğra

[1] Friedric Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara 1971.

[2] Dr. Neval el-Saadavi, *Havva'nın Örtülü Yüzü*, çev. Sibel Özbudun, Anahtar Kitaplar, İstanbul 1991.

[3] Fatime Mernissi, *Hanım Sultanlar*, çev. M. Ali Kayabal - Filiz Nayır, Cep Kitapları, İstanbul 1992.

bastırıp hutbe okutan, yani devlet yöneticiliğini resmen elinde bulunduran hanımlar da mevcuttur.

Bu hanım sultanlardan iki tanesi Memluk sultanlarından Raziye ve Şeceret'ud-Dûr'dur. Raziye'nin babası, bir köle olan İltutmuş, askerî hizmetine Gazneliler'in hizmetinde başlamış, daha sonra kendisi de komutan olarak İslam'a yeni topraklar kazandırmış, Hindistan'da büyük bir güç elde ederek Gaznelilere karşı bağımsızlığını ilan etmiş ve tarihe Hindistan'da İslam egemenliğini kuran en büyük köle hükümdarlardan biri olarak geçmiştir. İltutmuş, yönetim için, kendisinden sonra, kardeşleri içinde bu konuda en yeteneklisi olması hasebi ile Raziye'yi vâris bırakmış (1236); ama üvey kardeşlerden Rukneddîn, babasının ölümünden sonra kardeşlerinden birini öldürmüş ve Raziye ile de çatışmaya girmiştir. Raziye bu durum karşısında, haksızlık kurbanlarının giydiği elbiseden giyerek halka gitmiş ve durumu açıklayıp halkı da arkasına alarak Rukneddîn'e karşı mücadele başlatmış, halkın yardımı ile Rukneddîn'i bertaraf ederek yönetimi ele geçirmiştir. 4 yıl hüküm süren bu hanım sultan, mutlak bir otorite ile hüküm sürmüş ve erkekler gibi giyinip erkekler gibi ata binmiş, yay ve ok kullanmıştır. Hatta saçlarını bile erkekler gibi kestirmiştir. Raziye yönetim görevini çok iyi yapmış olmasına rağmen, kendinden daha alt seviyede birine âşık olması dolayısıyla, ahlak kurallarını çiğnediği ve kölesinin kendine dokunmasına izin verdiği yolunda çıkan dedikodular neticesinde, halkta onun tahttan indirilip bir koca bulup evlenmesi şeklinde bir kanaat oluşturulmuş ve dinî otoriteler ve soylular Raziye'ye karşı birleşerek onu tahttan indirmişlerdir. Raziye daha sonra acı bir sonla bu dünyadan göçüp gitmiştir.

Şeceretu'd-Dûr, yönetimi, Raziye'den 14 yıl sonra 1250'de Mısır'da Eyyubî hanedanının son hükümdarı olan kocası el-Melik es-Sâlih'ten aldı. Şeceretu'd-Dûr, kritik bir zaman olması dolayısıyla kocasının ölümünü, Memluk kumandanlarla anlaşarak sakladı ve Mısır'ı kuşatmaya gelen Fransız ordusuna karşı savaş açtı. Bir yıl süren savaş zaferle sonuçlanıp normal işlere vakit ayrılmaya başlandığında, Şeceretu'd-Dûr ilk iş olarak kocasının oğlu olan Turan Şah'ı Kahire'ye çağırdı. Çünkü bir kadın olarak yönetimin kendine verilmeyeceğini biliyordu. Turan Şah gelince yönetimi ona devretti; ama Turan Şah beklendiği gibi çıkmadı. Memluklu kumandanlar, prensi katledip yönetime Şeceretu'd-Dûr'u getirdiler. Ancak Abbasi halifesi, kadın olması dolayısıyla kendini tanımayı reddedince Memluklu komutanlar, artık kendi devletlerini kurmak isteyerek Şeceretu'd-Dûr'dan desteklerini çektiler. Kurulan devletin yöneticisi olacak kumandan belli olur olmaz, Şeceretu'd-Dûr bütün maharetini kullanarak bu kumandanla evlendi, ülkeyi onunla birlikte yönetmeye başladı. Hutbe kocası ve kendisi adına okunuyordu.

Diğer hanım sultanlar; Moğollardan, Maldiv ve Endonezya adalarından ve iki tanesi de Araplardan, Yemen'den çıkmıştır. Fakat bütün hanım sultanlar dinî ya da toplumsal meşruluk problemleri ile karşılaşmışlar; bunları bir yolla çözmelerine rağmen hemen hepsi bazı entrikaların kurbanı olmuşlardır.

Modern Örgütlerde Kadın ve Kadın Liderler

Sanayi devriminden sonra kurulan modern örgütler ihtiyaç gereği genellikle kadın ve erkek cinsini aynı anda içlerinde barındırmaya başlamıştır. Ama kadınlar ve erkekler, özellikle başlangıçta, gerek ücret bakımından, gerek çalışma şartları bakımından, gerek davranış şekilleri bakımından bir tutulmamışlardır. Kadınlar hep ikinci sınıf vatandaş olarak değerlendirilmiş yahut cinselliklerinden yararlanılmaya çalışılmıştır.

Başlangıçta örgüt basamaklarının en alt kademesinde olan kadınlar yavaş yavaş üstlere doğru tırmanmışlar, günümüzde ise yeni yeni lider konumlarına gelmeye başlamışlardır. Ama hâlâ orta ve üst düzey konumdaki lider hanımların oranları bütün ülkelerde erkeklere göre çok düşüktür. Bu oran Almanya'da %25, İsviçre'de %28, İngiltere'de %33, Avustralya'da %43'tür. Amerika'da ise bu oran en üst düzey yönetim kademesi için %10'dur.[4]

Modern örgütlerde başarılı olan kadınlar, kariyer basamaklarını tırmanmak için erkekler gibi davranmak gereğine inanmak suretiyle yönetimde lider konumuna gelen kadınlardır. Böyle davranmalarının birçok sebebi olmakla birlikte, en önemli sebep, toplumda yaygın olan, kadınların daha zayıf yaratıklar oldukları inancıdır. Kadınlar zayıf olmadıklarını göstermek için erkekler gibi davranmaktadırlar. Başarılı kadınlar başarılarını kişiliklerindeki değişimle ödemektedirler.

Kadınların liderlik kademelerine tırmanmalarını ve tırmanırken gösterdikleri davranış şekillerini birçok etmen etkilemektedir. Bunlar toplum, aile, eğitim, din ana başlıkları olarak belirlenmektedir. Şimdi bu unsurların kadının gelişimini nasıl etkilediğine kısaca bakalım.

Toplum: Kadının lider konumunda bulunmamasının en önemli nedenlerinden birisi toplumun kadına biçtiği roldür. Çeşitli toplumlar kadın ve erkeklerin rollerini kendi inançlarına göre şekillendirmektedir. Mernissi, Türklerde hanımların lider olarak diğer müslüman milletlere göre biraz daha rahat kabulünü, tarihlerindeki anaerkil geleneğin devamında görmektedir. İbn Batûda, buralara yaptığı gezilerde, devrin en kudretli hanlarından olan Moğol hanlarının, Cuma töreninde prenseslere çok ayrıcalıklı bir şekilde davranmalarını, onlardan her biri içeri girdiğinde ayağa kalkmalarını hayretle karşılamış ve kadınların bu Türk illerinde çok özel bir yeri olduğunu belirtmiştir.[5] Aynı davranışı İslam'ın peygamberi Hz. Muhammed, kızı Fâtıma için gösterdiği hâlde, bu davranış daha sonra birçok İslam toplumunda unutulmuştur. Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre; Resul geldiğinde Fâtıma kalkar onu öper ve yerini ona verir, Fâtıma geldiğinde Resul kalkar kızını öper ve yerini ona verirdi.[6]

Kadın sultanların Türklerde daha rahat kabul edilmesini eskiden gelen gelenekleri ile açıklayan Mernissi, Yemen topraklarında hüküm süren iki hanım

[4] Maria Gardiner - Marika Tiggerman, "Gender Difference in Leadership Style, Job Stress and Mental Health in Male and Female dominated Industries", *Journel of Occupational Psyhology* 72 (1999), sayı: 3, s. 82.

[5] Mernissi, *Hanım Sultanlar*, s. 114-123.

[6] Yaşar Nuri Öztürk, *Asrısaadetin Büyük Kadınları*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1990, s.132.

sultan olgusu üzerinde, toplumun Şii mezhebine mensup olmasının bir etkisi olup olmadığını irdelemiş, sonunda bu anlayışın onların da geleneğinden gelen bir özellik dolayısıyla olduğu kanısına varmıştır.[7]

Modern örgütlerde araştırma yapan Fagerson da, bu örgütlerde, kadınları değerlendirmede erkekler için kullanılan ölçütlerin kullanıldığını, bunun da kadınlar hakkında yanlış değerlendirmelere sebep olduğunu belirtmektedir. Çünkü toplum ve örgütler, başından beri erkek kıstasları içinde düşündüğünden, çalışan kişilerin çalışma randımanlarını belirlemek için sadece erkeklere göre, erkeklerin meziyetlerine göre ölçütler geliştirilmiş, aynı ölçütler kadınlar için de kullanılınca kadınlar başarısız olarak algılanmıştır. Mesela kadınlar, genelde eril özellikler olarak bilinen saldırganlık, güç kullanma, akılcılık, rekabet, beden ölçüleri, kuvvet, güçlülük, bağımsızlık, kendine inanç, çıkarsamalı düşünme ve karar verme gibi ölçütlerle değerlendirilmeye çalışılmış ve daha sonra da bu ölçütlerden çıkan sonuçlarla, sosyal ilişkilerinde daha kibar olmaya çalışmaları, bencil olmamaları ve yumuşak olmalarından dolayı, akılcı olmayan, boyun eğen özellikte addedilmişlerdir. Sonuç olarak bu özellikler, kadını, liderlik konumu için bir adaylık söz konusu olduğunda dezavantajlı bir konuma düşürmektedir.[8]

Aile: Aileler çocuklarını toplumun beklentileri doğrultusunda yetiştirmektedir. Yapılan araştırmalara göre erkek çocuklar kızlardan daha fazla ilgi ile yetiştirilmektedirler. Erkek çocukların üstünlüğünün kabulü, doğumdan başlayıp bütün hayat boyunca devam etmektedir. Aileler erkek çocuklarına, saldırgan, dışa dönük olmayı öğretirken; kızlarına, pasif olmayı öğretmektedirler. Böylece kadınlar erkeklerin otoritesini hayatlarının başındayken kabullenmektedirler.[9]

Dr. el-Saadavi, küçük bir kız çocuğuyken okumak ve beynini geliştirmek için ailesine karşı zorlu bir mücadele vermesi gerektiğini anlatırken, evde yemek ve temizlik yapmayı reddedip okula gitmekte ısrar ettiğini belirtmektedir. Buna karşılık erkek kardeşlerinin böyle bir problemi yoktur. Okulda erkek kardeşlerinden daha başarılı olduğu hâlde kimse memnuniyetini ifade etmemektedir. Oysa bir yemeği kötü pişirdiği zaman herkes tenkitlerini belirtmektedir.[10] Bu satırların yazarı da dahil olmak üzere, dünyanın her yerindeki bütün hanımların çocuklukları, gençlikleri ve yetişkinlikleri böyle hikayelerle doludur.

İşte toplum ve aileler, kız çocuklarını bu şekilde yetiştirip onların topluma karşı cesaretlerini kırdığı için, kadınlar liderlik gibi görevlerden kendilerini geri çekmektedirler.

Eğitim: Eğitim kurumları da, kadınları, toplumun liderlik stilleri içinde cinsiyet farklılığı perspektifini kabul etmeye yönelik olarak sosyalleştirmektedir. Okulda erkekler aktif öğrenme davranışları ve kendini ifadeye yönelik olarak pozitif bir şekilde desteklenirken, kızlar sessiz öğrenme ve pasif davranmak

[7] Mernissi, *Hanım Sultanlar*, s. 138-156.

[8] A.E. Fagerson, "At The Heart of Women Management Research: Theoretical And Methodological Perspectives," *Journal of Business Ethics* 9 (1990), s. 267-274.

[9] F. Bartleson - J. Cangami, "A Brief Psychology of Discrimination Against Women," *Journal of Instructional Psychology* 10 (1976), s. 3-8.

[10] el-Saadavi, *Havva'nın Örtülü Yüzü*, s. 64.

üzere pozitif desteklenmektedirler. Birçok araştırma, erkeklerin okullarda kızlara tercih edilir bir durumda olduğunu göstermektedir. Yine yapılan bir araştırmaya göre, liseyi bitirip tıp fakültesine gitmek isteyen kızlara ve erkeklere, danışmanlar değişik tavsiyelerde bulunmaktadırlar. Erkekler cesaretlendirilip o konuda yapılacak daha ileri düzeydeki çalışmalar, hatta doktora programları hakkında bile bilgilendirilirken; kızlara tıp fakültesinin zorluğundan bahsedilmektedir. Danışmanlar kızlara tıp fakültesine gitmektense hemşirelik okuluna gitmeyi tavsiye etmektedirler.[11]

Dr. Saadavi de Arap toplumu üzerine yaptığı araştırmasında ebeveynler ve eğitim sisteminin insanlık değerlerine, eşitliğe, özgürlüğe ve çalışmaya göstermelik değerler verdiğini, ama ailelerin, kızlarının evliliği söz konusu olduğu zaman bu değerleri göz ardı ettiklerini belirtmektedir. Bu alanda gelenek, âdetler, sınıf ve para hemen en önemli kıstaslar olarak gündeme gelmektedir.[12]

Din: Genellikle bütün dinlerde erkekleri ailenin lideri kabul eden pederşahi bir anlayış vardır. Feministler bu pederşahi yapının kadınların kendine güvenlerinin gelişimini, dolayısıyla liderlik gibi görevlere gelmelerini engelleyen önemli bir durum olduğunu belirtmektedirler.

İslam'ın ilk yıllarında kadınlara çok büyük değer verilip ve saygı duyulurken ve onlar birçok görevlere getirilip, Peygamber hanımları ve kızı Fâtıma, insanlara vaazlar verip onlara dinlerini öğretirken; sonradan bu anlayış, bazı dinî ifadelerin yorumundan dolayı, yerini, İslam dininin de kadınları baskı altına alan bir din olarak telakki edilmesine terk etmiştir. Peygamber'in ölümünden sonra bir yorum farkı dolayısıyla Hz. Âişe ve Hz. Ali karşı karşıya gelmiş, Âişe 30.000 kişilik bir orduya hükmedip aynı fikri savunan kişilere liderlik yapmıştır. 10.000'e yakın müslümanın ölümü ile sonuçlanan Cemel Savaşı'ndan sonra Hz. Âişe yaptığı işten pişmanlığını belirtmiş; ama Müslümanlar o zaman bir kadının önderliğini hiç garip karşılamamışlardır. Hz. Âişe hayatının sonraki yıllarında İslam dini hakkında birçok analitik yorumlar yapmış ve bazı ihtilaflı konuların daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.[13]

Liderlik Becerileri Bakımından Kadın

Lider kavramı çok eskilerden beri insanlığın gündeminde bulunmasına rağmen, liderlik kavramı modern çağın bir ürünüdür. Liderlik, kültür ve din yapısına bakmadan bütün toplumlarda ortaya çıkmıştır. Liderlik konusundaki çalışmalar, liderliğin şekillendirdiği medeniyetlerin ortaya çıkması kadar eskidir. Aslında, tarih araştırmaları bir nevi liderlik araştırmalarıdır. Ama kelime olarak 'liderlik' kavramı modern çağın bir ürünüdür. Daha önce toplumu yönlendiren kişilere

[11] E. Kay Payne ve diğerleri için bkz. *Women As Leaders, Leadership Behavior*, ed. P.J. Cangemi ve diğerleri, University Press of America, Usa 1998, s. 84.

[12] el-Saadavi, *Havva'nın Örtülü Yüzü*, s. 67.

[13] Öztürk, *Asrısaadetin Büyük Kadınları*, s. 29-72.

devlet başkanı, şef, kral, komutan, padişah, kayzer gibi makam unvanları verilmişken; lider kavramı, özellikle Anglo-Sakson geleneğe sahip ülkelerde yöneticiyi saltanata dayalı yöneticilikten ayırmak için kullanılmaya başlanmıştır.[14]

Liderlik kavramı, bulunulan çağa göre tanımı değişen bir kavramdır. Bulunulan zamanda hangi kavramlar geçerliyse, tanımlar o kavramlarla yapılmıştır. 1900-1929'ların tanımlarında kontrol ve merkezileşme hakim iken; 1930'larda yapılan tanımlara grup kavramı da katılmaya başlanmış; 1940'larda grup yaklaşımı daha etkili olmuş; 1950'lerde grup teorisi ve etkililik kavramı tanımların içine girmiş; 1960'larda liderlik, ortak amaçlar doğrultusunda kişileri etkileme davranışları olarak ortaya çıkmış; 1970'lerde liderlik konusunda yapılan araştırmaların sayısı çok hızlı bir şekilde artmış ve liderlik, beklentiler ve ilişkiler çerçevesinde yapıyı harekete geçirme ve muhafaza etme davranışı olarak tanımlanırken, bir başka araştırmada liderlik konusuna değişim teorisi eklenerek liderliğin otorite ve güç kavramından ayırt edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. 1980'lere gelindiğinde liderlik konusunda daha fazla araştırmanın yapıldığı göze çarpmaktadır. Bu dönemde lider, büyük insan kavramı ile tanımlanıp, liderin isteklerinin yerine getirilmesi gereği vurgulanırken, liderlik tekrar, diğerlerini etkileme süreci olarak belirlenmektedir. 1990'lı yıllarda lider yine büyük insan olarak algılanırken, artık çevresindeki kişileri etkileyen değil, onları motive eden, onlardaki cevherin ortaya çıkmasını sağlayan, örgütünü ve çalışanları dönüştüren bir kişidir.[15]

Zamanımızda, liderlik kavramı tekrar özellikler teorisinden etkilenmeye başlamıştır. Biz de bu etkiden dolayı, bu makalede kadının liderliğini, günümüzde liderlik için önemli olan özellikler ve bazı çevresel ve sosyal şartlar çerçevesinde inceleyeceğiz.

Evlilik ve Kariyer Basamakları

Araştırmalar, gerekli eğitimi aldıktan sonra kadın ve erkek liderler arasında fazla bir fark olmadığını göstermektedir. Fakat toplumdaki kadınlar için geçerli beklentiler, lider olarak kadınlara büyük problemler çıkarmaktadır. Cinsiyet ve cinsiyete paralel rol beklentileri, bazı uzantıları ile onların örgüt içindeki rollerini de şekillendirmektedir.[16]

Kadının aile içindeki rolünün yönetimdeki rolünü kısıtlayacağı varsayılmaktadır. Fakat evli kadınlar ve onların çocukları üzerinde yapılan araştırmalar, evlilik kurumunun ne kadınlar için, ne de erkekler için liderliği engelleyici bir durum olduğunu göstermiştir. Aksine, aile yapısı ve eşlerin durumu onların maaşlarında artış sağlayan ve makam olarak yükselmelerini etkileyen pozitif bir durum olarak tespit edilmiştir. Araştırmalar, ailede tek çalışan erkek kazancının

[14] Bernard Bass - K. Stogdıl, *Handbook of Leadership*, The Free Press, Usa 1990, s.11.
[15] Joseph C. Rost, *Leadership For The Twenty-First Century, Praeger*, Usa 1991, s. 47-91.
[16] E. Kay Payne ve diğerleri, *Women As Leaders, Leadership Behavior*, s. 84-85.

kazanç payının azaldığını gösterirken; iki kişinin de çalıştığı, yalnız ebeveyn ya da tek çalışan bayan aile ferdinin kazanç oranının arttığını göstermektedir.[17]

Ailenin iş hayatındaki etkilerini açıklamak üzere çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Bunlar; insan sermayesi teorisi, sosyal beklentiler teorisi, kaynak olarak bayan eş teorisi, dağılımlı adalet teorisi olarak dört başlık altında toplanmaktadır. İnsan sermayesi teorisine göre, çalışan evli erkek, dengenin ve sorumluluğun temsilcisi olarak ücret ve makam bakımından değerlendirilir. Bu yüzden evli erkekler, özellikle babalar, bekar çalışanlardan daha fazla yükseltilir. Diğer taraftan, evli kadınlar, durumlarına daha uygun, özellikle enerji yoğun (daha az ücretli) işlerde çalışırlar. Böylece her ne kadar düşük ücret alsalar da ev işleri ile dışarıdaki işlerini de birlikte götürebilirler. Evli olmayan bayanların evli bayanlara, özellikle annelere göre daha fazla zamanları olduğundan, daha iddialı işlerde, kariyer yapabilecekleri işlerde çalışma şansları vardır. Sosyal beklentiler teorisine göre ise, erkekler aile için temel gelir getiricilerdir. Bu yüzden onların bekar erkeklere göre daha fazla yükseltilmeye ihtiyacı vardır. Evli erkeğin, aksine evli kadının temel rolü, evine ve ailesine, özelliklede çocuklarına özen göstermektir; bu yüzden, iş hayatında yükseltilmeye ihtiyacı yoktur. Kaynak olarak bayan eş teorisi bakımından ise, evli erkeklerin, kariyerleri için yatırım yapmak üzere daha fazla kaynakları vardır. Evli erkeklerin eşleri, özellikle çalışmıyorlarsa, onlar için büyük bir kaynaktır. Hanımlar, eşlerinin, işlerine konsantre olmalarını ve verimliliklerini artırabilmelerini sağlamak üzere uzmanlaşırlar. Evli erkeklerin aksine, evli kadınlar, kendi kariyerleri için eşlerinin onlara destek olmasındansa, işlerinde ilerlemeleri için eşlerine kaynaklık yaparlar. Bu durum evli hanımın kendi işine yoğunlaşmasını engellemektedir. Bekar hanımlar evli hanımlara göre daha fazla yoğunlaşma ve böylece yükselme ve kazanma şansına sahiptir. Dağılımlı adalet teorisine göre ise, kaynaklar (maaşlar, aylık ödemeler) kişisel ihtiyaçlara göre tahsis edilmektedir. Evli erkeklerin bekar erkeklere göre daha fazla ihtiyaçları olması dolayısıyla evli erkekler bekarlardan, babalar diğer kocalardan daha imtiyazlı durumdadır. Kadınlar için ise durum bunun tersi olup, evli, özellikle çocuklu hanımların, bekar hanımlar kadar yükseltilmeye ihtiyaçları yoktur; çünkü onların maddi ihtiyaçları eşleri tarafından karşılanmaktadır.[18]

Bütün bu teorilerden çıkan sonuçlara göre, bekar ve çocuksuz erkekler evli erkeklere göre daha az sorumluluk, daha az dengeli bir hayat, daha az sosyal kabul, eş desteğinden mahrumiyet ve daha az maddi ihtiyaç sebebi ile daha şanssız durumdadırlar. Araştırmaların sonuçları bu hipotezleri desteklemektedir. Bekar erkekler evli erkeklerden genellikle daha az kazanmaktadırlar. Yine teorilere göre, bekar ve çocuksuz kadınların evli ve çocuklu kadınlara göre, evli kadınların enerji yoğun iş tercih etmeleri, aileyi birinci derecede geçin-

[17] Phyllis Tharenou, "Is There A Link Between Family Structures And Women's And Men's Managerial Caree Advancement?", *Journal of Organizational Behavior* 20 (1999), s. 837.

[18] Tharenou, agm, s. 838-839.

dirici kişiler olmamaları, maddi desteğe ihtiyaçları olmaması ve hiç evlenmemiş hanımların işlerine hiç ara vermemiş olmaları dolayısıyla daha şanslı görünmesine rağmen, araştırma sonuçları bunu desteklememektedir.

Evli ve çocuklu çalışan hanımlar, 'gelenek sonrası' (*post traditional*) hanımlar olarak adlandırılmaktadır. Gelenek sonrası hanımlar, hem ev işlerini, hem de iş hayatındaki işlerini bir arada götürmek zorunda olduklarından, teorilerin hepsine göre, kariyer basamaklarında fazla şanslı görülmemektedir. Fakat araştırmaların hepsi de bu teorileri boşa çıkarmıştır. Çünkü gelenek sonrası kadınlar hem ev işlerini hem de iş yerindeki işlerinin gereklerini karşılayabilmişlerdir. Araştırma sonuçlarının en büyük bulgusu, evli kadın ve erkeklerin, –eşleri çalışsın ya da çalışmasın–, bekar kadın ve erkeklere göre şanslı durumda olduğunu, onlara göre daha başarılı olduğunu göstermesidir.[19]

Stres ve Kızgınlık

Bu iki konuda cinsler arasında bir fark olup olmadığını ya da bu gibi durumlardaki tepki farklılığını incelemek amacıyla birçok araştırma yapılmıştır. Yapılan araştırmalara göre, kadın ve erkeklerin, iş hayatında stresli buldukları konular arasında farklılık vardır; kızgınlık tepkilerini farklı bir şekilde belirtmektedirler. Ama stresli bir durumda problemi çözmek için eğitim seviyesi yükseldikçe kadın ve erkeklerin başvurdukları metodlar aynılaşmaktadır.

Teorik olarak, kadınların sosyal ilişkilerdeki bozukluğu erkeklere göre daha çok önemsedikleri ve bu yüzden bu konuları daha stresli buldukları kabul edilmektedir. Araştırmalar, kadınların sosyal ilişkilerinde kendi kişisel güvenleri temelinde hareket etme eğilimlerinde olduklarını göstermektedir. Bu yüzden, kadınların kişisel ilişkileri daha stresli bulması makul görünmektedir. Üstelik erkekler kadınlara göre sosyal olarak farklı yetiştirilip stresle mekanik bir şekilde başettikleri hâlde, kadınlar daha duygusal bir şekilde sosyalleştirilmişlerdir. Araştırmalar, aynı stres ortamında bile erkeklerin olaya problem merkezli, kadınların ise duygu merkezli yaklaştıklarını göstermektedir.[20]

Kadınlarla erkekler, kızgınlık konuları bakımından da farklılık göstermektedir. Mesela kadınlar kendi pozisyonlarına uygun ya da yeterince hassas davranılmadığı, onlara sıradan kişilermiş gibi davranıldığı, fikirlerine saygı gösterilmediği, bazı kişiler onlara patron edası ile davrandığı veya onları dinlemediğinde buna kızmakta ve bu durum onları hayal kırıklığına uğratarak gerginliğe sebep olmaktadır. Kadınlar, kızdıklarında sadece oradan uzaklaşmakta, belki ağlamakta; ama geri döndükleri zaman sanki hiçbir şey olmamış gibi davranmaktadırlar. Çevrelerinde sevilen kişiler olmak isteyen kadınlar, kızgın davrandıkları zaman, bu davranışlarının sevilen kişi imajına ters düşeceğini dü-

[19] Tharenou, agm, s. 840-857.

[20] Lakshmi Narayanan ve diğerleri, "Stress in The Workplace: A Comparison of Gender And Occupations", *Journal of Organizational Behavior* 20 (1999), s. 64-65.

şünmektedirler. Bunların sonucu olarak, genelde kadınlar lider olarak olağanüstü nazik davranmaktadırlar. Fakat bu kızgınlık birikimi daha sonra farklı şekillerde ortaya çıkabilmektedir. Bu yüzden, kadınların örgüt içinde öfkelerini ifade etmeyi öğrenmeleri gerektiği belirtilmektedir. Yapılan son çalışmalarda, kadınların nispeten öfkelerini ifade etmeye başladıkları, ama bunu belki beklenen yolla değil, farklı şekillerde yaptıkları tespit edilmektedir. Yine yapılan araştırmalar, kadınların negatif hisleri ifade etmekte zorlandıklarını göstermektedir. Kadınlar tartışma sırasında saldırganlık ve anlaşmazlık karşısında gerginleşmekte ve eğer kendileri kızgınlıklarını gösterirlerse bunun kişisel ilişkilerini etkileyeceğini düşünerek kızgınlıklarını bastırmakta ve böylece sosyal ilişkileri dengelemeye çalışmaktadırlar. Bu tür davranışlarla karşıdaki kişilere de, nasıl davranılması gerektiği konusunda mesaj vermektedirler. Fakat günümüz örgütlerinde kadınların öfkelerini ifade edememe durumu, onları liderlik rolünde şanssız konuma düşürmektedir. Saldırganlık ve baskınlık davranışları, eril davranışlar olarak algılandığı için, eril özelliklere daha fazla sahip kadınlar daha az eril özellikli kadınlara göre daha saldırgandırlar. Bazı araştırmalarda, kadınların kendilerini daha erkeksi olarak tanımladıkları gözlemlenmektedir. Bu da yüksek kademe görevlisi hanımların kadınsı özelliklerden erkeksi özelliklere kaydığını göstermektedir.[21]

Stres veya kızgınlık durumlarında kadınlar bu meseleyi aileleri ile ya da çalışma arkadaşlarıyla tartışırken erkeklerin çoğunluğu ise olaya mekanik bir şekilde yaklaşmaktadırlar. Ama eğitim seviyesi yükseldikçe kadınlar ve erkekler problem merkezli düşünüp çözmeye çalışmaktadırlar.[22]

Kadınların genelde kızgınlık duyguları hariç, duygusal olarak kendilerini ifade eden; erkeklerin de kızgınlık duyguları hariç, duygusal olarak kendilerini ifade edemeyen tipler oldukları gözlendiğinden, örgütlerde erkeklerin varlığı, kadınlar için –bazı erkeklerin kadınlara karşı şiddet kullandığı bilgilerinden dolayı–, şiddetin var olabileceği konusunda bir hassasiyet oluşturmaktadır. Bu durum çok nadir rastlanacak bir olay olsa, hatta hiçbir zaman olmamış olsa bile, bu düşünce, kadınların beyinlerinde hep mevcut bulunacaktır. Böylece kadın kendi güç ve üstünlüğünden kesin olarak emin olsa bile, bu düşünce çerçevesinde, kızgınlığını bir karşı tepki alma ürpertisi ile ifade edemeyebilmektedir. Bu yüzden kadın liderler, yönettikleri kişilere cesaret ve otonomi sağlayıp sorumluluğu kendi seçimleri olarak alıp, kendi başlarına risk almakta ve böylece kendi gelişim ve büyümelerini sağlayacaklarını düşünmektedirler.

Liderlik konusunda Ohio Eyalet Üniversitesi'nde 1940 ve 50'li yıllarda yapılan araştırmalar, liderlik davranışları konusundaki çalışmalara öncülük etmektedir. Bu çalışmada liderlik davranışı olarak tespit edilen bine yakın boyuttan elene elene iki temel davranış şekli tespit edilmiştir. Bunlar, yapıyı harekete geçirme ve çalışanlara ilgi gösterme davranışı olarak tespit edilmiştir.

[21] Payne, agm, s. 86-87.
[22] Narayanan, agm. s. 70.

Daha sonraki yıllarda yapılan birçok liderlik araştırmaları da bu iki davranış üzerine temellenmiştir. Daha sonra liderlik, davranış bakımından sınıflanırken 'üretim merkezli', 'çalışan merkezli' veya 'görev merkezli', 'çalışan merkezli' gibi sınıflamalara tâbi tutulmuştur. Sonraları bu davranışlara başka araştırmalar tarafından yeni davranış kalıpları eklenmişse de, bu ikisi en temel olarak hâlâ çeşitli araştırmalara temel teşkil etmektedir.[23]

Çalışan merkezli liderler sosyal ilişkilere önem veren, çalışanların şahsî ihtiyaçlarıyla ilgilenen ve kişisel farklılıkları dikkate alan liderler olarak tanımlanırken, üretim ya da görev merkezli liderler, tersine, işin görev ve teknik yanı üzerinde duran liderler olarak belirlenmektedirler. Üretim merkezli liderlerin asıl ilgi alanı grup görevlerini yerine getirmektir. Michigan Üniversitesi'nde bu konuda yapılan çalışmalarda Michigan grubu, çalışmalarının sonunda 'çalışan merkezli' lideri daha başarılı bulmuştur.[24]

Liderlik özelliklerinden strese tepki ve kızgınlık tepkilerini incelerken yapılan araştırmalar sonucunda, kadınların örgüt içinde insani ilişkilere çok önem verdikleri, bu yüzden de öfkelerini, kişilerle olan ilişkilerini bozacağı gerekçesi ile belli etmediklerinin ortaya çıktığı tespit edilmişti. Bu araştırmaların sonuçları, kadınların, lider olduklarında daha çok 'çalışan merkezli' liderler olduklarını göstermektedir. Eğer kadınlar örgüt içinde erkeklere has ölçütlerle ölçülmez, kadınlar konusunda ayrı ölçütler ya da ölçüm araçlarına kadın ve erkek özellik ve davranışlarını daha doğru olarak betimleyen maddeler konulursa, kadınların özelliklerine göre daha doğru ölçümleri yapılacak ve kadınlar da örgüt basamaklarını tırmanmak için erkeksi davranışlar içine girmeyeceklerdir.

Örgütler geliştikçe liderlik davranışları da daha yumuşamaya (makalenin başındaki tanımlarda belirttiğimiz gibi liderler kişileri yönlendiren olmaktan çıkıp, onlardaki özellik ve yetenekleri ortaya çıkaran, onları motive eden, örgütü ve kişileri dönüştüren kişiler olarak tanımlanmaya) başladıkça kadınların örgüt içindeki uyum ve liderlik statülerinde ilerlemeleri daha yoğunlaşmaktadır.

Yine stres konusunda yapılan bir başka araştırmada geleneksel üretim hattında ve belirlenmiş görevlerle çalışan işçilerle, yeni, daha esnek iş organizasyonuna sahip ve kendi kendine karar alabilen gruplar içinde çalışan kadın ve erkeklerin stres tepkileri ölçülmeye çalışılmış ve araştırma sonucunda kadın ve erkeklerin ikisinin de yeni örgüt tipinde daha stresiz çalıştıkları tespit edilirken, kadınların eski örgüt tipinde erkeklere göre daha stresli, yeni örgüt tipinde de erkeklere göre daha stressiz oldukları saptanmıştır. Araştırma sonuçlarının en önemli bulgularından biri, kadınların, yeni, daha esnek örgüt tipinden daha fazla yararlandıkları şeklindedir.[25]

[23] P. Robbins Stephan, *Organizational Behavior*, Usa 1996, s. 414-415.

[24] Stephan, *Organizational Behavior*, s. 417.

[25] Bo Melin ve diğerleri, "Psychological And Physiological Stress Reaction of Male And Female Assembly Workers: A Comparison Between Two Different Forms of Work Organization", *Journal of Organizational Behavior* 20 (1999), s. 47-61.

Yarışma

Liderler sosyal etki sağlamak için zamanlarının çoğunu bu konuda diğerleri ile yarışma hâlinde geçirirler. Sosyal etki sağlamak için çaba harcamanın içerisine belirli makamlar için yarışma, başkaları üzerinde etkinlik ve üstünlük sağlama, kendi fikirlerinin başkaları tarafından bilinmesini sağlama ve tartışmalarda anlaşmaların kıymetini takdir etme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Fakat kadınlar erkeklere göre çok daha az etkileme stratejileri uygularken, belki çok daha kolay etkilenebilmektedirler.[26]

Bir makam için yarışma iki kişinin birbirine karşı bu makamı elde etme yarışıdır. Fakat kadınlar bir kadına karşı yarışmayı sevmemekte buna karşılık erkeklerle yarışmakta bir mahzur görmemektedirler.[27]

Kadınlar yarışmayı sevmemekte, sosyal statü için yarışmayı iletişim kurmak için bir yol olarak kullanmaktadırlar. Kadınlar, insanlarla iletişim kurmak istemelerinin nedenini, kurallar konusunda bazı açıklamalar gerektiğinde birine başvurma, önemli konularda desteğe ihtiyaçları olduğunda destek alma ihtiyacıyla açıklamaktadırlar. Halbuki baskınlık daha büyük güç çerçevesinde kontrol etmeyi ve etki sağlamayı gerektirmektedir.[28] Baskınlık, rol ilişkisi içinde (görev merkezli) olan kişilerle ilintilidir. Böylece yarışma sırasında kimlerin görevli olduğu bilinip ona göre stratejiler belirlenmektedir.[29] Oysa kadınlar bir spor faaliyetinde olduğu gibi, makam için veya sonuca göre davranış içinde bulunmayıp, daha çok ilişkiyi önemseyip ilişkiyi sürdürmeye çalışmaktadırlar. İletişim kurdukları insanları da karşılıklı yardımlaşma anlayışı içerisinde değerlendirmektedirler.

Bir statü için mücadele etmek yüksek kabule sahip kişiler için meşru iken, düşük kabule sahip kişiler için meşru değildir. Kadınlar kendilerini örgüt içinde erkeklere göre daha düşük kabule sahip kişiler olarak gördükleri için bir statü için mücadele etmek üzere daha en baştan cesaretleri kırılmaktadır. Bu yüzden örgüt içinde belirli bir statü ya da durum için başkalarını etkilemeye çalışan kadınlar doğrudan stratejiler yerine, dolaylı stratejiler kullanmaktadırlar. Mesela genel politikayı beğenmediklerini açıkça söylemek yerine toplantı öncesi veya sonrası bu konuda perde arkasından işlev yapmaktadırlar. Yüksek kabul sahibi kişiler, kendilerine daha güvenli ve daha rekabetçi bir şekilde yarışıp daha büyük imkanlara sahip olup görev dağılımı konusunda daha büyük desteklere sahiptirler. Ama düşük kabul sahibi kişiler bu bakımlardan daha şanssızdırlar. Kadınlar da örgüt içinde genelde ikinci konumdadırlar.[30]

[26] Payne, agm, s. 87.

[27] A.K. Mccarrick ve diğerleri, "Gender Differences in Competition And Dominance During Married Couples Group Therapy," *Social Psychology Quarterly* 44 (1981), sayı: 3, s. 164-177.

[28] Payne, agm, s. 88.

[29] Mc Carrick ve diğerleri, agm, s. 169.

[30] Payne, agm, s. 88.

Kadınların, insan ilişkileri merkezli düşünmelerinden dolayı, ilişkilerini muhafaza etmek uğruna kendi gerçek fikirlerini ifade etmeyeceklerini iddia edenler de bulunmaktadır. Bu yüzden kadınlar daha çok grup tansiyonunu düşürmek, grup dayanışmasını göstermek, ilişkileri sıhhatli tutmak yoluna çaba harcamaktadırlar. Bu durumda kadınlar kendi inançlarının tam tersine bir şekilde hareket edebilmektedir. Bu yüzden kadınlar saman altından su yürüten, ne yapacağı belli olmayan, iki yüzlü olarak algılanmaktadırlar. Kadınların bu çelişkili durumları lider olarak onların aleyhine işlemekte ve insanlar onların neden daha dolaysız konuşmadığını anlayamamaktadırlar.[31] Oysa kadınların insan ilişkilerine her şeyden daha fazla önem verdikleri gerçeği örgüt içindeki kişiler tarafından anlaşıldığında, bu yanlış anlaşılma da ortadan kalkacaktır.

Bir başka araştırma, kadınların başarıdan korkmadıklarını ama yarışma sırasında oluşan gerginliği sevmediklerini, bu yüzden de olayın yarışma yerine, örgütün yeniden yapılandırılması olarak adlandırılmasını daha çok benimsediklerini ortaya çıkarırken; bir diğer araştırma da kadınların başkaları ile yarışmak yerine kendi kendileri ile yarışmayı yeğlediklerini oraya koymaktadır. Yine bir başka araştırmaya göre ise, kadın liderler, bilgileri paylaşmaya; diğer insanlarla beraber ortakça güzel işler ortaya çıkarmayı sevdiklerinden dolayı da, gücü paylaşmaya hazırdırlar.[32]

Israrcılık ve İkna Yeteneği

Yapılan bir araştırmaya göre, kadınlar yönetici olduklarında doğrudan ilişkilere önem verip, kendi isteklerinden önce başkalarının isteklerine önem vermekte ve akılcı temelli stratejiler geliştirmektedirler. Bir problemle karşılaşıldığında çalışanları ikna yolu olarak, genelde kadın liderler, olaya "Benim yapabileceğim bir şey var mı?" şeklinde yaklaşmakta ve çözüm için "Şunları şunları şu sebepten dolayı yapmanız gerekir." gibi sebep gösterici ve karşıdaki kişileri fazla aşağılamayan öneriler getirmektedir. Eğer çevresindeki gelişmeler örgüt kültürü ve örgüt başarısı için olumlu ya da olumsuz olaylar ise, bu sefer kadın liderler ödül ya da cezayı kişilerin eylemlerinin sonuçlarına karşı kullanmaktadır. Fakat bazen bu ödül veya cezalar (özellikle cezalar ve özellikle tek seferlik hatalar için) anında değil, gelecek seferki eylemler için de kullanılmaktadır.[33]

Bir başka araştırma, kadınların kendi tezlerini ısrarcı ve ikna edici bir şekilde ifade etmekte düşük yetenekli olduklarını tespit etmiştir. Tartışmalarda başarılı olan kadınlar da bu başarılarını olayın durumuna, başarısızlıklarını da

[31] A.H. Eagly - L.L. Eagly, "Sex of Researchers And Sex-Typed Communications As Determinants in Influence Ability: A Meta- Analysis of Social Influence Studies", *Psychological Bulletin* 90 (1981), s. 1-20.

[32] Payne, agm, s. 89-90.

[33] N.L. Harper - R. Y. Hırokawa, "A Comparison of Persuasive Strategies Used By Female And Male Managers: An Examination of Downward Influence", *Communication Quarterly* 39 1988, sayı: 2, s. 157-168.

kendilerine bağlamaktadırlar. Kadınlar, genelde ikna edici stratejilerini, önce kişinin bazı kişilik değerlerinden söz ederek başlayıp daha sonra kararlara getirerek temellendirmektedirler. Kadın liderlerin ikna ediciliği, mesaj stratejileri kullandığında maksimum noktasına ulaşmaktadır.[34]

Dinleme

Toplumdaki genel kanıya göre, kadınların daha iyi dinleyiciler olduğu sanılmasına rağmen, yapılan araştırmalar kadın ve erkeklerin farklı şekillerde dinlediğini göstermiştir. Erkekler bir olayı dinlerken "Ben bu problemi nasıl çözebilirim?" şeklinde dinledikleri hâlde, kadınlar olaydaki ve sosyal ilişkilerdeki ilişkileri anlamaya çalışarak dinlemektedirler. Erkekler bir olayı dinlerken daha fazla informasyon toplamakta ve olayları kendi kişisel hedefleri için tekrar nasıl şekillendireceklerini düşünerek dinlemektedirler. Kadınlar ise belki çok ince detayları kaçırmakta ama olayın geneline vâkıf olup detaylar arasındaki ilişkinin gelişimini belirlemeye çalışmaktadırlar. Kadınlar olay içindeki duyguları, tam net olmayan noktaları anlamaya çalışırken, aynı zamanda mesajın hepsini almaya çalışmakta, erkekler ise mesajın doğal anlamını kavramaya çalışmaktadırlar.[35]

Sonuç ve değerlendirme

Kadın ve erkeklerin liderlik şekilleri farklılık arzetmektedir. Yüzyılların getirdiği şekillenmelerle kadını etkileyen toplum, aile, din ve eğitimin kadın üzerindeki bastırıcı etkisini üzerinden nispeten atabilen, bütün bunlara meydan okuyup liderlik kademelerine tırmanan kadınlar, genelde önlerinde kadın örnekler bulunmadığından ya da örgütlerde kullanılan ölçütlerin erkeklere göre geliştirilmiş olmasından dolayı, erkeksi davranışlar içine girmekte, böylece kişiliklerinden taviz vermektedirler. Oysa örgüt içinde çalışan kadın ve erkek cinslerini bir farklılık olarak ele alıp, bu cinsler arasındaki çeşitli davranış tepkilerini ölçmeye çalışan araştırmalar, kadın ve erkeklerin bazı konularda farklılık arzettiğini göstermektedir. Örgüt içinde kadınlar daha çok ilişki merkezli, erkekler ise görev merkezli bir tutum içindedirler. Liderlik araştırmaları, son yılların liderliği için ilişki merkezli liderliği daha başarılı bulmaktadır. Yine kadınların bilgiyi ve gücü paylaşma eğilimleri modernizm sonrası ağ şeklinde örgütlenen yeni organizasyonların liderliği için vazgeçilmez unsurlardır.

[34] P.H. Andrews, "Genderdifferences in Persuasive Communication And Attribution of Success And Failure", *Human Communication Research* 13 (1987), sayı: 2, s. 372-385.

[35] Payne, agm, s. 95.

islâmiyât III (2000), sayı 2², s. 173-179

Netlik Ayarı
–Kıyafet Meselesine Yeniden Bakış–

MURAT ÇEKİN
ÖĞRETİM ÜYESİ, MARMARA ÜNİVERSİTESİ

Modern hayat ile çatışma eğiliminin 'radikallik', modern hayata uyum eğiliminin 'modernistlik' addedildiği günümüz İslam dünyasında, "çatışma ve uyum yerine modernitеyi aşma" biçiminde ortaya konan 'formül' hem kulağa hoş geliyor, hem de 'postmodernizm modasına' uygun düşüyor. Ancak modernleşme, dinî kıstasları ve öncelikleri keyfî ve şahsi hale getirdiği için, 'ne radikal, ne modern' anlamı taşıyan bu formülün, 'hem radikal, hem modern' pratiği değiştirmeye bir katkısı olmuyor.

* * *

Hicaz'da İslam öncesinde hem hanım, hem erkeklerin -hacc/umre dışında- başörtülü geleneksel kıyafetlerini giydikleri ve hanımların *cilbâb* kullandıkları bilinmektedir. Özellikle hür/varlıklı hanımların yüzlerini örttükleri,[1] yüz örtüsünün, dudakları örterse *lisâm*, burun ucuna kadar örterse *lifâm*, gözlere kadar örterse *ḫımâr*, daha fazla örterse *vesvâs* ismini aldığı[2] rivayet edilmektedir.

(Arapça'da *niḳâb*, *burḳa'*, *ḳınâ'*, *miḳne'a* gibi başka baş ve yüz örtüsü isimleri de vardır. 'Peçe' kelimesi dilimize İtalyanca'dan geçmiştir. Türkçe 'yaşmak' ve İngilizce 'veil' kelimeleri de *–ḫımâr* gibi– 'örtmek' fiilinden gelmekte olup 'baş ve yüz örtüsü' anlamını taşırlar.)

Erkekleri ve hanımları 'örfe uygun' davranmaya davet eden ayetler, sahabi erkekleri, hanımları taciz etmemeye, sahabi hanımları da "teberrüc (gösteriş) ile dolaşmamaya", "–kendinden belli olmadıkça– ziynetlerini belli etmemeye" ve "hımârlarını yakalarının üstüne salmaya" çağırmıştır.[3]

("...örfe uygun olanı emret..." ayeti,[4] çağrıştırdığı 'değişkenlikten' olsa gerek, genellikle farklı kelimelerle çevrilmektedir. Oysa 'irfan' ve 'marifet' kavramları 'örf' (Arapça'da *'urf*) ve *ma'rûf* (örfe uygun) kavramları yardımıyla anlaşılabilir.)

[1] A. Wadud, *Qur'an and Woman*, Oxford University Press, Oxford 1999 (2. baskı), s. 9-10; Beydavî ve Fakikî'den nakleden R. Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 1957, s. 124-9.

[2] Kastalânî'den nakleden M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. S. Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul 1980, s. 1130.

[3] 24. Nûr, 30-31.

[4] 7. A'râf, 199.

"Sahabi hanımların ayetlere uyarak kendilerine çeki düzen verdiklerine" dair rivayetler, ayetlerde geçen ifadelerin günümüze kadar değişik şekillerde yorumlanagelmesini engellememiştir. 'Ziynet', "takılar, yüz, yakalar, bütün beden, beden hatları ya da iç elbise" diye, "kendinden belli olmak", "kazaen, zarureten ya da örfen[5] açıkta olmak" diye; 'himâri yakaların üstüne salmak' ise, "baş ve/veya yüz örtüsünü indirerek yüzü, yakaları ya da yakalardaki takıları örtmek" diye yorumlanmıştır.

Ayetlerdeki belirsizliği hadisle gidermeye çalışan yorumcuların bir kısmı, "Hz. Peygamber'in Esmâ'ya, kendi yüzünü ve ellerini işaret ederek, buralar dışında vücudunu belli etmemesini söylediği" rivayetini[6] ölçü alarak, 'dışarıda, yüz ve ellerin açık bırakılabileceğine' hükmetmiştir. Bazı yorumcularsa, rivayet zincirinde Hz. Âişe'den sonra kopukluk ve bazı ravilerinde zayıflık bulunduğu için 'mürsel' sayılan ve zamanı ile anlamı açısından mübhem olan bu rivayetten 'yüz ve ellerin açık bırakılabileceği' hükmünün çıkmayacağını söyleyerek, buraları –hacc/umre/namaz dışında– 'avret yeri' saymıştır.[7] Öte yandan, yüz ve eller dışında, ayakların, kolların ve sarkan saçların da açık bırakılabileceğine hükmedenler olmuştur.[8]

İslam coğrafyasının muhtelif yörelerinde hanımların tamamen kapanarak 'dolaşabildikleri' göz önüne alınırsa, yüzü ve elleri açık bırakmanın yalnız 'zaruret' ya da 'ihtiyaç' ile açıklanamayacağı daha iyi anlaşılır. Bir kısım hanımlar hacc/umrede yüzünü açmamak, ama ihramla yüzünü kapatmış da olmamak için yüz örtüsü altına ince mask giyegelmiştir.[9] Bazı yörelerde yüzün örtülmesi saçların tam örtülmesinden daha fazla önem kazanabilmekte, bazı yörelerde de, yüzü bir yana, elleri gözüken hanımlar dahi maddi-manevi tacize maruz kalabilmektedir.[10] Osmanlı'nın son devirlerinde de, yüzlerini (veya yakaları ile takılarını) gösteren 'nev-zuhur' giyimli hanımlar, bu 'ayıpları' ve yol açtıkları israf sebebiyle, sıkça uyarılmıştır.[11]

Bu çerçevede, yüz ile saç ve boyun, el ile kol, ayak ile bacak arasında kesin 'zaruret sınırları' bulunduğunu söylemek de, 'yüzün sınırlarına kadar gerileyebilen' başörtüsünün saçları tam kapamadığında neden 'örtüden sayılmadığını' açıklamak da zordur.

[5] M. Esed, *Kur'an Mesajı, meal-tefsir*, çev. C. Koytak, A. Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1996, II. 713; A.Y. Ali, *The Holy Qur'an, Text, Translation and Commentary*, Amana Corp., Brentwood-Maryland 1983, s. 904.

[6] *Sünen-i Ebî Dâvûd*, çev. İ. Koçaşlı, Millî Gazete Yayınları, İstanbul 1983, IV. 767.

[7] M.A. Sabûnî, *Kur'ân-ı Kerîm'in Ahkâm Tefsiri*, çev. M. Taşkesenlioğlu, Şâmil Yayınları, İstanbul 1984, II. 169-73, 327-30, 181-4; M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 1131-7; E.A. Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, çev. Heyet, İnsan Yayınları, İstanbul 1986 (1. baskı), III. 471, 1996 (2. baskı), III. 525-6.

[8] İbn-i Âbidîn, *Reddu'l-Muhtar alâ'd-Dürrü'l-Muhtar*, çev. A. Davudoğlu, Şâmil Yayınları, İstanbul 1982, II. 110-3.

[9] S. Hurgronje'den nakleden R. Levy, *The Social Structure of Islam*, s. 129.

[10] N. Sâdavi'den nakleden E.S. Ahmed, *İslam'ın Keşfi, İslam Toplumu ve Tarihi*, çev. L. Karaman, İz Yayınları, İstanbul 1994, s. 361.

[11] N. Sakaoğlu, "Osmanlı giyim kuşamı ve 'Elbise-i Osmaniyye'", *Tarih ve Toplum* 8 (1987), sayı: 47, s. 292-7; D.L. Neave, *Eski İstanbul'da Hayat*, çev. O. Öndeş, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1978, s. 60-1; E. de Amicis, *İstanbul*, çev. B. Akyavaş, TTK Yayınları, Ankara 1993, s. 197.

'Örtünmeye ilahi bir standart getirmenin' güçlüğüne, kabullerin yoruma dayandığına ve izafi olduğuna en ibretli örnek, yüzü açmaya cevaz veren bazı yorumcuların, başı açmaya cevaz verenleri 'modernist' diye suçlamasına karşılık; bazı yorumcuların da yüzü açmaya cevaz verenleri, "fıkıh bilmeyen, müceddit ve müctehid taslağı cahil modernistler"[12] diye suçlamasıdır.

Vücut algısı ve cinsel his, tabii olduğu kadar kültüreldir ve bu yüzden genelgeçer bir değişmezliğe sahip değildir. Tabiatla içiçe yaşayan bir kabilenin çıplak erkek ve hanımlarını 'günahkarlar' ya da 'üzerlerine günah bile düşmeyecek ilkeller' diye nitelemek, ancak 'sosyal evrimci' bir bakışın; medeniyet seviyesinin örtülü vücut yüzeyi ile orantılı olduğunu iddia etmek ise, duygusallığın ürünü olabilir. Hıristiyan misyonerler de 'adam etme' projesi içinde yerlileri 'örtmeye soyunmuşlardı'.

(Geleneksel toplumlardaki 'kapalı' hanımlar için, kamuya açık yerlerde bebek emzirmek, modern Batı toplumlarındaki 'açık' hanımlara göre çok daha 'olağandır'. Zira modern Batı'da memenin anlamı neredeyse cinsellikle sınırlanmıştır. Hatta, açıkta emzirmenin yaygınlaşması için çalışan gruplar vardır.)

Örfün sınırları dışındaki hâl ve hareketler ile giyim tarzları 'münker, günah, kerih, ayıp veya garip' addedilmiştir. Kıyafet tarihi, metin, minyatür, gravür, resim ve fotoğraflardan incelendiğinde, bu asra kadar –başka toplumlarda da yaygın olan– başlığın İslam coğrafyasında kıyafetin ayrılmaz bir parçası olduğu ve erkeklerin, çocukların, gayr-i müslimlerin, cariyelerin, 'saçları ve yakaları tam kapalı olmayan' hanımların da hep başlıklı dolaştığı görülür. Başlığın –günümüzdeki gibi– ibadete hasredilmesi ya da ibadet sırasında çıkarılması söz konusu değildir. Erkeklerin baş açık dolaşması öylesine örfe aykırı, ayıp ve 'kerahetlidir' ki, bazı fakihler, bu yüzden baş açık dolaşan erkeğin şahitliğini muteber saymamışlardır.

17. yüzyılda İstanbul'a gelen bir Macar, Jakab Nagy de Harsany, hazırladığı *Türkçe Konuşma Kitabı*'nda, başlığını çıkardığında nasıl uyarıldığını kaydetmiştir:

> Ört başın, zirâ âdet değildir. Padişâh yanında dahi kimse başın açmaz; her vilâyetin başka âdeti vardur, hoş, amma Osmanluya ayuptur.[13]

Sarıkçı esnafının, "bu nebiler tacını Peygamber'e getiren" Cebrail'i 'pîr' kabul etmesi;[14] sarığa verilen önem sonucu 66 çeşit sarma tarzıyla[15] âdeta bir 'sarık usûlü' gelişmiş olması ve sarığın, gayr-i müslimlerle esirlere yasaklanmasına[16] rastlanacak kadar alâmet-i fârika sayılması, fes-kıyafet nizamnamesine engel olamadı. 'Secde' dikkate alınarak, siperliksiz olan fes 'millî' başlık seçildi;[17]

[12] Sabûnî, *Kur'ân-ı Kerîm'in Ahkâm Tefsiri*, II. 169-73, 327-30, 181-4

[13] İ. Ortaylı, *İstanbul'dan Sayfalar*, Hil Yayınları, İstanbul 1986, s. 24.

[14] *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, Zuhuri Danışman Yayınları, İstanbul 1969, 2. Kitap, s. 286.

[15] O. Koloğlu, *İslam'da Başlık*, TTK Yayınları, Ankara 1978, s. 8.

[16] L. Öztürk, *İslam Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 226; B. Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Millet Sistemi*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1992, s. 40; A. Mazaheri, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, çev. B. Üçok, Varlık Yayınları, İstanbul 1972, s. 84.

[17] M.Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul 1993, I. 611; P. Mansel, *Konstantinopolis, Dünyanın Arzuladığı Şehir 1453-1924*, çev. Ş. Erol, Sabah Ki-

Şeyhülislam 'dinde sarığın şart olmadığını' tasdik etti; fes aleyhinde konuşanların cezalandırılacağı duyuruldu;[18] bu 'püsküllü belayı' hoş göstermek için medhiye, kaside, gazel, şarkı yazdırıldı.[19]

Osmanlı ordusunun, giderek bütün dünyada tek tip hale gelecek bir kıyafetin 'içine sığmaya' çalıştığı sırada, bürokrasideki kıyafet değişikliğine kendinden başlayan ve haremindeki cariyelere "firengâne fistan ve kâfiristana mahsus libâs"[20] giydiren sultana –'modern' veya 'modernist' değil– "gâvur" denmişti.[21] (Sultan, başlıklı ve sakallıdır; kıyafeti bugünün ölçüleriyle oldukça ağırbaşlıdır!)

Devlet adamları ve memurlar önceleri emir icabı giyip içinde ezildikleri frenkvarî kıyafeti çok geçmeden benimserken,[22] onların bu halini "kâtibime ne güzel yaraşır" diye alayla karşılayan halk da[23] zamanla değişikliğe alıştı. Refik Halid'in "frenk boyunduruğuna bu katı tasmalı ve kravatlı deli gömleğiyle geçtik" diye bahsettiği[24] frenk gömleği ve –aslen Hırvat askerlerinin boyun bağı olan– kravat ile Kethüdazâde Mehmed Arif Efendi'nin, âsâ yerine neden baston kullandığını soranlara "sünnet ettirdim, müslüman oldu" dediği[25] frenk değneği, bu devirde Osmanlı topraklarına girdi.

Öte yandan, Çarlık Rusyası'nda yaşayan Osmanlı uyrukluların 1898'de sefaret kanalıyla müracaat etmeleri üzerine Rusya Ayân Meclisi, müslüman erkeklere, resmî daire ve mahkemelerde 'baş açmama' izni verdi.[26]

Fes ihtiyacının yaklaşık yarısı karşılığında önemli miktarda döviz ödenen Avusturya'nın[27] 1908'de Bosna-Hersek'i ilhak etmesi üzerine Avusturya ürünlerini boykot eden ve 'Fes Yırtma Bayramı' süresince başlarındaki Avusturya feslerini parçalayan halk –"eh ne yapalım, açık baş da gezilmezdi ya"[28]– yerli malı fes, kalpak ve keçe külâhı giymeye başladı.[29]

(Halkın, yüksek memurların da 'boykotaj külâhı' giymesini istediği bu 'tepeden inmeci' olmayan hareket sırasında, bazı tüccarlar, ellerinde kalan Avus-

tapları, İstanbul 1996, s. 228; J.E. DeKay'dan nakleden N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul 1978, s. 194.

[18] İ.H. Uzunçarşılı ve C. Mac-Farlane'den nakleden Koloğlu, *İslam'da Başlık*, s. 32-3, 37.

[19] Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I. 611; R.E. Koçu, *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Sümerbank Kültür Yayınları, Ankara 1967, s. 114-5, 196; Koloğlu, *İslam'da Başlık*, s. 43-5.

[20] M.Ç. Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, TTK Yayınları, Ankara 1985, s. 120.

[21] Mansel, *Konstantinopolis, Dünyanın Arzuladığı Şehir 1453-1924*, s. 239; P. Imbert, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yenileşme Hareketleri*, çev. A. Cemgil, Havass Yayınları, İstanbul 1981, s. 133-4.

[22] Koçu, *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, s. 187; D.L. Neave, *Eski İstanbul'da Hayat*, çev. O. Öndeş, Tercüman 1001 Temel Eser, n. 128, İstanbul 1978, s. 60-1

[23] Koçu, *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, s. 187.

[24] R.H. Karay, *Üç Nesil Üç Hayat*, Semih Lûtfi Kitabevi, İstanbul t.y., s. 74.

[25] Koçu, *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, s. 26-7.

[26] Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Husûsî belge 386/102'den nakleden V. Engin, *Yeni Ufuk*, Tarih eki, sayı: 1, s. 7.

[27] O. Koloğlu, "Osmanlı Devleti'nde Tröstler ve Basın", *Tarih ve Toplum* 8 (1987), sayı: 45, s. 9-16, n. 46, s. 17-22.

[28] N. Moralı'dan nakleden Ş.S. Kişi, "İzmir'de 1908 Boykotu", *Tarih ve Toplum* 26 (1996), sayı: 152, s. 68-78.

[29] Kişi, a.g.y.; M.E. İlhan, "İzmir'de Avusturya Boykotajı", *Tarih ve Toplum* 27 (1997), sayı: 161, s. 19-26.

turya feslerini Türk ya da başka devlet malı olarak satmaya kalkışmış, bir kısım kalpak kumaşının Avusturya'dan geldiği ise sonradan öğrenilmişti. Fes-kıyafet nizamnamesine en büyük tepkiyi gösteren[30] ve bu sefer de fese vurulan darbeye vesile olan Bosna-Hersek beş ay sonra varılan anlaşmayla Avusturya'ya terkedilince boykot sonlandırıldı.)

Batı kültüründen farklı olarak İslam geleneğinde başın kapalı olması saygı ifadesiydi. II. Abdülhamid'in oğlu, Selânik'e sürgün gönderilmek üzere Sirkeci Garı'ndan uğurlanan babasına yetişmek için koşarken düşürdüğü fesini "Sultan babamın huzuruna baş açık çıkmak olmaz" diye, kovaladığı için treni kaçırmış ve babasını kaç yıl sonra görebilmişti.[31] Uluslararası toplantılarda son devir Osmanlı temsilcileri frenkvarî kıyafet içinde bile başlıklı olmalarıyla ayrılırdı.

Şapkalı Batılılar karşısında bir sembol haline gelen ve bu yüzden işgalci güçlerin öfkesini çeken fes –ve bir dönem kalpak–[32] tam siperlikli ve önü siperlikli (kasket) şapkaya 'inkılâp' ederlerken, İstanbul müftüsü, "Bundan böyle baş açık olmak saygı nişânesidir." yorumuyla,[33] baş açık namaz kılınabileceğini, dolayısıyla şapkanın secdeye engel teşkil etmeyeceğini bildirdi. Bir dönüm noktasına işaret eden bu yorum ve fetvaya rağmen, erkekler başlarını açmak yerine kasketlerinin önünü arkaya çevirmeyi ya da yukarı kaldırmayı tercih ettiler. (Saygıyı ifade etmek üzere kullanılan "şapka çıkartmak" deyimi Batı'dan gelmiştir.)

Erkeklere, şapka haricinde başka bir başlıkla dolaşmanın ve resmî dairelerde baş kapamanın yasaklandığı, polisin sokaklarda fes avına çıktığı, bir yandan Türkiye'ye şapka satan Avrupa fabrikalarının,[34] bir yandan da çıkarılan fesleri Mağrip ülkelerine satanların zengin olduğu günlerde, şapka giymemek ve baş açık da dolaşmamak için ölünceye kadar evinden çıkmayanlara rastlandı.[35]

Şapkaya ısınamamanın ve resmî dairelerde baş açmanın da etkisiyle zamanla baş açıklığı yerleşince, memurları şapkasız dolaşmamaya zorlayan inkılâp hükmü önemini kaybetti. Uniformal başlığın kullanım sahası daraldı. Bu arada başlığını şapka ile değiştiren birçok hanım daha sonra şapkayı çıkarıp 'eşarp' giymeye başladı.[36]

İsmail Habib Sevük, "Kavuk ümmetimiz, fes Osmanlılığımız, kalpak ihtilâlimiz, şapka inkılâbımızdır." diyerek,[37] başlığın sembolik değerine işaret etmişti. Sağlığında başını, ölümünde mezartaşını süsleyerek kişinin kimliği hakkında bilgi veren erkek başlığı, zaten bu 'terkedilmezliği' yüzünden resmî müdahalelere konu olmuştu. (Başlıklı mezartaşlarımızın yapımı inkılâp ile son buldu.)

[30] A.E. Yalman, *Turkey In My Time*, University of Oklahoma Press 1957, s. 174.
[31] II. Abdülhamid'in kızının hatıratından nakleden K. Kahraman, *Yeni Şafak*, Pazar Eki, sayı: 13, s. 2.
[32] Koloğlu, *İslam'da Başlık*, s. 72.
[33] Koloğlu, *İslam'da Başlık*, s. 96.
[34] H. E. Adıvar, *Turkey Faces West*, Reprint ed, Arno Press, New York 1973, s. 226.
[35] Koloğlu, *İslam'da Başlık*, s. 95.
[36] V. Hakko, *Hayatım Vakko*, Vakko Yayını, İstanbul 1997 (b. 2), s. 69-73, 82-3, 86, 102-3.
[37] Koloğlu, *İslam'da Başlık*, s. 95.

Bugün şehirli dindar erkeklerimizin çoğu, 'ictimai hayat ve maslahat icabı' başlarını açıyor ve modern-popüler kıyafetleriyle kazandıkları statülerini riske atacak 'aşırılıklara' yanaşmıyor. Erkek başlığı ve nasıl giyileceği ile ilgili hadis rivayetleri –sakal konusundaki rivayetler gibi– örfe hamlediliyor.

Ancak, "gâvur" suçlamasına yol açmış, ama zamanla örfî hale gelmiş erkek kıyafetini 'kimlik' meselesi yapmayan dindarlarımız, hanım kıyafetine gelince, ayet-hadislerin örfle bağlarını koparıyor, örfün izin verdiği giyim yelpazesini yok sayıyor; izafi ve muğlak olan 'zaruret' kavramını mutlaklaştırıyor ve 'örtü'yü, hanımların 'dinî kimlik göstergesi' olarak sunuyorlar.

Eskiden hür hanımların 'dikkat çekmemesini' ve cariyelerden ayırdedilmesini sağlayan örtünme biçimi, bugün bazı ortamlarda –tam tersine–, hem 'dikkat çekiyor', hem de bir kesimin gözünde –yine 'dinî/siyasi/toplumsal kimlik göstergesi' olarak– cariye statüsünü temsil ediyor. Tesettür konusunda etrafa talkın verenler bile, kitleye hitap etmek icap ettiğinde 'profesyonelce' davranıyor ve yaygın norma uygun giyimli, hatta 'prezentabl' hanımlardan faydalanıyorlar.

Tesettürü 'kimlik' olarak gören dindar erkeklerimizin çoğu, erkek-kadın farklılığının kendilerine 'kimlik muafiyeti' sağladığını düşünüyor ve 'kaçak güreşiyor'. "Tesettürden taviz verilemeyeceğini" savunan basın-yayın organları, 'rahatlık, özgürlük ve çağdaşlığı' vurgulayan erkek giyimi reklamları yayınlayabiliyor.[38] Eski kıyafetler şehirlerimizde ancak halk oyunu ve –sayıları fazlaca artan– mehter takımlarına özgü bir 'nostalji unsuru' haline gelir ve takkeli/sarıklı-cübbeli-şalvarlı bir erkek 'kreasyonu' hepimize 'anakronik' görünürken, 'markalı' başörtüleri ve defileleri ile 'tesettürlü giyim tüketiliyor'.

Öte yandan, hanımların, yüzlerindeki fazla kılları almasını 'fıtrata müdahale' diye damgalayıveren 'fetva ehli' bazı 'tıraşlı' erkekler, yine 'dahiyane bir ictihad' ile, başörtüsü yüzünden mağdur olanlara, saçları ya da başörtüleri üstüne peruk takmalarını söylüyorlar. (Bu, dini karikatürize ederek küçük düşürmenin bir başka şekli değilse nedir?)

Bütün bu tabloda, olan, giyim şekli konusundaki 'iradeleri' dünyevi ya da uhrevi tehditlerle kuşatma altına alındığı için bunalan hanımlara oluyor.

* * *

Ayet-hadisler çağlar boyunca zaman ve zeminin şart ve imkanlarına göre anlamlandırılagelmiştir. Hz. Ömer'in, ilgili ayetleri maslahata göre yorumlayarak fethedilen arazinin ve zekatın dağıtımında, evlilik ve boşanmanın gerçekleşmesinde, hırsızlık cezasının uygulamasında 'tasarruflarda bulunması'; günümüzde 'esaretin', kölelik-cariyelik şeklinde tezahür etmemesi; ya da örfümüzde 'üç aylar' yer aldığı halde 'dört (haram) aylar'ın pratik karşılığı olmaması, hep bu 'yeni anlam kazanma' sürecine işaret eden örneklerdir.

Şartların, meselelerin mecraını nasıl değiştirebileceğine bir başka örnek 'cezalar' meselesidir. Ceza olarak el, parmak ya da ayak kesmenin mahiyeti, 'el' ile işlenmeyen hırsızlık suçlarının cezası, insanı sakatlayarak hayat boyu zillet

[38] *Aksiyon* Haftalık Haber ve Yorum Dergisi (1995), sayı: 13, arka kapak.

ve zaruret içinde bırakacak bir cezanın mantığı, kasıt veya kaza ile kopması karşılığında yüklü diyet ödenen bir organın ceza olarak koparılmasını hakettirecek değerin düşüklüğü, hep açıklama bekleyen konularken, birkaç yıl önce Kuveyt Tıb Birliği, fakihlere şunu sordu: "Ceza olarak koparılan el, kasıt veya kaza ile kopan el gibi mikrocerrahiyle yerine dikilebilir mi?" "İslam'ı sevimli göstermek zorunda değiliz." diyenler, böyle bir cezadan sonra bazı insanların cerrahi veya protez gibi tıbbî bir 'imkan'ı kullanmasını engellemeyi düşünmüyorlarsa, bu cezanın zaten günümüzde yeri yok demektir.

Her yıl tartışma konusu olan 'rü'yet' meselesine de yine 'tutarlılık' açısından yaklaşmak uygun olur. Hz. Peygamber "Ramazan hilalini görünce imsak edin, Şevval hilalini görünce iftar edin!" dediği zaman,[39] aya, yeni hilalin 'görülmesiyle' başlanıyordu. Ayet de imsak vaktini 'fecr beyazlığının seçilmesi' ile tanımlamıştı.[40] Ay başlarının hesapla tespit edilebildiği sonraki devirlerden beri, Ramazan ve Şevval aylarına, 'ayın çıplak gözle görülme (rü'yet) vakti mi?, hesapla tespit edilen doğum vakti mi?, hesapla tespit edilen görülebilme vakti mi?' başlanacağı tartışma konusu oldu.[41] Günümüzde, ayın İslam coğrafyasında ilk görülebileceği vakit hesaplanıyor; ancak hesaba itiraz sürüyor. Ayı, yıldızları, tabiatı 'okumayı' neredeyse unuttuğumuz; ayetteki 'fecr beyazlığını' ve vakit ölçüleri olarak bildirilen 'güneş menzillerini' gözlemeyi akla getirmediğimiz; *coordinated universal time* dakikliği ile hazırlanmış takvimlere ve ezan okuyan saatlere teslim olduğumuz ve 'rü'yet'i uydu teknolojisiyle bütün İslam dünyasına duyurduğumuz bir zamanda, 'nakle sadakat' iddiasıyla, yılda iki üç kere 'hesaba itibar etmemek' samimiyetten uzak görünüyor.

Hz. Peygamber'in, çeşitli bitkilerden yapılan diş fırçasını (misvak) tavsiye ettiği zaman, bitkisel ilaçlar kullandığını dikkate almamak, suni ilaç yerine bitkisel ilaç kullanmak konusunda pek gayret göstermemek; ama misvak kullanmayı –suni diş fırçasını hoş görmeyecek kadar– 'şiar edinmek' de aynı 'hassasiyetin' küçük bir örneği olarak göze çarpıyor.

* * *

Bir yandan tarihî olay ve yorumları, "Nass'da açık hüküm var." diye mutlaklaştırıp, dinî kıstas ve öncelikleri farklı insanları "nass'tan taviz vermekle" suçlamak; bir yandan da, o insanların 'nass'a uymayacak kadar' yoz bulabileceği tutumları "Nass'ta açık hüküm yok." diye meşrulaştırıp endişesiz benimsemek ve kanıksamak, 'hem radikal, hem monden (yoz)' bir tavırdır.

Topluma 'nizamat verme' iddiasındaki herkesin önce tutarsızlıklardan uzaklaşması, 'maruf ve makul' olanın ışığında 'bakışını tashih etmesi' gerekiyor. Geçmişten geleceğe uzanan dünya hayatında önümüzü görmek ve ufkumuzu seçmek için 'netlik ayarı' şart.

[39] *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, DİB Yayınları, Ankara 1984 (7. baskı), VI. 252.

[40] 2. Bakara, 187

[41] "Ay" maddesi, *DİA*, İstanbul 1991, IV. 182-191.

islâmiyât III (2000), sayı 2², s. 181-186

Tesettür-i Nisvân

MÛSÂ KÂZIM (1858-1920)

Sultan Mehmed Reşâd devrinde (1909-1918) dört defa çıktığı Şeyhülislâmlık makamına ilk tayini 12.07.1910'da vukû bulan Erzurumlu Mûsâ Kâzım Efendi, üç sene kadar öncesi, II. Meşrûtiyet'in ilanını takiben yayın hayatına başlayan *Sırât-ı Müstakîm*'in yazarları arasına girmiş ve bu haftalık gazetenin 27 Ağustos 1908'de çıkan ilk sayısından itibaren düşüncelerini okuyucularına sunmaya başlamışdır. İlk yazısı "Hürriyet-Müsâvât" başlığını taşımakda, Kânûn-ı Esâsî çerçevesinde toplumu irşâd etmeye çalışmakdadır.

İslâmiyât, hanımlara tahsis ettiği bu sayısında, Mûsâ Kâzım Efendi'nin ilk defa *Sırât-ı Müstakîm*'in 3 Eylül 1908 tarihli 2. sayısında, daha sonra merhûmun *Külliyât*'ında (1917, s. 253-261) yer alan "Tesettür-i Nisvân" (Hanımların Örtünmesi) ile ilgili görüşlerini nakletmeyi uygun görmüşdür. Biz burada *Sırât-ı Müstakîm* metnini esas almış bulunuyoruz. Mûsâ Kâzım "Hürriyet-Musâvât" başlıklı yazısına II. Meşrûtiyet'i gerçekleştirenlere övgüler yağdırarak başlıyor ve "Fakat memleketimizde ulûm ve maârif henüz lâyık olduğu vechile intişâr etmemiş ve edenler meyânında maatteessüf sû-i ahlâk zuhûra gelmiş olduğundan ve kânûn-ı münîfin ahkâmına riâyet husûsunda dûçâr-ı hayret olduk. Kânûn-ı Esâsî nedir? Bunun hâvî olduğu ahkâm ve bize bahşettiği hukûk-i hürriyet ve müsâvât neden ibâretdir? Ekser-i ahâlîmiz bunlardan gâfil, bir kısmı da mütegâfil olduğu ve binâenaleyh bu yüzden "–Hürriyet var, müsâvât var!.." diye şu günlerde, kânûn-i mezkûr ile aslâ münâsebeti olmayan şâyân-ı teessüf bazı ahvâl-i gayr-ı lâyıka vukûa gelmekde bulunduğu vechile" diyerek o devir kadınlarında gördüğü uygunsuzlukları dile getiriyor.

Kânûn-ı Esâsî'mizin ilan olunması üzerine bazı yerlerde bu meseleye riâyet edilmemeye başlandığı maatteessüf görülmekde ve bu yüzden maâzallah beyne'l-müslimîn bir fitne-i azîmenin zuhûru kuvve-i karîbeye geldiği işidilmektedir. Bu da tabiî bir şeydir. Çünkü yüzlerce milyon Müslümanların canlarından daha azîz, ruhlarından daha mukaddes bildikleri bir dîn-i âlînin ahkâmından bir hükm-i şer'îye karşı müslüman ünvânı altında bulunan bazı kimseler tarafından bu gibi mübâlâtsızlık gösterilmek ve hattâ bunu tahkîre kadar vardırmak bütün ahâli-i müslimenin hukûk-ı mukaddeselerine tecâvüz demek olmağla böyle manâsız bir işden, bir hiçden dolayı dünyânın her tarafında bulunan kâffe-i ehl-i İslâm'ın hissiyât-ı dîniyeleri galeyâna geleceği bedîhiyyât-ı umûrdandır.

Bununla beraber bazı Müslümanların böyle bir hâl-i nârevâya cür'et etmeleri her türlü saâdet-i dîniyemize hüccet bildiğimiz ve muhâfazasına yemin ettiğimiz Kânûn-ı Esâsî ahkâmına da münâfi olduğundan hükûmetimizin bu bâbda tedâbir-i müessireye tevessül etmesi lâzımdır. Zira Kânûn-ı Esâsî'nin dördüncü ve onbirinci maddeleri hükmünce Devlet-i Osmâniyye'nin dîni, Dîn-i İslâm'dır; ve zât-ı haz-

ret-i pâdişâhî hasbe'l-hilâfe Dîn-i İslâm'ın hâmîsidir. Bu devletin dîni Dîn-i İslâm olub zât-ı hazret-i pâdişâhî de bu dînin hâmîsi olunca teba-ı devlet-i aliyyeden bulunan her müslüman bu dîn-i âlînin bütün ahkâmına riâyete mecbur olduğu gibi, aksi takdirde kuvve-i icrâiye demek olan hükûmetimiz dahi o misillü kimseler hakkında tedâbir-i zecriye ittihâzına mecburdur. Zira bu devlet-i aliyyenin tâbiiyyetini hâiz olan bir müslümanın ahkâm-ı dînden bir hükme riâyet etmemesi ve o hükmü tahkire kadar varması Kânûn-ı Esâsî'mizin şu iki madde-i mühimmesi ahkâmıyla kabûl-i te'lif olamayacağından bu gibi kimseleri hükûmetimizin te'dîb ve terbiyeye mecbûriyeti kendisine taalluk eden vezâif-i mühimme cümlesindendir.

Şerîat-ı ğarrâ-yi Ahmediyye'de emrolunan şeylerin kâffesi nâfi' olduğu gibi, nehyolunan şeylerin cümlesi dahî muzırdır. Bugün bu hakîkat bütün ukalâ ve hukemânın taht-ı tasdîkindedir.

İşte şerîatımızda emrolunan şeylerden biri de muhadderât-ı İslamiyye'nin kendilerine mahrem olmayan kimselerden tesettür etmeleridir ki, o da saçları dahî dâhil olduğu hâlde vücûdlarını zînetden âri birşey ile, câlib-i şehvet olmayacak bir libâs ile örtmekden ibâretdir.

Şimdi bu hükm-i şer'înin muvâfık-ı hikmet ve maslahat olup olmadığını muhâkeme edelim: Biz diyoruz ki, şerîatımızın ahkâm-ı sâiresi gibi bu hükm-i münîfi dahî muvâfık-ı hikmet ve maslahatdır, levâzım-ı insâniyye ve zarûrât-ı medeniyye cümlesindendir. Bu da vücûh-ı adîde ile sâbitdir:

Evvelen: Kadınlar tab'an nâzik ve taarruzgâh-ı ricâl olduklarından onlar hakkında ağyârdan tesettür kendileri için büyük bir nimet, büyük bir eser-i şefkatdir. Çünkü bütün tecemmülâtı ile bir kadının, bâhusûs genç ve güzel bir kadının ağyâr ve ecânibin enzâr-ı şehvetine arz-ı endâm etmesi ve alelhusûs bütün kuvây-ı şehvâniyenin ebdânı beşeriyye üzerinde kemâl-i dehşet ve şiddetiyle icrâ-yı ahkâm ettiği böyle bir zamanda erkeklerle, hem de kendisiyle münâsebet-i gayr-i meşrûada bulunmak arzûsuna son derece mağlûb ve münhemik olan erkekler ile musâhabetde bulunması onun kıymet-i nisvâniyyesini tenkîsdan başka hiç bir şeyi müntic değildir. Bunun böyle olduğunu tafsîlen beyâna hâcet yokdur. Çünkü bu o kadar bedîhî, o kadar celî bir hakîkatdır ki, bunu inkâr, âdeta "İki kere iki dört eder." hakîkatini inkâr menzilesindedir.

Sâniyen: Malumdur ki, bir âilenin te'mîn-i saâdeti iki nev' vezâif-i mühimmeye merbûtdur. Bunlardan biri vezâif-i beytiyye, diğeri vezâif-i hâriciyyedir. Bu iki nev' vezâifi yalnız zevce îfâ edemeyeceği gibi yalnız zevc dahî îfâ edemez. Şu hâlde bu vazîfeleri taksîm etmek iktizâ eder. Vezâif-i beytiyyeyi zevceye, vezâif-i hâriciyyeyi de zevce tahmîl lâzım gelir. Bunun aksi olamaz. Zira kadınların hilkat-i asliyyelerindeki nezâket ve zerâfet iktizâsınca onların bir takım ef'âl-i şâkkadan ibaret olan umûr-i hâriciyye ile iştigâlleri muvâfık-ı hikmet ve maslahat olamayacağı gibi, erkeklerin umûr-i beytiyye ile iştigâle hasr-ı vücûd etmelerini de hiç bir akl-ı selîm tevcîz edemez. Çünkü bu âdetâ kânûn-i tabîatı tebdîle, kadınları erkek, erkekleri kadın yapmağa kalkışmak demek olub bunun butlânında ise hiç kimse tereddüd etmez.

Bir de kadınların ğâye-i hilkatleri, mücerred onların dünyâya çocuk getirmek ve o çocukları bir müddet terbiye etmekden ibâretdir. Binâenaleyh eğer kadınlar umûr-i hâriciyye ile iştigâle hasr-ı vücûd edecek olurlar ise hilkat-i nisvâna terettüb edecek olan şu hikmet-i mühimme ve maslahat-ı azîmenin fevt olacağı ve bu hâl bilâhire nesl-i beşerin dünyadan inkıtâına sebebiyet vereceği şübhesizdir.

Madem ki kadınların uhdelerine terettüb eden vezâif sırf umûr-i beytiyyeyi tesviyeden ve dünyaya getirdikleri çocukları terbiyeden ibâretdir; şu hâlde onların bütün

zînetlerini takınarak açık saçık oldukları hâlde kendi kıymet-i nisvâniyyelerini haleldâr edecek olan mahallere gitmelerine ve bütün tecemmülâtlarıyla birtakım şehvetperestân-ı ricâlin ictimâgâhı olan mahallerde bulunmalarına hiçbir fâide terettüb edemez. Bilakis vazîfe-i mükellefeleri muhtel olarak onların bu harekâtından telâfisi gayr-i kâbil bir çok mazarratlar husûle gelir. Nihayet saâdet-i âile bilkülliyye mahv olur gider.

Bir âilenin bilâ mezâhim evc-i kemâle yükselebilmesi, zevc ile zevcenin yekdiğerine şiddetle irtibâtına menûtdur. Bu şiddet-i irtibât ise onların birbirine son derece mehabbeti ile kâimdir. Çünkü zevceyn beyninde mehabbetden başka bir medâr-ı irtibât yokdur. Zira esâsen bunlar yek diğerine ecnebîdir. İki ecnebîyi birbirine rabt eden, her ikisinin nokta-i âmâlini tevhîd eyleyen şey mehabbetden başka bir şey olamayacağı bedîhîdir. Halbuki bu mehabbetin bekâ ve devâmı, zevceynin iffet ve ismetlerini son derece hıfz ve sıyânetlerine vâbestedir. Bunların kendi iffet ve ismetlerini son derece hıfz ve siyânetleri ise behemmehâl kadınların mestûre olmalarına mütevakkıfdır. Çünkü insanlarda ve alelumûm hayvânlarda hiss-i rekâbet ve gayret bir emr-i cibillîdir. Eğer bir kadın gayr-ı mestûre olarak rastgeldiği erkekle görüşmekde, konuşmakda ve hatta istediği bir erkeği kendi hânesine kabul etmekde ve arzû etdiği mecâlis ve mehâfil-i ricâlde bulunmakda serbest kalırsa zevcinden daha zarîf, daha latîf erkeklere tabiî ve gayri ihtiyârî olarak kendisinde bir meyl ve mehabbet hasıl olacağı ve bilâhire zevcini tarifi nâkâbil bir azâb-ı vicdânîye dûçâr edeceği ve bu suretle zevciyle kendi beynindeki râbıta-i mehabbeti, saâdet-i âileyi esâsından mahv eyleyeceği derkârdır.

Bu mahzûr zevc hakkında dahî cârîdir. Çünkü bütün kadınlar gayr-i mestûr olursa bir zevc zevcesinden daha güzel, daha genç bir kadın gördüğü zaman o kadına meyl etmemek, bütün kalbiyle ona müncezib olmamak onun yed-i iktidârında değildir. Bu ise hem kendiyle zevcesi beynindeki râbıta-i mehabbeti, hem de o müncezib olduğu kadınla o kadının zevci beynindeki irtibatı külliyyen izâle edeceği ve şu hâlde her iki âilenin saâdetini mahv eyleyeceği şübhesizdir. Nitekim bu gibi ahvâl-i fecîanın emsâl-i adîdesi görülmekdedir.

İşte bu gibi hikmetlere binâen Şerîat-ı Muhammediyye kadınlara tesettürü emr etmişdir. Maahâzâ bir kadın mestûre olmakla hiçbir hakk-ı meşrûunu zâyi etmez. Bir erkek ne gibi hakka mâlik ise bir kadın da aynı hakka mâlikdir. Meselâ bir erkek kendi malında istediği gibi tasarruf eder. Bir kadın da öyledir. Bir erkek saâdet-i âileye mütelallık mükellef olduğu vezâif-i ihlâl etmemek şartıyla nâmus ve iffet dairesinde ezvâk-ı medeniyeden hisseyâb olur. Bir kadında öyledir. Ezcümle bir erkek vazîfe-i asliyesini îfâ ile beraber ihtilâs-ı vakt ettikce teferrüc için bir mesîreye gider. Orada hemcinsiyle beraber musâhabet eder. Metâib-i maîşetle bîtâb kalan beynini dinlendirir. Sonra yine vazîfe-i mükellefesine mübâşeret eder. Ledelîcâb bir ictimâgâh-ı ricâle gider. Orada verilen, konserlere,* konferanslara iştirâk eder. Bunu kadınlar da yapabilir. Onlar da kendilerine mahsûs bir edeb, bir terbiye dâiresinde kendilerine mahsus mesîrelere gidebilirler. Kendilerinden cemiyetler teşkîl ederek konferanslar, konserler verebilirler. Şerîatımız bu gibi şeylere aslâ mâni olmaz. Kezâlik, kadınlar mestûre olmakla meâsir-i medeniyyeden mahrûm olmazlar: Ulûm ve maârifle tezyîn-i zât ve sıfât ederler, çünkü beşikden lahde kadar tahsîl-i ulûmu emreden Şerîat-ı Muhammediyye kadınları bu emirden istisnâ etmemiştir. Tahsîl-i ulûmu ricâl ve nisâya farz kılmışdır.

* Bu yazıların *Külliyât*'a alınan metninde 'konser' kelimeleri çıkarılmışdır.

Şu kadar ki tahsîl-i ulûma mahal olan mekâtibe devam husûsunda kadınlar ve erkekler arasında biraz fark vardır. Erkekler ibtidâî, rüşdî ve i'dâdî mekteblerinde tahsîl etdikden sonra bunların cümlesinin fevkında olan mekâtib-i âliye de, dârulfunûnlarda tahsîle dahî mecbûrdurlar. Bu mecbûriyet umûmî değilsede bir kısım ricâl hakkında zarûrîdir. Halbuki kadınlar böyle değildir. Çünki –bundan evvelki makâlemizde zikr ettiğimiz vechile– kadınların hilkatindeki hikmet onların bir erkekle izdivâc ederek dünyaya çocuk getirmek ve sonra o çocukları terbiye ve umûr-i beytiyyeyi tesviye eylemekden ibaretdir. Kadınların bu vezâifi bihakın îfâ edebilmeleri ise öyle senelerce mekâtib-i âliyeye devamlarını istilzâm etmez. Çünkü bu vezâifi öğrenmek için ibtidâî, rüşdî ve i'dâdî mektebleri kâfîdir. Ondan sonra bir hanım kızın kendine münâsib bir erkekle izdivâc etmesi ve beyhûde yere zamanı fevt eylememesi îcâb eder.

Demek oluyor ki esâsen tahsîl-i ulûm kadınlara da lâzımdır. Çünkü câhil bir kadın gerek umûr-i beytiyyeyi mihver-i lâyıkında, gerek terbiye-yi evlâdı usûl-i meşrûa ve kavâid-i hıfzısıhha dâiresinde îfâya muktedir değildir. Fakat nev-i beşerin bekâsına, nüfûs-i insâniyyenin tekessürüne yegâne medâr olan izdivâc meselesi bir kadına terettüb eden vezâifin en birincisini teşkîl etdiğinden, ibtidâî, rüşdî ve i'dâdî tahsîllerini gördükden sonra buna kanâat etmeyib de erkekler gibi dârulfunûnlara devam edecek ve oralardan mühendis, mimar ve saire olarak çıkmaya çalışacak olursa hilkatine terettüb eden vazîfeyi sû-i istimâl etmiş ve bilâhire insâniyete ihânet eylemiş olacağı şübhesizdir.

Biz: Kadınlar dârulfunûnlarda okunan ulûm ve fünûnu hiç okumasınlar... demek istemiyoruz. Çünkü tahsîl-i ulûm için bir hadd, bir gâyet yokdur. En büyük fazîlet de ilm ve marifetdir. Fakat erkekler hakkında bile herkesin ayrı ayrı olarak bütün ulûmu tahsîl etmesi imkân hâricindedir. Bu, mümkin olsa bile, muvâfık-ı hikmet değildir. Zira bir memleketde herkes ulûm-i âliyeyi tahsîle kalkışacak olursa sanâyi-i hasîseye rağbet edecek kimse kalmaz ve şu hâlde o memleketde umrândan eser bulunmaz. Bütün erkekler için bile ulûm-i âliyeyi tahsîl muvâfık-ı hikmet ve maslahat olmayınca bunun kadınlar için muvâfık-ı hikmet ve maslahat olmayacağı evleviyetde kalır. Binâenaleyh bir hanım kız kendi vezâif-i asliyesine taalluk eden ibtidâî, rüşdî ve i'dâdî tahsilerini ikmâl etdikten sonra hemen bir erkekle izdivâcı levâzım-ı medeniyye cümlesinden bulunmağla ba'de'l-izdivâc arzû ederse ihtilâs-ı vakt etdikce kendi hânesinde ulûm-i âliyeyide tahsîl edebilir. Bu, fazla, mübeccel bir meziyetdir. Bir kadın eğer kudreti varsa bunu da elde edebilir. Şerîatımız buna mâni olmaz, belki teşvîk eder. Şerîat-ı Muhammediyye kadınlarımıza son derece şefkat ve merhamet göstermiş ve onların bütün hukûkunu taht-ı te'mîne almışdır. Bundan başka bir çok imtiyâzât dahî bahş eylemişdir. Ezcümle bir erkek hem kendi nafakasını hem zevcesinin ve çocuklarının nafakasını ve bütün muhtac oldukları şeyi tedârüke mecbûrdur. Halbuki bir kadın bunlardan hiçbirini tedârüke mecbur değildir. Nafaka, süknâ ve sâire gibi şeyleri tedârük münhasıran erkeklere tahmîl edilmişdir. Bir kadının kable'l-izdivâc bütün mesârifi babasına âiddir. Babası yok ise kardeşine âiddir. O da yok ise babasından da kendisine bir mal intikâl etmemiş ise beytülmâle lâzımdır. Ba'de'l-izdivâc dahî hüküm böyledir. Yani zevcine, vefat etmiş ise malı da yok ise babasına, kardeşine, zîrahm mahremine, bunların da malı bulunmadığı takdirde yine beytülmâle âiddir.

İşte görülüyor ki Şerîat-ı Muhammediyye'de bir kadın hiç bir vakit maîşet cihetini düşünmeğe mecbûr değildir. Hattâ bir kadın yemek pişirmeğe, çamaşır yıkamağa, bazı şerâitin vücûdu takdirinde çocuğunu emzirmeğe bile –hasbe'd-diyâne

mecbûrsa da– kazâen mecbûr değildir. Yani bunları yapmak için hâkimin cebr etmeğe selâhiyeti yokdur.

Şimdi insâf edelim, kadınlara bu kadar imtiyazâtı Şerîat-ı Muhammediyye'den başka hangi kânûn hangi şerîat bahş etmişdir?.. Bunun içindir ki, kadınlarımız akvâm-ı sâirenin kadınları gibi ticârete ve sâireye sülûk mecburiyetinde değildir. Filvâki, Fâtıma Aliyye Hanım Hazretlerinin dediği gibi kâide-i tesettüre riâyet şartıyla bizde de kadınlar ticâret edebilir. Ahz ve i'tâ eyleyebilir. Buna bir mâni yokdur. Nitekim bilâd-ı İslamiyyenin ekserîsinde bu hâl müşâhede olunmakdadır. Fakat bizim bahsimiz esâsen bunların şu gibi muâmelât ile meşgûl olmalarına şer'an mecbûriyetleri olmadığını söylemekdir. Hem de, olmamalıdır. Çünkü kadınların böyle erkeklere mahsûs olan vezâifle meşgûliyetleri kendi vezâif-i asliyelerini ihlâle bâdi olacağından, onların bu gibi şeyler ile iştigâlleri muvâfık-ı hikmet ve maslahat değildir.

Bazı İ'tirâzâta Cevâb

Bu serlevha ile *Sırât-ı Müstakîm* risâle-i usbûiyesine makâle yazmağa bizi mecbûr eden şeyin neden ibâret olduğunu birinci makâlemizin mukaddimesinde beyân etmiş idik. O mukaddimeyi burada tekrara hâcet yokdur. Yalnız şunu ilâve edelim ki, o mukaddimede mündemic olan makâsıd-ı hâlisânemizden biri, belki de birincisi hem Şerîat-ı Ahmediyye'nin emr buyurduğu tesettür-i nisvân, teaddüd-i zevcât ve talâk gibi meselelerine karşı öteden beri Avrupa mehâfil-i edebiye ve felsefiyyesinde gösterilen hücûmlara ve bu bâbda aleyhimizde edilen muâhezelere ve hatta bu üç meseleden dolayı biz Müslümanları bütün âlem-i medeniyete karşı "vahşi bir kavim, zâlim bir millet" diye tanıtmak üzere sarf edilen gayretlere, yazılan sözlere müdâfaa etmek; hem de şu efkâr-ı sahîfeyi üsve ittihâz edib de onlara peyrev olmak istidâdında bulunan ve Kânûn-ı Esâsî'nin ilânı üzerine bu istidâdlarını izhâra yeltenen bir sınıf, hem de mühim bir sınıf-ı nisvân ve ricâlimizi dâire-i insâfa davet etmek ve bu gibi hükümlerin kadınlarımız ve milletimiz hakkında ayn-ı hikmet ve ayn-ı rahmet olduğunu göstermek idi. Nitekim silsile-i makâlâtımız etrâfıyla tetebbu' edilirse en birinci emelimizin bundan ibâret olduğu kendi kendine taayyün edeceği şübhesizdir. İşte hakîkat-i hâl bundan ibâret iken vâ esefâ ki, şu hüsn-i niyyetimize vâkıf olmayan ve makâlâtımızı dikkatle okumayan bazı zevât tarafından dûçâr-ı i'tirâz oluyoruz.

Üçüncü makâlemizde erkekler gibi kadınlarımızda kendilerine mahsûs bir edeb ve bir terbiye dâiresinde kendilerine mahsûs mesîrelere gidebileceklerini ve kendi beynlerinde cemiyet teşkîl ederek konserler, konferanslar verebileceklerini yazmış idik. İşte asıl mu'tarızlarımızın i'tirâzları bu iki meseleye mütevecih olduğunu görüyoruz. Halbuki bundan telaş edecek, feryâdlar koparacak hiç bir şey yokdur. Zira esâsen bu iki meseleyi yazmakdan maksadımız bazı nisvân-ı İslâmiyyemizin ve hatta bir çok ricâlimizin nazar-ı dikkatlerini celb etmek ve bütün ahkâm-ı dîniyyemizi onlara sevdirmeye çalışmak idi.

Onlara karşı demek istedik ki: "Nisvân-ı İslâmiyye, sizin zann ettiğiniz gibi, esîr değildir. Onlar da hürdür. Onların mestûre olmalarını bir tavuğun kümese kapadılmasına teşbîhiniz bâtıldır. Şerîatımız onların bütün hukûk-ı tabîiyye ve meşrûasını taht-ı te'mîne almış ve kendilerine mahsûs bir edeb ve terbiye dâiresinde onların da ezvâk-ı medeniyyeden ve lezâiz-i dünyeviyyeden hissemend olmalarına mâni olmamışdır. Kadınlarımızın en ziyâde arzû etdikleri şey erkekler gibi mesîrelere gidib gelmek ve bazen cemiyetler yaparak yekdiğerine karşı nutuklar îrâd etmek, ve daha birçok müzâkerelerde bulunmak değilmi? Şerîatımız nisvân-ı İslâmiyyemizin

bu gibi harekâtına mâni olmaz. Mesîrelere gidebilirler; fakat Müslümanlığa lâyık bir edeb, bir terbiye dâiresinde gidebilirler. Konserler, Konferanslar verebilirler; fakat yine İslâmiyyet'e mahsûs bir edeb, bir terbiye dâiresinde."

Kadınlarımızın gerek mesîrelere gidebilmeleri ve gerek kendi beynlerinde kendilerine mahsûs konserler, konferanslar verebilmeleri böyle edeb ve terbiye ile takyîd olundukdan sonra bunda feryâd edecek, bir çok kâl ü kîle meydân verecek şeyin neden ibâret olduğunu bir türlü anlayamadık. Zira kendilerine mahsûs edeb ve terbiyeden maksad, edeb-i dînî ve terbiye-yi milliyyemiz olduğunu beyâna hâcet yokdur. Bir kadının edeb-i dînî ve terbiye-yi milliyyemiz dâhilinde bir yere gidib gelmesinde refâkatinde mehâriminden bir kimsenin bulunması dâhil olduğunu beyâna hâcet varmı? Zira bütün zemîn-i silsile-i makâlâtımız ve siyâk u sibâk-ı kelâmımız buna sarâhaten delâlet etmekdedir. Maksad bu olduğu takdîrde bunda ne mahzûr-i şer'î tasavvur olunabilir?

Beynlerinde konferans ve konser vermeleri meselelerine gelince: Bunda da telaş edecek birşey yokdur. Çünkü bu iki kelime lügât-ı ecnebiyyeden olub bizde bunların mukâbili "müsâmere, müzâkere, musâhabe" demek olduğu şu makalelerimizle kendimize muhâtab ittihâz etdiğimiz zevâtın malûmlarıdır. Hatta onlarca o konser ve konferans kelimeleri "müsâmere ve müzâkere"' kelimelerinden daha me'nûsdur. İşte bunun için biz o makâlede "müsâmere ve müzâkere" yerinde "konser ve konferans" kelimelerini istimâl etmişizdir. Kadınlarımızın kendilerine mahsûs bir mahalde toplanıb da "müsâmere" etmeleri yani musâhabede bulunmaları, edebî, dînî, hikemî, ahlâkî, iktisâdî ve sâire gibi mesâil hakkında bahsler etmeleri, bu yolda nutuklar vermeleri ve bu gibi mesâile vukûfu olmayan kadınları böyle mübâhasât-ı âliyeden haberdâr eylemeleri şübhe yok ki muvâfık-ı maslahat ve hikmetdir. Bunun memnûiyyetine dâir kütüb-i dîniyyemizde bir mesele-i şer'iyye var ise meydana konulsun. Biz de görelim de hatamızı tashîh edelim.

Eğer burada mevzû-ı bahsimiz olan müsâmereye bir de "mûsîkî" kaydı ilâve edilir ise o hâlde hüküm başkalaşır. Maahâzâ bu hükümde de kadınlar ile erkekler arasında bir fark vardır da, denilemez. Bir müsâmere-i mûsikiyyenin hükmü kadınlar hakkında ne ise erkekler hakkında dahî öyledir. Fakat biz o kelimede öyle bir kayd mülâhaza etmedik ve edemeyiz. Çünkü biz bu kelimeyi edeb ve terbiye ile takyîd etdik. Bizim edeb ve terbiyeden maksadımız edeb-i dînî ve terbiye-yi milliye olduğunu da yukarıda söyledik. Burada maksadımız edeb-i dînî ve terbiye-yi milliyye olub başka bir şey olmadığına bir karîne de "Şerîatımız bu gibi şeylere aslâ mâni olmaz" sözlerimizdir. Zira Şerîatımızın aslâ mâni olmayacağı müsâmereden maksad kendisinde lehviyâtdan birşey bulunmayan müsâmere olduğu bedîhîdir. Bir müminin sözünü mahall-i sahîhine haml etmek mümkün iken böyle sû-i tefsîre uğradıb da yâr ve ağyâre karşı böyle nâzik bir zamanda bir çok senelerden beri mevcûdiyyetimizi taht-ı tazyîkinde ezen, mahv etmek derecelerine getiren bir yükden, istibdâd yükünden tahlîs-i girîbân ederek geniş bir nefes almak istediğimiz, daha bir çok yapılacak şeylerimizi hep el birliğiyle kemâl-i istirâhat ve sukûnetle yapmak için evliyâ-yı umûrun erbâb-ı ukûl-i selîmeden muâvenet beklediği böyle bir zamanda halkı dağdağaya düşürmek, havâs ve avâmı heyecâna getirmek ve bilâhare kendimizi haksız hücumlara dûçâr ile "hocalar yine birbirleriyle uğraşmaya başladılar" deditdirmek sad hezâr şâyân-ı teessüf-i ahvâldendir.

Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri

Hidayet Şefkatli Tuksal

Kitâbiyât, Ankara 2000, XII+268 s. (ISBN 975-93974-2-0)

"Erkek kadın gibi değildir."
3. Âlu İmrân, 36

Din ve eleştiri genelde pek uyumlu bir çift oluşturmaz. Hidayet Şefkatli Tuksal Hanım hadis alanında yaptığı bu kapsamlı doktora çalışmasında dinî literatürdeki kadın karşıtı ifadeleri inceleyerek böylesine zor bir ilişkiye ışık tutmaktadır. Yazar Giriş'te; amaç, kaynaklar ve yöntem hakkında açıklamalarda bulunduktan sonra, ataerkil geleneğin çağdaş literatürdeki tanımlarına değinmektedir. Buna göre, ataerkil gelenek, erkeğin iktidarı ve hakimiyetine dayalı aile ve toplum düzenlerine verilen addır. Ataerkil geleneğin normları kutsal olup bu normlara karşı gelme dinî felaketleri doğurur. Bu geleneğe göre, erkek fıtraten kadından üstündür, daha güçlüdür, daha akıllıdır. Kadınlar zayıftır, daha hissidir ve ikincil durumdadır. Kadının üretmesi kadar erkeğin hükmetmesi de doğaldır. Tanrı ile erkekler arasındaki bağ doğrudandır; kadınlar ancak erkekler aracılığıyla Tanrı'ya ulaşabilirler. Giriş Bölümü çağdaş müslüman yazarların eserlerinde yeralan ataerkil geleneği yansıtır mahiyetteki fikirlerden örneklerle son bulmaktadır.

Birinci Bölüm'de Kur'an'da çizilen insan tablosuna ve bu tablo içinde kadının yerine değinilmektedir. Kur'an'ın vahyedildiği dönemdeki sosyal yapı 'statükocudur.' Atalar ve ataların oluşturduğu gelenek bu yapının hakim unsurudur. Ataların geleneğine körü körüne bir bağlılık bazen işlenen haksızlıklara ve suçlara bir mazeret olarak ileri sürülmekte, bazen de ilahi mesajı inkarda bir dayanak olarak kullanılmaktadır. Bu statükocu sosyal yapı içinde kadının durumu oldukça vahimdir. Kur'an kendisine kız çocuğu müjdelenen bir babanın duyduğu infiali canlı bir biçimde anlatır. Kız evlat sahibi olma neredeyse bir utanç kaynağı olarak değerlendirilir. Cahiliye dönemindeki Arap toplumunda dişi tanrılara tapınma, bir menfaat ilişkisini simgelemektedir; kadına olan saygının belirtisi olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü tanrıçaların varlığına rağmen kadın Arap toplumunda ikincil durumdadır. Bu bölüm, Kur'an'ın indiği dönemde Arap toplumunda kadının konumunu anlamamıza yardımcı olan, yetim kadınların hakları, çok eşlilik ve çok evlilik, boşanma, ekonomik ve sosyal bağımlılık, asabiye ve miras uygulamaları ve nihayet dünya kadını ve cennet kadını ayırımı gibi konulara değinmekte ve Kur'an'ın getirdiği düzenlemeleri ele almaktadır.

İkinci Bölüm'de Kur'an ve hadislerdeki ilk insanın (Adem ve Havva'nın), yaratılışıyla ilgili rivayetler incelenmektedir. Tevrat'ta geçen Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratılmış olduğu şeklindeki anlatının Kur'an'da mevcut olmadığı vurgulanmakta; ayrıca, kutsal kitaplarda yaratılış ve insanın yaratılışını anlatan kıssaların harfî olarak anlaşılması ve yorumlanmasının doğuracağı sakıncaların, sadece kadın konusuyla sınırlı olmadığı belirtilmektedir.

Hz. Peygamber'e isnad edilen bazı rivayetlerde kadın eğe kemiğine benzetilmektedir: "Kadın kaburga kemiği gibidir; onu (kadını) doğrultmaya (çalışırsan) kırarsın. Ondan ancak, ondaki eğrilikle birlikte istifade edebilirsin." Yazar bu tür rivayetlerin nasıl

bir bağlamda ortaya çıktığını inceledikten sonra, eğrilik söyleminin ontolojik alandan ahlaki alana da taşındığını belirtmektedir; "fıtraten sorunlu olarak yaratılan kadın, bu defolu yaratılışla kulluk müsabakasına neredeyse hükmen mağlup bir statüde" başlamaktadır (s. 62). Eğer düzeltilemez bir eğrilik söz konusuysa, bunun sadece kadınlara özgü değil, insan türüne has bir eğrilik olması gerekir. Fıkhi açıdan bakıldığında, kadının eğriliğine dokunulmaması sadece mübah alanlar için geçerlidir. Günah işleme veya vacipleri terketme gibi durumlarda bu eğriliğe müdahale edilmelidir. Böylece "rivayetlerdeki haliyle düzeltilemez olan kadın, müdahale alanlarının tespitiyle zımnen 'düzelme ihtimali bulunan' kadın konumuna terfi etmiştir." (s. 64).

Kur'an'a bakıldığında ise fıtrat açısından normal insan ve zaaflarından bahsedilmektedir. Yani eğer bir 'eğrilik' varsa, bu insanın tabiatındandır. İnsan soyunun nankörlük, acelecilik, ihtiras vs. gibi zaafları sadece kadın cinsine özgü olmayıp, kadın erkek her iki cinste de rastlanan özelliklerdendir. Kur'an'ın insan tabiatıyla ilgili tarafsız yaklaşımı nedense hadis rivayetlerinde sadece erkekler için söz konusudur. Çünkü erkeklerin eğrilikleri konusunda mutlak bir suskunluk olduğu gibi, dahası, erkek zaafları erdemler olarak sunulmaktadır. Erkeğin hanımını başka erkeklerden kıskanması Allah'ın kıskançlığıyla idealize edilmekte, "kadının kıskançlığı ise, bir meziyet olarak değil, hatta insanca bir zaaf olarak bile değil; 'kadınca' bir zaaf olarak takdim edilmektedir." Bunun ahlaki literatürdeki karşılığı çifte standartlılıktır (s. 68-89).

Kadınlarla ihanet arasında bağ kuran "Havva olmasaydı, hiçbir kadın kocasına ihanet etmezdi." şeklindeki rivayet, suçların ferdîliği ve cezaların bütün insanlığı (burada bütün kadınları) içermesi sebebiyle Hıristiyanlıktaki asli günah kavramını çağrıştırmaktadır (s. 70). Burada Havva'nın ihanetinden kasıt, Şeytan'ın Havva aracılığıyla Adem'i aldatması ve her ikisinin de yasak meyveyi yemeleridir. Konuya Kur'an açısından bakıldığında Havva'ya böyle bir suçlamada bulunmak mümkün değildir. Aksine Kur'an'a göre "İblis'in ilk ayarttığı insan Adem'dir ve suç her ikisi tarafından eşzamanlı bir şekilde işlenir. Dolayısıyla, 'Havva'nın ihaneti' diye bir vakıa, Kur'an'a göre gerçek dışıdır" (s. 74). Netice olarak kadınlar konusundaki İsraili değer yargıları müslüman toplum üzerinde etkin olmuştur (s. 78).

"Kadınların Akıl ve Din Bakımından Durumları ile İlgili Rivayetlerde Ataerkil Geleneğin Tesirleri: 'Eksiklik' Söylemi" gibi uzun bir başlıkla başlayan Üçüncü Bölüm diğer bölümlerden daha geniş bir yer kaplamaktadır. Bu Bölüm'de yazar, ilk olarak küsuf namazı sonrası, Hz. Peygamber'in orada bulunanlara yaptığı konuşmada cenneti ve cehennemi gördüğünü söylemesi ve "Cehennem ehlinin çoğunluğunun kadınlar olduğu"nu bildirmesini ele alır. Bu rivayete göre, kadınların çoğunluğunun cehennemlik olmasının nedeni, kocalarına ve ihsana karşı nankörlük etmeleridir. Burada da eleştirilen, nankörlüğün insanlığın değil de, kadınların fitri bir özelliği olarak sunulması ve yorumlanmasıdır.

Ele alınan rivayetlerde kadınları cehenneme götüren suçlar arasında, kocalarına karşı nankörlük, zenginlikle gelen ahlaki bozulma, gösteriş, cimrilik, sırları ifşa etme, huysuzluk ve kıskançlık gibi hususlar sayılmaktadır. Zenginlik bağlamında ise, giyim kuşam ve takıların kadınları cehenneme götürdüğü belirtilmektedir. Yazara göre "bir yandan bu giysi ve süslenme geleneğinin mübah kılınmış olması, bir yandan da bu geleneğin kadını cehenneme götürüyor olması, izah edilemez bir çelişkidir" (s. 100). Cimrilik, sırları ifşa ve huysuzluk, beşere ait ahlaki zaaflardan olmakla birlikte, "bu niteliklerin sadece kadın cinsine özgü ve erkeklerin berî olduğu kusurlarmış gibi takdim edilmesi, ayırımcı bir bakış açısını yansıtmaktadır" (s. 101). Yine, "erkekler için son derece idealize edilen kıskançlık duygusu, kadınlar söz konusu olduğunda –erkeklere sorun çıkaracağı için– rahatlıkla 'cehennemlik kadın suçları' kategorisine dahil edilmiştir"

(s. 102). Kur'an açısından suç kavramına bakıldığında ise:

> Cehennem cezası, Allah'ın vahyi karşısında reddeci, olumsuzlayıcı, alay edici, küçük görücü, bilgisiz ve duyarsız bir duruşun; kısaca 'hakikati inkara şartlanmış olma' tavrının, ahiretteki karşılığı olarak tanımlanır. (...)
>
> Yalnız, bu uyarılar yapılırken –kasden adam öldürme hariç– hiçbir suç için tövbe kapısı kapatılmamıştır. Hiçbir kötü özellik, mümin kişilerin fıtri vasıfları olarak, yani değişmez yazgı statüsünde kabul edilmemiştir. Aksine, Şeytan motifinin devreye sokulmasıyla, kişinin kendisi ile ilgili suçu arasında bir mesafe koyabilmesine; hatasını idrak eden benliğin, suçun acımasız yükü altında –heba olacak derecede ezilmeden– çıkabilmesine imkan tanınmaktadır. Bu, insan için büyük bir ilahi lütuftur.
>
> İşte bu lütfun ve hikmetin tebliğcisi olan Hz. Peygamber'in inceliği, nezaketi, merhameti, zekası ve insan ilişkilerindeki yapıcı tutumuyla hemen hemen hiç bağdaşmayacak şekilde –sakındırma maksadı ile de olsa– her insan için söz konusu olan birtakım beşerî zaafları, sanki kadın cinsine has, fıtri ve cehennemlik suçlar gibi takdim eden bir tavır içinde olabilmesi, onun için düşünülebilecek, ona yakıştırılabilecek bir tavır olarak kabul edilemez (s. 106-107).

Hz. Peygamber'e atfedilen bir rivayette, kadınların akılları ve dinleri eksik olduğu halde, aklı başında adamları baştan çıkardıkları belirtilmektedir. Bir hanım sahabi tarafından, "Dinlerimizin ve akıllarımızın eksikliği nedir ey Allah'ın Resulü?" diye sorulduğunda Hz. Peygamber, din eksikliğinin hayız olduğunu, çünkü bu günlerde kadınların namaz ve oruç gibi ibadetleri yerine getirmediğini; akıl eksikliğinin de tanıklık olduğunu, çünkü kadının tanıklığının yarım olduğunu belirtmiştir. İlginç olan, bayram namazı bağlamında aktarılan bu rivayet ve versiyonlarının tamamen erkekler tarafından rivayet edilmesidir (s. 126). Bu rivayetlerde, kadınların toplumsal değil de, kişisel bir sebeple (kendilerini kurtarmak için) sadaka vermeleri istenmekte, cehennemin çoğunlunu teşkil ettikleri belirtilmekte ve gerekçe olarak da kocalarına karşı nankör olmaları öne sürülmektedir. "Ortaya çıkan bu manzara, kadının toplumsal sorumluluk alanını daralmak, hatta yok etmekle kalmamakta, onu erkekler karşısında ontolojik anlamda potensiyel suçlu konumuna düşürmektedir." (s. 127).

Yazar, bu hadislerin şerhlerinden hareketle akıl kavramını "bilme, anlama, kavrama, değerlendirme, muhakeme etme, çıkarsamada bulunma gibi potensiyel zihin güçleri ile, bu güçlerin ürünü olarak ortaya çıkan tavırlar" şeklinde tanımlamaktadır. Dolayısıyla bu rivayetlere göre kadınların aklı, hem potansiyel yetiler, hem de tavırlar açısından eksiktir. Yazarın da işaret ettiği gibi rivayetlerde akıl eksikliğinin ne olduğu şeklindeki soruya açıklama getirilmemiş, sadece gerekçe olarak tanıklıkla ilgili Kur'an ayeti gösterilmiştir. Kur'an açısından konuya bakıldığında daha çok 'pratik akıl' ön plana çıkmaktadır. Akletme konusunda kadın ve erkek arasında bir ayırım gözetilmediği gibi, akletmeye davet her iki cinsi de içerir. Akıl sorumluluklar açısından büyük bir öneme sahiptir ve gerek ahlaki gerekse hukuki açıdan âkıl/bâliğ olan kadın erkek tüm inananlar bu "çerçevedeki tekliflerin, tavsiyelerin, yasakların, kuralların ve cezaların bizzat muhatabı durumundadır" (s. 134).

Müteakip sayfalarda yazar, kadınların tanıklığıyla ilgili ayetten kadınların akli açıdan eksik oldukları neticesinin çıkarılmasının nasıl Kur'an'a ters düştüğünü, gerek bu konuda yapılmış araştırmalara atıfta bulunarak, gerekse kendi değerlendirmelerini belirterek detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır. Durum böyleyken çağdaş yazarların

gayretkeşlikleri oldukça ilgi çekicidir; mesela çağdaş müfessirlerden Hamdi Yazır'ın kadının tanıklığıyla ilgili değerlendirmeleri 14 asır öncesine göre "rahmet okutacak" niteliktedir. Sahabe kadınlar söz konusu olduğunda, tanık olmak, onların hayâ ve hicaplarına bir halel getirmezken, bu müfessire göre XX. yüzyıl müslüman kadını için şahitlik "hayâ ve hicaba aykırı, neredeyse 'kadının erkekleşmesi'ne sebebiyet verecek bir durum olarak tarif edilmektedir" (s. 147).

Bu bölümde, ayrıca, kadının din eksikliği bağlamında kadınlara özel durumlar ve bu durumların dinî ibadetlerin yerine getirilmesine engel olması üzerinde durulmaktadır. Yazar bu tür yorumların Kur'an'a ters düştüğünü ve kadınların özel zamanlarında namaz ve oruç gibi ibadetleri terketmelerinin şer'an vazedilmesine rağmen, şer'î bir emre ittiba mahiyeti taşıyan bu davranışın, aynı zamanda 'din eksikliği' olarak nitelendirilmesinin bir çelişki yarattığını belirtmektedir (s. 152). Ayrıca bu bölümde hayızlı kadının, mushafa dokunması, Kur'an okuması, mescitlere gitmesi, tavaf etmesi gibi fıkhi meseleleri ilgilendiren rivayetler ele alınmaktadır. Bu rivayetlerde ve yorumlarında yanlış fakat günümüzde de yaygın bir kanaat mevcuttur: Hayız manevi bir kirliliktir. Yazar bu konuda muhtemel İsraili etkiye dikkat çekmekte ve "bir muafiyetin din eksikliği doğurması mantığı"nı tutarsız bulmaktadır (s. 178).

Son bölümde "Kadının Uğursuzluğuyla İlgili Rivayetler" incelenmekte ve bu rivayetlerde uğursuzluğun, fitne ve düşmanlık açısından değerlendirildiği; bu iki özelliğin Şeytan'ın niteliklerinden olması sebebiyle kadınla Şeytan arasında bir bağlantı kurulduğu belirtilmektedir. Kadının uğursuzluğu bağlamında öne sürülen diğer bir sebep kısırlıktır. Hem kadın hem de erkek açısından doğal bir engel olan kısırlığın, kadın açısından uğursuzluk olarak nitelenmesi insafsızlıktır. Son bölümün üzerinde durduğu son rivayetler ise "eşek, köpek ve kadının namızı bozduğunu" söyleyen rivayetlerdir. Kadını aşağılanan hayvanlar mesabesine indirgeyen bu rivayetlere ilk itirazlar sahabeden gelmektedir. Bizzat Hz. Âişe bu rivayeti duyduğunda "Bizleri köpek yaptınız!" infialini gösterir ve Hz. Peygamber'in bunun tam tersi uygulamalarından bahseder. Yazara göre bu tür ifadeler, "cahilî/örfî cinsiyetçi kalıp yargıların, dinî literatürdeki yansımaları"dır. Kitap, bölümlerin genel bir değerlendirmesini yapan Sonuç kısmı ve Ekler'le bitmektedir.

Biraz uzun sayılabilecek bu özetten sonra kitapla ilgili bazı mülahazalara değinebiliriz. Yazar yöntem konusunda oldukça açık bir dille subjektif bir bakış açısını takip edeceğini birdirmekte ve hadis külliyatındaki kadın hakkındaki malzemeyi kendi birikimi, duygu ve düşünceleri, kısacası kendi bakış açısından değerlendireceğini söylemektedir. Yazara göre böyle bir konuda subjektiflikten kaçmak imkansızdır; bu yüzden, araştırmanın temel yöntemi 'metin tahlili' tarzındadır (s. 15).

Rivayetlerin değerlendirilmesinde takip edilen metodlardan ilki, rivayetlerin Kur'an'a arzıdır. Kadının eğriliğinden uğursuzluğuna kadar pek çok konudaki rivayetler Kur'an açısından eleştirilmektedir. Takip edilen diğer bir metod, rivayetlerin hadislere arzıdır. Kadın aleyhtarı rivayetler Hz. Peygamber'in kişiliği ve diğer hadisler açısından eleştiriye tâbi tutulmaktadır. Son olarak rivayetlerin ataerkil düşünceye arzedildiğini de söyleyebiliriz. İlk iki metodun tersine bu durumda rivayetler ataerkil düşünceyle uyum gösterdiği nisbette reddedilmektedir.

Yazarın rivayetleri eleştirirken kullandığı ölçütlerden biri de bağlamdır. Mesela bir bayram günü herkesin neşeli olmasının tavsiye edildiği bir ortamda kadınları üzecek hatta onların mutlu bir günde mahzun olmalarına sebep olacak rivayetler söz ve bağlam açısından tenkit edilmektedir. Benzer bir şekilde "Bir dağ yolunda, kadınlarla ilgli herhangi bir bağlam söz konusu değilken, nadir bulunan bir karga cinsinin görülmesi üzerine varid" olan ve kadınların cennette azlığını ifade eden rivayetler de, bu açıdan

ele alınmaktadır. Yazar klasik hadis metodolojisinin belkemiğini oluşturan isnad tenkidine ise hiç değinmemektedir. Kitapta isnad ile ilgili tek cümle, kadın aleytarı rivayetlerin ravilerinin tamamının erkeklerden oluştuğu tespitini içermektedir.

Kitapta rahatsız edici tek husus bazı genellemelere gidilmiş olması... Rivayetlerin literatürde yer almalarıyla kültürel dokuya nüfuz etmeleri arasında sıkı bir bağ olduğu ileri sürülmektedir. Mesela yazara göre, "Kadın-Şeytan özdeşliği geleneğimizde de kabul gören bir özdeşliktir" (s. 177). Bu hüküm ne derece doğrudur? Kadını Şeytan'la özdeşleştiren rivayetler İslam geleneğinde kadının Şeytan olduğu şeklinde bir anlayışı gerçekten doğurmuş mudur? Böyle bir anlayış Orta Çağ Batı dünyası için söz konusu olsa bile, İslam kültürü için ne derece geçerlidir? Cennete giden yolu analara bağlayan ve anne hakkını tüm kul haklarının üstünde tutan bir gelenekte yetişen erkeklerin, özelde annelerine ve genelde kadınlara Şeytan olarak bakabilmesi ne derece mümkündür? Aynı şekilde kadınların sonraki asırlarda ahlaki yozlaşmanın baş sorumlusu olarak görülmeleri, fitnenin kaynağı şeklinde takdim edilmeleri, kıyamet alametlerinden sayılmaları (s. 187). İslam tarihinde gerçekten yaygın kanaatler miydi? Bu konularda net bir fikir serdedecek durumda değilim. Yalnız müslüman araştırmacıların karşılaştığı bir soruna değinmekle yetineceğim. Demokrasi ve laiklik gibi, kadın sorunu da ilk olarak Batı'da incelenmeye başlandı. Bu konuları kendi geleneğimiz açısından incelerken zaman zaman Batı'nın sorunu ortaya koyma şeklini ve araştırma tekniğini kullanma durumunda kalıyoruz. Bu noktada sorunun Batı'ya özgü yönlerinin ayıklanması hususunda azami dikkat gerekmektedir.

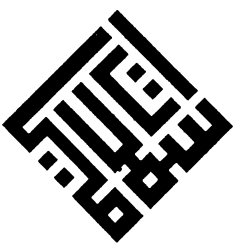
Cinsiyet ayırımıyla, cinsiyet ayırımcılığı arasında bir ayırım yapılması gerekir. Cinsiyet farklarının inkar edilmesi trajik bir biçimde neticelenebilir (Bu konuda bakınız *Boys Don't Cry*). Kadın ve erkek 'ontolojik' anlamda eşit olsa da, biyolojik, fizyolojik ve psikolojik açılardan farklıdırlar. Bilişsel açıdan da bazı farklılıklardan söz edilebilir (Mesela yapılan bazı çalışmalar kızların sözel alanda erkeklerin ise matematiksel alanda daha başarılı olduğunu destekler mahiyettedir). Erken yaşlarda beliren bu farklılıklar ileri dönemlerde değişik alanlarda da ortaya çıkmaktadır. Kadın erkek farklılığını kadın erkek eşitsizliği olarak algılamak kadar, bu farklılıkları göz ardı etmek de tehlikelidir. Son olarak günümüzde, kadınlara nazaran erkeklerin durumunun pek iyi olduğu da söylenemez. Kalp rahatsızlıklarından intihar oranlarına kadar pek çok alanda erkekler kadınlardan geri değil hatta ileridirler.

Kadınları 'billur sırçalar' diye betimleyen, vefat eden hanımının hatırasını 'daha genç ve güzeline' rağmen canlı tutan, eşine "konuş benimle pembe yanaklı" diye hitap eden, kızını ayağa kalkarak karşılayan, bürdesini serip üzerine oturtan ve daha nice inceliklerini kavramakta zorlandığımız bir Peygamber imajı, tanıtılan kitapta eleştirilen 'hadislerle' uyum halinde değildir. Hidayet Hanım'ın tercihi bu imaja uyan hadislerin benimsenmesi, uymayanlarının bırakılması yönündedir; benim tercihim de...

A. Hadi ADANALI

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi



cilt 3, sayı 3, temmuz–eylül 2000

islâmiyât

III (2000), sayı: 3
DİN İSTİSMARI

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

KONU DANIŞMANI
İlhami GÜLER

SAHİBİ
AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ. Adına
Süleyman BAYRAKTAR

SORUMLU GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Ömer ÖZSOY

YAYIN YÜRÜTME KURULU
Ali DERE Mehmet GÖRMEZ İlhami GÜLER
Sönmez KUTLU Mehmet PAÇACI

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 ÖZBAHÇE (Redaksiyon)

YÖNETİM YERİ
Mediha Eldem Sok. 41/12 06420 Kızılay / ANKARA
Tel: 0 (312) 433 44 65 Tel&Faks: 0 (312) 433 66 68
e-posta: islamiyat@bir.net
islamiyat@hotmail.com

ISSN: 1301-840X

FİYATI: 3.500.000.- TL.

ABONE BEDELLERİ
Kurum: 30.000.000 Normal: 15.000.000 Öğrenci-Öğretmen: 12.500.000
Yurtdışı: $ 50, DM 100

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

islâmiyât hakemli bir dergidir.
islâmiyât'ta yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir.
Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın yürütme kurulu sorumludur.

Baskı: Öncü Basımevi 0 (312) 384 31 20

Eylül 2000 Ankara

İÇİNDEKİLER

Yayıncının Notu 5

Editörden

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
İstismâr 7

Makaleler

ADİL ÇİFTÇİ
Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma
–Sosyolojik Bir Yaklaşım– 11

MUSTAFA ERDOĞAN
Din İstismarı, Hukuk ve Temel Haklar 29

YASİN AKTAY
Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı 37

İLHAMİ GÜLER
Reel Politikada Dinî Değer, Kavram ve Sembollere
Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar 51

ALEV ERKİLET BAŞER
Sağ Siyasetin Payandası: Araçsalcı Dinsellik 69

MUSTAFA ÖZTÜRK
İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu:
'Ulû'l-Emr' Kavramı Örneği 79

SÖNMEZ KUTLU
'Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin
Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi 99

M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler 121

İBRAHİM SARIÇAM
Klasik Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı
–Dört Halife ve Emeviler Dönemi– 139

NAHİDE BOZKURT
Abbasilerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz 147

AHMET TURAN ALKAN
İki Dünya Arasındaki Mayın Tarlası; İstismar, Şirk ve Kutsallık Üzerine 159

Klasik Metin

YAVUZ BÜLENT BAKİLER
Atatürk'e İlah-Allah-Tanrı-Put-Peygamber Diyenler 169

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

Malumunuz olduğu üzere, *islâmiyât* yılda bir kez 'özel' sayı hazırlamakta, buna mukabil, geriye kalan üç sayısından ikisini de yine belli konularda 'ağırlıklı' sayı olarak tasarlamaktadır. Okur kitlemizden ve ilgili kamuoyundan aldığımız tepkiler, şimdiye kadar hazırladığımız "İslam ve Demokrasi", "Tasavvuf" ve "Kadın" ağırlıklı sayıların da özel sayı olarak algılandığını göstermektedir. "Kadın" konusuna yoğunlaşan yazılardan oluşan bir önceki sayımız başta gelmek üzere, ağırlıklı sayılarımıza siz değerli okurlarımızın ve entelektüel kesimin gösterdiği teveccüh bizi memnun etmiş olmakla birlikte, bu sayılarda, konuyla ilgili söylenmesi gereken şeylerin tamamını tüketme amacı gütmediğimizi bir kez daha hatırlatarak, ilgili konuları ileride özel sayı çapında yeniden ele alma hakkımızı saklı tutmak istediğimizi belirtmeliyiz. Zorunlu gördüğümüz bu açıklamadan sonra, gerek dergimizin olağanüstü teveccühünüze mazhar olmasını sağlayan özel-ağırlıklı sayılarına konu danışmanı veya eş-editör sıfatıyla katkıda bulunan, gerek değerli birikimlerini paylaşmak suretiyle yayın kuruluna gönülden destek olan arkadaşlarımıza, gerekse ülkenin muhtelif illerinde dergimizin ve kitâbiyât ürünlerinin doğru muhataplara ulaşmasının teminini fedakarca üstlenen temsilci dostlarımıza şükranlarımızı arz etmek istiyoruz. Son derece mütevazı imkanlarla ama bir iddia ile yola çıkan yayın kurulumuz, onların katkıları ve destekleri olmaksızın bugünlere bu tempo ile gelemezdi; bunun farkındayız.

İslâmiyât'ın üçüncü yayın yılının üçüncü sayısında, yine ilginizi çekeceğini ve düşünce dünyamıza katkıda bulunacağını umduğumuz bir konuyla karşınızdayız: "Din İstismarı". İçinde bulunduğumuz günlerde, dini istismar ettiği gerekçesiyle, muhtelif toplum kesimlerinin, temel hak ve özgürlüklerinden mahrum bırakılmak istendiğine/bırakıldığına ve bu sürecin giderek neredeyse toplumun tamamına yakınını içine alacak şekilde genişletildiğine sık sık tanık olmaktayız. Artık bir ülke gerçeği olarak kendisini dayatan bu anormal durum karşısında, bu sayı ile, konuyu sağduyu ve soğukkanlılıkla ele almanın gereğine işaret edebilirsek, bu, kendimizi başarılı addetmemize yetecektir. Zira, *islâmiyât*, sıcak konularda soğukkanlı ama canlı, güncel ama iz bı-

rakan şeyler söyleyebilmenin arayışıdır. Bu sayıda derlenen yazıların bu 'dil'i yakaladığı kanısındayız.

Okuyacağınız yazılar göstermektedir ki, öznelerin din karşısındaki tutumlarından ve niyetlerinin samimiyetinden bağımsız ele alınabilecek sosyolojik bir olgu olarak din istismarı, tanımını güçleştiren bütün faktörlere rağmen, yeni bir olgu değildir. Gözden kaçmayacak kadar net bir şekilde ortaya konan bir diğer antik gerçek de, istismarın ardındaki temel saikin 'iktidar' ve/veya 'güç' tutkusu olduğu; dolayısıyla, dini tarih boyunca hep iktidarların veya iktidara talip olanların, gücü elinde bulunduranların veya o güce talip olanların istismar edegeldiğidir. Bu durumda, bu zengin ve uzun istismar-zedelik tecrübesine sahip 'inananlar topluluğu'nun, inançlarının istismar edilmesine karşı refleksler geliştirmiş oldukları, kolayca varsayılabilir; doğrusu da budur ve din istismarına karşı önlem alması gerekenler, söz konusu dinin bağlılarından başkası olmasa gerektir. Teknik olarak herkesin kabul edebileceği yalınlıktaki bu ilkeye rağmen; dinin, 'müminler adına' ama 'müminlere karşı' korunmasına; buna bağlı olarak, müminlerin, dinlerinin gereği olduğuna inandıkları pratiklerin, hatta dinlerinin istismarına karşı geliştirdikleri tedbirlerin bile 'din istismarı' olarak tanımlanmasına; örneğin, inanan hanımların bir kısmının 15 asırdır süregelen 'inançlar gereği' taktıkları başörtüsünün 'uzman'lar marifetiyle "birbuçuk metrelik bir bez parçası"na indirgenmek suretiyle istismar aygıtına dönüştürülmesine –işbu "birbuçuk metrelik bez parçası"nın aynı zamanda nasılsa rejimi tehdit ettiği iddiasını konu dışı bırakıyoruz– izin veren bir tabloyla karşı karşıya isek, durum o denli nettir ki, bu tabloya 'din istismarının istismarı' adını vermek için fazla siyasi tahlil gücü gerekmemektedir. Entelektüel derinliği ve ahlaki erdemi, kısacası 'basiret'i gerekli kılan, içinde bulunulan durumun teşhisinden öte, bu durum karşısında takınılacak 'tutum' ve söylenecek 'söz'ün stratejisinin tespiti olsa gerek... Bu sayı, bu stratejinin arayışının bir ürünüdür ve istismar nesnesi yapılan 'din'in bağlılarının, hem istismarcılara, hem de gerçek istismar örneklerine veya üretilmiş istismar vehimlerine dayanarak politika üretenlere karşı besledikleri hissiyatın eşlik ettiği, en azından bu hissiyata empati kurmayı deneyen yazılardan oluşmaktadır. Engin birikimlerini ve samimi duygularını bizimle paylaştıkları için saygıdeğer yazarlara şükranlarımızı arz ediyoruz.

'İstismar'ın bütünüyle önünü almak mümkün değilse de, tanımı gereği kamunun ortak malı olan kamusal alanın, sadece müesses dinden değil, istismar edilmeye teşne bütün dinsel-seküler ideolojilerden laikleştirilmesini temenni etmek hakkımızdır, diye düşünüyoruz.

Editörden

İstismâr

Arabca'da *semere* kelimesi; yemiş, meyve demekdir ve mecâzen, "bir şeyden elde edilen fayda" anlamına gelir. İstismâr (*istiṣmâr*) fiili ise, semere elde etmeye çalışmak mânâsında kullanılmış olacakdır. Garibdir ki, bu fiil, klasik sayılan Arabca lugatların hiç birinde yokdur. Cevherî'nin (ö. 393/1003) *Ṣı-ḥāḥ*'ında; İbn Manzûr'un (ö. 711/1312) *Lisânu'l-Arab*'ında; Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1414) *el-Ḳāmūsu'l-Muḥīṭ*'inde ve Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Tācu'l-Arūs*'unda bulunmadığı gibi; Arabca-Türkçe lugatlardan, Âsım Efendi'nin (ö. 1819) *Kāmûs Tercemesi*'nin 1852 ve 1886 baskılarında; kezâ *Ahterî*'nin (ö. 1545) 1879 baskısında bu fiile yer verilmemişdir. R. Dozy'nin (ö. 1883) Arab lugatlarına zeyl olarak yazdığı, 1881'de yayımlanan iki cildlik *Supplément aux Dictionnaires Arabes*'ında da ona rastlamıyoruz.

Türkçe lugatlarımızdan meselâ *Luğat-ı Nâcî*'nin (ö. 1893) 1890 ve 1904 baskılarında; Salâhî'nin (ö. 1910) 1897 basımı *Kâmûs-i Osmânî*'sinde; Şemseddîn Sâmî'nin (ö. 1904) 1899 baskılı *Kâmûs-i Türkî*'sinde; Ali Seydî'nin (ö. 1933) 1912 basımı *Resimli Kâmûs-i Osmânî*'sinde; Hüseyin Kâzım Kadrî'nin (ö. 1934) 1928 baskı tarihli *Türk Luğatı*'nda 'istismâr' kelimesi bulunmamaktadır. Ancak 20. asrın başlarında gayr-i müslimlerin yayımladıkları [Belot (ö. 1904), *Muncid* vs.] Arabca lugatlarda bu kelime, "Bir şeyi meyve verir hâle getirmek, toprağı işlemek" mânâlarında yer alabilmişdir.

İslâmî kaynaklarda bu kelimenin ilk defa kim tarafından kullanıldığını henüz tesbit edebilecek durumda değilsek de, VI./XII. asrın başlarında onu müştaklarıyla birlikte kullanmış bir âlim biliyoruz.

503/1109 senesinde yazımını bitirmiş olduğu usûl-i fıkha dâir *el-Musṭaṣfā* isimli eserinin başlarında Gazzâlî, (ö. 505/1111), fıkhî delillerden bahsederken; bir şeye vâcib, mendûb, mekrûh, mübâh, hasen, kabîh vs. demenin, bir hüküm de bulunmak olduğunu söylemekde ve böyle bir hüküm verme işini, delillerin meyve (*semere*) verişi olarak değerlendirip, sonuçta, her hükme *semere* (meyve); semere verene (ki bunlar semere'nin kaynakları olan Kitab, Sünnet ve icmâdır) *muṣmir*; semere elde etmeye *istiṣmâr*; semere elde edene *musteṣmir* (müctehid) ismini vermekdedir.

Gazzâlî'nin bu kullanımına kendisinden sonra iştirak eden usûlcü varmıdır, onu da bilmiyorum. Bildiğimiz husûs, **Gazâli**'nin istismâra verdiği anlam ile onun günümüz Türkçe'sindeki anlamı arasında doğrudan bir alâkanın olmadığıdır. Son

devir Osmanlı edibleri, bu kelimeye, "Bir şeyi veya bir şahsı kendi çıkarına, menfaatına kullanmak, âlet etmek, sömürmek..." anlamını vermişlerdir; günümüz Türkçe'sinde de bu anlamda yaşamakdadır. Meselâ câmi çıkışında kucağında bebeği ile dilendiği görülen sıhhatli bir kadına, "çocuğunu istismâr ediyor" gözüyle bakılır. Geçmişde imamlık yaptığı görülmemiş bir partilinin, durup durup seçim gezilerinde mihrâba dadanıyor olması, dinî istismâr olarak değerlendirilir. Bir Ramazan günü, gündüzün viskisini yudumlayıp akşama iftar açan bir siyasî, halkın gözünde istismârcı bir ahlaksızdan başkası değildir.

Bu kelimenin lugavî hayatının dışında, bizleri ilgilendiren tarafı, onun İslâm toplumundaki yeri olacakdır. "Hedefine ulaşmakda başkısını da kullanma" şeklinde tarif edebileceğimiz istismâr hareketinin târih boyunca müslüman toplum hayatının her safhasında görülmüş olduğu bir gerçekdir. Bu gayr-i ahlâkî davranış, husûsiyle Hz. Peygamber'i odak alan son derece zengin bir malzemenin vücud bulmasına da yol açmışdır. Kur'an'a âyet ekleyemeyen zekâlar, derdlerinin ilâcını Hz. Peygamber'e yönelmekde bulmuşlardır. Zîrâ şahıs olarak İslâm dünyasının en büyük otoritesi odur ve onun desteğini alan her teşebbüsün başarı şansı yüksekdir. Vaktiyle intisab ettiği Ehl-i Ehvâ'dan kendini kurtarabilmiş bir müslümanın şu itiraf ve uyarısı, bu noktanın gâyet veciz bir teşhîsidir. Meşhûr hadîs tenkidçilerinden İbn Adiyy'in (ö. 365/976) *el-Kāmil*'inde ve diğer usûl-i hadîs kitablarında Mısırlı muhaddislerden İbn Lehî'a'ya (ö. 174/790) mezkûr zâtın şöyle dediği nakledilir:

> Bu hadîsleri kimden aldığınıza dikkat edin; zira biz bir fikri yaymak istediğimizde onu hadîs şekline getirirdik. (*fe-innā kunnā iẕā ra'eynā re'yen ce'alnāhu ḥadīsen*)

Gerçekden de İslâm kitâbiyatında bu beyânı tasdik ettiren binlerce kasıdlı rivâyet, hadîs kılığında yer almış bulunmakdadır. Bunları sahîh sayıp onlarla hayatına yön vermeye çalışan müslüman dünyası, Kur'an ve Sünnetin istemediği bir manzaranın sâhibi haline gelmişdir. İslâm dünyasında hemen hemen her düşünce, ister iyi niyyetle olsun, ister kötü; ifadesini, hadîs hâline getirmiş gibidir. Peygamber istismârcılığının bu mahsullerini bizzat Müslümanlar ele alıp tasfiye etmedikçe, evrensel İslâm dâvetinde başarılı olmanın imkânı pek yokdur.

Şunu kesin olarak kabul etmek zorundayız ki, İslâm belli bir zamana, belli bir bölgeye veya ırka mahsus bir din olmadığı gibi, onun son mübeşşiri de, bunlarla kayıdlı değil, bütün insanlığa, bütün âlemlere hitab eden ilâhî ilkelerin yayıcısı bir ulu peygamberdir.

Kitab ve Peygamberiyle bu dînin hedefi, insanoğlunu Yaratıcısına yakışan bir kul seviyesine yüceltmekdir; bu kul hangi ırkdan, hangi bölgeden, hangi dinden geliyorsa gelsin, hangi sınıf, cins veya zamanın insanı olursa olsun; geçmiş peygamberler belli bir ırk veya bölgeye gönderilmişlerken, İslâm Peygamberi'nin onlardan başlıca farkı işbu evrensellik noktasındadır. Hz. Peygamber'in, başta Buhârî olmak üzere, belli başlı hadîs kaynaklarında mevcud aşağıdaki beyânı bu husûsu dile getirmekdedir:

> *U'ṭıytu ḫamsen lem yu'ṭahunne eḥadun mine'l-enbiyā'i ḳablī* (...) *ve kāne'n-nebiyyu yub'aṯu ilā ḳavmihī ḫāṣṣaten ve bu'iṯtu ilā'n-nāsi 'āmmeten.*

> Bana benden önceki peygamberlerden hiçbirine verilmemiş beş şey verildi (...) Onlar ancak kendi kavimlerine gönderilmişken, ben bütün insanlara gönderildim.

Ehl-i Kitab dediğimiz Yahûdi ve Hıristiyanların dahî, Kur'an dâvetine muhâtab sayılmış olmaları [bkz. 2. Bakara, 40-43; 3. Âlu İmrân, 20; 4. Nisâ, 47...], bu farkın Kur'ânî kaynaklarından olduğu gibi, Hz. Peygamber'in daha Mekke'yi fethetmeden, Mecûsî, Hıristiyan komşu devlet başkanlarına İslâm'a dâvet mektubları göndermiş olması, bunun tarihî tatbîkâtı hükmündedir.

Tekrarlayalım ki, mükemmel kul olmak, Allah'ın evliyâsı vasfına erişmek Kur'an'ın insana dünya hayatında gösterdiği hedefdir ve bu hedefe de ancak îman ve takvâ, yani her çeşit çirkinlikden uzak bir dünyevî hayatla erişilebilir. Mü'minler hayırlı işlerde yarışacaklardır [2. Bakara 148; 5. Mâ'ide, 48]. İşbu insanlık yarışına, hangi meslekden olursa olsun, her mü'minin katılma hakkı ve vazifesi vardır. "Allah'ın evliyâsına korku yok, hüzün yok..." anlamındaki 10. Yûnus sûresinin 62. âyetini açıklarken İbn Teymiyye (ö. 728/1328) şunları söylüyor:

> *Ve evliyā'u'llāhi humu'l-mu'minūne'l-muttekūn, sevā'un summiye aḥaduhum faḳīren ev ṣūfiyyen ev faḳīhen ev 'ālimen ev tāciren ev cundiyyen ev ṣāni'an ev emīren ev ḥākimen ev ġayra ẕālik.* [*Mecmū'u'l-Fetāvā*, XI. 22.]
>
> Allâh'ın evliyâsı [yakınları, dostları] muttakî mü'minlerdir; isterse bunlara, fakîr, sûfî, fakîh, âlim, tüccar, asker, sanatkar, başkan, hâkim vs. deniliyor olsun.

Peygamber devri Müslümanı, yaşadığı toplumda girdiği bu hayır yarışında gösterdiği başarıyla değerlendirilmiş; bu yolda kazandığı ehliyet onun tek değer ölçüsü olmuşdur; kimsenin menşeine, nesebine bakılmış değildir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonraki senelerde bu çerçevenin dışına çıkılmış olması, İslâm Ümmetinin, peygamberine liyâkat aczine düşüşünün acı bir göstergesidir. Çizgiyi aşmanın belli başlı tezâhürleri, meselâ, ırk, neseb, dil, bölge... gibi hususlarda Peygamber'i istismâr etmek şeklinde tecelli etmekdedir.

Hz. Peygamber Arab olduğu için Arab kavmini kudsîleştirenler çıkmış, Peygamberin nesebinden gelenlere Seyyid-Şerîf ünvanlarıyla toplumda pâye verilir olmuş, Kur'an'ın ve Peygamber'in dili diye Arabca'ya fazilet tanınmış, Peygamber'in hayatını geçirdiği topraklar dünyanın seçkin bölgesi ilan edilmişdir...

Kur'ân'da ve Sünnet'de hiç bir temeli olmayan bu gibi iddiâlar, ileriki asırların anlı şanlı bâzı âlimlerinin onlara sâhib çıkmaları sonucu, ümmet arasında kabul görmeye başlamış ve günümüzde bile avukatlar bulabilmişdir.

Şahsen kırk küsur senedir yapmakda olduğum araştırmalarda, Hz. Peygamber'in nasıl istismâr edilmiş olduğunu, kudretim nisbetinde tesbit etmeye çalışdım. Doktora, doçentlik ve profesörlük tezlerimin ana konuları bunlardır. Bu çalışmaları, sonradan derlediğim ek bilgilerle zenginleştirilmiş kitablar olarak sunabildiğim takdirde, okuyucularımla fikrî diyaloğumuzun daha sıhhatli olacağı açıkdır. Bu safhaya gelmeyi bana da nasîb eylemesini Cenâb-ı Hak'dan niyaz ediyor, sevgiler, saygılar sunuyorum.

MEHMED S. HATİBOĞLU

kitâbiyât'ın sizinle buluşturduğu kitaplar
yayımlanan kitaplarımız / yayımlanan kitaplarımız / yayımlanan kitaplarımız / yayımlanan
yayımlanan kitaplarımız / yayımlanan kitaplarımız / yayımlanan kitaplarımız / yayımlanan
yayımlanan kitaplarımız / yayımlanan kitaplarımız

Musa Carullah

İSA S. İ

HATUN

yayına hazırl. Mehmet Görmez

•

HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL

Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri

•

SÜNNİ PARADİGMANIN OLUŞUMUNDA

ŞÂFİ'Î'NİN ROLÜ

Şâfi'î

hazırl. M. Hayri Kırbaşoğlu

•

ADİL ÇİFTÇİ

FAZLUR RAH

Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek

islâmiyât III (2000), sayı 3, s. 11-28

Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma –Sosyolojik Bir Yaklaşım–

Adil ÇİFTÇİ
YDR.DOÇ.DR., DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT FAK.

En azından E. Durkheim'den bu yana, toplumbilimcilerin çok önemsediği bir yöntem ilkesi vardır: "İncelemekte olduğumuz konuya, o konuda henüz hiçbir şey bilmiyormuş gibi yaklaşmak gerekir." Çünkü insanlar toplum içerisinde yaşadıklarından, orada olup biten bir yığın şeyi bildiklerini zannederler. Halbuki bunların çoğunluğu eksik, basmakalıp ya da tamamen yanlış 'bilgiler'dir ("Dinî Kurumlar", 71). Bunun kabulü toplumsal olayların yeniden keşfine kapı aralar; insanları sıklıkla şaşırtan bir keşfe... P. Berger, belki bundan dolayı, uyarıda bulunur: "Sorgusuz kabul edilen kural ve kabullerin güvenliğinden vazgeçmek istemeyenler sosyolojiden uzak dursunlar!.." (*Invitation*, 35).

Bazı insanlar kendisi ve kendisini saran fiziksel ve toplumsal dünya hakkında düşünmeyi severler. Çoğunluk ise, hayatlarının rutin akışı 'sorun olarak görülen' bir şey tarafından kesintiye uğratılınca düşünmeye başlar. Zira düşünmek yorucudur; yorucu olmakla kalmaz incitir; bireyin kendisine ve başkalarına acı verir. 'Acıtıcı' da değildir sadece; çok da zaman harcatır. Hiçbir şeyin 'göründüğü gibi olmadığı'nın farkına varılmasıyla başlayan sorular hem kendimizi hem başkalarını rahatsız eder zira" (*Invitation*, 79-80). "Nereden biliyorsun?" ile başlar sorgulama. Bu soru Alev Alatlı'ya, roman kahramanlarından birisine "Nereden biliyorsun yasasının çıkartılması lazım." dedirtecek kadar önemlidir. (*O. K. Musti*, 83)

Yeni anlam katmanlarının keşfine götüren düşünce süreci yeni bir bakış açısını gerektirir. Çünkü toplumbilimci kimsenin görmediği bir fenomene bakmaz; aynı fenomene ama farklı bir tarzda bakar. Farklı tarz farklı sorular demektir. Sosyolojik sorular sormak, davranışların yaygınlıkla kabul edilen ve gündelik hayat bilincini de oluşturan tanımlarına itirazdan doğar. Ve bu tür sorular, niteliklerine göre siyasi, hukuki ve hatta dinî otoritelerin insani olayları tanımlamada kullandıkları kavram ve kategoriler hakkında şüphe duyan ve

* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. (İslam Hukuku Bölümü'nden İsmail Acar ve Hadis Bölümü'nden Sait Toprak Beylere teşekkür ederim, yardımlarından dolayı.)

onlara 'mesafeli' duran insanlar gerektirir (*Invitation*, 40-41). Bunun için 'meslekten' toplumbilimci olmak gerekmez. Kendisine ve –kıyas yoluyla– diğer insanlara 'varoluşsal' biçimde bakan herkes kendisinin sosyologudur. Buradan, "Hiçbir şey göründüğü gibi değildir"in yanında ikinci bir ders çıkar: "Her insan kendi dünyasını 'dışarıdaki' birilerinden daha iyi bilir." (*Pyramids*, 13) Dolayısıyla da bazı insanlar sosyolojik bir bakış açısıyla kendi 'durum tanımı'nı kendisi yapmaya teşebbüs edebilir. Ne var ki, ancak 'rutin gidişat' kesilirse buna girişilir; girişiliyorsa eğer... Bugünden geçmişe uzatılan bir eğri hat üzerinde 'hâl-i hazır' anlaşılmaya çalışılır; yeni bir kuramsal çerçevede olaylar yorumlanmaya başlanır. (*The Social Context*, 27)

İşte buna yönelik olarak sosyolojik bakış açısı, hiçbir şey değilse bile, sorgusuz inanç, davranış ve bunların zemini olduğu düşünülen değerler sisteminin ya da dünya görüşünün tarihsel ve günümüzdeki toplumsal gerçekliğe denk düşüp düşmediğini soruşturan bir 'bakış'tır. Sloganların hakim olduğu toplumlarda bu bakış açısı, belki de, 'put kırıcılık' işlevini yüklenmektedir.

Din ile iç içe olanların bu bakış açısından öğrenecekleri hayli şey vardır. Çünkü 'inanılan gerçeklik' ile 'yaşanılan gerçeklik' arasında en belirgin çelişki din ile insanlar arasında bulunur. Bu sebepledir ki, bilgi sosyolojisinin bakış açısı teolojiye en şiddetli meydan okuyuştur. Fizik bilimlerinki, sanıldığının aksine, daha yumuşaktır. Dünyanın 'şeklü şemaili' konusunda teolojinin yanılması değildir insanları, diyelim ki 'Tanrı tanımaz' yapan; kendi durum ve durum tanımlarına tamamıyla ters düşen bir Tanrı ve inanç sistemidir insanları önce terk edilmişlik hissine kaptıran ve sonra da terk ettiren.

Amacı dini yıkmak olmasa da, sosyoloji, teolojinin (yani hem Tanrı hakkındaki bilgilerimiz hem de onunla ilişkileri açısından insan ve evren hakkındaki inançlarımızın yekünü) en temel esaslarının tarihsel şartlar içerisinde 'insani inşâlar' olduğunu gösterebilir, 'mutlak' görünenin 'izafi' görünmesine yol açabilir (*Rumour*, 43-66; *Facing*, 181-190). Diğer yandan ama, kendi zamanımızın da 'göreceli' olduğunu hatırlatır; 'bugün'ün de imtiyazı yoktur son tahlilde. Dean İnge'in dediği gibi "[Sadece] çağın zihniyetiyle evlenen, çok geçmeden boşanmış bulur kendisini" (*Rumour*, 37). Yani geçmişin izafiliği ortaya konularak onun tiranlığından kurtarmak, günümüzün izafiliği gösterilerek de bunun tiranlığından hür kılmaktır söz konusu olan. Ancak, günümüz mutlaklaştırılmasa bile varoluşsal olarak dikkate alınması gerekir; çünkü insanların 'kendi zamanları'nda anlamlı şekilde yaşama hakları vardır. Ve bunun için de daha çok geçmiş ile yüzleşilir. Hayatı anlamlı kılmak için Aşkın ile irtibat kurmak olan dinin en önemli ahlaki işlevi yaşanılan zaman ile onu aşan bir perspektif içerisinde karşılaşmaya imkan vermesi ise (*Rumour*, 120), sosyolojik bakış açısı ile el ele gitmesi mümkündür. Sosyoloji, yaşadığımız toplumsal durumu ve kendi hâlimizi mümkün olduğunca açık görmek; onu ümit, beklenti ve korkuya kapılmaksızın 'anlamak' çabasıdır. Ama her anlama çabası değerler (inançlar, fikirler, davranış tarzları, kurumlar vs.) ile varoluşsal bir gerilim hâlinde tutar

insanı. Sürekli olan bu gerilimden yeni bir 'durum tanımı' doğabilir. Her durum tanımı bilgisel ya da değersel gerçeklik tanımına götürür. Birincisi 'durumun ne olduğu'nu, ikincisi ise 'ne olması gerektiği'ni söyler (*Social Context*, 29-33). İkisi de insanın anlamlı bir dünyada yaşamak gibi bir ontolojik ihtiyacına dayanır. Ve 'anlam' bir durumda 'zaten var olan' değil, ona 'yüklenen' bir anlam da olabilir. Nihai bir 'anlam tercihi'nde bulunulur ve olaya yüklenilir –kendi hatam, şans, Allah'ın takdiri vd.– (*Sacred*, 82). Din bu yeni anlam yüklemeleriyle 'olageldiği gibi' kalamayabilir. Bireylerin kendi zaman ve mekanları dışında oluşturulan durum tanımları ve bunu meşrulaştıran gerçeklik iddialarını ("sen 'şu'sun ve vazifen 'bu'" gibi) onlara dayatmaya çalışmak o dinin kendi doğruluk iddiasını bile çökertebilir ve zamana yetişemeyen bir din anlatısı olarak görülebilir. Bunlardan dolayı, sosyolojik sorular ve cevapları kışkırtıcı, gelenek ve inanç bozucu olabilir, bilinçli maksat bu değilse bile...

İslam bağlamında gördüğümüz umumi manzara, 'bir şeyler yanlış gidiyor' düşüncesinde olunmakla birlikte, 'neden ve nerede'liğine dair az şey söylenilmesidir. Çünkü düşünsel aletler yetersizdir. Düşünmenin kışkırtıcılığına ve verdiği acıya talip olacakların sosyolojik bakış açısından kazanacakları şeyler vardır. Elinizdeki bu deneme, belki de bu bakış açısını ana hatlarıyla anlatmaktadır. Bu eksiklikten dolayı, evvelce planlandığından bambaşka bir içeriği olan bu çalışmada "hakkında henüz hiçbir şey bilmediğimiz" ortaya çıkan 'din istismarı' konusu ele alınacaktır. Yaklaşımımız öznelliğe kaçmayacak kadar 'soğuk'; öznelliğimiz ile irtibatı sıfırlanmayacak kadar da 'sıcak' olacaktır. Konu kendi toplumumuz şartları içerisinde bilhassa önemlidir. Zira önceleri 'ötekiler' ve 'biz' arasında 'biz'e suçlama olarak yöneltilen dinin istismarı muayyen bir zamandır 'biz'in bir 'iç meselesi' olarak algılanmaya başlanmış gözükmekte ve sorular 'içeriye' yöneltilmektedir. İddiasız bir kavram çözümlemesini takiben dinin meşruluk kazandırma kuvveti üzerinde durulacak, sonra istismarın nereden kaynaklandığının sosyo-psikolojik nedenlerine değinilip değersel bir sonuçla bağlanacaktır: İstismarın olmaması için ne yapılmalıdır?

İstismar: Dilsel Bir Çözümleme

Bir dile ait kelimelerin farklı dillere geçtiğinde başka anlamlara bürünebileceği, sadece dilcilerin değil, sosyal psikologların da vurguları arasındadır. Hele kavram oluşturmada kullanıldıysa, o kelime, bambaşka bir mânâya delalet ettirilebilir. Bazı Arapça kelimelerin Türkçe'deki durumları şüphesiz böyledir. Yani Türkçe'deki bir kelime ya da kavram her zaman Arapça kökenleriyle anlaşılamayabilir. İstismar terimi için de bu bir dereceye kadar doğrudur. Arapça lügatler çünkü, bu terimi bu şekliyle içermemektedir. Ancak resmî ve gündelik dilimizde kullanılan bu kelime Türkçe'ye dahil edilirken bilinçli bir tercih yapılmış gibidir. Zira kastedilen anlam, bu terimin kök ve türevlerinin anlamlarına aşina olunduğunu ihsas etmektedir. Kastedilen anlam, "bir şeyden haksızca ve çıkar gözetilerek faydalanmak" ise, yapılan şey bir anlam genişletme-

sidir. Zira terimin kök ve ondan türetilmiş hiçbir anlamında bir 'olumsuzluk' yoktur. Ama olumsuz forma sokulduğunda, kastı ifade için galiba daha güçlü bir kelime bulunamazdı.

Çeşitli formlarda kullanıldığında *semere*, "meyve verme; kâr etmek, kâr getirecek biçimde harcamak, işletmek ve kullanmak; istifade edilecek mal, malı çoğaltmak ve nemalandırmak; zengin olmak; bir şeyden elde edilen her tür fayda; kaymağı alınmamış süt, kaymağın birikmesi, sütün üstündeki kaymak, sütün köpüklenmesi; bir şeyin özünden çıkan sonuç; nesil" gibi anlamlara gelir. Bunların, istismarın kastını karşılaması için, süt ile alâkalı olanlar hariç, "haksız yere" gibi ilavelerle kullanılması gerekir ki, istismar terimi ile kastedilen de bunlardır: Kendi çıkarına kullanma, sadece yararlanma, çıkar gözeterek bir iş yapma ve meyve ummak. Süt ile irtibatı bağlamında terim "sütün kaymağını kendisi yemek" mânâsına getirilebilir; ki, gündelik dil dağarcığımızda bu tür deyişler de vardır. Yine mesela *ibn* ile kullanıldığında 'ayışığı' anlamına gelen terkip (*ibnu's-semīr*); istismarın kastını karşılayabilmesi için "ayışığından sadece kendisi faydalanmak" gibi bir mânâ taşımalıdır; ki, bize göre çok 'anlamlı'dır; çünkü bir şekliyle, istismar, "İslam'ın aydınlığından başkalarını mahrum etmektir." denilebilir.

Ancak, tekrar edelim, *semere* kökünden gelen hiçbir kelime Kur'an, hadis ve lügatlerde olumsuz anlamda kullanılmamaktadır. Bazen öylesine olumlu bir şekilde kullanılır ki, mesela *el-'aḳlu'l-muṣmir* terkibi (üretken, verimli, faydalı akıl) 'müslüman akıl' mânâsına gelip; zıddı *el-'aḳu'l-aḳīm*'dir (verimsiz, kıt, faydasız akıl) ve 'kafir akıl' demektir.

Yine 'iddiasız' tespitlerimize göre istismar terimini, mesela Cevherî (*Muḫtāru's-ṣıḥāḥ*, 10) *i'temere* kelimesiyle aynı anlamdaki *istesmere* şeklinde kullanmakta olup (*ve'temerū [istesmerū] beynekum bi'l-ma'rūf*) "müşavere etmek, telkinde bulunmak vb. anlamlarına gelir.

Kelime, hukuk bağlamında oldukça teknik bir anlamda kullanılıyor görünmektedir. Zerkeşî, *el-Burhān*'da; Gazzâlî ise *el-Mustaṣfā*'da "ayetlerden hüküm çıkarmak" anlamında kullanmaktadırlar. Buralarda *istinbāt* veya *istiḫrāc* vb. terimlerinin kullanılmamış olması istismar ile kastedilenin "eğip büğerek kişisel mânâ çıkarmak" olduğunu akla getirebilir. Bilhassa Zerkeşi, "ayetlerden hüküm çıkarma yollarını bilmeyenlerin, ayetleri istismar ettikleri"nden bahsederken; Gazzâlî ona hüküm çıkarma usûllerinden biri olarak bakmaktadır. Bir noktaya dikkat çekelim; istismar terimine ancak 10. asırdan sonraki eserlerde rastlanmaktadır. Yine hukuk bağlamında, nikahla ilişkili kullanıldığında "kadının cinselliğinden istifade etmek" anlamı yüklenmiştir (Âlûsî, *Rūḥu'l-me'ānī*); ki, olumsuz bir anlam olmayıp, nikah sürecindeki teknik bir meseleye işaret etmektedir. İbn Hacer (*Feṭḥu'l-bārī*, 192-193) Buhârî'deki 'Seyyib' hadisi ile ilgili olarak nikah altına alınmak istenen 'dul kadın' ile istişare edip nikah talep etmeyi istismar terimi ile ifade ediyor. Mubârekfûrî de aynısını yapmaktadır (*Tuḥfetu'l-aḥvezī*, 204); ki, bunlarda da olumsuz anlam yoktur. Zerkeşî'nin

"usûl bilmemekten" bahsettiğine bakılırsa, istismar ile kastettiğinin "ayetleri asıl maksatlarından başka yönlerde kullanmak" olduğu yorumlanabilir. Bu yoruma dayanarak, gündelik ya da resmî Türkçe'deki "bir şeyi aslından başka yönde ve çıkar umarak kullanmak" mânâsına denk düşürebilir. Türkiye Anayasası 24. Madde de hemen hemen aynı şeyi ifade ediyor gibidir. Zorlama bir kıyas olabilir; ama, benzerlik şuradadır: Zerkeşî, ayetlerin temel maksat dışında kullanılmasını istismar olarak adlandırıyorsa, Anayasa 'dinin' asıl maksat dışında kullanılmasını istismar olarak görmektedir. Yani 1982 Anayasası'na göre, dinin bir 'asıl yeri' vardır ve dışına çıkılması istismardır. Dinin asıl yeri veya asıl görevinin tanımı yoktur; ama yeri ve görevi olmayan şeylerden çıkarılabilir ki, bu konuda süregelen tartışmalar ilgili maddedeki bu noktadan çıkıyor görünmektedir. Bizim haddimizi şimdilik aşan bu konunun, hukukçular tarafından ele alınacağını umud ederek; din istismarı ile ilgili tartışmaların, bir 'iç mesele' yapılıp dinin temel görevi merkezine yerleştirmeye çalışıldığını müşahede etmekteyiz. Ve öyle yapılmalıdır zaten. Çünkü dinin (yani İslam'ın) bir temel görevi ya da bu görevin kendisinden doğduğu 'asli bir varlık sebebi' vardır ve bunun dışına çıkan yorum ve uygulamalar dinin istismarı, yani onu aslından uzaklaştırmak, menfaatine kullanmak olarak görülmelidir. Günümüzde Anayasa, tarihte de ahlak ne derse desin, kimileri dini hep kullanagelmiştir. Bunu en belirgin nedeni ise, tamamen sosyolojik bir tespit olarak bunu söyleyebiliriz, dinin en önemli gücüdür: Meşrulaştırma.

Din ve Meşrulaştırma

İnsanlar farklı ilgi ve çıkarlara sahip oldukları için, bir arada yaşayabilmeleri ancak bir 'düzen' ile olur. Toplumsallaşma her ölçekte (devlet, mahalle, aile vd.) böyle mümkün hâle gelir. Ancak, her düzen gerekçelendirilmek zorundadır. Bu anlamda meşrulaştırma, M. Weber'in kavrama yüklediğinden daha geniş mânâsıyla "Toplumsal düzeni açıklamak ve gerekçelendirmek için kullanılan kurumsal ve davranışsal düzenlemelerin 'niçin'ine verilen cevaplardır. Bu cevaplar çıkışları itibarıyla bireysel olsa da uzanımı açısından bireyleri aşar; yani öznel değil, nesneldirler" (*Rumour*, 18). Öyleyse bunlar toplumsal düzenleme ve düşüncelerin 'niçin' ve 'ne sebepten'i hakkındaki öznel yargılardan farklı bir konuma sahiptirler. *Neyin nasıl uygun olduğunu* söylediğinde 'değersel'; *neyin ne olduğunu* söylediğinde ise 'bilgisel' meşrulaştırma adını alır. Düzenin sürebilmesi, bunların nesilden nesile aktarılması (eğitim) ile sağlanır. Yaygın ya da örgün... Ama verilen bu cevaplar bazen unutulur; insanlar unutur çünkü... Tekrar 'hatırlatılmalı'dır. Telkin veya bir şekilde hizada tutma, yola getirme ile... Başka bir deyişle, meşrulaştırıcı ifadeler sürekli tekrarlanmalıdır (*Social Reality*, 39-40). Ne var ki, istenilen etkiyi göstermesi için, bunların bireylerce benimsenip içselleştirilmesi de gerekir. Yani sadece toplumsal değil bireysel gerçekliği de tanımlamalıdırlar. 'Uzlaşma' düzenliliği, 'ihtilaf' ise aksini doğurur. İşte din, tarihteki en etkin meşrulaştırma vasıtasıdır. Çünkü düze-

ni ilahi düzen ile irtibatlandırır. Böylece meşrulaştırma; (i) düzenin sonradan ve insanlarca kurulduğu gizlenecek şekilde yorumlanmasıyla, (ii) ezelden beri var olan bir şeyin tezahürü gibi gösterilmesiyle, (iii) devamının aslında insanlara bağımlı olduğunun unutturulması ile, (iv) belirlenmiş tarzlara göre davranmanın evrenin temel (ilahi belki) düzeni ile uyum anlamına geleceğine inandırılarak; kısacası, toplumsal fiziğimizi aşan bir 'aşkın düzene' atıfla sağlanır. Böylece, 'buradaki' her şey 'oradaki' ile aynılık taşır; 'aşağıdaki' düzene katılmak, 'yukarıdaki' düzene katılmaktır. Buradaki yerimizi bilmek, 'öbür taraftaki' yerimizi garanti eder âdeta. Yani din C. Geertz'in dediği gibi, hayat tarzımıza denk bir dünya görüşü vererek davranış ve düşüncelerimize kutsallık kazandırır (*The Interpretation*, 123-126).

Bu açıdan bakıldığında, siyasal yapı, ilahi gücü insani alana taşır; siyasal otorite Tanrı adına konuşur, ona uymak Tanrı ile doğru ilişkide bulunmaktır (*Social Reality*, 41-43). Mesela, İslam geleneğinde birçoğu insanlar tarafından oluşturulan kurum ve kuralların (fıkıh) zamanla 'Şeriat' (Allah'ın emir ve yasaklarından oluşan düzen) olarak gerekçelendirilmesi ve tanımlanmasının temel sebebi budur, denilebilir.

Dinsel meşrulaştırmalar, düzeni kutsal düzen, düzensizliği de onun ihlali açısından yorumlar (fitne). Düzene karşı çıkmak, şeytan ya da 'şer güçler' ile iş birliği yapmaktır. Ama "insanlar unutur..." Hatırlatma tekrarlanmalıdır. Toplum bir hafızadır ve insanlık tarihinin büyük kısmında bu hafıza dinîdir (*Social Reality*, 48-49). "Davranış ve inançlarda çoğunluğa uyup birlik ve beraberliği savunanlar" anlamına gelen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın yaptığı gibi, çoğunlukla "birlik ve beraberliğe en fazla ihtiyaç duyduğumuz bu günler" söylemiyle temellendirilen bir teşebbüs ile toplum ya da düzenin koruyucuları, bireylere 'hafıza'yı yeniden hatırlatırlar. Nietzsche'nin iddiasına göre, "Bireyler her ne zaman kendileri ve kendileri için bir hafıza oluşturmaya çabalasa karşılığını işkence, kan ve kurban olarak görürler" (*The Genelogy*, 192).

Sosyolojik açıdan bakıldığında, gerçekte insani yorumlarla inşâ edilen meşrulaştırmalar dinsel geleneğin bir unsuru hâline getirildiğinde, bu, insanilikten bağımsız bir hâl alıp mutlaklaştırılır. Bunun içindir ki, dinsel bazı fikir ve uygulamaların kökenlerinin sosyolojik anlaşımı, onların sonraki toplumsal neticelerinin tahmini demek değildir. Bazı insanlar, "Çok tuhaf şeyler söylerler, ama bu çok tuhaf fikirler bazen çok önemli tarihsel etkilerde bulunurlar" (*Social Reality*, 50). Ve zamanla bunları sorgulayan insanlar 'bilinçsel azınlık' durumuna düşerler (*Rumour*, 18). Kendi durum ve kimlik tanımlarını yapmalarına izin verilmez. Çünkü meşruiyetin devamı, dayatılan yorumların devamıyla mümkündür.

Dinsel Meşrulaştırma ve Davranışlar

İnsanlar gündelik davranışlarında bile dinin bu meşrulaştırma gücünden istifade etmek isterler. Zira davranışlarımızın doğruluğuna kendimiz inanmakla yetinmez, başkalarını da inandırmak isteriz. Dinsel bilinç bağlamında bu bilimsel

olarak dahi anlaşılabilir bir süreçtir. Böyle bir bilinç kendisini aşan değerlere göre hareket ettiğinin rahatlık ve güvenliğini duyup başkalarının da bunu kabul etmesini arzular. Bireysel ve toplumsal istismarın sosyo-psikolojik kökeni de buradadır, denilebilir. Bir Pareto okumasına göre söyleyecek olursak, insanlar 'aslında' birtakım köklü duygulara göre hareket ederler: Öne çıkma, nüfuz kazanma, olaylar arasında muhayyel irtibatlar kurma, yok olmuş bazı fikir veya uygulamaları hâlâ sürüyor kabul etme vs. Fakat davranışların nedeni sorulduğunda başka gerekçeler ileri sürülür; yani asıl sebepler başka, gösterilen sebepler başkadır. Ve bu 'gösterilen sebepler' bazen öyle güçlüdür ki, bir bireyin davranışının asıl nedenini unutturur ve toplumları harekete geçirebilir. 'Aslında' bireysel benini tatmin için hareket eden siyasal bir lider; din veya topluma hizmet ettiğini söyler ve kitleleri peşinden sürükler. Bu süreç bazen de salt bireyseldir. Bazı insanlar davranışlarının asıl nedenini kendisine bile itiraf etmemeye çabalar.

İnsanların davranışlarını kendilerine ve başkalarına 'haklı gösterme' arzuları 'meşrulaştırma' çabalarının; bunlar da 'istismar'ın kökenidir, diyebiliriz. Tümünün temelinde ise 'iktidar arzusu' vardır. 'İktidar'ı kısaca "gücün kullanımı" olarak tanımlarsak ("Dinî Kurumlar", 93), bu her ölçekte kendisini gösterir (devlet, aile, cinsiyetler). Ya dikey ya da yataydır. Dikey güç kullanımında, açıkça kabul edilsin ya da edilmesin, bir 'eşitsizlik' hep vardır. Yatay kullanımda ise "Bazıları, diğer bazılarından daha eşittir!.." (G. Orwell). İnsanlar, bir şeyi istemekle kalmayıp, onun hakkımız, hatta sorumluluğumuz; bu sorumluluğun yerine yerine getirilmesinin ise 'diğerleri'nin görevi olduğuna inanınca 'gerekçeler' yaratmak zorundadır. Bunu, psikologların kullandığı anlamda, 'rasyonalizasyon' ile sağlarız: Kılıf uydurma. Bu 'kılıf uydurma' sıklıkla "kötü davranış ve kabullere 'iyi' gerekçeler bulmak" şeklinde olur. Bunlar da 'dinî/ahlaki gerekçeler'dir çoğunlukla. Bu açıklama veya meşru göstermeler, söylenilenlerin sadece 'akıllıca' değil, ama aynı zamanda tek doğru olduğuna kendimizi ve insanları inandırmaya kurgulanmışlardır (*Rumour*, 51). Aslında 'kendimiz için doğru' olan, başkalarına öyle gösterilir. Hele dinde, bu, Tanrı emri hâline getirilir.

Yukarıda söylenilenler sosyolojik ve psikolojik olarak 'anlaşılabilir' bir süreçtir. Ancak bir şeyi anlamak onu 'kabul etmek' değildir her zaman. Kaldı ki, 'anlama mesafesi' koyarak baktığımız bir duruma zaten 'kabullenme mesafesi' de koyarız. "Sorgusuz kabul edilen inanç ve davranışların güvenliğini sürdürmek isteyenler sosyolojiden uzak dursunlar." deyişimizin bir nedeni de buydu.

İslam tarihinde, dikey ve yatay kullanımıyla 'güç'; meşrulaştırma çabasından hareketle istismar olgusunun gerçekliğine götürmüştür. Allah veya Peygamber emri kılıfıyla hep birilerinin sırtından ürün toplanmış 'iyi müslüman' olunagelinmiştir. Oldukça kuramsal kalacağının bilincinde olduğumuz bu deneme sadece bunun ortaya konulmasına yöntemsel bir giriştir. Hemen söyleyelim ki, her ölçekte din istismarının önüne geçilebilmesi tamamen mümkün olmasa da, Fazlur Rahman'ın tabiriyle, 'Kuralsal İslam'ın ortaya konulmasıyla önce 'bireysel

hafızalar' şekillenecek, sonra da, mutlaklık kazandırılmadan ama, yeni bir 'toplumsal hafıza' teşekkül edecektir; Nietzsche'nin uyarılarına rağmen.

'Meşru Olan'ın Gayri Meşru Hâle Gelmesi: İstismar

İşte; eğer din istismarı var ise, dinin meşrulaştırma gücünden bireysel, toplumsal, siyasal ve cinsiyetle ilgili çıkarlar gözeterek faydalanmaktır. 'Dinsel bilinç'in dini açıklama ve ikna gücünden hareketle bu bilince sahip insanları sömürmektir (dilimizdeki 'sömürü' kelimesi acaba *şemere*'den mi geliyor?). Neticede bu, var olduğunu iddia ettiğimiz 'asıl din' veya 'dinin asıl işlevi'nden onu saptırmaktır. Buna tekrar döneceğiz.

Bu satırların yazarının bireysel hayatında karşılaştığı bazı olaylar bütün 'yeniden inşâcı' düşüncelerini etkilemiş ve bu denemede de hep hatırda tutulmuştur. *İslâmiyât*'ın bir önceki sayısı olan 'Kadın' konulu sayıya gecikmiş bir katkı da olarak, istismar konusu hanımlar bağlamında değerlendirilecektir bilhassa. Ama kadınların dini istismarı hakkında konuşurken kendimizin de istismar etmemizden sakınılarak. İslam coğrafyasında birtakım insanlar sistemli şekilde 'kendilerinden daha az eşit' insanların sırtlarından iyi müslüman olmuşlardır. Bunların başında hanımlar gelmektedir. Vereceğimiz örnek 'gerçek' bir olaydır.

İzmir Kemeraltı Çarşısı'nda bir hanımla bir erkek yürümektedir. Ağustos'un sıcağıdır. Erkek askılı tişört ve şort giymektedir. Tişört 'hükm'e uygundur; şort ise birkaç santim ile meşrulaştırılmıştır. Yani giysi 'Şeriat'a uygundur. Kucağında bir de çocuk olan hanımın giysisinin meşrulaştırılmasına metreler ve koyu bir renk ancak kafi gelmiştir. Fıkıh açısından bakarsanız 'uygunsuzluk' yoktu; 'fıkhi kural' ihlali yoktu... Ama büyük bir 'ahlaki kural' ihlali vardı açıkça. "Allah'ın Emri bu olmamalı!" idi. Adı şimdi koyulabilir: O durum hem Allah'ın Emri'nin hem de kadının hak ve sorumluluğunun istismarı idi. Öyle görünüyordu ki erkek bu durumda hiçbir varoluşsal gerilim yaşamamaktaydı.

Peki bu istismar ya da suistimalin kökeni nerededir? Kökeni, 'kimlik kurucusu' olduğu kadar 'kimlik vurucusu' hâline de getirilmiş gelenektedir. Evet her toplum kimliğini geçmişinden alır, geleneklerinden alır yani. Ama gelenekler bu coğrafyada sürekli dibe çeken bir demirdir âdeta. Ama "insanlar yine de soru sorarlar..."; özellikle rutin hayat akışı inkıtâa uğrayınca. Kendi hafızasını yoklar, yeni bir bilinç oluşturmaya gayret eder. Geleneksel 'durum tanımı'ndan şüpheyle: "Bu ben miyim, benim 'bu' olduğumu benim yaşamadığım bir geçmiş benden daha iyi nasıl bilebilir?..." türü sorular sorulur. Genellemeler, yerlerini 'özellemeler'e bırakmaya başlar... Ama her zaman değil işte! Kimilerinin rutin hayatı 'dünya yıkılsa' kesintiye uğramaz; çünkü düşünmek yorar. Yormakla kalmaz acıtır...

Yani istismar madalyonunun diğer yüzü de önemlidir sosyolojik ve ahlaki açıdan. Dinin istismarı, bir anlamda, "dinin üzengi olarak kullanılıp başkasının sırtına binmek" ise, 'sırtına binilenler'in buna nasıl izin vermeye devam ettiği

de sorulmalıdır. 'Allah'ın Emri' denilen şeylerin kendisini ebediyen 'zayıf düşürülmüşler sınıfı'nda tutmaya gerekçeler olduğunu nasıl bilemez insan!.. Kısacası kendi durum tanımını niçin kendisi yapmaz. Önemli olan sorulardır; çünkü bazı sorular cevapların yarısını kendilerinde taşırlar; "Bu gerçekten ilahi emir midir?" suali, 'olmayabileceğine' kapı aralar. Soruların korkulan ve korkutan tarafı bu olsa gerek. Zira; (ı) Kendisine dayatılan kural, kendisini aşan bir 'Varlık'a atfedilmektedir; (ıı) Atıf *metinsel gramer* açısından doğrudur, (ıii) Öyle uygulanmasa bile, öyle kabul edilegelmiştir. İşte sosyolojik ve ahlaki sorular sormak bütün bunlara karşı belirli ölçüde bir şüpheyi gerektirdiğinden, göze alınması kolay değildir. Hem metin hem de gelenek yoluyla meşrulaştırılan inanma ve davranma biçimlerinde din, Marx ve Feuerbach'ı haklı çıkartacak kadar uyuşturucu etkisi yapmakta ve yanlış bilinç oluşturarak her ölçekte iktidarın sürmesi için sahte gerekçeler yekûnü hâline getirilmektedir. Bu da, beraberinde 'kaçınılmazlık' iddiasını getirmektedir; buna inanılmakta ve inandırılmaktadır. İslam akide sisteminde bu zaten hazırdır. Fiilî kuvvet kullanımıyla elde edilen bir siyasal iktidarı ayakta tutmak için teolojik/dinî bir gerekçe olarak 'icat edilmiş' olan bir kader inancı; daha sonraları tüm yorum çabalarının önünü –bazen farkında olmadan– tıkamış, İslam düşüncesinin teşekkül devrinin tüm fikir, inanç ve uygulamalarını Allah'ın ezelî-ebedî Emri'ne dönüştürmüştür. Yeni 'durum tanımları'nın yerini "Ne olduğun söyleniyorsa öyle kal!" almıştır. (Emevi idaresinin hadis yazımını siyasal irade emri hâline getirmesi, düzenin sürdürülmesi için yapılan durum tanımları ve gerekçeleri yazıya geçirtip meşruluk sağlamak anlamına geliyordu.)

Ancak temel hata, Kur'an'a da kader inancı çerçevesinden bakılmış olmasıdır. Dikkat edelim, kaza ve kader sadece bir 'araba kazası' ve benzerlerinin gerekçelendirilmesi ile sınırlı bırakılmamıştır. Kölelik, fakirlik ve kadınların durumu hakkındaki tüm yorumlarda gizliden gizliye bu inanç vardır. Bize göre, insanların eşit olduğunun, toplumsal ve tarihsel şartlar 'gereği' öyle değilse, o konuma gelmelerinin önünü kapayan her hüküm, doğrudan Kuran'dan çıkarılsa bile lafzen, 'kaderci'dir ve 'doğru yorum' olarak kabul edilemez. Çünkü doğuşu itibarıyla İslam bir özgürlük hareketidir ve bu temel hedef Kur'an'ın da altını çizer. Şimdiye kadar söylenilenlerden sonra, bu tür istismarların asgariye indirilmesi için, "Tanım zorluğu yok." dediğimiz 'dinin asıl işlevi'ni kısaca ele alacağız.

Toplumsal Reform Hareketi Olarak İslam

İslam, doğuşu itibarıyla, 7. asır dünyasının toplumsal adaletsizliğine bir başkaldırıdır. Bu adaletsizlik iki şekilde kendisini gösterir: Allah'a karşı adaletsiz olma (Allah'ın Birliği'nin tahrifi) ve insanlara karşı adaletsiz olma (insanların birliğinin tahrifi). Daracık bir gedikten akmaya zorlayan coşkun nehirler gibi olan ilk ayetlere bakıldığında, bu iki ana konu başlangıçtan itibaren vahyin tüm içe-

riğini belirler. Allah'ın Birliği'ne davet insanların tekliğine de çağrıdır. Çünkü hesaba çekilme, birincisine inanmak kadar ikincisinin gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğine göre vuku bulacaktır. Bu o kadar önemlidir ki, Kur'an birincisi için tarih ötesi yargılama fikrini getirirken, ikincisi için hem tarih ötesi hem de tarihsel yargılama fikrini serdeder. Davranışların hizmet etmesi gereken ahlaki hedefleri göz ardı eden toplumlar sadece 'öbür an'da *(el-āḫire)* değil, 'burada' da hükme tâbi tutulacaktır. 'Orada' ya da 'burada' yargılanma en geniş mânâsıyla adalet esasına göre olacaktır; insanlar arasında adaletli davranma, Allah'ın adaletli davranmasıdır. İnsanlara Hz. Muhammed'in zihni vasıtasıyla 'yeniden' ama 'yenilenmiş' olarak iletilen ideal hukuk ve düzen (Şeriat) ilkeleri, insanlara sadece Allah'ı değil, aralarındaki her tür ayırımcılığın temel bir kötülük ve düzensizlik olduğunu da hatırlatır. İslam öncesi insanlarının 'tek ilah' fikrini kabul etmeleri o kadar da zor olmayabilirdi; bir 'büyük ilah' fikri zaten vardı. Esas sorun insanlar arası birliğin kabulündeydi. Denilebilir ki, buna varmış olsalardı Allah'ın Birliği'ne de kendiliğinden inanılabilirdi. Ancak bilhassa 'güçlüler', 'zayıf düşürülmüşler' karşısındaki konumlarını verili hak kabul ediyorlardı. Halbuki, İslam geldikten sonra bile "...Namaz kılanların hâline yazıklar olsun!" denildiğine bakılıp, bağlamdaki ayetler hesaba katıldığında Allah'a itaat yolu (din) insanlar arasında adaletli davranıştan geçmektedir. Allah'ın Birliği'ni tasdik –ki namaz budur– birliğin insanlar arasında olması gerektiğini de tasdiktir (107. Mâ'ûn, 1-7).

Yöntem hatalarından dolayı Kur'an'dan bir türlü çıkarılamayan da budur. Halbuki kendi iç bütünlüğü içerisinde *kendisi vasıtasıyla* ve nazil olunduğu tarihsel/toplumsal *şartlar vasıtasıyla* anlaşılan Kur'an'dan onun istihraç edilmesi o kadar da zor olmamalıdır. Anlamanın doğruluğu açısından tarihsel şartların bilinmesi, metnin dilini bilmekten daha elzemdir. Çünkü boşluğa inmemiş olan Kur'an, zamanının rengini de taşır; yerleşik yapıp etme tarzlarının birçoğu, 'geçici düzenlemeler olarak' da olsa meşrulaştırılır ve Şah Veliyullâh'ın ifadesiyle, "Şeriat hâline getirilir" ("Shah", 343). Bu önemlidir; zira sadece metinsel bakıldığında Kur'an'dan eski inanma veya davranma tarzlarının ebedî olduğu yargısı çıkarılabilir. Ve bu da elbette yukarıda bahsettiğimiz insanların birliğini Kur'an'dan temel hedef olarak çıkarsamamızı engeller. Sadece gramatik olarak bakıldığında eşitsizlik gibi görünen hükümler, toplumsal şartlar hesaba katılmayınca mutlak eşitsizlik ve ebedî hükümler sayılmakla kalmaz; özellikle ayrıntılara girildiğinde tam bir 'geriye dönüş' olabilir. Mesela Kur'an hiçbir siyasal-toplumsal düzenlemede soy sop, cinsiyet, mal-mülk, renk vs.'ye dayanan ayırımcılığın yapılamayacağını; öyle görünüyorsa, bunun şartlarla ilgili olduğunu belirgin şekilde ihsas ederken, daha sonraları bunlar ebedî kabul edilmekle kalınmayıp, Kur'an İslam öncesi durumun davranış tarzlarını tasdik için gelmiş konumuna düşürülmektedir. Böylece 'tasvirî' (*descriptive*) olan ayetler 'kural koyucu' (*prescriptive*) ayetler olarak anlaşılmaktadır. (Mesela kadınların şahitlik durumu hakkındaki hüküm 'o zamanki hâllerini' tasvir eder. Her zaman geçerli bir yasa olmayabilir.)

Tarihsel yöntemle Kur'an'a bakılmayınca son zamanlardaki 'ileri haklar' söylemi de anlamsızlaşmaktadır. Denilmektedir ki, "Kur'an özellikle toplumun köle, yoksul ve hanımlar gibi zayıf katmanlarına önceki durumlarına kıyasla ileri haklar tanımış, hukuklarını gözetmiştir." Fakat tarihsel yaklaşım kullanılmayınca bu 'ileri haklar' bir türlü 7. asırdan 'ileri' getirilememektedir. İnsanların birliğinin değil sadece, Allah'ın Birliği'nin de önü tıkanmaktadır. Allah'ın iradesi, nedense, hep geriye doğru çekilmektedir. Kölelere 'hürriyet satın alınak' (*mukātebe*) hakkı tanınması o kadarıyla bırakılmakta; Allah'ın esas emrinin köleliği ilga olduğu anlaşılamamaktadır. Yoksullara 'mal payı' verilmesi (*zekât*), yoksulluğun yok edilmesine işaret olarak alınmamaktadır. Kadınlara hukuki haklar verilmesi, ileriye dönük olarak algılanmamaktadır. Bu ve benzeri durumların devamı, sanki, birileri birilerinin sırtına binerek 'iyi müslüman' olsun diye sağlanmak istenmektedir. Hele bunlar bir de 'kader' olarak gösterilince istismarın önü de açılmış olmaktadır.

Dün ve bugün, sırtlarından en fazla 'iyi müslüman' olunanlar kadınlardır. Kur'an'da kendileriyle erkekler arasında zaman ve mekana göre biçilen farklı konumlar, varlıksal ayırımlar hâline getirilmektedir; güya bir varlık bir merdiveni vardır ve kadınlar her zaman aşağılarda bir yerdedir. Halbuki tek ontolojik ayırım Allah ile insan arasındadır. Varlık merdiveni iki basamaklıdır; yukarıda Allah, aşağıdakiler eşittir. "Taht sahibi yalnızca O'dur ve iktidar O'na aittir. Ve bu taht sadece 'yetimlerin hıçkırığı' ile sarsılmaz; kölelerin, yoksulların ve kadınların hıçkırığı ile de titrer. Hıçkırıkların tonu arttıkça Allah da iktidardan düşebilir. Yani, insanların birliğinin göz ardı edilmesi Allah'ın ahlaki varlığını da tehlikeye düşürür: "Bize bunu nasıl reva görürsün..." Hele "O kızcağıza sorulduğunda, hangi suçtan dolayı diri diri gömülmenin kendisine reva görüldüğü..." (81. Tekvîr, 8) ayetinden haberdar olan hanımlar sorarlar: "'Sana' sorulmalı değil mi?" Çünkü insanlar soru sorarlar...

Tarihsel yaklaşım, hukuki düzenlemelerin değil, ahlaki ilkelerin ebedîliğini savunur. Bunlar Kur'an'ın bütününden (temel hedef olarak), tekil ayetlerin bütünsel anlaşımından ve her ikisinin de toplumsal şartlar içerisinde değerlendirilmesinden çıkarsanır. Fakat bazen de tek bir ayet en genel bir ahlaki ilkeyi verir. Mesela hanımlar hakkındaki hukuksal düzenlemelerin ardındaki esas ahlaki ilkeyi, bize göre, kız çocuklarının diri gömülmesini yasaklayan ayet sunar (16. Nahl, 59). Bu ayet basitçe şöyle anlaşılmıştır: "Kız çocuklarının diri diri gömülmesi yasaktır!" Ve denilmektedir ki, "İslam böylece ileri bir adım atmıştır." Sıkıntı şuradadır; bu hüküm sadece bir 'özel durum' için konulmuş olarak anlaşılmıştır ve 'lafız' da bu yöndedir. Ancak bize göre, bu özel hüküm umumileştirilebilir ve "Kadınların önü hangi alanda olursa olsun tıkanamaz." şeklinde yorumlanabilir. Ve bu zorlama bir yorum da olmaz; çünkü diri diri gömme için müşriklerin gösterdiği sadece iktisadi değil dinî gerekçe de Kur'an tarafından geçerli kabul edilmediğine göre, kadınların kendilerini gerçekleştirmesinin engellenmesine, 'ilahi' diye başka bir dinî gerekçe gösterilemez. Kaldı ki, o uy-

gulama İlahi Buyruk gelmeseydi bile zamanla ortadan kalkabilirdi; o hâlde oradaki Allah'ın muradı kadınların toplumsal hayatta nefessiz bırakılmamasıdır. Evet, "Diri diri gömsün mü yoksa hanesinde mi tutsun?" seçeneklerinden "hanede tutma" tercih edilmiştir İslam tarafından; ama gelenek "hanede tutma"yı, "haneye kapatma" olarak anlayagelmiştir. Fiziksel olarak 'dışarı' çıkarılan hanımların bu defa dünyası kapatılır. Özetle, yukarıdaki hüküm, "Tekrar öyle bir durum hasıl olursa, bunun yasak olduğu bilinmelidir!.." ile sınırlandırılamaz. Bu, parçacı ve 'pozitivist' bir yaklaşımdır. Her ne adına olursa olsun hanımlara kamusal alanı yasak kılmak da onları diri diri gömmektir. İslam öncesi 'ontolojik' önyargı belki de sadece fiziksel gömmeyi öngörürken, geleneğin ontolojik önyargısı hem fiziksel hem de davranışsal olarak bunu öngörmektedir. Birincisinde belki sadece fiziksel yeniden üretim, ikincisindeyse hem fiziksel hem ahlaki yeniden üretim yasaklanmaktadır. Ve bundan dolayı ikincisi varoluşsal açıdan daha trajiktir; çünkü 'var olmanın dayanılmaz anlamsızlığı' mânâsına gelir. Ve kadınlar soru sorarlar: "Bizi niçin yarattın?!" İnsanlar soru sorar zira... Cevap kendi bireysel hafızalarına ve benlik imgelerine denk düşmezse Allah'ın ahlaki varlığı zora düşürülür: "Bizi böyle kimlerin ellerine bırakıyorsun?!"

Ama yeni cevapların gelmesi kendi benlik algılarının değişmesine bağlıdır. Aksi takdirde, haklarında varit olmuş nassda hiçbir zaman ictihada izin olmaz; haklarındaki hükümler yeniden yorumlanamaz. Çünkü ya tamamen nazari ya tamamen işlevsiz kalır. Ama o benlik algısının değişmesi zordur. Zira 'kadınlar tarlası'ndan haksız ürün elde etmek, yani istismar, bu coğrafyada bin yıllık bir meşruluğa sahiptir. Geçmişteki bazı bilginlerin kadınlar hakkında söylediği 'tuhaf ve yalan şeyler', kadınları bile gerçekliklerine inandıracak kadar uzun sürmüş ve bizzat hanımlarda bir 'yanlış bilinç' oluşturmuştur. En doğal hakkını kullanan bir kadında bile direnilemez bir günah duygusu, bu bilincin merkezine çöreklenmiştir. Ve onların varoluşsal (kendi varlık ve durumlarıyla ilgili) sıkıntılarını paylaşmayanlar da böylece onları, belki kendileri vasıtasıyla, "yeryüzünün lanetlileri" sınıfında tutmaya devam etmektedir.

'Kadın' konulu sayı ve diğer bazı çalışmaların gösterdiği gibi, bu yanlış bilincin teşekkülünde hadislerin rolü büyüktür. Mesela Ebû Hureyre'nin –kadınları zemmeden ve kendisinden rivayet edilen bir hadisin alıntısı öncesinde ondan r.a. (Allah ondan razı olsun) denilmesini bile sorgulamak gerekir– kadınlara dair tüm önyargılarına Peygamber sözü elbisesi giydirilmiştir. Hatiboğlu Hocamızın dediği gibi; Kur'an'a ilave yapılamayacağına göre, önce Peygamber istismar edilmiş, onun sırtından kadınlar istismar edilmiştir. İslam'ın kaymağı başkalarınca yenmiş (istismar) gerisi kadınlara bırakılmıştır...

Halbuki İslam doğuşundan itibaren şaşmaz bir çizgi hâlinde insanlar arasındaki adaleti hedeflemiştir. Buna ters düşen hiçbir anlama, hiçbir yorum 'doğru' olamaz. Belki sadece 'geçici yorum' olarak kabul edilebilir. Yeterince dile getirdiğimizden emin olmasak da, başta dediğimiz gibi dinin aslını tanımlama zorluğu bizce yoktur. Bu, adaletin tesisidir.

Şimdi yukarıda dinin istismarı hususunda söyleye geldiklerimizi İslam hukuku bağlamında biraz daha özelleştirmek istiyoruz ana hatlarıyla.

İstismar ve Hukuk

Aslında istismar sadece Kur'an'ın 'yanlış anlaşılması'ndan neş'et ediyor değildir; yani Kur'an bazı insanlar tarafından 'kendi zaman ve mekanlarına göre' doğru yorumlanmıştır. İstismar anlayışların (fıkıh kurallarının) her zaman ebedî olduğunun zannedilmesinden de doğar. Halbuki dinî veya diğer hukuksal düzenlemeler toplumsal durumları ve genellikle de 'aciliyetleri' karşılamaya matufturlar. Bunların ardında dinî veya insani (ki sıklıkla birleşirler) ahlaki ilkeler vardır. Bu ilkeler, yasaları aşar; ama yasaların metafiziksel temelleridirler. Bunlar 'ideal hukuku' ya da 'Ana Yasa'yı oluşturur. Hukuk kuralları zamansal ve mekansal dışavurumlarıdır bunun. Yani yorumlardır, geçici düzenlemelerdir ve 'Ana Yasa'yı tam aksettirmeyebilirler. Yansıtması her zaman mümkün de değildir zaten. Çünkü toplumsal şartlar bunu engelleyebilir. Ama toplumsal şartlar ideal hukuku uygulamaya imkan vermiyor diye ideal hukuk yok sayılamaz. Hukuki düzenlemeler meşruluğunu yine de bir taraftan 'Ana Yasa'ya, diğer taraftan ise toplumsal şartlara dayandırır. Meşruluğun toplumsal şartlara dayanması iki şekilde olagelmiştir: (ı) Durum ve sorunların aciliyetleri, (ıı) bireylerin kendi bilinçleriyle yasalar arasındaki uzlaşma. Kur'an'da ikisi de söz konusudur. O bazı hükümleri, tarihsel aciliyetlerden dolayı 'nasılsa öyle' vazederken, bir yandan da o hükümler muhatapların bilincine denk düştüğü için öyle koyulmuştur. Birincisi olmasaydı, boşluğa hitap ediyor olunurdu. İkincisi olmasaydı, insanlara, tabiri caiz ise 'aşırı iyilik'te bulunmuş olunurdu. Mesela ikisini birleştirip diyebiliriz ki, Kur'an indiği şartlarda kadınlara tam bir hukuki eşitlik verseydi hem erkeklerce kabul edilmez hem de kadınlara o zamanki ferdî ve toplumsal melekelerini aşan bir yük yüklemiş olurdu. Peki sorun nedir? Sorun; hukuki kuralların, ideal hukuku teşkil eden ahlaki hak ve sorumlulukları 7. asırda bir defada ve bütün zamanlar için gösterdiğinin zannedilmesindedir. Sorun hukukçuların, sosyolojik zorunluluğu teolojik zorunluluk (Allah'ın mutlak emri) telakki etmesindedir. Yani sosyolojik meşrulaştırmaya ebedî geçerlilik yüklenip, aslında başka zamanlar için pratikte gayri meşru hâle gelmesine sebep olmuştur.

Hele bir de, aslında İslam geleneğinin (düşünce ve uygulamalarının) kurucusu olan nesillere 'yüce faziletler' yüklenince (ümmetin 'en iyileri' hadisi) onların zamanları da faziletli kılınıp kutsallaştırılmaktadır. Onlarınkinden bu yana olan tüm çağlar Allah'tan uzaklaşmaktadır. Halbuki; tarihselci yaklaşımın en önemli yöntem sorusu olan "tarihte gerçekten ne oldu?"nun altında ismi bulunan Ranke'nin dediği gibi, "Her çağ Tanrı'ya yakındır" (*Rumour*, 63) ve sosyolojik yaklaşım her zaman ve mekan diliminin kendi Tanrı'yla yakınlığında ne gibi hakikatler keşfedilebileceğini inceleme kabiliyetini artırabilir (*Rumour*, 64).

İslam hukukunun bu bakış açısından öğrenebileceği şeyler vardır. Evvelce dediğimiz gibi, bilhassa bilgi sosyolojisi hem geçmişin hem de günümüzün tiranlığından özgürleştirici bir etkiye sahiptir. Ne geçmiş ne de günümüz 'kader' olarak görülür (*Rumour*, 62). Yani burada söylenilenler, bu seferde kendi çağımızı kutsamak değildir; geçmişe ait olabilecek kural ya da bildirimlerin Allah'ın değişmez Emri görülmesinin yanlışlığıdır. Ve bu sebeple de, belli bir zamanın şartları içerisinde bazı davranışların din vasıtasıyla meşrulaştırılması, sosyolojik olarak 'anlaşılabilir' olsa da, ahlaki olarak uygun kabul edilemeyebilir. 'Eski düzen'in olduğu gibi devam ettirilmeye çalışılması, ahlak ilkelerinin unutulmasına yol açıp, hukuk da bir istismar vasıtası hâline gelebilir. Kaldı ki, hukuk kuralları her zaman ahlak kurallarının tam ifadesi değildir. Düzeni sağlama adına özellikle kadınların bireysel hafıza oluşturma çabalarına sekte vurmak hukukçuların en büyük ahlaki hatasıdır. Bundan dolayıdır ki, Hidayet Şefkatli soru sorar: "Devam ettirilmeye çalışılan düzen erkek düzeni mi yoksa?!" Çünkü gelenekteki ve günümüzdeki hukuksal düzenlemeler artık erkekler arasındaki konuşmaların yansıması olarak görülmeye başlanmıştır.

Feuerbach'ın din ve insan hakkında söylediklerinin içeriği korunularak şu söylemeye varılmaktadır neredeyse: "Din erkeğin kendi varlığının devasa bir yansımasıdır; yani o, esasında 'O' büyük harf ile yazılmış erkektir." Böylece teoloji, erkek merkezli bir antropolojiye indirgenir; bir başka deyişle, din erkek gerçekliği açısından açıklanır. Bunu söylerken Feuerbach Hegel'de diyalektik, kavramını alıyor, ama anlamını epeyce değiştiriyordu. Hegel'de diyalektik bilinç ile bilincin dışında her ne varsa onunla arasındaki 'karşılıklı konuşma'ya göndermede bulunur. Bilindiği gibi Hegel bu kavramı evvela teolojik bir bağlamda geliştirmiştir; 'konuşma', nihai anlamda, insan ile Tanrı arasındaydı. "Feuerbach ile birlikte bu artık insan ile insanın kendi yansıtmaları arasında bir konuşmadır" (*Rumour*, 63). Bunu kadın konusuna teşmil edersek, din, kadın ile insanı aşan bir 'gerçeklik' arasında karşılıklı konuşma (diyalog) olmak yerine, bir tür 'erkek monoloğu' hâlini almıştır. En iyisiyle, o, belki erkek ile Tanrı arasında bir diyalogdur. Kadınlar hakkında, ama bilhassa yine kadınlar tarafından ortaya konulan araştırmalar İslam'ı kendileriyle Allah arasında yeniden bir diyalog hâline getirmek çabasındadır. Onlara göre Allah kendilerini karşısına almak değil, karşısına oturtup konuşmak niyetindedir. Zaten Allah bunun aksini ahlaki olarak göze alamaz; zora sokulanlar zora sokarlar zira. Kadınlar soru sorarlar; "*Bizi niçin unuttun?!*" Buna verilebilecek makul bir cevap bulunamazsa Allah kendi varlığına ontolojik olarak da ahlaki olarak da ikna edemez olur: "Yok musun ey adl-i ilahi?" İnsanlar soru sorar çünkü...

Bu ve benzeri sualler hukukçuların her zaman göz önünde tutmaları gereken sorulardır. Aslında İslam geleneği bu soruların epeyce farkındaydı. 'Makâsıd' çalışmalarında örtülü kabul şuydu: "Allah hukuki yasalar koyarken onları aşan ahlaki yasalara da işaret eder. Tarihsel şartlar uygun olmuş olsa bizzat Allah'ın kendisi İdeal Yasa'yı 'daha tam' yürürlüğe koyardı." Denilebilir ki,

Allah bu yasaları koyarken çekincelerle hareket eder. Hukuki bildirimlerde bulunan ayetlerdeki "Takvaya göre davranın.", "Ama Allah affedicidir." vb. ifadeler bunun göstergesidir. Ama İslam hukukunun ana malzemesini teşkil eden hadisler, önceden belirlenmiş bir maksada göre öylesine düzenlenmişlerdir ki, 'kurgusal' oldukları kolay fark edilmez. Sonuç önceden bellidir. Ve öncüller ona göre mantıksal bir örgüye sahiptirler. Bazen bu öyle güçlüdür ki, ufak bir şüphe sanki iki kere ikinin beş olduğu iddiası gibidir. Ayrıntılar öylesine sıkı sıkıya tanzim edilmiştir. Son zamanlarda kadınlarla alâkalı çalışmalarda bunların yüzlerce örneğini görebileceğimiz için ayrıca örneklemeye gerek görmüyoruz. Gittikçe ortaya konulmaktadır ki, bu tür hadisleri kurgulayanlar suçüstü yakalanmaktadırlar. Ne var ki, kadınlarda bu tür hadislerden doğan bir 'atılmışlık' duygusu da devam etmektedir. Ama Albert Camus şunu söyler: "Veba zamanında, insanlarda, hakir görülecek şeylerden daha fazla saygı duyulacak şeyler olduğunu öğreniriz." (*The Plague*, 278). Bu ümmetin 'vebalılar'ı da bize direniş dersi verirler. Onlardaki saygı duyulacak nokta da budur. Bu, kadınların karantinaya alınmasıyla kendilerinin sağlıklı ('iyi müslüman') kalabileceklerini düşünenlere bir direnistir. "Ben insanım yahu!.." diyen bir başkaldırı...

Sonuç Yerine

İstismar teriminin iddiasız bir kavram çözümlemesini yaparken kök kelimenin bir formunun *ibn* ile kullanıldığında 'ayışığı' anlamına geldiğini söylemiştik. Dolayısıyla istismarın da, bu yıldızın ışığından bazı insanları mahrum etmek anlamına gelebileceğini ifade etmiştik. İslam bir yıldız ise, istismar onun ışığından tüm zayıf düşürülmüşleri uzak tutmak, ışığını salt kendine saklamaktır. Bir Nietzsche eleştirisinden şu alıntı bu bağlamda hayli anlamlı olacaktır sanki:

> Bazen sana bazen başkalarına gözüktüğü için mi bu yıldızı kendine saklamak istiyor ve senin olmadığın yerde görünmesini engellemek istiyorsun? Onu gece yarısında bulmaya çalışmak başkasını gün ışığını çalmak arzusu değil midir?.. Benden başkası olmayacak! Halbuki *sen her şeyi, bütün ışığı isterken ben paylaşmayı seviyorum.*
>
> *...Ve ben senin yüklerini taşıyor olmasaydım o ışığa doğru daha hızlı adımlarla gidecektim. Beni kendi içimde ve her boyutta, sürekli senin adımlarının ritminde uzunca yürüterek, öylesine acılara sürükledin ki hayatta kalabilmek için donuk ve aldırışsız bir insan oldum* (*Nietzsche'nin Deniz Aşığı*, 25-43; vurgu bizim).

Tercümesinden alıntı yaptığımız bu kitap, tercüme kötülüğüne sabredilip tümüyle okunduğunda, yorgun ve dolayısıyla donuk ve aldırışsız bırakılmış bir beden ve zihnin, aslında nasıl da dinç bir bilinç ürettiği görülecektir. Zaten daha bu satırlarda, bunu söyleyen, kendi 'durum tanımı'nı yapmaya başladığının işaretini vermektedir. Başkalarının yükünü taşıyarak ve hep başkalarının ritminde yürüyerek acılara sürüklenenler yeni hayatlarında ayakta kalabilmek için donuk ve aldırışsız bir insan olmaktan da kurtulmalıdırlar.

İşte din istismarının elden geldiğince önüne geçebilmek, yeni ve dinç bir bilinç ile mümkündür. Bu bilincin temel özelliği, kendi durum tanımını kendisinin yapabilmesidir. Bu bilinç din tarafından şekillendirilecek olsa bile, buna götürecek bir başka bilince gerek vardır: Sosyolojik bilinç. Ne günümüzü ne de geçmişi mutlaklaştıran böyle bir bilinç, insanlara başkalarınca yapılan ama kendileri hakkında olan geleneksel ya da çağdaş tüm durum tanımlarını süzgeçten geçirme imkanı verecektir. Bunun sonucu, ya tasdiktir ya da yeni tanımlamalardır. Ama her defasında da kendi yetiştirdiği meyveden haksızca istifade edilmesine (istismara) direnilir. Sosyolojik bir bilinç ile yaklaşılan Kur'an, yeni tanımlar verecek bir temel hedefe sahiptir. Sıradan anlamada bir okuma bile bu temel gayeyi gösterecektir: Toplumsal adalet. Tek başına bu bile, dinin meşrulaştırma gücünün çıkar gözeterek kullanılmasına nispeten de olsa engel olabilecektir.

İnsanlar soru sorarlar; ama sadece bedeline katlanacak olanlar. Çünkü soru sormak düşünmektir. Düşünmek ise ızdırap verir. Ve insanların çoğu, alışagelmiş hayatları 'kesinti'ye uğrayınca düşünmeye başladıkları için, ızdırapları artmakla kalmaz, şaşkınlıktan belki düşünemezler bile. Bundan dolayı, düşünme, hayatın bütün akışının içerisinde olmalıdır; 'hizaya çekilme' ile karşılaşınca değil sadece.

Bu denemenin başında sadece sosyolojik birer kategori olarak yapılan 'biz' ve 'başkaları' ayırımı bağlamında düşünüldüğünde, din istismarı 'biz'in bir iç meselesi olarak tartışılmaya devam edilmelidir. Bunun işaretleri de mevcuttur. İnsanların hayata anlam verme arzuları yok olmadıkça din de varlığını sürdürecektir sosyologlara göre. Fakat farkında olunması gereken nokta, bu 'anlam verme'nin ne kadarıyla hep 'başkalarınca' yapılmış olduğudur.

İnsanlar soru sorarlar. Ve önemli olan, sorulardır; cevaplar zaman ister. Devasa bir geleneğin, İslam'ın, 'hanede tutma' emrine sığınarak, 'haneye kapattığı' kadınların özellikle, sorularına bulmak isteyecekleri cevaplar uzun zaman gerektirir. Bulmalıdırlar ama... En belirgin istismar onlar üzerindendir. Onların istismar edilişini istismar ediyor durumunda kalmamak için, "Her insan kendi dünyasını 'dışarıdaki' birisinden daha iyi bilir." ilkesini zihnimizde tutup, bir de biz onlara durum tanımı yüklemek istemiyoruz. Burada yapılan şey buna yönelik yöntemsel bir yardımdır.

Berger'in demiş olduğu gibi, "*İnsanlar müzeleri severler; ama içerisinde yaşamak istemezler.*" Ne var ki, 'başkaları'nı müzelerde yaşatmak isteyen insanlar vardır. Kendilerinden 'daha az eşitleri' ışıksız bırakmak isteyen insanlar... Bazen insafa geldikleri olur; ışığı ara sıra serbest bırakırlar 'ileri haklar' söylemiyle. Ve böylece *The Faithless* ("Dinsiz İmansızlar") adlı bir grubun 'hit' parçasının ismindeki bir konuma düşürürler Tanrı'yı: "*God is a DJ*" ("Tanrı bir DJ'dir"). İslam'ın Allah'ını, keyfine göre disk ya da plaklarla oynayan bir DJ gibi insanlarla oynar hâle getirirler. Ama dedik ya; insanlar soru sorarlar: "*Bizim-*

le dalga mı geçiyorsun?!". Kimsenin, Allah'ı, insanlarla dalga geçiyor konumuna düşürmeye hakkı yoktur.

Elinizdeki sayı için muhtemelen bir 'Giriş' yazısı olarak istenilen ve nispeten buna göre hazırlanan bu çalışma hayli kuramsal kalmak zorundaydı. Zira bununla güdülen hedef, İslam üzerine düşünenlere bu konuda teorik bir zemin hazırlamaktır. Bunun içindir ki, ana hatlarıyla, çeşitli şekilleriyle 'sosyolojik bilinç'i de işlemektedir. Konuyla alâkalı söylenilenlerde ise, din istismarına soğuk bir 'bilimci' tavrıyla yaklaşmayıp, 'sıcak' bir insani yaklaşımda bulunmakta ve değer yargılarından da kaçınılmamaktadır. Yani sadece 'neyin ne olduğu'nu söylemekle kalmamakta, 'ne olması ve ne yapılması gerektiği'nide teklif etmektedir. Bundan kaçınılamazdı. Çünkü hikaye, bizim de hikayemizdir. Gündelik hayatımız, her ölçekte din istismarı ile karşılaştığımız bir hayattır. Artık bizzat kendimizin bile, seslice besmele çekmekten tutun da, iş yerlerine dini tablo veya ibarelerin asılmasını; iş yerlerine 'dinî isimler' verilmesini dinin istismarı olarak görmeye başladığımız bir hayattır... Bütün bu dinî isimler ve ibarelere rağmen, özellikle para ile ilgili meselelerde, bunların gereğinin yapılmadığı bir hayattır bu... Beş yıldızlı otellerde verilen ve sadece kuşsütü eksik olan 'iftar yemekleri'nin başında gözyaşları dökülerek, dokunaklı "Peygamber'in tek bir hurmayla oruç tutup oruç açtığı" çekilen nutuklarının çekildiği bir hayattır bu... "Birlik ve beraberliğe en fazla ihtiyaç duyduğumuz bugünler"in hiç bitmediği ve dinin tüm emirleri değil de, sadece 'ulû'l-emr'e itaatın sık sık hatırlatıldığı bir hayattır bu... Sadece ve sadece "düzen bizim değil ki" gerekçesine dayanılarak, dinin istismar edildiği; en küçük ama ahlaki açıdan en önemli davranışların, ileride gerçekleştirileceği düşünülen bir 'İlahi Düzen' adına sürekli ertelendiği bir hayattır bu... İşte bu bizim hikayemizdir. Ve "*ne gülüyorsun, anlattığım aslında senin hikayen*" demek gerekir belki Cemil Meriç gibi... Bu ülkede artık *farz-ı ayn* olması gereken 'düşünmek', ne var ki, *farz-ı kifaye* hâline getirilmiş ve nedense, bu da beş on kişiye yüklenmiştir. Özellikle din ile ilgili sorunların sürekli çevresinde dolaşılıp durulmakta, deprem etkisindeki kesintilerde bile rutinleşmiş hayatı bozulmamaktadır çoğu insanın.

Türk milletinin 'yeni terkipler' inşâ etme gücüne inancımız kaybolmasa da, kırılıp yen içerisinde kalan bazı kolların artık kullanılamayacak kadar çürümüş olduğu da gözden kaçmamaktadır. Halbuki her şey 'normal' ve 'iyi' gitse bile insanlar soru sormalı açıklama istemelidirler. Çünkü insanlar soru sorar... Aksi takdirde istismar devam eder...

KAYNAKÇA

ALATLI, Alev, *O.K. Musti, Türkiye Tamamdır*, İstanbul 1994.

BERGER, P.L., *Facing up to Modernity: Excursions in Society, Politics and Religion*, Basic Books, Inc., New York 1977.

....., *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Garden City, Doubleday Anchor Books, New York 1963.

....., *Pyramids of Sacriface: Political Ethics and Social Change*, Penguin Books, Middlesex-London 1977.

....., *A Rumour of Angels: Modern Society and the Rédiscovery of the Supernatural*, Garden City, New York 1963.

....., *Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday 1969.

The Social Reality of Religion, New York 1973.

....., *Sociology: A Biographical Approach*, New York 1972.

....., "Religious Institutions" in Neil S. Smelser, *Sociology: An Introduction*, John Wiley & Sons, New York 1973 (Türkçesi "Dinî Kurumlar", *Toplumbilim Yazıları*, çev. Adil Çiftçi, İzmir 1998).

ÇİFTÇİ, Adil, *Toplumbilim Yazıları*, Anadolu Yayınları, İzmir 1999.

CAMUS, Albert, *The Plague*, Knopf, New York 1948.

CEVHERÎ, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdulkâdir er-Râzî, *Muḫtāru'ṣ-ṣıḥāḥ*, Mektebu Lubnan, Beyrut 1995, I. 10.

GEERTZ, Clifford, *The Interpretations of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, N. Y. 1973; Krş. *Islam Observed*, New Haven, CT: Yale University Press, 1968.

İBN HACER, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fazl el-Askalânî, *Fetḥu'l-bārī*, Daru'l-Marife, Beyrut 1379 (hicrî), IX. 192.

MCHUIRE, Meredith B., *Religion: The Social Context*, Belment 1991.

MUBÂREKFÛRÎ, Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm, *Tuḥfetu'l-Aḥfezî*, Daru'l-kutubu'l-Umiyye, Beyrut t.y..

MUHAMMED, Mi'ras, "Shah Wali-Allah's Concept of the Shariah"; *Islamic Perspectives: Studies on Honour of Seyyid Abul A'la Mawdudi*, Leicester 1980. Krş; Fazlur Rahman, "Buhran Dönemi Düşünürü: Şah Veliyullah", İslami Yenilenme: Makaleler II, çev. Adil Çiftçi, s. 117-26, Ankara 1999.

NIETZSCHE, Friedrich, *The Geneolgy of Morals*, s. 192 (Garden City, N. Y., Doubleday-Anchor, 1956); Complete Works, c. 13 (London and Edinburgh, T. N. Foulis 1910).

ZERKEŞÎ, Muhammed b. Bahadır b. Abdullâh, *el-Burhān fî 'ulumi'l-ḳur'ān*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1391 (hicrî)

İslâmiyât III (2000), sayı 3, s. 29-36

Din İstismarı, Hukuk ve Temel Haklar

MUSTAFA ERDOĞAN
PROF.DR., LİBERAL DÜŞÜNCE DERGİSİ EDİTÖRÜ

1. Sorun

Türkiye'de günlük dilde olduğu kadar hukuk dilinde de sıkça kullanılan 'istismar' sözcüğünün içinde yer aldığı bazı terkipler var ki, bunlar yargı belirten birçok hayati söylemin de ana malzemeleri durumundadırlar. Bununla beraber, yerine göre ahlaki, siyasi veya hukuki yargıların hareket noktasını oluşturan 'istismar' kelimesinin anlamı konusunda vuzuhtan yoksunuz. Kelimenin menfi bir çağrışımı bulunduğu açıktır; ama faili olan kişilerin ahlaki kişilik ve hukuki haklarında tenzilata yol açan 'istismar'ın hangi somut davranışları içerdiği belli değildir. Oysa, gündelik ahlaki yargılar bakımından değilse de, hukuki sonuçları bakımından son derece ciddi mahrumiyetlere yol açan böylesi bir kelimenin/terimin ne anlama geldiği konusunda vuzuha şiddetle ihtiyacımız var. 'Din istismarı' terkibindeki 'istismar' bakımından durum –en azından Türkiye'de– tamamıyla böyledir.

Şu hâlde 'istismar' kelimesinin anlamının belirlenmesi, ülkemizde son derece hayati bir ihtiyaçtır. 'İstismar'ın sözlük anlamı "bir şeyin semeresini elde etme, ondan yararlanma"dır. Ne var ki, yargı belirten önermelerde ima edilen, bu tarafsız anlam değildir. Esasen bu orijinal anlam, bugünkü dilde neredeyse tümüyle terkedilmiştir. Ahlak ve hukuk dilinde 'istismar' başka bir anlamda, "bir kişinin iyi niyetini kötüye kullanma" anlamında kullanılmaktadır. Zaten öyle olmasaydı, bugün 'istismar' kelimesinin ahlaki-siyasi ve hukuki söylemde anahtar bir kelime olması söz konusu olmazdı. Bu münasebetle belirtelim ki, başlangıçta kişinin kendi mülkiyetinde ve/veya tasarrufunda olan bir şeyin semeresini elde etmesi anlamına gelen 'istismar'ın, sırf pejoratif bir anlamı olan 'sömürü' kelimesinin onun yerine ikame edilmesinin de yardımıyla, zamanla tamamen menfi bir durumu ifade eder hâle dönüşmüş olması ilginç bir durum olup, ayrıca incelenmeye değer bir konudur.

Olumsuz çağrışımıyla 'istismar' ahlaki söylemde bir kişinin iyi niyetinden, saflığından, bilgisizliğinden istifade ederek ve bir ahlaki değer veya toplumsal idealin çekiciliğini kullanarak, hak edilmemiş bir yarar elde etmek anlamına

gelmektedir. Bu anlamda istismarın, faili bakımından ahlaki bir nakise teşkil ettiğine şüphe yoktur. Yine olumsuz anlamıyla 'istismar' hukuk dilinde ise, hakları kötüye kullanmanın bir alt durumu olarak görülmektedir. Burada da yine kişilerin bilinç durumuyla ilgili zaaflarından yararlanarak haksız bir yarar elde etme söz konusudur. Kişilerin bu zaaflarından yarar sağlamanın yolu, genellikle, onların davranışlarını yönlendirmeyi kolaylaştıran bir değere atıfta bulunmaktır. Mamafih, istismarın varlığından söz edebilmek için, 'tuzak' değerin, iyi niyeti kullanılan kişi tarafından gerçekten bir değer olarak algılanıyor olması gerekir. İstismar eden kişinin kendisinin ise, o 'değer'e samimi olarak inanıp inanmadığı o kadar önemli değildir. Ama genellikle, istismarcı, çekiciliğinden yararlandığı değere samimi olarak inanmaz.

2. 'Din İstismarı' ve Hukuk

Türkiye'de devletçi-siyasi söylemin ana malzemelerinden biri olan 'din istismarı' aslında ahlaki bir sorundur. Başka toplumsal değerlerin istismarı için söz konusu olduğu gibi, 'din istismarı'nın da ahlaki bir kötülük teşkil ettiği şüphe götürmez. Hatta denebilir ki, ahlaki bakımdan en çok kınanmayı hak eden istismar türü din istismarıdır. Din istismarının nesneleri ancak dindarlar olabileceğine ve bir dindar için en temel değer, 'iman ettiği' din olduğuna göre, bir kişinin hayatına asli anlamını veren temel belirleyici değerin (dinin) istismarı, hem istismar edilen kişinin ahlaki bütünlüğüne büyük bir saldırı teşkil edeceği hem de duruma göre istismarcı bakımından 'getirisi' en fazla olacağı için, bu böyledir.

Din istismarının nesnesi dindarlar olmakla beraber, failleri genellikle dinî inancı samimi olmayanlardır. Normal olarak, dindar bir insanın dindaşlarının dinî inanç ve hissiyatını kendi çıkarlarını artırma yönünde kullanması ihtimali zayıf olmakla beraber, hiç yok da değildir. Mamafih, 'istismar'ın varlığından söz edebilmek için dinî hissiyata atıfta bulunarak, bundan çıkar sağlayan kişinin saikine de bakmak gerekir. Açıkçası, dinî inanç ve duygulara atıfta bulunulması doğrudan doğruya ve münhasıran haksız çıkar elde etmek amacıyla yapılıyorsa, ancak bu durumda 'din istismarı' yapıldığı söylenebilir. Yoksa, sonucunda şu veya bu çıkar elde edilmiş olsa dahi, kötü niyetli olmayan bir dinî hitabın istismar niteliğinde sayılması hayatın gerçeklerine uygun değildir. Aksi hâlde hemen hemen her türlü dinî söylemin istismar sayılması gerekirdi. Çünkü, dinî hitap çok kere öznelerine şu veya bu şekilde avantaj sağlar. İstismar yoluyla çıkar sağlanmış olması demek, her zaman (hatta, çoğu zaman) maddi bir kazanç elde edilmesi demek değildir. Çıkar manevi de olabilir; nüfuz ve itibar kazanma, taraftar toplama gibi...

Ahlaki bir sorun olarak din istismarının müeyyidesi, kınanma, ayıplanma veya dışlanmadır. İstismarın hukukun konusu olabilmesi için ise, bu eylemin kimlikleri belirlenebilir/teşhis edilebilir kişilerin haklarına zarar vermiş ve bunun o

kişilerin iradesinin ifsadı yoluyla yapılmış olması gerekir. Kişinin 'saf' veya bilgisiz olması, kendi başına, onun irade açıklamasından yararlanılan belli bir durumda iradesinin 'fesada uğratılmış' olduğu anlamına gelmez. Bu nedenle, 'iyi niyetli', 'saf' kişilerin bu durumları istismar edilerek, bundan çıkar sağlanmış olması, her zaman ortada hukuken müeyyidelendirilmesi gereken bir durumun bulunduğunu göstermez. Mamafih, bu durumda hâlâ bir ahlaki sorun vardır.

Genel olarak istismarcılık, sırf ahlaki bir sorun iken, mağduru belli olan bir istismar eylemi hukukun konusu olabilir. Başka bir anlatımla, bu hususdaki genel temayülünü ahlaken kınadığımız her istismarcıya hukuki müeyyide uygulanamaz. Hukuk, ancak somut istismar eylemleriyle, onların kişilere zarar verici sonuçlarıyla ilgilenebilir. Öyle durumlar vardır ki, istismarcı olduğunu bildiğiniz kişiyi kınayabilir, ayıplayabilirsiniz; ama ona karşı hukuken yapacak bir şey yoktur. Hukuk açısından istismar "hakların kötüye kullanılması"nın özel bir türüdür. Bundan dolayı, istismarın –bu arada 'din istismarı'nın– müeyyidesi, normal olarak, cezai değil medeni/hukukidir. Bu şu demektir: İstismarcıyı hukuk himaye etmez; yani istismarcı, eylemiyle elde etmek istediği sonuca ulaşamaz ve eğer eyleminden bir zarar doğmuşsa, bunun hukuk yoluyla telafisi gerekir. İstismar kendi başına cezai bir müeyyideyi gerektirmez; böyle bir durum, ancak istismarın dolandırıcılık veya emniyeti suiistimal gibi bir suç oluşturması hâlinde söz konusu olabilir.

Din istismarı bakımından da durum aynıdır. Dinî değerleri kullanarak dindar kişilerden maddi veya manevi çıkar sağlayanlar, her zaman her toplumda vardır. Bu her zaman gayrı meşru bir durum da olmayabilir. Çünkü, kimi kişiler, doğrudan doğruya amaçları o olmasa da, dinî pozisyonları veya statüleri sayesinde dindar kitlelerin ilgisini çekebilir ve böylece etrafında toplananlar dolayısıyla şu veya bu şekilde avantajlı hâle gelebilirler. Söz gelişi, 'ilmi' ve/veya 'takva'sıyla temayüz etmiş kimi dindar kişilere toplumun yaygın olarak teveccüh göstermesi, onu 'mürşid' bellemesi dolayısıyla ona bağışlar yapılabilir, hediyeler verilebilir. Bunun sonucunda o kişinin daha önce olmadığı kadar varlıklı bir insan hâline gelmesi az rastlanır bir durum değildir. Bu örnekte, 'mürşid' bellenen kişinin, kendisine teveccüh edenlerin iradelerini ifsad etmiş olduğu söylenemez. Ahlaka –muhtemelen dine de– aykırı olan, böyle bir sonucu elde etmeyi bilinçli olarak seçmiş samimiyetsiz kişinin durumudur. Böyle bir kişiyi ahlaken kınayabiliriz, belki dinen de 'günah' işliyordur; ama yine de, burada hukuku ilgilendiren bir yön yoktur. Çünkü, bir kişinin 'samimiyetsiz' olduğunu hissetsek veya sezsek bile, bunun hukuken kanıtlanması mümkün değildir ve esasen bir kişinin iç dünyasındaki duygusal yaşantıların 'sahiciliği' hukukun sorunu değildir. Kaldı ki, dinî hissiyata atıf yoluyla çıkar sağlayan kişi 'samimiyetsiz' de olsa, bu durumun hukukun konusu olabilmesi için, 'mağdur'dan elde ettiği çıkarın onun açık iradesi hilafına gerçekleşmiş olması gerekir. İrade hürriyeti'ne sahip bulundukları ve iradeleri bilinçli olarak ifsad edilmediği sürece, kişilerin 'saf' veya 'cahil' oldukları gerekçesiyle hukuk onların kendi mal-

mülklerine tasarruf etme biçimlerine karışamaz. Oysa, resmî söylemde 'din istismarı' olarak takdim edilen olayların büyük bir kısmı, bu mahiyettedir.

3. 'Din İstismarı' ve Siyaset

Dindar bir toplumda dine atıf yaparak siyaset yapmanın getirisinin yüksek olacağı şüphesizdir. Türkiye'deki resmî söylemde de din istismarından asıl şikayet edilen alan, bilindiği gibi, siyasettir. Bu, kısmen haklı bir şikayettir. Gerçekten de, ülkemizde siyasi faaliyet esnasında dine yapılan referanslar, kimi durumlarda açık bir istismar niteliği almaktadır. "Kimi durumlarda" kaydını eklememizden de anlaşılacağı gibi, siyasette dine yapılan atıfların hepsi değil, sadece belli nitelikte olan bir kısmı 'din istismarı' olarak adlandırılabilecek niteliktedir. Yani, dine atıf yapmak kategorik olarak 'istismar' sayılamaz. 'Din istismarı'ndan şikayeti 'kısmen' haklı bulmamızın nedeni de budur.

Gerçekten de, laik bir sistemde bile siyasette dine atıf yapmak kimi zaman bir zorunluluktur. Çünkü, din sadece bireysel bir inanç değildir, o aynı zamanda toplumsal bir gerçekliktir. Resmî söylemdeki "dünya işlerine karışmayan din" teması, bu nedenle semavi dinlerin hakikatine terstir; hiçbir semavi dinin birincil konusu 'öte dünya' değildir. 'Öte dünya' sadece kimi dinî buyrukların münhasıran Tanrı tarafından müeyyidelendirilmesiyle ilgilidir. Oysa dindarların işi 'bu dünya'dadır.

Dinin toplumsal hayattaki yeri, onun siyaseti çeşitli biçimlerde etkilemesini kaçınılmaz hâle getirmektedir. Toplumun, başka alanlarda olduğu gibi dinî alanda da yaşadığı sorunların bir kısmını 'talepler' şeklinde siyasete yansıtmasından doğal bir şey olamaz. Laik bir devlette bu taleplerin pozitif hizmet beklentileri biçiminde olması pek olağan değilse de, özgürlük talebi ve ayrımcılığa uğratılmama talebi şeklindeki dinî kaynaklı söylemlerin demokratik siyasette yankılanmasında şaşılacak bir şey yoktur. Kaldı ki, Türkiye'nin kendine özgü 'laiklik' modeli, toplumun 'din hizmeti' talebinde bulunmasını da otomatik olarak meşrulaştırmaktadır. Öte yandan, demokratik bir sosyo-politik sistemde dindarların kendi inançları ile tercih edecekleri veya destekleyecekleri siyasetler arasında bir uyum arayışı içinde olmaları da olağan bir durumdur. Bu nedenlerle, siyasette dine atıf yapılmasını kategorik olarak 'istismar' sayan anlayış, demokratik olmadığı gibi, gerçekçi de değildir.

Türkiye'de 'din istismarı' ithamıyla ilgili olarak dikkati çeken önemli bir nokta şudur: Dindarlığı aşikar olan, bunu saklamayan siyasilerin dinî değerlere atıfta bulunmaları 'istismar' sayılırken, kendi siyasi çizgilerini başka değerlerle tanımladıkları hâlde, dinî duygulara sırf siyasi mülahazalarla (oy kaygısıyla) atıfta bulunan siyasetçiler ve partiler için aynısı söz konusu olmamaktadır. Oysa, mantıken 'istismar' kelimesinin, öncelikle, dinî değerlere atıf yaparken bunda 'samimi olmayanlar' için geçerli olması gerekirdi. Daha açık bir ifadeyle, Batılı anlamda muhafazakar ve 'merkez-sağ'da sayılan bir parti, ideolojik tanımı gereği, elbette dinin toplumdaki yerini takdir eder; ama onun sosyo-po-

litik sistemin belirleyici unsuru olmasını istemez. Böyle bir partinin din kendi önceliğiymiş, kendi siyasi projesinin bir parçasıymış gibi propaganda yapmasının samimiyeti şüphelidir. Aslında dine dayalı bir toplumsal-siyasi düzen hedefi bulunmadığı için, besbelli ki, sırf dinî değerlerin toplumdaki itibarından siyaseten yararlanmak istemektedir. Eğer siyasette 'din istismarı'nın bir anlamı varsa, en iyi bu duruma uyduğu söylenebilir. Buna karşılık, kendisini öncelikle dinî değer ve sembollere atıfla tanımlayan veya referansları zaten dinî olan ve yönetici kadrosu başta olmak üzere mensuplarının büyük çoğunluğunun dindarlığı alenileşmiş olan bir partinin, siyasi faaliyet esnasında dinî duygulara hitap etmesinde samimiyetsizlik olduğu söylenemez. Dolayısıyla, burada dinin istismar edildiğinden söz etmek de anlamsızdır. Türkiye'nin paradoksu şudur ki, eğer bu kavramda ifadesini bulan resmî kaygı samimi ise, asıl istismar sayılması gereken, birinci türden örnekler iken; dini istismar ettiği gerekçesiyle ikinci grup müeyyideye maruz bırakılmaktadır.

Başka bir nokta da, siyasetin doğası gereği bir ölçüde 'istismar'ı zorunlu kıldığı hususudur. Burada 'istismar' kelimesini, "semeresini elde etme" anlamında kullanıyorum. Nitekim, hiçbir politik pozisyon, taraftarı veya savunucusu olduğu değer ve ideallerin toplumdaki popülaritesine veya çekiciliğine atıf yapmaktan kaçınamaz. Bu tür atıfları yapmanın amacı, elbette taraftarlarını artırmak, yani siyasi 'getiri' elde etmektir. Nasıl ki, solcu bir parti sol değer ve ideallere ('sosyal adalet'e ve genel olarak sosyal demokrat-sosyalist ideolojiye), Kemalist bir parti 'Kemalist ilkelere' vurgu yaparak halk tabanını genişletmek isterse, aynı şekilde sağcı bir parti de –başkaları yanında– muhafazakar bir değer olarak dine referans yaparak, seçmen desteğini artırmak isteyecektir. Hatta, bir demokraside münhasıran veya büyük ölçüde dinî değerleri vurgulayan bir siyasi parti de var olabilir. Böyle bir durumda dine her türlü atfı kategorik olarak 'istismar' sayan resmî tutum, ideolojik olarak tarafgir ve antidemokratiktir. Bu, 'din istismarı' olarak nitelendirilmeyi hak eden kimi spesifik siyasi davranışların olabileceğini inkar etmek anlamına gelmez. Anlatmak istediğimiz, bunların hukuken müeyyidelendirilmesi gereken kimi somut örnekleri dışında kalanlarını, demokratik siyasal sürecin zaten kendiliğinden müeyyidelendireceğidir. Başka bir ifadeyle, siyasette din istismarının müeyyidesi esas itibariyle siyasi olmalıdır. Bunun tek istisnası, evrensel hukuk anlayışına uygun olarak tespit edilecek 'haksız fiil' ve 'suç' tipleri için –örneğin, belirli bireylerin haklarının ihlali biçiminde olanlar veya açıkça kamuya bilfiil zarar verenler bakımından– hukuka başvurmaktır. Ama bunun için de 'din istismarı' diye ayrı bir kategorinin öngörülmesine gerek yoktur; herkes için geçerli olan ceza normları burada da geçerli olacaktır.

4. 'Din İstismarı' ve Temel Haklar

'Din istismarı' kavramını Türkiye için hayati kılan, bunun anayasal olarak kişilerin temel haklarında bir kısıtlamaya dayanak yapılmış olmasıdır. Nitekim Ana-

yasa'nın 24. maddesinin son fıkrasına göre, "Kimse, Devletin sosyal, ekonomik, siyasi veya hukuki temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasi veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez veya kötüye kullanamaz." Dindar yurttaşların çeşitli sivil ve siyasi özgürlükleri için genel bir kısıtlama getiren bu hükmün kilit taşı olan 'istismar' kavramı, ne yazık ki, hukuki bir yargı için esas alınamayacak derecede muğlaktır. Ceza Kanunu'nda 'din istismarı' diye bir suç bulunmadığı için, bu hükmün yaptırımsız olduğu akla gelebilirse de, gerçek durum böyle değildir. Bunun temel nedeni, burada hakim olan kısıtlayıcı mantığın Türkiye'nin hukuk sistemine ve kültürüne genel olarak nüfuz etmiş olmasıdır. Ayrıca, Ceza Kanunu'nun 163. maddesi kaldırılmış olsa da, mevzuatımızda bu mantığa dayanan veya bu mantığa uydurularak uygulanan çeşitli suç tipleri zaten vardır.

Aslında, bu hüküm, 'istismar' kelimesine yer vermiş olmasaydı bile, kimi özgürlük kullanımlarını yasaklamaya elverişlidir. Bu nedenle, burada 'istismar' kelimesinin asıl işlevi, sivil etkinliklerde, kamusal ve siyasal hayatta dine herhangi bir biçimde atıf yapılmasını kategorik olarak 'istismar' olarak nitelendirmek suretiyle, dindarlar aleyhinde bir önyargı oluşturmasıdır. O kadar ki, bugün dindarların herhangi bir vatandaş için olağan sayılan bir sivil özgürlüğü (dernek veya vakıf kurma, ifade, basın, toplantı özgürlükleri gibi) kullanmaları, toplumda, rasyonel olarak açıklanamayacak genel bir hoşnutsuzluk yaratmaktadır. Dindarlar başka yurttaşların kullandığı türden bir temel hakkı kullanırken, kendi davranışlarını savunma, haklı göstermeye çalışma ihtiyacı hissetmektedirler veya onlardan böyle yapmaları beklenmektedir. Onların herhangi bir sivil veya siyasi özgürlüğü kullanmaları hâlinde, dini istismar ettikleri veya temel haklarını kötüye kullandıkları peşinen varsayılmakta, eğer öyle olmadığını iddia ediyorlarsa, bunu da, kendilerinin kanıtlamaları istenmektedir. Bir bakıma Türkiye'de (Müslüman) dindarlar için 'suçluluk karinesi' işlemektedir; yani, aksini ispat edinceye kadar suçludurlar (haklarını 'kötüye kullanıyor' veya 'dini istismar' ediyorlardır).

Anayasa'nın 24. maddesinin son fıkrasından çıkarılabilecek belli başlı sonuçlar şunlardır:

(i) Devletin temel düzenini din kurallarına dayandırma amacıyla din 'istismar' edilemez, (ii) Siyasi çıkar veya nüfuz sağlama amacıyla din 'istismar' edilemez, (iii) Kişisel çıkar veya nüfuz sağlama amacıyla din 'istismar' edilemez, (iv) 'Sosyal düzen' de devletle ilişkilendirildiğinden, onu da 'kısmen de olsa' din kurallarına dayandırma amacıyla din 'istismar' edilemez.

Bu yasaklarla ilgili olarak dikkat çekilmesi gereken birkaç önemli nokta vardır. Bir kere, bütün bu yasakların hepsinin ortak hedefi çeşitli alanlara ilişkin temel hakların kullanımıdır. Yasaklanan fiillerin oluşmasının lafzen 'dinin istismarı' şartına bağlanmış olması, ilk bakışta, belirtilen amaçları gütmenin kendi başlarına serbest olduğunu düşündürebilirse de, gerek bu hükmün kur-

gulanış biçiminden, gerek Anayasa'nın "temel hakların kötüye kullanılması"yla ilgili 14. maddesinin ifade tazından, gerekse başta "Başlangıç"ı olmak üzere Anayasa'nın tümüne hakim olan 'laikçi' siyasal felsefeden[1] gerçek durumun böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Meseleye bu açıdan bakıldığında, 'istismar'ın söz konusu yasak fiillerin gerçekleşmesinin ilave bir şartı olmadığı, aksine bu amaçları gütmenin kendi başına 'istismar' sayıldığı kolaylıkla anlaşılabilir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, siyasetle ilgili olarak, ister bir siyasi parti, ister bir dernek veya vakıf, isterse bireysel olarak bir politikacı olsun, faaliyetleri esnasında dinî kavramlara şu veya bu şekilde ("her ne suretle olursa olsun") bir atıfta bulunurlarsa, bu, devlet düzenini din kurallarına dayandırma amacıyla dinin istismarı sayılacaktır.

İkinci olarak, dinin, dinî değerlerin veya dinî hissiyatın "kişisel çıkar veya nüfuz sağlama amacıyla istismarı" da yasaklandığına göre, 'din istismarı' sadece siyasi alanda değil, sivil hayatta da hak kaybettirici bir fiil olarak öngörülmüş demektir. Bu, dindarların sadece siyasi özgürlükleri bakımından değil, fakat aynı zamanda sivil özgürlükleri bakımından da ciddi bir kısıtlama ile karşı karşıya oldukları anlamına gelmektedir. Örnek olarak, tüzüğünde dinî değerlere veya ihtiyaçlara hizmet amacı belirtilmiş olan bir dernek veya vakfın hayır amaçlı teberru toplaması, bunların yöneticilerinin veya genel olarak mensuplarının kişisel çıkar veya nüfuz sağlamak amacıyla dini istismar ettiklerinin bir kanıtı olarak görülebilir. Daha da vahimi, bireysel bir dinî irşad faaliyetinde bulunmak bile, aynı mantıkla, kişisel çıkar veya nüfuz sağlamak amacıyla dinin istismarı sayılabilir.

Üçüncüsü, söz konusu fıkrada, sadece siyasi ve hukuki düzenin değil, 'sosyal düzen'in de devlete atıfla tanımlanmış olmasıyla ilgilidir. Bundan, toplumun devletten bağımsız bir varlığının kabul edilmediği sonucu çıkmaktadır. Anayasa 'sivil toplum' bidatini reddetmektedir: Toplum devlete ait olduğu için, toplumsal düzen de devletin bir unsurudur. Böyle olunca, dindarların toplumsal hayatla ilgili dileklerde bulunması da, devletin laikliği için bir tehdit hâline gelmektedir. Bu, Anayasa'nın ve Anayasa Mahkemesi'nin dini, toplumsal yaşamla ilgili bir talebi bulunmaması gereken sırf bir vicdan meselesi olarak görmesiyle uyumludur. Buradaki yasakla ilgili olarak, daha somut bir şekilde ifade etmek gerekirse, dindarların dinin doğasında var olan toplum hayatına ilişkin iddialarda bulunmaları veya toplumsal hayatla ilgili dinî müesseseler oluşturmaları da Anayasa'ya göre din istismarıdır. Bu yaklaşımın en azından semavi dinlerin mahiyetiyle bağdaşmadığında şüphe yoktur. Apaçık bir hakikattir ki, bütün dinlerin temel ve genel amacı, toplumsal hayatla ilgili ahlaki iyileştirmeler yapmaktır. Bu hakikati tanımayan bir hukuk anlayış ve uygulamasının, Türkiye'de olduğu gibi, kategorik olarak özgürlük karşıtı olması kaçınılmazdır.

[1] Bu konuda bkz. Mustafa Erdoğan, "1982 Anayasasında Din Özgürlüğü", *Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji*. Liberte, Ankara 2000 (2. baskı), s. 344-62.

5. Sonuç

Görülüyor ki, Türkiye'deki resmî anlayış açısından 'din istismarı' ahlaki bir sorundan ibaret değildir. Aksine, bu kavram kimi kişi ve gruplar (dindar Müslümanlar) için temel hakların kaybının ve genel olarak demokratik siyaset alanının keyfî olarak daraltılmasının bir gerekçesi olarak kullanılmaktadır. Gerçi, yukarıda belirttiğimiz gibi, din istismarı zaman zaman sırf bir ahlaki mesele olmaktan çıkarak somut hak ihlallerine yol açabilir ve bu durumda bir hukuki müeyyideye ihtiyaç olabilir; ama ne yazık ki, Anayasa ve yasalar bu ihtiyacı karşılamak üzere, istismar kavramının titiz bir tanımını yapmak gibi hukuki-teknik bir yaklaşımdan da yoksundur. Ama bu kasten yaratılmış bir durumdur. Amaç, öyle görünüyor ki, dindarlara sivil, kamusal ve siyasal alanda başka yurttaşlar için geçerli olmayan ilave hak kısıtlamaları getirilebilmesini yasal hâle getirmektir. Kimi hak kullanımlarının kategorik olarak yasaklanmasına ilişkin bu yaklaşımın başka bir yanlışı da, gerçek din istismarı durumlarını ayırt etmeyi imkansızlaştırmasıdır.

Kısaca, Türkiye'de 'din istismarı' teknik-hukuki bir kavram olmaktan çok, kendi mahrem alanları dışında da var olmak isteyen dindarlar üzerindeki bir 'Demokles kılıcı' ve bu hâliyle otoriter siyasetin bir aracıdır.

islâmiyât III (2000), sayı 3, s. 37-49

Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı

YASİN AKTAY
DOÇ.DR., SELÇUK Ü. FEN-EDEBİYAT FAK. SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ

İstismar olgusunu dosya konusu edinen bir derginin ilk yüzyüze gelmesi gereken sorun, herhalde, bizzat bu istismar denilen şeyin ne olduğuyla ilgili belirsizliktir. Çünkü istismar üzerine gelişen söylemlere bakıldığında, bu sözcük kadar istismar edilen başka bir şey olmadığı izlenimi doğabilmektedir. Bu, belki de gerici bir durumdur veya belki de dilin, her çeşit niyete aynı anda servis veren araçsal tabiatının bir sonucudur. Ama her hâlükârda, istismar sözcüğünün, taşıdığı fazladan içerimler dolayısıyla ayrı bir kullanıma sahip olduğu bir gerçektir. Bu yazıda, Türkiye Cumhuriyeti boyunca din ve laiklik politikalarının ayrıntılı bir tarihsel kronolojisini vermeyi düşünmedik. Esasen bu konuda yazılmış birçok kitap ve makale bu ihtiyacı fazlasıyla karşılayabilecek durumdadır. Burada yapmaya çalıştığımız, sadece, dilimiz döndüğünce bütün bu tarihi 'istismar' kavramının çağrıştırdıkları eşliğinde toparlamak olacaktır.

Kârlı Bir Sembolik Yatırım: İstismar Siyaseti

Dilin tamamına teşmil edilebilen metaforik tabiat, kuşkusuz bazı sözcüklere fazladan bir yük bindirir. Bu yükün altında ezilen sözcükler, gerçek anlamda bir iletişim imkanının ağırlığını taşıyamaz hâle gelir. Bu alan giderek bir uylaşım ve iletişim istencinden ziyade, bir çatışma ve temellük istencinin alanı hâline gelir. Kimsenin söylediği sözün, dolayısıyla neyi kastettiğinin hiçbir önemi kalmaz, kimin hangi sözleri söyleyebildiği, söyleme imtiyazına sahip olduğu sözler dolayısıyla ne tür iktidar ve mülkiyet mevzileri kazandığı önemli hâle gelir. Açıkçası, istismar sözcüğü; ilericilik, gericilik, devlet düşmanı, halk düşmanı, vatan haini, zındık gibi sözcüklerle aynı türden bir mekanizmayla, belli bir toplumsal tabakalaşma düzeyinde, bir tabakanın sembolik sermayesi hâline gelince, sözcüğün hiçbir temsil edici rolü kalmaz; bütün metafizik göndergeleriyle birlikte bir politik kâr kaynağı hâline gelir. Çok daha basit bir ifadeyle, sonuçta kimin temellük edip bölüşebildiği, dolayısıyla ve buna paralel olarak kimin tanımlayabilme iktidarına sahip olabildiğiyle alakalı bir sorunla yüz-

yüzeyiz. Bu sorunlarla yüklü bir kavramın işaret ettiğine hükmedebildiğimiz karşılıklarını Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren din politikalarında bulmaya çalışacağız.

Basit bir sorudan ilerlersek, kimin neyi istismar ettiğine nasıl hükmediliyor? Bir eylemin istismar olduğuna dair, elde mevcut nesnel bir bir ölçüt var mıdır? Bir ölçüt varsa, bu nasıl geliştirilebilir? Gerçekten de elimizde böyle ölçüt yoksa, istismar yaftasının her yapıştırılışı yoğun bir istismarın konusu olmak durumundadır. Bugün istismar addedilen eylemlere bakıldığında bu durumun nasıl bir karışıklığa yol açtığı görülebilir. Örneğin, bugün kim neyin savunusunu, kavgasını veriyorsa, hemen bir istismar töhmetine maruz kalabiliyor. Bir insan dinî değerleri savunduğunda veya bu istikamette bir yol tutturduğunda, bir dinî değerler istismarcısı sayılabiliyor. Bir insan millî değerleri savunduğunda ve milliyetçi bir hayat çizgisi tutturduğunda, kolaylıkla millî değreleri istismarla suçlanabiliyor. Bir başkası sosyalist değerleri savunup bunları siyasal ve toplumsal pratiğin merkezine yerleştirdiğinde ona karşı koymanın, onun iddialarını savuşturmanın en geçerli ve kolay yolu onu sosyalist değerler istismarcısı addetmek olabiliyor.

Bütün bu örneklerde, çoğunlukla asıl istismarın, bizzat istismar sözcüğünün kullanım şekli dolayısıyla gerçekleştiğini görmek zor değildir. Bir değeri savunmayı imkansız veya riskli hâle getiren böyle bir karşılanma biçimi her zaman kuvvetle muhtemeldir. Bu tabir o kadar yoğun bir biçimde kullanılıyor ki, gerçekten de bir değeri savunmayı, belli bir tavır veya tutum takınmayı bu ithama maruz kalmadan kullanmanın yolunun ne olduğunu merak ediyor insan... Oysa belli bir inancı, değeri veya tavır ve tutumu bütün içtenliğiyle savunabilir bir insan. Bu tavır ve tutum, dünyevi bir kazanca yol açabilip açmayabileceği gibi, bazı kayıplara da sebep olabilir veya olmayabilir. Bir tutumun istismar sayılıp sayılmayacağını, bunu ölçüt alarak tespit edebilir miyiz?

Kuşkusuz, belli bir tavır ve tutumun sistematik bir dünyevi kazanca yol açması, o tavır ve tutumda bulunan insanların o tutumla ilişkilerinin istismara dayandığını düşünmeyi haklı olarak kolaylaştıran bir şeydir. Esasen Kur'an-ı Kerîm'de 34. Yâsîn suresinde hikayesi anlatılan üç tebliğciyi, şehrin derinlerinden gelen bir bilirkişi, bu ölçütü baz alarak test ediyor ve onların doğru sözlü olduklarını tespit ediyor: (mealen) "Anlattıkları dolayısıyla sizden hiçbir ücret/çıkar/rant talep etmeyenleri neden dinlemiyorsunuz?" (34. Yâsîn, 21).

Savunusu yapılan değerlerin yükselişi dolayısıyla menfaatlenmemek mümkün müdür? Bir tercih olarak, yükselen değerlerin açtığı ekonomik ve siyasi alanlardaki kazanımlardan uzak durmak, elbette ki her zaman mümkündür. Bunu yapmak, kuşkusuz her zaman erdemli sayılabilecek bir tutum olur. Ancak, her aksi durumun bir istismar sayılıp sayılmayacağı, yine bizi istismar kavramının kullanışıyla ilgili subjektif yaratıcılık potansiyeli sorunuyla başbaşa bırakıyor. Gerçekte, her çeşit siyasal tutumun sonunda, bir geçimlik ekonominin oluşması neredeyse kaçınılmaz bir şeydir. En radikal ve en içten karizma-

tik motivasyonlarla harekete geçirilmiş insanlar bile, bir cemaat dayanışması veya asgari bir yatay toplumsal ilişkiler ağı içerisinde bu ekonomiyi yaratırlar. Bu durum, kuşkusuz bir değeri geçindirmek ile bir değerden geçinmek arasında, istismar addedilebilecek sınırı giderek daha da inceltir. Bu sınır inceldikçe, istismar etrafında oluşan lügatçe, tam bir istismara konu olur. Bununla birlikte, istismar yaftasını yapıştırabilmek, her zaman üzerinde yoğun bir siyasi iktidar kavgası yürütülen bir imtiyaz alanı hâline gelir. Doğallıkla, neyin gerçekten de istismar sayılacağı konusunda bilimsel bir ölçüt geliştirilebilse bile, kendine özgü sembolik sermaye boyutu dolayısıyla, kavram, ancak mukabil siyasi ve ekonomik hegemonyalara paralel bir temellük düzenine tâbi olur.

Örneğin, toplumsal tabakalaşma düzeninin fakirler aleyhine ezici bir şekilde kurulduğunu gündeme getirerek, toplumsal eşitsizliği giderici bir program önerdiğinizde, hasbelkader siyasi arenada kendinizi kabul ettiremediğiniz sürece, ne kadar samimi ve haklı olsanız da, fakirlerin duygularını istismar töhmetinden kurtulamazsınız. Ülkenin etnik yapısıyla ilgili bir çarpıklığı dile getirdiğinizde de, bunu kabul ettirecek siyasi kanallar üzerinde bir etkinlik kuramadığınız sürece, insanların etnik duygularını istismar töhmetinden kurtulamazsınız. Keza, belli bir dine inanmışsanız ve o dinin insanlığa çağrısının insanlık için faydasına inanıyor ve insanları da buna inandırmaya çalışıyorsanız, fakat kültürel, toplumsal ve siyasi hegemonyadan fazla bir nasibiniz oluşmamışsa, yine din istismarı töhmetinden kurtulamazsınız. Görünen o ki, istismar kavramının belli bir bilimsel ölçütü geliştirilebilse bile, bunun, siyasi hegemonyayla ilgili nihai kullanım imtiyazı söz konusudur.

Kuşkusuz, buna rağmen, istismarın siyasi hegemonyayla olan bu münasebeti de, diğer bir yandan, siyaset bilimi analizlerinin konusu olur. Burada, bir siyasi erkin istismar üzerindeki tekeli kadar, istismar kavramının içini doldurup boşaltma işlevi de değerlendirilebilir. Belki de, güç kullanma tekeli diye tanımlanan devlet, biraz da istismar kavramı üzerinde bir tekel kurabilme imkanıyla nitelenebilir. Aslında, sadece istismar kavramı üzerinde değil, genel olarak bütün dışlayıcı ve özdeşleştirici kavramların çalışma düzeni üzerinde siyasi iktidarın her zaman görece bir hegemonik belirleyiciliği söz konusudur. Bu vasfı olmazsa, zaten siyasi iktidar olmaz.

Denilebilir ki, Cumhuriyet döneminde din istismarıyla ilgili en göze çarpan gelişme, siyasi erkin istismar kavramı etrafında işleme soktuğu yoğun bir söylem olmuştur. Din istismarının, halk iradesi istismarının, hatta yer yer özgürlüklerin istismarının sıkça dile getirildiği bu dönemde, istismar kavramı, bariz bir biçimde yürütülen bütün siyasi tasfiye operasyonlarının önemli bir popüler kültür aracı olmuştur. Dolayısıyla, bu dönemde en fazla istismar edilen şey, bizzat kullanım değeri son derece yüksek olan istismar kavramının kendisi olmuştur. Etimolojisi gereği, semeresi bol, kullanım değeri ve kârı yüksek bir kavramsal yatırım ve sermaye olarak, bütün kamu malları üzerinde olduğu gibi, 'istismar' üzerinde bir tekel kurmak da, devletin her zaman tabiatındandır.

Siyasi hegemonyanın istismar kavramı üzerindeki bütün hegemonik belirleyiciliğine rağmen, kavram, yine de bilimsel bir analize ve tanımlamaya konu olmaktan kurtulamaz. Örneğin, Alman faşizmi veya Sovyet Rusyası kadar, kavramlar ve hatta bilim ve sanatlar üzerinde bir hegemonya tesisinde ileri gitmiş bir güç olmadığı düşünülür. Oysa bugün, bu hegemonya biçimininin hangi teknolojilerle işlediği, bütün hatlarıyla resmedilebilmektedir. İstismar kavramının, etimolojisi gereği, pek tarafsız ve masum bir kavram olduğunu bilmemiz gerekir. 'Semere'den gelen kökü itibarıyla bir yatırım, kâr ve sermaye olarak görülebilen her şey istismarın konusudur. Bu da, aslında insanın araçsallık boyutunun bir işlevinden başka bir şey değildir. Oysa insanı tanımlamanın bir yolu, zaten onun 'âlet yapan' yanına vurgu yapmaktan geçer.

İnsanın araçsal ilişki içine girdiği her şeyi bir çeşit istismar olarak düşünmek, istismar sözcüğünün gündelik dildeki istisnailiğini bozar. Bir ilişki biçiminin istismar sayılabilmesi için, o ilişkide, kullanma, kâr etme, yatırım yapma veya semere alma'dan öte bir boyutun devrede olması gerekmiyor mu?

Modernizme ve aydınlanma felsefesine yöneltilen eleştiriler, kullanma ve her çeşit araçsal ilişki içinde, masum olmayan ve doğrudan iktidar ilişkilerine denk düşen bir taraf bulmuşlardır. Bu eleştirilere, asırlarca "âlet yapan hayvan" olarak tanımlanan insanın, kullandığı âletle belli dönemlerde farklı ilişkiler kurmuş olduğunun da keşfi eşlik etmiştir. İnsanın, kendisini, kullandığı âletten ayırt etmediği, onu kendi varlığıyla birlikte anlamlandırdığı ve kendi dünyasında ona anlamlı bir yer verdiği ve kendisiyle hemhâl olduğu bir kullanım biçimiyle, kullandıktan sonra onu ancak bir çöp veya bir atık olarak algıladığı bir araçsallık ilişkisi arasında bir fark olduğu söylenebilir. Birincisinde özne-nesne ayırımının bütün Kartezyen içerimleriyle birlikte henüz yapılmadığı, bir ontolojik bütünlük söz konusu olduğu için, bu tür araç kullanımında hiçbir iktidar ilişkisi görülmeyebilir. İnsanın, kendisini, varlığın bütünlüğünden Kartezyen bir ayrılık içinde düşünmediği bir düzeyde, araç da, sermaye de, semere de insanın toplam varlığına ait, o dünyanın bütünlüğünden koparılamayacak unsurlardır. Oysa Aydınlanmacı tasarımda, araç ile aracı kullanan özne arasında, araçsalcılık olarak nitelenerek eleştirilecek olan Kartezyen bir ilişki biçimi tesis olunmuştur. Burada araç, belli bir amaca ulaşılınca kendisiyle ilişki sona eren, o andan itibaren de hiçbir varlığı kalmayan bir nesne olarak tasarımlanır.

Kuşkusuz, bu ilişki biçiminde, varlığın insan merkezli bir kurgusunun derin izleri vardır. İnsanın dışında varlığın geri kalanıyla her türlü vefalı ilişkinin giderildiği bu durumda, araç-amaç ilişkisinin tarafsız kurulması elbetteki imkansızdır. Bu anlamda kullanılan her şey, aynı zamanda kelimenin gündelik kullanımının çağrıştırdığı her şey itibarıyla, özellikle yine kelimenin etimolojik kökeninin gerektirdiği sömürme anlamı itibarıyla, istismar da ediliyordur.

Söz konusu olan din istismarı olduğunda, belli bir amaca ulaşabilmek için, dinle herhangi bir hemhâllik kurmaksızın, onunla ontolojik bir dünyayı paylaşmaksızın onu kullanmak, onu o amaç doğrultusunda sömürmek, ondan bir se-

mere beklemek, onu kâr üretici bir sermaye olarak görmek gerektiği açıktır. Martin Heidegger, ilahiyatçıların Allah'la kurdukları ilişkide böylesi bir araçsal ilişki olduğunu sezer. İlahiyatçıların görünür herhangi bir amaç için dini kullanmalarından dolayı değil, daha temel düzeyde başlayan ve Allah'ı veya dinsel hakikati, kendisiyle herhangi bir ontolojik dünya bütünlüğü iddiasında veya talebinde bulunmaksızın 'dışarıdan' ve 'objektif' bir jargonla bilmeye yöneldikleri için... Ona göre "Tanrı nedir?" sorusunu sormakla işe başlayan bir ilahiyatçının, Tanrı'yı bir şekilde dondurulmuş ve belli 'işlere' yarayan bir şablonun içine sokacak şekilde tanımlamaya yönelmesi, yani işin 'logos'unu kaçırması (Heidegger, 1990) kaçınılmazdır. Bu da, ilahiyatı Tanrı ve din hakikatından fersah fersah uzaklaştıran bir adımdır. Çünkü tıpkı varlığın tamamıyla Kartezyen bir mesafe bırakmanın (bıraktığını zannetmenin) insanı varlıktan kopardığı, varlığın hakikatini unutturduğu gibi, Tanrı'yla nesnel bir mesafe bırakmak da, kaçınılmaz olarak Tanrı'nın hakikatinden uzaklaştırır; ilahiyatçıya Tanrı'nın hakikatini unutturur; onun Tanrı sorusunu sorabilmesini imkansız kılar.

Bundan yola çıkarak, kendi dinsizliğinin Tanrı'ya ilahiyatçıdan daha yakın olduğunu söylemekle (Macquarrie, 1992) ne kadar haklı olabilir Heidegger, bilemeyiz; ama istismar kavramının felsefi sınırlarına getirebileceği katkının anlamlı olduğunu kabul etmek gerekiyor. Onun bu çerçevedeki görüşleri, tekniğe yönelik soruşturmasının da sınırlarını belirlemiştir. Teknolojinin özü, teknik istemdir; o da, insanın âlet kullanımına araçsalcı bakışıyla nitelenen bir istemdir. Her şeyi uhdesine alan, içinde yaşadığı dünyayla kendine Kartezyen bir ayrılık yakıştıran bu istemin doğaya ve her şeye yaklaşımı da sömürü esasında olur. Teknolojinin gelişimini de mümkün kılan, bu Aydınlanmacı nesnelciliktir. Teknolojiyi mümkün kılan, insanın özne olarak tasarlanması ve diğer her şeyin, elde mevcut, emre âmâde, kullanıma hazır bir stok olarak görülmesidir. Dinin de, içerdiği düşünülen bütün kavramsal hazne ve sembolik sermayeyle birlikte, kendisiye bütünleşilmeden kullanıma hazır, elde mevcut bir teknik malzeme olarak ele alınması, söz konusu teknolojik tezahürün bir biçimidir.

Kuşkusuz, çoğu kez, daha basit bir ayırımla da bu durum kolayca ifade edilebilir. Örneğin, dine veya herhangi bir değere gerçekten inanarak, o değerin kendisi için ifade ettiği bütün çağrılara kulak vererek, kendini adamacasına bir değerin veya bir dinin siyasi mücadelesi verilebilir. siyasi mücadelenin tabiatı iktidar talebi olduğu için, kişinin bu iktidarın kendisi için mi mücadele verdiği, değer için mi onu talep ettiği sorusu, bu Kartezyen ayırıma dayanır ve iktidarı talep eden ile amaç ve değer arasında garip bir biçimde kesin bir ayırım yapılabileceğini varsayar. Belki de tartışmaya tam da buradan başlamak gerekir: Bir değer için iktidar talep etmekle, kendi için iktidar talep etmek niçin ayrışmalıdır? Nietzscheci iktidar istencinden biliyoruz ki, iktidar istenci, insanın bedensel varlığının en doğal koşuludur. İktidar talebinde bulunmadığı iddiasındaki münzeviliği sahte, başkalarının iktidar talebini kınamayı da iki katlı bir ikiyüzlülük olarak niteleyen bir ikrardır bu...

Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları

Cumhuriyet döneminde din politikalarını, bir ulus-devlet olarak Cumhuriyet'in kendi meşruiyetini sağlamak için din unsurunu nasıl kullanmış olduğunu belirlemek için, istismar kavramının bu denli felsefi mülahazalarına başvurmak gerekiyor muydu? Aslında dinin veya benzer başka değerlerin istismarının son derece âmiyane işlediği bir vasatta, istismar olayını bu kadar ince bir felsefi hatta izlemek gerekir miydi? Bu çerçevede, en azından iki sebepten dolayı, bu yoldan dolanmamız gerekti. Birincisi, Türkiye Cumhuriyeti'nin, Aydınlanma'nın Türkiye'deki siyasi tezahürünün en önemli safhasını; dünyaya bakışı itibarıyla, Aydınlanmacı akidelere sımsıkı bağlı bir projenin uygulamasını oluşturmasıdır. İkincisi ise, özellikle dinin veya bir değerin ifadesi söz konusu olduğunda, bunu ifade edenle o değer arasındaki ilişkinin bir istismar ilişkisini mi, yoksa o değer veya inancın ifadesi ne kadar kötü ve tutarsız olursa olsun bir bütünlüğün parçasını mı teşkil ettiğini ayırt etmenin, aslında bu kadar ince bir mülahaza gerektirmesidir.

Türkiye Cumhuriyeti, sayısız benzerleri gibi, bir ulus inşâ-projesinin uygulaması olmuştur. Bir projenin uygulaması teknik bir süreçtir ve projenin uygulamasında kullanılacak malzemelerin özenle seçilip ayırt edilmesi; yoksa, bunun özenle üretilmesi gerekir. Projenin tabiatı gereği, ulus-kurma, var olan belli malzemelerin ustaca kullanılmasıyla başarılan bir iş olduğu hâlde, işe, ortaya çıkacak ürüne ezelî ve ebedî bir nitelik atfetmekle başlanır. Sosyolojik olarak bugün çokça telaffuz edilen "Ulus mu devleti devlet mi ulusu kurar?" (Gellner, 1993) sorusunun, projenin kotarılması sürecinde hiçbir faydası olmadığı gibi, ulusun devleti kurduğu yönünde bir bilinç, aksi, akıldan bile geçirilmeyecek şekilde işlenir. Bu da, ürünün sağlamlığını pekiştiren en önemli araçlardan biri olarak telakki edilir.

Projelerin özneleri ile uygulayıcıları veya nesneleri arasında veya üreticileri ile tüketicileri arasında çoğu kez var olan ayırım, ortaya çıkan ürünü her taşıyanın söz konusu teknik istemin sömürücüsü olmama ihtimalini ardına kadar açık bırakır. Bunu gündelik hayatta da sıradan bir biçimde sıkça yaşarız. İnanç sahte bir inanç da olsa, onu üretenlerle onu tüketenler arasındaki sıradan ayırımdır bu. Peki, bizzat üreticilerin veya üretici gibi gözükenlerin bu süreçte samimi olma ihtimalleri yok mudur? Aydınlanma gibi küresel bir projenin yerel tüketicileri, kendi yerel sınırları içinde teknik bir refleksle mi hareket etmek zorundadırlar yoksa projenin dindarca tüketicileri ve uygulamacıları olabilirler mi?

Kuşkusuz bunun cevabını sosyolojik olarak vermek her zaman zordur. Çünkü sorun bir otantisite sorunudur ve sosyolojik bir mütalaa, belli bir eylem biçiminin veya bir varoluş tarzının otantikliğine veya inotantikliğine karar veremez. İstismar kavramının da yine bir otantisite ekonomisiyle alakalı olduğunu hatırlatmak gerekiyor. Ancak metafizik alanlara girme konusunda görece daha desturlu bir konumda olan felsefi mülahazalarla, teknik bir istem içindeki istismar ögeleri ortaya konulabilir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin din politikalarını kendine özgü bir laiklik anlayışı belirlemiştir. Pratikte din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması üzerinde yoğun bir vurgu olmuş ve laiklik, dinin devlete devletin de dine karışmaması şeklinde bir resmî tanıma bağlanmışsa da, devlet iradesi dinî alanı hiçbir zaman özerk bırakmamıştır. Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinin en merkezî kavşağını dinî bir toplumdan seküler bir topluma geçiş oluşturduğu için, din her zaman gerilimli bir alan oluşturmuştur. Bu gerilim, aslında bütün Cumhuriyet devrimlerinin kaynağını da oluşturmuştur. Soyadı kanunu ve tartı ve ölçü ayarları gibi ilgisiz görünen devrimlerden, kılık-kıyafet ve harf devrimine kadar bütün politikalar, devletin laik yapısıyla uyumlu bir toplum yaratma amacını güdüyordu. Çünkü gerçekten de kılık kıyafetiyle, ölçüsüyle, tartısıyla, zaman ve mekan algısıyla, mensubiyet duygularıyla, yazısı ve sembolik dünyasıyla her an dinî bir dünyaya atıfta bulunan bir gündelik hayat üzerinde, laik bir devletin oturtulmasının mümkün olamayacağı varsayılmıştır. Tekke, zaviye, cemaat ve küçük bâtını grupların parçalamış olduğu bir toplumu, merkezîliğiyle temayüz eden ve sanayi toplumunun gerektirdiği bütün işlevlerini merkezî niteliğine borçlu bir ulus-devletin politikaları kabul edemezdi. Bu heterojenliği gidermenin yolunun da, toplumu sekülerleştirecek mekanizmaları devreye sokmaktan, bilinen biçimleriyle Cumhuriyet devrimlerini yapmaktan geçiyor olduğu düşünüldü. Kuşkusuz, bu toplumun neye benzeyeceği ve nasıl bir bileşime kavuşturulacağının bütün hesapları teknik ve araçsal bir projenin aşamalarına tekabül ediyordu. Projeyi uygulayanla proje malzemeleri arasındaki ilişki de, araçsal bir ilişkiden başkası olamazdı.

Salt devlet ile dinin birbirinden ayrılması ve birbirlerine karşı bağımsızlığını sağlamakla yetinmeyen, aksine bir de buna uygun bir toplum yaratma işine de girişen devrimlerin, yine de, en azından iki sebepten dolayı dini tamamen gözardı etmemiş olduklarını biliyoruz. Birincisi, dinin toplumsal katmanlardaki mevcudiyetini laik bir toplum kurma adına tamamen gidermenin zorluğu, hatta imkansızlığı... İkincisi, yaratılan ulusun kimlik harcında, dinin başka bir şeyle ikamesi mümkün olmayan kullanılışlı işlevinin keşfi... Bunun için, Tanıl Bora'nın da kaydettiği gibi, ulusçuluğun ihtiyaç duyduğu lügatçenin büyük ölçüde İslam dininden devşirilmiş olduğu, söylenebilir (Bora, 1998: 118 vd.). İslam ile Türk milliyetçiliği arasındaki münasebetler, bu istihdam esnasında iyice pekişmiştir. Aslında Türkiye Cumhuriyeti'nin başarmaya çalıştığı şey, modernleşmenin ta kendisiydi ve bir ulus inşâı da bu modernleşmenin en önemli safhasını oluşturuyordu. Bu safhada dinin veya özelde İslam'ın tamamen yok edilmesinden ziyade, onun da modernleştirilerek, oluşturulacak millî kimlik harcında çok 'faydalı' bir hâle getirilmesi bile söz konusu olabilirdi. Kuşkusuz, bunun için İslam'ın, uygulanan toplumsal laikleşme işleminde güçlü bir direnç gösteren veya göstermeye meyyal versiyonları değildi 'faydalı' kılınacak olan... Burada dinin kimyasal bir operasyona tâbi tutulması, başlıbaşına bir yenilik veya modern bir tutum olarak devreye girmiş ve İslam içinde 'işe yarar' unsurların seçilmesini; yoksa, geliştirilmesini sağlamıştır.

Ernest Gellner, İslam dünyasında milletlerin oluşmasında İslam'ın sağladığı zengin kültürel malzemenin önemli bir rol oynamış olduğuna dikkat çekmiştir (Gellner, 1981). Gellner'in İslam ile milliyetçilik arasındaki uyum konusunda işaret ettiği durumlar, onun, İslam'ın modernleşmeyle muhtemel bir uyumsuzluğunu giderme imkanına sahip olduğu tezini tamamlamaktadır. Kuşkusuz bu imkan, Cumhuriyet döneminde, İslam'dan Türk millî kimliği ve vatandaşlık kültürü türetmek üzere zorlanan imkanlardan farklı bir imkana işaret ediyor. İkinci durumda, İslam'ın modernleşmeye uyumu, kendisinden feragat etmesi pahasına gerçekleşen ve kendi kaderi içinde bir uyumdan ziyade başka bir projenin malzemesi kılınarak sağlanan bir uyumdur. Buna rağmen, ta Osmanlı'nın son zamanlarından itibaren sıkça başvurulan 'İslam ve gelişme', 'İslam ve modernleşme' veya 'İslam ve terakki' arasındaki münasebete verilen olumlu cevap, bu sefer İslam'ı neredeyse yeniden kuracak ve inşâ edecek şekilde işleyerek tekrarlanmıştır. Bu istihdam edici olumlu cevap, aslında mevcut hâliyle yetinmemiş, aksine İslam'ı Hıristiyanlığa benzeterek, İslam içinde radikal bir reforma tevessül etmiş, İslam'ı yeniden inşâ etmiştir. Bu reformun bir parçası, camilere kiliselerdeki gibi sıraların konması, camilere ayakkabılarla girilebilmesine imkan verilmesi, duaların, ezanın ve Kur'an'ın Türkçe okunması ve bildiğimiz namaz yerine yine Hıristiyanlardaki gibi ilahi okunarak dinî ritüellerin ifa edilmesini kapsıyordu.

Kuşkusuz bu reform teşebbüsleri güçlü tepkilerle karşılaştığı için sonuna kadar hayata geçirilememiştir; ancak, bu reform teşebbüsünün arkasındaki teknik istem, "işe yarar bir din" arayışından hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı, dindar insanların dinî ihtiyaçlarını karşılamaktan ziyade, devletin, ideolojik anlamda son derece münbit sayılan dinî alandaki bir agentası işlevini görmeyi öncelemiştir. Başkanlık, aslında Althusser'in meşhur deyimiyle, bir çeşit devletin ideolojik aygıtı olarak çalışmıştır (Althusser, 1979). Hem teşkilatın gerektiğinde seferber edebildiği veya devletin elinin altında hazır bulundurulan imkanları açısından hem de bizzat kendisinin temsil ettiği din anlayışı itibarıyla ideoloji, üretim ve tüketim mekanizmasının en işlevsel aygıtlarından birini oluşturmuştur. Özellikle okuma yazma oranının son derece düşük olduğu, tamamen dinsel ve cemaatsel olarak kurulmuş bir yapıdan modern bir toplumsal yapıya geçiş için gerekli ideolojik zeminin hazırlanmasında Diyanet İşleri'ne bağlı kuruluşların büyük bir önemi olmuştur. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte halkın dinî beslenme kaynağı olarak yalnızca Diyanet İşleri'nin bırakılmış olması, onu kuşkusuz daha da önemli kılmıştır. Diyanet'in bu yapısı, tek devlet, tek millet, tek dil, tek parti ritminde giden yeni ulus-devletin tekçi yapısının ruhuna da çok uygundu. Hatta bu tekçilik, Türk milletine yaraşır bir dinin ne olduğuna da karar verme konusunda kurucu iradeyi iyice cesaretlendirmiştir.

Bu cesaret, kuşkusuz Aydınlanmacı bir ruhtan besleniyordu ve Türk halkına yaraşır dinin de tek olması gerektiğine, bunun ise İslam dini ve bu dinin

Sünni-Hanefi mezhebi olması gerektiğine de hükmetmişti. Çünkü bu mezhebî yorumuyla bu din "akla en uygun din idi; onun içindir ki, son din olmuştu". Kuşkusuz bu ifadede mezhebî bir vurgu yoktur; ancak, bu ifadenin işleyişi, sonuçta Türkiye Cumhuriyeti'nin din politikasında Sünnilik'ten yana, pek tabii ki, yeniden tanımlanmış, kurulmuş ve ıslah edilmiş bir Sünnilik'ten yana bir tercih ağırlıklı olmuştur. Bunun paradoksal bir yanı vardır; çünkü Cumhuriyet devrimlerinin, özellikle laiklikle ilgili olanları en çok Alevi kesimin desteğine dayanmışken, din örgütlenmesi itibarıyla tercih Sünnilik'ten yana olmuştur. Kuşkusuz bunun değişik sebepleri vardır. İlk akla gelen ve en makul görünen sebep, Aleviliğin, mensuplarının bütün yatkınlıklarına rağmen, laik bir devletle uyumlu, fakat dinsiz de olmayı göze almayan bir millî devlet iradesinin din arayışına yeterli karşılık verebilecek bir donanıma sahip olmamasıdır. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasından dolayı laiklik politikalarından doğrudan ve olumsuz etkilendikleri hâlde, Aleviler, Cumhuriyet devrimleriyle genelde sorun çıkarmayan uyumları esnasında, kendilerine özgü de olsa, devletin arayışı içinde olduğu dinin ihtiyacını karşılayacak bir dinî boyut korumaya veya geliştirmeye yönelmediler (Aktay, 1999). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sadece Sünnilere hizmet veriyor olması, sanıldığı gibi Alevilere yönelik bir ihmalden değil, aksine Alevilerin ilk etapta kontrol edilmeyi gerektiren bir taleplerinin veya milli kimlik inşâında kullanılabilecek 'Türk dini' arayışına karşılık verebilecek bir dinî görüş servislerinin bulunmamasından veya böyle bir servis kabiliyetinin kendilerinde görülmemesinden ileri gelmiştir. Son zamanlarda, yükselen Alevi dindarlığının önemli bir kısmı, tam da devletin bu talebine karşılık verebileceği yönündeki bir istekliliği ifade etse de, talep ettiği Diyanet hizmetinin, kuşkusuz şu âna kadar Sünnilere arz edilmiş hizmetten çok farklı olmasını da en azından bir refleks olarak gözetmektedir. Bu fark Alevilerin Türkiye'de karar organlarıyla, cemaat yapısıyla bağımsız bir dinî grup olarak yapılanmalarından kaynaklanmaktadır ki, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Cumhuriyet dönemindeki bütün işlevi, zaten Sünnilik'ten gelmesi muhtemel böylesi bir talebi bastırmak, kontrol etmek ve bunun dinsel meşruiyet zeminini oluşturmaktan başka bir şey olmamıştı.

Kuşkusuz, Başkanlık, varlığıyla, toplumun tamamen laikleşmesinin bir türlü gerçekleşmemişliğinin yeterli göstergesi olmuştur. Çünkü kurulduğu günden itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütün faaliyetleri dindar halkın dinî taleplerinden önce, devletin izin verdiği ölçüler dahilinde devletin taleplerini gözeterek çalışmıştır. İslam için devlet tarafından tayin edilen yeni tanımın ve pratiğin sınırları içinde, İslam'ı bir millî unsur olarak istihdam siyasetine uygun bir biçimde örgütlenmiştir. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde 3 Mart 1924 yılında kabul edilen 429 sayılı kanuna göre

> "1. Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelât-ı nâsa dair olan ahkamın teşrii ve infazı TBMM ile onun teşkil ettiği hükümete ait olup din-i mübin-i İslam'ın bundan maada itikadât ve ibadâta dair bütün ahkam ve mesalihinin tedviri ve müessesât-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarrında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiş; 2. Şer'iye ve Evkaf Ve-

kaleti mülga (olmuş); 3. Diyanet İşleri Reisi, Başvekilin inhası üzerinde Reisicumhur tarafından nasb (olunması kabul edilmiş); 4. Diyanet İşleri Reisliği, Başvekalete merbut; bütçesi Başvekalet bütçesine mülhak (kılınmış); teşkilatı hakkında da bir nizamname tanzim edil(mesine" karar verilmiştir. Müteakip maddeyle de) Türkiye Cumhuriyeti memaliki dahilinde bilcümle cevami ve mesacid-i şerifenin ve tekâyâ ve zevâyânın idaresine, imam-hatip, vaiz, şeyh, müezzin ve kayyımların ve sair müstahdemin tayin ve azillerine Diyanet İşleri Reisi memur kılınmıştır (Şeriye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Vekaletlerinin İlgasına Dair Kanun, No: 429, 3 Mart 1340 (1924), Düstur, III. Tertip, C. V, s. 665'ten nakleden Kaya, 1998: 115).

Bu kanunla birlikte dinî alanın idaresi, Başbakanlığa bağlı bir devlet organı hâline getirilmiş; bu alanda hiçbir boşluk bırakmayacak şekilde tam bir merkezîleşmeye gidilmiştir. Başkanlık uhdesinde merkezîleşmesi hedeflenen din olgusunun sonuçta Başbakanın kontrolü altında olması, onun kendine ait telosunun, modernleşmeyi ve güç istihkamını hedefleyen devlet öznesinin telosunun hizmetine alınmasını sağlamıştır. Yukarıdaki kanunla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kapsamına giren hizmetler, müftü, imam, vaiz ve müezzinlerin göreceği hizmetlerdi. Bunlar cami cemaatine, vakit, Cuma ve bayram namazlarının kıldırılması, vaaz verilmesi, cemaatin dinî konularda bilgilendirilmesi, cenaze işlemlerinin yürütülmesi, Cuma ve bayram hutbelerinin okunması ve Kur'an kursları aracılığıyla isteyene Kur'an okumanın öğretilmesidir.

Bu hizmetleri yürüten Başkanlık, bir yandan çok önemli bir ideolojik iletişim kanalını kontrol altında tutarken, bir yandan da bağışlar ve hayır faaliyetleriyle önemli bir para ve imkanlar trafiğine de hükmetmek durumundaydı. Bir defa, tabiatının verdiği imkanlarla bu alan, halkın devletle veya devletin halkla en kolay temas kurabildiği bir alandır. Dinin popüler tabiatı ve kurumsallaşma yaygınlığı dolayısıyla, hiçbir eğitim, statü ve sınıf tabakalaşması engeli tanımayan iletişim kanalları, devlet politikalarının meşrulaştırılabileceği, halka belli konularda istenilen yönde istenilen yönlendirmenin yapılabileceği geniş bir siyasal imkanlar alanı söz konusudur. Tek sorun, din adamlarının –çoğu kez– kendilerini aynı zamanda sorumlu hissettikleri dinî metinlerin istenilen politikalara uyumlu yorumu konusunda ikna edilmeleri olmuştur. Cumhuriyet döneminde devlet politikaları ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu yöndeki sorumluluğu arasında zaman zaman çok küçük de olsa bazı zorluklar yaşanmış olsa da, genel hatlarıyla bir uyumdan söz edilebilir. Açıkçası, dinsel alan –gözetiminden sorumlu din adamlarının uyumlu çalışmaları sonucu, devletin ideolojik aygıtı olarak– sistemin işleyişine ciddi bir sorun teşkil etmemiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetki ve sorumluluk çerçevesine giren bütün görev ve kadrolar, her zaman için devletin siyasal iradesinin 'elinin-altında', 'göreve-hazır', 'kullanılabilir' olarak görülmüştür. Ufak tefek aksamalar dışında, bu yönde ciddi sir sıkıntı yaşanmamıştır.

Cuma Hutbeleri: Dinî Medyanın İletişim Kanalı

Bütün bu görevler arasında kuşkusuz hutbeler, sahip oldukları iletişim özellikleri dolayısıyla başlıbaşına incelenmeye değerdirler. Aslında bu çalışmanın daha başlangıç tasarımı, Cumhuriyet Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın her hafta camilere gönderdiği Cuma hutbelerinin söylem analizi olarak düşünülmüştü. Bu hutbelere ulaşmak üzere Başkanlığa yapılan müracaatta bu hutbelerin arşivinin tutulmamış olduğu üzüntüyle öğrenildi. Oysa böyle bir arşiv, gelecek nesiller için Türkiye'de sadece konumuz açısından değil, aynı zamanda birçok konuda yapılabilecek araştırmalar açısından da çok önemli görülmelidir. Bir sosyal hâdise olarak Cuma namazı ve Cuma hutbeleri, Türkiye'de sosyolojik olarak en fazla önemsenecek ender konulardan biridir. Erkek nüfusun muhtemelen en azından yarısını her hafta toplayan bir ibadet olan Cuma namazından önce namazın bir şartı olarak okunan hutbelerin içeriği ve insanların bu hutbelerden etkilenme biçimleri arasındaki ilişki, sosyolojik olarak da, tarihsel olarak da, kanaatimizce, son derece önemli bir konudur.

Örneğin, nüfus planlaması konusunda Cumhuriyetin 1964'e kadar nüfus teşvik politikaları uyguladığını, buna mukabil tam da aynı yıl hiçbir ara dönem yaşanmadan nüfus planlaması dönemine girildiğini görüyoruz. Birinci dönemde, tıp söylemleri, sosyolojik söylemler, iktisatçı söylemler kadar dinî söylemlerin de nüfus teşvik kampanyasına önemli katkılarda bulunduğunu çok iyi biliyoruz. Bu konuda yola 'ümmetin çoğalması' temasından girilmiş, "geçim kaygısıyla çocukların öldürülmemesi" yönünde caydırıcı buyruklardan çıkılmıştır. Bu konuyu ele alan birçok dinî metne rastlanabilir. Ancak, hutbelerin bu yönde nasıl bir işlev görmüş olduğu yönünde elimizde ciddi bir kayıt bulunmamaktadır. 1964'te ise yine nüfus planlaması konusunda başlatılan kampanyalarla, tıbbi, psikiyatrik, jinekolojik ve sosyolojik söylemlere dinî söylem de katılmakta gecikilmemiş, nüfus planlamasını teşvik edecek doğrudan dinî referanslar bulamamışsa bile en azından 'azil' yapmanın dinen sakıncalı olduğu yönündeki yaygın endişeyi giderecek fetvayı işlemeye yönelinmiştir. Bu konuda *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde en azından bir-iki makalenin, daha bu kampanyanın ilk dönemlerinde bu kampanya lehine yayımlandığını biliyoruz (Ateş, 1970; Atay, 1972). Ancak yine hutbelerde bu konunun nasıl ele alındığı yönündeki kayıtlara ulaşamıyoruz.

Bununla birlikte, hutbelerde orman haftası, anneler günü, millî gün ve bayramların anlam ve önemi, millî birlik ve beraberlik, savurganlığın dinî sakıncaları ve sair konularda siyasal konjonktürün gerektirdiği çerçevede cuma hutbesi duymayanımız yok gibidir. Açıkçası, hutbelere, bir iletişim imkanı olarak başka hiçbir sürprize veya bir başka inisiyatife terkedilemeyecek bir araçsallıkla yaklaşılmıştır. Ancak, bu araçsal doz, hutbelerin iletişimsel işlevselliklerinin keşfedildiği oranda artmış veya biçim değiştirmiştir. Muhtemelen, daha önceleri sadece 'uygun hatib'in belirlendiği hutbeler, daha sonra konu tahdidine

maruz kalmışlardır. Konu da, zaten millî birlik ve beraberlik gerçeğinin tam ortasındaki imamın güvenilen seçimine bırakılıyordu. Atatürk'ün meşhur Balıkesir Hutbesi (Atatürk, 1985: 103-107), tamamen günün en siyasi ve askerî konularına yaklaşımın dinî esaslarda işlendiği bir muhtevaya sahiptir. Ancak, vatan kurtulduktan sonra dine siyasetin herhangi bir şekilde bulaşmasına karşı duyarlı hâle gelen siyasi irade, hutbelerin hatiplerini belirledikten sonra konularını da belirlemeye başlamış, arkasından daha ileri bir aşama olarak hutbe muhtevasını, metni merkezden göndermek suretiyle de belirlemeye yönelmiştir. Bu bile her türlü sürpriz ihtimalini yeterince bertaraf etmemiş olmalı ki, şimdilerde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yürüttüğü çabalarla, hutbelerin tek bir merkezden okunmasının teknik donanımının bütün camilere kurulmasına çalışılmaktadır. İlk etapta, 1997 yılında Ankara'da deneme kabilinden uygulamaya konulan bu merkezîleşme, teknolojinin, bilimin ve hatta küreselleşmenin gelişiminden bizim payımıza düşenin ne olduğu konusunda garip bir manzara koyuyor ortaya... İnsani iletişim faktörünü tamamen devre dışı bırakılan, mekanik bir işleme indirgenen, cemaatin hiçbir farklılık ihtimalini gözetmeyen, imam ve cemaat arasındaki ilişkiye hiçbir diyalojik pay bırakmayan bu hutbe tarzının, dinî cemaat kavramının yapısında da kökten değişikliklere yol açtığı/açacağı muhakkak görünüyor. Bu değişikliğin ne kadarı hedeflenmiştir bilemeyiz; ancak, ortada olan durum, Cuma hutbelerinin, Türkiye'deki diğer tüm dinî alanlar gibi, bir 'elde mevcut' araçsal imkan olarak görüldüğüdür. Cuma hutbesini okuyan ve ona muhatap olan kişinin bu hutbeyle kurdukları dinsel veya ontolojik ve hermeneutik anlamın, bu irade açısından, ancak bu araçsallığı/kullanışlılığı ölçüsünde bir önemi ve anlamı vardır.

Din eğitimi alanında da aynı bakış açısı söz konusu olmuştur. Zaman zaman din eğitiminin serbest bırakılmış olması ve hatta teşvik edilmiş olması ile zaman zaman engellenmeye çalışılmış olması arasında, bu açıdan kategorik bir fark olmamıştır. Her ikisinde de, doğası gereği çağrıda bulunan, insanı kulak vermeye, görmeye ve değişmeye davet eden bir davet olan dinsel alan, tam bir teknikler ve imkanlar haznesi olarak görülmüş, ihtiyaç fazlası atılmış, ihtiyaç duyluduğunda üretilmesi yönünde kararlar alınmıştır. Bu bağlamda unutmamak gerekir ki, 1947'de İmam-Hatip okulları ile İlahiyat Fakültesi'nin kurulması düşüncesini ilk değerlendiren, yine onları daha önce kökten bir biçimde kapatmış ve yeri geldiğinde miktarı fazla bularak yine radikal bir biçimde tekrar kapatılmasını önerecek olan Cumhuriyet Halk Fırkası olmuştur. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1947'deki olağan kongresinde yapılan tartışmalarda, Fırka'nın dinle münasebetleri, siyasal iktidarı elde tutma, yani meşruiyet imkanları açısından değerlendirilmiş ve sonuçta, bir miktar da olsa 'aydın din adamı' yetiştirme ihtiyacı, halk arasında dolaşan ve kontrol edilemeyen dincilerin (Lewis, 1970: 414), devlet destekli ve kontrollü din eğitiminin yokluğunun yarattığı boşluğu 'kullanarak' hareket alanı bulabildikleri gerekçesine dayandırılmıştır (Aktay, 1993).

Aslında kökeni daha öncelere dayanan 'aydın din adamı' motifi, o gün bugün bütün din eğitimi politikasının altında yatan yegane konsept olmuştur. Aynı konsept genellikle dinî ihtiyaçlarını devletten beklemeyip kendi başına görmek isteyen her çeşit eylem tarzını tanımlayan 'din istismarı' yan-konseptiyle beraber işletilmiştir. İstismar kavramı üzerinde yukarıda tasvir ettiğimiz çerçevede kurulan kontrol, başlıbaşına büyük bir imkanlar ve sermayeler ağı üzerinde kurulan kontrole eşitti. Çünkü istismar kavramı, dinî alanı, dinî kuruluşları ve dinî davranışları kontrol etmeye yarayan bir suç ve normal davranış tarzını tanımlayan son derece kullanılışlı ve zengin bir sembolik sermaye birikimini temsil ediyordu. 'Aydın din adamı'na karşı 'din istismarcısı' motifi, ilkokul kitaplarından başlayarak, askerlikte verilen vatandaşlık bilgilerine, yazılı ve görsel medyalara kadar değişik tekniklerle sürekli yeniden üretildi ve bu yolla bütün davranışları kodlanmış ideal Türk vatandaş standartlarına uygun dinî inanç ve davranışların sınırları çizildi.

Sonuç olarak, din politikalarının dinle olan ilişkisi sadece politik bir çerçeveye sığdırılabildiği ölçüde, din siyasetin bir aracı olmaktan kurtulamayacaktır. Dinle olan ilişkisi ayrı dünyalara veya zamanlara ait iki varlığın ilişkisi olduğu hâlde, dindar insanın davranışlarını istismar diye değerlendirmeye girişmek açıkça istismar kavramının istismarından başka bir şey değildir.

Kaynaklar

AKTAY, Yasin (1993), *Political and Intellectual Disputes on the Academisation of Religious Knowledge,* Ankara: ODTÜ, Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi.

AKTAY, Yasin (1999), *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı,* İstanbul: İletişim Yayınları.

ALTHUSSER, Louis (1979), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları,* çev. Murat Belge, İstanbul: İletişim.

ATATÜRK, Gazi Mustafa Kemal (1985), *Din Poltikası Üzerine Konuşmalar,* derleyen, Kemal Aytaç, Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü.

ATAY, Hüseyin (1972), Kur'an ve Hadis'te Aile Planlaması, *AÜİFD,* cilt XVII.

ATEŞ, Süleyman (1970), Azl veya Doğum Tahdidi, *AÜİFD,* cilt XVI.

BORA, Tanıl (1998), *Türk Sağının İç Hali,* İstanbul: Birikim Yayınları.

GELLNER, Ernest (1981), *Muslim Society,* Cambridge, University Press.

GELLNER, Ernest (1993), *Uluslar ve Ulusçuluk,* çev. Büşra Ersanlı-Behar, İstanbul: İnsan Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays,* İngilizce'ye çev. William Lovitt, New York: Harper & Row.

HEIDEGGER, Martin (1990), *Nedir Bu Felsefe?,* Almanca'dan çev. D. Tunç, İstanbul: Logos.

LEWIS, Bernard (1991), *Modern Türkiye'nin Doğuşu,* çev. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

MARQUAIRRE, John (1992), *Heidegger ve Tanrı Kavramı,* çev. Mustafa Özel, *Dergah,* sayı 33.

SÖNMEZ KUTLU

İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler

Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi

•

M. Abdullah Draz

KUR'AN'A GİRİŞ

çev. Salih Akdemir

•

ZERKEŞÎ

Hz. Âişe'nin Sahabe'ye Yöneltiği Eleştiriler

çev. Bünyamin Erul

•

A. REZA ARASTEH

Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş

çev. B. Demirkol, İ. Özdemir

islâmiyât III (2000), sayı 3, s. 51-67

Reel Politikada Dinî Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar

İLHAMİ GÜLER
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

1. Dinin Mahiyeti ve Tarihsel Tezahürleri

Din-siyaset ilişkisi, dinin ve siyasetin tanımlarına göre çok çeşitli yorum ve boyutlar kazanmaktadır. Bu ilişki, İbrahimî teistik dinin tarihsel üç tecrübesinde ve bu tecrübelerin her birinin kendi tarihinde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) en sorunlu ve zor alanlardan biridir. Sorun, günümüzde de devam etmektedir. Bu sorun, Hıristiyanlık açısından zorla da olsa (Kilise'nin devlet dışına atılmasıyla) çözülmüş gibi görünse de, diğer iki dinî tecrübe (Yahudilik ve İslam) için sorun hem teorik hem de pratik düzeyde hâlâ devam etmektedir. Sorun, teorik ve pratik olarak kabaca iki türlü çözülmektedir: Bunlardan birincisi, dinin siyasetle iç içe olduğu ve bunların ayrılamayacağı (İsrail, Suudi Arabistan, Afganistan, Sudan, Pakistan, İran); ikincisi ise, din ve siyasetin ayrı ayrı şeyler olduğu ve bunların birbirine ne öz olarak, ne de söylem olarak karıştırılmaması gerektiği şeklindedir (halkı Hıristiyan olan ülkeler ve Suriye, Irak, Cezayir, Tunus, Türkiye). Siyasetin din ile ilişkisinin bu ikinci şekildeki çözümü, ya bir dünya görüşü olarak felsefi-kültürel sekülerizme –çünkü felsefi sekülerizm dini 'zamanı geçmiş' bir şey olarak görür– ya da politikanın ahlaktan tamamen bağımsız bir 'çıkar kavgası' olduğu kabulüne dayanır.

Dinin siyasete karıştırılmaması gerektiğini savunanlar nezdinde din deyince akla gelenler şunlardır: Kendisi bizatihi gaye olan mebde ve meada ilişkin bir akide, inanç; ferdî veya toplu hâlde icra edilen dinî tören, ayin ve ibadetler (namaz, oruç, hacc, kurban, vaftiz, ekmek-şarap ayini vs.); sakal, sarık, haç, cübbe, takke, misvak, hacı yağı, seccade, tütsü, çan, minare gibi sembol ve nesneler; ağlama duvarı, türbe, Kâbe, Kudüs ve Mekke gibi kutsal mekan ve şehirler; Arz-ı mev'ud, asli günah, seçilmiş halk, günah çıkarma, kadercilik, teslis ve mehdi beklentisi gibi dogmatik inançlar; Tanrı'nın oğlu İsa, sahabe, azizler ve veliler, kutuplar vs. gibi kutsal kişiler; olağanüstü, mantık dışı, sırri, gaybi ve mucizevi olaylar; haham, papaz, keşiş, imam, müftü, şeyh vs. gibi dinî kişi-

ler; havra, kilise, cami, tekke, mescid gibi mabedler; Şeriat, Mişna, Talmud ve Kilise öğretileri gibi dogmatik öğretiler; kısaca, birçoğu tabiata, fıtrata, akla ve ilme zıt olan cisimsel, sembolik ve şeklî şeylerdir. Bu saydıklarımızın büyük bir bölümü, dindarların entelektüel ve ahlaki zaafları sonucu tarihî süreç içinde oluşmuş ve İbrahimî teistik dinin ontolojisi yerine kaim olmuş şeylerdir, aynı zamanda... Oysa, –Hz. İsa'nın kendi dönemindeki Yahudilik eleştirisini (daha sonra bu eleştiri Pavlus tarafından saptırılarak 'Hıristiyanlık' olarak kurulacaktır) dışarıda tutarak– Hz. Musa'nın ve Hz. Muhammed'in getirdikleri mesaja, doğuş anlarında bakacak olursak, dinin, kendisinin bizzat gaye olmayıp, ferdin, ailenin, toplumun ve insanlığın hayatını, özel bir tecrübede lokal (birincide İbraniler, ikincide Araplar), prensipleri itibarıyla da evrensel düzeyde tanzim eden bir nizam olduğunu görürüz. Bu anlamda din, insanların maslahatlarını ve mutluluklarını gerçekleştirmenin bir yoludur. Acı ve sıkıntıyı teskin etmenin, zulmü meşrulaştırmanın bir aracı değil; adaleti ikame etmenin kendisidir. İnsanın düşünce kabiliyetini uyuşturan, donduran, felç eden bir unsur değil; tersine, onu tahrik eden, teşvik eden, canlandıran[1] bir süreçtir. İbrahimî teistik din, özü itibarıyla tevhid ve adalete dayanan bir dünya görüşü, bir tür hümanizm, bir anlam haritası, bir medeniyet projesi ve bir kök paradigmadır. Tevhid, nihilizme karşı evrenin ve insanın anlamını; adalet ise, insanın yeryüzünde hemcinslerine karşı sorumluluğunu ortaya koyar. Din, sadece bireyin nasıl yaşayacağını ortaya koyan bir şey değil, aynı zamanda, toplumsal (dolayısıyla politik) olarak dünyayı değiştirme idealidir. Tanrı, insanlara sadece bireysel ahlakı ve duayı önermez; zalimlere karşı gerektiğinde kuvvet kullanmayı ve savaşı da emreder (8. Enfâl, 39, 60). İnsan, yeryüzünde fiiliyle Allah adına salih amel gerçekleştirecek bir vekil, halife (2. Bakara, 30) ve yeryüzünü imar edecek bir görevlidir (11. Hûd, 61). Aydınlanma, modernite ve sekülerizmin ortaya koyduğu dünya görüşü, İbrahimî teistik dinin alternatifi bir dünya görüşü ve medeniyet projesidir. Buna Batılı tarih felsefecileri çeşitli adlar vermişlerdir: Prometeuscu, hümanist, laik ve kahraman üst kültür sistemi (W. Schubart), duyumcul üst kültür sistemi veya prototipi (Sorokin).[2] Bu dünya görüşleri (*Weltanschauung*) veya üst kültür sistemleri (medeniyet, kök paradigma), kendilerine has bilim, felsefe, sanat, teklonoji, iktisat, ahlak, siyaset vs. anlayışına sahiptir. Bunlar kendilerini, ideolojik, maddi ve davranışsal olarak dışa vururlar.

2. Din Olarak Siyaset

Eğer politika, birçok politikacının ve siyaset bilimcinin anladığı anlamda, bir toplumdaki (ekonomik) değerlerin elde edilmesi mücadelesi; düşünce, menfaat ve psikolojik eğilimlerin farklılığından doğan bir çatışma; iktidarı ele geçir-

[1] Örnek olarak bkz. 17. İsrâ', 36; 44. Duhân, 58; 22. Hacc, 46; 29. Ankebût, 43. İlim, akletme, tefekkür, ibret alma ile ilgili yüzlerce ayet vardır.

[2] Pitirim Alexendrovic Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, İstanbul 1972, s. 116, 174.

me mücadelesi ve hükmetme tutkusu ise,[3] dinin, politika ile bir ilişkisi yoktur. Ancak, siyaset bununla birlikte, aynı zamanda, toplumun bütün üyelerinin yararına (maslahat) uygun olabilecek bir düzen kurma; haksız bireyesel menfaatlere karşı toplumun ortak çıkarını temin etme; iç barış ve düzeni sağlama;[4] bireysel, grupsal ve kitlesel zulümleri önleyerek adaleti kaim kılma mücadelesi ve Aristo'nun tanımı ile 'pratik ahlak' ise, o zaman dinin önemli bir bölümünün siyaset olduğunu söyleyebiliriz. Bir örnek vermek gerekirse, Türkiye'de siyasi partilerin parti programlarına yazdıkları (vadettikleri) çoğu ahlaki nitelikli öneriler ikinci anlamda; iktidara geldiklerinde yaptıkları veya elde ettikleri ise, birinci anlamda siyasettir.

Siyaset, birçok insan tarafından birinci anlamında kabul edilmektedir. Nitekim, ülkemizde –daha yakında– başbakan yardımcısı düzeyindeki bir politikacımız, parlamentoda yapılan bir oylamayı değerlendirirken: "Arkadaşlarımız oylamada karar verirken, siyasi değil, ahlaki davranmışlardır." demişti. Bu cümledeki 'siyasi' ibaresinin, ahlakın karşıtı anlamında, yukarıdaki tanımı içerdiği açıkça görülmektedir. Fakat, siyaset tarihi, ahlaki kaygının, siyasetin ayrılmaz bir özü olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Zulmün ve adaletin olduğu her yerde ilahi dinin bir sözü ve insanlardan bir talebi vardır. Siyaset ise, en büyük zulümlerin (büyük günahlar), en büyük adalet örneklerinin (büyük sevaplar) gerçekleştiği süreçtir. Zira, siyasi eylemlerin etkisi, yerine göre yüzlerce, binlerce, milyonlarca insana uzanır. Hz. Musa'nın ve Hz. Muhammed'in dinî mesajları, yaşamı; siyasi, iktisadi, hukuki ve dinî olarak bölmemişlerdir. Bu iki tecrübenin tarihî süreç içinde 'Şeriat'a vücut vermeleri, onlardaki siyasiliğin doğal bir sonucudur. Fakat, her iki şeriatın da dogmatikleşmesi insan zihninin bir zaafıdır.

Firavunların zulmü altında zayıf düşürülmüş bir halkın (İbraniler) özgürlük mücadelesi olarak başlayan Hz. Musa'nın hareketi, aynı zamanda, siyasi bir mücadeledir. Kabileler hâlinde yaşayan Arapların 'İslam ümmeti' şeklinde bir topluma ve devlete kavuşmaları da, özü itibarıyla, Hz. Muhammed'in mücadelesini siyasi kılar. Aynı zamanda, Mekki ayetlerde Mekke'deki ticari burjuvaziye karşı, ezilen fakir insanların protestosu dile getirilir. Medine'de ise toplumsal adalet tahakkuk ettirilir.

Bu arada Hz. İsa'nın mesajına değinecek olursak, Nietzsche'nin dediği gibi, bu mesaj "Yahudi kilisesine bir başkaldırmadan başka bir şey değildir; sözcüğü bugün kullandığımız anlamda Kilise'ye, 'iyilere ve haklılara' karşı, "İsrail'in kutsal kişileri"ne karşı, toplumun yukarıdan aşağıya tabakalaşmasına karşı bir başkaldırıydı bu."[5] Hz. İsa'nın mabedde Yazıcılar ve Ferisilere karşı yaptığı suçlamalar (Matta, 23. bab), bu başkaldırıyı en güzel bir biçimde özetlemektedir:

[3] Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara 1978, s. 1.
[4] Kapani, *age.*, s. 2-3.
[5] Frietrich Nietzsche, *Deccal (Hristiyanlığa Lanet)*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul 1995, 42.

> ... Lakin vay başınıza, Yazıcılar ve Ferisiler, iki yüzlüler! Çünkü siz göklerin melekutunu insanların yüzüne kapıyorsunuz; zira kendiniz girmiyorsunuz, girenleri de bırakmıyorsunuz ki girsinler... Vay başınıza, Yazıcılar ve Ferisiler, iki yüzlüler! Çünkü nanenin, anasonun ve kimyonun ondalığını veriyorsunuz ve şeriatın daha ağır işlerini, adaleti, merhameti ve imanı bırakıyorsunuz, onları yapmalı idiniz, bunları da bırakmamalı idiniz. Ey kör kılavuzlar, siz küçük sineği süzerek ayırırsınız, fakat deveyi yutarsınız!..

Nietzsche, bu mesajın apolitikliğini şu şekilde ortaya koyar:

> Kültür ona (Hz. İsa) dedikodu yolu ile bile tanıdık değildir, ona karşı savaş vermesi gerekmez hiç de, –onu reddetmez. Aynı şey devlet için de geçerli, bütün (Roma eyaletindeki) vatandaşlık düzeni ve toplum düzeni için de (geçerli); çalışma için de, savaş için de. Hiçbir zaman (o günkü) 'Dünya'yı reddetmek için bir nedeni olmadı...[6]

> ...Hiç korumamak kendini, hiç öfkelenmemek, hiç sorumlu tutmamak (...) kötüye direnmemek, onu sevmek...[7]

Dört İncil'de ortaya konan mesajın, özü itibarıyla Yeremya'nın, Zekariya'nın ve Yahya'nın tebliğlerinde olduğu gibi ahlaki-manevi bir özeleştiri olması hasebiyle apolitikliği, onun daha sonradan politikleşerek Roma'yı ele geçirmesi gerçeği ile çelişmez. Bu öz eleştiriyi çarpıtarak Pavlus'un onu Kilise'nin (bedenleşmiş İsa) üzerine yeni bir din olarak kurması (Hıristiyanlık) ise apayrı bir şeydir.

3. İslam'ın Siyasal Boyutu

Kurumsal olmayan, diğer bir deyimle bireysel ve toplumsal siyasi sorumluluk, Kur'an'da *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* (iyiliği destekleme, kötülüğü köstekleme) şeklinde sık sık her bireye bir yükümlülük olarak hatırlatılır. Kurumsal siyaset ise (imamet, devlet inşâı) Hz. Muhammed'in ölümünden sonra Müslümanlar tarafından dinî, toplumsal bir zorunluluk olarak algılanmıştır. Kurumsal siyasetin şeklî unsurlarının, hem Kur'an'da belirtilmediği hem de dinî bir mesele olmadığında –Şia ve Mevdûdî ile Seyyid Kutub gibi çağdaş bazı müslüman düşünürler hariç– hemen hemen bütün Müslümanlar ittifak etmişlerdir.

a) Topluma karşı bireysel siyasi sorumluluk olarak emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker

Bireysel ahlaki sorumluluk olarak fakirlere yardım etmek, anne ve babaya iyilik etmek, çalmamak vs. şeklinde Kur'an'da tavsiye edilen yüzlerce ahlaki buyruğu yerine getirmekle, bireysel siyasi sorumluluk arasındaki fark nedir? Bunu tayin eden şey, bireysel bir çabanın birden çok sayıda insanın içinde bulunduğu bir toplumsal, ahlaki durumu oluşturmaya/korumaya (maslahat, adalet) veya bozmaya (haksızlık, zulüm) yönelmesidir. Örneğin, fakir insanlara yardım

[6] Nietzsche, *age.*, 49.
[7] Nietzsche, *age.*, 53.

etmek bireysel bir ahlaki sorumluluktur; fakat, fakirliği ve gelir dağılımındaki adaletsizliği yaratan koşulları ortadan kaldırmak için girilişilecek bireysel veya kolektif çaba, bireysel siyasi sorumluluktur. Bir hadiste ifade edildiği gibi, bu siyasi sorumluluğu yerine getirmenin istitaat ve önem sırası şöyledir: Önce fiilî, örgütsel (el ile); sonra kültürel, yani basın-yayın, eğitim, vaaz, irşad (söz ile) ve son olarak da, düşünsel (kalb ile).[8] Halk arasındaki deyimi ile, bu, "seyircilerin sahaya inmesi"dir.

İyiliği, adaleti ayakta tutma; kötülüğü, zulmü, haksızlığı engellemeye çalışma anlamındaki bu prensip, Kur'an tarafından her müslümana ve müslüman topluma ahlaki-dinî-siyasi bir sorumluluk olarak yüklenmiştir. Örneğin Lokman (a.s.) oğluna öğüt verirken: "Ma'ruf (adil, ahlaki ve iyi) olanı emret ve münker (haksızlık, zulüm, yanlış, kötü) olandan da vazgeçir." (31. Lokmân, 17) demektedir. Müminlere toplu hâlde hitap eden bir ayette ise: "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı topluluksunuz. Ma'rufu emreder, münkerden alıkoyarsınız." (3. Âlu İmrân, 110) denmektedir.[9] Bireysel siyasi sorumluluk, sonucu bireysel olarak bizi ilgilendirsin veya ilgilendirmesin, toplumsal sorunlarla ahlaki zorunluluk ve sorumluluk gereği ilgilenmektir. Bu, çağdaş demokrasilerde olduğu gibi bireyin 'susmama hakkı'dır. Bu sorumluluk meşhur bir hadiste şöyle ifade edilmiştir: "Haksızlık karşısında susan dilsiz şeytandır." Ülkemizde birçok sivil toplum örgütünün, çeşitli toplumsal, politik haksızlıklar karşısında protestolarını ifade etmede kullandıkları: "Susma, sustukça (ezilme) sıra(sı) sana gelecek." sloganında dile getirilen de aynı sorumluluktan başkası değildir.

Tefsir, fıkıh ve kelam alimleri, bu sorumluluğun, bizâtihi veya lizâtihi (kendinde) bir hüküm olarak, herkese zorunlu (*vâcib*) olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bunu zorunlu kılan şey ise, hem akıl, hem de dini nasslardır (Kur'an ve hadis).[10] Şu ayet, bu toplu sorumluluğa somut bir çağrıdır:

> Size ne oldu ki, Allah yolunda ve: "Rabbimiz bizi şu halkı zalim olan şehirden çıkar, bize katından bir koruyucu ver." diyen zayıf erkek, kadın ve çocuklar uğrunda savaşmıyorsunuz (4. Nisâ', 75).

Müslüman alimler, bu sorumluluğu yerine getirmenin şartlarını da belirlemişlerdir. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz: Ma'ruf ve münkerin ne olduğunu iyice bilmek. Bu sorumluluğu yerine getirirken fitne, zulüm ve zarardan kaçınmak. İkna ve ıslah yolları dururken zora başvurmamak. Kötülüğü engellerken, başkalarına zararı dokunan (*mute'addî*) kötü fiilleri engellemeye öncelik vermek vb.[11]

İslam düşünce tarihinde bu sorumluluğu müstakil bir ilke hâline getirip kurumsal siyaseti (imamet) bu ilkenin zorunlu ve dolaylı bir sonucu olarak gö-

[8] Muslim, "İmân", 78; Nesâ'î, "İmân", 17; İbn Mâce, "Fiten", 20; İbn Hanbel, I, 2, 5; III, 20.

[9] Diğer örnekler için bkz. 3. Âlu İmrân, 110, 114; 7. A'râf, 157; 9. Tevbe, 67, 71; 22. Hacc, 41.

[10] Abdulcabbâr, İbn Ahmed el-Kâdî, *Şerhu'l-uṣûli'l-ḫamse*, Kahire 1988, s. 143; Adududdîn el-Îcî, *el-Mevâḳıf*, Beyrut t.y., s. 395

[11] Abulcabbâr, *Şerh*, s. 142, 143; Hasan Hanefi, *Mine'l-'aḳîde ile's-sevra, (el-İmân veli'l-'amel, el-imâme)*, Kahire t.y., V. 305 vd.

ren, Mutezile ekolüdür. Bilindiği gibi, Mutezile'nin beş temel ilkesinden (*el-uṣūlu'l-ḫamse*) biri, *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker*'dir. Sünnilik bu sorumluluğu bireysel-ahlaki düzlemde bir sorumluluk olarak görürken; Haricilik, Şia ve Mutezile, siyasi-ahlaki bir sorumluluk olarak görmüştür.

b) Müslüman toplumun siyasi dinî sorumluğu olarak kurumsal siyaset (imamet)

Kurumsal siyasetin dayanması gereken bazı ahlaki ilkelerin dışında (adalet, şûrâ, emaneti ehline vermek vs.), kurumsal siyasetin şeklî unsurlarının –önemli olmadığı veya dinamik olduğu için– Kur'an'da bulunmadığı, genel kabuldür. Zaten bu işi halletmek için toplanılan Benî Sa'îde gölgeliğinde patlak veren ihtilaf da, bunun en açık kanıtıdır. Fakat, çok küçük bir Haricî grup dışında, Müslümanların tamamı kurumsal siyasetin (imamet, devlet) zorunluluğunda ittifak etmişlerdir. Fakihler bu konuyu *el-aḥkāmu's-sulṭāniyye* başlığı altında incelemişlerdir. Şia'nın, imameti itikat (*uṣūl*) konusu olarak ele almasına tepki olarak, Sünni kelamcılar, bu konuyu amel (*furū'*) konusu olarak kabul etmişlerdir. Kelam ve fıkıh kitaplarında bu konu, imametin zorunluluğu, imamın özellikleri, seçim yolları gibi başlıklar hâlinde incelenmiştir.[12] Bizi burada ilgilendiren husus, imametin zorunluluğunun gerekçelendirilmesi ve bunun dinin özü ile ilişkisidir. Kurumsal siyaseti zorunlu kılan hususlar şunlardır: Hukukun uygulanması (tenfîz-i ahkâm), suçluların cezalandırılması (sedd-i suğûr, dış güvenlik), vergilerin toplanması, iç güvenliğin ve barışın sağlanması, adlî hizmetlerin temini, sosyal güvenliğin sağlanması (yetimlerin evlendirilmesi ve kimsesizlere yardım) vs.[13] Dikkat edilirse, bu sayılan hususlar, nispeten Şeriat'ın maksatları (*maḳāṣıdu'ş-şerî'a*) ile aynıdır: Canın, malın, aklın, onurun (ırz) ve namusun korunması... O hâlde, imamet, yönetim olarak siyasetin önemli bir parçası ve dinin pratik ahlak olarak icra edilmesi ve korunmasıdır. Diğer deyimle, adaletin ikame edilmesi ve zulmün engellenmesidir, yani salih ameldir. Dinin yarısı itikat ve ibadet ise, diğer yarısı da salih ameldir. Salih amelin bir kısmı 'farz-ı ayn' olarak bireysel; diğer bir kısmı da 'farz-ı kifaye' olarak toplumsaldır. Devlet olmazsa, dinin önerdiği büyük sevapların bir kısmının yerine getirilmesi, dinin yasakladığı büyük günahların ise, engellenmesi güçleşir. O hâlde, devlet, dinin önemli emirlerinin gerçekleştirilmesi için bir araç ve vesiledir. İslam hukukunun tabirlerini kullanırsak, devlet kurmak 'lizâtihi' (kendisi için) bir zorunluluk değil; 'ligayrihi' (başka şey için) bir zorunluluktur. Burada 'başka şey', adaleti ikame etmek ve zulmü engellemektir. "Sevaba vesile olan şey sevap, günaha vesile olan şey günahtır." ilkesi gereği, devlet, sevaba vesile olması hasebiyle dinî bir nitelik kazanmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması için, yasama, yürütme ve yargı alanlarından bazı somut örnekler verelim:

[12] Abulcabbâr, *Şerḥ*, s. 750; Îcî, *Mevâḳıf*, s. 395 vd.; Kemâl İbn Humâm, *el-Musayere fî 'ilmi'l-kelâm*, Kahire t.y., s. 155 vd.

[13] Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabṣıratu'l-edille*, Dımeşk 1993, II. 823; Abulcabbâr, *Şerḥ*, s. 750.

Adalete, hakkaniyete, ahlaka dayalı bir Anayasa ve hukuk nizamı kurmak sevaptır. Bunu hakkıyla icra etmek sevaptır. Belediyelerin, yerleşim birimlerinin sorunlarını hakkaniyete dayanarak çözmesi sevaptır. Ülkenin zenginleştirilmesi (üretim, ticaret, ihracat vs.) dinî bir husus değildir; ama bunun sömürüye dayanmadan yapılması sevaptır; zira, "Tanrı, ellerin dolu veya boş olmasına (zengin-fakir) bakmaz; Tanrı, ellerin temiz (dürüst) olup olmamasına bakar." Haksız saldırılara karşı ülkeyi korumak için savaşmak sevaptır. Isparta ile komşusu Burdur arasındaki gelişmişlik farkı, politik ve ahlaki bir sorundur.; dinî deyimle 'zulüm'dür, 'günah'tır. Fırsat eşitliğine dayanmayan bütün eşitsizlikler zulümdür, günahtır. İhale yolsuzlukları, vergi kaçakçılığı, haksız vergilendirme, ehliyete ve haketmeye dayanmayan adam kayırmalar zulümdür, günahtır. İnsan hakları ihlalleri ve işkence zulümdür, günahtır. Hakkaniyete dayanmayan bir maaş rejimi zulümdür, günahtır.

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Özetle, halk arasında meşhur olan bir deyimle "Halka hizmet Hakk'a (Allah'a) hizmettir."

Bu politik sorunları, seküler (dine itibar etmeyen) kişiler, dinî olmayan saiklerle çözmeye çalışabilirler. Ama bu durum, bu süreçlerin İbrahimî teistik dinin iki versiyonu (Yahudilik ve İslam) açısından din olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz; çünkü 'insani' olan ile İbrahimî teistik anlamda 'dinî' olan çoğu zaman aynıdır:

> Yönünü yalın hâlde Allah'ın insanları (doğası) üzerine yarattığı dine çevir. Allah'ın yaratışında bir değişiklik yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat, insanların çoğu bilmezler (30. Rûm, 30).

"Allah, Kur'an'la defedemediği kötülükleri adil sultanla defeder." sözü, siyasal bir aygıt olan devletin, –ahlaka ve hukuka bağlı kaldığı sürece– Tanrı'nın iradesinin (tercihinin) uygulayıcısı olduğu gerçeğini ortaya koyar. Müslüman toplumun (ümmet) siyasal bedenleşmesi olarak, devlet ve yönetim, hem İslam toplumunun hem de Müslümanlığın devamının zorunlu bir unsurudur. "İslam'ın bir siyaset olarak algılanmasına izin veren entelektüel koşul, moral ve siyasal olan arasında kurulan özdeşliktir. Zira, moral ve siyasal olan ayrılmazsa, dinsel olan siyasal olanla kolayca yer değiştirebilir. Yalnızca siyasal teologlar değil, İslam filozoflarının da din ve siyaset arasında kurdukları ilişkinin gerekçesi budur."[14] Garaudy bu gerçeği şu şekilde ifade eder: "Önemli olan Allah'ın birliğine 'inanmak' değildir. Asıl önemlisi, bu düzensiz dünyada, 'Allah yolunda' mücadele ederek, o imanını isbatlamaktır. Hem de her düzeyde. Yani iktisattan ahlaka ve siyasete, bilimden sanatlara, kadar her alanda."[15] Begoviç ise şöyle der: "Hz. Muhammed mağaradan dönmeye mecburdu. Bu dönüşü olmasaydı, 'hanif' olarak kalacaktı. Fakat döndüğü için İslam'ın Resulü olmuştur. Bu, dahilî ile haricî dünyanın, mistik (tecrübe, sezgi) ile aklın, meditasyon ile ey-

[14] Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul 1999, s. 288

[15] Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İst 1990, s. 129.

lemin karşılaşmasıydı. İslam mistik (tecrübe) olarak başlamıştı. Siyaset ve devlet olarak devam etti. Din gerçekler dünyasına girerek İslam oldu."[16] Kısaca, bu gerçeği, Bernard Lewis gibi[17] birçok oryantalist ve çağdaş İslam düşünürü itiraf etmektedir.

4. Tarihin En Büyük Siyasal Öznesi Olarak Tanrı

Politikanın ahlaki özünü göz önünde tutmak kaydıyla, Hz. Musa'nın ve Hz. Muhammed'in mücadelelerine bakacak olursak, her iki mücadele, aynı zamanda siyasetin peygamber eliyle yürütülmesinden başka bir şey değildir. Hz. Musa'yı 'Yahve', Hz. Muhammed'i ise 'Allah' ismiyle Tanrı görevlendirmişti. Mücadeleleri boyunca da onları yine Tanrı destekliyor, yardım ediyor ve cesaretlendiriyordu. 'Orduların Rabbi' Hz. Musa'ya şöyle diyordu:

> Ben Rab'im ve sizi Mısırlıların yükleri altından çıkaracağım, ve sizi onların esirliğinden kurtaracağım, ve sizi uzanmış bazu ile ve büyük hükümlerle azat edeceğim; ve sizi kendim için bir kavm olarak alacağım, ve size Allah olacağım... (Çıkış: 6, 6-7)

O, Yeşu'ya ise şöyle diyor:

> Kulum Musa öldü, ve şimdi kalk, sen ve bütün bu kavm, onlara, İsrail oğullarına vermekte olduğum diyara bu Erdenden geçin... (Yeşu: 1, 2)

İbranilerin özgürlük mücadelesine Tanrı'nın verdiği desteği Kur'an ise şöyle anlatıyor:

> Firavun o yerde haddi aştı, zorbalığa kalktı. Halkını çeşitli gruplara böldü. Onlardan bir bölümünü (İsrailoğulları) zayıflatıyor, oğullarını kesiyor, kadınlarını sağ bırakıyordu. Biz de istiyorduk ki, o yerde zayıflatılanlara yardım edelim, onları önderler yapalım, onları firavunların yerine mirasçı kılalım (28. Kasas, 5).

Kur'an'da kendini insanların 'Melik'i olarak tanıtan Allah (114. Nâs, /2), mülkün mutlak sahibi olduğunu ve onu dilediğine vereceğini, dilediğinden söküp alabileceğini söyler (3. Âlu İmrân, 26). İktidar bahşettiği toplumlardan şunu bekler: "Onlar ki, kendilerine yeryüzünde iktidar bahşettiğimiz taktirde namazı kılarlar, zekatı verirler, iyiliği emrederler, kötülükten vazgeçirmeye çalışırlar..." (22. Hacc, 41). Kur'an, zulmeden toplumlara Allah'ın neler yaptığını uzun uzun anlatır (kıssalar):

> Halkı zulmederken helak ettiğimiz nice memleket vardır ki, duvarları tavanlarını üzerlerine çökmüştür. Nice kullanılmaz hâle gelmiş kuyu ve nice sağlam köşk vardır (22. Hacc, 45).

Tanrı'nın peygamberler önderliğinde onlara inananlar ile birlikte yürüttüğü politik mücadelenin iki değişmez evrensel hedefi olmuştur: Tevhid ve adalet. Şirke karşı tevhid, zulme karşı adalet.

[16] Ali İzzet Begoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, İstanbul 1993, s. 222.
[17] Bernard Lewis, *Islam and West*, Oxford 1983, s. 4.

Bu mücadele, peygamberlerin ölümünden sonra büyük dinî-politik hareketlere, kurumsal yapılara vücut vermiştir. Milattan önceki Yahudi krallıkları; Roma, Bizans, Emevi, Abbasi, Selçuklu, Osmanlı imparatorlukları; İsrail, Pakistan, Afganistan, İran, Suudi Arabistan devletleri ve çağdaş siyasal fundamentalist dinî hareketler bunun örnekleridir.

Bu arada, Hz. İsa ve İnciller'de (dört İncil) anlatılan Tanrı'nın politik bir vasfının olmadığı açıktır. İnciller'deki 'Baba'; acımadan, sevmeden ve merhametten, Tevrat'ta ve Kur'an'da anlatılan 'öç alma'ya zaman bulamaz. Baba ve oğlu "Hiç öfkelenmez, kusur bulmaz, karşı çıkmaz, 'kılıç' değildir getirdiği. [Fakat] hiç farkında değildir bir süre sonra [Pavlus ve Petrus'un ellerinde] nasıl kesici bir kılıca döneceğinin."[18] Roma ve Bizans imparatorluklarının, Pavlus ve Petrus'un inşâ ettikleri (tahrif ettikleri) 'Hıristiyanlık' üzerine kurulduklarını tekrar hatırlatalım.

Özetle, politik bir hareketin en belirgin bazı vasıfları, toplumları değiştirme, oluşturma, dönüştürme, büyük kültürel hareketler ortaya koyma ise; Tanrı, tarihin en büyük politik öznesidir. Tanrı bütün bunları peygamberleri aracılığı ile yaptığı için, bu dinî-politik hareketler –vahyin devam ettiği sürede– Tanrı'nın sevk ve idare ettiği hareketlerdir. *Ḥizbu'llāh* (5. Mâ'ide, 56) ve *Orduların Rabbi* (İşaya: 22, 15) kavramları bu politik liderliği açıkça ortaya koyar.

5. İlahi Söylemin İki Dayanağı: Pratik Akıl ve Pratik Ahlak

İlahi söylemin kendini ifade ettiği araç, insan aklı; hedefi ise, pratik ahlaktır. Tanrı'ya imanı, O'na karşı 'şükür' (31. Lokmân, 12); şirki de, 'zulüm' (31. Lokmân, 13) olarak alacak olursak; 'tevhid', Tanrı'ya karşı ahlaklı olma; 'adalet' ise, insanlara karşı ahlaklı olmadır.

Spinoza, Kitab-ı Mukaddes'e tarihsel kritik yöntemini uyguladığı ünlü kitabında, Tanrı'nın Yahudi peygamberlere dinî hakikatleri herkesin anlayabileceği bir seviyede, açık ve kolay bir dille vayhettiğini; fakat, bu vahiylerin İbranilerin uzun süren siyasal mücadeleleri ve halkın zihinsel zaafları yüzünden hurafelerle karışarak, bu günkü 'mukaddes' ve 'mutlak' hâlini aldığını ortaya koymaya çalışır.[19] Spinoza, Tevrat'taki mesajın ahlaki içeriğini de tahlil eder ve evrensel ahlak ilkelerine ters düşen Yahudilerin 'seçilmiş halk' olma dogmatik inançlarını Tevrat'a dayanarak eleştirir:

> Allah, İbranileri ebedi olarak ve 'mutlak' surette seçmiş değildir. Bundan dolayı, eğer Yahudi peygamberler yeni, ezelî bir misaktan haber verdilerse, bu, Allah'ın fazlı, muhabbeti ve ma'rifeti(ne dayanan) misakıdır. Bu vaad de sadece muttakiler içindir... Bu misak (*'ahd*) eğer gerçek fazilete dayanıyorsa, bunun sadece İbranileri kapsadığı, diğer milletleri dışarıda bıraktığı kabul edilemez... Yahudi peygamberler de diğer milletlerin peygamberleri de bu vaadi bütün inananlara yapmışlardır.[20]

[18] Nietszsche, *Deccal*, s. 48.
[19] Spinoza, *Risâle fi's-siyâse ve'l-lahut*, çev. Hasan Hanefi, Kahire, s. 265 vd.
[20] Spinoza, *age.*, s. 187.

Kur'an'ın söyleminin de bu iki ilkeye tam anlamıyla uyduğunu söylemeye hacet yoktur. Mucize taleplerinin reddedildiği (17. İsrâ', 59) Kur'an söylemi, sürekli akletmeyi, tefekkürü, tafakkuhu, tezekkürü, kendisi üzerinde düşünmeyi emreder. Tek bir ayet, mesajın akli içeriğini özetlemeye yeter: "Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine takılma. Zira işitme, görme ve düşünme (aktları) bundan sorumlu tutulacaklardır" (17. İsrâ', 36). Esbab-ı nüzûl, nâsih-mensûh, Mekki-Medeni gibi tefsir usûlü konuları, Kur'an söyleminin tabiiliğini, olgusallığını ve akliliğini ortaya koyar. Kur'an mesajının ise, 7. yüzyılda Arap yarımadasındaki Arapların somut, pratik, toplumsal-ahlaki sorunlarını çözmeye yönelik toplumsal-ahlaki (politik) bir mesaj olduğu gayet açıktır. Bu mesajın bir örneklik ve önderlik (Hz. Muhammed ve yakın arkadaşları) tarafından tarihe tutturularak bir dönüşüm gerçekleştirmesi, alternatif bir toplum oluşturması onu ikinci kez politik kılar.

6. Dört Halife Dönemi: Dinî Sembol, Kavram ve Değerlere Atıf Yapan Açık (Akli) ve Ahlaki Söylem ve Eylem

İlk dört halifenin politik faaliyetlerini ve icraatlarını Müslümanların genelinin nezdinde mitleştiren ve onları kutsallaştıran, isimlerini cami duvarlarına astıran şeyin ahlaki ortak payda olduğu açıktır. –Hz. Osman'ın yaşlılığından mütevellit akraba kayırmalarını dışarıda tutarsak– Ebû Bekir, Ömer ve Ali, dinî kavram, sembol ve değerlere (Kur'an, Sünnet, Allah, Hz. Muhammed vs.) açıkça atıf yapıyorlardı. Fakat bunu, açık, eleştirel ve dürüstçe yapmışlardır. Onlar, dogmatik değillerdi. Zira Kur'an'ın olgusal ve sorunsal alt yapısı, onların zamanında aynıydı. Kur'an'ın nüzûlüne şahit oldukları için, sonraki nesiller gibi Kur'an'a kutsal bir dogma olarak inanmıyorlardı, onu anlıyorlardı.

Câbirî'nin tespit ettiği gibi, İslam'ın erken dönemdeki politik faaliyetleri belirleyen siyasal aklın sosyal şuuraltını, kabile, ganimet ve akide belirlemekteydi.[21] Böyle bir sosyo-politik ortamda halife olan Ebû Bekir, Ömer ve Ali'nin politik tasarruflarını belirleyen unsurun, kabile ve ganimetle birlikte ağırlıklı olarak akide, yani din (ahlak, takva, adalet) olduğu bilinen bir hususdur. Ebû Bekir'in dirayeti, Ömer'in adaleti, Ali'nin takvası dillere destandır.

> Bu dönemde halifeler ve emirlerindeki vali ve komutanların hepsi otoriteyi, din uğrunda ve onun adına [ama eleştirel olarak] uyguluyorlardı, meşruluğunu ondan alıyorlardı. Yönetimi ve yönlendiriciği ondan alıyorlardı. Din, siyaseti kuruyor ve yönlendiriyordu. Siyaset [öz olarak] dinin uygulaması ve [araç olarak da] hizmetçisiydi.[22]

Ebû Bekir halife olduğunda, politik tasarruflarının eleştiriye açık olduğunu belirtmek için: "Sizin başınıza getirildim; ama hiçbir bakımdan sizlerden iyi de-

[21] Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, s. 90. Kitabın asıl ismi *Naḳdu'l-ʿaḳli's-siyāsî*'dir [*(Arap) Siyasal Aklının Eleştirisi*].

[22] Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 462.

ğilim. Eğer iyi işler yaparsam beni destekleyin, şayet kötü işler yaparsam beni düzeltin."[23] demişti. Hz. Ömer de hutbelerinde benzer şeyleri söylüyordu.[24] Bu şahıslar bireysel olarak sonuna kadar dinden (dinî nasslardan) besleniyorlardı. Fakat hiçbir zaman politik tasarruflarını dogmatik olarak Allah'a (Kur'an'a) dayandırmıyorlardı. Ebû Bekir, hiçbir ayet ve hadis yok iken, maslahat icabı Kur'an'ın cemedilmesine karar verdi. 'Ridde' olaylarında savaşmaya karar verdiğinde kararını herhangi bir ayet ve hadise dayandırma ihtiyacı duymadı. Hz. Ömer, Sevad arazisinin savaşa katılan gazilere dağıtılmamasına, müellefe-i kulub'a verilen payı kaldırmaya karar verirken, bu konulardaki ayetlere ters düştü. Çünkü o, ayetlerin hangi ortamda ve ne maksatla geldiklerini 'anlamıştı'. Muhafazakar sahabiler gibi o bu ayetlere dogmatik olarak (Allah öyle dediği için) 'inanmıyordu'. Hz. Ali, Haricileri ikna etmesi için İbn Abbas'ı gönderdiğinde, ona Kur'an okumamasını emretti.[25] Bunu yaparken; "Bir şey hakkında ihtilafa düşerseniz, o işi Allah'a ve Resulüne döndürün." (4. Nisâ', 46) ayetini bilmiyor değildi. Fakat Kur'an ve hadislerin, Allah ve Resulü olmadığını biliyordu: "Kur'an iki kapak arasında yazılmış, dil ile konuşmayan bir kitaptır. Ona bir tercüman gerek. Onu söyleyenler ancak insanlardır."[26] Kısaca o, 'yorum'un farkındaydı ve Kur'an ve Sünnet'ten anladığını kendi adına söylüyordu. Yaptıklarını ve söylediklerini direkt Allah'a ve Peygamber'e atfetmiyordu. Hariciler ise tam da bunu yapıyorlardı.

7. Dogmatik Söylemin Kendini Yüce Otoriteye (Allah, Kur'an, Hz. Muhammed, Sünnet vs.) Dayandırması ve Doğurduğu Sonuçlar

Burada, kabile ve ganimet uğruna savaşan Mu'âviye'nin ordusunun yenilme zaafı gösterdiği bir anda "Aramızda Kur'an hakem olsun." anlamına gelecek şekilde, askerlerinin kılıçlarına Kur'an yaprakları taktırması gibi 'hile' ve açık 'istismar' örnekleri üzerinde durmayacağız. Bizi ilgilendiren, samimiyetsizliği açıkça görülmeyen, hatta samimi olduğundan aslâ şüphe duyulmayan insanların politik arenada dinî değer, sembol ve kavramlara dogmatik olarak dayanmalarının, bunlara açıkça atıf yapmalarının doğurduğu sonuçlardır.

'Büyük fitne'ye, diğer deyimle, daha İslam'ın ilk asrında kanlı bir iç savaşa meydan veren unsurlardan biri de, dinî değer, sembol ve kavramlara dogmatik olarak açıkça atıfta bulunmaktı. Haricilerin, *ini'l-ḥukmu illā lillāh* (12. Yûsuf, 40, 67) ayetlerine atıf yaparak Hz. Ali'ye başkaldırdıkları bilinmektedir. Hariciler, kendi yorumları ile Allah'ın kasdı arasında zerre kadar bir ihtilafın olduğunu düşünmüyorlardı. Bu inancın sebebiyet verdiği trajediler, yine herkesin malumudur.

[23] Muhammed Said Aşmavi, *İslam'a Karşı İslamcılık*, çev. Sibel Özbudun, İstanbul 1993, s. 89.
[24] Aşmavi, *age.*, s. 89.
[25] Muhammed Ebû Zehra, *Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. H. Karakaya-K. Aytekin, İstanbul 1983, s. 80.
[26] *Nehcu'l-belâğa*, çev. B. Işık-M. Vesim Taylan-F. Bozgöz, Ankara 1990, s. 158-159.

Aslında 'kabile' ve 'ganimet' uğrunda mücadele eden Emevi sülalesi ve Mu'âviye, iktidarı elde ettikten sonra, 'kader' inancıyla bunu meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Mu'âviye, askerlerine Sıffin'de şöyle diyordu:

> Allah'ın takdiri sonucunda kader bizi yeryüzünün bu bölümüne sürükledi. Bizimle Iraklıları karşı karşıya getirdi. Biz Allah'tan geleceğe razıyız. Yüce Allah şöyle buyurur: "Allah dileseydi savaşmazlardı. Ancak Allah dilediğini yapar" (2. Bakara, 253).[27]

Daha sonra Abbasoğullarının miras hukukuna başvurarak, Hz. Muhammed'e akrabalıklarından dolayı iktidarın kendi hakları olduklarını iddia ettikleri bilinmektedir.[28] Abbasi halifelerinin her biri kendilerini Allah'a izafe eden birer lakap edinmişlerdi (Halifatullâh, Adudullâh, Muizlidînilllâh, Nasrullâh, Sultanullâh vs.). Sonuç şudur: Halifenin iradesi, Allah'ın iradesindendir; o, Allah'ın iradesi ile hareket eder veya Allah'ın iradesi onun aracılığı ile tezahür eder. Ebû Ca'fer el-Mansûr şöyle diyor:

> Ey insanlar! Ben yeryüzündeki Sultanullâhım. Sizi, O'nun yardımı ve desteği ile yönetirim. Ben O'nun fey'inin (ganimet) bekçisiyim. O'nun iradesi ile hareket ederim; O'nun iradesi ile fey'i bölüştürürüm. O'nun izniyle veririm. Allah beni fey'e kilit yapmıştır...[29]

Görüldüğü gibi Emevilerdeki ezelî kader ideolojisi, Abbasilerde Allah'ın iradesinin halifeler aracılığı ile somutlaşmasına dönüşmüştür. Dört halifeden sonra Mu'âviye ile birlikte siyasetin maddi meşruiyet temeli, kabile ve saltanat-mülk (Emevi, Abbasi, Fatimi, Eyyubi, Selçuklu, Osmanlı); manevi meşruiyet temeli ise, din, yani yüce otorite kaynakları olarak Allah (Kur'an), Hz. Muhammed (hadis) ve ashab olmuştur, yani 'Şeriat'...

Sünni, Şii ve Haricî ortodoksiler, birer ideoloji olarak oluşmuşlardır. Özellikle sünnilik, devlet ile ulema arasında bir yardımlaşma ve iş birliğinin ürünüdür. Devlet, ideolojiyi meşruiyetini sağlamak için kullanmıştır (resmî ideoloji). İdeolojiler, bir devletle birleştiklerinde dinî hakikati en doğru ve en hakiki düzlemde temsil ettiklerini iddia etmişlerdir (Fırka-i Nâciye).[30] Kuvvetle elde edilen iktidar ve çoğu haksız icraatlar, tarih boyunca 'Şeriat' ile, yani dinî sembol, kavram ve değerlerle meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.

> "Ordularını harekete geçirebilmek için 'cihad' çağrılarına başvurdular ve İslam'ı güçlendirmek ve başka halkları Hak yoluna çağırmak için, Allah adına savaştıklarını yaydılar. Müslüman fetihler genelde diğerlerine göre daha merhametli olmakla birlikte, bu fetihlerin salt maddi amaçlarla sürdürüldüğü ve İslam sancağı altındaki 'cihad' çağrılarının bu amacı meşrulaştırmak üzere kullandığı gerçeği ortadadır.[31]

[27] Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 590.
[28] Câbirî, *age.*, s. 661-2.
[29] Câbirî, *age.*, s. 663-4.
[30] Muhammed Arkoun, *el-Fikru'l-islâmî: kırâ'atun 'ilmiyyetun*, Beyrut 1987, s. 168.
[31] Aşmavi, *İslam'a Karşı İslamcılık*, s. 81

Bu arada ülkemizdeki politikacılardan birinin, taraftarları nezdinde 'mücahid' olduğunu hatırlatalım.

8. Günümüzde Durum

20. yüzyılda İslam dünyasındaki kurtuluş savaşlarında dinî değer, sembol ve kavramlara yapılan açık ve haklı atıfları dışarıda tutacak olursak, şu anda mevcut olan ulus devletlerin ve onlara muhalefet eden İslamcı hareketlerin, birer ideoloji olarak, dinî sembol, kavram ve değerlere atıf yapmalarının doğurduğu sonuçlar, tarihtekinden farklı değildir. Güç (iç savaş, devrim, ihtilal veya dış destekli darbe) ile elde edilen iktidar, dinî söylem ile meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Kuzey Afrika ve Ortadoğu'daki tek parti yönetimleri ve krallıklar, büyük ölçüde böyledir. İran ve Afganistan'da da durum aynıdır. Suudi kralların daimi ve değişmez lakapları, *Ḫādimu'l-Ḥaremeyn*'dir (Mekke ve Medine'nin hizmetçisi). İran'daki politik dinî liderler 'Ayetullah'tır.

Muhalif İslami hareketler de –çoğu selefî bir çizgide– dinî nasslara, kavram, sembol ve değerlere atıf yaparken, mutlak hakikati ifade ettiklerine inanıyorlar. Belki samimi olarak, kendi partisinden olduğu hâlde, "Şuna oy verenler ahirette mes'uldür." diyorlar. Bazıları yönetimi tekfir ediyor (Mısır'daki Tekfir ve Cihad). Bazıları yönetime karşı 'cihad' ilan ediyor. Bir hareketin lideri kendine karşı gelen bir dava arkadaşını 'Kabil' (Âdem'in masum oğlunu öldüren kardeş) olarak niteliyor. Saddam Hüseyin'in kanıyla Kur'an yazdırması olayı, despotizmini ve zulmünü örtmeye yönelik bir istismar girişimidir. Örnekleri çoğaltmak mümkündür.

9. Sonuç

Dinî düşüncenin dogmatikleşmesi ve kutsallaştırılması (Mişna-Talmud, Kilise, Şeriat), tarihî süreç içerisinde politik iktidarların, dinî sembol, kavram ve değerlere yaslanarak, şahsi çıkar ve politik iktidar elde etmelerine ve bu çıkar/iktidarları meşrulaştırmalarına zemin hazırlamıştır. Bu yüzden, milyonlarca insan sömürülmüş, harcanmış, işkence görmüş ve hapsedilmiştir. Din ve mezhep savaşları çıkmıştır.

Laiklik (*secularism*), Avrupa'da bu soruna bir çözüm önerisi olarak gelişmiştir, yani politik alandan dinin dışlanarak özel alana sürülmesi. Ne var ki, Avrupa'da politik sekülerizm, felsefi ve kültürel sekülerizmle birlikte geliştiği için, dinin bireysel ve toplumsal hayattaki yeri de epeyce geriletilmiştir. Bundan doğan kültürel, ahlaki ve politik sorunlar ise ortadadır: 17. yüzyıldan itibaren dünyanın büyük bir bölümünün Batı tarafından kolonize edilmesi –sömürülmesi, iki dünya savaşı, komünizm ve faşizim gibi iki totaliter sistem, ekolojik dengenin bozulması (çevre kirliliği), teknolojinin insanı esir alması–, yabancılaşma, silahlanma yarışı, sınırsız büyüme ve sınırsız tüketme içgüdüleri (dinî deyimle 'israf'), cinselliğin aşırı vurgulanması (dinî deyimle 'zina'), uyuşturucu bağımlılığı, AIDS, Kuzey ile Güney arasındaki uçurumun artması vs.

İbrahimî teistik dinlerin (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam) Tanrı'sı ve o Tanrı'nın sıfatları, bütün bu sorunların karşıtıdır. O'nun evrensel mesajının, tarihî süreç içerisinde dogmatik teolojiler tarafından istismar edilmesi, yukarıda saydığımız sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Soljenitsin'in çağrıda bulunduğu gibi, şimdi, gezegen düzeyindeki sorunlarımızın çözümlenmesi için, Tanrı'yı politikaya tekrar geri getirmemiz gerekiyor.[32] Hz. Musa'nın Sina Dağı'nda Tanrı'dan aldığı 10 Emr'i, Hz. İsa'nın Zeytin Dağı'ndaki vaazında söylediklerini, Kur'an'ın özünü oluşturan sosyal ve siyasi ahlaki bir dünya görüşü, bir kimlik ve kültür olarak toplumlarımıza geri getirmek zorundayız. Kutsal kitapları (Tevrat, İncil, Kur'an) bilimin, derin tefekkürün ve eleştirinin konusu yaptıktan sonra, onlardaki evrensel ortak mesajı, eğitimin ve kültürün konusu yapmak zorundayız.

Ancak, dinî kavram, sembol ve değerlere kurumsal siyaset (devletin örgütlenme şekli, yönetim biçimi, imamet) ve reel politikada (yasama, yürütme ve yargı süreçleri) açıktan atıf yapmamak gerekir. Buralardaki söylemin gerekçelendirilmesi akli ve ahlaki olarak yapılmalıdır. Söylemin akli ve ahlaki oluşu, onu dinî olmaktan çıkarmadığı gibi, bu süreçlerde düşünce üreten ve icraatta bulunan kişilerin dinî metinlerden beslenmelerini de engellemez.

Burada itiraz olarak –özellikle bazı hukuk alanlarında pozitif hükümlere atfen– ilahi mutlak hakikate karşı aklın ve ahlakın 'rölatifliği' ileri sürülebilir. Birincisi, Hz. Ömer'in ictihadlarından anlaşılacağı gibi, kutsal kitaplardaki hukuki yasama mutlak değil; maslahata, toplumsal şartlara, illetlere tâbidir, yani ilahi olduğu kadar, aynı zamanda, insanidir (sosyolojik, antropolojik, iktisadi, kültürel). İkincisi, aklın ve ahlakın, somut insanlık tarihinde rölatif olduğu doğrudur; ancak bütün insanlar tarafından kabul edilen evrensel bir tarafları, özleri de mevcuttur. Denenmenin yarısı, insanın bilgi aktlarını aktif kullanarak metafizik, ahlaki, politik, sosyal hakikati keşfetmesidir. Diğer yarısı da, bu hakikatlerin gereğini yerine getirmektir. Hakikati bulamama korkusundan dolayı kutsal kitapları mutlaklaştırma ve dogmatikleştirme, dindarların büyük alanlarda (okyanuslarda) denenme korkusundan kaynaklanmaktadır. Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Buyurdu* adlı eserinde, "Dostlarım, eğer tanrılar olsaydı, bize yaratacak ne kalırdı ki?"[33] der. Dindarların dogmatik korkaklıkları Nietzsche'yi doğrulamaktadır. Oysa Nietzsche'ye şöyle cevap verilebilir: "Kendisi gibi değerler yaratan, insanı yaratan Tanrı ne yücedir!"

Tekrar ana konuya dönecek olursak, reel politikada (yasama, yürütme, yargı) dinî kavram, sembol ve değerlere açıkça atıf yapılmamasını gerektiren temel nedenler şöyle sıralanabilir:

[32] Aleksandr Soljenitsin, "Tanrı'yı Politikaya Geri Getirin" çev. Özden Arıkan, *New Perspektives Quaterly* (Türkiye) III (1996), sayı: 9, s. 6 vd.

[33] Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Buyurdu*, çev. Osman Derinsu, İstanbul 1983, s. 107.

a) Kutsal metinlerin (Tevrat, İncil, Kur'an) dinsel söylemi; tarihsel oluşu ve semitik dil grubunun (Aramca, İbranice, Arapça) metafora (teşbih) çokça başvurması dolayısıyla, özü itibarıyla yorumsaldır. Yani birçok konuda Tanrı'nın idaresinin ve maksadının ne olduğunu, yorumun dışında başka bir yol ile temellendiremeyiz. Ne var ki, daha önce de değindiğimiz gibi, birçok dindar, kendi zihni ile Tanrı'nın iradesi ve maksadı arasında hiçbir kırılma koymadan tanrısal hakikate bizzat sahip olduğuna inanmıştır ve inanmaktadır. Bundan dolayı dinî ortodoksiler ve mezhepler büyük ölçüde dogmatiktirler. Bu hâl, neredeyse –dinlerin doğuş ve yakın tarih dönemlerini dışarıda tutacak olursak– tarih boyu hep böyle olmuştur. Mişna, Talmud, Kilise öğretileri ve Şeriat kategorilerinin böyle oluştuğunu daha önce anlatmıştık. Bu tip dinsel bir düşüncenin doğurduğu sosyal (mezhep, camaat) ve politik hareketlerin veya organizasyonların genel özellikleri şöyledir:

1. Tek bir karizmatik lidere tapınma derecesine varan bağlılık;
2. Liderin altında saygı duyulan iç bir halka (polüt büro);
3. Lider ve bu grubun haiz olduğu yönetsel ve bilgisel gizlilik, sır;
4. Ekonomik gizlilik;
5. Üyelerin lidere (imam, papaz, şeyh, önder) bağımlılığını besleme;
6. Bütün organizasyonun içinde dönen ayrıcalıklı bir dil (jargon);
7. Dogmatik doktrin;
8. Başkalarını ve fikir ayrılıklarını sapıklık, kafirlik, hainlik, iç düşman vs. ile suçlama;
9. Uyumluluğun esas oluşu (fikir ayrılıkları, bölücülük olarak nitelenir);
10. Tanrıyı tekeline alma.[34]

"Tanrıyı tekeline alma"yı "hakikati tekeline alma" diye okursak, bu özelliklerin, hemen hepsini dinî olmayan seküler topluluklar ve politik hareketlerde de görmek mümkündür. Belki dinsel hareketleri diğerlerinden ayıran, Tanrı'nın mutlaklığının ve mukaddesliğinin verdiği güç vadettiği ahiret nimetlerin yarattığı özlemdir; ki, bu, dindarları daha da fundamentalist kılabilir.

Günümüzde politik arenada dinî sembol, değer ve kavramlara açıkça atıf yapıldığında, çoğu zaman dogmatik bir yorum kanalından yapılmaktadır. Teorik düzeyde dogmatik olan politik bir düşüncenin veya ideolojinin pratikte şiddet veya totoliter bir yönetime ve uygulamaya sebebiyet verme ihtimali günümüzde de yaşanmaktadır. İsrail'in elli yıllık politikaları; Sırpların Bosna ve Kosova'da yaptıkları; Suudi Arabistan, Afganistan, İran ve Türkiye'deki Hizbullahçı militanlar tecrübeleri, bu gerçeği gözler önüne sermektedir.

b) Politik süreçlerde dinî sembol, kavram ve değerlere açıkça atıf yapan insanların samimi olup olmadıklarını çoğu zaman biz bilemeyiz. Samimiyet kalple ilgili bir durum olduğu için, bunu mutlak olarak bilme imkanına sahip değ-

[34] M. Scott Peck-M. D., *The Roat Less Traveled*, New York, 1993, s. 211-215.

liz. Samimi olunsa bile, birçok durumda bilgisizlik ve kavrayış eksikliği yüzünden samimi dindarların sebebiyet verdiği tradejilere, acılara, ızdıraplara, zulümlere şahit olmaktayız. Haricilerin, Haçlı Seferlerini organize edenlerin ve bu seferlere katılıp Kudüs'e kadar gelen Hıristiyan köylülerin veya aktüel bir örnek olarak Hizbullahçı militanların samimiyetinden kim kuşku duyabilir?

c) Birçok insan da, tarihte ve günümüzde çokça örnekleri görülebileceği gibi, politik arenada dinî kavram, sembol ve değerlere açıkça atıf yaparak, bilinçli olarak, şahsi iktidar, güç, prestij ve maddi menfaat elde etmektedir, yani dinî istismar etmektedir. Bu istismar olayı, büyük kitlelerin din konusundaki bilgisizliği veya saflığından kaynaklanmaktadır. Bu durumda Bourdieu'nun dediği gibi, "Dinsel dil, sürekli bir üstünü kapatma aracı gibi işler."[35] "Dinsel girişim, ekonomik boyutlu bir girişimdir; ancak, bu niteliğini itiraf etmez ve ekonomik boyutunun bir tür sürekli yadsınması dahilinde çalışır."[36] Dinin 'simgesel kapitaller'i (sembolik, kutsal kavramlar) kullanılarak, politik güç, meşruiyet ve ekonomik güç, mal, para, rant elde edilir. Buna Mu'âviye'nin Kur'an yapraklarını askerlerin kılıçlarına taktırması ile savaşı lehine çevirmesi; Kilise'nin tarih boyu elde ettiği politik ve ekonomik güç; Hz. İsa'nın İncil'de sert bir şekilde eleştirdiği Yahudi din adamlarının mabetleri ticarethaneye çavirmeleri (Matta: 21. bab) gibi tarihî örnekler verilebilir.

Ülkemizde de gerek politik alanda, gerekse ekonomik alanda bunun çokça örneklerini yaşamaktayız. Seçimlerde dindar insanların oyunu alabilmek için politikacıların nasıl dinsel bir söylem kullandıkları bilinmektedir. Ayrıca ekonomik alanda birçok dinî kavram, ekonomik işletmelerin ismi olarak kullanılmaktadır (İhlas Finans, Cihat Köfte Salonu, Tekbir Giyim, Hira Turizm vs.). Bir holding de, motto olarak "En büyük ortağımız Allah'tır." cümlesini reklam dosyalarına yazabilmektedir. Buradaki niyet, dine 'hizmet'(!) de olabilir; kavram aracılığı ile güven telkin ederek, dindarları 'müşteri' kılma da olabilir. "Mayoda aşama suya atılan imza: Haşema" sloganındaki 'Haşema' (Hakiki Şeriat Mayoları) marka isminde kullanılan 'Şeriat'ın, iyi bir 'ticaret' aracı olduğuna sanırım kimse karşı çıkmaz.[37]

Sonuç olarak, belki de dinsel düşüncenin arkasında insanın ontolojik güvenlik kaygısı (ebedî hayat) ve Tanrı gibi mutlak bir güç olması nedeniyle açıklığını, eleştirelliğini, akliliğini tarih boyu koruyamamasından dolayı, biz dindarlar olarak, bu oto sansürü kabul etmek zorundayız. Hemen bir felsefi-kültürel sekülerizm tehlikesinden bahsedilmesin. Benim önerim sadece reel politik alan içindir. Bu sayede elde edeceğimiz şeyler: 1. İç barışın korunması, 2. Dinin istismar edilmesinin önlenmesi, 3. Politik süreçlerde (yasama, yürütme, yargı),

[35] Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Tufan, İstanbul 1995, s. 206.

[36] Bourdieu, *age.*, s. 202.

[37] Bu konuda Ümit Kıvanç'ın "İslamcılar ve Para-Pul: Bir Dönüşüm Hikayesi" [*Birikim* (Temmuz 1997), sayı: 99, s. 29 vd.] adlı makalesi bu konuyla ilgili hayli zengin örnekler barındırmaktadır.

dogmatik düşüncenin önüne geçilmesi ve eleştirelliğin (aklilik, ahlakilik) korunmasıdır. Eğer bunun adı politik anlamda 'laiklik' ise, bunun dine bir zararı yoktur. Yeter ki, büyük sevapların ve büyük günahların politik süreçlerde işlendiğini bilelim ve 'dünya görüşü' anlamında felsefi-kültürel laiklikten (*secularism*) kaçınalım. Sivil alanlarda din; bilimin, kültürün, eğitimin, sanatın konusu olarak, istendiği gibi 'açıkça' yorumlanır, inanılır ve yaşanır! Bu bağlamda, kamusal alan olarak devlet kurumlarında da, ikinci şahısları ilgilendirmeyen dinsel yaşantılara (namaz kılma, oruç tutma, başını örtme gibi) bir kısıtlama getirilmesi, hem insan haklarına hem de demokrasiye zaten aykırıdır.

SİZİNLE BULUŞTURDUĞUMUZ KİTAPLAR...

Musa Carullah, *Hatun*, yayına hazırlayan: Mehmet Görmez
Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*
Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü, hazırl. M. Hayri Kırbaşoğlu
Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*
Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*
M. Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir
A. Reza Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, çev. B. Demirkol, İ. Özdemir
Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler (el-İcâbe)*, çev. Bünyamin Erul

...HAZIRLAMAKTA OLDUĞUMUZ KİTAPLAR

T e l i f l e r

Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*
Bekir Demirkol, *Türkiye'de Dinî Liderlik*
Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, *Yeni Bir Hadis Metodolojisine Doğru*
Ali Dere, *Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları –Eleştirel Bir İnceleme–*
Mehmet Görmez, *Gazzâlî'de Sünnet, Hadis ve Yorum*
Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik*
Mehmet Bayrakdar, *İslam Düşüncesinde Evrimci Görüşler*
Bülent Baloğlu, *İslam Açısından Reenkarnasyon*

s e ç k i l e r

İslam'ın Maveraunnehir Yorumu: Hanefilik-Maturidilik, hazırl. Sönmez Kutlu
İctimâî Usûl-i Fıkh Tartışmaları, hazırl. Sami Erdem
İslam'da Rasyonel Düşüncenin Doğuşu, hazırl. Sönmez Kutlu
İslam Hukuku: Teori ve Tarih, hazırl. Osman Taştan
Hermeneutik Yazıları, hazırl. Mehmet Paçacı
Kur'an ve Tarih, hazırl. Ömer Özsoy

ç e v i r i l e r

Emîn el-Hûlî, *Menâhicu Teczîd*, çev. Emrullah İşler, Hakkı Suçin
Ahmed el-Kâtib, *Şii Siyaset Düşüncesinin Evrimi*, çev. Mehmet Yolcu
İbn Sînâ, *Risaleler*, çev. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu
Eric L. Ormsby, *İslam Düşüncesinde Teodise*, çev. Metin Özdemir
Gotthardt Jäschke, *Yeni Türkiye'de İslam*, çev. Ahmet Karamercan
Nour Ichwan, *Kuran Hermeneutiğinde Yeni Bir Ufuk: Nasr Ebu Zeyd*, çev. A. Ünal, E. Gözeler
Ahmad an-Naim, *İslam Hukukunun Yenilenmesine Doğru*, çev. İ. Hakkı Ünal
D. L. Berry, *Moderniteye Bir Cevap Olarak Fazlur Rahman'ın Düşüncesi*, çev. A. Çiftçi
M. Abid el-Câbirî, *Vichetu nazar*, çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin
Gazzâlî, *Mişkâtu'l-envâr*, çev. Turan Koç, Seyfullah Sevim
Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, çev. Mehmet Görmez
George Hourani, *İslam'da Akılcılık*, çev. Şaban Ali Düzgün
Kadı Abdulcabbâr, *eş-Şer'iyyât*, çev. Yüksel Macit
J. Khatoon, *İkbal'in Felsefi Sisteminde Tanrı, İnsan ve Evrenin Yeri*, çev. C. Türer
Mahmûd Tâhâ, *İslam'ın İkinci Mesajı*, çev. M. Hayri Kırbaşoğlu
Theodor Nöldeke, *Kur'an Tarihi*, çev. Ali Dere, Ömer Özsoy
Daud Rahbar, *Adalet'in Tanrısı*, çev. Süleyman Kalkan
Kate Zebiri, *Diyalog Sürecinde Müslümanlar ve Hıristiyanlar*, çev. Mehmet Paçacı

Sağ Siyasetin Payandası: Araçsalcı Dinsellik

ALEV ERKİLET-BAŞER
DR., SOSYOLOG

I.

Türk sosyal bilimcilerinin çalışmalarında görülen dikkat çekici paralelliklerden biri, İslamcılık ile Türkçülük ve/veya ulusçuluğun iç içe geçmiş olduğu kabulüdür. Bu kabulden hareketle, genel olarak İslamcılık ile özelde bazı İslami hareketler, sağın ya da sağ siyasetin parçaları olarak tanımlanmaktadırlar. Bu yazının amacı, söz konusu yaklaşımın, ilkesel ve olgusal bakımdan sorgulanması gerektiğini göstermek; İslami siyasetin, sağ siyasetten ayrı düşünülmesi gerektiği görüşünü temellendirmek ve hatta, bu iki siyaset biçimini birbirinden ayrıştırmaktır.

Türkiye'de, sağcılık üzerine yazılan yazılarda, yapılan inceleme ve araştırmalarda, genellikle Landau'nun çalışmalarına atıfta bulunulduğu görülmektedir. Landau, klasik çalışması *Türkiye'de Sağ ve Sol Akımlar*'da, sol ve sağ deyimlerinin, "değişik kişilere değişik şeyler anlatmakta" ve kullanımlarının "ülkeden ülkeye (hatta aynı ülkede bugünden yarına) değişmekte" (1979: vı) olduğuna dikkat çekmektedir. Orijinal adından da anlaşılacağı üzere, esas olarak radikal sağ ve solu incelemeyi amaçlayan bu çalışmada sağ, İslamcı ve Türkçü olmak üzere iki kategoride ele alınmıştır.

Benzer bir kategorileştirme eğilimine, *Geçiş Sürecinde Türkiye* (1990) adlı çalışmada da rastlıyoruz. Kitabın alt başlıkları incelendiğinde, burada da sağın "aşırı milliyetçi sağ" (Ağaoğulları, 1990: 189-236) ve "dinci sağ" (Toprak, 1990: 237-254) olmak üzere, iki kategoride değerlendirildiği görülmektedir. Bu iki çalışmada da, aşırı milliyetçi/Türkçü sağın temsilcisi olarak CKMP-MHP-MÇP-MHP çizgisi; İslamcı/dinci sağın temsilcisi olarak da, MNP-MSP-RP-FP çizgisi ele alınmıştır.

Türk sağına ilişkin, bu paraleldeki değerlendirmelerin bir diğeri de, Türkdoğan'ın, *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği* (1985: 138-140) adlı çalışmasında üzerinde durduğu, "eski sağ-yeni sağ" ayırımında karşımıza çıkmaktadır. Türkdoğan, eski sağı, daha çok 1950 öncesindeki Türkçü eğilimlerle özdeşleştirirken, sağın, 1950 sonrası, milliyetçiler ve İslamcılar olmak üzere, iki ana kola

ayrıldığını belirtmektedir. Ancak, Türkdoğan'a göre, bu akımlar "Müslüman-Türk Milliyetçiliği sentezinde birleşmişlerdir" (1985: 140).

Tanıl Bora'nın, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık* (1998) adlı çalışması da, İslamcılığı, sağ siyasetin eklemlenmiş bir parçası olarak tanımlayan çalışmaların, en son ve en yetkin örneklerinden biri olarak zikredilmelidir. Ancak, düşünsel kökenleri itibarıyla, birbirlerinden oldukça farklı olan bu sosyal bilimcilerin üzerinde ittifak ettikleri husus, İslami siyaseti (veya İslamcılığı) sağcılığın içinde tanımlamaktır. Sol perspektiften bakıldığında, bu tanımlama biçimi, İslamcılığı sıkça, 'faşizm'le özdeşleştirdikleri sağ siyasete bulaştırarak karalama işlevi görürken; sağ perspektiften bakıldığında, İslamcılığı içerseme, kendi içine alma ve denetleme işlevi görmektedir. Bu bakımdan, sağın bir hâli olarak tanımlanmış olan İslamcılık söylemi, Türkiye'de, gerek sağ, gerekse sol kökenli sosyal bilimciler tarafından, işlevselliği de göz önünde bulundurularak yeniden ve yeniden üretilmiştir ve üretilmektedir. Bu yazıda, söz konusu bakış açısının ilkesel ve olgusal hataları üzerinde durulacaktır.

II.

İlk olarak, konunun ele alınışındaki ilkesel soruna değinelim. Bu amaçla, İslami siyaseti Marksist siyasetle karşılaştırmak yerinde olacaktır. Kiernan, ulusçuluk konusunun, "Marx ile Engels'in çalışmalarının özellikle ilk yıllarında çok belirgin olarak, müthiş bir şekilde büyümekte olan bu gücü küçümseyerek yanıldıkları düşünülen" (1993: 414-415) bir konu olduğunu belirtmektedir. Galbraith'ın (1980) ironik bir dille vurguladığı gibi, "Marx'ın 'Dünya proleterleri, birleşiniz!' çağrısına karşın, vatan hizmet isteyince, tüm ulusların işçileri ayrı ayrı cephelerde toplanmak üzere, askere yazılma bürolarına koşarlar." Kollontai'nin (1993: 131-195) anıları, birinci büyük savaş sırasında bu eğilimin, Ortodoks Marksistler üzerinde yarattığı hayal kırıklığını sergileyen örneklerle doludur.

Yurtseverlik ya da anayurda bağlılık duygusunun, önceleri Marksist kuramdaki 'vatansız işçi' nosyonu ile çatıştığı için küçümsendiğini vurgulayan Kiernan, zamanla emperyalizme karşı mücadelelerde, sosyalizmle ulusçuluğun iç içe geçtiğini ve hatta bunun, siyasal başarılar elde edilmesine katkıda bile bulunduğunu ifade etmektedir. Marksist kuramdaki 'vatansız işçi'nin sınıfsal mücadelesi, çeşitli toplumsal bağlamlarda, vatansever ve ulusal-kurtuluşçu hareketlerle nasıl iç içe geçmişse, benzer biçimde, İslam düşüncesindeki ve İslami hareket literatüründeki 'mümin insanın İslami mücadelesi' de, belli toplumsal bağlamlarda ulusçu, anti-komünist hareketlerle iç içe geçmiştir. Somut toplumsal koşullarda, karşısına çıkan bu tür hareketlerle iç içe geçmesinden doğan çeşitli fraksiyonların düşünce ve eylemlerinden hareketle, Marksizmin sağcı olduğu söylenemeyeceği gibi, belirli 'İslami' grup ya da partilerin düşünce ve eylemlerinden hareketle, İslami siyaseti sağ siyaset olarak tanımlamak da olanaklı değildir. Bu noktadan hareketle, İslami siyasetin, anti-komünizmle özdeşleştirilmesi de söz konusu olamaz.

Buradaki temel sorun, kanımca, İslami siyaseti ve onun eylemli bileşenlerinden olan İslami hareketleri, pratikteki bazı oluşumlara indirgeyerek tanımlama çabasından kaynaklanmaktadır.* Oysa Brenkert, Marx'a ilişkin olarak, "sözde taraftarlarının yol açtığı sonuçlar ışığında değerlendirdiğimizde önemli bir entelektüel ve pratik düşünürün çok uzağına düşen sonuçlara varırız." (1998: 12) diyordu. Çünkü, kuramsal olarak Marksizm ayrı bir şeydir, onun belli bir zaman ve mekandaki özgün bir gerçekleştirim çabası ayrı bir şeydir. Latin Amerika örneğinde olduğu gibi, kiliselerle devrimci hareketin dayanışması, Latin Amerika devrimci hareketini dinci bir hareket olarak nitelememize olanak vermez. Aynı durum, belli toplumsal bağlamlarda ulusalcılıkla iç içe geçmiş olan İslami hareketler için de geçerlidir. Genel olarak, İslami siyaset ile sağcı siyasetin iç içe geçmesi özsel, ilkesel veya doktriner bir paralellikten değil, tarihsel koşullardan doğar. Söz konusu tarihsel koşulların değişmesine bağlı olarak da, bu iki siyaset biçimi arasında bir ayrışma ve netleşme kaçınılmazdır.

İkinci ilkesel sorun ise, sağın ve solun kendisine göre belirlendiği ölçütün (merkez), göreceli bir kavram oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu durumda, söz konusu merkeze göre belirlenen sağın ve solun ve bunların aşırı olduğu varsayılan uçlarının da göreceli olması kaçınılmazdır. Nitekim, Landau'nun radikal siyasetin bir parçası olarak ele aldığı MSP'yi, Toprak, Türkiye'deki çoğulculuk yönündeki genel bir eğilimin parçası olarak nitelemekte ve üstelik, "rejim değişikliği talep edenlerin en militanı da olmadıkları"nı (1990: 254) belirtmektedir. Dahası, merkez ile onun sağı ve solu hakkındaki tartışmalar, aslen, Batı'nın 19. yüzyıldan itibaren içinden geçtiği tarihsel sürecin ışığında biçimlenmişlerdir ve bu itibarla, kültürel bir görecelilik de içermektedirler. Bir başka deyişle, Batılı anlamdaki merkezle, örneğin İslami anlamdaki merkez, zorunlu olarak birbiriyle örtüşmez. Hatta daha da ileri giderek, örtüşmemelerinin, Sorokinci anlamda, kültürel bir zorunluluk olduğu da söylenebilir.

III.

İslami siyaset ile sağ siyaseti, olgusal düzeyde birbirinden ayrıştırabilmek için, öncelikle, ulusalcı hareketlerle entegrist hareketler arasındaki farklara değinmek gerekiyor. Wallerstein, toplumsal hareketleri, 1968 öncesindeki hareketler ve 1968 sonrasındaki hareketler olmak üzere iki başlık altında değerlendirmektedir. Batılı olmayan toplumlarda, 68 öncesinde ulusal bağımsızlık hareketleri, 68 sonrasında ise 'entegrist' hareketler görülmektedir. Wallerstein'a (1993: 43) göre, ulusal kurtuluş hareketleri, göreli bir siyasal bağımsızlığı elde etmiş olmalarına karşın, Batı'nın evrenselci değerlerinden bağımsızlaşamamışlar, kültürel asimilasyonu önleyememişler, dahası "yeni-sömürgeci siyasetlere" tâbi olmuşlardır. Batılılaşmaya karşı çıkan ve çeşitli dinsel temalar etrafında örgütlenen entegrist hareketler, "iktidardaki milliyetçiler" tarafından "ekonomik dönüşüm ola-

* Bu yaklaşımın, neo-oryantalist görüşler bağlamındaki bir değerlendirmesi için bkz. Alev Erkilet Başer, "Kültürel'in Siyasallığı", *Tezkire*, (Yaz-Güz 1998), sayı: 14-15, s. 68-80.

naklarını çökertmekle ve toplumu durgunluğa sürüklemekten başka bir sonuç vermeyecek bir eylem yürütmekle" (Wallerstein, 1993: 44) suçlanmışlardır.

Wallerstein'ın sözünü ettiği suçlayıcı tutumu, Türk sağının bütün versiyonlarında görmek olanaklıdır; merkez sağda da, sağın 'aşırı' olarak nitelenen Türkçü versiyonlarında da... Ancak, Türk sağının özelliklerini belirleyebilmek için, bu suçlayıcı tavra, "Biz de müslümanız", hatta, "Asıl biz müslümanız" söylemiyle, 'din istismarcılığı' söylemini de eklemek gerekmektedir. Türk sağının asıl renkleri, bu söylemlerin farklı şiddet derecelerinde ve farklı oranlarda kullanılmasına ve giderek birbirlerine eklemlenmesine bağlı olarak belirginleşmiştir. Elbette, yukarıda sözü edilen söylemlerin ardında yatan ve onları besleyen bir başka etmen var. Bu da, 'siyaset'in, genel anlamda 'tek tanrılı din'lerle, Türkiye özelinde ise, 'İslam'la olan ilişkisinin biçimidir. Bu ilişkiyi, Weber'in, kır ve kent dinselliğini birbirinden ayrıştırmada kullandığı ölçütleri uyarlayarak çözümleyebiliriz.

Weber'e göre, "dindar köylü imajı, kırsal geçmişini idealize eden Avrupa Romantizminin basit bir kurgusudur" (Turner, 1991: 132). Çünkü, köylülerin dindarlığı, daha çok büyüsel bir nitelik taşır ve büyüye de, "iyi mahsule" ya da "sağlıklı evlatlara" sahip olmak gibi somut, pratik ve hatta pragmatik amaçlara ulaşmak için başvurulur. Bu türden bir dinsellik, Tanrı'nın rızasını kazanmaktan çok, dünyevi ihtiyaçların karşılanması amacına yöneliktir. Bu çözümlemeye bağlı olarak biz de, bir siyaset biçiminin dinle kurduğu bu türden ilişkiyi, araçsalcı dinsellik olarak adlandıracağız.

Weber'in kentli dindarlığına ilişkin değerlendirmelerine dönecek olursak; onun, kentte, özellikle de esnaf ve zanaatkarlarda gördüğü dinsel tutumu, Tanrı'nın rızasını kazanmak için dünyevi kazançlardan vazgeçme, biçiminde tanımladığını söyleyebiliriz. Esnaf ve zanaatkarların, kazançlarını dünyevi ihtiyaçları karşılamaya değil de, yeniden yatırıma yönlendirmeleri, kurtulmuşluğun işaretinin "iş başarısı" olabileceği kabulünden hareket eden bir "rıza" beklentisiyle ilişkilidir (Weber, 1985). Bu çözümlemeye bağlı olarak, biz de, bir siyaset biçiminin, dinle ilişkisinin, Tanrı'nın rızasını kazanma temeline oturtulması durumunda, amaçsalcı dinsellik nitelemesini kullanacağız.

Yukarıdaki analizden hareketle diyebiliriz ki, sağ siyaset ile İslami siyaseti ayrıştırmada kullanabileceğimiz temel ölçütlerden biri, amaçsallık-araçsallık ölçütüdür. Bir başka deyişle, bütünsel bir değerler ve hükümler sistemi olarak İslam'ın, siyasetin aracı mı, yoksa amacı mı olduğudur. Aslında Bora'nın (1998: 104-112), Arap toplumlarında ve Türkiye'de, "fundamentalizmlerle milliyetçiliklerin iç içe geçmişliğini" delillendirmek amacıyla başvurduğu örnekler de, dinsel olanın ulusal olanın hizmetine sokulması girişimlerini örneklendirmeye ve iki siyaset biçimi arasındaki ilkesel farkları ortaya koymaya gayet elverişlidir. Çünkü Bora, özellikle ulusal bağımsızlık savaşlarını izleyen evrede kurulan ulusalcı yönetimlerin, her iki toplumda da (Arap ve Türk), zaman zaman, ezme çabası içine girdikleri İslami hareketlerin dayandığı belli temaları kullanmış ol-

duklarının altını çizmektedir. Bir başka deyişle, temelde İslami olmayan amaçlarla müslüman kitlelere nüfuz etmeye çalıştıklarını vurgulamaktadır.

Somut bir örnek olması bakımından, Hourani'nin Arap ulusçuluğuna ilişkin sınıflamasının, belki de en İslami versiyonu olan, "din milliyetçiliğinin" özelliklerine değinelim. "Ancak Abduh çizgisinin ortalama sonucu, İslam'a hürmetkâr, onu vazgeçilmez bir milli bağ olarak değerlendiren ama hukuksal-siyasal ilkelerini İslam'dan çıkartmayan laik ulusal toplum anlayışı olmuştur." (Bora, 1998: 107). Bu ifadeler, ulusçuluğun "milleti tanrısallaştırma" (Bora, 1998: 99), dini ise, ulusun emrine vererek araçsallaştırma tutumunun somut bir örneğidir.* Söz konusu tutum ise, dini göreli hâle getirme ve bu yolla da reforme etme ve dönüştürme eğilimindeki modernist tutumu beslemektedir. Çünkü 'din', bir kez 'asıl' yerinden başka bir yere konulup mutlaklığından soyulduğunda, her türlü müdahaleye açık hâle gelmektedir. Bunun canlı örneklerinden biri, Türk müslümanlığı tartışmalarında görülmüştür.

Türk müslümanlığı tartışmaları sırasında gündeme getirilen, Arabın dini-Türkün dini söylemi, dinsel olanın evrensel mesajını didiklemeye, ulusal çeşitlenmeleri mutlaklaştırmaya yönelik girişimlere kapı aralıyordu. Doğal topluluksal çeşitlilikten kaynaklanan dinsel uygulama farklarının, zamanla dinin hükmü hâline getirilmesi gerektiğine ilişkin cevazlar da, aynı kategoride değerlendirilebilir. Bu açıdan bakıldığında, Türk müslümanlığı tartışmasının, sağcılıkla İslamcılığı birbirinden ayrıştırmak bakımından çok uygun bir örnek olduğu söylenebilir. Bunun temel nedeni, İslami siyasetin bu araçsalcı tutum ile uzlaşmazlığıdır; dinin bir kısmını (çağa uyan kısmını) alıp, kalan kısımlarını (çağa uymadığı düşünülen kısımlarını) bir tarafa bırakma tutumu ile, İslam'ı başka ideolojilere payanda olarak kullanma tutumunu reddedişidir.

O hâlde, diyebiliriz ki, belirli bir zamanda ve belirli bir toplumda, yukarıda anılan ölçütlere uymadığı gözlenen 'İslami' oluşumların varlığı, İslami siyasetin, sağın bir hâli biçiminde yorumlanmasını olanaksız kılar; belki, verili toplumsal gerçeklikte İslami siyasetin yapılamadığı biçiminde yorumlanabilir.

Türk sağının İslam ile ilişkisi bağlamında bir başka somut örneği de, Ağaoğulları (1990: 222-223) zikretmektedir. Ağaoğulları, MHP'nin 1977 seçimleri öncesinde, "halkın dinsel öğelerle yoğrulmuş bir ideolojiye daha duyarlı olması" nedeniyle ya da gerekçesiyle, tarikatlarla da yakın bir ilişki içine girdiğinden söz etmekte, ancak, "tabanın bu grupların etkinliği altına girmesinin önlenmesine özen" gösterildiğinin de altını çizmektedir. Aynı eğilime Bora da dikkat çekmiştir. "İki MHP" başlıklı yazısında, 27 Mart seçim kampanyası bağlamında, partinin İslami ve modernist veçheleri arasındaki gerginliğe ilişkin şu saptamalarda bulunmuştur: "MHP'nin sahiplendiği gerçek İslami kimlik, Türk

* Bu önerme, ulusalcı hareketlere yakın duran ya da içinde yer alanların, dinle olan bireysel ilişkilerinin araçsalcı olduğunu ima etmez; bir bütün olarak hareketin ideolojik yöneliminin ya da İslam'a yönelik düşünsel duruşunun bir özelliğini vurgular.

milletini oluşturucu unsurlardan birisi olan, dolayısıyla milli kimliğe tâbi ve oldukça dünyevi nitelikli (...) bir din yorumuna dayanıyor" (Bora, 1994: 34).

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle, İslam ile araçsalcı bir ilişki içinde bulunan tek partinin MHP olduğu sonucuna varılmamalıdır. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'deki merkez (ya da liberal) sağın da, İslam'la araçsalcı bir ilişki içinde bulunduğu görülmektedir. Çünkü, sağın Türkçü, liberal ya da merkezci versiyonları, hiçbir zaman İslami bir toplum ve siyaset modeline sahip olmamışlardır. İslam'ı, 'kitlenin dini', 'Türklüğün tacı', liberal toplumun Locke'cu anlamdaki hoşgörü sınırları içinde tanımak zorunda olduğu, (ancak 'Türkiye koşullarında' elbette gerektiğinde kısıtlanabilecek) bir 'insan hakkı' olarak tanımlamışlardır. Bu anlamda da araçsallaştırmışlardır. Bu, Türkiye sağının belki de en belirleyici ortak vasfıdır.

Bu açıdan bakıldığında, 'dini' en az istismar eden, "en müslüman biziz" söylemini en az kullanan parti, (belki de paradoksal olarak) RP-FP'dir. Çünkü, kitleselleşme gerekçesiyle, giderek "En demokrat biziz"ciliğe, "En laik biziz"ciliğe sürüklenen, liberal çizgideki en koyu 'insan hakları' savunuculuğuna soyunan parti onlardır. Sağ partilerin aksine, bütün çabalarını İslamcı olmadıklarını kanıtlamaya yöneltmişlerdir.

IV.

Buraya kadar, daha çok, sağcılık ve sağ siyasetin İslam'la olan ilişkisi üzerinde durduk. Ancak, İslami siyaset ile sağ siyaset arasındaki farkları netleştirebilmek bakımından, (yine amaçsallık-araçsallık ölçütüne bağlı kalmak koşuluyla) İslamcı düşünür ve eylem adamlarının görüşlerine de atıfta bulunmak yararlı olacaktır. Bu bağlamda zikredilebilecek düşünürlerden biri, Mısır'daki Müslüman Kardeşler hareketinin kurucusu Hasan el-Benna'dır. Benna, Kardeşler'in İslam anlayışını, "İslam, (...) hem ibadet hem inançtır, hem din hem devlettir, hem madde hem manadır, hem vatan hem vatandaştır, hem kitap hem de kılıçtır." (1980: 230) diyerek ifade ediyordu. Burada, konumuz açısından önemli olan, Benna'nın (1980: 234) İslam'ı hem bir din, hem de devlet olarak tanımlaması ve sadece ibadetleri yerine getirip "Kitab'ın bir kısmını inkar etme"nin olanaklı olmadığını vurgulamış olmasıdır. Amaçsallık-araçsallık ölçütleri açısından bakılacak olursa, Benna için temel hedefin, İslami toplum ve devlet olduğu ve bu hedefe ulaşmada yararlı gördüğü bazı ulusçuluk türlerini (araç olarak görüp) onayladığı söylenebilir. Burada sağ siyasetin tersine, amaç olan İslami, araç olansa ulusal nitelikteki değerlerdir.

Benna'ya göre, İslam davasının iki aşaması vardır: 1) İçte bir İslam devletinin kurulması, 2) İslam'ın dünyaya egemen kılınması (*i'lā-yı kelimetullāh*). Bu görüşler, öncelikle İslam'ın hem bir din, hem de devlet olduğu ile ilgili kabule bağlıdır. Benna (1980: 121), İslam devletine götürecek araçlar olarak nitelenebilecek ulusçuluk türleri arasında şunları saymaktadır:

1. Yeniden izzet ve şeref sahibi olabilmek için atalarını örnek alma anlamındaki, "atalar milliyetçiliği."
2. Yakınlarına ve milletine iyilik etme temeline dayanan, "kendi yakınlarını koruma milliyetçiliği."
3. Doğu uluslarını cihad anlayışı çerçevesinde birleştirip eyleme geçirebilecek olan, "nizamcılık milliyetçiliği."

Dikkat edilecek olursa, anılan her üç ulusçuluk türüne de, araçsalcı açıdan bakıldığı görülecektir; önce ulus düzeyinde bir İslam devletinin, sonra da ulus-üstü bir İslam birliğinin kurulması amacına hizmet edebilecek araçlar olarak... Bu bakış açısından, ulus düzeyinde bir İslam devletinin kurulması, ulus-üstü İslam birliğinin önkoşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da, Bora'nın (1998: 111), İslam'ı ulusal düzeyde gerçekleştirme eğilimini, İslam'ın milliyetçilikle iç içe geçmiş bir sağ siyaset olduğuna delil olarak kullanmasının geçersiz bir yorum olduğunu göstermektedir. Nitekim Benna, Kardeşler'in ırkçılık esasına dayanan bir ulusçuluk gütmediğini belirterek, bunu, bütün insanların Âdem Peygamber'in çocukları oldukları ve dolayısıyla ırka dayalı bir üstünlüğün söz konusu olamayacağı ilkesiyle gerekçelendirmiştir. Müslüman toplumların hemen hepsinde görülen ve İslam öncesi dönemin yüceltilmesi anlayışına dayanan ulusçulukları da "felakete götüren yollar" olarak tanımlamıştır.

Amaçsallık-araçsallık ölçütleri açısından, İslami siyaseti tanımlamada başvurabileceğimiz bir başka örnek, Seyyid Kutub'un (1980: 130) medeni (İslami) düzen-gerici/yobaz (cahilî) düzen ayırımıdır. Cahilî düzenler, bireylerin kendi arzularıyla değiştiremeyecekleri ırk, cins, aile gibi özelliklerine göre birbirlerine bağlandığı sistemlerdir. Bu tür toplumlar, toplumbilimciler tarafından, rollerin atfedilmiş kriterlere göre tahsis edildiği toplumlar olarak sınıflandırılmışlardır. Kutub, sosyolojide geleneksel, pre-modern toplumların özelliği olarak kabul edilen, "atfa dayalılığı", gerici, cahilî düzenlerle özdeşleştirmektedir. Medeni toplumlarda ise, birey özgürce seçebileceği (akidevi) özelliklerine göre topluma bağlanır. Bireyin kazanılmış, sonradan müdahale edip değiştirebileceği özelliklerine göre rol edindiği toplum tipleri, sosyolojide, 'modern' olarak tanımlanırken, Kutub'un düşünce sisteminde bu toplumlar, "medeni (ve İslami)" biçiminde tanımlanmıştır. Ulus, ırk gibi, bireyin müdahale edip değiştiremeyeceği özelliklerine dayalı olarak toplumla etkileşime geçtiği ya da topluma bağlandığı düzenlerin 'cahilî' olarak tanımlanması, Kutub'un, İslami siyasetle, sağ siyaset arasına net bir ayırım çizgisi çektiğinin somut bir göstergesidir.

Dahası, Kutub'un akideye bağlı İslamcılığı, 'dava'yı, sadece Allah'a mahsus kılmayı gerektirmekte/öngörmektedir: "Şayet bu dava, (...) bir ulusçuluk davası, bir sosyal dava, bir ahlak davası olarak başlamış olsaydı, (...) sadece Allah'a mahsus bir dava olmayacaktı" (Kutub, 1986: 117). Kutub düşüncesinde, Benna'da olduğu gibi, ulusalcılığın belli biçimlerini (araçsalcı bir bakış açısıyla da olsa) hoş görme eğilimi yoktur. Kutub için asıl sorun, Arap toplumunun eski izzet ve şerefini kazanması değil, Allah'ın düzeninin egemen kılınmasıdır.

Müslüman toplumlardaki sağ siyaset ile muhafazakar anlayışları en sert ve kapsamlı biçimde eleştiren düşünürlerden biri Ali Şeriati'dir. Şeriati, hilafetin ilgasından bu yana, İslam'ın siyasal ve toplumsal bir güç olma özelliğini yitirdiğini belirtmekte ve "dünyanın inkılabi değişimini gerçekleştirmeyi üstlenen bu din"in, "camilerin soğuk ve ıssız köşelerine sığınmış" (1987: 13) olmasından yakınmaktadır. Bu yakınma, Şeriati'nin de (Benna gibi) dinin aynı zamanda devlet olduğuna inandığını göstermektedir. Gerçekten de Şeriati, İslam'ı, "çağını değiştirme ve ona yön verme yeteneğine sahip bir hukuk düzeni", "mahkum, mazlum ve mustazafların zora galip geldiği bir tarife", "ilerici, halktan yana bir toplumsal görüş" olarak niteler. Ona göre, İslam, "tüm ulusal ve ırksal kökenli değer yargılarını yok ederek yeryüzünde tek, müslüman bir insan ümmeti olarak yaşamaya çağırır" (Şeriati, 1986: 50-51). Şeriati, İslam'ı, mustazafların özgürlük mücadelelerinin temel dayanağı, olarak tanımlamış ve onun ideolojik-devrimci bir boyutu olduğuna dikkat çekmek istemiştir.

Yukarıda değinilen görüşler, "ideolojik ve siyasi bir karaktere sahip olan" ve "gerçekleşmek için de bir sosyal hareketi davet eden" (Tunaya, 1962: 1) İslamcılığın, sağcılık içinde ele alınabilecek bir akım ve siyaset biçimi olmadığını göstermektedir. Görece ılımlı olan Benna örneğinde bile, dinsel olanın, bir araç olarak ele alınması söz konusu değildir. Amaç 'dinsel'dir. Bu amaç için/bu amaca götüren bir araç olarak ulusalcılık, bazı İslamcılar tarafından kısmen tanınmış, ancak genellikle bir araç olarak bile dışlanmıştır. Benna, ulusalcılığa karşı araçsalcı bir tutuma, Kutub ve Şeriati ise, ulusalcılığı bir araç olarak bile olsa reddetme ve dışlama tutumuna örnektir. Bora'nın, sağcılığın ayrılmaz bir parçası olarak tanımladığı muhafazakarlık da, yukarıdaki örneklerden açıkça anlaşıldığı üzere, İslamcılar tarafından dışlanmakta ve giderek, İslam'ın devrimci ve dönüştürücü bir inanç olduğu vurgusu ağırlık kazanmaktadır. Aralarındaki çeşitli farklılıklara karşın, her üç düşünürün ortak özelliği, mevcut düzenlerin (statükonun) tedricen ya da radikal olarak değiştirilmesini amaçlamalarıdır. Dolayısıyla, muhafazakar tutumlarla ilişkilendirilmeleri de olanaklı değildir.

Muhafazakarlığın İslamcı siyasetten zorunlu olarak ayrılması gerektiği yönündeki görüşümüzü destekleyen bir değerlendirme de, Mert'in, "Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakarlık" başlıklı makalesinde bulunuyor. Mert (1997: 56), "eski ve yeni muhafazakarlığın tartışılmaz ortak noktalarından biri; soyut ilkelere değil somut toplumsal koşullara verdiği önemdir... Muhafazakar görüşe göre, genel ilkeleri tartışmak somut sorunlardan kaçmanın bir yoludur." diyor. Ve muhafazakarların kendilerini "geleneğe bağlılık", "otoriteye ve hiyerarşiye saygı", "özel mülkiyete vurgu" ve "değişime tepki" gibi niteliklerle tanımladıklarını da ekliyor (Mert, 1997: 58).

İslamcılık, "geleneğe bağlılık" yerine, "gerçek İslam'ın ne olduğuna ilişkin bir sorgulamayı"; "otoriteye ve hiyerarşiye saygı" yerine, "dinsel hükümlerle hükmetmeyen yöneticiye itaat edilemeyeceği ilkesini"; "özel mülkiyet vurgusu"

yerine, "kamusal çıkarlar doğrultusunda sınırlanabilecek bir teşebbüs anlayışını" ve nihayet, "değişime tepki" yerine, "statükoyu İslami ilkeler doğrultusunda değiştirme/dönüştürme eğilimini" koymuş olmakla kendisini Mert'in tanımladığı anlamda bir muhafazakarlıktan ayırmıştır (bkz. Erkilet Başer 2000).

Nitekim, yukarıda atıfta bulunduğumuz İslamcıların görüşleri de, Bora'nın sağ siyasetin birbirine eklemlenmiş parçaları ya da 'hâlleri' olarak tanımladığı ulusalcılık, muhafazakarlık ve İslamcılığın, gerçekte farklı temellerden hareket ettiğini göstermekte ve İslamcılığın özsel olarak ulusalcı ve muhafazakar ilkelerden kendisini ayırdığı hususu belirginleştirmektedir.

V.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslamcılık ile, bu idealin gerçekleşmesi için çaba sarf eden İslami hareketleri, sağın bir hâli olarak tanımlamak, ilkesel ve olgusal olarak olanaklı değildir. Çünkü, sağ siyasetin İslam ile ilişkisi araçsallık temeline otururken, İslami siyasetin İslam ile ilişkisi amaçsallık ilkesi üzerine kuruludur. İslami siyasetin temelinde, İslami bir toplum ve devlet ideali (ya da modeli) vardır. Sağ siyaset ise, verili toplumsal düzenin yerine yeni bir İslami düzen önermez, olsa olsa, ona, mevcut hâliyle ayakta kalmasına yardımcı olabilecek nitelikte bazı İslami renkler katmak ister. "Biraz şeriat biraz demokrasi", eğer, Çakır'ın (1994) dediği gibi, RP'yi ifade ediyorsa; biraz milliyetçilik, biraz muhafazakarlık, biraz da acısı alınmış 'Şeriatsız dindarlık' sağ siyaseti ifade eder. Burada, dindarlık terimini seçişimiz iradidir; İslamcılık ile dindarlık kavramları arasındaki ince ayırıma dikkat çekmek içindir. Çünkü, İslamcılık dindarlığı içeriyor olmasına karşılık, dindarlık İslamcılığı her zaman içermez. O hâlde, sağ siyasetin denklemi, temelde milliyetçi-muhafazakarlık ile ona eklemlenmiş a-sosyal ve anti-siyasal bir din anlayışı üzerine kurulmuştur.

İslami siyasetin ve hareketin temeli ise, dinin hükümlerinin hayata aktarılmasının temel amaç oluşu ilkesine dayanır. Dinin ibadet, toplumsal hayat ve siyasal düzen üzerine egemen olması gerektiğini ileri sürer. Bir kısmı terk edilmiş bir din anlayışının kabul edilemezliğini vurgular. Tutucu ve tepkisel değil, değiştirici ve dönüştürücüdür. Belli toplumsal bağlamlarda iç içe geçtiği öne sürülen ulusalcı hareketlere bakışı, ilkesel olarak dışlayıcı, konjonktürel olarak (bazı örneklerde) da araçsalcıdır. Bunun nedeni, İslami siyasetin, tümelci, evrenselci ve enternasyonalist olmasıdır. (İlkesel olarak ulusalcılığı ve muhafazakarlığı dışlayan) İslami siyasetin denklemi, sosyal ve siyasal bir din anlayışı üzerine kuruludur. Hedefi, tek tek ulusal bağlamlar değil, *i'lā-yı kelimetullāh* anlamında, yeryüzünün bütünüdür.

KAYNAKÇA

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (1990) "Aşırı Milliyetçi Sağ," *Geçiş Sürecinde Türkiye* içinde, der. İrvin Cemil Schick-Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul: Belge Yayınları, s. 189-236.

BENNA, Hasan (1980) *Şehid Hasan el-Benna'nın Hayatı ve Risaleleri*, çev. Ramazan Nazlı, İstanbul: Arslan Yayınları.

BORA, Tanıl (1994) "İki MHP," *Birikim*, Sayı: 60, s. 30-40.

BORA, Tanıl (1998) *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık*, İstanbul: Birikim Yayınları.

BRENKERT, George G. (1998) *Marx'ın Özgürlük Etiği*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ÇAKIR, Ruşen (1994) *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, İstanbul: Metis Yayıncılık.

ERKİLET BAŞER, Alev (1998) "Kültürel'in Siyasallığı," *Tezkire* (Yaz-Güz 1998), sayı: 14-15, s. 68-80.

ERKİLET BAŞER, Alev (2000) *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, İstanbul: Yöneliş Yayınları (2. baskı).

GALBRAİTH, J. K. (1980) *Kuşku Çağı: Sosyo-Ekonomik Düşünceler ve Sonuçları*, çev. Nilgün Himmetoğlu-Reşit Aşçıoğlu, Altın Kitaplar Yayınevi.

KİERNAN, V. G. (1993) "Milliyetçilik," *Marksist Düşünce Sözlüğü* içinde, çev. Özlem Onaran, Yay. Yön. Tom Bottomore, Türkçe çev. der. Mete Tunçay, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 414-417.

KOLLONTAİ, Aleksandra (1993) *Birçok Hayat Yaşadım*, çev. S&S Kaya, İstanbul: İnter Yayınları (2. baskı).

KUTUB, Seyyid (1980) *Yoldaki İşaretler*, çev. İsmail Nuri, İstanbul: İhya Yayınları (4. baskı).

KUTUB, Seyyid (1986) *İslam'ın Hareket Metodu*, der. Muhammed Tevfik Bereket, çev. Yüksel Kılıçarslan, İstanbul: Nida Kitabevi.

LANDAU, Jacob M. (1979) *Türkiye'de Sağ ve Sol Akımlar*, çev. Erdinç Baykal, Ankara: Turhan Kitabevi (2. baskı).

MERT, Nuray (1997) "Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakarlık," *Toplumbilim*, Yeni Sağ-Aşırı Sağ Özel Sayısı, (Ekim), sayı: 7, s. 55-62.

ŞERİATİ, Ali (1986) *Ne Yapmalı?*, çev. Muhammed Hizbullah, İstanbul: Bir Yayıncılık.

ŞERİATİ, Ali (1987) *İslam Nedir?*, çev. Ali Seyyidoğlu, İstanbul: Bir Yayıncılık.

TOPRAK, Binnaz (1990) "Dinci Sağ," *Geçiş Sürecinde Türkiye* içinde, der. İrvin Cemil Schick-Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul: Belge Yayınları, s. 237-254.

TUNAYA, Tarık Zafer (1962) *İslamcılık Cereyanı: İkinci Meşrutiyetin Siyasi Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler*, İstanbul: Baha Matbaası.

TURNER, Bryan S. (1991) *Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları.

TÜRKDOĞAN, Orhan (1985) *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, Ankara: Mayaş Yayınları.

WALLERSTEİN, İmmanuel (1993) "*Sistem Karşıtı Hareketlerin Tarihi ve İkilemleri*," der. Samir Amin, Giovanni Arrighi, Andre Gunter Frank ve İmmanuel Wallerstein, *Büyük Kargaşa: Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi* içinde, çev. Erden Akbulut, İstanbul: Alan Yayıncılık.

WEBER, Max (1985) *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, İstanbul: Hil Yayın.

İslâmiyât III (2000), sayı 3, s. 79-98

İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: 'Ulû'l-Emr' Kavramı Örneği

MUSTAFA ÖZTÜRK
ARAŞ. GÖR., O.M.Ü. SOS. BİL. ENST.

Bilindiği gibi, Hz. Peygamber, risaletle görevlendirildiği andan itibaren hem dünyevi hem ruhani otoriteyi kendi şahsında temsil etmekteydi. Fakat onun vefatıyla birlikte bu çift yönlü otorite zorunlu olarak parçalandı ve bu parçalanmışlık, peygambersiz hayata intibak gibi bir sorunu da beraberinde getirdi. Risalet görevini ifa sürecinde Hz. Peygamber'e refakat eden ilk müslüman nesil, onsuz bir hayata intibak etme noktasında ilk anda ciddi gerginlikler yaşadı ve bu gerginliklerin pratikteki ilk tezahürü de Benî Sa'îde gölgeliğinde vuku bulan hilafet tartışmasında kendisini gösterdi. Bu tartışma her ne kadar o an için bir uzlaşma ile sonuçlandı gibi gözükse de, sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan fırkalar arasındaki ardı arkası kesilmeyen ihtilaf ve çatışmalarda, sürekli olarak istismar konusu yapıldı. Hilafet (devlet başkanlığı) gibi dünyevi nitelikli bir meselenin tartışılmasından başlayan bu manipülasyon olgusu, zaman içerisinde, çeşitli siyasi olaylara bağlı olarak ortaya çıkan itikadi nitelikli problemlere de sirayet etti. Bu talihsiz sirayet sürecinde, tartışma konusu olan problemlere farklı açılardan yaklaşan her zümre, kendi duruşunu teyit ve tasdik ettirmek maksadıyla evvelemirde Kur'an'ın tartışılmaz otoritesine başvurma ihtiyacı hissetti ve böylece mezhep ve siyaset eksenli manipülasyon, Kur'an'a yönelik anlama ve yorumlama faaliyetlerinin ayrılmaz bir parçası hâline geldi.

İşte bu çalışma, söz konusu manipülasyon olgusunu, günümüzde de bazı siyasi çevrelerin diline pelesenk olan 4. Nisâ', 59. ayetteki *ulū'l-emr* kavramı ve "ulû'l-emr'e itaat" emrine ilişkin ortaya konan yorumlar çerçevesinde somutlaştırmayı hedefleyen bir örnekleme girişimidir.

A) Ayet'in İniş Sebebi ve Genel Anlam Örgüsü Üzerine Bazı Mülahazalar

Allah (c.c.), bahse konu olan ayette şöyle buyurmaktadır:

> Ey inananlar! Allah'a, Peygamber'e ve sizden olan ulû'l-emr'e itaat edin; ve herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Pey-

gamber'e götürün; eğer Allah'a ve ahiret gününe (gerçekten) inanıyorsanız. Bu (sizin için) en hayırlısıdır ve sonuç olarak da en iyisidir.[1]

Bu ayetin iniş sebebine dair iki rivayet nakledilmektedir. Rivayetlerin ilkinde, Hâlid b. el-Velîd (ö. 21/642) kumandasında gönderilen bir seriyyede, başlangıçta düşman safında yer alan, ancak daha sonra müslüman olduğunu ikrar eden bir kişinin durumu konusunda Hâlid b. el-Velîd ile Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) arasında çıkan bir anlaşmazlıktan söz edilmektedir. Rivayete göre, söz konusu problem bilahare Hz. Peygamber'in huzuruna taşınmış; o sırada taraflar arasında gerginleşen ortam, Hz. Peygamber tarafından yumuşatılmış ve sonunda Hâlid b. el-Velîd'in Ammâr b. Yâsir'den özür dilemesiyle sorun çözümlenmiştir.[2]

İbn Abbâs'tan (ö. 68/687) nakledilen diğer rivayete göre ise, bu ayet, Abdullâh b. Huzâfe b. Kays[3] hakkında nazil olmuştur. Hz. Peygamber tarafından bir seriyyenin başında savaşa gönderilen Huzâfe, sefer sırasında bir olay üzerine askerlerine kızmış ve bu kızgınlıkla onlara ateş yakılması için odun toplamalarını, ardından da yakılan ateşe girmelerini emretmiştir. Emrindeki gençlerden birinin itirazı üzerine, mesele, bilahare Hz. Peygamber'e intikal ettirilmiştir. Hz. Peygamber onlara, "Şayet ateşe girmiş olsaydınız, bir daha ondan aslâ çıkmazdınız. Çünkü itaat ancak iyi, maruf olan şeylerde olur." buyurmak suretiyle, meşru itaatin sınırlarını tayin etmiştir.[4]

Ayetin genel anlam örgüsüne gelince; mealinden de açıkça anlaşılacağı gibi ayette, müminlerin öncelikle Allah'a ve Resul'e, ardından da *ulü'l-emr*'e itaat etmeleri emredilmiş; ancak bu son emir, "sizden olan" ifadesiyle kayıtlanmıştır. Daha sonra ise, herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşmeleri hâlinde, bunun çözümünü Allah'a ve Resul'e havale etmeleri gerektiği ifade edilmiş ve bu tutumun kendileri açısından son derece güzel sonuç vereceği belirtilmiştir.

Ayette sıralanan emir dizisi içinde yer alan, Allah'a ve O'nun Resulü'ne itaat ile, herhangi bir anlaşmazlık hâlinde problemin çözümünü yine bu iki otoriteye, diğer bir deyişle Kur'an ve Sünnet'e havale etmeyi emreden ifadeler, son derece açık bir anlam örgüsüne sahiptir. Nitekim, hiçbir tefsirde bu emirlerin medlullerine ilişkin kayda değer bir görüş ayrılığına rastlamak mümkün değildir. Ancak, "Sizden olan *ulü'l-emr*'e de itaat edin." ifadesi söz konusu ol-

[1] 4. Nisâ', 59.

[2] Bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-kur'ân*, Beyrut 1988, V. 148;Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed, *Esbâbu'n-nuzûl*, Beyrut 1991, s. 91.

[3] Abdullâh b. Huzâfe (ö. 35/655-56) ve kumanda ettiği seriyye hakkında ayrıca bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed, *et-Ṭabaḳâtu'l-kubrâ*, Beyrut t.y., IV. 189-190; İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed, *Usdu'l-ġâbe fî ma'rifeti'ṣ-ṣaḥâbe*, y.y., t.y., III. 211 vd.; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî, *el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe*, tahk. Alî Muhammed el-Bicâvî, Kahire t.y., IV. 57.

[4] Abdulfettah el-Kâdî, *Eshâb-ı Nuzûl*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1996, s. 127-128. Bu rivayet için ayrıca bkz. Buhârî, "Meğâzî" 59; Muslim, "İmâre" 25. Bu rivayet esas alındığında, Abdullâh b. Huzâfe'nin (ö. 35/655-56) katıldığı seriyyenin hicretin 9. yılında (630) gerçekleşmiş olmasından hareketle, ayetin Medine döneminin son zamanlarında indiğini rahatlıkla söylemek mümkündür. Bkz. Ali Yardım, "Abdullâh b. Huzâfe" mad., *DİA*, İstanbul 1987, I. 108.

duğunda, gerek *ulū'l-emr*'in kimlere karşılık geldiği, gerekse kendilerine itaat edilmesi istenilen bu zümreye itaatin sınırlarının ne olduğu ya da ne olması gerektiği hususunda çok farklı yorumlarla karşılaşılmaktadır.

B) 'Ulū'l-emr' Sözcüğünün Anlam İçeriğine İlişkin Yorumlar

Ulū'l-emr'in kimler olduğu hususunda klasik Sünni tefsir kaynaklarında zikredilen görüşleri müfessir İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200) dört başlık altında özetlemiştir. Buna göre, *ulū'l-emr*'den maksat, Ebû Hureyre (ö. 57/677), Zeyd b. Eslem (ö. 136/753), İbn Abbâs, Suddî (ö. 127/745) ve Mukâtil'e (ö. 150/767) göre, devlet başkanları ve üst düzey yöneticiler (*umerā'*); İbn Ebî Talha (ö. 143 /760), Câbir b. Abdillâh, (ö. 74/693) Mucâhid (ö. 103/721), el-Hasen el-Basrî (110/728), Ebû'l-Âliye (ö. 90/709), Atâ' (ö. 126/744), İbrâhîm en-Neha'î (95/ 714) ve Dahhâk (ö. 105/723)'a göre, dinde derin anlayış ve bilgi sahibi alimler;[5] İbn Nuceyh'in (ö. 131/749) Mucâhid'den nakline göre, Hz. Peygamber'in ashâbı; İkrime'ye (ö. 107/725) göre ise, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'dir.[6]

Hicrî VI. asır alimlerinden Râgıb el-İsfehânî (ö. 503/1109), uzlaşmacı bir yaklaşımla, bu konuda ortaya konan görüşlerin tümünün doğru olduğunu belirtmiş ve insanların tâbi oldukları *ulū'l-emr*'i, yetki alanları açısından dört kısma ayırmıştır. Onun yaptığı dörtlü taksime göre, otoriteleri halkın ve seçkinlerin hem dış hem de iç dünyalarında geçerli olan *ulū'l-emr*, peygamberlerdir (*enbiyā'*). Otoriteleri tüm insanların sadece dış dünyaları için geçerli olan *ulū'l-emr*, yöneticilerdir (*vulāt*). Otoriteleri sadece seçkinlerin iç dünyaları için geçerli olan *ulū'l-emr*, bilgelerdir (*ḥukemā'*). Son olarak, otoriteleri sadece halkın iç dünyalarında egemen olan *ulū'l-emr* ise, öğüt veren ve nasihatte bulunan vaizlerdir (*va'aẓa*).[7]

Daha ziyade Sünni muhitte kabul gören bu yorumlardan farklı olarak Şia, *ulū'l-emr* kelimesinin medlulünü 'masum Ehl-i Beyt imamları' olarak belirlemiş;[8] sufiler ise, bunun tasavvufi öğretideki 'mürşid'e tekabül ettiğini ileri sürmüştür. [9]

Öte yandan, son devir müfessirlerinin yorumları incelendiğinde, bunlardan bazısında kelimenin anlam alanının olabildiğine genişletildiği, bazılarında ise anlamın teke indirgendiği göze çarpmaktadır. Söz gelimi, Reşîd Rızâ ve Mevdûdî, kelimenin anlam içeriğine, din bilginleri, düşünürler ve kanaat önderleri, siyasi liderler, bürokratlar, mahkeme yargıçları, aşiret liderleri, sivil toplum örgütlerine başkanlık edenler, büyük işadamları vb. gibi zümreleri dahil eder-

[5] Bu görüş, İbn Abbâs'a da nispet edilmiştir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî, *Zādu'l-mesīr fī 'ilmi't-tefsīr*, Beyrut 1987, II. 117.

[6] İbnu'l-Cevzî, *Zādu'l-mesīr*, II. 116-117. Ayrıca bkz. Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, V. 147-148.

[7] Râgıb el-İsfehânî, Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredāt fī ğarībi'l-ḳur'ān*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, s. 30.

[8] Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. Hasen, *Mecma'u'l-beyān fī tefsīri'l-ḳur'ān*, Beyrut 1994, I. 110.

[9] Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin, *Leṭā'ifu'l-işārāt*, tahk. İbrâhîm Besyûnî, Mısır 1981, I. 341.

ken;[10] Muhammed Esed, ayetin siyak-sibak çerçevesini göz önünde tutarak, kelimeye, "kendilerine otorite emanet edilmiş kimseler" şeklinde bir anlam yüklemektedir.[11] Bu bağlamda, gerek selef ve gerekse son devir alimlerinin ortaya koyduğu yorumlar ile, kelimenin aynı surenin 83. ayetindeki kullanımı[12] bir arada mütalaa edildiği takdirde, *ulū'l-emr* kelimesinin medlulünü, en genel çerçevede, "kendi alanında yetkin ve otorite sahibi olan herkes" şeklinde belirlemek mümkündür.

Şia ve tasavvuftaki *ulū'l-emr* telakkisi bir tarafa bırakılacak olursa, –tespit edebildiğimiz kadarıyla– klasik ve çağdaş döneme ait müfessirlere ait yorumlar içinde en dikkat çekici olanı, Şafii mezhebine mensup müfessir Fahruddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1209) aittir. Râzî'ye göre ayette sözü edilen *ulū'l-emr*'den maksat, usûl-i fıkıh kitaplarında 'ehl-i hal ve akd' diye isimlendirilen icmâ ehline tekabül etmektedir.[13] İcmâ ehli ise, yalnızca fıkıh alimlerinden müteşekkil olup, kelamcılar, muhaddisler ve müfessirler, bu kapsamın dışında yer almaktadırlar. Çünkü, emirler ve yasaklar konusunda söz söyleme yetkisi yalnızca bu zümreye aittir. Ayrıca icmâ ehli olan bu zümre hatadan korunmuştur (*ma'ṣūm*). Çünkü Allah, kesin şekilde *ulū'l-emr*'e itaat edilmesini şart koşmuştur. Şu hâlde, Allah'ın mutlak surette kendisine itaat edilmesini emrettiği kimsenin/kimselerin hatadan masum olması gerekir. Aksi hâlde Allah'ın hata eden birine itaat etmeyi farz kılması gibi bir durum ortaya çıkar ki, Allah için böyle bir şey düşünmek olanaksızdır.[14]

Kanaatimizce, Râzî'nin, *ulū'l-emr* sözcüğüne "hatadan korunmuş (*ma'ṣūm*) icmâ ehli (*ehlu'l-ḥal ve'l-'aḳd*)" şeklinde anlam yüklemesinin temelinde, esas itibarıyla, itikadi-mezhebî kaygılar yatmaktadır. Bunun en somut göstergesi de Râzî'nin, yaşadığı dönemde, Nizârî İsmailî Hasan Sabbâh'ın yeniden doktrine ettiği Bâtınilik düşüncesi (*ed-da'vetu'l-cedîde*) ve bu düşünce çerçevesinde gerçek bilginin, ancak masum imamdan talim yoluyla öğrenilebileceğini savu-

[10] Bkz. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, Mısır 1973, V. 147, 161; Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Komisyon, İstanbul 1986, I. 330.

[11] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, I. 149.

[12] *Ulū'l-emr* kelimesinin zikredildiği diğer ayet, aynı surenin (4. Nisâ') 83. ayetidir. Bu ayette, *ulū'l-emr* kelimesi, haberlerden (edinilen bilgilerden) akıl yürüterek birtakım sonuçlar çıkarma gücüne sahip uzman kişiler, anlamında kullanılmıştır; bu kullanım, kelimenin anlam alanının genişlemeye müsait olduğu fikrini vermektedir. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*, İstanbul 1998, s. 136-137.

[13] Râzî'nin bu yaklaşımı, son devrin ünlü müfessiri Elmalılı Hamdi Yazır tarafından da kabul görmüştür. Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, İstanbul 1979, II. 1377.

[14] Bkz. Fahruddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîḥu'l-ğayb)*, Beyrut t.y., X. 144-145, 150. A. Mahmûd Subhî, Râzî'nin Şia'nın masum imam tezine karşı geliştirdiği masum icmâ antitezini, demokratik bir yaklaşımın ifadesi olarak değerlendirmektedir. Bkz. Subhî, *Naẓariyyetu'l-imâme ledeyi'ş-şî'ati'l-işnâ 'aşeriyye*, Kahire t.y., s. 130. Ancak biz, masumiyeti toplumun, daha doğrusu toplumdaki ulema sınıfının sadece belli bir kesimine tahsis etmenin demokratik yaklaşımla uzaktan yakından hiçbir bağıntısının bulunmadığı; dahası, bu yaklaşımın, ulema totalitarizminden başka bir anlam ifade etmediği kanaatindeyiz.

nan Bâtınilerle[15] sürekli mücadele etmiş olmasıdır.[16] Bu itibarla, Râzî'nin ortaya koymuş olduğu bu yorumun, Şia'nın tezine karşı geliştirilen bir antitez olduğu ve böylece anılan mezhebin 'masum imam' teorisine 'masum icmâ' ile karşılık vermeyi hedeflediği hususunda kuşku yoktur. Nitekim, Şia'nın anılan kelimeye yüklediği anlam ile Râzî'nin yorumu mukayese edildiğinde, söz konusu durum çok daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Mesela, imamet ve imamın masumiyeti konusunda Bâtıniye-İsmailiye fırkasından farklı düşünmeyen İmamiye/İsnâ Aşeriye mezhebine mensup Şii müfessirlerinden Tabersî (ö. 548/1153) konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

> Bizim mezhebimize mensup alimlere gelince; onlar İmam Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan şunu nakletmişlerdir: Ulû'l-emr, Muhammed'in (s.a.v.) ailesine mensup (Ehl-i Beyt) imamlardır. Allah, kendisine ve Resulü'ne itaati farz kıldığı gibi, onlara da mutlak surette itaat edilmesini farz kılmıştır. Şu hâlde, Allah'ın mutlak surette kendisine itaati farz kıldığı kimsenin, kesinlikle masum olması gerekir. Aksi hâlde itaatin farz kılınması caiz değildir. Böylesi bir masumiyet, ne yöneticiler, ne de alimler için söz konusudur. Bu, sadece Ehl-i Beyt imamlarına özgü bir ayrıcalıktır. Allah, kendisine isyan eden birine ya da söz veya davranış planında farklılık gösteren insanlara itaati emretmekten münezzehtir.[17]

Sünni düşünceye yakınlığıyla tanınan Tabersî'nin öne sürdüğü bu tez, hemen hemen aynıyla Bâtıniye-İsmailiye tarafından da savunulmuştur. Mesela, Bâtını-İsmailî hareketin propagandistlerinden (Dâî) Alî b. Muhammed b. el-Velîd (ö. 612/1215), Gazzâlî'nin *Feḍâ'iḥu'l-bâṭıniyye* adlı eserindeki iddiaları çürütmek maksadıyla kaleme aldığı *Dâmiğu'l-bâṭıl ve ḥatfu'l-munâḍıl* adlı eserinde İmam'ın masumiyetini kanıtlama bağlamında özetle şunları söylemektedir:

> Allah, "Ey inananlar! Allah'a, Resul'e ve sizden olan *ulü'l-emr*'e itaat edin." ayetinde İmama itaati vacip kılmış; Kendisine ve Resulü'ne itaati, imama itaate iliştirmiştir. İlahi hikmette, değerliyi değersize, temizi pise iliştirmek yoktur. İşte bu yüzden Resul'e itaatin, imama itaate iliştirilmesi icap etmiştir. Resul'e itaat, günahtan korunmuş olmasından (*'işmet*) ötürü farz kılındığına göre, İmam'a itaatin de, ancak onun ismetinden dolayı farz kılınmış olması gerekir. Öyleyse imam masumdur."

Bu tablodan da açıkça görüldüğü gibi, Râzî, kendisine ya da kendilerine itaat edilmesi emredilen *ulü'l-emr*'in masum olması gerektiği şeklindeki ortak paydada Şiilerle birleşmektedir. Ancak Şiiler bu masumiyeti Ehl-i Beyt imamlarına atfetmekte; buna karşın Sünni düşünceyi temsil eden Râzî, masumiyetin,

[15] Bkz. Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-niḥal*, tahk. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut t.y., I. 201-202.

[16] Bernard Lewis, Râzî'nin, Bâtını fedailer tarafından tehdit edildiğini ve bu yüzden Bâtıniler hakkında ihtiyatlı konuşmak durumunda kaldığını ifade etmekte ve bu bağlamda bir fedainin Râzî'ye yönelik silahlı saldırısına dair ilginç bir rivayet aktarmaktadır. Bkz. Bernard Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, London 1967, s. 75-76.

[17] Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, III. 110-111. Velîd, Alî b. Muhammed, *Dâmiğu'l-bâṭıl ve ḥatfu'l-munâḍıl*, tahk. Mustafâ Gâlib, Beyrut 1982, I. 267.

'icmâ ehli' olarak nitelediği fıkıh alimlerine (*ehlu'l-ḥal ve'l-'aḳd*) ait olduğunu ileri sürmektedir. İşte tam bu noktada, Şia'yı 'otorite mezhebi', Ehl-i Sünnet'i de 'icmâ mezhebi' olarak tanımlayan Goldziher'in, Şia'nın, kişilerin masumluğunu savundukları, buna karşılık Ehl-i Sünnet'in de 'cemaat' ve 'ümmet'in masumiyetini ön plana çıkardıklarına ilişkin tespiti akla gelmekte[18] ve Râzî-Tabersî mukayesesinin ortaya koyduğu tablo da, onun, bu tespitinin ne denli haklı ve yerinde bir tespit olduğunu gözler önüne sermektedir.

Râzî'nin, bu ayet ekseninde ortaya koyduğu görüşler arasında dikkati çeken bir başka nokta da, dinin asıllarını sırasıyla Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas olarak belirlemesi ve bu dört aslın dışında kalan diğer delillerin bâtıl ve merdut (kabul edilemez) olduğunu ileri sürmesidir. Râzî, konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

> Bu ayet, Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas dışında kalan şeylerin/delillerin asılsız ve merdut olduğuna işaret etmektedir. Bunun delili de Allah'ın, hâdiseleri iki kısma ayırmış olmasıdır. Bunlardan ilki, hükümleri nassla belirlenmiş olan hususlar olup, Allah bu nassların hükümlerine uyulmasını emretmiştir. Bu durum, Allah'ın "Ey inananlar! Allah'a, Resul'e ve sizden olan yetki ve otorite sahiplerine itaat edin." emrinde ifadesini bulmaktadır. İkincisi ise, hakkında nass bulunmayan ve Allah'ın ictihad yapılmasını emrettiği hususlardır ki, bu da O'nun, "Eğer herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Resul'e havale edin." emrinde ifadesini bulmaktadır. Binaenaleyh, bu iki kısım dışında bir üçüncüsü olmadığına ve Allah Teâlâ da, bunların her birisi ile muayyen emirler verdiğine göre, bu durum, mükellefin dört şer'î aslın dışında hiçbir delile temessük etmemesinin gerekliliğine delalet etmektedir. Bu husus kesinlik kazandığına göre, biz deriz ki: Ebû Hanîfe'nin ileri sürdüğü 'istihsân' ile, Mâlik'in öne sürdüğü 'ıstıslah' terimleriyle, şayet bu dört asıldan biri kastediliyorsa, bu, tabiri değiştirmekten başka bir şey değildir ve bunun bir anlamı da yoktur. Şayet anılan terimlerle dört şer'î esastan başka bir şey kastediliyorsa, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, ayetin bunların bâtıl olduğuna delalet etmesi hasebiyle, bu tür görüşler ileri sürmek (istihsân ve ıstıslahın delil olduğunu savunmak) kesinlikle bâtıldır.[19]

Şâfi'î'nin (ö. 204/819) dinin asıllarına ilişkin geliştirdiği usûl doktrini –ki bu doktrin şu an için, İslam hukuku bağlamında, Sünni çerçevede kalabilmenin asgari koşuludur– hatırlandığı takdirde, Râzî'nin buradaki yorumunun da büyük ölçüde fıkhi-mezhebî kaygıların şekillendirdiği öznel bir yorum olduğu anlaşılacaktır.

Bilindiği gibi, Şâfi'î'nin geliştirdiği usûl doktrininde, dinin asılları, sırasıyla Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas olarak belirlenmiş ve bu çerçevede özellikle Ebû

[18] Bkz. Ignaz Goldziher, *el-'Akīde ve'ş-şerī'a fī'l-İslām*, çev. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Abdulazîz Abdulhak-Alî Hasan Abdulkâdir, Kahire 1946, s. 190; ayrıca bkz. *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, s. 237; ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1992, s. 242-243.

[19] Râzî, *Mefâtīḥu'l-ġayb*, X. 148.

Hanîfe'nin (ö. 150/767) istihsân delili, bizzat Şâfi'î tarafından, *teleẓẓuẓ* (keyfîlik ya da kişisel arzusuna göre hüküm vermek) şeklinde nitelenmiştir.[20]

Öte yandan, Şâfi'î'nin, dini anlama sürecinde öznenin müdahalesini kısıtlamayı, dolayısıyla nassın literal otoritesini ön plana çıkarmayı amaçlayan bu sıralamasında, Ebû Zeyd'in de belirttiği gibi,[21] her bir esas, meşruiyetini bir öncekinden, yani Sünnet meşruiyetini Kur'an'dan; icmâ, Kur'an ve Sünnet'ten; kıyas ise, Kur'an, Sünnet ve icmâdan almaktadır.[22] Râzî'nin, bu ayetten istinbat ettiği kıyas deliline yönelik izahları da, Şâfi'î'nin, makîsun aleyh olan bir asla muhtaç bir kaynak olarak tanımladığı kıyas anlayışını teyit eder niteliktedir. O, bu konuda da şunları söylemektedir:

> Problemin Allah'a ve Resulü'ne götürülmesini emreden ifadeden kastedilen asıl anlam, anlaşmazlıkla ilgili konunun hükmünün Kur'an ve Sünnet nasslarından talep edilmesi değil, bilakis mevcut problemin hükmünün, kendisiyle benzeşen hâdiseler hakkında nasslarla belirlenmiş hükümlere irca edilmesi anlamına gelmektedir; ki, bu da, kıyasa tekabül etmektedir. Böylece ayet, Kur'an, Sünnet ve icmâın yanında kıyas yapmayı da emretmiş olmaktadır.[23]

Görüldüğü gibi, Râzî'nin burada tanımladığı kıyas/ictihad, mutlak rey olmayıp, Kitap ve Sünnet'te var olan bir habere muvafık olmak üzere delillerden hüküm aramaktan ibarettir. Şu hâlde, bir meselede kıyas yapılabilmesi için, Kitap ve Sünnet'ten asıl teşkil edecek bir haber bulunması ve asıl ile fer' arasında illet ortaklığı veya benzerliği şeklinde bir muvafakat olması gerekmektedir. Bu çerçevede sunulan ictihad ve kıyas, asıl ile fer' arasında ilişki kurmaya çalışan zihinsel mekanizmalar olup, akli ilkelerden hareketle düşünsel bir dünya inşâ etmekle alâkaları yoktur. Bu zihinsel mekanizmaların aktivite alanlarını ise, nasslar teşkil etmektedir. Dolayısıyla, hükümlerin lafızlardan üretilmesi işlemiyle sınırlı bu fıkhi düşünce sisteminde, akla da, fer'lere asıl aramak gibi âtıl bir rol yüklenmiş olmaktadır.[24]

Bütün bu mülahazalardan hareketle, Râzî'yi, Hanefilerin istihsânı ile Malikilerin ıstıslah delilini bâtıl ve merdut kategorisinde mütalaa etmek gibi çok ağır bir yargıda bulunmaya sevk eden faktörün, kendi mezhebinin ve mezhep imamının kadrini yüceltme arzusu olduğunu söylemek mümkündür.[25]

[20] Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, tahk. Muhammed Seyyid Keylânî, Kültür Yayınları, İstanbul 1985, s. 220; Osman Taştan, "İslam Hukukunda Kur'an", *1. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994, s. 318.

[21] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İmâmu'ş-Şâfi'î ve te'sîsu'l-aydîyûlûciyyeti'l-vasaṭiyye*, Kahire 1992, s. 7.

[22] Bu konuda geniş değerlendirme için bkz. Hayri Kırbaşoğlu, "İslami İlimlerde Şâfi'î'nin Rolü Üzerine", *İslâmiyât* II (1999), sayı: 1, Ankara 1999, s. 31 vd.

[23] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, X. 146.

[24] Bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu: Tekvînu'l-'akli'l-'arabî*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s. 145-146.

[25] Burada Râzî'nin İmam Şâfi'î hakkındaki şu ifadelerini de hatırlatmakta fayda görüyoruz: "İmam Şâfi'î'den önce (ulema) fıkıh usûlü konularında görüşler serdediyor, delil getiriyor, itirazlarda bulunuyorlardı. Ne var ki, ellerinde, şer'î delillerin neler olduğunu öğrenme, bu alanda muaraza

C) 'Ulū'l-emr'e İtaatin Sınırına İlişkin Yorumlar

Hatırlanacağı üzere, bahse konu olan ayette *ulū'l-emr*'e itaat edilmesinin gerekliliğine dair ihtilaf bulunmamakta; ancak, söz konusu itaatin sınırlarının ne olduğu konusuna gelindiğinde, her mezhep ya da dinî ekolün kendine özgü bir yorum ürettiği görülmektedir.

1. Şii Yorum

Daha önce de kısaca işaret ettiğimiz gibi, gerek aşırı gerekse mutedil Şiiler, ayetteki *ulū'l-emr* kelimesinin Ehl-i Beyt imamlarına tekabül ettiği görüşündedir. Bilindiği gibi, imamet doktrini, daha doğrusu soyluluk telakkisine dayanan imam mitosu, genel Şii itikadının merkezinde yer almaktadır. Bu doktrine göre, imamete inanmayan bir kişinin –İslami anlamda– dininden söz etmek mümkün değildir. Zira, imamları sevmek iman, onlara buğzetmek küfürdür.[26] Bu itibarla, herhangi bir kişinin gerçek anlamda mümin olabilmesinin öncelikli, dahası vazgeçilmez koşulu, zamanının imamını tanıması ve tıpkı Allah'a teslim olur gibi, onun emrine boyun eğmesidir.[27] Keza, yapılan amelin kabul şartı da, yine imama itaate bağlıdır. Çünkü amel, gerçekte imamlara velayet (bağlılık)[28] ve Rahmân'ın affına nail olmuş zamanın imamına itaatten başka bir şey değildir.[29] Esasen, bu telakkide imamın manevi otoritesiyle Hz. Peygamber'in otoritesi arasında hiçbir fark yoktur. Zira, bir şey öğrenmek istediğinde hiçbir çaba sarf etmeksizin hemen kendisine öğretilen,[30] Hz. Peygamber de dahil olmak üzere tüm peygamberlerin ilmini tevarüs yoluyla kendisinde toplayan,[31] Allah katından indirilen tüm kitapların muhtevasını hakkıyla bilen[32] ve hatta geçmiş

ve tercihin ne suretle yapılacağı konusunda başvuracakları küllî bir ilke (*kânûn-ı kullî*) yoktu. İşte Şâfi'î fıkıh usûlü ilminin esaslarını belirleyip, şer'î delillerin mertebelerini bilme konusunda başvurulacak küllî bir kanunu insanlar için vazetti. Bundan dolayıdır ki, Şâfi'î'nin Şeriat (fıkıh usûlü) ilmine nispeti, Aristo'nun akıl (mantık) ilmine nisbeti gibidir." Bkz. Fahruddîn er-Râzî, *Menâķıbu'ş-Şâfi'î*, Kahire 1986, s. 57'den nakleden Kırbaşoğlu, agm., s. 17.

[26] Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *Uṣûlu'l-kâfî*, İntişârât-ı İlmiyye İslamiyye, y.y., t.y., Kitâbu'l-hucce, I. 266 (Seyyid Cevâd Musatafavî'nin Farsça tercüme ve şerhiyle birlikte).

[27] Bu konuda nakledilen çeşitli rivayetler için bkz. Kuleynî, *Uṣûlu'l-kâfî*, Kitâbu'l-hucce, I. 254-266. İsmailiye Şiası'nın konuyla ilgili yaklaşımı için ayrıca bkz. Neysâbûrî, Ahmed b. İbrâhîm, *İṣbâtu'l-imâme*, tahk. Mustafâ Gâlib, Beyrut 1984, s. 8; ayrıca bkz. Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *el-Himme fî âdâbi'l-e'imme*, neşr. Muhammed Kâmil Huseyn, Kahire t.y., s. 45

[28] Musta'lî İsmailîlerinden Tayyibî kolunun ikinci mutlak dâîsi Hâmidî (ö. 557/1162), bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den "Ali'ye bağlılık hasenedir. Kendisinde bu hasene bulunan bir kişiye hiçbir günah (*seyyi'e*) zarar vermez." şeklinde bir hadis(!) nakletmektedir. Hâmidî, İbrâhîm b. Huseyn, *Kitâbu kenzi'l-veled*, tahk. Mustafâ Gâlib, Beyrut 1971, s. 221.

[29] Hâmidî, *Kenzu'l-veled*, s. 28-29. Bu bağlamda, 4. Nisâ', 59. ayetinden hareketle Allah'a, Resul'e ve zamanın imamına itaatin birbirinden bağımsız olmadığı, dolayısıyla, bunlardan birine itaatsizliğin diğer ikisine itaatsizlik anlamına geldiği vurgulanmaktadır. Hâmidî, *Kenzu'l-veled*, s. 29.

[30] Kuleynî, *Uṣûlu'l-kâfî*, Kitâbu'l-hucce, I. 382.

[31] Kuleynî, *Uṣûlu'l-kâfî*, Kitâbu'l-hucce, I. 324-328.

* Necmeddîn Dâye'nin *Baḥru'l-ḥaḳā'iḳ* adlı tefsirine ulaşmama yönelik katkısından dolayı değerli hocam Yrd.Doç.Dr. Mehmet Okuyan'a teşekkür borçluyum.

[32] Kuleynî, *Uṣûlu'l-kâfî*, Kitâbu'l-hucce, I. 329-331.

ve geleceğe dair tüm olayların bilgisine sahip olan imam, aynı zamanda Allah'ın rahmet ve gazap etmesinde de belirleyici rol oynayan bir şahsiyettir. Nitekim bir rivayette, söz konusu ayetteki *ulū'l-emr*'in ne anlama geldiğine ilişkin bir soruya Ca'fer es-Sâdık'ın şöyle cevap verdiği kaydedilmiştir:

> Bu ifadede (*ulū'l-emr* ifadesinde) kastedilen biziz. Zira Allah'a itaat ancak bizim vasıtamızla olur. Keza O'na isyan etmek de yine bizim vasıtamızla (yani bize isyan sebebiyle) olur. Kim bize itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur. Her kim de bize isyan etmişse, O'na isyan etmiştir. Bir başka rivayette de onun şöyle dediği kaydedilmiştir: Allah, insanların bize itaat etmelerini bir zorunluluk olarak belirlemiştir. Allah, bize rağmen (bizim rızamız olmadan) hiç kimsenin amelini kabul etmediği gibi, yine hiç kimseye rahmet de etmez azap da. Biz Allah'ın kapısı/Allah'a açılan kapı (bâb) ve O'nun hüccetiyiz. O'nun insanlar üzerindeki denetçisi, sırrının koruyucusu ve ilminin emanetçisiyiz.[33]

2. Sünni-Tasavvufi Yorum

Ulū'l-emr'e itaatin sınırlarını imamet nazariyesi ekseninde ürettikleri imam mitosuna bağlı olarak açıklayan Şia'nın ortaya koyduğu bu anlayışının bir benzerine tasavvufta da rastlamaktayız. Şöyle ki, Şia'nın masum olma sıfatını haiz Ehl-i Beyt imamlarına indirgediği *ulū'l-emr*, tasavvufta da 'mürşid'e eşitlenmiştir. Söz konusu benzerliğe açıklık kazandırmak için, burada öncelikle sufilerin mürşid ya da şeyhten ne anladıkları sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Bu sorunun en güzel cevabını sufi müfessir Necmuddîn Dâye'nin (ö. 654/1256) Musa-Hızır kıssası adıyla meşhur olan olaylar dizisinin anlatıldığı 18. Kehf, 60-82. ayetlerine ilişkin yorumlarında bulmak mümkündür.* İsmail Hakkı Bursevî'nin de aynıyla tefsirine dercettiği bu işârî yorum manzumesi çerçevesinde müfessir Dâye, Hz. Musa'yı mürid, Hızır'ı da mürşid olarak algılamakta ve kıssada geçen tüm diyalogları müesses tasavvuftaki mürid-mürşid münasebetlerine yön veren birer ilahi direktif şeklinde telakki etmektedir. Böylece

[33] Neysâbûrî, *İṯbāṭu'l-imāme*, s. 8; Kâdî Nu'mân, *el-Himme*, s. 78-79. Bu rivayetin yine Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen bir başka versiyonu da şöyledir: "Ben Allah'ın nurundanım. Yine ben beşikteki İsa b. Meryem'in diliyle de konuşurum. Âdem, Şît, Nuh, Sâm, İbrahim, İsmail, Musa, Yûşâ, İsa, Şem'un ve Muhammed, hasılı hepimiz aslında biriz. Her kim bizi görmüşse, onları görmüştür. Bizler Allah'ın babları, hüccetleri, mahlukatına bahşettiği lütufları, O'nun halifeleri, dininin önderleri, O'nun rızası, emri ve yoluyuz. O bizimle azap eder, bizim vasıtamızla sevap verir... Ben Rabbimin izniyle öldürür, diriltir, yaratır, rızık verir, körü ve alacalıyı iyileştirir, ne yediğinizi ve evde ne sakladığınızı size haber veririm. Benim soyumdan gelen imamlar da bütün bu yeteneklere sahiptirler. Çünkü biz, mekansal tezahürlerimiz farklı olsa da, aslında tek bir şeyiz. Allah bize en değerli ve en üstün nimetleri bahşetmiştir. O, bize İsm-i A'zam'ı lütfetmiştir. Biz göğe yönelsek, (İsm-i A'zam) sayesinde güneş, ay, yıldızlar ve diğer varlıklar bize itaat eder. Bununla birlikte bizler de (tıpkı diğer insanlar gibi) yer, içer, sokaklarda gezer, Rabbimiz olan Allah'ın emirlerinden dilediklerimizle amel ederiz." Mustafâ Gâlib, *Târîḫu'd-da'veti'l-ismâ'îliyye*, Beyrut 1965, s. 134-135 (*Kitâbu beyti'd-da'veti'l-ismâ'îliyye*, s. 70. El yazması nüshadan naklen). Bu bağlamda, Şia'daki imam/imamet ile tasavvuftaki veli/velayet arasındaki kesişme noktalarına ilişkin mukayeseli bir değerlendirme için ayrıca bkz. Kâmil Mustafâ Şeybî, *eṣ-Ṣıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyu'*, Kahire t.y., s. 339 vd.

tasavvufi öğretideki mürşid, Hızır'ın şahsında, bir bakıma Hz. Musa'dan, yani müridden üstün bir konuma yerleştirilmiş olmaktadır. Sufilerin, kendisine itaat farz kılınan *ulū'l-emr* olarak telakki ettikleri mürşidin portresi, sözü edilen kıssa çerçevesinde şu şekilde resmedilmektedir: Mürşid, kendisine ittiba edilmek için, dünyadaki her şeyden vazgeçme pahasına yollara düşüp aranması gereken bir şahsiyettir.[34] Kâmil bir mürşide intisap etmeyen kişinin şeyhi Şeytan olacağı;[35] dolayısıyla, cahiliye ölümü üzere öleceği için, bu arayış, keyfî değil zorunlu bir arayıştır. Zira, herhangi bir kişinin, şeyhe intisap etmeksizin kulluk görevini hakkıyla ifa edeceğini ve tek başına nefsinin üstesinden gelebileceğini düşünmesi, fasit bir düşüncedir. Kişi, bu düşüncesiyle sadece ömrünü ziyan eder, kendini yorar, hak yoldan sapar ve istikametten de uzaklaşır. Bu itibarla, Allah'a ulaşmanın yegane şartı, bir mürşide intisap etmektir.[36] Mürşid, az önce de işaret edildiği gibi, kendisine tâbi olunmak için aileden, yurttan, makam ve mevkiden, dost ve arkadaştan, kısacası her şeyden vazgeçilen ve her hâlükârda kendisine sadakat gösterilip, hizmet edilmesi ve daima yüceltilmesi gereken biridir.[37] Sahip olduğu bâtını ilmi (*ilm-i ledun*), entelektüel çaba sarf etmeksizin doğrudan Allah'tan aldığı[38] için, onun direktiflerine karşı çıkılması gibi bir durum aslâ düşünülemez. Bu itibarla:

> Sülûk/tarikat âdâbından biri de, müridin, şeyhinin sözlerine, davranışlarına, oturup kalkmasına hiçbir itirazda bulunmamasıdır. Velev ki, şeyhinin söz ve davranışlarında akli ve şer'î açıdan kabul edilmesi mümkün olmayan bir şey görse bile. Bu gibi durumlarda şeyhini kınamamalı, onun hakkında kötü düşünceler beslememeli; aksine, onun hakkında iyi şeyler düşünmeli ve şeyhinin doğru davranışlarda bulunduğuna, herhangi bir görüş belirtirken müctehid sıfatıyla ictihad ettiğine inanmalı; "Eğer ortada bir yanlış varsa, bu benden, benim aklımın kıtlığından ve amelimin azlığından kaynaklanıyor." demelidir.[39]

3. Klasik Sünni Yorum

Sufi eğilimli olmayan Sünni müfessirlerin, *ulū'l-emr*'e itaatin sınırlarını tayin konusunda, daha ziyade, hadis eksenli bir yorum yöntemi benimsediklerini görmekteyiz. Bilhassa rivayet yoğunluklu tefsirlerde, konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'e isnad edilen muhtelif hadisler, alt alta sıralanmakta ve bunlar arasın-

[34] Dâye, Abdullâh b. Muhammed b. Şâhâvar el-Esedî, *Baḥru'l-ḥaḳā'iḳ*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi 18, vr. 351b; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsīru rūḥi'l-beyān*, Beyrut 1985, V. 264 vd.

[35] Bursevî, *Rūḥu'l-beyān*, V. 264. Neşşâr'ın bu konuda yapmış olduğu şu değerlendirme gerçekten anılmaya değer niteliktedir: "...yine biz biliyoruz ki, gerek mutedil gerekse aşırı Şiiler; kim zamanının imamını tanımadan ölürse, cahiliye ölümü üzere ölmüştür.' kuralını koymuşlardır. Bu kuralın, şeyh-mürid nazariyesi eksenindeki sufi versiyonu "'Şeyhi olmayanın dini olmaz; kimin şeyhi yoksa dini de yoktur.' şeklinde formüle edilmiştir." Alî Sâmi Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-islām*, Kahire 1965, III. 273.

[36] Dâye, *Baḥru'l-ḥaḳā'iḳ*, vr. 351b; Bursevî, *Rūḥu'l-beyān*, V. 266-267.

[37] Dâye, *Baḥru'l-ḥaḳā'iḳ*, vr. 352a; Bursevî, *Rūḥu'l-beyān*, V. 274.

[38] Dâye, *Baḥru'l-ḥaḳā'iḳ*, vr. 352a; Bursevî, *Rūḥu'l-beyān*, V. 276.

[39] Dâye, *Baḥru'l-ḥaḳā'iḳ*, vr. 352b; Bursevî, *Rūḥu'l-beyān*, V. 276.

da "Allah'a isyan olduğu yerde kula itaat yoktur." hadisinin özellikle zikredildiği dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, tümünün Hz. Peygamber'e isnad edildiği bu rivayetler karşılaştırıldığında, bunlardan bazılarının yukarıdaki hadiste ortaya konan prensiple büsbütün çeliştiği görülmektedir. Kuşkusuz bu da, *ulū'l-emr*'e itaatin klasik Sünni anlayışta ne ifade ettiği ve nasıl anlaşılması gerektiği konusunu oldukça karışık bir hâle getirmektedir. Nitekim, müfessir İbn Kesîr'in (ö. 774/1372) konuyla ilgili olarak naklettiği rivayetler, bu karışıklığı bütün yönleriyle gözler önüne sermektedir. İbn Kesîr, "ulû'l-emr'e itaat" bağlamında şu hadisleri nakletmektedir:

> Abdullâh b. Ömer'den nakledildiğine göre, Nebi (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Müslüman kişiye düşen vazife, hoşuna giden ya da gitmeyen hususlarda (*ulū'l-emr*'i) dinleyip itaat etmesidir. Bu itaat, günah emredilmediği sürecedir. Günah işlemesi emredildiğinde ise itaat yoktur."[40]
>
> İmrân b. Husayn'dan nakledildiğine göre, "Allah'a isyan olan hususta (hiçbir kula) itaat yoktur."[41]
>
> Enes'ten nakledildiğine göre, "Size yönetici olan kimse, başı kuru üzüm gibi simsiyah bir Habeşli bile olsa, onu dinleyip itaat ediniz."[42]
>
> Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre, "Dostum (Hz. Peygamber) bana, organları (burnu, kulağı vb.) kesik (*muceddeu'l-etrāf*) bir Habeşli bile olsa, kendisini dinleyip itaat etmemi tavsiye etti."[43]
>
> Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre, "Benden sonra sizi birtakım kişiler yöneteceklerdir. İyi olanlar iyilikleriyle, kötü/günahkar olanlar da, kötülükleriyle sizi idare edeceklerdir. Hakka uyan her işlerinde onları dinleyip itaat edin ve arkalarında namaz kılın. Eğer iyilik yaparlarsa, bunda hem onlar hem sizin için sevap vardır. Yok eğer kötülük yaparlarsa, size sevap onlara ceza vardır."[44]
>
> İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre, "Kim başındaki yöneticisinden hoşlanmadığı bir davranış görürse, sabretsin. Zira cemaatten bir karış dahi ayrılan kişi cahiliye ölümü üzere ölür."[45]
>
> İbn Ömer'den nakledildiğine göre, "Kim elini itaatten çekerse, kıyamet günü hiçbir hücceti (kabul edilebilir bir gerekçesi) bulunmadığı hâlde Allah'ın karşısına çıkar. Kim de boynunda bir biat bulunmadığı hâlde ölürse, o da cahiliye ölümü üzere ölür."[46]

[10] Buhârî, "Ahkâm" 4; "Cihad" 108; Ebû Dâvûd, "Cihad" 87; Tirmizî, "Cihad" 29; Nesâ'î, "Bey'at" 34; İbn Mâce, "Cihad" 40; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II. 17, 142.

[11] Muslim, "İmâre" 39; Ebû Dâvûd, "Cihad" 87; Nesâ'î, "Bey'at" 34; İbn Mâce, "Cihad" 40; Ahmed b. Hanbel, I. 129, 131; IV. 426, 427, 432, 436; V. 66, 67, 70.

[12] Bkz. İbn Mâce, "Mukaddime" 6.

[13] Bkz. Muslim, "Mesâcid" 240; "Hacc" 311; İmâre" 35, 37; Tirmizî, "Cihad" 28; İbn Mâce, "Cihad" 39, Ahmed b. Hanbel, IV. 70; V. 161, 171, 381; VI. 402-403.

[14] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V. 150.

[15] Bu rivayetin başka bir versiyonu "Kim sultana bir karış bile olsa itaatten çıkarsa" şeklindedir. Bkz. Buhârî, "Fiten" 2; "Ahkâm" 4; Muslim, "İmâre". 53; Ebû Dâvûd, "Sunne" 27; Tirmizî, "Edeb" 78; Dârımî, "Siyer" 75; Ahmed b. Hanbel, I. 275, 297; IV. 130, 202; V. 180, 344.

[16] Bkz. Muslim. "İmâre" 58. -518.

Bu rivayetlerin tümünü aynı bağlamda serdeden İbn Kesîr de, diğer bütün müfessirler gibi, Allah'a isyan olduğu yerde kula itaat edilemeyeceğini, itaatin ancak iyilik hususunda olduğunu söylemekte;[47] ancak, birbiriyle uzlaştırılması; dahası, aynı kişi tarafından dile getirilmiş olması imkansız görünen bu rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair, maalesef en küçük bir değinide bulunmamaktadır. Keza, bu rivayetlerin zikredildikleri muteber hadis mecmualarının şerhlerinde de problemin tam anlamıyla çözümlenemediği dikkat çekmektedir. Söz gelimi, Buhârî'nin (ö.256/870) *Ṣaḥîḥ*'inde yer alan "Her kim yöneticisinden hoş olmayan bir davranış görürse, sabretsin; zira bir karış bile olsa sultana itaatten ayrılan kimse cahiliye ölümü üzere ölür."[48] hadisinin şerhinde şarih Bedruddîn Aynî (ö. 855/1451), hadiste önerilen sabır ve itaatin, kan dökülmesini engellemek ve fitnenin yatıştırılmasını temin etmek amacına matuf olduğunu söylemektedir. Bütünüyle siyasi ve pragmatik bir içerik taşıyan bu yorumunun ardından Aynî, bu hadisin, açıkça küfrü gerektiren ve İslami davete ters düşen davranışlar sergilemedikçe siyasi otoriteyi temsil eden şahsiyetin salt zalimlik ve fasıklık gibi vasıflarından ötürü azledilemeyeceğine delil teşkil ettiği tarzında oldukça ilginç bir çıkarımda bulunmaktadır.[49] Bununla birlikte o, "Masiyetle Emrolunmadıkça İmama İtaat" babında, yaratıcıya isyan olduğu yerde yaratılana itaatin söz konusu olmadığını söylemekte;[50] ancak, masiyetin ne anlama geldiğini ya da imamın azledilmesi için yeterli sebep olarak görmediği zulüm ve fıskın, en genel anlamıyla itaatin zıddı olan 'masiyet' kavramının kapsamına girip girmediğine ilişkin hiçbir şey söylememektedir. Halbuki zulüm ve fısk sözcüklerinin Kur'an'daki kullanımları ve anlam içerikleri incelendiğinde,[51] anılan vasıfların, masiyetin ta kendisi oldukları açıkça görülmektedir.

Şu hâlde, gerek ayetin tefsiri bağlamında serdedilen rivayetlerin sıhhatini, gerekse bu rivayetlerin yorumlarında ortaya çıkan problematiğin orijinini belirleme noktasında, meseleye farklı bir açıdan yaklaşmak gerekmektedir. Hiç şüphesiz, bu da, anılan rivayetlerin İslam siyasi tarihinin gelişim seyrine paralel bir şekilde okunmasını gerektirmektedir. Kanaatimizce, İslam'ın erken dönemlerinde ortaya çıkan ve İslam toplumunun huzur ve dirliğine büyük darbe vuran siyasi kökenli çatışmalar ile, bu çatışmalarda taraf olan zümrelerin tutumları irdelendiğinde, yukarıda nakledilen rivayetleri doğru bir şekilde anlamlandırmak mümkün olacaktır.

[47] İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-ʿaẓîm*, Beyrut 1983, I. 517-518. Bu konuyla ilgili daha başka rivayetler için ayrıca bkz. M. Said Hatiboğlu, *Siyâsî-İctimaî Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri*, Ankara 1967 (basılmamış doçentlik tezi), s. 57 vd.

[48] Buhârî, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, "Fiten" 2, "Ahkâm" 4.

[49] Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *ʿUmdetu'l-ḳārî fî şerḥu ṣaḥîḥi'l-Buḫārî*, Beyrut t.y., XXIV. 178.

[50] Aynî, *ʿUmdetu'l-ḳārî*, XXIV. 224.

[51] Zulüm ve fısk kelimelerinin Kur'an'daki kullanımları ve anlam alanlarına ilişkin bkz. Akyüz, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*, s. 235 vd.; Mukâtil b. Suleymân, *el-Vucûh ve'n-naẓâ'ir*, haz. Ali Özek, İstanbul 1993, s. 35; 180 vd.

Tarih ve mezhepler tarihi ile ilgili tüm kaynakların ittifak ettikleri üzere, İslam toplumunun homojen yapısını parçalamaya yönelik ilk ciddi hâdise, yönetimdeki bazı yanlış icraatlarından ve akrabalarına tanıdığı birtakım imtiyazlardan ötürü[52] eleştiri oklarının hedefi olan üçüncü halife Hz. Osman'ın, gayri memnun zümreye mensup bir grup isyancı tarafından öldürülmesi olayıdır. İhtilal niteliğindeki bu talihsiz olayın hemen ardından iktidara getirilen Hz. Ali'nin hilafet döneminde yaşanan iç savaşlarla –bilhassa, görünüşte Sıffîn savaşında vuku bulan tahkim olayını müteakip ortaya çıkan Havaric, Şia ve Benî Umeyye kamplaşmasıyla– birlikte[53] İslam toplumunun kaotik bir atmosfere sürüklendiği görülmektedir.

Bu siyasi kamplaşmayla eş zamanlı olarak, gerçekte Hz. Osman'ı katledenlerin siyasi vârisleri olan Haricilerin,[54] "Hüküm ancak Allah'a aittir." sloganından hareketle geliştirdikleri tekfir ideolojisiyle, kendilerinden olmayan herkesi kafir saydıklarına ve bu anlayışın tabii sonucu olarak, iman konusunu tersinden ele alarak, kimin mümin olduğunu değil de, kimin kafir olduğunu sorgulamaya başladıklarına;[55] diğer taraftan, muhaliflerini tekfir etme konusunda Hariciler'den pek geri kalmayan Şii kampının da Hz. Ali'nin meşru halifeliği konusundaki siyasi kabullerine meşruiyet platformu oluşturmanın arayışı içine girdiklerine tanık olunmaktadır.

Kuşkusuz, bu kamplaşma sürecinde Havaric ve Şia'nın anılan düzlemdeki aşırılıklarının, kamu vicdanında uyandırdığı ciddi rahatsızlığın, arabulucu bir düşünceyi doğurması kaçınılmazdı. İşte bu rahatsızlığı teskin etme vazifesini üstlenen ve İslam ümmetinin birliğini korumak amacını güden düşünce, 'ircâ' adıyla ortaya çıktı. İrcâ' fikrinin temsilcileri olan alimler, Havaric, Şia ve Emevilerin hepsinin mümin olduğunu, bunlardan bazısının doğru, bazılarının da hata yaptığını; ancak hangisinin isabetli, hangisinin yanlış olduğunu tayin noktasında kesin kanaat belirtmekten kaçınarak, büyük günah işleyen kimsenin hükmünü 'askıya alma' anlayışını benimsediler. Bu görüşlerinden dolayı ilk Mürciiler, Sünni düşüncenin ilk öncüleri oldular ve böylece tebcil edilmeyi hak ettiler.[56]

[52] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Huseyn, *Murûcu'ẕ-ẕeheb*, tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Mısır 1964, III. 347-348; İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed, *İḳdu'l-ferîd*, Kahire 1962, IV. 280 vd., 305-306; Ethem Ruhi Fığlalı, "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *AÜİFD* XX (1975), s. 228-229.

[53] Hariciliğin doğuşu ve görüşleri için geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Adnan Demircan, *Hâricîlerin Siyâsî Faaliyetleri*, İstanbul 1996, s. 31 vd.; Ahmet Akbulut, "Hâricîliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD* XXXI (1989), s. 331 vd.

[54] Fazlur Rahman, "İslam'da Başkaldırı Hukuku", (*Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997 adlı derlemenin içinde.) s. 121.

[55] Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul 1984, s. 118.

[56] Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İsanbul 1992, s. 293; ayrıca bkz. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 155 vd.; İsa Doğan, *Mürcie ve Ebû Hanîfe*, Samsun 1992, s. 23 vd.; Izutsu, *age.*, s. 61. Nitekim, İmamiye Şiası alimlerinden Nevbahtî'nin (ö. 310/922) daha hicrî III. yüzyılın sonlarında yapmış olduğu Mürcie tanımlaması da bu tespiti doğrulayıcı niteliktedir. Nevbah-

Ne var ki, üçüncü/dokuzuncu yüzyıldan itibaren Ehl-i Sünnet ekolünün oluşmasını sağlayan bu orta yolcu muhafazakar anlayış, zamanla nazari ve doktriner bir ilke hâline geldi. Bu ilkeye göre, her ne kadar günah içeren bir emre itaat etmek zorunluluğu yoksa da, yöneticiye, zalim de olsa itaat etmek gerekmekteydi. Zira zalim bir yönetici, kanunsuzluk ve anarşiden çok daha iyiydi.[57] Bu ilkenin pratikteki bir diğer tezahürü de, yukarıda İbn Abbâs'tan nakledilen rivayette bizzat Hz. Peygamber'e atfedilen, "zulme karşı sabır" stratejisinde ifadesini buldu. Siyasal otoriteye itaatte devamlılığı ve ona başkaldırmamayı öngören bu sabır anlayışı, bilahare Sünni düşüncenin siyasal otorite karşısındaki tavrının alamet-i fârikası ve onun ayrılmaz bir parçası oldu.[58] Öyle ki, ilk dönemlerde, en güzel ifadesini el-Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) Emeviler karşısında sergilemiş olduğu muhalefette bulan[59] ve müslüman kanının heder olmamasına yönelik haklı duyarlık ile, ayaklanma hususunda temekkün şartının tahakkuk etmemesinden kaynaklanan bu pasif protesto/sivil itaatsizlik tavrı, zaman içerisinde, yedeğinde ahlaki yozlaşmayı getiren bir siyasal oportünizme, dolayısıyla mevcut yönetimi her hâlükârda meşrulaştırma gibi talihsiz bir anlayışa dönüştü. Bu dönüşüm sürecinde, Emevi ve Abbasilerin baskı politikalarına karşı muhalefetini açıkça ortaya koyan İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767), zalim ve fasık olan bir kişinin, halife olmak şöyle dursun, şahit bile olamayacağı şeklindeki görüşü, kendisinden sonraki bazı Hanefi alimleri tarafından ters yüz edilmek suretiyle[60] statükocu bir anlayış çerçevesinde doktrine

tî'ye göre Mürcie, adil veya zalim olsun, mevcut hükümdara bir köle gibi bağlı, siyasal otoriteye başkaldırmayan, ayırım gözetmeksizin her kesimle iyi geçinen, kelime-i şehadet getiren ve ehl-i kıble olan herkesin mümin olduğunu söyleyen ve onların tümü için Allah'tan rahmet dileyen kimseleri ifade etmektedir. Bkz. Nevbahtî, Hasen b. Mûsâ, *Fıraḳu'ş-şî'a*, Beyrut 1984, s. 6.

[57] Fazlur Rahman, *İslam*, s. 236.

[58] Nevin, *Muhalefet*, s. 261.

[59] Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mevlüt Uyanık, *İslam Siyaset Felsefesinde "Sivil İtaatsizlik"*, Ankara, 1998, s. 56 vd. Bu bağlamda, el-Hasen el-Basrî'nin, 4. Nisâ', 59. ayetteki *ulü'l-emr* sözcüğünü 'alimler' şeklinde yorumlamasının Emevi idarecilerine karşı takındığı muhalif tutumdan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Nitekim S. Ateş de el-Hasen el-Basrî'nin tefsirindeki siyasi yönüyle ilgili olarak, onun Emevileri sevmediğini ve bu yüzden Kur'an'daki *ulü'l-emr* ile alimlerin kastedildiği şeklinde bir görüş ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara, 1974, s. 45.

[60] Erken dönem Hanefi alimlerinden Cessâs (ö. 370/981), Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşünü izah bağlamında şunları söylemektedir: "Zalimler benim ahdime erişemez." (2. Bakara, 214) ayetinin delaletine göre fasık bir kişinin imametinin geçersizliği ve halife olamayacağı sabittir. Şayet kendisini hilafet makamına atarsa, insanların ona uymak ve itaat etmek gibi bir zorunlulukları yoktur. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in "Yaratana isyan olduğu yerde hiçbir kula itaat yoktur." hadisi de fasığın hakim olamayacağına, hakimlik makamına atandığında hükümlerinin bir değer ifade etmediğine, keza şahitliğinin ve rivayet ettiği hadislerin kabul edilmeyeceğine, fetva makamında verdiği fetvalarının bir anlam taşımadığına, imam olarak namazda kendisine uyulmayacağına delalet etmektedir. Nitekim Allah'ın "Zalimler benim ahdime erişemez." ayeti bu mânâların tümünü içermektedir. Bazı insanlar, Ebû Hanîfe'nin, fasığın imamet ve hilafetinin caiz olduğu ve hilafetle kadılığı birbirinden ayrı mütalaa ettiği şeklinde bir görüşü savunduğunu iddia etmektedir. Bu iddiayı ortaya atan, mütekellimînden Zurkân (?) isimli biridir. Ancak o, bu konuda yalan söylemiştir..." Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Aḥkâmu'l-ḳur'ân*, Beyrut 1986, I. 70.

edildi.[61] Öte yandan, Hz. Peygamber'den sonra halifeliğe seçilen ve kendisine "Allah'ın halifesi" diye hitap edenlere kızarak, "Ben Allah'ın değil, Resulullah'ın halifesiyim." diye karşılık veren Hz. Ebû Bekir'in,[62] yine bu süreçte, 'hadis'(!) aracılığıyla bizzat Hz. Peygamber'e tekzip ettirilmesiyle, siyasal otoritenin başındaki şahsiyet, Allah'ın halifesi unvanına sahip olmanın da ötesinde, O'nun yeryüzündeki gölgesi olarak takdim edildi.[63] Bu takdim, Sünni muhitte o denli yaygın bir kabul gördü ki, yaşadığı dönemdeki idarecilerle yıldızı aslâ barışmayan İbn Teymiyye (ö. 728/1328)[64] gibi bir alim bile, bu anlayışın en katı savunucularından biri oldu ve bu anlayışını da şu şekilde dile getirdi:

> Yöneticilik, dinî yükümlülüklerin (ferâ'iz) en büyüklerindendir. Hatta dinin ayakta kalabilmesi ancak onunla mümkün olmaktadır. Zira Allah'ın farz kıldığı emr-i bi'l-ma'rûf vecibesinin ifası, ancak otorite ve devletle gerçekleştirilebilir. Keza cihad, adalet, hacc, hadd cezalarının tatbiki vb. gibi hususlar da yine devlet otoritesi sayesinde gerçekleşir. Bu yüzdendir ki, bir hadiste sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğu belirtilir.[65] Yine "Zalim bir sultanın idaresi altında yaşanan kırk yıl, sultansız geçen bir geceden daha iyidir." denmektedir. Nitekim insanlığın geçirdiği tecrübe de bunu göstermektedir.[66]

[61] Mesela hicrî IV. yüzyılın ilk yarısında vefat eden ünlü Hanefi alimi Tahâvî (ö. 321/933), "Zulüm yapsalar bile, biz, imamlarımıza ve siyasi liderlerimize başkaldırmayı benimsemez, onlara beddua etmez ve itaatten ayrılmayız..." demekte; onun, bu ifadelerini şerh eden Meydânî ise, "Kim liderinden hoş olmayan bir tutum ve davranış görürse, sabretsin. Zira kim, bir karış bile itaatten ayrılırsa cahiliye ölümü üzere ölür." rivayetini eklemek suretiyle, Tahâvî'nin bu görüşüne hadisle meşruiyet kazandırma yoluna gitmektedir. Bkz. el-Meydânî, Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde el-Ğanîmî, *Şerḥu'l-ʿaḳîdeti'ṭ-ṭaḥâviyye*, tahk. Muhammed Mutî el-Hâfız-Muhammed Riyâd el-Mâlih, Dımeşk, 1988, s. 110-111.

[62] Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I. 11; İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, III. 183.

[63] Câbirî, Emevi halifelerinin şairleri ve bazen de bizzat kendileri tarafından kullanılan "*ḫalîfetu'l-lâh:* Allah'ın Halifesi" unvanının, Abbasiler döneminde salt İsmailiye gibi imamet mitolojisini geri getirenlerde değil, Mutezile ve Ehl-i Sünnet'te de dinî ve siyasi muhayyileye hakim olduğunu söylemektedir. Bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1992, s. 690-691.

[64] İbn Teymiyye'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Tağriberdî, Cemâluddîn Ebû'l-Mehâsın, *el-Menhelu's-sâfî ve'l-mustevfî ba'de'l-vâfî*, Kahire 1956, I. 336 vd.; İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed, *ed-Dureru'l-kâmine*, Mısır 1966, s. 154 vd.; Moh. Ben Cheneb, "İbn Teymiye", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993, V/II. 825 vd.

[65] Bu rivayet, Aclûnî'nin *Keşfu'l-hafâ*'sında, *inneme's-sulṭânu ẓillu'llâh ve ramhuhû fi'l-arḍ* şeklinde kaydedilmiştir. Aclûnî, bu rivayeti Ebû'ş-Şeyh, Deylemî, Beyhakî ve diğer bazı hadisçilerin merfû' olarak Enes'ten naklettiklerini söylemekte ve rivayetin öncesinin de "Yöneticisi (sultan) bulunmayan bir beldeye yolun düştüğünde oraya girme." şeklinde olduğunu zikreder. Bkz. Aclûnî, İsmâ'îl b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ'*, Beyrut 1351, I. 213. "Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir." mealindeki rivayet, Hz. Ali'yi yüceltme bağlamında aşırı Şii İsmailiye fırkası tarafından da kullanılmıştır. Bkz. Neysâbûrî, *İṯbâtu'l-imâme*, s. 86.

[66] İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Siyaset: es-Siyâsetu'ş-şer'iyye*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1985, s. 194-195. Hiç şüphesiz, İbn Teymiyye'yi bu tarz bir anlayışı savunmaya sevk eden en önemli âmil, yaşadığı dönemde vuku bulan Moğol istilası ve bu istilanın yol açtığı siyasal kargaşa ve anarşi ortamıdır. Nitekim, dönemin siyasal otoritesi tarafından Moğollara karşı geliştirilen savunma stratejisinde halkı cihada davet etme konusunda kendisine vaizlik görevi verilmesi ve yapılan savaşa bizzat katılmış olması da (Bkz. Cheneb, agmd., V/II. 828) bunu teyit etmektedir. Ancak, onun yaşadığı dönemdeki verili durumdan hareketle, söz konusu an-

Mevcut yönetime her hâlükârda itaat edilmesini öğütleyen barışçıl nitelikli tüm hadis rivayetlerinin arka planındaki "Herhangi bir düzen, düzensizlikten daha iyidir." temel ilkesi, başlangıçta her ne kadar iyi niyete mebni olarak benimsenmiş ise de, bu ilkenin pratikteki sonucu Ehl-i Sünnet'in, sultan'ın yanında yer alması ve her zaman sadık bir sultan taraftarı zümre olarak kalması şeklinde tecelli etmiştir.[67]

Bu tarihsel gerçeklikten hareketle, Sünni kültür havzalarında sivil itaatsizlik ve buna bağlı olarak yetkinlik ve öz güvene sahip olmayı ifade eden bir bireyselleşme tecrübesinin neredeyse yok denecek kadar az olmasını, sultan, diğer bir deyişle statüko taraftarlığının pratik sonuçlarından biri olarak değerlendirmek mümkündür.

Bütün bunların yanında, bilinçli olarak üretilmiş olan bu siyasi uysallık ve sultan taraftarlığı ile, genel bir ahlaki düzeysizliğin bir araya gelmesi, sadece siyasi oportünizmi tevlit etmekle kalmamış, aynı zamanda, ona öğretisel bir doğruluk da kazandırmıştır.[68] Öğretisel doğruluk kazandırma noktasında, Müslümanlar nezdindeki manevi otoritesi siyasal amaçlar uğruna manipüle edilmek suretiyle 'hadis' devreye sokulmuş ve bu düzlemde çok önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Zira, bu konu çerçevesinde nakledilen rivayetler dikkatle incelenecek olursa, bunların pek çoğunun gelecekten haber verme şeklinde ve belli bir üslûp içinde formüle edilen apokaliptik nitelikli (fiten türü) rivayetler olduğu anlaşılacaktır. Anılan nitelikteki bu rivayetlerin, esas itibarıyla, siyasi ve mezhebî çatışmalarda taraf olan grupların, kendilerine meşruiyet platformu oluşturmak ve savundukları tezleri tashih mercii olarak kabul edilen kutsal bir referansa dayandırmak maksadıyla Hz. Peygamber adına kurguladıkları rivayetler olduğu hususu izahtan varestedir.[69]

4. Harici Yorum

Nitekim, söz konusu ayetin yorumuna ilişkin Haricilerin İbadiye fırkasına mensup Itfeyyiş'in (ö. 1332/1914) *Himyānu'z-zād ilā dāri'l-me'ād* adlı tefsirine göz atıldığında, onun, zulüm ve baskı altında bile olsa, sultana itaati tavsiye eden rivayetlerin hiç birine iltifat etmediğini; bunların yerine, özellikle, Habeşli köleye bile olsa itaat edilmesini emreden rivayetler ile, Hz. Peygamber'in, "Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyun." mealindeki hadisini zikrettiği dikkat çekmektedir.[70] Itfeyyiş'in, *ulū'l-emr*'e itaat bağlamında özellikle bu rivayetleri

layışın her zaman ve zeminde genel geçer bir anlayış olduğunu savunma bağlamında ortaya koyduğu argümantasyonun pek tatminkar olduğu kanaatinde değiliz.

[67] Bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1995, s. 98, 105.

[68] Fazlur Rahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 99.

[69] Bu konuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Said Hatiboğlu, *Siyâsî-İctimaî Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri*, s. 57; ayrıca bkz. Mehmet Paçacı, "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 1, Ankara 1998, s. 36.

[70] Itfeyyiş, Muhammed b. Yûsuf, *Himyānu'z-zād ilā dāri'l-meād*, y.y., 1986, V. 18-19.

zikretmesinin arka planında, Haricilerin hilafet ve halifeye itaat konusundaki anlayışlarının bulunduğu aşikardır. Zira, büyük olasılıkla, öteden beri Kureyş aristokrasisine karşı duydukları nefretten ötürü, seçim yapılmak kaydıyla sıradan bir insanın bile halife olma hakkının bulunduğunu savunan;[71] tahkim hâdisesinden ötürü Hz. Ali ve Mu'âviye'yi, hilafetinin ikinci altı yıllık dönemindeki yanlış icraatlarından dolayı Hz. Osman'ı ve en nihayet kendi hareketlerini "halkı zalim olan beldeden çıkmak" şeklinde telakki ederek, kendi saflarında yer almayan herkesin kafir sayan[72] ve bu uğurda her türlü tedhiş ve şiddet eylemine başvurmayı Allah'a yakınlaşma vesilesi addeden[73] Harici fanatizminin yumuşak bir versiyonu olan İbadiye fırkasına mensup bu müfessirin, diğer rivayetler içinde özellikle Habeşli köleye itaati emreden rivayetlere itibar etmesini gayet doğal karşılamak gerekmektedir. Çünkü bu rivayetler, müfessir Itfeyyiş'in mezhebî tercihleri açısından, hem Sünnilerin halifenin Kureyş'ten olması gerektiği şeklindeki ön kabullerini,[74] hem de Şia'nın ilahi hak nazariyesi ekseninde geliştirdiği kişisel karizmaya dayalı imamet iddiasını[75] çürütmektedir.

5. Mutezili Yorum

Ulū'l-emr'e itaat bağlamında biri teslimiyetçiliği, diğeri tepkisel bir dışlamacılığı ön plana çıkaran bu iki yorumun haricinde bir diğer yorum da Mutezile tarafından ortaya konmuştur. Meşhur Mutezili müfessir Zemahşerî (ö. 538/1143) bu konuda şunları söylemektedir:

> Allah, yöneticilere emanetleri ehline vermelerini ve adaletli olmalarını buyurunca, halka da yöneticilere itaat edip, onların hükümlerine uymalarını emretmiştir. Ayetteki "sizden olan *ulū'l-emr*" ifadesinden maksat, hakkaniyet sahibi yöneticilerdir. Zira, Allah ve Resulü, zalim yöneticilerden tamamen uzaktır. Zalim yöneticilere itaatin vacip olduğu konusunda Allah ve Resulü'ne atıfta bulunulması söz konusu değildir. (...) Allah, *ulū'l-emr*'e itaat emrini en ufak şüpheye mahal vermeyecek bir şekilde vazetmiştir. Şu hâlde, zalim yöneticilere itaat nasıl mümkün olur? Allah bu konu çerçevesinde, evvelemirde emanetlerin ehline verilmesi, hüküm konusunda adaletli davranılması ve son olarak da, problem arz eden hususlarda Kur'an ve Sünnet'e başvurulmasını emretmiştir. Oysa zalim yöneticiler ne emaneti ehline teslim eder, ne adaletle hükmeder, ne de herhangi bir konuda Allah'ın Kitabı'na ve Resul'ün Sünneti'ne müracaat ederler. Onlar, sadece kendi arzularının buyrukları doğrultusunda hareket ederler. Dolayısıyla onlar, Allah ve Resulü'nün nezdindeki *ulū'l-emr*'e

[71] Akbulut, *Sahabe Dönemi*, s. 107.
[72] Ahmed Emîn, *Fecru'l-islâm*, Beyrut 1975, s. 258.
[73] Câbirî, *Siyasal Akıl*, s. 597; ayrıca bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I. 120-121.
[74] Ehl-i Sünnet'in bu konudaki yaklaşımı ve bu yaklaşımın ciddi tenkidi için bkz. M. Said Hatiboğlu, "İslam'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği" *AÜİFD* XXIII (1978), s. 57 vd.
[75] Şia'nın imamet teorisi hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Hasan Onat, "Şii İmamet Nazariyesi", *AÜİFD* XXXII (1992), s. 92 vd.; Akbulut, *Sahabe Dönemi*, s. 100 vd.; Hamîd Dabâşî, *İslam'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul 1995, s. 151 vd.

özgü vasıflardan soyutlanmış kimselerdir. Bu tip yöneticilere yakışan en güzel isim, 'hırsız diktatörler' ismi olsa gerektir.[76]

Zemahşerî yine bu konuyla ilgili olarak, "Zalimler benim ahdime erişemez."[77] mealindeki ayetin tefsirinde de şunları kaydetmektedir:

> Bu ayette, fasık olan kişinin hilafete layık olmadığına dair delil bulunduğunu söylemişlerdir. Hakimliği ve şahitliği caiz olmayan, kendisine itaat zorunluluğu bulunmayan, rivayet ettiği hadisler kabul edilmeyen ve namazda imam olarak öne geçirilmeyen bir kişinin hilafet makamına liyakatinden nasıl söz edilebilir ki?! Nitekim, Ebû Hanîfe, Zeyd b. Alî'nin başkaldırısına destek verilmesi, mal yardımında bulunulması ve kendisiyle birlikte, imam ve halife ismiyle müsemma diktatör hırsızlara karşı ayaklanmaya iştirak edilmesi gerektiği yönünde gizlice fetva veriyordu. Kadının biri kendisine; "Oğluma, ölünceye dek Abdullâh b. Hasan'ın oğulları İbrâhîm ve Muhammed'in başkaldırısına destek vermesini öğütledim." deyince, Ebû Hanîfe, "Keşke oğlunun yerinde olsaydım." diye karşılık verdi. Ebû Hanîfe, Halife Mansûr ve yandaşları hakkında da şöyle dedi: "Şayet onlar bir mescid yapmaya kalksalar ve benden bu mescidin tuğlalarını saymamı talep etseler (sıradan bir iş olmasına rağmen), bunu bile yapmazdım." İbn Uyeyne'den, zalim bir kişinin kesinlikle halife olamayacağı yönünde bir görüş nakledilmiştir. Halifelik, zulmü ortadan kaldırma makamı olduğuna göre, zalim birinin hilafete atanmasının cevazından söz etmek nasıl mümkün olur?[78]

Kur'an'ın öğretisel bütünlüğü göz önüne alındığında, bu konuda ortaya konan en sağlıklı yorumun Zemahşerî'ye ait olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Ancak bizim burada üzerinde durduğumuz asıl husus, yorumun kendisinden çok, siyasal bağlamıdır. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında öncelikle Zemahşerî'yi bu tür bir yorum yapmaya sevk eden zihinsel arka plana, daha doğrusu Mutezili düşüncenin İslam siyasi tarihindeki konumuna kısaca değinmek gerekmektedir.

Bilindiği gibi, Mutezili düşüncenin tarih sahnesine çıkışı, Emeviler dönemine rastlamaktadır. Mutezile'nin ortaya çıkışının miladını, teolojik bir tartışmanın sonunda Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) el-Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılması olarak gösteren yaklaşımın, gerçeği tam anlamıyla yansıttığını söylemek oldukça zordur.[79] Esasen Mutezile, cebr ideolojisini halka empoze etmek suretiyle iktidarda yapmış oldukları tüm gayri meşru icraatlarını, Allah'ın irade ve takdirine bağlamayı ilke edinen ve bu çerçevede insana ait tüm yapıp etmelerin, Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğini, dolayısıyla kendilerinin yapmış olduğu her icraatın da, aslında Allah'ın takdirinin bir tezahürü olduğunu söyleyen

[76] Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an haḳâ'iḳi't-tenzîl*, Beyrut 1977, I. 535-536.

[77] 2. Bakara, 124.

[78] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 309.

[79] Bu konuda farklı değerlendirmeler için bkz. W. Montgomery Watt, *Islamic Surveys I Islamic Philosoph and Theology: İslamî Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yayınları, Ankara 1968, s. 62 vd.; Kemal Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 55.

Emevi iktidarına karşı, insanın özgürlüğünü savunan onurlu bir siyasi muhalefetle birlikte gün yüzüne çıkmıştır.[80] Cebr ideolojisini empoze eden bu baskıcı yönetimle işbirliğine yanaşmayan Mutezile, anılan düzlemdeki muhalefetini zaman zaman eylem planında da göstermiştir.[81] Her ne kadar Bağdat ekolü Abbasiler döneminde belli bir süre siyasal otoritenin yanında yer almış olsa bile –ki bu süre zarfında muhaliflerine karşı takınmış oldukları olumsuz ve baskıcı tavır, onlar için siyasi bir intihar olmuştur– Mutezile, Ehl-i Sünnet'in aksine, zalim ya da fasık yöneticinin buyruklarına itaati bir dogma hâline getirmemiş; aksine, baskıcı politikalar uygulayan her liderin azledilmesi gerektiği hususunda ısrar etmiştir.[82]

Bu tarihsel gerçeklikler göz önüne alındığında, Zemahşerî'nin ortaya koymuş olduğu yorumun da esas itibarıyla, tarihteki siyasi bir tavır alışın Kur'an üzerindeki izdüşümü olduğunu söylemek, pekala mümkündür. Aynı şekilde, kaza-kader, husn-kubh, ta'dil-tecvir ve salah-aslah gibi neredeyse Mutezile ile özdeşleşmiş olan kelami problemlerin de tamamen aynı tavır alışın beslediği bir muhalefet zemininde vücut bulduğu söylenebilir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, esasen bu problemler, Emevi idarecilerinin yapmış oldukları gayri meşru icraatlara meşruiyet kazandırmak maksadıyla empoze ettikleri cebr ideolojisi ve bu ideolojiyle birlikte ön plana çıkardıkları totaliter bir Allah telakkisine –ki bu telakki daha sonraki yüzyıllarda Eşarilerin Allah'ın zâtiyeti konusundaki görüşlerine de kaynaklık etmiştir– karşı ortaya konulan muhalefetle birlikte varlık alanına çıkmıştır. Ancak her nedense, anılan problemler kelam ilminde salt teolojik bir platformda tartışılmış ve bütünüyle itikadi nitelikli konular gibi takdim edilmiştir.

Ne var ki, meseleye siyasi tarih perspektifinden bakıldığında, bu problemlerin arka planındaki siyasi bağlam büsbütün deşifre olmakta ve sonuçta bunların tamamen siyasal orijinli problemler oldukları ortaya çıkmaktadır. Yine aynı perspektiften bakıldığında, Emevi yöneticilerinin uyguladıkları baskıcı politikalara karşı muhalefetini apaçık şekilde ortaya koyan Ebû Hanîfe'nin[83] öncülük ettiği akaid çizgisinin takipçileri olan ve Allah'ın zâtiyeti konusunda Mutezile'ye daha yakın durduğu bilinen Maturidi kelamının niçin İslam coğrafyasının kıyı bir şeridinde (Mâverâünnehir) sıkışıp kaldığını ve aktüelleşemediğini; buna karşın, 'Allah' söz konusu olduğunda, O'nu salt güç ve mutlak irade ile özdeşleştirmeyi tercih eden Eşari kelamının,[84] kendilerini Maturidi addeden

[80] Geniş bilgi için bkz. Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1988, s. 63 vd.; a. mlf., *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul 1998, s. 214 vd.; Câbirî, *Siyasal Akıl*, s. 638 vd.

[81] Nevin, *Muhalefet*, s. 299 vd.

[82] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Nevin, *Muhalefet*, s. 293 vd.

[83] Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskioğlu, İstanbul 1981, s. 37 vd.; Nevin, *Muhalefet*, s. 290 vd.

[84] Allah'ın zâtiyeti çerçevesinde tartışılan konularla ilgili olarak anılan üç mezhebin görüşleri hakkında mukayeseli bilgi için bkz. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara 1998, s. 48 vd.

çevreler de dahil olmak üzere, İslam dünyasının büyük bir kesiminde mutlak hakimiyet kurduğunu anlamanın yanında, devlet başkanlığı (*hilafet*) gibi dünyevi nitelikli bir konunun niçin kelam kitaplarının muhtevası içinde özel bir başlık altında incelendiğini;[85] diğer taraftan, Sünni muhitte özellikle devlet başkanının (*halife*) zulüm ve fısk gibi sıfatlarından ötürü azledilmesinin caiz olmadığı şeklindeki görüşün pratikte kabul görmesine karşın, Ebû Hanîfe'nin aksi yöndeki görüşüne niçin iltifat edilmediğini[86] ve konuyla ilgili görüşünün hangi saiklerden ötürü çarpıtılmaya çalışıldığını çözümlemek de kolaylaşmaktadır.

Ayrıca bu noktada, *ulû'lemr* kavramını, 'mürşid'e eşitleyen ve "*ulû'lemr*'e itaat" emrini de mürşide kayıtsız şartsız bir teslimiyeti öngören bir emir şeklinde telakki eden sufi düşüncenin, Ebû Zeyd'in ifadesiyle "Eşarilerin cübbesinin altından çıktığı" hatırlanmalıdır. Nasr Hâmid, Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass dirâse fî 'ulûmi'l-kur'ân*, Mısır 1993, s. 277

[85] Bu konuda bkz. Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâdir, *Usûlu'd-dîn*, İstanbul, 1928, s. 270 vd.; Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîd*, Kahire 1947, s. 178 vd.; Cuveynî, Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Kitâbu'l-irşâd*, Mısır 1950, s. 424 vd.; Taftazânî, Mes'ûd b. Ömer, *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi: Şerhu'l-'akâ'id*, haz: Süleyman Uludağ, İstanbul t.y., s. 319 vd.

[86] Bu bağlamda, Maliki mezhebine mensup meşhur müfessir Kurtubî'nin (ö. 671/1273) Hz. Hüseyin ve Zeyd b. Alî'nin isyanını –ki Ebû Hanîfe de bu isyanın haklılığından yana tavır koymuş ve desteklemiştir– haklı gören anlayışı Mutezile ve Haricilere atfetmesi; buna karşın, kendisinin de yer aldığı çoğunluğu, bu anlayışın karşısına koyması oldukça düşündürücüdür. Kurtubî, 2. Bakara, 124. ayetin tefsirinde konuyla ilgili olarak özetle şunları söylemektedir: "Alimlerin bir grubu, bu ayetten, halifenin, hilafet görevini ifa edecek kudrete sahip olmasının yanında adalet, iyilik ve fazilet sahibi olması gerektiği; Allah'ın "Zalimler benim ahdime erişemez." ifadesinden ötürü, fasık ve zalim olan kişinin bu makama layık olmadığı sonucunu çıkarmıştır. Onlara göre Hz. Huseyn ve Zeyd b. Alî bu yüzden kıyam etmiştir. Keza Irak ahalisinin Haccâc'a, Medine ahalisinin Emevilere başkaldırışı da yine aynı sebepten ötürü gerçekleşmiştir. Çoğunluğun benimsediği görüş ise, zalim sultana karşı itaat ve sabrın, ona karşı ayaklanmadan daha evla olduğu yönündedir. Zira, sultanla polemiğe girmek ve ona karşı ayaklanmak, huzur ortamını kaosa dönüştürür; kan dökülmesine, Müslümanlara birtakım saldırılarda bulunulmasına ve memleketin düzeninin bozulmasına (fesat) sebebiyet verir. Şunu bilesin ki, ilk görüş Mutezile'den bir grup ile Haricilerin görüşüdür." Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'ân*, Beyrut 1988, II. 74-75.

İslâmiyât III (2000), sayı 3, s. 99-120

'Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi

SÖNMEZ KUTLU
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Giriş

Kur'an'ın, bazı kelimeleri ve kavramları Arap dilindeki sözlük anlamını esas alarak, daha önce oluşmuş sosyal gerçekliklere delalet edecek şekilde; bazılarını ise, tamamen yeni anlamlar yüklemek suretiyle, yeni oluşmuş tarihî, siyasi ve sosyal olgulara tekabül edecek tarzda kullandığı, İslam düşünce ekolleri tarafından kabul edilen bir hususdur. Ancak hangi kelime veya kavramın nerede birinci, nerede ikinci şekilde kullanıldığı tartışmalıdır. Öyle ki, Kur'an'ın anlamını belirlediği bazı kavramların bile, bazı mezhepler tarafından tarihî ve sosyal olguya delaleti olmayan, tamamen kendi ideolojilerini ve yaşam tarzlarını yansıtacak şekilde yapay, subjektif, siyasal ve ideolojik kavramlar hâline dönüştürüldüğü görülmektedir. Önceleri kavramların düşüncelerde yer alan en kalıcı şeyler olduğuna inanılırken, günümüz sosyal bilimcileri, kavramların eskilerin deyimiyle, "efradını cami, ağyarını mani" bir şekilde tanımlanamayacağını, düşüncelerde yer alan en kalıcı şeyler olmadıklarını, ekolden ekole, fertten ferde, toplumdan topluma değiştiğini, hatta toplumun farklı dönemlerinde içeriklerinin farklılaştığını kabul etmektedirler. Bu güçlüğün, iman, islam, din ve ehl-i beyt gibi tanımlanması en güç kavramlarda açık bir şekilde yaşandığı görülmektedir. Bilgi sistemleri, 'farklı anlam kodları'na ve 'referans çevreleri'ne sahip olduklarından, aynı kavramları kullanmalarına rağmen, kendi ideolojileri ve algılama biçimlerine uygun olarak, birbirinden farklı muhtevayı kastederler. İşte Ehl-i Beyt kavramı; Sünniler, Şiiler ve Alevi-Bektaşiler arasında en fazla ihtilaf edilen, istismar edilen ve siyasallaştırılan Kur'ani kavramlardan birisidir. Bazıları Ehl-i Beyt'in Hz. Peygamber'le hanımlarından; bazıları Hz. Peygamber, hanımları, kızı Fâtıma, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Selmân-ı Farisî'den; bazıları Hz. Peygamber, Fâtıma, Ali, Hasan ve Hüseyin'den; diğer bazıları Hz. Peygamber, Fâtıma ve on iki imamdan; bir kısmı, Peygamber'e akraba olan bütün Haşimilerden; diğer bir kısmı ise, Hz. Peygamber'in bütün ümmetinden ibaret olduğu kanaatindedir. Neticede Şiiler ve Sünniler arasında siyasal iktidarı ele geçirmek

ve mevcut iktidarlarını meşrulaştırmak, insanlar arasında ayrıcalıklı bir statü elde etmek veya menfaat temin etmek için Ehl-i Beyt'i kullanan pek çok kimse, grup, mezhep ve tarikat ortaya çıkmış, hâlâ da çıkmaya devam etmektedir.

Tarih boyunca Ehl-i Beyt üzerinden siyaset yapmış olan Şia'nın inanç sisteminin belkemiğini imamet nazariyesi, yani Ehl-i Beyt imamlarına itaat oluşturmaktadır. Çünkü Şia, Ehl-i Beyt'i oluşturan on iki imama itaati bir inanç esası hâline getirerek, siyasal iktidarı ele geçirmenin ve meşruiyetin kaynağı olarak görmektedir. Sünni bazı tarikatlar, tarikat silsilesini Ehl-i Beyt'e dayandırarak prestij kazanmaya çalışmışlardır. Hâlâ Sünniler arasında, etnik olarak Arap dahi olmayan kimseler kendilerini Seyyid ve Şerif olarak sunmakta, insanların Peygamber ve soyuna olan saygısını istismar etmektedirler. Bir çok Alevi topluluk arasında da, etnik olarak Türk asıllı olan bazı Alevi dedeleri, prestij ve imtiyaz elde etmek için Seyyid olduklarını iddia ederek soylarını Ehl-i Beyt'e dayandırmaktadırlar. Bu yüzden, dedelik babadan oğula geçmektedir.[1]

Gerek Şia ve gerekse Ehl-i Sünnet alimleri, içinde yaşadıkları toplumsal, siyasal ve ekonomik sebeplerden dolayı, tefsirlerde ilgili ayetin yorumunda veya yazdıkları müstakil eserlerde, ayetlere, Peygamber hadislerine, İslam öncesi Arap geleneğine, mitolojik unsurlara ve linguistik/gramatik delillere başvurmak suretiyle kendi görüşlerini meşrulaştırmak için çok büyük çaba harcamışlardır. Bu kısa makalemizde bunları bütün ayrıntılarıyla ele alacak değiliz. Ancak, biz önce Ehl-i Beyt kavramının, İslam öncesi Arap kültüründe hangi anlamda ve İslam'ın gelişiyle beraber Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde hangi anlamda kullanıldığını, kimleri kapsadığını tespit edip, daha sonra, Şia'nın bu kavramı nasıl istismar ettiği üzerinde duracağız.

a) İslam Öncesi Arap Kültüründe Ehl-i Beyt

Arapça *beyt* kelimesi, sözlükte; barınak, sığınak, dinlenme ve konaklama yeri, saray veya şeref anlamlarına gelmekte olup, çoğulu *buyūt* veya *buyūtāt* şeklinde kullanılmaktadır. *ehlu'l-beyt /ehlu'l-buyūtāt, beytu'r-racul* ve *beytu'l-ḳavm* olarak, kişinin hanımına, çoluk-çocuğuna, kabilenin şeref ve nesebini kendisinde toplayan yetkili ve nüfuzlu kişi/kişilere veya ailelere delalet etmektedir.[2] İslam gelmeden önce Arap kültüründe, her kabile, kendisinin misafirperverlik,

[1] Bir çok Alevi toplulukta dinî liderlerin Peygamber veya İmam soyundan geldikleri ve seyyid oldukları şeklinde bir inancın varlığı Alevi dedeleri ve Bektaşi dedebabalarınca kabul edilmektedir. Bkz. Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, İstanbul 1990, s. 239-240; Cemal Şener, *Benim Kâbem İnsandır*, İstanbul 1996, s. 98-100; Orhan Türkdoğan, *Alevi Bektaşi Kimliği –Sosyo-Antropolojik Araştırma–*, İstanbul 1995, s. 346; Metin Bozkuş, *Tarihten Günümüze Sivas Yöresinde Alevilik*, Sivas 2000, s. 216-219.

[2] Kelimenin Arap dilindeki çeşitli kullanımları konusunda geniş bilgi için bkz. İbn Manzûr, *Lisānu'l-'arab*, Beyrut 1990, II. 14-15; Rağıb el-İsfehânî, *el-Mufredāt fî ġarîbi'l-ḳur'ān*, Mısır 1322, s. 64. Bu kavram, Arap olmayan toplumların etkili ve nüfuzlu aileleri içinde kullanılmaktadır. Bu konudaki örnekler için bkz. Moshe Sharon, "Ahl al-Bayt- People of the House", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* VIII/2 (1986), s. 180-182.

binicilik, savaşma tekniği, hilm, kahramanlık ve sayı bakımından daha faziletli ve şerefli olduğunu iddia ediyordu.[3] Ayrıca Arap kabilelerinden her birinin Kâbe'de putları vardı ve onun çevresinde hakim kabileyi/soyu ve siyasi otoriteyi temsilen kendilerine ait evleri (*buyūtāt*) vardı. Siyasi, askeri ve dinî bakımdan önemli etkiye ve nüfuza sahip olan soy ve kabileleri temsil eden *buyūtāt/buyūtātu'l-'arab* (Evler/Arap Evleri), dinî mabedi (Kâbe) korumak, onu ziyaret edenlerin ihtiyaçlarını karşılamak ve onlara hizmet etmek için kurulmuştu. Bu görevi ellerinde bulunduran soylar, diğer kabileler karşısında dinî ve siyasi bakımdan daha itibarlı bir makamı işgal ediyorlardı.[4] İslam öncesi dönemde Kusay, Huzaa'nın elinden siyasi liderliği alarak Arap kabilelerinin tamamını nüfuzu altına almıştı. Böylece Kusay'la birlikte, Kureyş kabilesi liderliği ele geçirmişti.[5] Araplarda bu kelimenin Kâbe ve onunla ilgili bazı dinî görevlerle de yakından ilişkisi vardır. Çünkü Kâbe'nin etrafında evleri bulunan önemli ve nüfuzlu aileler, ilahlar evi (*beytu'l-ālihe*) hâline dönüştürülen Kâbe'yle ilgili aynı soyda devam eden ve diğer kabilelere karşı imtiyazlar kazandıran dinî ve siyasi bazı görevler yürütmekteydiler.[6] Kur'an'da İbrahim tarafından kurulan ve insanların toplanacakları ve emniyet içinde olacakları yer olan Kâbe'nin *beyt* olarak tanımlanması,[7] bu kelimenin dinî içeriğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu kavramın, semantik bakımdan "genellikle kabilenin siyasi ve askerî önemli şahsiyetleri için kullanılan şeref"[8] kavramıyla ilişkili olması dolayısıyla, zaman zaman ikisi birlikte veya birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Mesela, Abdumenaf, siyâde ve rifâdeden sorumlu oldukları için diğer kabilelere karşı, "bu görevleri ellerinde tutan ehl-i beyt ve şeref sahipleri" (*ehlu'ş-şeref*) olarak meşhurdu.[9] Aslında cahiliye döneminde *buyūtātu'l-'arab* içerisinde, en etkili ve siyasi nüfuza sahip üç büyük ev (*buyūtāt*) vardı: *Beytu Ḳays* (Kureyş), *beytu Rābi'a* ve *beytu Temīm*.[10]

Bunlar arasında bu konuda en etkili ve pek çok görevi yürüten kabile, Kureyş kabilesi idi. Kureyş'e asıl itibarını Kusay kazandırmıştı; çünkü o, diğer kabilelere karşı siyasi üstünlüğü ele aldıktan sonra, Kâbe'deki görevlerde bazı yeni düzenlemeler yapmıştı. Kâbe'yi ziyaret edenlere karşı verilen hizmetlerden sikâye (hacılara su dağıtma), sidâne (Kâbe'nin koruyuculuğu), rifâde (hacılara yemek hazırlanması), livâ (askerî idare) ve nedve (siyasi idare) görev-

[3] el-Alûsî, Mahmûd Şukri, *Bulūğu'l-ereb fī ma'rifeti aḥvāli'l-'arab*, Beyrut t.y., III. 189.

[4] Bkz. Taberî, *Tārīḫu'l-umem ve'l-mulūk*, tahk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut t.y., I. 1094-95; İbn Hişâm, *es-Sīretu'n-nebeviyye*, tahk. Mustafâ es-Saka ve diğerleri, Kahire 1955 (2. baskı), I. 123-24; Fârûk Ömer Fevzi, "Ehl-i Beyt Kavramı Üzerine", çev. M. Bahauddin Varol, *SÜİFD* IX (1999), s. 397.

[5] İbn Hişâm, I. 125.

[6] Fevzi, agm., s. 397

[7] 2. Bakara, 125.

[8] Fevzi, agm., s. 397.

[9] İbn Hişâm, I. 130.

[10] Alûsî, I. 189.

lerini kendi yetkisinde topladığı için, Kusay'a bütün yetkileri elinde toplayan anlamında *el-mucemmaʿ* lakabı verilmişti.[11] Daha sonra bu görevler, Abdumenafoğulları ve Abduddaroğulları arasında tartışma konusu olmuş; sikâye ve rifâde Abdumenafoğullarına, hicâbe, livâ ve nedve görevleri ise Abduddaroğullarına verilmiştir.[12]

Kureyş kabilesi de Emeviler ve Haşimiler olarak iki ana kola (*beyt*) ayrılmaktaydı. Haşim, komşu devletlerle ticari diplomatik ilişkiler kuracak ve yılda iki ticari seyahat düzenleyecek kadar önemli bir mevki elde etmişti. Aynı zamanda o, hacc işlerini organize ediyordu ve bu konuda Kureyş'in desteğini alıyordu. Her hacc mevsiminde Kureyşlileri toplayarak onlara, "Ey Kureyş topluluğu! Siz Allah'ın komşuları ve onun ehl-i beytisiniz. Para toplayarak, buraya gelen ziyaretçilere yardım ediniz." mealinde konuşmalar yapıyordu.[13]

'Haşimî' tabiri, bu tarihten itibaren Abdulmuttallib'in nesli için kullanılmıştır. Hz. Peygamber, Haşimilerden çıkmıştı. Abdulmuttalib'in Kâbe'yle ilgili bazı görevleri devralması ve Yemen Valisi Ebrehe'nin Kâbe'ye saldırılarında onunla görüşmelerde bulunması gibi sebepler, onun Kureyş içerisindeki itibarını açıkça göstermektedir.[14] Haşimoğulları, daha sonra Talibî ve Abbasî olmak üzere iki kola ayrılmıştı. Abdulmuttallib'ten sonra rifâdenin Ebû Tâlib'e, sikâyenin Abbâs'a geçtiğini, hatta İslamiyet'in zuhuru sırasında rifâde'nin Ebû Tâlib, sikâyenin de Mekke'nin fethine kadar Abbâs tarafından yerine getirilmekte olduğu söylenmektedir.[15]

Ümeyyeoğullarına gelince, Umeyye b. Abduşems'in soyuna dayanmaktadırlar. Umeyye, şeref ve itibarda amcası Haşim'e denk kabul edilirdi. Bu iki kabile, Kureyş'in liderliğini ele geçirme konusunda rekabet hâlindeydi. Umeyye, oldukça zengin bir tüccardı. Umeyye'nin asıl itibarı, büyük ölçüde mal ve evlat çokluğuna ve Kureyş kabilesindeki ordu komutanlığı görevine bağlı bulunmaktaydı. Kureyş'in komşu ülkelerle diplomatik ilişkilerinde görevlendirdiği heyette onların da özel temsilcileri bulunuyordu. Görüldüğü gibi, Ümeyyeoğulları, İslam'ın geldiği sırada Kureyş'in en nüfuzlu ailelerinden birisiydi.[16] Hz. Peygamber'in de Haşimilerden çıkması, Emevi-Haşimî çekişmesinde dengenin Haşimilerden yana ağır basmasına sebep oldu. İslam geldikten sonra Mekke'nin fetine kadar Ümeyyeoğullarının bu nüfuzu, Ebû Sufyân'ın elindeydi. Ümeyyeoğulları, Peygamber'in Haşimilerden çıkmasını kendileri açısından bir tehdit olarak gördüklerinden, ellerindeki nüfuzu kaybetmemek için, İslam'ı ka-

[11] İbn Hişâm, I. 125; Ezrakî, *Aḫbâru Mekke*, tahk. Ruşdi es-Sâlih Melhes, Mekke 1983, I. 107.

[12] İbn Hişâm, I. 131; Ezrakî, I. 110. Krş. Fevzi, agm., s. 398; M. Bahauddin Varol, *Ehl-i Beyt ve Siyasi Faaliyetleri*, Konya 1999 (basılmamış doktora tezi), s. 85.

[13] İbn Hişâm, I. 130; İbn Sa'd, *Kitâbu't-ṭabaḳâti'l-kebîr*, Beyrut 1958, I. 78.

[14] Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbrahim Sarıçam, *Emevi Haşimî İlişkileri*, Ankara 1997, s. 71 vd.

[15] Bu görevlerin İslam öncesi ve Peygamber döneminde bu kabilelerden kimlerde devam ettiği konusunda geniş bilgi için bkz. Ezrakî, I. 110-11.

[16] Ümeyyeoğullarının cahiliye dönemindeki nüfuzları konusunda geniş bilgi için bkz. Sarıçam, s. 80 vd.

bul etmekte direndiler; ancak Mekke'nin fethiyle beraber bu nüfuzları kırıldı ve müslüman oldular. Emevilerle Haşimiler arasındaki bu ezeli rekabet, Mekke'nin fethinden Osman'ın halife seçilmesine kadar biraz durakladıysa da, Ümeyyeoğullarının iktidarı ellerine geçirmesiyle beraber, eskisinden daha şiddetli bir şekilde tekrar gündeme geldi. Ehl-i Beyt kelimesinin İslam öncesi Arap kültüründeki anlamı ve *buyūtāt*'ın dinî ve siyasi bir güç olarak rollerini ortaya koyduktan sonra Kur'an'da Ehl-i Beyt kavramına geçebiliriz.

b) Kur'an'da Ehl-i Beyt'in Teorik Çerçevesi

Gerek Şia ve gerekse diğer mezhepler, bu kavrama, kendi ideolojileri ve çıkarları uğruna Kur'an'ın temel felsefesiyle uyuşmayan, tamamen cahiliye dönemine dönüşü çağrıştıran anlamlar yüklemişlerdir. Kur'an'ın genel bütünlüğü içerisinde ve bazı çerçeve temel kavramların ışığında, en azından *ehlu'l-beyt*'in semantik alanının ne olduğunu, ne olmadığını ve bu kavrama hangi misyonların yüklenemeyeceğini ortaya koymakla işe başlamak, faydalı olacaktır.

Ehl-i Beyt kavramının belirlenmesinde önemli bir fonkisyonu olan Kur'an'ın çerçeve kavramlarının başında 'tevhid', 'iman', 'takva' ve 'veli' gelmektedir. Bu sebeple öncelikle sözü edilen kavramların Kur'an'ın bütünlüğü içerisindeki anlamlarını ele almak gerekir:

1. Tevhid: Allah'ın birlenmesi, eşi, ortağı ve benzerinin bulunmaması anlamına gelen[17] bu kavram, ontolojik olarak bütün varlıkların Allah'ın yaratıkları olduğunu; özellikle, insanlar arasında bu bakımdan hiçbir farklılık bulunmadığını ve bütün insanların insan olmaları itibarıyla eşit hak ve özgürlüklere sahip olduklarını, birbirlerine kul köle olmamalarını ve hemcinslerini ilahlaştırmamalarını ifade eder. İslam'a inananlar esas alındığında, tevhid, Allah'ın bir ve tek olduğuna inanan, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayan kimsenin müslüman ve mümin vasfını kazandığını, tevhid ehli olmak için bundan başka bir tanımlamaya, unvana, belli bir soya, aileye, sınıfa veya dinî bir mezhep ve meşrebe mensup olmaya ihtiyaçı olmadığı anlamına gelmektedir.

2. İman: Allah'ın birliğini, Peygamber'in getirdiklerini doğrulayan, bunlara samimiyetle inanan ve ahirette tek başına hesap vereceğini kabul eden kimse mümindir. Allah, hiç kimseyi doğuştan mümin veya kafir yaratmamıştır. İnsanlar, bu imanı özgür iradesiyle ve bütün bilgi aktlarını kullanarak gerçekleştirdiği takdirde, mümin ve müslüman olur. Geçerli bir imana sahip herkes, imanı bakımından, Allah katında eşittir. İman ve amellerde sorumluluk kişiseldir. İslam, sorumluluğun, mükafatın, suç ve cezanın ferdîliği üzerinde önemle durur. Çünkü Araplar atalara tâbi olmayı veya bir kabileye mensup olmayı, haklılıklarına gerekçe gösteriyorlardı. Bedevi hayattan gelmeleri ve karizmatik toplum anlayışına sahip olmaları dolayısıyla, kabilenin bütün fertlerinin şeref ve itibarda, suç ve cezada ortak olduklarına inanıyorlardı. Kişisel başarılardan

[17] Bkz. 17. İsrâ', 42, 20. Tâhâ, 98, 111; 37. Sâffât, 1-5; 38. Sâd, 65; 73. Müzzemmil, 9; 112. İhlâs, 1.

çok, mensup olunan kabilenin başarısı esastı. İslam'a ilk anda girmekte zorlanmalarının sebebi de, buydu. Bu dini kabul ettikleri takdirde, kabile olarak izzet ve şereflerini kaybedeceklerini düşünüyorlardı. Bundan dolayı, Kur'an, atalara tâbi olmayı eleştirdi ve şerefin Allah'ın dinine tâbi olmakta; kurtuluşun, imanda, kişisel sorumluluk ve özgürlükte olduğu; kimsenin, başkasının günahını ve sevabını yüklenemeyeceği, herkese çalıştığının karşılığının verileceği, kişinin, zerre kadar iyilik yaparsa karşılığını, kötülük yaparsa cezasını göreceği, herkesin tek başına hesaba çekileceği ilkesini getirdi. Peygamber de dahil hiç kimse, hiçbir aile, sınıf ve mezhep mensubu veya lideri bundan istisna edilmedi, ayrıcalıklı kılınmadı. Kur'an'ın şu ayeti bu gerçeği açık ve net bir şekilde dikkatlerimize sunmaktadır:" "Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorguya çekeceğiz."[18] Dolayısıyla, gerçek mümin olmak en üstün derecedir[19] ve bunun dışında, insanların birbirlerine karşı ayrıcalığı yoktur.

3. Takva: İyilik, ilim ve güzel davranışların dışında insanları birbirinden üstün kılan şey yoktur. İman ettikten sonra gerçek üstünlüğün bunlarla elde edileceği Kur'an'da daima vurgulanmaktadır. Bu, Kur'an'da en temel ilkelerden birisidir: "... Sizin Allah yanında en üstün olanınız O'na en saygılı (*takvâ*) olananızdır."[20] Takva, her çeşit küfür, çirkinlik, eksiklik, aşırılık, haksızlık ve adaletsizlikten uzak durup, kemal mertebesine erişmektir.[21] Az önce zikredilen ayetten ve "İnsana ancak çalışmasının karşılığı vardır."[22] ayetinden anlaşılıyor ki, herkes emeğinin ve iyiliklerinin karşılığını eksiksiz alacak, itibarı ve saygınlığı, buna göre olacaktır.

İnsanlar arasında üstünlük ölçülerinden bir diğerinin de ilim olduğu dikkatlere şu şekilde sunulmaktadır: "Bilenlerle bilmeyenler hiçbir olur mu?"[23] Allah'ın nazarında müminin değeri, Peygamber soyundan olmak değil, gerçeğin araştırılmasına önem vermek, bilgili olmak, Allah'ın dininde sebat etmek, iyilik yapmak, Allah'ın sevdiği ve Allah'ı seven kişi olmaktır. Böyle bir kimse, nesebi ne olursa olsun, ailesi kim olursa olsun Allah'ın makbul kuludur.[24]

4. Veli: Allah'ın yakın dostu olmanın en öncelikli şartı, O'nun birliğine inanmak ve duygusal olarak O'nu sevmek, O'na saygısızlık yapmaktan korkmak ve O'na itaat etmektir. Böyle bir imanı gerçekleştiren, diğer taat ve emirlere nazaran en büyük itaati ve ahlaklılığı gerçekleştirmiş olur. Bu konuda unutulmaması gereken, dostluğun ve sevginin kaynağının Allah olduğudur. İnanan herkes Allah'ın velisidir, dostudur. Kur'an, bu gerçeği şöyle dile getirmektedir:

[18] 7. A'râf, 6.
[19] Bkz. 3. Âlu İmrân, 139.
[20] 49. Hucurât, 13.
[21] Mehmed Said Hatiboğlu, "İslam'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği", *AÜİFD* XXIII (1978), s. 132.
[22] 53. Necm, 39.
[23] 39. Zümer, 9.
[24] Bu konudaki ayetler için bkz. 3. Âlu İmrân, 195; 23. Mü'minûn, 101-102.

"İşte burada yardım ve dostluk, Allah'a mahsustur. Mükafatı en iyi olan O, en güzel akibeti veren yine O'dur."[25] Allah'ı dost edindikten ve O'nu sevdikten sonra, Hz. Peygamber ve ona inananların dostluğu gelmektedir. Ayetlerden anlaşıldığına göre, bu konuda, Peygamber de dahil, onun ev halkının veya ona yakın olanların hiçbir ayrıcalığı yoktur: "Sizin dostunuz (veliniz), ancak Allah'tır, Resulü'dür, iman edenlerdir; onlar ki, Allah'ın emirlerine boyun eğerek namaz kılar zekat verirler."[26] ve "Kim Allah'ı, Resulü'nü ve iman edenleri dost edinirse, üstün gelecek olanlar, şüphesiz Allah tarafını tutanlardır."[27] Dolayısıyla bütün müminler eşit derecede birbirinin dostu ve velisidir; hiçbir soya, haneye, mezhebe veya tarikata mensup kişi, dost edinmede herhangi bir önceliğe sahip değildir: "Mümin erkeklerle mümin kadınlar da birbirlerinin velileridir. Onlar iyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar, namazı dosdoğru kılarlar, zekatı verirler, Allah ve Resulü'ne itaat ederler. İşte onlara Allah rahmet edecektir. Şüphesiz Allah, azizdir, hikmet sahibidir."[28] Bununla birlikte, kişileri sevip sevmemek iman şartı hâline getirildiği zaman, onların ilahlaştırılması ve onlar üzerinden siyaset yapılması tehlikesiyle karşı karşıya kalınılabilir. Hatta bazı İslam bilginleri, Allah'ı sevmeyi, O'na saygıyı, itaati ve kibirlenmemeyi iman hasleti olarak sayarken; Peygamber sevgisini, iman hasletlerinden saymamışlar; sadece Peygamber'e imanı ve onun nebi olarak Allah'tan getirdiklerini tasdik etmeyi imanın şartı olarak görmüşlerdir. Bu sebeple, onlar, Peygamber'in bu misyonunu kabul eden birisi, ona kötü söz söylese veya onu dövse, hatta bazı kişisel problemlerden dolayı öldürse dahi, bizatihi bu fiiller dolayısıyla dinden çıkmayacağı sonucuna varmışlardır.[29]

Peygamberler'e *âl* veya *ehl* olmanın öncelikli şartı, nesep değil, onun getirdiği dine inanmaktır. Bunun en bariz delili Nuh Peygamber'le Allah arasında geçen şu diyalogdur:

> Nuh Rabbine dua edip dedi ki: "Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin vaadin ise elbette haktır. Sen hakimler hakimisin." Allah buyurdu ki: "Ey Nuh! O aslâ senin ailenden değildir; çünkü onun yaptığı kötü bir iştir. O hâlde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim."[30]

Hatta peygamberlik vazifesi, o sülale mensuplarına herkesten farklı bir imtiyaz, ayrı bir fazilet sağlamaz ve diğer sülaselere karşı bir üstünlük ve şeref iddiasında bulunma hakkını vermez.[31]

[25] 18 Kehf, 44.
[26] 5. Mâ'ide, 55.
[27] 5. Mâ'ide, 56.
[28] 9. Tevbe, 71.
[29] Eş'arî, *Maḳālātu'l-islāmiyyīn*, tahk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 140; Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, tahk. Abdulemîr Alî Mehnâ-Alî Hasan Fa'ûr, Beyrut 1990, I. 166-167.
[30] 11. Hûd, 45-46. Ayrıca bkz. 66.Tahrîm, 10.
[31] Hatiboğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği", s. 137.

Burada *âl* ve *ehl* kavramlarının Kur'an'da hangi ayette ne anlama geldikleri ve hangi ayette daha kapsamlı oldukları gibi gramatik ve ideolojik tartışmalara girmeyeceğiz.[32] Bu ayetten anlaşılıyor ki, peygamberlere yakınlığın asıl sebebi nesep değil onun dinine mensubiyet, fikir ve ameldir.[33] Allah'ın dinine inanmış ve peygamberlerini tasdik etmiş kimseler birbirlerinin manevi/mecazi akrabası, yakını ve dostlarıdır. Nitekim Hz. Nuh'un oğlu babasına inanmadığı için, Allah Teâlâ onu Nuh Peygamber'in ailesinden saymamıştır.

Ehl-i Beyt için biçilen bütün misyonlar ve verilen ayrıcalıkların ele alınan çerçeve kavramlarda belirlenen ilkelere ters düşmemesi gerekir

Ehl-i Beyt'in Kur'an'da yer alan tavsifleri incelendiğinde, bunlarda nesep unsuruna önem verildiği görülmektedir. Ayetlerde Ehl-i Beyt, bir terkip olarak üç yerde geçmektedir. 11. Hûd suresinde Hz. İbrahim'in Ehl-i Beyti,[34] yani hanımları; 28. Kasas suresinde Musa'nın Ehl-i Beyti,[35] yani ev halkı; 33. Ahzâb suresinde Peygamber'in Ehl-i Beyti şeklinde kullanılmaktadır. Yukarıda tespit ettiğimiz genel çerçeve içerisinde, önce ayetin tam metnini verip, daha sonra ayette geçen *ehlu'l-beyt* ifadesinin ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışalım:

> Evlerinizde vakarla oturun, eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekatı verin, Allah'a ve Resulü'ne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt! Allah sadece, sizden günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.[36]

Bu ayette,

> Peygamber'in âilesini teşkil eden kimseler olarak, sâdece hanımları zikredilmekte, kızları, dâmâdları ve diğer akrabâlariyle ilgili hiçbir husûsî hükme yer verilmemektedir. Hz. Peygamber ve zevcelerinden ibâret âile halkına Kur'ân-ı Kerîm Ehlu'l-Beyt demekte ve bu tâbir içerisine başka akrabânın alınmasına da imkan bulunmamaktadır.[37]

Çünkü bu ayet, rivayet edildiğine göre, hicretin 6. yılında inmiştir. Hz. Fâtıma, Hz. Ali ile hicretin ikinci yılında evlenmiş ve Hz. Hasan ve Hüseyin, bu ayet inmeden iki üç yıl önce hicretin 4. ve 5. yılında doğmuştur. Hz. Ali'nin, evlendikten sonra, Hz. Peygamber'den ayrıldığı ve başka evde oturduğu bilinen bir gerçektir. Bu durumda Hz. Peygamber'in damadı Ali ve kızı Fâtıma'yla, onların çoçukları, ev halkından sayılamaz. Eğer onlar başka evde oturmalarına rağmen, bu ayetin kapsamına girselerdi, o tarihlerde Hz. Peygamber'in iki kızıyla evlenmiş olan –her ne kadar yalnızca birisi yaşıyor idiyse de– Hz. Osman'ın da Ehl-i Beyt kapsamına girmesi gerekirdi. Bu durum, Şia tarafından Ehl-i Beyt'e yüklenen karizmanın, Kur'an'dan hiçbir vahyî temeli bulunmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

[32] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Varol, s. 14-22.
[33] 3. Âlu İmrân, 68.
[34] 11. Hûd, 73.
[35] 28. el-Kasas, 12.
[36] 33. Ahzâb, 33.
[37] Hatiboğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği", s. 140.

Daha sonraları bu ayeti tefsir edenler, ayetin devamında erkekleri de kapsayan *kum* (sizleri) zamirinin kullanılması ve Arapça'da bu kavramla ev halkının kastedilmesi nedeniyle, bunun sadece kadınları değil, ayet indiği sırada sosyolojik anlamda Hz. Peygamber'in hane halkını ifade ettiğini söylemişlerdir. Her ne kadar Arap geleneğinde *ehlu'l-beyt*, sosyolojik anlamda, nesep esasına dayalı hane halkını, hatta bütün yakınları ifade etse de, İslam dini, "Müminler kardeştir."[38] ayetiyle bütün inanırlarını tek bir manevi çatı altında birleştirmekte, dil ve kan birliği esasına dayalı eski Arap toplum yapısının yerine, inanç birliği üzerine kurulu bir toplum vücuda getirmektedir.[39] Öyle anlaşılıyor ki, Kur'an, nesebe değil, inanma şartına öncelik tanımıştır.

Peygamber'in ev halkından olarak kim sayılırsa sayılsın, onların hiçbirisinin diğer müminlerden farklı korunmuşlukları, karizmaları yoktur. Çünkü böyle bir ayrıcalığa sahip olmak, İslam'ın takva anlayışı, suç, ceza ve mükafatın kişiselliği prensibiyle çelişki teşkil eder.[40] Bütün Müslümanların birbirlerini sevmeleri ve dost olmaları nasıl şartsa, bu hane halkına karşı sevgi beslemek de öyle şarttır. Bu, Müslümanların birlik ve beraberliğinin gereğidir; ancak, imanın şartı değildir. Çünkü bunlardan hiçbirisi, masum/günahsız olmadığı gibi, vahiy, ilham veya gizli ilahi bilgiye de sahip değildirler. Hele hele onların gaybı bildiklerini iddia etmek, Kur'an'ın diğer ayetlerine tamamen terstir. Çünkü Peygamber'in kendisinin dahi gaybı bilmediği, bizzat Kur'an'da açık olarak bildirilmiştir:

> Ben size: "Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum; gaybı da bilmem. Ben meleğim de, demiyorum. Sizin gözlerinizin hor gördüğü bazı kimseler için, 'Allah onlara aslâ bir hayır vermeyecektir.' diyemem. Onların kalplerinde olanı, Allah daha iyi bilir. Onları kovduğum takdirde ben gerçekten zalimlerden olurum."

Aynı şekilde Ehl-i Beyt'le kim kastedilirse edilsin, herhangi bir "siyasi, dinî ve hukuki ayrıcalık" söz konusu değildir. Çünkü Kur'an ayetleri dikkatli bir şekilde okunduğunda, Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların kim veya kimler tarafından ve nasıl yönetileceği konusunda dolaylı veya doğrudan bağlayıcı bir hüküm olmadığı görülecektir. Devletin yapısı ve idari teşkilatının nasıl olacağı, tamamen insanların kendilerine bırakılmış bir konudur. Kur'an ayetleri hukuki ve siyasi konularda oldukça sınırlı düzeyde "dolaylı hukuki ve siyasi malzemeleri" ihtiva eder. Bunların başında, vahiyle belirlenmemiş konuların şûrâya bırakılması,[41] "görevlerin (emanetlerin) ehline verilmesi",[42] "insanlar arasında adaletle hükmedilmesi[43] ve "zulmedilmemesi" gibi siyasi konularda önemli bazı prensipler bulunmaktadır. Bu ayetlerde, Hz. Peygamber'in ev

[38] 49. Hucurât, 10.
[39] Hatiboğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği", s. 125-126.
[40] Bir ayette, "Hiç kimse akrabasının günahını hafifletemez." buyrulmaktadır. Bkz. 35. Fâtır 18.
[41] 11. Hûd, 31.
[42] 42. Şûrâ, 38; 3. Âlu İmrân, 159.
[43] 4. Nisâ', 58.

halkına ve soyuna hiçbir ayrıcalık tanınmamaktadır. Onun hanımlarıyla ilgili Kur'an'daki özel uyarılar ise, tamamen Hz. Muhammed'in bir peygamber olarak, kendisinin ve inananlar topluluğunu oluşturan Müslümanların, hanımları dolayısıyla ayıplanmaması ve lekelenmemesi içindir. Bu sebeple, onun hanımlarından, diğer hanımlara göre daha dikkatli davranmaları ve sıradan birisi gibi davranmamaları istenmektedir. Yoksa Peygamber hanımlarına, diğer müslüman hanımlardan farklı bir görev ve yükümlülük getirmemektedir. Diğerleri için yasaklananlar Peygamber hanımları için de yasaklanmıştır. Aslında onların şahsında bütün müslüman kadınların ve dolayısıyla Müslümanların iffet ve şerefi korunmaya çalışılmıştır. O hâlde bu ve diğer ayetlerde, Peygamber soyuna herhangi bir siyasi karizma ve dinî bir masumiyet yüklenmediği aşikardır.

Eğer Ehl-i Beyt'e dinî bir misyon yüklenecek olursa, doğruya en yakını, bütün inananların mecazi olarak Peygamber'in ev halkı olmalarıdır. Çünkü bir başka ayette, "Peygamber'in hanımları müminlerin anneleri gibidir."[44] tanımlaması yapılmakta ve onlarla evlenmek yasaklanmaktadır. Öyleyse, ev halkı olmakta nesep şart değildir; inanan herkes, onların manevi evlatlarıdır. Bu anlamda, bütün Müslümanlar, aynı hane halkındandır, birbirinin dostu ve velisidir. Böyle olması, müminlerin eşitliği prensibiyle de uyuşmaktadır. *Beyt* kelimesinin, şeref mânâsına geldiği ve cahiliye döneminde Kâbe ile ilgili belli dinî görevleri ellerinde bulunduran kabileler için *ehlu'l-beyt* terkibinin kullanılması dikkate alınacak olursa; bu şeref, önceki gibi belli kabilelere verilmemiş, Hz. Peygamber'e inanan ve İslam'la şereflenen herkes, nesebine bakılmaksızın bu şerefin sahipleri kabul edilmiştir. Kâbe için de *beyt* kelimesinin kullanılması, İslam'ı kabul ederek ona yönelen bütün Kıble Ehli'ne, mecazen Ehl-i Beyt denebileceğini gösterir. Allah'a ve O'nun gönderdiği Peygamber'e inanan herkes, bu şerefe ortaktır ve Ehl-i Beyt'in birer mensubudur. Nitekim İmam Muhammed ve İmam Mâlik'in ashabından bir grup, Ehl-i Beyt'in Peygamber'in bütün ümmetini kapsadığı görüşünü benimsemişlerdir.[45]

Görüldüğü gibi, Ehl-i Beyt kavramının siyak ve sibakı esas alındığında, kavramın literal olarak, Peygamber hanımları dışındakileri de kastetmesi imkansızdır. Kavramın içeriğinin belirlenmesinde asıl problem, her mezhep mensubunun kendi görüşünü desteklemek için ürettiği rivayetlerdir.[46] Bunlardan hareketle, Ehl-i Beyt kavramının birbirinden farklı en az on çeşit tanımı yapılabilir. Bu sebeple, biz, kavramın belirlenmesinde Kur'an'la çelişen ve onun anlamını saptıran bu çeşit rivayetlerin tartışmasına burada değinmedik.

[44] 4. Nisâ', 58.

[45] Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl*, Mısır 1959, XIII. 4853. R. Paret, kavramın ayetlerde belirlilik takısıyla ve takısız kullanılmasından ve *beyt*in Kur'an'da Kâbe anlamında kullanılmasından hareketle Ehl-i Beyt'in Kâbe'ye yönelerek ibadet eden kimseleri kapsadığını iddia etmekte ve ayete bu doğrultu mânâ vermektedir. Bkz. Moshe Sharon, "Ahl al-Bayt-People of the House", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* VIII/2 (1986), s. 179.

[46] Bu rivayetler hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*, Muhammed İbrâhîm el-Bennâ ve arkadaşları, İstanbul 1985, VI. 406-412; Varol, s. 48-80.

c) Kureyş Ehl-i Beyt'inden Emevi ve Haşimî Ehl-i Beyt'ine

Hz. Peygamber, hayatta iken, kendinden sonra devlet başkanının kim olacağı ya da hangi aileden ve ne şekilde olacağı konusunda sözlü ya da ima yoluyla herhangi bir açıklamada bulunmamış ve bunun çözümünü bütünüyle insanlara bırakmıştı. İlk dört halifenin seçiminde bazı problemler yaşanmışsa veya seçiliş şekilleri birbirinden bazı farklılıklar göstermişse de, genel olarak, adına ister şûrâ diyelim ister ehlu'l-hall ve'l-akd diyelim, ister beğenelim ister beğenmeyelim, hepsi, sınırlı da olsa meşruiyetini halktan alıyordu ve insanların biatları öncelikli şartlardandı.

Hz. Ali de, ilk başta her ne kadar bazı itirazları olduysa da, neticede diğer Haşimiler gibi Ebû Bekir'e biat etmiştir. Kendinden önceki iki halifeye de aynı şekilde biat ederek meşruiyetin halktan alınmasına, yani şûrâ ile seçilmesi ve biat edilmesine saygı göstermiştir. Onun, Ebû Bekir'e ve diğer halifelere karşı, kendisinin Ehl-i Beyt'ten olduğu ve Peygamber'in dinî, hukuki ve siyasi mirasçısı olduğu şeklinde bir gerekçe ileri sürerek biat etmekten kaçındığına dair bir kayda rastlamıyoruz. Hatta Abbâs ve diğerlerinin, onu, başkaları kadar senin de hakkın, diyerek kışkırtmalarına rağmen, Hz. Ali, onları dinlememiş ve halk tarafında seçilmiş bu insanlara itaat edilmesini istemiştir.[47] Kendisi de daima bu insanlara dinî, siyasi ve diğer konularda yardımcı olmaktan geri durmamıştır.

'Fikir hadise irtibatı' prensibi çerçevesinde bu dönemin olaylarını inceleyecek olursak, diyebiliriz ki, devlet başkanlığı Peygamber soyuna ait olsaydı ve Ehl-i Beyt'in hakkı olsaydı, Hz. Ali, bu hakkın kendi elinden alınmasına karşı çıkar ve aslâ onlara biat etmezdi. Ayrıca, Sıffin Savaşı'nda halifenin hakemler yoluyla belirlenmesine kesinlikle razı olmazdı. Hz. Ali, diğer halifeler gibi, kendinden sonra kimin devlet başkanı olacağı konusunda fikir beyan etmemiş ve oğullarından birisini veya bir başkasını dolaylı ya da doğrudan veliahd tayin etmemiştir. Hasan ve Hüseyin de babasının yaptığı gibi, Ehl-i Beyt'ten oldukları şeklinde bir iddiayla ortaya çıkmamışlar; gelişen siyasi olaylar neticesinde kızışan Emevi-Haşimî çekişmesinin bir sonucu olarak, kendilerini siyasetin içerisinde bulmuşlar ve Müslümanlar tarafından biat edildiği takdirde Haşimilerden birisi olarak en az Mu'âviye kadar Müslümanları temsil edebilecek güçte olduklarınından, devlet başkanlığına talip olmuşlardır. Gerek Şii, gerek Sünni kaynaklar, onların siyasi mücadelelerinde, Ehl-i Beyt'ten olma ayrıcalığı gibi bir gerekçeyi kullandıklarına dair güvenilir bilgiler sunmadığı gibi, olanlar da birbiriyle çelişkilidir.

[47] Ahmed el-Kâtib, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in şûrâya önem verdikleri, ancak daha sonra babadan oğula geçen yönetime dönüştürüldüğünü klasik Şii kaynaklarını esas alarak ortaya koymuştur. Geniş bilgi için bkz. *Ṭaṭavvuru'l-fikri's-siyāsiyyi'ş-şī'ī mine'ş-şūrā ilā velāyeti'l-faḳīh*, London 1997, s. 11-24.

Mu'âviye, haksız olarak görevi başında öldürülen Hz. Osman'ın kanını talepte ve ondan hilafeti miras olarak devralmakta hak sahibi olduğu,[48] çünkü onun akrabası ve Ehl-i Beyt'i olduğu iddiasıyla yola çıkmıştı ve onun bütün yetkilerini devraldığını bir ayete[49] dayanarak öne sürmüş;[50] daha sonra da halifeliği, zorla veya hileyle de olsa ele geçirmişti. Mu'âviye, dinî ve ahlaki bağların eskisi kadar güçlü olmadığını anlayınca, iktidarını güçlendirmek ve Müslümanların birliğini sağlamak için, kabilecilik anlayışını esas almış, kendisini Hz. Peygamber'in akrabaları olduklarını iddia etmiş; dini ise, iktidarını meşrulaştırma aracı olarak kullanmıştır. Mu'âviye, hilafeti ele geçirince, iktidarını ve siyasi cinayetlerini meşrulaştırmak için, Allah'ın kaza ve kaderiyle halife olduğunu, O'nun kaderini infaz ettiğini; Allah'ın kendilerini istediğini, istemeseydi değiştireceğini; bu yüzden, kendilerine yapılacak bir isyanın, Allah'a karşı yapılmış bir isyan olacağını iddia etti. Bu gelenek, oğlu Yezîd ve diğer Emevi yöneticileri tarafından da sürdürüldü.[51]

Mu'âviye ile resmen iş başına gelen Emevi sülalesi, iktidarlarının Allah tarafından verildiğini iddia etmekle kalmadılar, "Kendilerinin Allah'ın en yüce askerleri ve insanların en hayırlıları olduklarını"[52] söylemeye başladılar. Bu sebeple, Yezîd b. Mu'âviye'nin vefatından sonra Arap kabileleri arasında, asabiyet ruhu depreşti.

İslam'ın gelişiyle beraber etkisini yitiren Arap siyasi hayatının çekirdeği durumundaki kabilecilik anlayışı, Hz. Osman döneminde Emevi sülalesinin önemli görevlere getirilmesi ve bazı imtiyazlar elde etmesi, Ali-Mu'âviye mücadelesi neticesinde yeniden gündeme geldi. Hatta Sıffin Savaşı, Emevilerle Haşimiler arasında Uhud ve Bedir'de yaşanan mücadalenin devamı ve ikinci savaş olarak görüldü.[53] Özellikle Mu'âviye'nin Hasan'dan halifeliği teslim alması, Hz. Ali ve soyunu lanetleme kampanyasına girişmesi, oğlu Yezîd'i veliahd tayin etmesi ve Yezîd döneminde Hüseyin'in başını çektiği bir grup Haşimînin hunharca şehit edilmesi ve Haşimilere karşı baskı ve işkenceler yapılmasıyla birlikte, siyasi ve ictimai yapıda önemli bir değişiklik başladı ve yeni dengeler oluştu. Bu süreçle birlikte İslam öncesi Arap toplumunda var olan cahiliye dönemindeki *ehlu'l-beyt* veya *buyūtātu'l-ʿarab* unsuru, yeniden siyasi hayatta belirleyici ve etkin bir güç hâline geldi. Böylece, Kureyş içerisinde Ümeyyeoğulları ve Haşimoğulları, iktidar mücadelesinde hak sahibi olduğunu idda eden iki ayrı Ehl-i Beyt şeklinde ortaya çıktı.

[48] Huseyn Atvân, *el-Emeviyyūn ve'l-ḫalîfe*, Beyrut 1986, s. 13.

[49] "Kim haksız yere öldürülürse onun velisi (olan mirasçısına) (öldürülenin) hakkını arama yetkisi vermişizdir." Bkz. 17. İsrâ', 33.

[50] el-Minkari, *Vaḳʿatu Ṣiffîn*, tahk. Abdusselâm Hârûn, Kahire 1962, s. 32, 81.

[51] Bu konudaki iddialar hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Kuteybe, *ʿUyūnu'l aḫbār*, Kahire 1925, II. 239; Hüseyin Atay, *Ehli Sünnet ve Şia*, Ankara 1983, s. 165; İrfan Abdulhamîd, *İslâmda İtikâdi Mezhepler*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1981, s. 284; Krş. W. M. Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg 1968, s. 33, 38; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983, s. 58.

[52] İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyāse*, tahk., Ali Şiri, Mısır 1969, II. 4.

[53] Taberî, I. 3290.

Emeviler, hilafetin Mu'âviye'ye geçişiyle birlikte, *beyt*in, yani siyasi iktidarın kendilerine geçtiğine, bundan dolayı da, Ehl-i Beyt olduklarına inanıyorlardı.[54] Onların kendilerini Ehl-i Beyt olarak gördükleri, bizzat Ömer b. Abdilazîz'le halife Velîd arasında Haccâc'la ilgili geçen bir diyalogdan anlaşılmaktadır. Bu konuşmada Ömer b. Abdilazîz, "Haccâc bizden, Ehl-i Beyt'tendir."[55] demiştir.

Bunların dışında, Abdullâh b. ez-Zubeyr de ayrı bir Ehl-i Beyt idi. Nitekim Muhtâr es-Sakafî, Hicaz'da halifeliğini ilan eden Abdullâh b. ez-Zubeyr'e biat etmediği için, şu şekilde eleştirildi:

> Sen öyle bir kimsesin ki, Kureyş ve ensardan tüm Arap Evleri (*buyūtātu'l-'arab*) ve şeref sahiplerinin (*ehlu'ş-şeref*) topluca biat ettiği kimseden kaçıyorsun. Ehl-i Beyt'ten kimse kalmamış, liderleri gelerek ona biat etmişlerdir.[56]

Râbi'a ve Mudar da, Kureyş dışında etkisini tekrar hissettirmeye başlayan *buyūtāt*tan idiler. Bunların ilk üçü, I. hicrî asrın sonlarına kadar, iktidar mücadelesinde ön plana çıktı ve zaman zaman aynı anda farklı bölgelerde hakim oldular.

Hicrî I. asrın sonlarına kadar siyasi arenada görülen iktidar mücadeleleri Emevilerle Haşimiler arasında cereyan ediyordu. Bu mücadelede Abbasiler ve Talibiler aynı safta yer almaktaydılar. Gerek Talibiler gerekse Abbasiler, Emevilere karşı sürdürdükleri mücadelede, meşruiyetlerini Arap kültüründeki akrabalık ve yakınlıktan, yani Hz. Peygamber'in akrabası olmaktan ve dolayısıyla Haşimî olmaktan alıyorlardı. Öyle ki, Ehl-i Beyt tabiri, Abbâs'ın ve Hz. Ali'nin soyu dahil bütün Haşimoğullarını kapsayacak şekilde kullanılmaktaydı. Haşimilerin önde gelenlerinden Abdullâh b. Abbâs, Hz. Ali'nin ölümü üzerine, hatta Ali b. Hüseyin varken de, aktif siyasette yer almak istememiş, onun bu tavrı, Mu'âviye tarafından şu şekilde takdirle karşılanmıştı: "Artık Ehl-i Beyt'in efendisi oldun."[57] Abdullâh b. Abbâs, İbnu'z-Zubeyr'le halifeliğin kimin hakkı olduğu tartışmasında, Peygamber'in Ehl-i Beyti olan Haşimilerin hakkı olduğunu iddia etmiştir.[58]

Hicrî I. asrın ikinci yarısında yaşanan siyasi mücadelede, Haşimî olmak ve Hz. Peygamber'e akraba olmak Ali'nin Fâtıma'dan olan soyundan olmaktan çok daha fazla prim yapıyordu. Hüseyin'in ölümü üzerine Ali b. Hüseyin'in aktif siyasetten uzak kalması, Haşimî soyundan yeni karizmatik liderler aranma-

[54] Bkz. Şaban, M.A., *Islamic History*, London 1971, I. 91-92; Atvan, s. 14-15. Emevilerin kendilerini Ehl-i Beyt olarak gösterebilmek için tarihi nasıl yeniden inşa etmeye çalıştıkları konusunda bkz. Moshe Sharon, "The Umayyads as Ahl al-Bayt", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XIV (1991), s. 139 vd.

[55] Abdullâh b. Abdilhakem, *Sîretu 'Umar b. Abdilazîz*, Mekke t.y., s. 24.

[56] Taberî, II. 527. Krş., Varol, s. 84. Yezîd, Abdullâh b. Zubeyr'i ve ailesini *ehl-i beyt* olarak kabul etmektedir. Bkz. *Aḫbāru'd-devleti'l-'Abbāsiyye*, tahk. Abdulazîz ed-Dûrî-Abdulcebbâr el-Mutallibî, Beyrut t.y., s. 60.

[57] *Aḫbāru'd-devleti'l-'Abbāsiyye*, s. 43. İbn Kuteybe, "Artık kavminin efendisi oldun." şeklinde verir. Bkz. *el-İmāme ve's-siyāse*, I. 175.

[58] Geniş bilgi için bkz. *Aḫbāru'd-devleti'l-'Abbāsiyye*, s. 108-109.

sına sebep oldu ve bu defa gözler Hz. Ali'nin diğer hanımından oğlu Muhammed el-Hanfiyye'ye ve Abbasoğullarına çevrildi. Bu durumu fırsat bilen bazı kimseler, harekete geçerek, bu soya mensup birileri adına biat almaya, fey ve ganimetleri onlar adına toplamaya başladı. Mesela Muhtâr es-Sakafî, böyle bir rolle ortaya çıkıp Ehl-i Beyt adına, yani Muhammed el-Hanefiyye adına biat alıyordu.[59] Aslında Muhammed el-Hanefiyye, nesep itibarıyla Hz. Peygamber'in torunu değildi ve karizmasını Ali'nin oğlu ve Haşimî soyundan olmaktan alıyordu. Hatta Kûfelilerin Muhtâr'a "Ehl-i Beyt'in kanını talep etmek"[60] şartıyla biat etttiğini görüyoruz. Burada kastedilen, sadece Hz. Ali'nin Fâtıma'dan olan çocuğu Hz. Hüseyin'le çocuklarının intikamı değildir. Çünkü Hüseyin'le beraber öldürülen toplam 26 kişiden yedisi hariç, geriye kalan 19 kişi ya Hüseyin'in amcalarının soyundan veya Hz. Ali'nin diğer hanımından olan çocuklarındandır.[61] Muhtâr'ın bu taktiğine karşı en sert tepki Muhammed el-Hanefiyye'nin kendi oğlu Hasan b. Muhammed'den geldi. O, yazdığı *Kitâbu'l-ircâ'* adlı eserinde bu kimseleri 'Sebeiye Mütemenniye' olarak isimlendirdi ve onları "Arab'ın Ehl-i Beyti'ni imam edinmekle" suçladı. Buradaki "Arab'ın Ehl-i Beyti"nden maksadın, bu dönemde Emevilerle iktidar mücadelesi içerisinde olan Haşimiler olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Muhammed el-Hanefiyye, Hz. Ali'nin Fâtıma'dan değil başka bir hanımından çocuğudur. Bu da, bu dönemde Hz. Ali'nin Fâtıma'dan olan soyuna siyasi ve hukuki bir karizma yüklenmediğini ve Haşimî olma karizmasının esas olduğunu göstermektedir. Aslında Hasan'ın kendisi, Haşimî karizmasına da karşı çıkmış ve "Bizim imamımız Kur'an'dır." fikrini savunmuştur.[62]

Son zamanlarda yapılan araştırmalar, eskiden ilk Şii hareketleri olarak değerlendirilen Hucr b. Adiy, Tevvâbûn, Kerbelâ, Muhtâr es-Sakafî hareketlerinin, hilafeti Hz. Ali'nin Fâtıma'dan olan soyuna tahsis etmek için gerçekleştirilen birer Şii hareket olmadıklarını, bu hareketlerde karizmatik bir lider anlayışı ve vesayet gibi temel Şii fikirlerin var olmadığını, sadece Emevi-Haşimî çizgisinde gelişen siyasi hareketler olduklarını ortaya koymuştur.[63]

d) Haşimî Ehl-i Beyti'nden On İki İmam Ehl-i Beyti'ne

Hasan'la Hüseyin'in ölümünden sonra Ali b. Hüseyin ve Muhammed el-Hanefiyye'nin aktif siyasette yer almamaları, Haşimiler arasında, Abbasiler ve Talibilerin ayrı saflarda yer almasına ve daha sonraki dönemlerde Aleviler arasında Emevilere karşı iktidarı ele geçermek için yeni hesaplar yapılmasına sebep oldu. Bu sırada Talibiler, üç kola ayrıldı: a) Aleviyyûn: Alî b. Ebî Tâlib'in nes-

[59] Muhtâr es-Sakafî olayıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, s. 93-114.

[60] Taberî, II. 633; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, Beyrut 1965, IV. 172.

[61] Öldürülenlerin listesi için bkz. Sarıçam, s. 324.

[62] Bkz. "Kitâbu'l-ircâ'", çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD* XXXVII (1998), s. 326.

[63] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Onat, 43-113, s. 139-142.

lidir. Bunlar da şu kollardan ibarettir: Hz. Ali'nin oğulları Hasan, Hüseyin, Muhammed b. el-Hanefiyye ve Abbâs ve Ömer nesilleridir. b) Caferiler: Ca'fer b. Ebî Tâlib'in neslidir. c) Akililer: Âkil b. Ebî Tâlib'in neslidir. Buna rağmen, pek çok kaynakta, her ikisi Haşimiler, yani Ehl-i Beyt olarak görüldü.[64]

Hicrî II. asrın ilk çeyreğinde Kumeyt tarafından yazılan *Hâşimiyyât* adlı eser dikkatle incelendiğinde, Emevileri eleştirdiği, buna karşılık Haşimileri övdüğü ve Abbâs'ı da Haşimiler içerisinde savunduğu açıkça görülmektedir. Abbasi davetinin önemli bir aşama kaydettiği ve devletleşme sürecine girdiği bu dönemde, Kumeyt, Haşimî olmanın yanı sıra, Hz. Ali'nin Fâtıma'dan olan soyuna özel bir karizma atfetmişe benziyor. O, Hz. Peygamber'den başlayarak Haşimî soyundan olan ve müslüman olduktan sonra büyük kahramanlıklar gösteren Hamza, Ca'fer, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Muhammed b. el-Hanefiyye ve Abbâs'a övgüler yağdırmakta, Hz. Ali'nin vasiliği, bu konuda delil olarak ileri sürülen Gadir Hum olayı, Hasan'ın vasinin vasisi olduğu, Hz. Peygamber'e yakınlık ve onun Ehl-i Beyt'i olmanın faziletlerini sıralamakta ve bunları Kur'an ayetleriyle desteklemektedir.[65]

Haşimiler arasında ilk ciddi bölünme, bizzat 'Peygamber Ailesi' parolasıyla ortaya çıkan Abbasi davetiyle yaşandı. İmam İbrâhîm b. Muhammed, başta Haşimiler olmak üzere, bu ihtilale destek olan herkesi Ehl-i Beyt kapsamında görüyordu. Mesela Ebû Muslim'i Horasan'a gönderirken ona "Sen Ehl-i Beyt'ten, bizden bir adamsın..."[66] diyerek tavsiyelerde bulunmuştu. Abbasiler, başlangıçta iktidarı ele geçirmek için *er-rıḍā min āli Muḥammed* sloganıyla, yani "Hz. Peygamber ailesinden razı olunacak birisi" adına gizli davetle başladı. Asıl hedefleri bütün Haşimilerin desteğini almaktı. Bunda da, belli ölçüde başarılı oldular; ancak, Abbasi devletini kurduktan sonra, Alioğullarını devre dışı bıraktılar. Böylece Abbasilerin meşruiyeti tartışma gündemine geldi. Bunun için, başlangıçta Hz. Ali'nin torunu Ebû Hâşim'in vasiyetiyle, daha sonraları Mansûr, "Peygamber'in amcası, babası mevkiindedir." teziyle Abbâs'la doğrudan Peygamber'den aldıkları iddialarını ortaya attı.[67] Hıdaş da, dışarıdan birisi olarak imametin Ali'nin Fâtıma'dan olan soyuna ait olduğunu iddia etmiş ve bu sebeple taraftarlarına Fatimiler denilmiştir.[68] Hasaniler ve Hüseyniler bu iddialara karşı çıkarak imametin Haşimilerden Ali'nin Fâtıma'dan olan soyunda devam ettiğini savundular. Bazı rivayetler, Ehl-i Beyt'i Hz. Ali'nin Fâtıma'dan olan soyuna tahsis etme teşebbüsünü Zeyd b. Alî'ye kadar gerilere ötürmektedir. O, bu şart-

[64] Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*, Kahire 1923-1955, II. 360; O. Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu ḳabâ'ili'l-'arab*, Beyrut 1991, II. 674; Sarıçam, s. 411 (EK: V)

[65] Bkz. Ebû Reyâş Ahmed b. İbrâhîm el-Kaysî, *Şerḥu Hâşimiyyâti'l-Ḳumeyt*, tahk. Dâvûd Sellum-Nûrî Hammûdî el-Kaysî, Beyrut 1986, s. 26, 30, 33, 55-56, 59-65, 110-113, 197, 202.

[66] Makrizî, *Kitâbu'n-nizâ' ve't-teḫâṣum fî-mâ beyne Benî Umeyye ve Benî Hâşim*, tahk. Huseyn Mûnis, Kahire 1988, s. 95.

[67] Bu konudaki rivayetler ve analizi için bkz. Moshe Sharon, "Ahl al-Bayt- People of the House", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* VIII/2 (1986), s. 176 vd.

[68] *Aḫbâru'd-devleti'l-'Abbâsiyye*, s. 403-404.

lara sahip birisi olarak 122/740 yılında Emevilere karşı, Hasan'ın soyundan gelen en-Nefsu'z-Zekiyye de 145/762 yılında Abbasilere karşı isyan etti. Emevilerin sonları ve Abbasilerin ilk dönemleri, Alioğullarının birbirleriyle mücadelelerine veya onlar adına ortaya çıkan kimselerin faaliyetlerine sahne oldu. Bu kriz döneminde, Alioğulları veya onlar adına davet faaliyetlerinde bulunan bazı menfaat grupları, imametin Hz. Peygamber'den sonra kimde devam edeceği konusunda yeni teşebbüslerde bulundular. Zurâre b. A'yun eş-Şeybânî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. en-Nu'mân, Alî b. İsmâ'îl b. Misem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ve Hişâm b. el-Hakem, vasiyet fikrini işleyerek, Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin imam olduğunu ispata çalıştılar ve bu tarihten sonra vasilik fikrinin ispatı için eserler yazılmaya başlandı. Muhtemelen böyle bir faaileyet, Abbasilerin kendilerini meşrulaştırmak adına ürettikleri vasiyet fikrine karşı yapıldı.

İmametin genelde Haşimilerde veya Alioğullarından Hasan veya Hüseyin'in soyundan herhangi bir Ehl-i Beyt mensubunda devam ettiğini savunan kişiler veya grupların her birisi Şii bir fırka olarak makâlât eserlerinde yerini aldı.[69] Öyle ki, bu soydan her birinin imametini iddia için birden çok fırka ortaya çıktı. Bunlar, ait oldukları daha önceki din, felsefe ve kültür havzalarına ait motifleri devreye sokarak, tâbi oldukları imamları meşrulaştırma yoluna gittiler. Böylece, vasilik, mehdilik, ilahi nur, hulûl, karizmatik liderlik (masumiyet), recat, bedâ', takiyye gibi bazı aşırı fikirler geliştirildi. Sonunda İmamlar, yarı ilahi bir varlığa büründürülerek bunun ispatına çalışıldı.

Bu mirası devralan On İki İmam/İmamiye Şia'sının önde gelen müfessirleri de harekete geçerek, 'ehl-i kisâ' rivayetini ayetin iniş sebebi olarak gösterdiler ve ayetteki *ehlu'l-beyt*'in, Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma, Ali, Hasan ve Hüseyin'i kapsadığını iddia ettiler.[70] Bu sürecin bir devamı olarak Şii yazarlar, siyasi bakımdan imamlara, sefirlere ve naiplere itaati meşrulaştırmak için, diğer bazı ayetlerle Peygamber'e nisbet edilen bazı rivayetleri esas alarak, onun soyundan gelen on iki imamı Ehl-i Beyt kapsamına almışlardır. Onlar, yeni ve yapay bir tarihin inşâi için üretilen kırtas olayı, sakaleyn hadisi, Gadir Hum ve daha pek çok rivayetlerle, Hz. Ali'nin vasi olduğu, ondan sonra da babadan oğula geçerek on iki imamda devam ettiği şeklinde bir imamet nazariyesi geliştirdiler.[71]

Şia ve onun tali kolları, İslam toplumlarının yönetimini ya on iki imamın ya da Hz. Ali soyundan olan kimselerin tekeline vererek, Ehl-i Beyt'i siyasallaştırmakla kalmadılar; onlara "dinî, siyasi, ilmî ve hukuki" bir misyon da biçtiler. Neticede, İmamlar ve Ehl-i Beyt, siyasal iktidar veya menfaat peşinde olanların, bu amaçlarına ulaşmalarında bir kalkan olarak kullanılmaya başlandı. Bu-

[69] Nevbahtî, *Fıraḳu'ş-Şî'a*, Necef 1936; Kûmî, *Kitâbu'l-maḳâlât ve'l-fıraḳ*,Tahran 1964.

[70] Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasen, *Mecmû'u'l-beyân fî tefsîri'l-ḳur'ân*, Tahran t.y., IV. 357-8; Seyyid Muhammed Huseyn et-Tabâtabâ'î, *el-Mîzân fî tefsîri'l-ḳur'ân*, Beyrut 1973 (2. baskı), XVI. 312-313.

[71] Şia'nın bu konuda kullandıkları rivayetler ve Şiiliğin doğuşu ile ilgili iddialar konusunda geniş bilgi için bkz. Hasan Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)", *AÜİFD* XXXVI (1997), s. 79-117.

nu başarabilmek için de, bu meseleyi velayet adı altında, usûlu'd-dîn içerisine sokarak, iman esası hâline getirdiler. Bu sebeple, her asırda Peygamber'in dinî, hukuki ve siyasi misyonunu üstlenmiş ve insanları her iki dünyada da kurtuluş ve saadete sevk edecek bir imamın varlığının gerekliliğine inanmaktadırlar. Muhammed Rızâ el-Muzaffer, bu imamın tayini, görev ve yetkilerini şu şekilde belirlemektedir:

> Bu imam, insanların din ve dünya işlerini tedbir etmek, aralarında zulmü, düşmanlığı gidermek, adaleti yaymak hususunda Peygamber'in umumi velayetine haizdir ve bu bakımdan, İmamet, nübüvvetin devamıdır. Peygamberleri göndermek nasıl bir lütuf ise, peygamberden sonra, onun yerine İmamı nasbetmek de lütuftur ve vucûb-ı zâtî ile Allah Teâlâ'ya vacipdir; bu bakımdan İmamet, ancak Allah Teâlâ'dan nass ile, yahud o İmam'dan önceki İmamın, onun İmametini beyaniyle tahakkuk eder; insanların seçmesiyle ve istemesiyle olmaz; İnsanlar dilediklerini İmam olarak tayin, yahud dilediklerini azl hakkına da sahip değillerdir. Aynı zamanda insanlar İmamsız da kalamazlar.[72]

İmamiye'ye göre, İmamlar, peygamberin bütün yetkilerini ve görevlerini üstlendiklerinden, onların da peygamberler gibi masum olmaları ve bu hususta onlarla peygamberler arasında bir fark bulunmaması gerekir.[73] Bundan dolayı onlar, ayette geçen *tathîr* (arındırma) kelimesinden hareketle, Ehl-i Beyt mensuplarının bozuk itikatlardan ve çirkin davranışlardan, hata ve yanlışlardan, büyük ve küçük günahlardan korunmuş ve temizlenmiş olduklarını (*'ışmet*), bu sebeple, onların sözlerinin hüccet olduğunu iddia etmişlerdir.[74] Neticede masum olan ve Peygamber'den bir parça olarak görülen Ehl-i Beyt'i sevenlerin aslâ ateşe girmeyecekleri ve onların şefaat makamı oldukları fikri benimsenmiştir.[75]

Halbuki peygamberlerin bile masumiyeti tartışmalıdır. Yukarıda zikredilen ayette belirtildiği gibi, onlar dahi hesaba çekilecektir. Diğer taraftan *tathîr* kelimesi, Kur'an'da sadece Ehl-i Beyt için değil, diğer müminler için de kullanılmıştır.[76] İlgili ayetlerde bu temizlenmenin gerçek bir imanla, namazla, zekatla, Allah'ın emir ve yasaklarına uymakla gerçekleştiği açıktır. Bu itibarla, Hz. Peygamber hariç, onun neslinden hiç kimse hatadan ve günahtan korunmuş değildir.

İmamiye, Ehl-i Beyt'e dahil ettikleri on iki imamın, nebiler ve resuller gibi meleklerden daha üstün olduklarına inanırlar.[77] Hatta İmamiye, Ehl-i Beyt'e kozmolojik bir önem atfederek, onları yeryüzünde insanların emniyet ve kurtuluşunun vesilesi kabul ederler. Şöyle ki, Allah bütün yaratılmışları Peygam-

[72] *Şia İçançları*, çev. Abdulbakiy Gölpınarlı, İstanbul 1978, s. 50-51.

[73] el-Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 51-52.

[74] Tabersî, IV. 357; Tabâtabâî, XVI. 312-313; Şeyh Sadûk, *Şii İmamiye'nin İnanç Esasları*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1978, s. 110, 113; İbrâhîm Mûsevî, *Akâ'idu'l-imâmiyye el-isnâ'aşeriyye*, Beyrut 1982, I. 10; III. 179. Ayrıca bu konudaki dğer deliller ve hadisler için bkz. Makrizî, s. 35-41; Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt" mad., *DİA*, X. 499.

[75] Bu konudaki hadisler için bkz. Makrizî, *Fazlu âl el-beyt*, tahk. Muhammed Ahmed el-Âşûr, Kahire 1980, s. 51-52.

[76] Bkz. 5. Mâ'ide 41; 9. Tevbe 103.

[77] Şeyh Sadûk, s. 104.

beri ve ev halkı için yaratmıştır. Eğer onlar olmasaydı, Yüce Allah, ne göğü, ne yeryüzünü, ne cenneti ne, cehennemi, ne Âdem'i, ne Havva'yı, ne melekleri, ne de yarattığı şeylerden bir tekini yaratırdı.[78] Bu anlayışa göre, imamet konusu iman esasıdır ve onu inkar eden kafirdir. İmamiye Şiası'nın önde gelen alimlerinden Şeyh Sadûk bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır:

> Onları sevmek iman; onlardan nefret, küfürdür. Onların buyruğu Allah'ın emri; yasakları da Allah'ın nehyidir. Onlara itaat Allah'a itaat; onlara itaatsizlik Allah'a karşı gelme; onların dostları Allah'ın dostu (*velî*) ve düşmanları da Allah'ın düşmanlarıdır.[79]

İmamiye, Ehl-i Beyt'e ve on iki imama dinî, siyasi ve hukuki bir karizmanın yanı sıra, bir de ilmî karizma yüklemiştir; dolayısıyla, onların bu yetkilerini inkar eden, bir hadiste bildirildiğine göre, küfre girer:

> Benden sonra Ali'inin imam olduğunu inkar eden, benim peygamberliğimi inkar eder; benim peygamberliğimi inkar eden de, Allah'ın Rabb oluşunu inkar etmiş olur.[80]

Buna benzer bir rivayette de, on iki imama itaat eden kimsenin, Allah'a itaat etmiş; onlardan birisini inkar edenin ise, Allah'ı inkar etmiş olacağı bildirilmiştir.[81] İmamların ilmî karizmaları ve ilahi bir bilgiyle donatıldıkları hususu da, Şii alimler tarafından şöyle açıklanmaktadır:

> İmamın, ilahi hükümlere, ilahi maarife, bütün bilgilere sahip olması, peygamber, yahud kendisinden önceki imam vasıtasıyladır. Yepyeni bir şey hakkında da ima, Allah Teâlâ'nın, ona ihsan ettiği kutsi kuvvetle, ilham yoluyla gereği gibi hükmeder; o şeyi künhüyle anlar, bilir. Bir şeye yönelirse ve bilmek dilerse, o şey hakkında ancak gerçeği bilir; yanılmaz, şüpheye düşmez; bu hususta akli delillere, yahud belletenlerin belletmesine ihtiyacı yoktur.[82]

Bu şekilde inandıklarından dolayı, onlar Kur'an'ı yorumlama hakkını da on dört masuma, yani Ehl-i Beyt'e vermişlerdir.[83] Hatta Hz. Peygamber'in sünnetlerini kabul için, yalnızca kendilerince benimsenmiş sahabeden veya on dört masumdan gelmesini şart koşmuşlardır.[84]

e) Ehl-i Beyt'in Siyasal İstismarına Dair İki Örnek

İmameti Haşimilerin iki büyük kolu Abbasoğullarına veya Alioğullarına tahsis etme teşebbüsleriyle birlikte, Haşimiler arasında büyük bir iç çekişme ve ikti-

[78] Şeyh Sadûk, s. 109.
[79] Şeyh Sadûk, s. 110
[80] Kuleynî, *Uṣûl mine'l-Kâfî*, Tahran 1388 (3. baskı), I. 186 vd.; Şeyh Sadûk, s. 123.
[81] Bkz. Şeyh Sadûk, s. 124; krş. Kuleynî, *Uṣûl*, I. 187.
[82] el-Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 52.
[83] İmamiye'nin Kur'an'ı yorumlama metodları konusunda geniş bilgi için bkz. Süleyman Ateş, "İmamiyye Şiası'nın Tefsir Anlayışı", *AÜİFD* XX (1975), s. 147-172.
[84] İmamiye'nin Hadis anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz. Cemal Sofoğlu, *Şia'nın Hadis Anlayışı*, Ankara 1977 (basılmamış doktora tezi).

dan ele geçirme kavgası başlamış, sonunda Abbasiler, Aleviler, Talibiler, Fatımiler, Haseniler, Hüseyniler, Zeydiler, Ca'feriler... diye gruplara ayrılmışlardır. Bunlardan her birisi, 'Ehl-i Beyt' veya 'Resulullah'ın yakınları' oldukları iddiasıyla ortaya çıkarak, Müslümanları yönetecek kişinin, yani imamın kendilerinden olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Mesela Ebû Hâşim ile Zeyd b. Alî, aynı şekilde Zeyd b. Alî ile Muhammed Bâkır arasında Ali'nin mirası, humus ve ganimetler konusunda ciddi anlaşmazlıklar olmuştur. Emeviler ve Abbasiler, Hasaniler ve Hüseyniler arasındaki bu ekonomik ve siyasi çekişmeleri körüklemiş, kendi menfaatlerine olacak kimseleri destekleyerek, muhalefeti zayıf düşürmek istemişlerdir. Bu arada Haşimilerin dışındaki bazı menfaat çevreleri, onlar adına biat almak, fey ve ganimetleri toplamak için harekete geçmiş; bazıları ise, imametin Ebû Hâşim'den kendilerine geçtiğini iddia ederek, imamet iddiasında bulunmuştur. Şia'nın siyasi tarihi, imametin Abbasilerden, Talibilerden, Caferilerden veya Hasenilerden ya da Hüseynilerden birine ait olduğu veya onlardan birinde sona erdiğini ya da onlardan kendilerine geçtiğini iddia eden fırkaların faaliyetlerinden ibarettir. Pek çoğu gulat hareketler olarak isimlendirilen bu fırkalar, birbirinin devamı olmayan yerel, siyasi ve genelde Ehl-i Beyt'in kontrolü dışında faaileyet gösteren sırri hareketlerdir. Öyle ki, Emevilerin zayıflamasıyla beraber iktidarı ele geçirmek için bunların tamamı Ehl-i Beyt adına veya *er-rıḍā min āli Muḥammed* sloganıyla taraftar toplamaya çalışmışlardır. Emevilerden sonra kurulan Abbasiler, Fatimiler, Büveyhiler ve Taberistan'da Zeydî Aleviler Devleti, insanların Peygamber sevgisi ve onun yakınlarına olan saygısını kullanarak ve onu bayraklaştırarak kurulmuşlardır. Bu bakımdan Şia'nın siyasi düşüncesi, başından beri, Ehl-i Beyt'in siyasi istismarı üzerine kurulmuştur. Ehl-i Beyt'i kullanarak siyasal rant elde etmek isteyenlerin başında Muhtâr es-Sakafî ve Abbasi ihtilalini gerçekleştirenler gelmektedir. Bu konuda pek çok örnek bulunmakla beraber, daha sonraki dönemlerde yaşanan iki örnek üzerinde durmak istiyoruz:

1) İbn Bâbeveyh el-Kûmî'nin eserinde kaydettiğine göre, Mûsâ Kâzım hayatta iken, çeşitli şehirlerde humusları toplayıp kendisine gönderen görevlileri (*ḳā'im*) vardı. Bunlardan Ziyâd el-Kundî'nin yanında 70 bin dinar, Alî b. Ebî Hamza'nın yanında 30 bin dinar, Mısırda bulunan Osmân b. Mûsâ'nın yanında da çok sayıda mal –30 bin dinar olduğu rivayet edilir– ve altı cariye vardı. Mûsâ Kâzım öldüğünde, Alî er-Rızâ onlara haber göndererek babasının öldüğünü ve yanlarında bulunan ona ait malları ve cariyeleri mirasçıları arasında taksim etmek için göndermelerini istedi. Osmân b. Îsâ ise, ona, babasının ölmediğini, geriye dönmesini beklediklerini yazdı. Bunun üzerine Alî er-Rızâ, babam gerçekten ölmüştür; biz onun mirasını taksim ettik, bu konudaki haberler doğrudur, diye tekrar mektup yazdı. Ancak bu defa Osmân b. Îsâ şu cevabı verdi: "Eğer baban ölmediyse bunda senin hiçbir hakkın yoktur. Şayet öldüyse bundan herhangi bir şey ödememi bana emredemezsin. Cariyeleri özgürlüğüne ka-

vuşturdum ve onları nikahladım."[85] Öyle ki, Mûsâ Kâzım'ın mirasına el koymak için onun ölmediği iddiasını ortaya atmışlar ve böylece büyük miktarda malla parayı onlara vermemişlerdir.

Bu olay, bazı kimselerin, maddi menfaat elde etme uğruna sözde Ehl-i Beyt imamlarını nasıl istismar ettiklerini açıkça göstermektedir. İmamların ölmediği iddiaları, on iki imamdan pek çoğu için ileri sürülmüştür. Sonunda 12. İmam Mehdî Muntazar'ın ölmediği, büyük gizlilik dönemine girdiği ve bir gün tekrar döneceği inancı benimsenmiştir. Mûsâ Kâzım'ın ölmediği iddiasının altında yatan ekonomik sebebin, diğerleri içinde de geçerli olabileceği akla gelmektedir. Nitekim 12. İmam'ın küçük gizlilik döneminde Şia'nın deyimiyle pek çok 'yalancı sefirler' ortaya çıktığı bilinmektedir.

2) İsmaililer tarafından Fatımiler Devleti için yürütülen gizli davet, tıpkı Abbasi Daveti'nde olduğu gibi, Ehl-i Beyt adına yapılmaktaydı. Aslında bu kişi Hâkim lakabıyla bilinen Mısırlı Mansûr b. Nizâr idi. Ancak o Mağrib'e gittiğinde kendisini Ubeydullâh el-Mehdî adıyla tanıttı ve Hz. Fâtıma'nın soyundan geldiğini iddia etti. Bu kimse Ehl-i Beyt'in adını kullanarak Fatımiler Devleti'ni kurdu. Daha sonra Abbasi halifesi Kâdir, 402/1011 yılında harekete geçerek, bunların gerçekten Fâtıma'nın soyundan olup olmadıklarını araştırmak istedi. Neticede döneminin *naḳîbu'l-eşrâf* üyelerinin de imzalarının bulunduğu bir emirname yayımlandı ve orada Ubeydullâh el-Mehdî'nin Fatımilerle hiçbir alâkasının olmadığı, onların adını kullanan bir yalancı olduğu, o ve geçmişinin kafir, fasık, facir, zındık, Senevi ve Mecusi inancına inanan kimseler oldukları ve daha pek çok ilginç suçlamalar yer aldı. Bu emirname, Şerîf Murtazâ, Seyyid Murtazâ, İbnu'l-Ezrak el-Mûsevî, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Ebî Ya'lâ el-Aleviyyûn ve daha pek çok kadı ve alim tarafından imzalandı.[86]

Sünni çevrelerde de bazı tarikatların, kendi silsilelerinde Ehl-i Beyt imamlarına yer verdikleri, hatta Peygamber soyundan olduğunu iddia eden pek çok kimsenin Seyyid ve Şerif adıyla ortaya çıktığı bilinmektedir. Abbasilerden başlayarak Selçuklular ve Osmanlılar döneminde nikâbet/nakîbu'l-eşrâf/sâdât nezâreti makamları ihdas edilerek, bu kimselere özel statü verilmiştir. Öyle ki, bulundukları şehirlerde onlar için özel köşkler yapılmış, hadd gerektiren suçlar işlediklerinde özel muamele görmüş, özel hapishanelerde cezalarını çekmişlerdir. Hepsi olmasa da, bazı devletler veya halifeler, halkın nazarında kendi itibarlarını artırmak için, halkın Peygamber soyuna olan sevgisini istismar ederek onlara imtiyazlar tanıma yoluna gitmişlerdir. Aslında maksatları kendi iktidarlarına meşruiyet kazandırmak olmuştur.

Sonuç

Şii siyaset nazariyesi, siyasi otoriteyi elde etme hakkının ve Müslümanların idaresinin bizzat Allah ve Resulü tarafından Ehl-i Beyt'e verildiği iddiası ve bu iddianın ispatından ibarettir. Dolayısıyla, bu amaçlarına ulaşabilmek için, dinî ve siyasi yetkiyle alâkası olmayan ve Peygamber hanımlarıyla ilgili Kur'an'daki *ehlu'l-beyt* kavramını bayraklaştırarak, İslam öncesi dönemde olduğu gibi siyasi ve dinî otoritenin kaynağı kabul etmişler ve iktidarı ele geçirmede kılıf olarak kullanmışlardır. Ehl-i Beyt'in intikamını almak ya da onlar adına iktidarı ele geçirmek için ortaya çıkan birçok siyasi fırka, binlerce insanın ölümüne sebep olmuştur. Ehl-i Beyt mensubu imamları, velayet sahipleri olarak o kadar yüceltmişlerdir ki, nebilerle aynı mertebeye koymuşlardır. Öyle ki, bazı yazarlara ve fırkalara göre, velayet, bir nevi imamın nübüvveti ya da imamın yarı ilahlaştırılmasıdır. İmamın nasutiliği ve lahutiliğini dahi tartışanlar olmuştur. Ayrıca mehdi inancına inanmış topluluklar, Müslümanların problemlerinin çözümünü onun gelişine ertelemişler ya da gözü açık bazı kimseler kendisini mehdi ilan ederek, yetki ve iktidarı ele geçirmeye çalışmıştır.

Ehl-i Beyt'in kapsamına Peygamber hanımları dışında bazı kimselerin sokulması yönündeki rivayetler ve yorumlar, İslam'ın ilk dönemlerinde Emevilerle Haşimiler arasındaki iktidar mücadelesinin tesiri altında kalınarak üretilmiştir. Dolayısıyla, bu anlayış, herhangi bir kabileye veya soya karizma atfeden cahiliye dönemindeki Arapların düşünüş tarzının izlerini taşımaktadır. Bir kişinin veya soyun kutsanması, dini Allah'a değil, kişilere veya bir soya itaat hâline dönüştürür ve dinin siyasallaşmasıyla neticelenir. Ayrıca insanların özgürlükleri ve liderlik hakları, bir kişinin, soyun veya grubun tekeline verilmiş olur. Halbuki Ehl-i Kıble'nin tamamı Ehl-i Beyt'tir. Her birinin, seçme ve seçilme hakkı vardır.

Geçmişte olduğu gibi, bugün de, Şii dünyada veya bu nazariyeden etkilenmiş çevrelerde, Ehl-i Beyt dinî ve siyasi liderlikte meşruiyet kaynağıdır. Onlar adına siyaset yapılmakta, partiler, vakıflar ve dernekler kurulmakta, iktidarlar ve rejimler el değiştirmekte, rant kavgaları yaşanmaktadır. İmam'ın olmadığı dönemlerde naib veya dâî-yi mutlak; imamın, dinî, siyasi ve hukuki bütün yetkilerine sahiptir. Bu kimseler aynı zamanda büyük bir sermayenin de sahibidirler. İsmaililer tarafından dâî-yi mutlak olarak kabul edilen Kerîm Ağa Han, bugün dünyanın en sayılı zenginleri ve vakıf sahipleri arasındadır. Çünkü Şii inancına göre, Ehl-i Beyt için ayrılan 'humus' veya 'hakkullâh' adı verilen gelirler, altıya taksim edilir ve üç hissesi, "İmam ortaya çıkmışsa, yani zahirse ona, değilse imamın naibi olan adalet sahibi müctehide verilir."[87] İmamiye Şiası'nda, 12. İmam el-Mehdî gelinceye kadar, halkın din ve dünya işlerinde tek otorite müctehidlerdir. Ayetullahlardan oluşan müctehidler grubu, topluca *mer-*

[87] Ethem Ruhi Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, Ankara 1984, s. 234.

ci-i taklīd kabul edilir. Humeyni ile birlikte bu yetki *velāyet-i fakīh* sıfatıyla tek kişide toplanmıştır. O, 12. İmam'ın naibi durumundadır; gücünü de, bu mezhebin bir inanç esası olan, masum imamların sünnetine ittiba ya da Ehl-i Beyt'e itaat akidesinden almaktadır. Bu inanç, İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesinde ve onun için gerekli olan sermayenin temininde önemli bir rol oynamış ve İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nca değiştirilemez bir madde olarak benimsenmiştir.

islâmiyât III (2000), sayı 3, s. 121-137

İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler

M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
PROF. DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Son derece netameli bir konu olan din istismarının, kavramsal çerçevesinin çizilmesi, son derece önemli bir noktadır. Bu çerçeve doğru bir biçimde çizilemediği takdirde, din istismarı meselesinin aydınlatılması bir yana, daha da karmaşık bir hâl alması kuvvetle muhtemeldir. Bu sakıncayı gidermek için, din istismarı ile ne kastedildiği, iyice vuzuha kavuşturulmalıdır. Kanaatimizce, istismar kelimesinin çağrıştırdığı hususların başında, olumsuzluk, gayri ahlakilik, samimiyetsizlik ve çıkarcılık gelmektedir. Yani, bir şeyin istismarından bahsediliyorsa, orada mutlaka, hayırlı olmayan, ahlak dışı, samimiyetsiz ve maddimanevi çıkar sağlamaya yönelik birtakım kanaat ve davranışlar var demektir. Gerçi, birazdan göreceğimiz gibi, iyi ve hayırlı niyetlerle de, birtakım istismar çabaları sergilenmiştir ve hâlâ da sergilenebilmektedir. Buna rağmen, istismar kelimesinin dilimizde olumsuz yönünün ağır bastığı malumdur. Hatta iyi niyetli istismar teşebbüslerinin bile, neticede, karşı tarafı aldatmak ve ona yanlış bilgi sunmak gibi bir yönü olduğu için, bunlarda bile olumsuzluk unsurunun mevcudiyetinden söz etmek yanlış olmaz. Konu genel anlamda istismar değil de, çok hassas ve nazik bir mesele olan 'din'in istismarı olunca, istismardan ne anlaşıldığını veya bizim ondan ne anladığımızı, tamamen açıklığa kavuşturmamız kadar, 'din'den ne anlaşılması gerektiği ya da bizim ondan ne anladığımızı açık bir şekilde ortaya koymamız da önemlidir.

Bu yazıda atıfta bulunulan 'din istismarı' kavramında yer alan 'din' ile, sosyolojik ve kültürel anlamda dinsel ve kutsal olarak algılanan her şeyi kastettiğimizi, öncelikle ifade edelim. Hâl böyle olunca, istismarı söz konusu olan 'din'in, teolojik anlamda din olup olmaması ikinci planda kalmaktadır. Tabiatıyla, istismarından dem vurulan birtakım dinî hususların, aslında din ile uzaktan yakından ilgisi bulunmayan, asılsız, ama toplumda din olarak algılanan bazı kanaat ve davranışlardan ibaret olması da mümkündür. Buna rağmen, bu gibi hususlar, kültürel olarak din kapsamında algılandığı için, bizim de bunları, sosyokültürel anlamda din kategorisinde mütalaa etmemiz gerektiği kanaatindeyiz.

Dikkat çekmek isteğimiz bir başka husus ise, istismarın sadece dine mahsus bir kavram olmadığıdır. Hatta din dışı alanlardaki istismar girişimlerinin, di-

nî alandakilerden daha az zararlı olmadığı bile söylenebilir. Mesela, günümüzde sık sık rastlanan, makam, mevki ve yetkilerin istismar edilmesinin yanı sıra, din istismarına mukabil, mesela Atatürk'ün, Atatürkçülüğün, laikliğin ve devleti koruma/kollama(!) iddiasıyla milliyetçiliğin istismar edildiğinin, her gün sayısız örneklerini göre göre, bu durumu kanıksar hâle geldiğimiz bir vakıadır.[1] Hatta, Mustafa Kemal Atatürk ve laiklik de, bir tür kutsala dönüştürüldüğünden, bunların istismarı da –sosyolojik anlamda– din istismarı kapsamında değerlendirilebilir. Kısacası, istismar denince, sadece müesses dinin istismarını gündeme getirmek yanıltıcı olur. Bilakis, din dışı alandaki çeşitli istismar türlerinin de, oluşturdukları dinî kurumları andıran mekanizmalarıyla dinî alandaki istismarlardan geri kalmadığını, gözden uzak tutmamak gerekir.

Din istismarı, –bu yazıda söz konusu olan, İslam dininin istismarıdır– hem kapsadığı alanın genişliği, hem de geride bıraktığı on beş asırlık tarihî geçmişinin derinliği sebebiyle, tek bir yazıda, hatta tek bir kitapta dahi tüketilmesi mümkün olmayacak genişlikte bir konudur. Meselenin sırf aktüel yönünü bile tamamen kuşatmak, pek çok araştırmayı gerektirir. Bu durumda bize düşen, din istismarının sadece bir yönünü incelemektir; ki, bu da, hadis tarihinde, hadisler konusunda, bir istismardan söz edilip edilemeyeceğini araştırmak şeklinde olacaktır.

'Hadis', aslında, Hz. Peygamber'e izafe edilen söz veya davranışlarla, ona ve onun dönemine ait bilgiler şeklinde ve tamamen 'rivayet' ile aynı bağlamda anlaşılması gereken bir terim iken, bazılarınca, "Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takrirleri" şeklinde anlaşılmış; bu durum ise, bunların Hz. Peygamber'e ait olduğu çeşitli ravilerce 'iddia edilen' birer rivayet oldukları, dolayısıyla doğru olabilecekleri gibi, asılsız ve uydurma da olabilecekleri hususunun göz ardı edilmesine yol açmıştır. Nitekim günümüzde bazı çevrelerce kullanılan 'hadis inkarı/inkarcıları' tabirinde bile, aynı yanlışın izlerini görmek mümkündür. Aslında, 'hadis inkarı' denilen şey, elimizdeki hadislerin, –yani rivayetlerin– bir kısmının Hz. Peygamber'in sözleri olduğunu kabul etmeye mukabil, bunlardan bazılarının ona ait olduğunu kabul etmemekten başka bir şey değildir. Zira, ortada, Hz. Peygamber'e aidiyeti kesinleşmiş söz ve fiiller bulunmayıp, sadece ona ait olma ihtimali yanında, ait olmama ihtimali de taşıyan, yani zann-ı galip ifade eden birtakım nakiller, rivayetler söz konusudur. Bu durumda, birinin, Hz. Peygamber'e ait olduğu kanaatini taşıdığı bir rivayeti, bir başkasının ona (s.a.v.) ait olamayacağı gerekçesiyle hadis olarak kabul etmemesinin, 'hadis inkarı' olarak kategorize edilmesinin doğru olup olmadığını iyice düşünmek gerekir. Bu itibarla, bu yazının başlığında geçen 'hadis' ile, sahihi-sakimi, doğrusu-yanlışı, hakikisi-uydurması ile, Hz. Peygamber'e izafe edilen bütün 'rivayetler'i kastettiğimizi ve Hz. Peygamber'in zatının söz konusu

[1] Milliyetçiliğin, devletçiliğin, din ile birlikte istismarına en güzel örnek, herhalde, "Bayrak inmeyecek, ezan susmayacak." sloganı olsa gerektir.

istismar ile hiçbir şekilde alâkasının bulunmadığını, bunun düşünülmesinin bile doğru olmadığını, burada belirtmekte yarar vardır.

Dine ilişkin bir istismardan bahsedebilmek için, ortada, kutsala yapılan bir atfın bulunması gerektiği düşünülebilir ve bu, büyük oranda doğru bir yaklaşımdır. Zira, istismarı etkili ve etkin kılan şey, onun kutsal ile olan ilişkisidir. İslam söz konusu olduğunda ise, kutsal; Allah, Peygamber, Kur'an ve hadis gibi, kurucu kavramlardır. Bunlar, bir istismar eyleminde ilk olarak başvurulması beklenen kavramlardır. Allah kendisini Kur'an'da, Hz. Peygamber ise hadislerde ifade ettiğinden, müşahhas olarak başvurulabilecek en önemli iki kutsal olarak, Kur'an ile hadislerin, sık sık istismar mevzuu olabileceğini tahmin etmek, elbette zor değildir. Bunlardan Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'in sağlığında yazıya geçirilip, bilahare standart bir metin hâline getirildiğinden, ekleme/çıkarma yaparak onun metnine müdahale imkanı, büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Şia'nın kendi mezheplerini destekleyen ve Kur'an'dan çıkarıldığını iddia ettikleri bazı sureler ile Sünni kaynaklarda yer alan ve şu anda Mushaf'ta yer almayan bazı ayetlerin mevcudiyetine dair birtakım rivayetler bir tarafa bırakılırsa, bu tespitin, asırlar boyunca geçerliliğini koruduğu söylenebilir. Durum bu olunca, Kur'an-ı Kerim'i bir istismar konusu yapabilmek için tek bir yol kalmaktadır; o da, ayetlerin anlamlarını çeşitli yollarla saptırmak... İslam tarihi boyunca, birbirinden tamamen farklı, hatta taban tabana zıt akım ve mezheplerin, çeşitli yaklaşımların, aynı anda, aynı Kur'an'a, bir meşruiyet kaynağı olarak atıfta bulunmuş olmaları; maddi-manevi çeşitli çıkar sahiplerinin ve çıkar gruplarının, aynı şekilde, Kur'an'a dayanarak kendi meşruiyetlerini sağlamaya çalıştıkları gerçeği, bu olgunun en ikna edici delilini oluşturmaktadır. Tefsir geleneğimiz, bu tür istismarın sayısız örnekleriyle doludur. Bu durumun, belki de en çarpıcı örneği, Kur'ani bir kavram olan ve kişinin hür iradesiyle yaptığı seçimlerle ilgisi bulunmayan 'kader'in, bir anlam sapmasına maruz bırakılarak, 'cebr' inancına dönüştürülmesi ve bu suretle Emevilerin gayri meşru uygulamalarına meşruiyet kazandırılması çabalarıdır.

Hadislere gelince durumun daha vahim bir hâl aldığı görülmektedir; zira, Kur'an-ı Kerim, sadece bazı ayetlerinin anlamlarının saptırılması veya aşırı yorumlara gidilmesi suretiyle istismara alet edilmeye çalışılırken, hadisler hem benzer bir yorum faaliyetiyle, hem de gerektiğinde, Hz. Peygamber'in söylemediklerini ona izafe edip söyletmek, yani hadis uydurmak suretiyle istismar çabalarına alet edilmiştir.

Hadis tarihine ve hadis ilimlerine dair yazılan eski ve yeni eserlerde, hadis uydurma faaliyetlerinden bahsedilirken, mevcut yönetimlere yaltaklanmak, onlardan maddi-manevi çıkar temin etmek, hatta bazen, son derece basit kişisel çıkarlar sağlamak amacıyla bile, fütursuzca hadis uydurulabildiği, genellikle vurgulanır. Yine bazı siyasi, itikadi ve fıkhi mezheplerin, kendi üstünlüklerini temin etmek, hasımlarını ve rakiplerini kötülemek için hadis uydurdukları da, bilinen bir başka husustur. Bu tür uydurma faaliyetlerini din istismarı olarak

değerlendirmekte herhangi bir mahzur yoktur. Fakat bir de, sözümona iyi niyetle uydurulmuş olan hadisler vardır; ki, bunları uyduranların genelde bilgisiz kişiler oldukları ve insanları dine yönlendirmek veya doğru olduğuna inandıkları düşünce ve davranışları toplumda yaygınlaştırmak için, bazen yaptığından sevap bile umarak bu işe giriştikleri, kaynaklar tarafından ifade edilmektedir. Hadis uyduran bu tür insanların, açıkça ve özellikle de şahsi/maddi çıkar sağlamak için böyle bir yola başvurduklarını söylemek biraz zordur. Ne var ki, bu gibi durumlarda bile, Hz. Peygamber'in otoritesinden yararlanmak istenmiş olması, bir tür istismar olarak değerlendirilebilir. Elbette bu durumu, gayri ahlaki sebeplerle hadis uydurma işiyle bir tutmak –ahlaki açıdan– mümkün değildir. Her hâlükârda, iyi-kötü, hangi amaçla olursa olsun, Hz. Peygamber'in otoritesinden yararlanmak için hadis uydurmak, bir olgu olarak din istismarı kapsamında değerlendirilebilir.

Bu tespit, İslam tarihinde, hadis uydurmak suretiyle bir tür din istismarı yapıldığını ileri sürmemize imkan tanımaktadır. Ancak iş, bu tespit ile bitmemektedir. Zira günümüzde, Müslümanlar arasında konuyla ilgili birtakım yanlış kanaat ve kabullerin bulunduğu görülmektedir; ki, bunlar, hadis uydurmak suretiyle yapılan din istismarının gerçek boyutlarının kavranmasının önünde engel teşkil etmektedir. Bu yanlış kanaatlerden birisi, hadis uydurma faaliyetinin, İslam'ın ilk asırlarında ortaya çıkan ve bir süre sonra sona ermiş olan bir olgu olduğudur. Bu büyük ölçüde doğru olsa da, mutlak anlamda gerçeği yansıtmamaktadır. Zira, tarihin oldukça geç dönemlerinde, hatta günümüzde bile hâlâ hadis uydurma faaliyeti –sınırlı da olsa– devam etmektedir.[2] Söz konusu yanlış kanaatlerden bir diğeri ise, uydurma hadislerin tek tek tespit edildiği ve uydurma hadislere dair eserlerde bunların toplandığı, dolayısıyla, artık bu hadislerin olumsuz etkilerinden söz edilemeyeceğidir. Bu kanaat de, gerçekleri yansıtmamaktadır; zira, bugüne kadar, Müslümanların, muteber hadis kaynakları diye itibar ettikleri ve içerisinde uydurma hadis bulunmadığına inandıkları pek çok eser incelendiğinde –bu tür eserlerde de– azımsanmayacak miktarda uydurma veya uydurma olma ihtimali yüksek hadislere rastlamak mümkün olabilmektedir. Geçmişte olduğu gibi bugün de İslam dünyasına egemen olan katı muhafazakar zihniyetin bir türlü kabule yanaşmadığı bu gerçeği gözler önüne sermenin en ikna edici yolu, bu kaynaklar üzerinden çok muğlak ve genel ifadelerle bir tartışma yürütmek değil, bizzat tek tek, sözü edilen bu uydurmaların ve bunların yol açtığı istismarın ortaya konmasıdır.[3] Bu amaçla, uydurma (*mevḍū'*) hadislerin derlendiği mevzûâta dair eserler dışında kalan ve uydurma hadis içermediği, hatta hadislerinin tamamının Hz. Peygamber'e aidiyetinde şüphe bulunmadığı iddia edilen bazı hadis kaynakları incelendiğinde, ortaya çıkan sonuç şudur:

[2] Geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 1999, s. 136-146 ve bilhassa 142; 337 vd., 348, vd.

[3] Bkz. Mehmet S. Hatiboğlu, "Müslüman Alimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar* X (1997), sayı:1-3, s. 1-29.

Mevzûâta dair eserlerde uydurma olarak tespit edilen hadislerin veya benzerlerinin, bu muteber hadis kaynaklarında da yer aldıkları görülmektedir.[4] Ancak, bu kaynakların tamamını tek tek taramak, bu yazının sınırlarını aşacağı için, biz incelememizi sadece ilmî açıdan değeri ve geçerliliği hayli tartışmalı olan, ancak halk nezdinde ve bazı ilim ehli nazarında âdeta kutsallaştırılan *Kütüb-i Sitte* (Muteber altı hadis kitabı) ile sınırladık.[5] Bu altı muteber hadis kaynağında yer alan hadisler incelendiğinde,[6] din istismarı ile ilgili sayılabilecek birtakım hadislere, –daha doğrusu, rivayetlere– bu eserlerde de rastlandığı görülmektedir. Şimdi bazı örnekler vererek bunları yakından incelemeye çalışalım:

Mesela, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin rivayet ettikleri bir hadiste şöyle denmektedir:

> Resulullah şöyle buyurdu: "Kim Allah'ın Kitabı'nı (Kur'an) kendi kanaatine ve bilgisine (*re'yihî*) dayanarak tefsir ederse, isabet bile etse hata etmiş sayılır. Kim de kendi reyi ile tefsir yapar ve hata ederse, o da küfre girmiş olur."[7]

Rey ile tefsir yapmayı küfürle itham edecek kadar ağır bir suçlama içermesi ve Resulullah'ın, kendisine inananlara böyle ağır bir suçlama yöneltip yöneltemeyeceği meselesi bir yana, bu sözün, nakilci dogmatik zihniyete sahip çevrelerin, nakil yanında aklını da kullanmak isteyen ve tarihte rey ekolü olarak bilinen akımı kötülemek için, uydurulduğu açıkça anlaşılmaktadır. Tarihen, Hz. Peygamber döneminde, Kur'an'ın rey ile tefsiri diye ciddiye alınabilecek bir olgu olmadığı sabit olduğundan, mantıken de bu ifadenin bir anakronizm ile malul olduğu, dolayısıyla geç dönemlerin ürünü olması gerektiği kolayca anlaşılır.

[4] *Age.*, s. 263-354 (II. Bölüm).

[5] Kütüb-i Sitte öncesi kaynaklara gelince, bunların eksiksiz olarak taranması hakikaten uzun zaman alacak bir mesaiyi gerektirir. Biz böyle bir çalışmayı kısmen de olsa yapmakta yarar görerek, kronolojik sırayla Ma'mer b. Raşîd'in (ö. 150-151) –Abdurrezzâk'ın (ö. 211) *el-Muşannef*'inin son iki cildinde yer alan– *el-Câmi*'i, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204) *el-Musned*'i ve Humeydî'nin (ö. 219) *el-Musned*'ini taramaktan da geri durmadık. Sonuçta konuyla ilgili olarak tespit edebildiğimiz rivayetlerin yerleri topluca sizlere aşağıda sunulmuş bulunmaktadır. Bu rvayetler incelendiğinde görülecektir ki, ilk dönem kaynaklarında da –ki bunlar zaten *Kütüb-i Sitte*'nin de kaynaklarıdır– bu makaledeki rivayetler aynen yer aldığı gibi, daha pek çok farklı rivayetlere de bu eserlerde bolca rastlamak mümkündür.

Ma'mer b. Raşîd'in *el-Câmi*'inde yer alan konuyla ilgili rivayetler: Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, Beyrut 1970-72, cilt 11, hadis no: 19861, 19893-19905, 19906-19908, 19923, 19925, 20430, 20432, 20458-20464, 20668, 20680-20681, 20697, 20712, 20715-20717, 20719, 20727-20730, 20733, 20741, 20743, 20744, 20746, 20747, 20750-20752, 20754, 20767, 20769-20790, 20798-20806, 20816, 20855, 20860-20863, 20968-20969, 20974, 20981, 21008; Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Musned*, Beyrut t.y., cilt 1, hadis no: 51, 57, 66, 67, 261, 2046, 2050, 2051, 1402, 1403, 1795; cilt 2, hadis no: 1881, 2593-2594, 2601, 2649, 2669, 2670, 2673, 2687, 2688, 2697, 2698, 2699, 2700-2706, 2711, 2717, 2749, 2760, 2761, 2763, 2791, 2838; Humeydî, *el-Musned*, Pakistan 1963, cilt 1, hadis no: 17, 58, 59, 76, 276, 326; cilt 2, hadis no: 749, 793, 1044, 1100-1004, 1115, 1146, 1147, 1195, 1271.

[6] *Kütüb-i Sitte*'deki on binlerce hadisi, mümkün olan en kısa zamanda tarayabilmek için, bu altı eserdeki hadisleri bir araya getirme yolunda yapılmış çalışmaların sonuncusu sayılan, İbnu'd-Deyba' eş-Şeybânî'nin, *Teysîru'l-vuṣûl ilâ câmi'i'l-uṣûl* (Mısır t.y.) adlı eseri esas alınmıştır. (Bu eserde, İbn Mace'nin *Sunen*'i çıkarılmış, onun yerine Mâlik'in *Muvaṭṭa*'ı *Kütüb-i Sitte*'ye dahil edilmiştir.)

[7] İbnu'd-Deyba', *Teysîru'l-vuṣûl*, I. 83, hadis no: 1.

Öte yandan, Hz. Peygamber'in böyle bir sözü gerçekten söylediği kabul edilecek olursa, bunun doğuracağı –asırlarca pek çok rey (dirayet) tefsiri yazmış olan meşhur birçok müfessirin töhmet altına sokulması gibi– tehlikeli bir sonucu da kabullenmek gerekeceği unutulmamalıdır. Sonuç itibarıyla, bu hadisin, aslında Peygamber sözü olmayıp, iki zıt grup arasındaki ideolojik bir sürtüşmede, bir tarafın diğerine üstünlük sağlamak amacıyla, Hz. Peygamber'in otoritesinden yararlanmak istemesinin, daha doğrusu, onu istismar etmesinin bir ürünü olduğunu görmek hiç de zor olmasa gerektir.

Aşağıdaki rivayet, bu istismar işine 'bazı sahabilerin' bile karışabildiğini göstermektedir:

> Ebû Zerr şöyle anlatmaktadır: "Şam'da (Suriye) idim. 'Altın ve gümüşü biriktirip yığan, ama onu Allah yolunda harcamayanları yakıcı bir azap ile müjdele.' (9. Tevbe, 34) ayeti hususunda Mu'âviye (b. Ebî Sufyân) ile ihtilafa düştük. Mu'âviye, bu ayetin Kitap Ehli hakkında nazil olduğunu söyledi, ben ise hem onların, hem de bizim hakkımızda nazil olduğunu söyledim."

Ebû Zerr, daha sonra, Mu'âviye ile tartıştıklarını ve onun kendisini bir yazı ile (Halife) Hz. Osman'a şikayet ettiğini ve bu durum karşısında kendi isteği ile Rebeze'de ikameti tercih ettiğini, sözlerine ilave etmektedir.[8]

Bu rivayet, hem Kur'an'ın istismarını, hem de esbab-ı nüzûl ile olan ilgisinden dolayı, hadis alanındaki istismarı ilgilendirmektedir. Zira Mu'âviye'nin, daha valiliği sırasında mal-mülk, iktidar ve saltanata olan düşkünlüğü gözden kaçmazken; Ebû Zerr'in mal-mülk, servet ve iktidar düşkünlüğüne karşı ateş püsküren bir çizgiyi tercih ettiği, tarihen bilinmektedir. Böyle olunca, servet biriktirip onu Allah yolunda harcamamayı eleştiren bu ayetin, Müslümanlar için değil, Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında nazil olduğunu iddia eden Mu'âviye'nin, bu ayete dayanılarak kendisine yöneltilebilecek eleştirileri bertaraf etmek istediğini; Ebû Zerr'in ise, ayetin Müslümanlar hakkında nazil olduğunu ısrarla vurgulayarak Mu'âviye'yi, Kur'an ile karşı karşıya bırakmak istediğini fark etmek zor olmayacaktır. Ancak, Mu'âviye ile Ebû Zerr'den hangisinin haklı olduğu meselesi bir yana, birisi haklı olunca öbür tarafın sadece haksız olmakla kalmayacağı, aynı zamanda bunun, nüzûl sebebini saptırarak bir ayetin istismarı anlamına geleceği rahatlıkla ifade edilebilir.

Buhârî ve Muslim'in rivayet ettikleri, "İnsanlar iyilikte de, kötülükte de Kureyş'e tâbidirler." ve "Bu işte (hilafet, başkanlık), insanlar Kureyş'e tâbidirler: İnsanlardan müslüman olanlar Kureyş'ten olan Müslümanlara, kafir olanları da Kureyş'in kafirlerine tâbidir." hadisleri; yine, "Kureyş'ten iki kişi bile kalsa, bu iş (başkanlık, hilafet, emirlik) Kureyş'te kalmaya devam eder." hadisi,[9] açıkça halifeliğin Kureyş kabilesinin hakkı olduğunu savunanların, meşruiyet arayış-

[8] *Age.*, I. 132, hadis no: 14.
[9] *Age.*, II. 32, hadis no: 1, 2, 3, III. 266, hadis no: 1.

larının ürünü olan bir din istismarını yansıtmaktadır.[10] Buna mukabil, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin rivayet ettikleri, "Ümmetimde halifelik otuz senedir; ondan sonra artık krallık (mülk) hâlini alır." hadisi ise Emevi karşıtı muhalefetin, Emevilerin meşruiyet zeminini sarsmaya yönelik bir başka istismar çabasının ürünüdür. Nitekim bu rivayetin akabinde, hadisin ravilerinden olan Sa'îd b. Cumhân, "Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin halifeliklerini hesapladığımızda toplam otuz yıl ettiğini gördük." demekte, bunun üzerine kendisine, "Ama Ümeyyeoğulları (Emeviler) halifeliğin kendilerinde olduğunu iddia ediyorlar." dendiğinde, "Benu'z-Zerkâ (Mervanoğulları) yalan söylüyor, tam tersine (halife değil), onlar birer meliktirler (hükümdar, kral), hem de en şerli meliklerden birer melik!" demektedir.[11] Burada, Sa'îd b. Cumhân'ın, Emevileri, hadisin kapsamı dışında tutmak suretiyle kendi siyasi tutumunu desteklemeye çalıştığı da açıkça görülmektedir.

Hadislerin siyasi amaçla istismarına dair hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerden, açık ipuçları içeren bir başka rivayet ise, Buhârî, Tirmizî ve Nesâ'î tarafından rivayet edilmiş olan şu hadistir:

> Ebû Bekra şöyle anlatmaktadır: Cemel vakasında, tam, deveye binmiş Hz. Âişe taraftarlarına katılıp, onlarla birlikte savaşa girişecekken, Resulullah'tan duyduğum bir söz sayesinde Allah bana yardım etti. Şöyle ki, Farisilerin (İranlılar), başlarına Kisrâ'nın kızını geçirdiklerini duyan Hz. Peygamber: "Başlarına bir kadın geçiren bir kavim aslâ iflah olmaz." buyurdu. Âişe Basra'ya geldiğinde bunu hatırladım da, bu söz sayesinde Allah beni korudu.[12]

Aslında, Hz. Peygamber'in söylediği ileri sürülen bu sözün, Hz. Âişe'nin Cemel vakasındaki konumuyla doğrudan bir ilgisi olmadığı açık olduğu hâlde, Ebû Bekra'nın onu, Hz. Âişe'ye yönelik göstermeye çalışması, bir tür istismar niteliğindedir. Öte yandan, Hz. Peygamber'in böyle bir sözü söylediği de hayli şüphelidir; zira bu sözü, Hz. Âişe tarafında yer almayan Ebû Bekra'dan başkasının rivayet etmemesi –yani, rivayetin ferd-i mutlak olması–, keza bu rivayetin isnad açısından da ciddi kusurları bulunması,[13] öte yandan, geçmişte ve günümüzde birçok başarılı kadın yönetici ve devlet başkanının varlığı, bu sözün Hz. Peygamber'e aidiyetinden kuşkulanmamızı haklı çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu hadisi, Cemel vakasında Hz. Âişe karşıtlarının, Hz. Âişe'ye karşı yürüttükleri psikolojik savaşın bir ürünü olarak görmek hiç de yanlış olmayacaktır.

İlginçtir ki, aynı Ebû Bekra'dan, "Kim Allah'ın yeryüzündeki sultanını hor görürse, Allah da onu hor görür." hadisi, Tirmizî tarafından rivayet edilmektedir.[14]

[10] Bkz. Mehmet S. Hatiboğlu, "İslam'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği", *AÜİFD* XXII (1978), s. 121-213.

[11] *Age.*, II. 32, hadis no: 4.

[12] *Age.*, II. 33-34, hadis no: 5.

[13] Bkz. Kadir Gürler, *"Başlarına Kadın Geçiren Bir Kavim Felah Bulmaz" Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, AÜİF (yayımlanmamış doktora semineri).

[14] *Age.*, II. 37, hadis no: 6.

Bu da onun, statükodan yana bir siyaset anlayışını benimsediğini ve muhalefeti etkisiz hâle getirmek için böyle bir sözü Hz. Peygamber'e izafe etmekte bir beis görmediğini, akla getirmektedir. Halbuki tarih boyunca görülen melik, padişah, başbakan, başkan, cumhurbaşkanı vs. hangi statü veya unvana sahip olursa olsun, en üst yöneticiler içerisinde, bırakın horlanmayı, makamından uzaklaştırılması bile vacip olanlar gelip geçmiştir. Dolayısıyla, yöneticiler lehine bir genelleme yapmakla, ancak zulüm ve istibdat yönetimlerinin ekmeğine yağ sürülmüş olur; ki, Hz. Peygamber'i böyle bir nakisadan şiddetle tenzih ederiz.

Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği: "(Ey el-Mikdâm b. Ma'dîkerib) emîr, katip veya arif* olmaksızın ölürsen kurtuldun demektir." hadisi[15] de, zamanın yönetim kadrolarına ve bürokrasisine duyulan antipatinin bir ürünü olarak piyasaya sürülmüş olmalıdır. Keza, "Ariflik (mesleği) haktır ve insanlar için mutlaka gereklidir; ne var ki, arifler ateştedir."[16] hadisi de, yöneticilere duyulan hoşnutsuzluğu dile getiren toplumsal muhalefetin başvurduğu, bir din istismarı örneğidir. Burada da Hz. Peygamber'in bu meslek sahiplerini, iyi/kötü ayırt etmeksizin, toptan mahkum etmesinin mümkün olmadığı, böyle bir haksızlığı Hz. Peygamber'in aslâ yapamayacağı anlayışından hareketle, bu rivayetin ona (s.a.v.) ait olamayacağı tereddütsüz, ifade edilebilir.

Keza, Mu'âviye lehine iktidar mücadelesinden çekilen Hz. Hasan ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den, "Benim bu oğlum (torunum) seyyiddir. Allah'ın, onun vasıtasıyla, iki büyük müslüman topluluğunun arasında bir sulhu gerçekleştirmesi umulur." şeklinde nakledilen bir hadisin ravisinin, yine –biraz önce geçen hadiste olduğu gibi– Ebû Bekra olması, son derece anlamlıdır.[17] Metin açısından bakıldığında ise, bu rivayetin, iktidar mücadelesini terkedip hilafeti Emevilere teslim ettiği için ağır eleştirilere maruz kalan Hz. Hasan'ın durumunu meşrulaştırmaya yönelik olduğu düşünülebilir. Hz. Peygamber'in gaybı bilmesinin mümkün olmadığı hususu da nazar-ı dikkate alınınca, böyle bir sözün, onun (s.a.v.) tarafından söylenmesinin imkansız olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

Aslında, bütün bu rivayetlerin, İslam tarihinde yaşanmış çeşitli siyasi hâdiselerin taraflarının, birbirleri aleyhine ve kendi lehlerine piyasaya sürdükleri sahte hadisler olduğu ve sadece önceden vuku bulmuş olayların, bilahare, geriye yansıtılarak, Hz. Peygamber'in istismar edilmesi anlamına geldiği açıkça görülebilmektedir.

Emevileri takip eden Abbasiler dönemiyle ilgili olarak da hadisler uydurulmuş ve din istismarı sayılabilecek bu tür teşebbüsler, varlığını sürdürmüştür. Mesela, Tirmizî'nin rivayet ettiği, "Horasan'dan siyah bayraklar çıkacak, İliya'ya dikilinceye kadar, hiçbir şey onların önünde duramayacaktır." hadisi, pek çok ben-

* Görev alanına giren halkın işlerine bakan, onları yönetip, onlar hakkında emîre bilgi sunan resmî görevli.

[15] *Age.* II. 35, hadis no:1.

[16] *Age.*, II. 36, hadis no: 2.

[17] *Age.*, II. 50-51, hadis no: 12.

zeri örnekten sadece birisidir.[18] Bu rivayetin de Abbasi hareketi lehine ortaya atılmış bir kehanet(!) olduğu son derece açıktır. Bunun da, "Ben gaybı bilmem." diyen bir peygamber tarafından söylenmesinin mümkün olmadığı ortadadır.

Emevilerin Arapçılık politikasından rahatsızlık duyan Arap olmayan (Acem) unsurların, bu politikaya çeşitli şekillerde karşı çıkıp mücadele ettikleri bilinen bir hususdur. İşte bu toplumsal ve siyasi mücadele esnasında, taraflar kendi lehlerine, karşı tarafın ise aleyhine pek çok hadis uydurup, bunları piyasaya sürmüşlerdir. Bunlardan birisi, Buhârî, Muslim ve Tirmizî'nin rivayet ettikleri şu hadistir:

> Resulullah, "Şayet yüz çevirirseniz, Allah sizin yerinize başka bir kavim getirir." (47. Muhammed, 38) ayetini okudu. Bunun üzerine, "Allah bizim yerimize kimi getirebilir?" diye soruldu, Hz. Peygamber de, Selmân'ın omuzuna vurarak: "Bunu ve bunun kavmini! Hayatım, kendisinin elinde olan Allah'a andolsun ki, iman Süreyya yıldızında olsa, Faris'ten birtakım adamlar, ona bile erişebilirler." cevabını verdi.[19]

Buna, "Resulullah'ın yanında Arap olmayanlar (Acemler) anıldığında, ben onlara –veya bazılarına– size –veya bazılarınıza– güvendiğimden çok daha fazla bağlıyım." hadisi ile, Rumların methedildiği bazı rivayetleri de ekleyebiliriz.[20]

Hatta bazı rivayetlerde istismarın izleri o kadar açıktır ki, daha ilk bakışta bunların Hz. Peygamber'e 'söylettirildiği' kolayca anlaşılmaktadır. Mesela, Tirmizî tarafından rivayet edilen, "Mu'âviye'yi sadece ve sadece hayırla anın." ve "Allahım, onu (Mu'âviye) hidayete (doğruya) erdiren ve hidayete erdirilmiş biri kıl; ona doğru yolu göster." hadisleri,[21] bu kabil açık istismar örnekleridir. Onun ne kadar doğru olduğu ve başkalarını ne kadar doğru yola ilettiği, icraatlarının ne ölçüde İslami ruha ve prensiplere uygun düştüğü soruları bir 'sahabi' olan Mu'âviye'nin ictihad hatası(?) olarak meşrulaştırılamayacak kadar açık bir şekilde hâlâ ortada durmaktadır.[22]

Elbette, siyasete ilişkin din istismarına girişenler içerisinde, Şia'yı en başta saymak gerekir. Onların bu amaçla piyasaya sürdükleri sayısız hadisten birisi, Muslim'in rivayet ettiği şu hadistir:

> "Size iki değerli şey bırakıyorum: Birisi, izinden gidenin doğru yolu bulacağı, terk edenin ise, dalalette olacağı, Allah'ın Kitabı'dır; diğeri ise, hane halkımdır (*'itratî, ehlu beytî*)." Biz (hadisin ravisi), Zeyd b. Erkam'a, "Hanımları da onun Ehl-i Beyti'ne dahil mi?" diye sorduk; bize şu cevabı verdi: "Yahu, kadın kocasıyla bir asır bile kalsa, kocası onu boşayınca, neticede babasına ve kavmine döner. Ehl-i Beyt'i ise, onun (s.a.v.)

[18] *Age.*, III. 240, hadis no: 3.
[19] *Age.*, III. 251, hadis no: 1; III. 269, hadis no: 1
[20] *Age.*, III. 269, hadis no: 2, 3 (Tirmizî'den)
[21] *Age.*, III. 256, hadis no: 1, 3.
[22] Mu'âviye ve dönemine dair en son değerlendirmeler için bkz. İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*, Ankara 1990.

aslı (ana-babası, ataları) ve kendisinden sonra sadaka almaları haram olan asabesidir."[23]

Hz. Peygamber'in hane halkından olmanın prestijini paylaşma mücadelesinin bir ürünü olarak görülebilecek bu rivayette, Ehl-i Beyt'i, sadece Hz. Ali-Fâtıma ile Hasan ve Hüseyin'e hasretmek isteyenlerin, Hz. Peygamber'in eşlerini bu kavramın kapsamı dışına çıkarabilmek için nasıl çabaladıklarını kolayca görmek mümkündür. Öte yandan, Şia'ya karşı Ehl-i Sünnet'in, başka birtakım rivayetleri, özellikle de veda hutbesinin belli versiyonlarını benimsediklerini; bu rivayetlerde Şia tezinin aksine, Hz. Peygamber'in, Kur'an yanında Ehl-i Beyt'in değil, kendisinin yolunun, yani Sünneti'nin izlenmesini talep ettiği görülmektedir; ki, bu durum, istismar meselesinin boyutlarının hangi ölçülere vardığını gözler önüne sermektedir. Burada, Hz. Peygamber'in, kendisinin vefatından sonra –Şia'nın iddiası gereğince– Hz. Ali ve soyuna tâbi olunmasını vasiyet etmekle, daha başlangıçta bir hanedanın saltanatına zemin hazırlamış olabileceğini, bunun İslam'daki üstünlüğün Müslümanlığın kalitesinde aranması gerektiğine dair Kur'ani emirle ne derece uzlaşabileceğini iyice düşünmek gerekir.

İslam'da üstünlük ölçüsünün iman ve salih amel olduğu her fırsatta dile getirildiği hâlde, Tirmizî'nin rivayet ettiği, "Araba buğzeden, bana buğzetmiş olur." hadisi ile "Arabı aldatan, benim şefaatime nail olamaz, sevgimi de kazanamaz." hadisinin,[24] Müslümanların bu muteber hadis kaynağında yer alabilmiş olması, oldukça düşündürücüdür.

Mevzû hadislere dair eserlerde, siyasi, itikadi ve fıkhi mezheplerin, kendi imamlarını methetmek için hadis uydurdukları açıkça ifade edilir. Bu tür hadislerden bazıları Tirmizî'nin *es-Sunen*'ine de sızmış bulunmaktadır. Mesela, "İnsanlar ilim elde etmek amacıyla hayvanlara binip yollara düşerler de, Medine'nin aliminden daha bilgilisini bulamazlar." rivayeti,[25] buna iyi bir örnek teşkil etmektedir. Bu hadisin, Medineli meşhur mezhep imamı Mâlik b. Enes'i yüceltmek için uydurulduğunu anlamak zor değildir. Nitekim, bu rivayetin ardından, "Abdurrezzâk, bu hadisi rivayet ettikten sonra, 'Medine'nin alimi ile kastedilen Mâlik b. Enes'tir.' demiştir." şeklinde bir açıklamaya yer verilmiş olması da, bu hadisin Mâlik b. Enes lehine bir istismar amacıyla uydurulmuş olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

Dinî-siyasi nitelikteki istismar çabalarında, genellikle, lehinde veya aleyhinde tavır alınan şahsın ismi zikredilmeyip, onun bariz özelliklerine işaret edilmekle yetinildiği dikkat çekmektedir. Bazen de, şahıslar yerine onların bulunduğu şehir, bölge veya ülke methedilerek veya zemmedilerek, dolaylı bir istismar çabası sergilenebilmektedir. Mesela, Emevilerin merkezi olan Şam (Suriye) bölgesinin ve bu bölgenin şehirlerinin faziletinden bahseden ve onlara bir

[23] *Age.*, III. 260, hadis no: 6.
[24] *Age.*, III. 269, hadis no: 1, 2.
[25] *Age.*, III. 273, hadis no: 1.

tür kutsallık atfeden rivayetler böyledir. Bunlardan birisi, maalesef Ebû Dâvûd'un *es-Sunen*'ine de sızabilen şu hadistir:

> Resulullah şöyle buyurdu: "İş sizlerin çeşitli ordular hâline gelmenize kadar varacaktır: Şam'da bir ordu, Yemen'de bir ordu ve Irak'ta bir ordu." (Ravi İbn Havâle), "Ya Resulullah, ben o zamana erişirsem, benim için bu ordulardan birisini seçiniz." dediğinde, Resulullah şöyle demiştir: "Sen Şam'dan ayrılma. Çünkü orası Allah'ın seçkin kullarının bir arada toplandığı, Allah'ın seçkin toprağıdır. Ama Şam'dan yüz çevirecek olursanız, o zaman da Yemen'i tavsiye ederim; oranın göl(et)lerinden içersiniz. Çünkü Allah, Şam'a ve Şam halkına, benim hatırım için kefil olmuştur."[26]

Burada olduğu gibi, Emevilerin merkezi olan Suriye'deki ordunun –yani Emevi ordusunun– desteklenmesini tavsiye ettiği doğru ise, o zaman Hz. Peygamber Ehl-i Beyt'ine tâbi olunmasına dair vasiyeti(!) ile ciddi bir çelişkiye düşmüş olmaz mı? İşin doğrusu, bu rivayette, Emevi karşıtı Şii siyasi hareketin merkezi olan Irak'ın adının bile anılmaması, hadisin kimin tarafından ve niçin uydurulduğunu hemen ele vermektedir. Sonra Allah'ın hangi sebeple ve niye sadece Suriye'yi özel bir koruma altına aldığını da izah etmek mümkün değildir. Dolayısıyla, Allah'a izafe edilmesi yakışmayacak bu bölgesel ayrımcılığın, O'nun peygamberinin ağzından çıkmış olması söz konusu olamaz.

Bazen bölge veya şehre atıfta bulunulmakla da yetinilmeyip, daha da detaylı tanım ve tarifler yapılabilmekte, yer isimleri zikredilebilmektedir. Mesela, yine Ebû Dâvûd'un, *es-Sunen*'ine aldığı şu hadis buna örnek verilebilir:

> Savaş zamanında Müslümanların sığınacağı şehir, Şam'ın en hayırlı şehri olan ve Dımeşk denilen şehrin yakınındaki bahçelik bölgedir.[27]

Öte yandan, yine Ebû Dâvûd'un *es-Sunen*'inde yer alan, "Acem krallarından bir kral gelecek ve Dımeşk (bugünkü Şam şehri) hariç, bütün şehirleri fethedecek." hadisinin de, Arapçılık politikası güden Emevilerin başkenti Dımeşk'in, Arap olmayan (Acem) unsurlara dayanarak politika geliştiren Abbasiler tarafından fethedilemeyeceği temennisinin ürünü olarak değerlendirilmesi pek de yanlış olmayacaktır.

Aynı şekilde, Mekke önlerinde bir ordunun yere batacağını ve geriye sadece birkaç kişinin kalacağını bildiren –Muslim'de de yer alan– bir hadis de, açık bir istismar örneği teşkil etmektedir. Bu hadiste, aslında, Emeviler ile Mekke'yi ele geçiren Abdullâh b. ez-Zubeyr arasında, Mekke önlerinde vuku bulan savaş anlatılmaktadır. Hatta, bu hadisin savaşı anlatmaktan ziyade, Emevilerin aleyhine bir propaganda unsuru olarak ortaya atılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Zira, Mekke'ye sığınan, Abdullâh b. ez-Zubeyr'den başkası değildir. Hadiste geçen, "ordunun yere batması"na gelince, bunun Abdullâh b. ez-Zubeyr'i kuşatan ordunun, yere batırılmaya layık bir ordu olduğunu vurgulamak için eklenmiş bir unsur olduğu gayet açıktır.[28]

[26] *Age.*, III. 287, hadis no: 3.
[27] *Age.*, III. 287, hadis no: 4.
[28] M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 286-287. Bu rivayetin çeşitli ta-

Din istismarının boyutlarını göstermesi açısından, Kudüs'teki Mescid-i Aksa'nın kandillerine yağ temin etmek gibi basit işler için dahi hadis uydurulması ve bunun da Ebû Dâvûd'un *es-Sunen*'inde yer alması, hem ilginç, hem de düşündürücüdür:

> Meymûne (r.a.) der ki: "Ya Resulullah, Beytu'l-Makdis konusunda bize fetva ver." dedim, şu cevabı verdi: "Oraya gidin ve orada namaz kılın." –O zamanlar oraları savaş bölgesi idi(?)– "Şayet oraya gidip namaz kılamazsanız, bari kandillerinde yakılmak üzere yağ gönderin."[29]

İslam tarihinde Hz. Osman'ın katledilmesiyle başlayan bir dizi siyasi-ictimai kargaşa ve iç savaşlar (*el-fiten*) karşısında tarafsız kalmayı tercih eden pasifist eğilim sahiplerinin, doğru olduğuna inandıkları bu tutumlarını toplumda yaygınlaştırmak için piyasaya bazı hadisler sürdüklerini görmekteyiz. Buhârî, Tirmizî, Nesâ'î, Mâlik ve Ebû Dâvûd tarafından rivayet edilmiş olan bu tür hadislerde, özetle, kişinin fitne dönemlerinde kendi işine bakması, başkalarının işlerine karışmaması, kılıcı eline alıp dışarı fırlamaması, evinde oturup dışarıya çıkmaması, dağ başlarında koyun güderek uzlete çekilmesi ve kendisine bir bela erişirse sabretmesi gerektiği; fitne zuhur ettiğinde, oturanın ayakta durandan, ayakta duranın koşandan daha hayırlı olduğu, şeklinde ifadeler yer almaktadır.[30]

Belki de, hadisleri kullanmak suretiyle yapılan din istismarının, en uzun süre etkisini sürdüreni, meşhur 73 fırka hadisidir. İslam öncesi dönemde, Kitap Ehli'nin 72 fırkaya ayrıldığını, bu ümmetin ise 73 fırkaya ayrılacağını, bunlardan 72'sinin cehenneme ve sadece birisinin cennete gireceğini, bu fırkanın cemaat (toplumun ekseriyeti) tarafından temsil edildiğini vs. ifade eden hadislerden birisini Ebû Dâvûd rivayet etmektedir.[31] Tabii bu ve benzeri rivayetler Sünni bakış açısını yansıtmaktadır. Ama aynı hadis Mutezili kaynaklarda –mesela *Ṭabaḳātu'l-mu'tezile*'de– farklı bir şekilde nakledilmiş ve bu yetmiş küsur fırkanın en dindar ve müttakisinin ayrılan grup (*mu'tezile*) olduğu ifade edilmiştir.[32] Bu durum bile, tarafların, yani Ehl-i Sünnet ile Mutezile'nin, kendi görüşlerini haklı çıkarmak için, ayrı ayrı hadis uydurup piyasaya sürmek yerine, aynı hadisin iki farklı şeklini kullanmayı tercih edebildiklerini, daha doğrusu aynı hadisi farklı şekilde istismara çalıştıklarını göstermektedir. Ortada bu hadis(ler)in açık bir istismar ürünü olduğu gerçeği durup dururken, özellikle 72 fırkanın sapık ve cehennemlik olduğuna dair Sünni versiyonun, Sünni mezhepler tarihi yazıcılığının temelini oluşturmuş olması, bu istismarın ne kadar derin ve uzun etkileri olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir. Tabiatıyla, bu istismarın, çeşitli siyasi, fıkhi ve itikadi fırka ve mezhepler arasında düşmanlık

rıklarının toplandığı ve hem isnad, hem de metin tenkidi açısından değerlendirildiği, çok önemli bir inceleme için bkz. İ. Hakkı Ünal, "Hz. Peygamber'in Dilinde Konuşturulan Tarih: Yere Batırılacak Ordu Rivayeti" *İslâmiyât* I (1998), sayı: 2, s. 39-51.

[29] *Age.*, III. 287, hadis no: 1.

[30] *Age.*, IV. 1-8.

[31] *Age.*, IV. 17, hadis no: 4.

[32] Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Ṭabaḳātu'l-mu'tezile*, Beyrut 1988 (2. baskı), s. 2, 5.

tohumları ekerek, İslam ümmetinin toplumsal dokusunu gevşetip zayıflatmaya sebep olduğu da, bir başka acı gerçektir.

Siyasete ilişkin dinî istismar örneklerinden bir diğerini de, Buhârî'nin naklettiği şu rivayette görüyoruz:

> Abdullâh b. Zeyd anlatıyor: Talha, ez-Zubeyr ve Âişe (r.a.) Basra'ya gidince, Ali; Ammâr b. Yâsir ile Hasan'ı gönderdi. Onlar Kûfe'ye, bize geldiler, minbere çıktılar. Hasan, minberin yukarı kısmına, Ammâr ise aşağısına oturdu. Biz de onları dinlemek için toplandık; Ammâr'ı işittim, şöyle diyordu: "Âişe Basra'ya gitti, o elbette dünyada ve ahirette Peygamberinizin eşidir. Lakin Allah, Kendisine (c.c.) mi, yoksa Âişe'ye mi itaat edeceğimizi görmek için sizi imtihan etmiştir."[33]

Bu rivayet de, açık bir din istismarı örneğidir. Zira Allah'ın, Ammâr'ın yer aldığı taraf mı, yoksa Âişe'nin tarafını mı haklı bulduğunu bilmek mümkün değildir ki, Âişe'ye itaat etmek, sanki Allah'a karşı gelmekle, O'na itaat etmemekle bir tutulabilsin. Burada, Ammâr'ın, kendi siyasi kanaatini desteklemek için, Allah'ı kendi yanındaymış gibi göstererek, bir tür istismara teşebbüs ettiği görülmektedir.

Bu rivayetten, Talha, ez-Zubeyr ve Âişe'nin siyasi hareketlerinde, Basra'nın bir üs görevi gördüğü de anlaşılmaktadır. Bu husus, Basra şehrini kötüleyen ve 'muteber' kaynaklarda yer alan bazı hadislerin iç yüzünü de gösteren bir ipucu teşkil etmektedir. Çünkü Talha, ez-Zubeyr ve Âişe hareketinin siyasi-askerî üssü olan Basra'yı kötüleyen hadislerin,[34] aslında bu şehirde gerçekleştirilen bir hareketin kötülenmesini hedeflediği son derece açıktır.

Haricî karşıtı Sünni çevrelerin, Haricî hareket(ler)e karşı, onları toplum nazarında suçlu duruma düşürmek için piyasaya sürdükleri sahte hadisler de, istismar kapsamında değerlendirilmesi gereken rivayetlerdir. Buhârî, Muslim, Ebû Dâvûd ve Nesâ'î tarafından rivayet edilen birçok hadis, özetle şunları söylemektedir: Ahir zamanda –bazı rivayetlerde ise, daha Hz. Peygamber zamanında– genç ve tecrübesiz, aklı kıt, harıl harıl Kur'an okuyan, bir dindarlık alameti olarak başlarını tıraş etmiş olan bir kavim çıkacaktır. Bunlar müslüman ve namaz, oruç, Kur'an okuma gibi ibadetlere düşkün insanlar olacaktır. Fakat bunların imanları dillerinden kalplerine inmeyen kuru bir iman, namazları da ruhsuz birer merasim olmaktan öteye geçmeyecektir. Bunlar, okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkacaklardır. Onlar, görüldüğü her yerde hemen öldürülmesi gereken, yeryüzünün en şerli insanlarıdır.[35]

Bu ifadelerin, bazı tarihî gerçeklerle, Haricilerin hasımları olan Sünnilerin, onlara bakışlarının bir karışımı olduğu ortadadır. Bu rivayetlerin, bir istismar sonucu ortaya çıktığını gösteren ipuçları, bazen bizatihi rivayetlerin kendisin-

[33] *Age.*, IV. 26-27, hadis no: 1.

[34] Basra'yı kötüleyen ve Ebû Dâvûd'un *es-Sunen*'inde yer alan bazı rivayetler ve bunların mevzû (uydurma) olma ihtimali ile ilgili olarak bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 291-292.

[35] *Age.*, IV. 27-29, hadis no: 1-6.

de bile yer alabilmektedir. Nitekim, işaret edilen bu rivayetlerden birisinde, Hz. Ali, Haricilerin kendisinden ayrılması üzerine yaptığı konuşmada, onlara dair bu nitelemeleri sıralamaktadır. İşin ilginç yanı, Haricileri, isim vermeden, sadece özelliklerini zikrederek kötüleyen bu sözü, Hz. Peygamber'in söylemiş olabileceği bazılarının aklına pek yatmamış olacak ki, Hz. Ali'nin yaptığı konuşmada, Resulullah'tan böyle bir hadis duyduğunu nakletmesi üzerine, Ubeyde es-Selmanî adlı zat ayağa kalkmış ve "Ey Müminlerin Emîri! Kendisinden başka ilah bulunmayan Allah'a yemin ederek söyle, (gerçekten) sen bu hadisi Resulullah'tan mı işittin?" demiş ve üç defa Hz. Ali'ye yemin ettirerek, bunu ondan (s.a.v.) duyduğundan emin olmak istemiştir.[36] Elbette, yaptığımız bu değerlendirmelerin, gerçekten Hz. Ali'nin böyle bir hadis naklettiği varsayımına bağlı olduğunu söylemeye gerek yoktur. Yoksa, bu rivayetin bütünüyle Haricî karşıtı çevrelerin ürünü olma ihtimali karşısında, böyle bir değerlendirmenin pek anlamlı olmayacağı tabiidir.

Hadisler aracılığıyla siyasi olayların istismarı, zulmü ile meşhur Emevi valisi Haccâc'a karşı da gerçekleştirilmiştir. Bu, bazen kötümser bir tarih anlayışına dayanılarak ve dolayısıyla Haccâc'ın zulümlerine karşı sabır tavsiye edilerek, onun da, bu karamsar tarih anlayışının bir parçası olduğu ima edilerek yapılmakta;[37] bazen de, Haccâc'ın Sakîf kabilesine mensup olduğuna işaretle, "Sakîf kabilesinden bir yalancı, bir de kan döküp helak edici çıkacaktır." şeklinde bir hadis üretilerek[38] ve bu helak edicinin Haccâc olduğundan şüphe edilmemesi için de, onun savaş dışında sivil halktan öldürdüklerinin sayısının 120.000'i bulduğuna dair nakillerde bulunularak[39] yapılmakta idi.

Keza, Buhârî'nin rivayet ettiği, "Ümmetimin helaki Kureyş'ten bazı gençlerin eliyle olacaktır." hadisi, kastedilenlerin Mervanoğulları olabileceği şeklindeki bir yorumun eşliğinde, Mervanoğulları aleyhine kullanılmaya çalışılmış, yani kendisinin de uydurma olduğu açık olan bu hadis, siyasi bir istismar amacıyla kullanılmıştır.[40]

Emevilerin, kendi haksız ve yanlış uygulamalarına karşı gelişen toplumsal rahatsızlığı ve muhalefeti etkisiz hâle getirebilmek için, kendilerinin iktidara gelmelerinin Allah'ın takdiri ile olduğunu iddia etmelerine elverişli, cebr mahiyetindeki bir kader anlayışının toplumda yaygınlaşmasına çalıştıkları malumdur. Emevilerin, tam bir din istismarı sayılan bu tutumlarını destekleyen hadislerin, –mevzû hadislere dair eserlerdekiler değil– muteber kabul edilen hadis kaynaklarındaki miktarı, yüzlerle ifade edilebilecek bir sayıya ulaşmaktadır.[41]

[36] *Age.*, IV. 28, hadis no: 1.
[37] *Age.*, IV. 31, hadis no: 1. (Buhârî ve Tirmizî'den.)
[38] *Age.*, IV. 31, hadis no: 2.
[39] *Age.*, IV. 31, hadis no: 3.
[40] Hadis ve yorumu için bkz. *Age.*, IV. 32, hadis no: 1.
[41] *Kütüb-i Sitte*'de dahil olmak üzere, Sünni hadis kaynaklarında yer alan kader hadisleri, aşağıdaki yüksek lisans tezinde bir araya getirilmiş, tasnif edilmiş ve özellikle metin tenkidi açısından değerlendirilmiştir: H. Musa Bağcı, *Hadislere Göre Kader Problemi*, AÜİF, Ankara 1993 (yayımlanmamış yüksek lisans tezi).

Bunlar içerisinde son derece acemice uydurulanları bile, 'muteber' hadis kaynaklarına almakta meşhur hadis imamlarımız hiçbir mahzur görmemişlerdir.[42]

Sonraki asırlarda tam bir dokunulmazlık zırhı ve kutsallık halesiyle kuşatılmış olan sahabe nesli, ilginçtir, birtakım hadisler aracılığıyla ciddi eleştirilere maruz bırakılabilmiş; bu iş için, elbette birtakım hadislerin uydurulması cihetine gidilmiş, yani bu konuda da bir istismara başvurmuştur. Özellikle, sahabenin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaptıklarına –yani onların kırdıkları cevizlere(!)– telmihen, kıyamet günü Hz. Peygamber'in, "Ya Rabbi! Ashabım, ashabım!" diyeceği, buna mukabil kendisine, "Senden sonra, onların neler neler yaptıklarını sen bilmiyorsun; sen onlardan ayrılalı beri onlar, (dinden) gerisin geriye dönmeye başladılar." denilerek, ikazda bulunulacağı, Buhârî, Muslim, Tirmizî ve Nesâ'î tarafından rivayet edilmiş bulunmaktadır.[43] Halbuki, bu tür rivayetlerin siyasi-ictimai kargaşa ve çekişmelere, hatta çatışmalara karışmış olan pek çok sahabenin, bu tür davranışlarından duyulan bir rahatsızlık ve hoşnutsuzluğun, hadis şeklinde ifadesinden, yani bir anlamda, Hz. Peygamber'in otoritesinin istismar edilmesinden başka bir şey olmadığını görmek o kadar zor değildir.

Uydurma hadislere dair yazılan eserlerde, birtakım mesleklerin kötülenmesi amacıyla da hadis uydurulduğu belirtilir. Çok çeşitli amaç ve sebeplerle uydurulabilecek olan bu tür hadislerden bazılarına, Ebû Dâvûd ve Tirmizî gibi, 'muteber' hadis kaynaklarında bile rastlanabilmektedir. Bu hadislerde, özellikle kan alma (hacamat) işi ile sarraflık ve kasaplık mesleklerinin kötülendiği görülmektedir;[44] ki, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin, *el-Menâru'l-munîf* adlı eserinde isabetle belirttiği gibi, Hz. Peygamber'in, mübah olan meslekleri kötülemesinin mümkün olmadığı[45] hatırlanacak olursa, bunların, söz konusu meslekleri kötülemek isteyenlerin, Hz. Peygamber'in otoritesini istismar etme çabalarının bir sonucu olduğu kolayca anlaşılır.

Bu istismar işi, bazen de, siyasi-etnik sürtüşmelerde sembol işlevi gören bazı aksesuarların kullanımına kadar varabilmiştir. Mesela, Arap olmayanların başlattığı Şuubiye hareketi karşısında Arapçılık taraftarı olanların, savunmaya geçerek, bir Arap aksesuarı olan sarığın ve kullanımının faziletine dair hadisleri piyasaya sürdüklerini gösteren, "Bizimle müşrikler arasındaki fark, fes üzerine sarılan sarıklardır." veya "Sarık(lar), Arabın tacıdır." şeklindeki rivayetler,[46] Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin *Sunen*'lerine bile girebilmişlerdir.

[42] Örnek olarak Hz. Peygamber'in elinde cennetlik ve cehennemliklerin, hem de babaları-ataları ve kabileleri de zikredilerek, isimlerinin listesinin yer aldığı iki kitap (defter) ile çıkageldiğine dair, bir Tirmizî hadisi burada zikredilebilir. Bu hadisin tarafımızdan yapılan bir değerlendirmesi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 298-299.

[43] *Teysîru'l-vuṣûl*, IV. 94, hadis no: 3, IV. 101, hadis no: 5, 6.

[44] *Age.*, IV. 127, hadis no: 1, 2.

[45] İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Menâru'l-munîf fi'ṣ-ṣaḥîḥ ve'd-ḍa'îf*, Haleb 1983 (2. baskı), s. 100, prg. 180.

[46] *Age.*, IV. 136, hadis no: 1, 2.

Müslümanlar tarafından fethedilen bazı bölgelerin insanlarının da, kendilerine iyi muamele edilmesini sağlamak için hadisler uydurmuş oldukları görünmektedir. Mesela, Muslim'in rivayet ettiği şu hadis buna bir örnek teşkil etmektedir:

> Mısır'ı fethedeceksiniz, orada el-Kîrât denilen bir yer vardır, oranın halkına iyi davranın, çünkü onların zimmet ve rahimleri (akrabalık) vardır.[47]

Aslında, hadis uydurmak suretiyle yapılan din istismarı, utanılacak bir davranış olmasına rağmen, bazı uydurmalarda, üstüne üstlük, işin pişkinliğe vurulduğu da görülmektedir. Mesela, Ebû Dâvûd'un eserine alabildiği şu hadis buna iyi bir örnektir:

> Hz. Ali der ki: Resulullah'ı işitim, şöyle diyordu: "Mâverâünnehir'den, el-Hâris adlı bir adam çıkacaktır. Onun önünde ise, Mansûr adlı bir adam olacaktır ve Kureyş nasıl Resulullah'a zemin hazırladı ise, o da Âl-i Muhammed için zemin hazırlayacaktır."[48]

Bu rivayet, birtakım şahsiyetlerin önderliğindeki bazı siyasi hareketlerin daha etkili bir hâle getirilmek istendiği, bu amaca ulaşmak için uydurma olduğu böylesine aşikar olan rivayetlerin bile piyasaya çekinilmeden sürüldüğü hususunda, çok açık ve net bir örnektir.[49]

Keza, Hz. Peygamber döneminde, 'sultanların kapılarına varmak'tan söz etmek mümkün olmadığı hâlde, bunun kötülüğünden dem vuran hadisler üretmek, bazı insanların pişkinliği ile izah edilebilirse de; "Sultanların kapılarına varan fitneye duçar olur; herhangi bir kul da, sultana ne kadar yakın olursa, Allah'tan o kadar uzak olur." şeklinde bir sözü, Hz. Peygamberin hadisi olarak takdim edebilen Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâ'î gibi hadis imamlarına[50] ne demeli? Hadisleri uyduranları, din istismarcılığı ile itham etmekte beis görmeyen bizler, uydurma olduğu gün gibi ortada olan bu istismar ürünlerini, Hz. Peygamber'in gerçek sözleri imiş gibi sunan ve bu suretle de, Müslümanların asırlarca yanılmasına sebep olan, böylesi meşhur hadis imamlarımızın bu durumlarını, nasıl izah edeceğiz?

Benzer şekilde, Hz. Peygamber zamanında, üzerinde dinî ifadeler yer alan İslam paraları henüz mevcut olmadığı, bilakis ilk İslam parası Emeviler döneminde basıldığı hâlde, "Resulullah, kendi aralarında geçerli olan müslüman paralarının, uçlarından kırpılıp eksiltilmesini yasakladı." diyen bir hadisi, Ebû Dâvûd'un *es-Sunen*'ine almasını nasıl izah edeceğiz?[51] Diyelim Ebû Dâvûd bir hata yaptı; peki ondan sonra aradan geçen 6-7 asır boyunca, nasıl oldu da, kim-

[47] *Age.*, IV. 210, hadis no: 3.

[48] *Age.*, IV. 212, hadis no: 13.

[49] Aslında, sadece muteber hadis kaynaklarındaki hadisleri esas almak gibi bir kaygımız olmasaydı, uydurma hadislere dair eserlerden de bazı örnekler verir ve mesela, ağlayarak eve dönen çocuğunun, kendisini öğretmenin dövdüğünü söylemesi üzerine, "Sizlerin en şerlileri, öğretmenlerdir." (*Şirârukum mu'allimûkum*) diye, hemen bir hadis uyduracak kadar pişkinlikte ileri gidenlerden daha geniş olarak bahsedebilirdik (Bkz. Suyûtî, *el-Le'âlî'l-maṣnû'a*, Beyrut 1975 (2. baskı), I. 199).

[50] *Age.*, IV. 288-289, hadis no: 34.

[51] *Age.*, IV. 290, hadis no: 42.

se bu rivayetlere dikkat çekmedi ve *Kütüb-i Sitte*'yi, tek bir eserde toplayanların sonuncusu İbnu'd-Deyba' eş-Şeybânî (ö. 944), nasıl oldu da, Hz. Peygamber'in bu yasağını, –o dönemde henüz mevcut olmayan– bir paranın üzerindeki Allah adının kazınmasından/silinmesinden hoşlanmaması ile izah edebildi? Aslında, her biri ayrı birer kara leke olan bu tür rivayetler ve yorumların, asırlarca İslam düşüncesinde varlığını sürdürebilmesinin en temel sebebi, eleştirel düşüncenin hayli erken bir dönemde devre dışı bırakılmış olmasından başka bir şey değildir.

Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'in vasisi olarak takdim eden Şii iddiaları karşısında, Hz. Âişe'nin sergilediği şu eleştirel tavır İslam düşüncesine keşke egemen olsaydı:

> Kendisine, "Ali, Resulullah'ın vasisi imiş." denildiğinde, Âişe'nin cevabı şu olur: "Resulullah, ona ne zaman vasiyette bulunmuş ki? Halbuki (vefatı esnasında) o, başını benim göğsüme dayamıştı da, bir tas istemiş, tam o esnada yığılıvermişti. Ben onun öldüğünü bile hissetmedim, peki ne zaman ona vasiyette bulunmuş?"[52]

Bu eleştirel tavır egemen olsaydı, bugün bir müslüman olarak, bu satırları hicap duyarak yazmak zorunda kalmazdık. Hicap duymak durumunda kalmazdık; zira, verdiğimiz örneklerde sergilenen din istismarı, öyle, fark edilmesi imkansız, son derece rafine, kusursuz bir kamuflaj ürünü de değildir. Kur'an'ın ruhunu kavramış, akıl, sağduyu ve tahkiki rehber edinmiş bir müslümanın, bu istismarları fark etmesi mesele bile değildir.

Bu hicap verici durum karşısında, belki bazılarımız, istismarın, her din, kültür ve toplumda rastlanan bir olgu olduğunu söyleyerek, utanç duygusunu hafifletmek isteyebilir. Bence de, istismar; her zaman, her yerde görülen bir olgudur; ama böyle de olsa, her fırsatta en son ve en mükemmel dinin mensubu olduğunu övünerek söyleyen biz Müslümanlarda, böyle bir ahlak dışılığa rastlanmaması gerekmez miydi? Bize yakışan, Hz. Peygamber'in aziz hatırasına ve gönüllerdeki yüce mevkiine hiç yakışmayan bu istismar ürünlerinden –hem de bunları en muteber(!) hadis kaynaklarımızda asırlarca baş tacı yaparak– hicap duymak değil; tam aksine, her zaman, her yerde görülen din istismarının, biz Müslümanlarda bilinen, görülen bir şey olmadığını iddia etme konumunda bulunmaktı; ama ne yazık ki, bu iddiada bulunabilmek artık mümkün değildir. Tarihi yeniden yapmak mümkün değilse de, hiç olmazsa bundan sonra, İslam dünyasında din istismarı ve bu istismarın en elverişli aracı olan hadisler konusunda bir bilinç geliştirebilirsek, bu, bizim gelecek müslüman nesillere ve bütün insanlığa sunacağımız önemli bir katkı olacak ve yüzümüz ancak o zaman ağaracaktır. Bunu başardığımız takdirde, şu anda bizim mazimizdeki bu istismar olgusundan duyduğumuz hicap gibi, gelecek nesiller de bizim yaptığımız istismarlardan hicap duymak zorunda kalmayacaktır. Bu yazımızın, bu bilincin oluşumuna mütevazı bir katkı olması dileğiyle.

[52] *Age.*, IV. 257, hadis no: 3.

kitâbiyât'ın sizin için hazırladığı diziler

Mehmed Said Hatiboğlu Dizisi

- *Gaybî Hadîsler Meselesi*
- *Hilafetin Kureyşiliği*
- *Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*

–Hazreti Peygamberin Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar–

Musa Carullah Dizisi

Dizi Yönetmeni: Mehmet Görmez

- *Hatun*
- *Rûze (Uzun Günlerde Oruç)*
- *Halk Nazarına Bir Nice Mesele*
- *Zekat ve Faiz*
- *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*
- *Rahmet-i İlahiye Burhanları*
- *Ye'cûc ve Me'cûc*
- *Lüzûmiyât Tercemesi*
- *Kavâ'id-i Fıkhiye*
- *Şeriat Esasları*
- *Islahat Esasları*
- *Mülahaza (Makaleler)*

Hasan Hanefi Dizisi

Dizi Yönetmeni: İlhami Güler

- *ed-Dîn ve's-sevra (Din ve Devrim)*
- *et-Turâs ve't-tecdîd (Gelenek ve Yenilenme)*
- *Dirâsât İslâmiyye (İslami Araştırmalar)*
- *Dirâsât felsefiyye (Felsefi Araştırmalar)*
- *Hıvâru'l-meşrık ve'l-mağrib (Hanefi-Cabiri Diyaloğu)*
- *Mukaddime fî ilmi'l-istiğrâb (Batılbilime Giriş)*
- *Mine'l-akîde ilâ's-sevra-5 (Dogmadan Devrime-5: İslam Siyaset Teorisinin Eleştirisi)*
- *İslam in the Modern World I-II (Çağdaş Dünyada İslam I-II)*
- *Les Métodes d'Exégése essai sur La Science des Fondements de la Compréhensio, İlm usul al-Fiqh, (Yorum Yöntemi Olarak Usûl-i Fıkh)*
- *SEÇKİ: Kelam Üzerine Makaleler*
- *SEÇKİ: Tefsir Üzerine Makaleler*

Nasr Ebu Zeyd Dizisi

Dizi Yönetmeni: Ömer Özsoy

- *Mefhûmu'n-nass (Bir Metin Olarak Kur'an)*, çev. Mehmet Emin Maşalı
- *Nakdu'l-hıtâbi'd-dînî (Dinsel Söylemin Eleştirisi)*, çev. F. Ahmet Polat
- *Felsefetu't-te'vîl (Yorumsama Yöntemi)*, çev. S. Ceyhan, Ö. Türker
- *en-Nass, es-sulta, el-hakîka (Metin, Otorite ve Gerçek)* çev. Mustafa Öztürk
- *el-Mer'e fî hitâbi'l-ezme (Kriz Söyleminde Kadın)*
- *İşkâliyyetu'l-kırâ'a (Okuma Sorunu)*, çev. Mehmet Emin Maşalı
- *Ein Leben mit dem Islam (İslam'la Geçen Bir Ömür -Otobiyografi-)*, çev. A. Karamercan

Muhammed Arkoun Dizisi

Dizi Yönetmeni: M. Hayri Kırbaşoğlu

- *Târîhiyyetu'l-fikri'l-arabî el-İslâmî (Arap-İsam Düşüncesinin Tarihselliği)*
- *el-Fikru'l-İslâmî: kırâ'a ilmiyye (İslam Düşüncesi: Bilimsel Bir Okuma)*

islâmiyât III (2000), sayı 3, s. 139-146

Klasik Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı
–Dört Halife ve Emeviler Dönemi–

İBRAHİM SARIÇAM
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Dört Halife ve Emeviler dönemlerinde din istismarını ele aldığımız bu yazımızda, öncelikle, bir kimsenin çıkar elde etmek veya bir makama ulaşmak, şayet bunları elde ettiyse korumak amacıyla, Kur'an-ı Kerim'den ve Hz. Peygamber'in sözlerinden deliller ileri sürmesinin örnekleri inceleme konusu yapılık. İnanmadığı halde inanmış gibi görünerek istismara açıkça tevessül edenlere, daha ziyade Ridde hareketleri esnasında rastlanmaktaysa da, ayet veya hadislere atıfta bulunulan her olayın ve bu nassları her yorumlamanın istismar olarak değerlendirilmesinin güçlüğü ortadadır. Çünkü böyle bir durumda, her şeyden evvel kişinin nassları yorumlarken samimi olup olmadığını tespit etmek ve bunu anlamak için de iç dünyasına nüfuz etmek gerekir. Bu mümkün olmamakla birlikte, en azından, şahsın kişiliğini ve uygulamalarını genel olarak dikkate almak suretiyle, olayda istismar bulunup bulunmadığı konusunda bir karara varmak mümkün olabilmektedir.

Şu kadar var ki, konjonktüre uygun düşen, evrensel ilkeler çıkarılabilen ayetleri, hadisleri ve diğer dinî motifleri kullananlara tarihte sık sık rastlanmaktadır. Bunların hepsini istismar olarak değerlendirmek doğru olmaz. Nitekim, başta Halifeler olmak üzere, Hz. Âişe, Talha ve ez-Zubeyr gibi önde gelen ünlü sahabiler, valiler, komutanlar, ulema ve diğer zevât, çeşitli vesilelerle hutbelerinde, konuşmalarında, mektuplarında, tartışmalarında; düşüncelerini, görüşlerini, iddialarını ve icraatlarını desteklemek amacıyla evrensel ilkeler içeren ve özellikle konjonktüre uygun düşen Kur'an ayetlerini ve Hz. Peygamber'in sözlerini, gerek Müslümanlara ve gerekse gayri müslimlere karşı sık sık kullanıyorlardı. Kaynaklarda bununla ilgili çok sayıda örnek mevcuttur.[1]

Bununla birlikte, Halifeler başta olmak üzere, üst düzeydeki idareciler, komutanlar, kabile reisleri ve diğer nüfuz sahibi kişiler, dini doğrudan kendi çıkarını ilgilendirecek şekilde kullanıyorsa, bir makama yükselmek için Hz. Peygamber'e olan akrabalığını ileri sürüyorsa, karalama ve iftira etmek suretiyle

[1] Bk. Taberî, Târîḫu'l-umem ve'l-mulûk, tahk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut t.y., IV. 16, 96, 97, 173, 201, 231, 238, 408-9, 449, 496, 501, 502,556; V. 71, 72, 163, 168, 343, 408, 559 vd.

muhaliflerin dinî yaşantısını eleştiriyorsa, gerçek amacını gizleyerek dini ön plana çıkarma veya çıkarına basamak yapma gayreti içinde olduğu açıkça seziliyorsa, ayetleri nüzûl sebebinden ve tarihî kontekstinden açıkça koparıyorsa, zulmüne ve haksız uygulamalarına dinî destek sağlamak ve kazandığı itibarını korumak, şayet itibarını kaybetme korkusu varsa bunu yeniden kazanmak amacıyla ayetleri kullanıyorsa, bu türden davranışları istismar çerçevesi dahilinde mütalaa ettik. Bu hususları örneklerle açıklamaya çalıştık. "Dini istismar etmek"ten, başta Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'i ve bir bütün olarak İslamiyet'in istismarını anladık. İslam tarihini baştan başa bir istismar tarihi olarak telakki etmediğimizi ve bir istismar tarihi yazmak istemediğimizi de burada peşinen belirtmek istiyoruz.

İnceleme konusu yaptığımız zaman diliminde, istismarın istikrar dönemlerinde değil, tersine ve daha ziyade iç çekişmeler esnasında, kriz ve bunalım dönemlerinde gerçekleştiği görülmektedir. Söz gelimi, fetihler esnasında, gerek fatih unsurun ve gerekse fethedilen bölgelerin halkının böyle bir tavır sergilemediğini, ancak Ridde hareketleri esnasında, Hz. Ali döneminde yaşanan iç mücadelelerde, Kerbelâ olayından sonra, Emevilerin yıkılış ve Abbasilerin kuruluş dönemlerinde bariz bir şekilde istismarcılığa rastlandığını görmekteyiz.

Bilindiği üzere, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanları bunalıma sürükleyen en önemli olaylardan birisi Ridde hareketleridir. Bu olaylar hakkında kaynaklarda kayıtlı bilgilerden bariz bir şekilde dinin istismar edildiğine dair birtakım örnekler bulmak mümkün olmaktadır. Öncelikle belirtelim ki, peygamberlik iddiasında bulunanlardan Tuleyhâ b. Huveylid ve Museylimetu'l-Kezzâb, Hz. Peygamber'in sağlığında Medine'ye kabilelerinin temsilcileriyle gelip müslüman olmuşlardı. Bu defa yalan iddialarıyla Hz. Muhammed'i taklide yelteniyor, ondan esinlenerek hareket ediyor ve hatta kendisini örnek alıyorlardı. Bu davranışları Resulullah'ı açıkça istismardı. Söz gelimi, Tuleyhâ b. Huveylid "Muhammed'e Cebrail geldiği gibi bana da Zunnûn geliyor." diyordu. Ridde savaşlarında bundan başka Museylime'nin yakın adamlarından Reccâl b. Unfuve, İslamiyet'i ve Hz. Peygamber'i ciddi bir şekilde istismar etmiştir. Hanîfe kabilesine mensup olan bu şahıs, Medine'ye gelip Hz. Peygamber'in huzurunda müslüman olmuş, Kur'an ve fıkıh öğrenmişti. Hz. Peygamber onu Yemâme halkına muallim olarak göndermişti. Fakat Yemâme'ye vardığında, Resulullah'ın Museylime'yi kendisine ortak kabul ettiğini bildirdi ve bu konuda şahitlik yaptı. Kaynaklar, onun Yemâme halkı için Museylime'den daha zararlı bir fitne kaynağı olduğunu kaydeder. Reccâl, Museylime'yi desteklemiş, onun hareketinin genişlemesine sebep olmuştur. Yemâmeliler onu tasdik etmişler ve kendisinden Resulullah'la yazışmasını istemişlerdir. Bu yazışma sonunda isteklerini kabul etmediği takdirde Resulullah aleyhine kendisine yardım vaadinde bulunmuşlardır. Reccâl, Müslümanlarla Museylime'nin ordusu arasında Akrabâ'da meydana gelen savaşta, mürtedlerin öncü birliklerinin komutanlığını yapmış ve Müslümanlara ilk saldıran kimse olmuştur. Sonunda bu savaşta öldürül-

müştür.[2] Akrabâ Savaşı, Müslümanların galibiyetiyle sonuçlanmıştır. Ancak bu savaş sadece Ridde hareketlerinin değil, Müslümanların Bedir Savaşı'ndan o güne kadar yaptıkları bütün savaşların en kanlısı ve en şiddetlisidir. Müslümanlar, yetmişi muhacir ve yetmişi ensardan olmak üzere altı yüzden fazla şehit vermiş, çok sayıda asker de yaralanmıştır. Böylesine önemli bir olayda dikkati çeken husus, Museylime'nin sağ kolu, öncü kuvvetler komutanı olan şahsın, müslüman görünen ve Hz. Muhammed'i istismar eden bir kişi olmasıdır.

Ridde hareketleri esnasında İslamiyet'in istismarına devletin en yüksek kademesi nezdinde Suleym kabilesiden Fucâ'e (İyâs b. Abdullâh b. Abduyâlîl) adlı bir şahıs gerçekleştirmiştir. Fucâ'e bu karışıklıklar sırasında Hz. Ebû Bekir'in yanına gelerek müslüman olduğunu bildirir ve irtidad edenlere karşı savaşmak istediğini söyler. Bunun için kendisine silah yardımı yapılmasını ister. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir ona silah verir. Fucâ'e, silahları alarak Medine'den ayrılır; el-Civâ' mevkiine varır; Suleym, Âmir ve Hevâzin kabilesine mensup Müslümanlara saldırır; mallarını yağmalamaya başlar. Kendisine karşı çıkanları öldürür. Durumdan haberdar olan Hz. Ebû Bekir, Tureyfe b. Hâciz adlı şahsa şu mektubu yazar:

> Allah düşmanı Fucâ'e bana geldi ve müslüman olduğunu söyledi. Benden İslam dininden dönenlerle mücadele etmek için yardım istedi. Ben de ona binek ve silah verdim. Şimdi ise bana ulaşan bilgiye göre, o Allah düşmanı, Müslümanlara ve mürtedlere saldırarak mallarını alıyor ve kendisine karşı direnenleri öldürüyormuş. Sen hemen yanındaki Müslümanlarla birlikte onun üzerine yürü. Onu öldür veya yakalayarak yanıma getir.

Bunun üzerine Tureyfe b. Hâciz derhal harekete geçerek Fucâ'e'nin komutanlarından Nucbe b. Ebî'l-Meysâ'yı öldürür. Fucâ'e ise Müslümanların kendilerine karşı ciddiyetle savaştıklarını görünce Tureyfe'ye gayet pişkin bir şekilde "Sen memuriyet bakımından benden daha yetkili değilsin. Sen Ebû Bekir'in komutanıysan ben de onun komutanıyım." der. Yaptığı hainliği ve mal elde etmek için gerçekleştirdiği saldırıları bu şekilde örtbas etmeye çalışır. Tureyfe ise onun bu tavrına aldanmaz, kendisine silahını bıraktırır ve doğruca Ebû Bekir'in yanına götürür. Hz. Ebû Bekir de Fucâ'e'yi idam ettirir.[3]

İlk dönem İslam tarihinde Ridde hareketlerinden sonra İslam toplumu en bunalımlı dönemlerinden birisini, Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve bunun akabinde Hz. Ali'nin hilafeti döneminde yaşamıştır. Gerek bu dönemde, gerekse Emeviler zamanında Benî Umeyye ile Benî Hâşim arasında yaşanan mücadelelerde her iki grubun dinî motifleri kullandıkları görülmekte ve zaman zaman istismar ola-

[2] Taberî III. 282-283; 288-290.

[3] Taberî, III. 264-265. Kaynaklarda Fucâ'e'nin Hz. Ebû Bekir'in emriyle Tureyfe tarafından Medine'de yakılmak suretiyle cezalandırıldığı kaydedilmektedir. Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in ve Hâlid b. Velîd'in Ridde savaşlarında birkaç kişiye yakma cezası verdiklerine dair haberler de kaynaklarda yer almaktadır. Muhtemelen bu husus doğru değildir; belki bir iki olay istisna teşkil edebilir. Çünkü böyle bir ceza şekli olsaydı daha sonraları uygulanırdı. Halbuki İslam ceza hukukunda böyle bir ceza usûlü bulunmamaktadır (Mustafa Fayda, Halid b. Velid, İstanbul 1990, s. 257-258).

yına da rastlanmaktadır. Benî Umeyye'nin istismara sık sık tevessül ettiği görülürken, buna mukabil Benî Hâşim'de çok az rastlanmaktadır. Çünkü Hz. Ali döneminden itibaren, Benî Umeyye'nin iktidarının meşruiyeti toplumda sürekli tartışma konusu yapılmıştır. Bunun yanı sıra, bu ailenin Benî Hâşim'e karşı giriştiği mücadeleler, kamuoyunda onların Peygamber ailesiyle mücadele ettiğine dair olumsuz bir imaj uyanmasına sebep olmuştur. Bu nedenle, Benî Umeyye, Müslümanlar nazarında kaybolan itibarını yeniden kazanmak, iktidarlarına meşruiyet kazandırmak için sürekli dinî deliller ileri sürmüşlerdir. Söz gelimi, Yezîd'in Kerbelâ gibi toplumu ciddi bir şekilde sarsan bir olayda sorumluluğu Allah'a yüklemesi gibi... Buna karşılık Benî Hâşim'in Resulullah'a daha yakın olmaları dolayısıyla hilafette hak sahibi olduklarını savundukları ve siyasi endişelerinin yanında dinî endişelerinin de bulunduğu; söz gelimi, Hz. Hüseyin'in, günahkâr olduğu için Yezîd'e biat etmediği, kendisinin ümmetin kurtuluşu ve iyiliği için, iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak amacıyla ortaya atıldığını açıkladığı görülmektedir. Benî Hâşim ayrıca Benî Umeyye'yi Kur'an'la amel etmemek, adaletle hükmetmemek, hadleri uygulamamak ve Sünnet'i yaşamamakla suçluyordu. Bu davranışların herbirini istismarcılık olarak değerlendirmek güç olmakla birlikte, dikkati çeken bazı örnekleri burada kaydetmek istiyoruz.

Benî Hâşim'in önde gelen şahsiyetlerinden Hz. Ali'nin çocukluğundan itibaren Hz. Peygamber'in yanında bulunduğu, Kur'an ve Sünnet'i iyi bildiği, bunlara son derece bağlı ve takva sahibi olduğu, dinî hassasiyete sahip bulunduğu bilinmektedir. Dolayısıyla onun gerek halifelikten önceki hayatında ve gerekse hilafeti dönemindeki faaliyetlerinde dini istismar ettiğini söylemek zordur. Bununla birlikte, birkaç olayda onun Resulullah'a yakınlığını dile getirdiği, kaynaklarda kayıtlıdır. Bilindiği üzere, Hz. Ömer'in kendisinden sonra hilafet makamına geçecek kimseyi seçmek üzere tayin ettiği altı kişilik şûrâ üyeleri arasında Hz. Ali de bulunuyordu. Şûrâ çalışmaları esnasında Hz. Ali, şûrânın diğer üyesi Sa'd b. Ebî Vakkas'a şu ayet-i kerimeyi okur:

> "Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir."[4] Daha sonra sözlerine şöyle devam eder: Bu oğlumun Resulullah'a olan akrabalığını dikkate almanı, amcam Hamza'nın seninle akrabalığına riayet etmeni ve Amdurrahmân b. Avf'la birlikte benim aleyhime olmak üzere Osman lehine çalışmamanı istiyorum.[5]

Ayet-i kerimede genel olarak akrabalık haklarına karşı gelmekten sakınılması, akrabalık haklarına saygı gösterilmesi istenmektedir. Ancak Hz. Ali'nin Sa'd'dan, Hz. Peygamber'le akrabalığı hakkı için kendi aleyhine ve Hz. Osman lehine hareket etmemesini rica etmesi dikkat çekicidir. Hz. Ali'nin Mu'âviye ile mücadelesinde ona karşı Resulullah'a akraba olduğunu dile getirdiğini de İbn A'sem nakletmektedir.[6]

[4] 4. Nisâ', 1.
[5] Taberî, IV. 231.
[6] İbn A'sem, I. 581-582.

Hz. Ali karşıtlarının faaliyetlerinde dinî motifleri kullanmalarına gelince, kendi taraftarlarının gözünde muhalifleri küçük düşürmek ve hatta halkı onlara karşı tahrik etmek için muhaliflerin dinî hayatını istismara erken dönemlerde rastlanmaktadır. Hatta bunun iftira şekline büründürülerek yalan propaganda ile geniş kitlelere anlatıldığı ve kılıç çekmeye sebep olacak boyuta ulaştırıldığı görülmektedir. Söz gelimi, Sıffîn Savaşı'nda Hz. Ali'nin safında ve Basralılardan oluşan kuvvetlerin başında savaşan Hâşim b. Utbe b. Ebî Vakkas, çarpışma esnasında Suriye ordusundan genç bir askerin "Hz. Osman'ın dininden olduğunu ve Ali'nin Osman'ı öldürdüğünü" iddia ettiği beyitler söyleyerek kılıç salladığına şahit olur ve bu durum ilgisini çeker. Askere, söylediği bu sözlerin sorumluluk gerektirdiğini belirtir, Allah'ın huzurunda bu tutumundan dolayı nasıl hesap vereceğini sorar. Karşılığında şu ilginç cevabı alır: "Bana anlatıldığına göre, Ali b. Ebî Tâlib namaz kılmıyormuş. Siz de namaz kılmıyormuşsunuz... sizinle onun için savaşıyorum." Hâşim b. Utbe, Suriyeli askere Hz. Ali'nin Resulullah'la ilk namaz kılan kişi olduğunu ve yanındakilerin de Allah'ın Kitabı'nı okuduklarını, geceleri teheccüd namazı kıldıklarını söyler. Bunun üzerine asker tövbe eder ve Suriye ordusunu terk eder.[7]

Mu'âviye, Sıffîn Savaşı öncesinde Suriye halkına, kendisinin Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın valiliğini yaptığını, mazlum olarak öldürülen Osman'ın velisi durumunda bulunduğunu belirtiyor ve bu iddiasını Kur'an'la desteklemek için şu ayet-i kerimeyi okuyordu:[8]

> Bir kimse zulmen öldürülürse, onun velisine yetki verdik. Ancak bu veli de kısasta ileri gitmesin. Zaten kendisine bu yetki verilmekle o alacağını almıştır.[9]

Mu'âviye, Hz. Osman'ın velisi olduğunu söylüyordu. Halbuki Hz. Osman'ın oğulları hayatta bulunuyordu. Hz. Osman'ın velisi olmak ve onun kanını talep etmek önce oğullarına düşerdi. Sıffîn'de ordular çarpışmaya başlamadan önce Amr b. el-Âs, Mu'âviye ordusuna yaptığı konuşmada şunları söyler: "Saflarınızı düzeltiniz. Başlarınızı Allah'a ödünç veriniz. Allah'tan yardım talep ediniz. Allah düşmanları ve sizin düşmanlarınızla savaşınız. Onları öldürün. Allah onları zelil kılsın ve helak etsin." Amr konuşmasını şu ayet-i kerimeyi okuyarak bitirir:[10] "... Sabredin! Şüphesiz ki, yeryüzü Allah'ındır. Kullarından dilediğini ona vâris kılar."[11] Halbuki bu ayet, Hz. Musa'dan bahseder ve onun, kavmine "Allah'tan yardım isteyin ve sabredin..." dediğini bildirir. Mu'âviye b. Ebî Sufyân Sıffîn Savaşı esnasında ordusuna yaptığı konuşmada savaşı ezelî takdire bağlıyıcı ifadeler kullanmış ve şu ayeti okumuştur:[12] "Allah dileseydi onlar savaşmazlardı; lakin Allah dilediğini yapar."[13]

[7] Taberî, V. 43-44.
[8] Nasr b. Muzâhim, Vaḳ'atu Ṣıffîn, tahk. Abdusselâm Hârûn, Kahire 1981, s. 33.
[9] 17. İsrâ', 33.
[10] Vaḳ'atu Ṣıffîn, s. 237.
[11] 7. A'râf, 128.
[12] Vaḳ'atu Ṣıffîn, s. 296.
[13] 2. Bakara, 253.

Hz. Ali ile Mu'âviye arasında aralıklarla üç aydan fazla süren Sıffîn Savaşı'nda Hz. Ali'nin ordusu savaşı kazanmak üzere iken, zor durumda kalan Mu'âviye, Amr b. el-Âs'ın tavsiyesi ile büyük Şam mushafını beş mızrağın ucuna bağlatarak beş kişiye taşıttı. Diğer askerler de yanlarında bulunan mushafları mızraklarının ucuna bağlayarak havaya kaldırdılar. Askerler "Allah'ın Kitabı sizinle aramızda hakemdir." diye bağırdılar. Güya Hz. Ali'yi ve ordusunu Kur'an'ın hekemliğine davet ediyorlardı. Hz. Ali bunun bir hileden ibaret olduğunu derhal sezdi; ordusunu ikaz ederek aldanmamalarını ve savaşmaya devam etmelerini söyledi. Hz. Ali ve ordusunun büyük bir kısmı, bunun bir istismar olduğunu anlamış olmasına rağmen, ön saflarda çarpışan kurrâdan oluşan ve sayıları yirmi bini bulan askerler, mushafların kaldırılmış olduğunu görünce savaşı bıraktılar. Hz. Ali, onları ikna edebilmek için muhaliflerini şu sözleriyle değerlendirdi:

> Mu'âviye, Amr b. el-Âs, Ukbe b. Ebî Mu'ayt ve Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh, din ve Kur'an ehli değillerdir. Ben onları sizden iyi tanırım. Onların çocukluklarını bilirim. Yetişkinliklerinde de onlarla beraberdim... Mushafların kaldırılması tuzak ve hiledir.[14]

Görüldüğü üzere, bu olayda Mu'âviye ve Amr b. el-Âs, Hz. Ali'nin ordusunun zaferini fizikî olarak önleyemeyeceklerini anladıklarından, Kur'an sayfalarını, yenilgiye uğramaya yüz tutmuş Suriye ordusunu kurtarmak için mızrakların ucuna asmışlar ve karşı tarafı Kur'an'ın hakemliğine –sözde– davet etmişlerdir. Yoksa Kur'an'ın emirlerini yerine getirmeye hevesli olduklarından değil...

Mu'âviye ve Amr, planlarında başarılı olurlar. Sonunda meselenin çözümü hakemlere havale edilir. Hakemler bir araya gelirler; ön görüşme esnasında Mu'âviye'nin hakemi Amr b. el-Âs, Hz. Ali'nin hakemi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğünü, tıpkı Mu'âviye'nin daha önce yaptığı gibi, Mu'âviye'nin ve ailesinin Osman'ın velisi olduğunu söyler ve 17. İsrâ' sûresinin –yukarıda mealini kaydettiğimiz– 33. ayetini okur. İyi bir yönetici ve sahabi olması gibi özelliklerinin yanında, Hz. Peygamber'in hanımı Ummu Habîbe'nin kardeşi olduğunu hatırlatır.[15] Amr b. el-Âs'ın bahsedilen ayeti bu şekilde yorumlaması ve Mu'âviye'nin Hz. Peygamber'in kayınbiraderi olduğunu dile getirmesi, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin bu yorumu kabul etmemesine rağmen, kısa süre sonra Suriye halkının Mu'âviye'yi halife olarak selamlamalarına[16] doğru giden yolun önemli bir merhalesini oluşturuyordu.

İslam dünyası en bunalımlı dönemlerinden birisini de Emeviler dönemde Kerbelâ olayından sonra yaşamıştır. Bu olaydan sonra, devletin en üst kademesinde bulunan halife bizzat kendisi istismara tevessül etme ihtiyacı hissedecektir. Bilindiği üzere 10 Muharrem 61/10 Ekim 680 tarihinde Hz. Hüseyin ve beraberinde bulunan aile efradının çoğu Kerbelâ'da şehit edilmiştir. Emevi ha-

[14] Taberî, V. 48-49; İbn A'sem el-Kûfî, el-Futûh, Beyrut 1986, II. 187; Mes'ûdî, Murûcu'ẕ-ẕeheb, tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire 1964, II. 401.

[15] Taberî, V. 68.

[16] Taberî, V. 71, 97.

lifelerinden Yezîd b. Mu'âviye'nin iktidarı döneminde meydana gelen bu olay, tarih boyunca etkisini sürdürmüş ve sebepleriyle, cereyan ediş tarzı ve sonuclarıyla tartışılmıştır. Kaynaklar genellikle Kerbelâ olayının sorumluluğunu Emevilerin Kûfe Valisi Ubeydullah b. Ziyâd, Hz. Hüseyin'le çarpışan birliğin komutanı Ömer b. Sa'd ve şehitlere son öldürücü darbeleri vuran Şemîr b. Zî'l-Cevşen gibi diğer askerlere yüklerler. Hareketi planlayanlar, kılıcı çekenler, Hz. Hüseyin'i ve yanındakileri şehit edenler bunlardır. Bizzat Yezîd'in bile Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden üzüntü duyduğu, olayın manevi sorumluluğunu Ubeydullâh'a yüklediği belirtilir. Ancak bütün bunların, devlet başkanı olan Yezîd'in, Hz. Hüseyin'in öldürülmesi için doğrudan emir vermemiş bile olsa, sorumluluğunu ortadan kaldırmayacağı aşikardır. Olaya iştirak etmemesi ve eline kılıcını alıp bizzat savaşmaması, onun masumiyeti için yeterli değildir. Çünkü o, valilerin tasarrufundan da sorumludur. Olaydan sonra Yezîd'in kendini savunmak için çeşitli tavırlar sergilediği, kaynaklarda kaydedilir. Konumuz açısından en dikkat çeken husus ise, onun, gerçekleşen zulüm ve haksızlıkların sorumluluğunu Allah'a yüklemesidir. Kerbelâ'da şehit edilen Hz. Hüseyin'in başı Şam'a hilafet merkezine götürülür. Yezîd, Hz. Hüseyin'e bakarak öldürülmesinin sebeplerinden birisinin, onun "halifeliğe daha layık ve bu konuda hak sahibi olduğunu söylemesi" olduğunu belirtir ve şu ayeti okur:

> De ki: Mülkün gerçek sahibi olan Allahım! Sen mülkü dilediğine verirsin ve mülkü dilediğinden geri alırsın. Dilediğini yüceltir, dilediğini de alçaltırsın. Her türlü iyilik senin elindedir. Gerçekten sen her şeye kâdirsin.[17]

Daha sonra elleri kelepçeli olarak huzuruna getirilen Ali b. Hüseyin'in bağlarını çözdürdükten sonra şunları söyler:

> Ey Hüseyin'in oğlu Ali! Baban benimle akrabalık bağlarını kopardı. Hakkımı tanımadı. Otoritem konusunda benimle mücadeleye girişti. Allah da onun başına senin de şahit olduğun şeyleri getirdi.[18]

Görüldüğü üzere, Yezîd Allah'ın mülkü dilediğine vereceğine dair ayet-i kerimeyi okuyor ve bununla, hakimiyetine dinî bir dayanak göstermiş oluyor; neticede de, Kerbelâ olayındaki sorumluluğu Allah'ın iradesine bağlıyordu. Allah'ın kendisini yücelttiğini, Hz. Hüseyin'i de zelil kıldığını ayet-i kerime ile ifade ediyordu. Bu şekilde Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in ve diğer Hâşimîlerin başına gelenlerin Allah'ın emriyle gerçekleştiğini ifade ediyor ve dolayısıyla sorumluluğu kendi üzerinden atmaya çalışıyordu.

Abbasi ihtilalinin başında yer alan Ebû Muslim Horasânî 129/747'de Ramazan ayının sonuna doğru Horasan'da İmam İbrâhîm'in gönderdiği siyah bayrağı ve sancağı açarak hareketi başlattı. Bu hareket esnasında 22. Hacc, 39. ayetini okuyordu:

[17] 3. Âlu İmrân, 26.

[18] İbnu'l-Esîr, el-Kāmil fi't-tārīḫ, Beyrut 1965, IV. 85; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, Beyrut 1974, VIII. 195.

> Kendileriyle savaşılanlara, yani müminlere, zulme uğramış olmaları sebebiyle, savaş konusunda izin verildi. Şüphe yok ki Allah onlara yardıma mutlak surette kâdirdir.[19]

Bunu müteakip 1 Şevval 129/15 Haziran 747'de Huzâ'a köylerinden Sefîzenc'te Abbasiler adına ilk hutbe okunmuştur.[20] Emevilerin Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'a yazdığı mektupta Allah Teâlâ'nın Kur'an'da şu kavimleri ayıpladığını bildiriyordu:

> Kendilerine bir nezîr (uyarıcı) gelirse, herhangi bir milletten daha doğru yolda olacaklarına dair bütün güçleriyle Allah'a yemin etmişlerdi. Fakat onlara nezîr gelince, bu onların haktan uzaklaşmalarından başka bir şeyi arttırmadı. Çünkü onlar yeryüzünde büyüklük taslıyor, ve kötü tuzaklar kuruyorlardı. Halbuki kişi kazdığı kuyuya kendi düşer. Onlar öncekilerin kanunundan başkasını mı bekliyorlar? Allah'ın kanununda aslâ bir değişme bulamazsın. Allah'ın kanununda aslâ bir sapma da bulamazsın.[21]

Ebû Muslim 9 Cemaziyelevvel 130/15 Ocak 748'de Yemânî kabilelerinin lideri Alî b. el-Kirmânî ile anlaştıktan sonra Merv şehrine girer. Sûr'a vardığında iki grubun birbiriyle çarpıştığını görür. Onlara çarpışmayı bırakmalarını emreder ve şu ayeti okur:

> (Musa), ahalisinin habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada biri kendi tarafından, diğeri düşman tarafından olan iki adamı birbiriyle dövüşür buldu...[22]

Ebû Muslim daha sonra vilayet konağına gider.[23] Halbuki Ebû Muslim'in yukarıdaki olay esnasında okumuş olduğu ayet, Hz. Musa'dan bahseder. Buna göre Hz. Musa Kıptîler kendisine cephe aldığı için halkın istirahate çekildiği bir anda şehre girer. Orada biri kendi tarafından, diğeri düşman tarafından olan iki adamı birbiriyle dövüşür bulur. Kendi tarafından olan düşmana karşı ondan yardım ister. Musa da ötekine bir yumruk vurur ve ölümüne sebep olur.

Ebû Muslim'in hareketi başarıya ulaşmıştır. Abbasi ihtilâlinin başarıyla sonuçlanması üzerine ilk Abbasi halifesi Ebû'l-Abbâs, Kûfe Camii'nde kendisine biat edildiği sırada minbere çıkarak bir hutbe okur. Hutbesinde kendilerinin Resulullah'ın akrabaları ve yakınları olduklarını hatırlattıktan sonra içinde *ehlu'l-beyt, ẕü'l-ḳurbā* tabirlerinin geçtiği ayetleri okur.[24] Abbasilerin kuruluşunda yaptığı bu ilk konuşmasında ailesinin Resulullah'a yakınlığını önemle vurgulayan Ebû'l-Abbâs'ın kurduğu bu devlet, İslam dünyasında beş asır hüküm sürecek ve bu aileden otuz yedi halife iş başına gelecektir.

islâmiyât III (2000), sayı 3, s. 147-158

Abbasilerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz

NAHİDE BOZKURT
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Dâvûd b. Alî: "... (Hilafet) hakkı da Peygamberimizin Ehl-i Beyt'indeki asıl yerine (Abbasoğullarına) dönmüştür."
(Taberî, VII. s. 426.)

Giriş

İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in ölümünden sonra, İslam'ın bir devlet yapısı içerisinde yaşatılması gereğine inanan Müslümanlar, öncelikle devletlerinin varlığını devam ettirebilecek ve yönetimi en iyi şekilde sürdürebilecek yeni bir lider arayışı içerisine girmişlerdi.

Hz. Muhammed, yaşamı süresince; peygamberlik, devlet başkanlığı gibi fonksiyonları kendi şahsında toplamış ve bunların uygulayıcısı olmuştur. Ancak kendisinden sonra Müslümanları yönetecek bir lider tayin etmediğinden, ölümünün ardından Müslümanların karşı karşıya kaldıkları ilk mesele 'hilafet' meselesi olmuştur.

Hz. Ebû Bekir (11-18/632-634), Müslümanların ilk halifesi olarak seçilmiş; daha sonra Hz. Ömer (13-23/634-644), Hz. Osman (23-35/644-656) ve Hz. Ali'nin (35-40/656-661) hilafet dönemleri onu takip etmiştir.

Mu'âviye b. Ebî Sufyân'ın (41-61/661-680) halife olmasıyla birlikte İslam tarihinde Emeviler diye adlandırılan yeni bir dönem başlamıştır.

Mu'âviye, devlet başkanlığının son yıllarına doğru oğlu Yezîd b. Mu'âviye'yi veliaht tayin etti. Mu'âviye böyle bir uygulama ortaya koymakla, hilafeti saltanata dönüştürmüş ve devlet başkanlığı fonksiyonunu Emevi soyuna hasretmiştir.

Emevi yönetimi, zaman zaman dinî veya siyasi olarak nitelendirilebilecek birtakım isyanlarla karşı karşıya kalmıştır. İktidarı değiştirme amacıyla başlatılan bu türden isyanlar, Emeviler tarafından bastırılmıştır. Ancak 100/718-19 yılı dolaylarında, Hz. Muhammed'in amcası Abbâs b. Abdilmuttalib'in (ö.32/652) torunlarından Muhammed b. Alî'nin (ö.125/742-43) liderliğinde gizli olarak başlayan ihtilal teşebbüsü, başarıyla sonuçlanmış, böylece Emevi devletinin otoritesi sona ermiştir.

Bu çalışmamızda; Abbasoğullarından Muhammed b. Alî tarafından, Emevi idaresine son vermek amacıyla başlatılan ihtilal teşebbüsü sürecinde, Abbasoğullarının iktidarı ele geçirebilmek için halk kitlelerini etkileme noktasında belirledikleri stratejileri ve kullandıkları sloganların içeriğini analiz etmeye çalışacağız. Daha sonra ise, Abbasilerin iktidara geçişleriyle başlayan dönemde, siyasal iktidarlarının meşruluğuna dayanak olarak kullandıkları argümanları ve geliştirdikleri teorik yaklaşımları irdeleyeceğiz.

İhtilalin Oluşum Süreci

İhtilalin mimarı ve fikir adamı olarak kabul ettiğimiz Muhammed b. Alî,[1] Abbasileri iktidara götürebilecek ihtilal teşebbüsü için zemini hazır bulmuştu. Muhammed b. Alî:

- Emevilerin tek yanlı bir politika güttüğünü,
- Mevalinin ezildiğini,
- Emevi iktidarının sadece kendi yandaşlarının menfaatine uygun hareket ettiğini,
- Emevi yandaşları haricindeki Müslümanların iktidarın nimetlerinden faydalanamadığını müşahade etmişti.

Muhammed b. Alî, bu koşullar altında siyasi pratiği ve iç iktidar sorunlarını düzenleme iddiasıyla, içeriğini "Muhammed ailesinin iktidara gelmesi" şeklinde belirlediği, nihai hedefe ulaşma yolunda çalışmalarına başlamış, örgütünü kurmuş, kitleleri etkileyecek slogan ve propaganda malzemelerini geliştirmiş ve stratejisini çizmiştir. Bu bağlamda, Muhammed b. Alî, ihtilal için görevlendirdiği örgüt üyelerine propaganda yaparlarken hedef olarak belirlenen işin formülünü *er-rıḍā min āli Muḥammed* (Muhammed ailesinden razı olunacak kişi) olarak vermiş,[2] ihtilal başarıya ulaştığı takdirde hedeflenen şeyin 'Peygamber ailesi'ni iktidara getirmek olduğunu ifade etmiştir.

İhtilalin temel sloganı hâline gelen "Peygamber ailesinden razı olunacak kişi", içeriği bütün açıklığıyla ve kesinliğiyle belirtilmiş bir slogan değildi; çünkü Muhammed ailesi hem Abbasoğullarını hem de Alioğullarını içermekteydi.

Tarih araştırmacıları, kapalı olan bu sloganı şu şekilde yorumlamışlardır:

- Hasan İbrahim Hasan'a göre, *er-rıḍā min āli Muḥammed* sloganı, hem Ali hem de Abbasoğullarını içeriyordu. Davetin kimin adına yapıldığının açıkça bildirilmesi, Ümeyyeoğullarının sıkı takibini çekeceği gibi, Ali taraftarlarını da Abbasi davetine karşı harekete geçirecek, onların düşmanlıklarına sebep olacaktı.[3]

[1] Muhammed b. Alî'nin Abbasi ailesini iktidara götürecek kararı nasıl verdiği ile ilgili farklı rivayet ve yorumlar için bkz. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali*, Ankara 1999, s. 18-33.

[2] Bkz. *Aḫbāru'd-devleti'l-'Abbāsiyye*, yazarı meçhul (hicrî 3. asır), tahk. A. A. ed-Dûrî ve A.J. Muttalibi, *Dāru't-tali'a*, Beyrut 1971, s. 204.

[3] Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dinî, Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1985, II. 295 vd.

- Semira Muhtar'a göre ise, davet, *er-rıḍā min āli Muḥammed* sloganı arkasına gizlendi. Abbasiler bu sayede hilafetin Haşimoğulları ailesine geçmesini isteyen Müslümanların birçoğunun, özellikle de mevalinin taraftarlığını kazandı.[4]
- Nicholson da, 'Peygamber ailesi' tabirinin Ali ve Abbasoğullarını eşit bir şekilde içerdiğini ifade ederken, "Abbasiler için daha önce mevcut olan güçlü Şii organizasyonunun desteğine dayanmak kesinlikle gerekliydi." demektedir.[5]
- Şaban ise, "Şiilerin hilafeti ele geçirmek için çaba sarf ettikleri ve onlar için bağlı bulundukları Ali ailesini değiştirme gibi bir geleneğin olmadığı bir atmosferde, Abbasilerin, Şiilerin desteğini alabilmek için, bu tabiri neden kullandıklarını anlamak zor olmayacaktır." demektedir.[6]

Yukarıdaki yorumlardan anlaşılmaktadır ki, Abbasiler daha geniş taraftar kitlesi bulabilmek için, böyle bir sloganı ve propaganda şeklini seçmişlerdir. Ancak, bu sloganla Abbasilerin asıl hedefledikleri, kendilerini iktidara getirmekti.

Öyle görünüyor ki, ihtilal lideri Muhammed b. Alî, halkın Peygamber ailesine duyduğu yakınlık ve sempatiyi, "Muhammed ailesinin iktidara gelmesi" şeklinde formüle etmiş, kitleleri harekete geçirmek amacıyla kullanmıştır. Muhammed b. Alî *er-rıḍā min āli Muḥammed* ifadesiyle, Peygamber'in ailesi olan Haşimoğullarına (Abbasoğulları ve Alioğulları) vurgu yaparken, aynı zamanda, Alioğullarının desteğini de alacaktı. İhtilal başarıya ulaşırsa, halife, Abbasoğullarından veya Alioğullarından üzerinde karar kılınacak herhangi biri olabilir, mesajını veriyordu.

İhtilal lideri Muhammed b. Alî geniş kitlelerin sempatisini kazanmayı hedeflemişti. İhtilalin propaganda merkezi olarak seçtiği Horasan yöresinin Hz. Muhammed ailesine duyduğu sempatinin de farkındaydı.[7] Propaganda merkezi olarak Horasan yöresinin seçilişinin nedenlerinden biri de buydu.[8] Muhammed b. Alî propagandacılara verdiği talimatta, Emevilerin zulmünden özellikle bahsetmelerini ve 'Muhammed ailesi'nin hilafet işine onlardan daha layık olduğunu bildirmelerini istiyordu.[9] Her ne kadar kitlelere bu mesaj veriliyor idiyse de, ihtilalin liderleri Abbasoğullarıydı ve liderlik yine bu aile içerisinde devam ediyordu. Muhammed b. Alî'nin ölümü üzerine, vasiyeti gereği, liderliğe oğlu İbrâhîm getirildi.

Abbasiler ihtilalin oluşum sürecinde, kendilerini, 'Peygamber ailesi'nin mensupları olarak karizmatik kılma yolunda birtakım çabaların içerisine girmişler ve Hz. Muhammed'in Ehl-i Beyt'i, akrabaları olarak, ona gelen kutsal ilmin vâ-

[4] Semira Muhtar, *Cihâdu'ş-şî'a fi'l-'aṣri'l-Abbâsiyi'l-evvel*, Dâru's-sebîl, Beyrut 1978, s. 38.
[5] A. Reynold Nicholson, *A literary History of the Arabs*, The University Press, Cambridge 1956, s. 250.
[6] M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, s. 149.
[7] Bkz. *Aḫbâr*, s. 198-199.
[8] Diğer nedenler için bkz. Bozkurt, s. 35-38.
[9] Bkz. *Aḫbâr*, s. 200.

risleri oldukları iddiasını empoze etmeye çalışmışlardır. İhtilalin seyrinde, 128/745-46 yılında ihtilal lideri İmam İbrâhîm (ö. 132/749) tarafından Horasan'a "Muhammed ailesinin vekili" olarak gönderilen Ebû Muslim'in liderliğinin, Horasan'daki teşkilatın ileri gelenleri tarafından kabul edilip edilmeme tartışmalarını içeren rivayet, 'Abbasoğullarının karizması'na yönelik inancı işlemesi açısından ilginç motiflerle doludur:

Konuşma, Horasan'daki ihtilal teşkilatının üyeleri olan Ebû Dâvûd, Suleymân b. Kesîr ve diğerleri arasında geçer:

> Ebû Dâvûd: İmamın gönderdiği kişi ve onun getirdiği mektup size geldi; siz ise onu reddettiniz. Reddediş gerekçeniz nedir?
>
> Suleymân: Yaşı genç. Davet ettiğimiz kişiler ve kendimiz açısından bu işi beceremeyeceğinden korktuk.
>
> Ebû Dâvûd: Aranızda Allah'ın Hz. Peygamber'i seçip, bütün insanlara peygamber olarak gönderdiğini inkar eden biri var mı?
>
> Diğer üyeler: Hayır!
>
> Ebû Dâvûd: Allah'ın, ona; haramını, helalini, kanunlarını ve haberlerini içeren geçmiş ve gelecek şeyleri haber veren bir kitap gönderdiğine şüpheniz var mı?
>
> Diğer üyeler: Hayır!
>
> Ebû Dâvûd: Hz. Peygamber'in Allah tarafından verilen görevi tam manasıyla yerine getirdikten sonra vefat ettiğine şüpheniz var mı?
>
> Diğer üyeler: Hayır!
>
> Ebû Dâvûd: Peki ona indirilen ilim onunla birlikte mi gitti; yoksa o, ilmi bıraktı da mı gitti?
>
> Diğer üyeler: Bırakıp gitti.
>
> Ebû Dâvûd: Peki, onun, ilmi, Ehl-i Beyti ve akrabasının dışında birisine bıraktığını mı zannediyorsunuz?
>
> Diğer üyeler: Hayır!
>
> Ebû Dâvûd: Allah'ın ilim öğrettiği Resulullah'ın ilimdeki vârislerinin ve onun ilminin kaynağının Ehl-i Beyt olduğundan şüpheniz var mı?
>
> Diğer üyeler: Hayır!
>
> Ebû Dâvûd: Görüyorum ki, siz, davanızda şüphe ettiniz ve onların davetini reddettiniz. Eğer, bu adamın, bu işi yapabileceğine inanmasalardı, onu göndermezlerdi. Yardım, dostluk ve haklarını yerine getirme hususunda onlardan şüphe edilmez.[10]

İhtilalin seyri esnasında Abbasilerin kendilerini "Resulullah'ın ilimdeki vârisleri" olarak takdim etmeleri, şüphesiz ki, "onların yanlış yapmayacağı" inancını besleyen önemli bir unsurdu. Bir anlamda, Abbasiler kendilerini karizmatik kılma yolunda, "Peygamber'in sahip olduğu kutsal bilginin mirasçısı" olarak kendilerini takdim etmekten çekinmemiş görünmektedirler.

[10] Taberî, *Târîḫu'l-umem ve'l-mulûk*, tahk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Dâru Esveydan, Beyrut t.y., VII. 360-361; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, Beyrut 1982, V, s. 362.

Siyasal İktidar Süreci

Abbasilerin ihtilalin oluşum sürecinde kendilerini "Peygamber'in ailesi, Ehl-i Beyt'i" olarak görmeleri ve Ehl-i Beyt olarak sahip oldukları hak ve üstünlüklerin neler olduğunun daha net bir açılımını; devletin ilan edildiği aşamada ilk halife Saffâh'ın (132-136/749-754) Kûfe'deki büyük mescitte 14 Rebiulevvel 132/31 Ekim 749 Cuma günü, halka hitaben yaptığı konuşmada görmek mümkündür:

> İslam'ı seçen, onu yücelten, şereflendiren, azametli kılan ve bizim için din olarak seçip onunla bizi kuvvetlendiren; bizi İslam'ın ehli, sığınağı, kalesi, ayakta tutucusu, koruyucusu ve yardımcısı yapan Allah'a hamdolsun. Takva kelimesini bize yoldaş yaptı ve bizi takva ehli olmakla onurlandırdı. Resulullah'a akrabalık ve yakınlıkla şereflendirdi. Bizleri onun babalarından, onun soyundan, onun şeceresinden türetti. Onu bizlerden kıldı. Bizim güçlüğe düşmemiz ona ağır gelir. O bizlere düşkün, müminlere şefkatli ve merhametlidir. Allah, İslam ve ona inananlar içinde bize yüksek bir mevki verdi. Müslümanlara okunan bir Kitap indirdi. Nitekim Allah, Kur'an'da şöyle buyurmaktadır:
>
> ... Ey Peygamber'in ev halkı! Şüphesiz Allah sizden kusuru giderip sizi tertemiz yapmak ister.[11]
>
> Sizden yakınlara sevgiden başka bir ücret istemem.[12]
>
> Yakın akrabalarını uyar.[13]
>
> Allah'ın fethedilen memleketler halkının mallarından peygamberine verdikleri; Allah, Peygamber, yakınlar, yetimlerindir...[14]
>
> Biliniz ki, ganimet olarak aldığınız şeylerin beşte biri Allah'ın, Resulü'nün, onun akrabalarının ve yetimlerinindir.[15]
>
> Şanı yüce olan Allah, bizim üstünlüğümüzü insanlara bildirdi, onlara hakkımızı vermeyi ve bizi sevmeyi farz kıldı. Bize ikram ve lütufta bulunarak fey ve ganimetten bol pay ayırdı. Allah büyük lütuf sahibidir.
>
> Sapık Sebeiye, riyaset, yönetim ve hilafete bizim dışımızdakilerin bizden daha layık olduğunu iddia etti. Yüzleri kara olasıcalar! Niçin böyle olsun ey cemaat? Allah, sapıklığa düşmüş olan insanları bizimle hidayete ulaştırdı, cehaletlerinden sonra basiret sahibi yaptı, helak olmuşlarken kurtardı. Hakkı bizimle güçlendirdi, bâtılı mahvetti. Bizimle onların bozuk yönlerini düzeltti, alçak şeyleri yükseltti, noksanlıkları tamamladı, ayrılıkları giderdi. İnsanlar birbirine düşmanken birbirini seven, birbirine iyilik eden, dünyada yardımlaşan, ahirette koltuklar üzerinde karşılıklı oturan kişiler yaptı. Allah bunu, Hz. Muhammed'e minnet ve nimeti olmak üzere bahşetti. O vefat edince, bu iş, kendisinden sonra ashabına kaldı. Onlar, işlerini istişare ile yürüttüler, ümmetlerinin miraslarını korudular, bu

[11] 33. Ahzâb, 33.
[12] 42. Şûrâ, 23.
[13] 26. Şu'arâ', 214.
[14] 59. Haşr, 7.
[15] 8. Enfâl, 41.

hususta adil davrandılar, her şeyi gereği gibi yerine koydular. İdareyi ehline verdiler ve bu işleri haklı olana teslim ederek bitirdiler. Daha sonra ise, Harb ve Mervanoğulları ayaklandı ve hilafeti haksız yere, zorla ele geçirdiler. Daha sonra da bırakmayıp aralarında devraldılar. Bu hususta zulme gittiler, hilafeti kendilerine mal ettiler, bu işte asıl hak sahibi olanlara zulmettiler. Allah, onlara, kendisini öfkelendirinceye kadar süre verdi. Ümeyyeoğulları kendisini öfkelendirince, onlardan bizim aracılığımızla intikam aldı ve hakkımızı bize geri verdi. Ümmetimizi bize kavuşturdu. Bize yardım etti, yeryüzündeki zayıflara bizimle lütuf ve ihsanda bulunmak için davamızı ayağa kaldırdı. Bizimle başladı, bizimle bitirdi. Şüphesiz ben, size hayır gelen yerden zulüm; selamet gelen yerden de, fesat gelmemesini isterim.

Ey Ehl-i Beyt; bizim başarımız ancak Allah'ın yardımıyladır.

Ey Kûfeliler! Siz, dostluğumuzun mahalli, sevgimizin merkezisiniz. Siz, bize karşı olan sevginizi hiç değiştirmediniz. Zalimlerin zorlaması, sizi bundan döndüremedi. Nihayet zamanımıza yetiştiniz, Allah size bizim devletimizi nasip etti. Bizim bu durumumuza en çok sevinenler; bizce, en değerli olanlar sizlersiniz. Maaşlarınıza yüzer dirhem zam yaptım. Hazırlıklı olup bekleyiniz. Ben ki, çok kan akıtan, bunu mübah sayan kişiyim, helak edici intikam alıcıyım.[16]

Öyle anlaşılıyor ki Saffâh, kendi siyasal iktidarını meşrulaştırmak için Kur'an ayetlerini kendisine dayanak yapmış, iktidarının meşruiyetini dinden aldığını ispatlamaya çalışmıştır. Ancak, onun, Hz. Muhammed'in akrabaları olarak kendilerinin üstün, ayrıcalıklı olduğuna delil olarak gösterdiği ayetler, Kur'an'a objektif olarak bakıldığında, gerçekten, onun tezini doğrular nitelikte midir? Mesela "...Ey Ehl-i Beyt, Allah sizden pisliği giderip sizi tertemiz yapmak istiyor."[17] ayetindeki 'Ehl-i Beyt' hitabı, farklı yorumlara açık bir ifadedir. Söz konusu ayetteki hitapta, Ehl-i Beyt'in kimleri içerdiği ile ilgili farklı haber ve yorumlar bulunmaktadır. Bir kısım rivayetler, burada Ehl-i Beyt olarak hitap edilen grubun, sadece Hz. Muhammed'in hanımları olduğunu ifade ederken; başka rivayetler ise, bu hitabın, Fâtıma, Ali, Hasan ve Hüseyin'i de içerdiğini bildirmektedir. Hatta Ehl-i Beyt'in, Hz. Muhammed'in geniş anlamda diğer akrabalarını da içine aldığı ile ilgili rivayetler de söz konusudur.[18]

"Yakın akrabalarını uyar."[19] ayetinin ise, Allah'ın, Hz. Muhammed'e vahyi yakın akrabasından başlayarak tebliğ etmesi emriyle ilgili olduğu açıktır. Peygamber'in vahyi öncelikle yakın çevresinden başlayarak iletmesi son derece olağan, psikolojik ve sosyolojik bir olgudur. Henüz İslam'ı kabul etmemiş bu akrabaların, Saffâh'ın ileri sürdüğü gibi, üstün ve ayrıcalıklı kılındığı nasıl iddia

[16] Taberî, VII. s. 425-426; İbnu'l-Esîr, V. 411-413.

[17] 33. Ahzâb, 33.

[18] Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'u li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Dâru'l-kutubi'l-Mısrıyye, Kahire 1935, XIV. 182-184; Ehl-i Beyt kavramı ile ilgili bkz. Moshe Sharon, "Ahl Al –Bayt-People of House", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* VIII/2 (1986), s. 169-184; Moshe Sharon, "The Umayyads As Ahl Al-Bayt", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* XIV (1991), s. 115-152.

[19] 26. Şu'arâ', 214.

edilebilir sorusu akla gelebilecek ilk sorudur. Hz. Muhammed'in bu ayetin akı binde sadece Haşimoğullarını değil, bütün Kureyş kabilesini çağırarak onlar İslam'ı tebliğ etmesi ile ilgili haberlerin varlığını da göz ardı etmemek gereki diye düşünüyoruz.[20]

Ganimetlerin paylaşımı ile ilgili ayetler söz konusu olduğunda ise, 'yakı akrabalar' tek seçenek değil, ganimet verileceklerden bir gruptur.

Saffâh'ın konuşmasında geçen ayetlere olan yaklaşımı ile ilgili olarak şöyl bir değerlendirme yapmak, sanırım insafsızlık olarak değerlendirilmeyecekti: Saffâh, siyasal iktidarına meşruiyet kazandırmak için, Kur'an ayetlerini kend: ne dayanak olarak almış, onları, bağlamlarından koparmış ve onlara yeni an lamlar yüklemiştir. Belki de en önemlisi, Kur'an'a bütünlük içinde bakmamış parçacı bir yaklaşım sergilemekle Abbasilerin hilafetini âdeta Kur'an'a onaylat ma yoluna gitmiştir.

Ehl-i Beyt kavramını sadece Hz. Muhammed'e yakın akraba olanlarla sınır layan ve hilafetlerinin meşruiyetini bu kavrama dayandıran Saffâh'ın, Peygam ber ailesinden olmayan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman'ın hilafetlerin den nasıl övgüyle söz edebildiği, onları nasıl meşru halifeler olarak gördüğü zihinlerde soru işareti uyandırmaktadır.

Konuşmada dikkat çeken bir diğer özellik de, Saffâh'ın, hilafetin kendi hak ları olduğunu iddia ederken âdeta Hz. Muhammed'le kendilerini özdeşleşmi olarak göstermesidir.

Saffâh'ın ardından, amcası Dâvûd b. Alî de bir konuşma yaptı.

> Düşmanımızı yok eden, Peygamberimiz Muhammed'den kalan mirasımı zı bize ulaştıran Allah'a hamd olsun.
>
> Ey insanlar! Şu anda dünyanın karanlıkları sıyrıldı, üzerindeki örtü açıl dı. Gök ve yer parladı, güneş ve ay doğdu. Yontucusu oku eline aldı, ok atıldığı yere döndü. Hak da, Peygamberimizin Ehl-i Beyt'indeki asıl yeri ne dönmüştür. Bu aile size karşı yumuşak ve merhametlidir, sizi sever.
>
> Ey insanlar! Sizi Allah adına temin ederim ki, biz, bu işin peşine, ne altın ne de gümüşümüzü çoğaltmak, ne nehir kazmak, ne de köşkler yapmak için düştük. Bizi bu davaya, Ümeyyeoğullarının hakkımızı zorla elimizden almalarının öfkesi ve amca oğullarımıza karşı kinleri sürüklemiştir. Sizin durumunuz bize ağır gelmiş ve buna dayanamamışızdır. Sizin durumunuz bizleri gerçekten üzmüştür. Bizler yataklarımızda rahat dururken, Ümey yeoğullarının sizlere kötü muamelesi, sizleri yaralamaları, kendileri için sizleri hor ve zelil hâle getirmeleri, ganimetlerinizi, vergilerinizi ve feyle rinizi sadece kendilerine ayırmaları, bizlere çok ağır geliyordu.
>
> Sizin için Allah'ın zimmeti, Resulullah'ın zimmeti ve Abbâs'ın zimmeti vardır. Sizleri Allah'ın indirdiği hükümlerle idare etmek, içinizde Allah'ın Kitabı'yla amel etmek, sizden ileri gelenler ve diğer kesimler hakkında Resulullah'ın takip ettiği siyaseti takip etmek bizim zorunlu görevimizdir. Kahrolsun Emeviler! Harb b. Umeyye ve Mervanoğulları! Onlar, saltanat-

[20] Bkz. Kurtubî, XIII. s. 143; Taberî, II. s. 322-323; Ya'kûbî, *Târîḫu'l-Ya'ḳûbî*, Dâru Sadr, Beyrut t.y., II. s. 27.

ları ve dönemleri boyunca dünyayı ahirete, geçici hayatı ebedî hayata tercih ettiler. Çok günah işlediler, halka zulmettiler, haramları çiğnediler, zulme daldılar, halka karşı davranışlarında ve şehirleri idarede haktan saptılar. Haksızlık ve zulümle halka ihanet ettiler. Kötülüklere dalmaktan büyük zevk aldılar...

... Ey Kûfeliler! Vallahi biz Allah'ın taraftarlarıyız. Horasanlıları yardımımıza göndermesine kadar, mazlum ve haklarımız elimizden alınmış bir hâldeydik. Allah, onlarla hakkımızı yeniden verdi, davamızı onlarla güçlendirdi, devletimizi onların yardımıyla ortaya çıkardı. Arzu ve istekle beklediğimiz şeyleri onlarla size gösterdi. İçinizden Haşimoğullarından olan bir halife çıkardı, onunla yüzlerinizi ağarttı. Şam halkına karşı zafer kazanmanıza yardımcı olup, saltanatı size nakletti ve İslam'ı aziz kıldı. Yönetiminde güzellik ve adaletle muamele eden bir halife göndermekle sizlere ihsanda bulundu. Dolayısıyla, Allah size neleri getirdiyse memnuniyetle kabul ediniz ve bize itaate sarılınız. Kendi nefislerinize aldanmayınız, çünkü bu iş, kendi işinizdir. Her ailenin bir çevresi vardır, bizim çevremiz sizsiniz. Şuna dikkat edin. Resulullah'ın vefatından bu güne kadar geçen zaman içinde üzerinde bulunduğum şu minbere Mü'minlerin Emîri Alî b. Ebî Tâlib ve (eliyle Saffâh'a işaret ederek) Emîru'l-Mü'minin Abdullâh b. Muhammed haricinde halife çıkmadı. Biliniz ki, ele geçirdiğiniz hilafet, İsa b. Meryem'e teslim etmemize kadar bizden çıkacak değildir. Bize yardım ve iyilik eden Allah'a hamd olsun.[21]

Dâvûd b. Alî de konuşmasında Saffâh'la paralellik arz eden konular üzerinde durmuş, "...Peygamberimiz Muhammed'den kalan mirasımızı bize ulaştıran Allah'a hamd olsun." diyerek, Abbasilerin hilafetini, Hz. Muhammed'den kendilerine kalan mirasa bağlamış, buna bağlı olarak da "hilafetin, sonuna kadar Abbasoğullarında kalacağını" ilan etmiştir. "Hilafetin kutsanması ve Hz. Muhammed'in ailesine özgü kılınması" anlamını içeren bu düşünce, Hz. Muhammed'in fikir ve pratiğiyle örtüşen bir durum olarak görünmemektedir. Hz. Muhammed, kendisinden sonra Müslümanları yönetecek bir lider tayin etmemekle, yönetimin dinsel ve kalıtsal bir kurumsallaşmaya dönüşmemesi gerektiği mesajını açıkça vermiştir.

Burada şunu belirtmek gerekir ki, Saffâh ve Dâvûd b. Alî'nin, hilafeti Abbasoğullarına özgü kılmalarına rağmen, konuşmalarında Alioğullarını onore edici sözler sarf etmelerinin arka planında, hitap ettikleri kitlenin Alioğulları veya Alioğulları taraftarı oluşları yatmaktadır. Daha ihtilalin başlangıcında, Muhammed b. Alî, "Kûfe ve çevresi, Ali ve evladı taraftarıdır..."[22] diyerek, Kûfe'yi propaganda merkezi olarak seçmemişti. İhtilalin başlangıcından beri ihtilal liderleri hep Abbasoğullarından olmuştu ve devletin ilan edildiği aşamada da, halife Abbasoğullarından biriydi; bunun böyle devam edeceği mesajı da veril-

[21] Taberî, VII. s. 426-428; İbnu'l-Esîr, V. s. 413-415; ayrıca bkz. Ya'kubi, II. s. 350-351.

[22] Bkz. Câhız, *Hilafet Ordusunun Menkibeleri ve Türklerin Faziletleri (Menâkıb Cund el-Ḫilâfa ve Faḍâ'il el-Etrak)*, çev. Ramazan Şeşen, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1988, s. 47; İbn Kuteybe, *'Uyunu'l-aḫbār*, tahk. Yûsuf Alî Tavil, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1986, I. 303; *Aḫbār*, s. 206-207; Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru İhyâ'i't-turâsi'l-arabî, Beyrut 1979, II. 352.

mişti. Böyle bir yaklaşımın sonucunda da, Abbasiler, iktidara geldikten sonra devletin idari yapılanmasında Alioğullarına görev vermemiş, Alioğulları da böyle bir durum karşısında hayal kırıklığına uğramış ve tepki geliştirmeye başlamışlardı. Alioğullarından en-Nefsu'z-Zekiyye (Saf Ruh) lakabıyla anılan Muhammed b. Abdillâh (ö. 145/762), Halife Mansûr (136-158/754-775) döneminde uzun bir hazırlık safhasından sonra, 145/762 yılında iktidarı ele geçirmek için açıkça isyan hareketini başlatmıştır.

Mansûr ile Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye arasındaki iktidar mücadelesinde, Abbasoğulları, iktidarlarının geçerliliğini rasyonelleştirme sürecinde argümanlarını daha da zenginleştirmiş;, iktidarlarının meşru olduğu inancını yayma hususunda, kendi meşruluk kalıplarını Arap geleneği ve İslam dininden çıkarsamalarla destekleme yolunda yoğun bir çabanın içine girmişlerdir.

Hilafete kimin daha hak sahibi olduğu sorunu etrafında gelişen bu tartışmaları, Mansûr ve Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'nin yazışmalarında görmek mümkündür.

Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye, Mansûr'a yazdığı mektubunda, isyan edişinin ana nedenini şöyle açıklar:

> ... Hak, bizim hakkımızdır. Siz, bu işi, bizimle beraber iddia ettiniz. Taraftarlarımızla birlikte ortaya çıktınız ve bizim üstünlüğümüzle bu nimete erdiniz. Şüphe yok ki, babamız Ali vasi ve imamdı. O hâlde onun çocukları sağ iken siz ona nasıl vâris oldunuz? Sen kesin olarak bilirsin ki, bu işe talip olanların hiçbiri şeref, nesep, hâl ve babalarının şerefi bakımından bize denk değildir. Biz, ne lanetlenmiş, ne kovulmuş, ne de esir alınıp da serbest bırakılmış kimselerin çocuklarıyız. Haşimoğullarından hiçbirinin, Peygamber'e akrabalık, İslam'a girmede öncelik ve fazileti bizim kadar vesile edinme hakkı yoktur. Cahiliye devrinde Resulullah'ın annesi Fâtıma bint Amr'ın, İslam'da Resulullah'ın kızı Fâtıma'nın çocukları siz değil, biziz. Muhakkak ki Allah bizi seçti. Babamız peygamberlerden Muhammed'dir. İslam'a ilk giren Ali'dir...[23]

Muhammed bu mektubunda, Abbasilerin, hilafeti kendileriyle birlikte iddia ettiklerini, kendilerinin desteğini aldıklarını ve sayelerinde başarıya ulaştıklarını; ancak, sonuçta Alioğullarının "hilafetin asıl sahipleri" olmalarına rağmen, iktidara getirilmediklerini belirtir. Sonuçta o, hilafetin Alioğullarının hakkı olduğu iddiasını; Hz. Muhammed'e yakınlıklarına, onun kızı Fâtıma'nın ve vasi, imam, ilk İslam'a giren kişi olarak kabul ettikleri Hz. Ali'nin çocukları olmaları temeline dayandırmaktadır.[24]

Mansûr ise, Muhammed'e yazdığı mektupta:

[23] Mektubun tam metni için bkz. Taberî, VII. 566-568; ayrıca bkz. İbn Abdirabbih, *Kitâbu'l-ʿıḳdi'l-ferîd*, tahk. Ahmed Emîn ve arkadaşları, Dâru'l-kuttabi'l-Ğazzâlî, Beyrut 1983, V. 79-81; İbnu'l-Esîr, V. 536-538.

[24] S. Husain M. Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Librairie du Liban, Beirut 1979, s. 278-279; Semira Muhtar, s. 137; Cem Zorlu, *Ebû Ca'fer el-Mansûr Döneminde Dinî Siyasi ve Sosyal İsyanlar*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1999 (basılmamış doktora tezi), s. 189-190.

> ... kadınlara yakınlığın ile fazla övünecek olursan bununla cahil ve kaba kimseleri doğru yoldan saptırırsın. Oysaki Allah, kadınları, amcalar ve babalar gibi saymamıştır; babadan akrabalar gibi de saymamıştır. Çünkü Allah, amcayı baba mertebesinde saymış ve Kitabı'nda daha yakın olan anneden önce onun ismiyle başlamıştır...
>
> ... Resulullah'ın oğulları olduğunuza dair sözlerine gelince, şüphesiz Allah, Kitabı'nda şöyle buyuruyor: "Muhammed içinizden herhangi birinin babası değildir."[25] Ancak siz, onun kızının oğullarısınız. Bu da, yakın bir akrabalıktır. Ancak o, miras hakkına bütünüyle sahip olamadığı gibi, velayet hakkına da mirasçı olamaz. Onun imameti de caiz değildir. Bu durumda olan bir kadın vasıtasıyla nasıl mirasçı olunur?
>
> ... Yine sen biliyorsun ki, Peygamber'den sonra Abdulmuttaliboğullarından Abbas'tan başka hiç kimse kalmamıştı. Böylece amcalık yönünden onun vârisi olmuştu. Daha sonra bunu Haşimoğullarından bir çok kimse talep etmiş, ancak onu Abbâs'ın oğlundan başkası alamamıştır. O hâlde hacılara su verme işi onundur, Peygamber'in mirası ona aittir, hilafet onun evladındadır. Artık cahiliye ve İslam devrinde din ve dünyaya ait şeref ve fazilete dair ne varsa, Abbâs onların hem vârisi hem de miras bırakanıdır.
>
> ... Peygamberlerin sonuncusuna siz değil biz vâris olduk...[26]

diyerek hilafetin kendi hakları olduğunu, kendi bakış açısıyla temellendirme yoluna gitti.

Mansûr, hilafetin Abbasoğullarının hakkı olduğunu iddia ederken, argüman olarak, maddi mal varlığı paylaşımındaki miras olgusunu dayanak almış; buna bağlı olarak da, hilafetin vârisleri olduğunu iddia etmiştir. Söz konusu paylaşım esas alındığında, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Abdulmuttaliboğullarından Abbâs'dan başka kimse kalmadığı için, Abbâs, asabe olarak ve amcalık yönünden Hz. Muhammed'in vârisi olmuştu.

Mansûr'un, siyasal iktidar ile miras arasında nasıl organik bir bağ kurabildiği, gerçekten düşündürücüdür. Bir an için, bu organik bağın var olduğunu varsaysak bile, "Peygamberlerin miras bırakmayacağı"[27] ile ilgili haberler, tarihsel süreçte pratikte uygulanmış, Hz. Ebû Bekir, Fedek arazisini bu gerekçeyle Hz. Fâtıma'ya bırakmayı reddetmiştir.[28]

Abbasiler, yönetilenleri, iktidarlarının meşruluğuna inandırmak ve bu meşruiyet temelini daha da güçlü kılabilmek için, Hz. Muhammed'i konuşturma yoluna gitmişler, hilafetlerini ona onaylattırmışlardı. Rivayete göre, Hz. Muham-

[25] 33. Ahzâb, 40.

[26] Mektubun tam metni için bkz. Taberî, VII. 568-571; ayrıca bkz. İbn Abdirabbih, V. 81-85; İbnu'l-Esîr, V. 538-542.

[27] Peygamberlerin miras bırakmayacağı ile ilgili hadis ve yorumları için bkz. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, sayı: 123-4, Ankara 1978, VIII. 431-433.

[28] Bkz. Belâzurî, *Futûhu'l-buldân*, çev. Mustafa Fayda, Ankara 1987, s. 44; Mes'ûdî, *Murûcu'ẕ-ẕeheb ve ma'âdinu'l-cevher*, tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetu'l-İslamiyye, Beyrut t.y., III. 252-253.

med, amcası Abbâs'a halifeliğin onun çocuklarına geçeceğine dair müjde bile vermişti.[29]

Halife Mehdî (158-169/775-785) ile birlikte Abbâs b. Abdilmuttalib, resmî Abbasi propagandasının eksenini oluşturmuş, Hz. Abbâs'ın, Hz. Muhammed'in yakın akrabası olarak imam olduğu ve imametin ondan çocuklarına geçtiği iddiaları ileri sürülmeye başlanmıştır.[30] Bu iddialara paralel olarak da, Hz. Abbâs'ın imam olduğunu ileri süren itikadi anlamda mezhepler oluşmuştur.[31]

Sonuç

Bütün topluluklarda, bir siyasal iktidarın ve bu iktidarı kullanan kişilerin var olduğu bilinen bir gerçekliktir.

İktidarı ellerinde bulunduranlar, iktidarın bir hakka dayandığı, meşru olduğu fikrine halkı inandırmaya çalışırlar. Çünkü meşruluk, siyasal alanda iktidarın sağlanması ve devamı bakımından en önemli faktörlerden biridir. İşte bu öneminden dolayıdır ki, Abbasiler, iktidarı ele geçirebilmek için meşruiyetlerinin kaynağını Hz. Muhammed'in ailesinden, yani Ehl-i Beyt'inden olmalarına dayandırmışlardır.

İhtilal başarıya ulaştığı takdirde halife *er-rıḍā min āli Muḥammed* (Muhammed ailesinden razı olunacak kişi) olacaktı. Bu da, hareketin Ali ve Abbasoğullarından oluşan Haşimoğulları adına yapılıyor olması demekti.

Abbasoğullarından olan ihtilal liderleri, başlangıçtan beri Abbasoğullarını iktidara getirmeyi hedefledikleri hâlde, daha geniş taraftar kitlesi kazanmak amacıyla, Abbas ve Alioğullarını içeren Hz. Muhammed'in ailesi 'Haşimoğulları' adına hareket etmişlerdi. Bu noktada, Abbasiler, Hz. Muhammed'in akrabaları olarak, onun karizmasını kullanmışlar, kitlelerin Hz. Muhammed ve ailesine duyduğu sevgi ve sempatiyi, kendi iktidarlarının meşruiyeti için dayanak yapmaktan çekinmemişlerdir.

İhtilalin oluşum sürecinde kendilerini karizmatik kılma yolunda Abbasiler, kendilerini "Hz. Muhammed'in ilimdeki vârisleri" olarak lanse etmişler ve buna bağlı olarak da, 'yanılmayacakları' imajını sergilemeye çalışmışlardır.

İlk halife Ebû'l-Abbâs es-Saffâh, devletin ilan edildiği aşamada, iktidarlarının meşruiyetini Kur'an'dan aldığını, ayetleri dayanak yaparak ileri sürmüştür. Saffâh, 'Ehl-i Beyt' olarak kendilerinin üstün, ayrıcalıklı kılındığını Kur'an ayetlerinden örnekler vererek desteklerken, bu kavramın içeriğini Abbasoğullarıyla sı-

[29] Bkz. Taberî, VII. s. 421; İbnu'l-Esîr, V. 408; İbnu't-Tiktaka, *el-Faḫr fi'l-ādābi's-sulṭaniyye ve'd-duveli'l-islāmiyye*, Mektebetu ve Matba'atu Muhammed Alî Subhî, Mısır 1962, s. 111-112.

[30] Bkz. *Aḫbār*, s. 165; Sharon, "Ahl Al-Bayt", s. 176; Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 194-195.

[31] Bkz. Nâşi' el-Ekber, *Mesā'ilu'l-imāme, kitābu'l-evsaṭ fi'l-maḳalāt*, tahk. Josef Von Ess, Orient-Institut der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Beyrut 1971, s. 31-32; Nevbahtî, *Kitābu fıraḳı'ş-şī'a*, neşr. H. Ritter, Cami'atu'l-Musteşrıkını'l-Almanya, İstanbul 1931, s. 47-48; Mes'ûdî, *age.*, III. 252.

nırlıyordu. İhtilalin oluşum sürecinde, politik endişelerle Ehl-i Beyt kavramı, Ali-oğullarını da kapsıyor gibi lanse edilirken, ihtilalin başarıya ulaşmasından sonra, sadece Abbasoğullarıyla sınırlandırılması dikkati çeken bir husustur.

Mansûr ile birlikte Abbasiler, iktidarlarının meşruiyetini rasyonelleştirme sürecinde, hilafetin kendi hakları olduğunun fikrî örgüsünü, doğrudan doğruya Hz. Abbâs'la oluşturmuşlardır. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in amcası olan Hz. Abbâs, yakın akraba, asabe olarak Peygamber'in vârisi olduğundan, Peygamber'in mirası da ona aitti; dolayısıyla, hilafetin de onun evladının olduğu teması işlenmeye başlandı.

Ancak Abbasiler, mantıksal çıkarsamaların ağır bastığı bu argümanlarla iktidarlarının meşruiyetini beslemenin yetersizliğini görmüş olacaklar ki, kendilerini daha güçlü kılabilmek için Hz. Muhammed'i konuşturmaya başlamışlar, hilafetlerini ona onaylattırmışlardır. Bunu takip eden aşama ise, Hz. Abbâs'ın bizzat imam (halife) olduğuydu.

Kısaca ifade edecek olursak, Abbasiler, iktidarı ele geçirebilmek için halkın dinî duyarlılığını kullanma yoluna gitmişler, iktidarlarının meşruiyetine dinsel dayanaklar bulmaya çalışmışlardır.

İki Dünya Arasındaki Mayın Tarlası: İstismar, Şirk ve Kutsallık Üzerine

AHMET TURAN ALKAN
DOÇ.DR., CUMHURİYET Ü. FEN-EDEBİYAT FAK.

Bu yazıyı, akademik usûlü takip etmekten ziyade, bir deneme, serbest çağrışıma dayanan bir fikir jimnastiği olarak kaleme aldım. Akademik üslûp içinde sunulması, elbette, şayan-ı tercih olacaktı, fakat geniş kapsamlı ve oldukça tartışma götürür bir konuda 'ilmî makale' yerine, deneme tarzını tercih ettim; bu tarzın 'kestirme' özelliği beni hep cezbetmiştir; kaldı ki, böyle bir mevzuda, ilmî disipline itaat ederek dört başı mamur bir makale kaleme almak konusunda, ihtisasımın yeterli olmadığını da biliyorum. Sadece örnek kabilinden referanslar gösterdim ve özellikle Kur'an'a atıf yaparken meseleyle ilgili ayetlerin, tam bir listesini vermek yerine, ilk anda ulaşabildiklerimi zikrettim.

Meseleye yaklaşma tarzım, ilim adamı tarafsızlığından ziyade, bu meseleyi Kur'an ve İslam kültürünün içinde kalarak ele alan bir bakış açısıdır. Daha başından ifade etmek gerekirse, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar uzanan vahiy çizgisinde, İslam'ı, bir tek fenomen olarak kabul eden ve kendisini, itikadi açıdan Kur'an vahyi ile tamamlanmış İslam tebliğine mensup hisseden birinin bakış açısıdır bu; bu yüzden, pek çok yerde, Kur'an vahyinden sonraki İslam'ı, ayrıca vurgulamak ihtiyacını hissettim.

Okuyucu, bu yazıyı yer yer dağınık, mütekerrir ve İslam kültürünün bilinen müessese ve kavramlarına gereğinden fazla, ima yollu göndermeler yapılmasından ötürü karışık bulabilir. Muradım, bütün nakısalarına rağmen, şerhe çalıştığım meselenin, daha ehil kişiler tarafından, daha bir vukufla tartışıldığına şahit olmaktır.

****

Muradım budur ki:

Dinde insanlar tarafından eklenmiş kutsallık alanları arttıkça, dinin hem asli fonksiyonundan uzaklaştığı, hem de istismara vesile olarak, insanın daha fazla tahakküm altında kalmasına yol açtığına göre, İslam'ın, kendisini bu gibi suistimallerden korumuş olması lazımdır; bu durumda, İslam'da kutsallığın sınırlarını yeniden tahkik etmek gerekiyor.

İslam'da kutsallık, Allah'ın zatı ve mutlak iktidarında bulunan 'gayb bilgisi' ile sınırlandırılmıştır. Bu unsurların korunmuşluğu, Allah'ın vaadi üzere, haktır (mesela 2. Bakara, 3, 255). Allah'ın mutlak iktidarında olanı, tasarruf etmeye ve ona müdahalede bulunmaya insanın gücü yetmez. Bu alanda, ilmî tahkik yoluyla kutsallığın analizine, yani ilmî usûller kullanmak suretiyle meselenin anlaşılabilirliğine ermenin imkanı kaldırılmıştır: Bir meselede kutsallığın kaldırılması, onun kavranmasında doğrudan iman ve teslimiyet teklif edilmemesiyle anlaşılır. Hakkında tahkik emrolunan alanlar, kutsallığın dışına çıkarılmış olmakla birlikte, Allah'ın mutlak hükümranlık ve tasarrufunun dışında, kendiliğinden işleyen ve var olan bir nitelik taşımazlar. İslam'a göre, yaratılmış her şey Allah'ın hükümranlığı altındadır. Kutsalın dışı, yine, 'dinî' mahiyet taşır ve dinden kopmuş olmaz.

****

Dinin istismarı, teknik açıdan, ancak dinde mevcut bulunan kutsallık alanlarının din aleyhine genişletilmesiyle mümkün olabilir; bu tutumun, zahiren her ne kadar dinden yana bir tavır gibi algılanması mümkün ise de, nihai tahlilde dinin aleyhine tecelli edeceği açıktır. Dinler, tabiatlarında kutsallık alanı taşıdığı için, tarih boyunca sayılamayacak kadar çok defa kötüye kullanılmış; dinî argümanlara müracaatla insanlardan, tamamen dünyevi meselelerde itaat veya iman etmeleri talep edilmiştir. Günah ve suç kavramlarının, çoğu kere, 'Kitab'ın öngörmediği boyutlarda iç içe geçirilmiş olması çok dikkat çekicidir. Ortaçağlar boyunca, Avrupa'da çokça tesadüf ettiğimiz 'din devleti' modeli, dine ait kutsal alanların, kamu yönetiminde nasıl kullanıldığına örnek teşkil ediyor; fakat XVIII. yüzyılla birlikte görülmeye başlanan laik kamu yönetimi modelleri, sanki bu istismara karşı radikal bir muhalefet imiş gibi telakki olunabilir. Hemen ifade etmeliyim ki, bana göre, din işleriyle kamu işlerinin veya devlet yönetiminin birbirinden titizlikle ayırt edilmesi, nihai tahlilde, 'din'in muradına uygundur. Ne var ki, hükmetmekte ve yönetmekte tahdid sevmeyen yönetici sınıflar, bu defa, kamu işlerinden uzaklaştırdıkları dinî müesseseleri ve argümanları, en azından denetim altında tutmayı ve dini istismar ederek siyasi muhalefet teşkil etmek isteyen odakları etkisiz bırakmayı arzulamışlardır. Buna ilaveten, çoğu ülkede, laik kamu yönetimi anlayışının toplum nazarında meşru kılınmasını temin gayesiyle, bu yönetim tarzını, ideolojik bir mevzi şeklinde tahkim ettikleri görülmüştür. İdeoloji, son derece hassas ve titiz biçimlendirilmedikçe, 'din'in yerine ikame edilmeye çok müsait bir 'inanç ve itaat' alanı teşkil eder. İdeolojiler, 'kutsal'sız düşünülemez; cennetleri ve cehennemleri, günah ve sevapları, peygamberleri ve azizleri vardır. Diğer dinler gibi ideolojiler de, 'tören' ve sadakat gösterilerine ilgi duyarak müessese hâline gelirler. İdeolojilerin tabuları, haramları ve helalleri vardır. Fransız ihtilalinin ideolojisi ve ondan müştak diğer türevleri, ideolojilerin, dine benzer motifleri kullanabileceğine ve kutsallık alanları ihdas edebileceğine geniş misal teşkil eder. İdeolojiler, çoğunluğa yakın nispette birer beşerî ürün olmakla kalmayıp 'teoloji' nite-

liğine bürünmek eğilimi taşırlar ve hâlâ yaşayan hemen hemen bütün ideolojilerde, bu 'teolojik' özellik, bariz şekilde göze çarpmaktadır.

O hâlde, 'din' niteliği taşıyan öğretilere karşı, onları 'din'den tefrik etmek için müteyakkız bulunmak gerektiği açıktır ve entelektüel olmaktan ötede, 'dinî' bir problemdir. Bu konuda başvurulabilecek en güvenilir kriter, 'kutsal'lık izafe edilen şeylerin gerçek niteliğini araştırmak ve 'kutsal'ı teşhis hakkında dikkatler geliştirmektir.

****

Din ile kutsal tarihî tecrübe itibarıyla, sanki tabii bir beraberlik içindelermiş gibi görünüyor; özellikle Musevi ve Hıristiyan geleneği ile, bu gelenekleri de önceleyen sair inançlarda, kutsal, son derece belirgin, merkezî ve olmazsa olmaz bir mevki ve ehemmiyete sahiptir. Bu bilgi, neredeyse, "Kutsalı olmayan din yoktur!" gibi bir hükme varılmasına yol açar. Bu çerçevede, İslam için dahi benzeri yargılar geliştirmek mümkün gibi görünüyor; bu doğru mu?

Bir müslüman için, Kur'an'ın, 'dinler tarihi' olarak önemli bir boyutu daha vardır. Peygamberlere ait kıssalarda, Hz. Âdem'den başlamak üzere bütün insan neslinin, inanç ve ibadet tarzları, dünya görüşleri, din kültürleri ve özellikle vahiy haberleri karşısındaki tutumları kategorize edilmiştir. Hz. Âdem ile bizim inancımıza göre son peygamber Hz. Muhammed arasındaki tarihî süreç boyunca insanlar, daima bir şeylere inanmış ve bu inançlar istihale göstermiştir. Kur'an, Hz. Âdem'in, bizim bugün anladığımız ve idrak ettiğimiz mânâda müslüman olduğunu belirtir. Hz. Muhammed'in getirdiği vahyî habere (Kur'an) kadar geçen süre içindeki inanç üslûbunda görülen dalgalanmalar, Kur'an ile sübuta erdirilmiş ve din 'tamamlanmış'tır. O hâlde, mefhumun muhalifinden hareketle, Hz. Muhammed'ten başlayarak, geriye doğru Hz. Âdem'e kadar uzanan zaman içinde, 'din'in, bir şekilde tamamlanmadığını kabul edebiliriz; belki de bu süreç, insanın din idraki melekesindeki bir tamamlanmışlığın ifadesi olarak da okunmalıdır. Müslümanlar, bu tarihî tecrübeye sırt çevirmezler; Allah'ın gönderdiği kitapları, sahifeleri ve peygamberleri tasdik ederler ve Kur'an'ın tebliğine memur Hz. Muhammed ile birlikte, İslami geleneğin mükemmel surette restore edildiğini kabul ederler. Böylece Müslümanlar, vahyin son ve mükemmel hâli ile, tarih içinde geçirdiği dönüşüm üzerinde bir mukayesede bulunmaya zorlanırlar. Bu mukayeseden çıkarılabilecek sonuç nedir?

Bana göre ekmel hâle gelmiş bulunan İslam vahyi, öncüllerinden farklı olarak, dinde kutsal problemini netleştirmiş ve din adına insanları şirkten koruyacak evsafta bir çerçeve koyarak, müminlere 'gayb' ile gayb dışı alanlar arasında kesin bir tefrik yapabilecek zihnî cihazları kazandırmıştır. İslam'da kutsallık, sadece gayb âlemi ile sınırlıdır. İslam'da, diğer semavi din geleneklerinde mislini gördüğümüz kutsallıklar yoktur.

Peki kutsal nedir?

****

Mukaddes kelimesi Arapça'da, "temiz, münezzeh ve mübarek olan" mânâsına geliyor ve kavram sadece dinî bir ıstılah olarak kullanılıyor. Kavramın Kur'an'daki karşılığına gelince, *ḳ-d-s* kökünden gelen *ḳuddūs*, Allah'ın sıfatlarından biri olarak, iki yerde geçiyor (59. Haşr, 23 ve 62. Cum'a, 1) ve "noksan sıfatlardan münezzeh, mutahhar ve mübarek" anlamına geliyor. 2. Bakara, 30. ayetinde ise kelime, meleklerin ağzından, Allah'ı yüceltme fiillerinden birisi şeklinde kullanılmıştır (*tesbīḥ* ve *taḳdīs*). Aynı surenin 87. ve 253., 5. Mâ'ide, 110. ve 16. Nahl, 102. ayetinde, *ḳ-d-s* kökü, tasrihen, Hz. İsa'ya Allah'ın verdiği desteğin niteliğini belirtmek için, *rūḥu'l-ḳudus* terkibi ile verilmektedir. 20. Tâhâ, 12. ve 79. Nâzi'ât, 16. ayetlerinde ise *ḳ-d-s* kökü, "mukaddes Tûvâ vâdisi" terkibinde yer almaktadır ve her iki ayette de, "Allah'ın Hz. Musa'ya hitap ettiği yer" mânâsını taşımaktadır. Kökün Kur'an'daki son kullanılış biçimi ise (5. Mâ'ide, 12), "arz-ı mukkaddes" biçimindedir; burada Hz. Musa, kavmine seslenirken, "Allah'ın size yazdığı mukaddes toprağa (arz) girin!.." hitabında bulunmaktadır.

Ḳ-d-s kökü, Kur'an'da on yerde geçmektedir; bunlardan ikisi, Allah'ın sıfatı olarak (*ḳuddūs*); beşi, Hz. İsa'nın Allah nezdinde desteklenmesini tasvir maksadıyla; üçü ise, Hz. Musa ve kavmini anlatan ifadelerde yer bulmuştur. Müfessir değilim, küstah mevkiine düşmek istemem ve bu malumata erişmek için başvurduğum kaynaklar, mütehassıslardan ziyade umuma açık eserlerden derlenmiştir; binaenaleyh, bu anlama gayretimin, ancak hoşgörüyle cezalandırılacağı ümidiyle belirtmek istiyorum ki, bu kökün Kur'an'da zikredilmesinde, âdeta, tarihî bir sıralama var gibidir. *Ḳ-d-s* kökü, İslam'ın, Hz. Muhammed ile başlayan epizodunda tercih edilmemiştir; bunu, kısaca ve kaba-saba olduğunu hissettiğim bir yargıyla, 'anlamlı' bulduğumu vurgulamak istiyorum. Bu yorum, İslam'da kutsallık olgusunun, Kur'an vahyi ile asli ve olması gereken sınırlarına doğru çekildiğini ihsas etmektedir.

Kur'an vahyi ve Hz. Peygamber'in nübüvveti ile ikmal edilen İslam süreci, bu çerçevede, Hz. Musa ve Hz. İsa ümmetlerinin tâbi olduğu 'iman idraki'nin de mükemmelleştirildiği ve tamamlandığı yönünde yorumlanabilir; bunun en anlaşılır göstergesi, Kur'an'da bahsi geçen mucize kıssalarıdır. İman etmek için peygamberlerinin getirdiği 'haber'le yetinmeyip ondan mucize isteyen kavimlerin davranışlarından çıkarılacak sonuçlar kritik edildiğinde, bu 'kemâlât' açık şekilde anlaşılabilir. Hz. Musa'nın kavmi, denizin yarılmasına, çölde kudret helvasıyla beslenmelerine ve emsali mucizelere rağmen, peygamberlerini tekzipten geri kalmamışlardı. Aynı tekzip işleminin Hz. Nuh, İbrahim, Lut ve Salih'in kavmi tarafından tekrarlandığı da malumdur. Mucizeye rağmen tekzipte direnmek ve neticede helake uğramak, o toplulukların, iman idrakindeki zayıflıklarına ve şirk riskine ne kadar açık bulunduklarına işaret ediyor.

Hz. İsa'ya ve Hz. Meryem'e lütfedilen mucizeler, Hz. Musa kavmine gösterilenlerden, kemmiyet itibarıyla daha dar kapsamlıdır. İki peygamber arasında, onlara lütfedilen mucizelerin niteliğinde bir farklılık göze çarpmaktadır. Hz.

İsa'nın kuş şeklindeki bir çamura üfleyerek onu canlandırması, âmâ ve alacalı hastaları iyileştirmesi, ölüyü diriltmesi, çok küçük yaşta iken konuşabilmesi ve havarilerinin dileği üzerine gökten sofra indirileceğinin vadedilmesi, şüphesiz apaçık mucize olmasına rağmen, önceki peygamberlere lütfedilenlerden (kitleyi etkilemesi cihetiyle) daha dar kapsamlıdır. Bu dönemde, artık, peygamber kavminin cümleten helak edildiğini ve toplu felaketlere maruz bırakıldıklarını da görmüyoruz. Sanki kademe kademe, ilk peygamberden sona doğru, mucizelerin derece itibarıyla hafiflediğini ve alanının daraldığını, insan topluluklarının tevhid prensiplerini daha iyi anlamak yolunda merhale katettiklerini, esâtirden tarihe, efsaneden sosyolojiye doğru bir istihale vuku bulduğunu söylemek mümkündür. Nihayet, son peygamberin getirdiği haber, 'mucize' unsurunun neredeyse asgari seviyede devreye girdiği bir tarihî tabloya işaret etmektedir. Kur'an, –bizatihi Kur'an'ın bir mucize teşkil etmesi haricinde– Hz. Muhammed'in iki mucizesinden söz etmektedir: İlki *şaḳḳu'l-ḳamer,* yani ayın ikiye bölünmesi, ikincisi ise Miraç hâdisesidir. Buna mukabil Kur'an, Hz. Muhammed ve ümmetine hitap ederken, daha toplumsal ve beşerî bir dile müracaat etmiştir. Kur'an vahyine muhatap olan insan, mucizenin hak ve mümkün olduğunu bilir; fakat iman için bizatihi mucize talebinde bulunmayacak derecede istihale geçirmiştir; mucize yerine, mucizenin 'haber'i ile imanını ekmelleştirebilen bir insandır o...

****

Kutsalı iyi kavrayabilmek için zıddına müracaat etmeli. Bana göre kutsalın zıddı, 'laik, seküler olan' veya din dışında kalan değildir. Geniş yorumuyla kutsal, her şeyi içine alır ve dine dair kılar (mesela bütün arzın ve zamanın ve yaratılmış her şeyin kutsallığı), fakat her şeyin ve her yerin kutsallığı fikri, insanlar tarafından rahatsız edici ve mânâsız bulunmuştur; buradan, "Her şey kutsal ise, hiçbir şey kutsal değildir." yargısını üretmek kabildir. İnsanlar zihnî cehd ve emek isteyen bu yorum yerine, belirlilik ve özel alanlarda sınırlandırılmışlık talep ederler. İslam doktrini, tenakuz gibi görünen bu durumu Kur'an'da izah etmiştir. Peki, kutsalın zıddı 'teknik' veya 'akli' olabilir mi? Gerek teknik, gerek aklilik, insana verilen bir ilahi lütuf olmak nokta-i nazarından, yukarıda izaha çalıştığım üzere, 'dindışı' addolunamazlar. Bu yazıda kutsal, lügat mânâsından ziyade, "dokunulmazlık alanı tesis eden, tahkiki murat edilmeyen ve sırf kutsal olduğu iddiasıyla iman ve itaat talep olunan şey" olarak anlamlandırılmıştır.

****

İslam'ın kilisesi ve ruhbanı yoktur; dine giriş tamamen şahsi ve iradi bir kararla mümkün olur; bütün ibadetler aracısız yerine getirilir. Bütün yeryüzü, Müslümanların mescidi ve sebeb-i taharet addedilmiştir (ki bu nüktenin tabii çevre şuuruna, ne kadar derin ve manidar ufuklar açabileceği izahtan varestedir). Bütün vakitler, yani zaman aziz kabul edilmiştir (45. Câsiye, 24. Ayrıca, zaman düşüncesinin mistik yorumları için: Ahmet E. Uysal, "Edebiyat Açısın-

dan Doğu ve Batı Mistisizminde Zaman Düşüncesi", *AÜDTCF* XXII (1964), sayı: 1-2, s. 71). Müslümanların kitabı, "apaçık bir beyan"dır.

Böylece Müslümanların, Allah'ın her an nüfuz ettiği, hükmünde bulundurduğu, gözettiği bir ortamda bulunmanın bilinciyle, bir anlamda her şeyi, her yeri ve her zamanı mukaddes bilerek yaşamaları istenmiştir. Kutsal, muayyen bir bölgeye, muayyen bir vakte ve muayyen bir objeye tahsis olunmamıştır: Yerlerde ve göklerde ne varsa O'nundur. 'Her şeyin kutsallığı' kavramı, vasatî insanlar nezdinde (*ekseru'n-nâs*), kutsallığı ortadan kaldırır ve vasatî insanlar, kutsal olanı, tahdit edilmiş çerçevelerde görüp idrak etmek dilerler. Kutsalın tahdidi, haklı değil; ama beşerî bir taleptir. Nitekim, Kur'an vahyinden önceki dinî geleneklerde, kutsalın, sert çizgilerle tahdit edildiğini ve bu tahdidin din adına gerçekleştirildiğini görüyoruz. İslam, kutsallık kapsamının, insanlar tarafından değiştirilmesine ve biçimlendirilmesine sert tepki göstererek, Allah ile insanlar arasındaki mesafeyi sağlam esaslar üzerine bina etmiştir.

Kur'an vahyi ile (geniş mânâda) İslam'ın ekmel hâle getirilmesi, elbette Allah-insan mesafesinin ideal ölçüler içinde cereyan etmesini tazammun etmiyor. Nitekim Kur'an vahyine rağmen, İslam'ın Musevi ve Hıristiyan epizodları varlıklarını sürdürdüler; Müslümanlar ise İslam'ı, Kur'an vahyinden önceki epizodlarına benzetmekte hiç de gönülsüz davranmadılar. Denilebilir ki, eğer Kur'an, "korunmuş bir kitap", bir metin olarak metanetini muhafaza etmemiş olsaydı, son Müslümanların, Kur'an vahyinden önceki Müslümanların düştüğü hataları, kemikleşmiş müesseseler hâline getirdiğine şahit olacaktık. Kısaca söylemek gerekirse, İslam'ı yeni bir kilise ihdasından, yeni bir ruhbanlar sınıfının ortaya çıkmasından esirgeyen tek faktör, Kur'an'ın korunmuşluk vasfı olmuştur.

****

Dini bilimden ayıran, onun 'gayb'dan haber getiren cihetidir. Din ile bilim çatışması, modern bir problemdir ve temelde Batı dünyasına münhasır, mevzîî bir çatışma alanı olarak dikkat çeker. Teolojik zaafiyetler üzerine bina edilen Kilise doktrini, gündelik hayatın tamamını ihata etmek, iddiasıyla bilimin süreçlerini öngörmek mecburiyetini hissetmişti. Kilise, böylece kendisini 'mutlak hakikat'in akademisi hâline getirdi. Akademiler muhafazakardır; Kilise, mutlak hakikatin bekçiliği görevini üstlendiğinde, muhafazakarlığını saçmalık hudutlarına kadar savunmak zorunda kalmıştı. Batı dünyasında Kilise doktrini, teorik zaafiyetleri sebebiyle ilmî verilerle çatıştı; Kilise'nin özellikle kozmolojik mevzularda ilmî katiyet belirten doktrini yıprandı. İfrat tefritle neticelendi; kartezyen epistemoloji, bilimin ilgi ve hükümranlık hudutlarını, varlığı bilinen ve tasavvur olunabilen her şeye kadar genişletti; gayb, bilim üstü değil, hakkında henüz yeterince mu'tâ elde edilememiş bir problem alanı olarak sırasını beklemeye bırakıldı. Bilimin, dini ikame etmek iddiasının dramatik sonuçları, daha sonraları 'din dışı' alanların tanınmasına vesile olmuştur.

Din, gayb ile kaimdir; gayba dair haberler, ilmî usûllerle ölçülemez, test edilemez ve mahiyeti anlaşılmaz bir tabiat sergilerler. Gayb bilgisi, bilimin ilgisi dı-

şındadır ve bu bilgi, insan zihni tarafından hissedilebilen, ancak bilim usûlüyle mahiyetine erişilemeyen bir bilgi türü olarak varlığını ve esrarını koruyacaktır.

Ölçmek, saymak, tekrar edilebilmek ve sınanabilmek bakımdan modern bilim araştırma teknikleri, 'gayb'ı bir bilim nesnesi hâline getirebilmek için yetersizdir; o, tahkikin değil, imanın konusudur. Gayba dair haberler, delilden azade değildir, fakat bu delillerin yaslandığı epistemoloji, alışkanlık kesbettiğimiz kartezyen epistemolojiden farklıdır ve netice itibarıyla, bu epistemolojik yapı dahi, kişiden, son tahlilde yine de 'iman' talep eder. Bilim, Kuhnvari tabirle, her paradigma seviyesinde, yanlışlanması mümkün ispatlar ve geçici kabullerle yol alır. Din, kendini ispat mükellefiyetiyle bağlı görmez; kısmi izahtan sonra insanları inanmaya çağırır ve onları tercihlerinde serbest bırakır.

****

Dinin 'gayb'dan ayrılamaz yapısı caziptir; çünkü 'iman'daki halislik, çok bilenle az bileni eşit mesafeye getirir ve inananları onur, gurur, tamamlanmışlık ve adanmışlık duygularıyla yüceltir; bu cazibenin, tarihin ilk safhalarından beri insanların dikkatini celbettiği anlaşılıyor: Otoritesinin, kabiliyetlerinin ve salahiyetlerinin sınanmasından hoşnutluk duymayan herkes, muhatabına iman teklif etmekten çekinmemiştir ve bu gibilerin en parlak numunesini, Nemrud ve Firavun teşkil eder.

Firavun'un ilahlık iddiası, dünyevi otorite ve imkanların, din ve hatta ilahlık kisvesi altında dayatılmasının en çıplak ve en sivri modelidir. Nemrud, "Ben ki diriltiyor ve öldürüyorum." ve Firavun, "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" diye, otorite beyan ederken, şüphesiz üstünlük vehimlerinin tartışılma alanı dışında kalmasını murad ediyorlar ve 'gayb'ın bizatihi kendi iktidarları bünyesinde olduğunu ima ediyorlardı. İslam literatüründe ilahlık iddiası 'şirk' olarak adlandırılmıştır. Ne var ki, şirk, sadece uluhiyyet davasından ibaret olmayıp, Allah'ın vasıf ve sıfatlarından herhangi birini olsun, en hafif derecede bile taklit ve tesahüb etmenin de ismidir. Nemrud ve Firavun, uluhiyyet iddiasıyla şüphesiz dini istismar ediyorlardı ve 'şirk'in en kolay teşhis olunabilir kategorisinden, çıplak ve sivri örnekler veriyorlardı. Şirkin en kolay teşhis edilebilir türünde ilahlık davasına kalkışan Nemrud ve Firavun'un cürmü *–Allâhu a'lem–* iddianın niteliğindeki kabalık ve açıklık yüzünden, daha sonraları, gittikçe sofistike cürümler hâline gelen 'örtülü şirk'e nazaran, belki daha az tehlikeli idi!

Netice itibarıyla, Firavun ve Nemrud'un kategorize ettiği ilahlık iddiasını politika için kullanan müşrik tipler, dün olduğu gibi bugün de, "kutsallık, karizmatik tesir ve Allah'a ait kabiliyetleri taklit etmek" gibi hâlâ modası geçmemiş basit usûllere müracaat etmişlerdir.

****

Din istismar edilmedikçe 'şirk' cürmü işlenemez; şirkin en hafif ve en ağır dereceleri arasındaki bilumum şirk vakaları, Allah'a ait olanı sahiplenmek iddiası yüzünden dinin, en vahim tarzda suistimali anlamına gelir. Din, 'had' koyarak, Allah ile Allah tarafından yaratılmış olanlar arasındaki mevkii, durumu

ve münasebetleri tarif eder. İnsanların yaratılış sebebi, 'din'in koyduğu hadde göre "ancak ubudiyet", yani kulluk ile tahdit edilmiştir. Tasavvuf doktrinlerinde sıkça karşımıza çıkan, "Kendini bilen Rabbini bilir." düsturu, işbu 'hadd'in idrakini ifade eder. Rab ile kul arasında, niteliği ihlal edilemez iktidar sınırları vardır. İktidarın mutlak ve çok büyük kısmı (*'azîm*) Allah'ındır; burada sözü edilen 'iktidar', nahif 'İslamcı' takımının anladığı mânâda, dünyevi iktidar olmayıp, Allah'ın bütün sıfatlarını ihata eden ilahi kudret kasdolunmaktadır. Bununla birlikte, insana, imtihan maksadıyla emanet bırakılmış cüz'i iktidar nitelikleri de vardır ve bu kısmi iktidarın sınırları 'had'ler ile çevrelenmiştir. Kulluk bilinci, işbu hadlerin farkında ve idrakinde bulunmaktır. İnsanın hürriyeti, 'had'ler arasında kalan bir mıntıkaya inhisar eder. İnsan, 'zalim ve cahil' niteliği yüzünden bu kısmi hürriyet alanını genişletmek, hatta mutlak olanı elde etmek ister. Kulluk bilinci, bir iç denetleme cihazı olarak, insana, 'had'ler dairesinde kalmayı hatırlatır.

****

İslami mânâda, kutsalı kutsal olmayandan ayırmak için, her hâl ü kârda cehd ve emek gerektiği açıktır. Bu meselede salim bir bakış açısı geliştirmek isteyenler, 'bilgi'nin 'ne idüğü', yani bilgi felsefesi üzerinde yoğun dikkatler geliştirmeye mecburdur. Bilgi felsefesi, genellikle kafa karıştıran ve yoldan çıkarıcı bir disiplin olarak şöhret bulmuş felsefe birikiminin bir alt şubesi değil, tabir caizse "her eve lazım" cinsinden bir dikkat yoğunluğudur. Her insan gibi, bir müslümanın da, bilginin niteliği hakkında bir istikameti ve görüşü olmalıdır. Müdekkikane Kur'an okumaları, taliplerine, İslam'ın bilgi teorisi hakkında, esasen sağlam bir bakış açısı veriyor ve bu bakış açısına sahip olunmaksızın, bilgiyle ilintili meseleler hakkında, İslami bir bakış geliştirebilmek mümkün değildir.

Bu noktada, meseleye ve İslam'ın 'bilgi' hakkındaki yaklaşımına berraklık getirebilmek için, iki iktibasta bulunmak istiyorum. Bunlardan ilki Alparslan Açıkgenç'in, *Bilgi Felsefesi* isimli kitabıdır (*Bilgi Felsefesi: İslam Bağlamında Bilgi, Bilimden Sistem Felsefesine*, İnsan Yayınları, İstanbul 1992). Yazar, bu kitabında özetle, İslami bilim ve felsefe anlayışının, Kur'an'da zikredilen 'gayb ve şehadet' ayırımına dayandığını söylüyor:

> Bu durumda İslamî açıdan insanın bilimsel bir disiplin olarak elde edebileceği tüm bilgi, bu her iki alanı da kapsamaktadır. Ancak gaybın, mutlak ve aşkın olarak iki boyutu olduğundan gayb âleminin bilgisini bu iki boyuta göre ele almak durumundayız. Mutlak gaybın bilgisi, kendi çabamızla elde edilebilecek bir bilgi değildir. (...) Vahiy kelamından uzaklaştıkça kendi yorumlarımız artacağından, bilgide insanî olan unsurlar da artar. Şahadet alanına geldiğimizde, bilgi artık saf insan bilgisidir. (...) Aslında bu tür bilgilerin hepsi İslâmîdir. Zira şehadet âlemi, tabiat âlemi olduğundan Kur'an, tabiatın tümünün Allah'ın emirlerine uyduğunu belirterek tüm tabiatı, Müslüman olarak telakki etmektedir (s. 183-185).

Mutlak gayb alanı, Allah'ın bilgi ve hükümranlığındadır ve o alana nüfuz etmek mümkün olmadığı için, kutsaldır; öyleyse kutsallığı, Allah'ın zatı ve ilmin-

den şehadet alanına doğru genişletmek hakkına sahip olmadığımız gibi bir neticeyle karşılaşırız. Bu ayırım, kutsalı tefrik yoluyla idrak arzusunda olanlar için çok sağlam bir kriterdir. Kutsallığın, insanlar tarafından yaygınlaştırılması ve alanının genişletilmesi, beraberinde 'zulm'ü ve tabii olarak dinin istismarını da getirecektir.

Aşağıdaki iktibas ise, bu bilgi türünün, günümüzde cari bulunan bilgi idrakinden, nasıl farklı istikametler taşıdığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir:

> Gerçekte İslâmî bilgi anlaşılabilir ve öğrenilebilir olup, hakikati bütün yönleriyle akıl, tecrübe ve sezgi yoluyla bir kavramadır. O yerin ve göğün, insanın ve tarihin tahlilî bir bilgisidir. O, sonuçlar üreten ve irfana öncülük eden, denenmiş pratik bilgidir. "Ey Allah'ım bize yararlı ve kullanışlı bilgi ihsan et" diyen Müslüman duasının konusuydu. O, İslâm'ın değersiz ve boş olarak kınadığı keyfî ve mesnetsiz düşünme şeklinden mümkün olduğunca uzak yöndedir. İslam'ın spekülatif bilgiye olan nefreti münevverlik düşmanlığı değildir. Daha çok, o tenkitçiliğin zirvesidir. İnsan tahkiki strateji ve ekonomi olmaksızın asla başarılı ve faydalı olamaz. Elde edilmesi mümkün olmayan bilgilerin takibi kesinlikle boştur; yanlış metodolojinin kullanımı, başlamadan önce teşebbüsü yok eder. İnsan aklından üstün olan âlem, *gayb*-metafizik (...) daima bizim anlayışımızın ötesindedir. Tabii olarak, Allah'ın vahyettiğinden başka, onlar hakkında hiçbir bilgimiz olamaz. Prometheus gibi gökten bilgi çalmak komik ve safçadır; Âdem ve Havva'nın, sonuçları dikkate almadan yaptıkları gibi onu arzulamak değersizdir. İnsanlar arasında kâmil, mesuliyet sahibi ve akıllı olanlar, insan şartlarıyla mutmain olanlardır. (...) Bilgi sonsuzdur, çünkü hak sonsuzdur. Ona giden kestirme bir yol yoktur; ona götüren yol tehlikeli ve güçtür; disipline edilmiş talebi ve tahsis olunmayı gerektirir. (...) İslam'ın istinad ettiği vahiy, Allah'ın ifşa edilmesi değildir. Onun isteklerini ve emirlerini bildirir. Onun isteklerini ve emirlerini bildirir. Onun hedefi sadece ve sadece bilgidir. O, tehlikeye ve hataya karşı bir uyarı; gerçeğe rehber olarak sunulur, insan araştırmasının hedefi olan ve bilginin melekelerinin aradığı aynı gerçektir. (...) Kur'an gerçeğin genel, açık bir kaynağını arayan herkes için hazır bir referans oluşturur (İsmâil Râci ve Luis Lâmia el-Fârûkî, *İslam Kültür Atlası*, çev. M. Okan ve Zerrin Kibaroğlu, İnkılab Yayınları, İstanbul 1999, s. 257 vd.).

Bilginin mahiyeti, nasıl elde edilebileceği ve nihai tahlilde ne işe yarayacağı hakkında çizilmiş olan bu çerçeve, İslam kültürünün bir ürünü olarak algılanmamalıdır; zira, böyle bir algı seviyesi, onu, sadece Müslümanlara has bir epistemolojik birikim gibi göstermekte ve onun evrensel niteliğini daraltmaktadır. Karşılığı bilinmeyen suallere cevap verdiği için bir boyutu 'gayb'a gömülü duran din, son tahlilde bilimsel sınamalara kapalı ve ancak imana açıktır. Din, Allah'tan insana eriştirilmiş bir 'iki dünya' bilgisidir. Dinin koyduğu iki dünyalı polarite bütünlük teşkil eder ve iki dünya arasında devamlılık esastır.

****

İnsana iman teklif eden her şey, böylece 'din' olarak adlandırılabilir. Dinin insana iman teklif etmesi, kendi konseptine uygundur; fakat kendini 'din' ola-

rak nitelendirmediği hâlde insanlardan iman talep eden şeylerin, aslında varlık sebeplerini ve işleyişlerini iman ile değil, düpedüz akıl ile izah etmesi gerekir. Din, sırf akıl ile kavranamayacağı için 'gayb'a atıfta bulunur; fakat dinin algılanabilmesi için akıl elzem ve ilk şart hükmündedir.

Gayb konusunda iman teklif etmesi cihetiyle din, insanlar üzerinde büyük bir müessiriyete sahiptir; dünyevi kurumlar ise, akıl ve muhakemeden ziyade imanı referans göstermenin kolaylığını ve müessiriyetini göz ardı edememişler ve hemen her sahada, özellikle devlet yönetiminde ve siyasette 'gaybi' alanlar ihdas etmişlerdir.

****

İslam epistemolojisi, neticede, insana tabii 'had'leri öğrettiği için insanı, mümkün olan en büyük boyutlarda hürleştirir. Teoride sonsuz hürriyet, hadleri tayin edilmediği için, teoride sonsuz esarete dönüşebilir. İslam, insanı tarif eder, niteliklerini, tabiatını ve sınırlılıklarını 'veri' olarak ortaya koyar ve ona bir istikamet gösterir. İslami hadleri tanıyan ve bilen bir kimse için din istismarı, şirkle aynı cinsten olduğu için, onları bu bapta yanıltmak mümkün değildir; zira din istismarı gibi, şirk de insanın hürriyet alanlarını daraltır.

Din hürleştirir; şirk daraltır.

Düzelti ve Özür

Murat Çekin'in dergimizin III(2000) 2. (Kadın) sayısında yayımlanan "Netlik Ayarı –Kıyafet Meselesine Yeniden Bakış–" başlıklı makalesinde redaksiyondan kaynaklanan aşağıdaki hataları düzeltir sayın yazardan ve okuyucularımızdan özür dileriz.

176. sayfa 1. paragrafta 'iç elbise'den sonra 'diye' kelimesi atlanmış;
176. sayfa 3. paragrafta 'ihramla' kelimesi 'ihramda' olmuş;
179. sayfa 2. paragrafta 'kovaladığı' kelimesinden önce 'oradan' kelimesi girmiştir.

Atatürk'e İlah-Allah-Tanrı-Put-Peygamber Diyenler

YAVUZ BÜLENT BAKİLER
GAZETECİ, YAZAR

Türkiye'nin mütefekkir ediblerinden Yavuz Bülent Bakiler Beyefendi'nin 21.12.1990 ve 28.12.1990 tarihlerinde *Zaman Gazetesi*'nde Türkiye'de Atatürk istismârıyla ilgili olarak yazdıkları iki mühim makaleyi aşağıda sunuyoruz. Bu iktibasa müsâadeleri dolayısıyla kendilerine teşekkür borçluyuz.

Hasan Pulur, *Milliyet*'teki köşesinden soruyor: "Cumhurbaşkanı Özal'ın Konya'da 'Atatürk İlah değildir' demesinin anlamı nedir? Kim Atatürk'e ilâh demiştir ki?"

Anlaşılan, Hasan Pulur'un edebiyatımızla ve Cumhuriyet devri siyasetimizle başı pek hoş değil. Çünkü, o yıllara ait edebiyatımızı biraz karıştırmış olsaydı, Atatürk'e "Sen bir ilâhsın! Sen bir peygambersin! Sen bizim Allah'ımızsın!" diye çırpınan dalkavuklar yılkısına söylemediğini bırakmazdı.

Cumhuriyetimizin ilk yıllarında, devletimizin dine bakış tarzını öğrenebilmek için, önce, okullarımızda çocuklarımıza okutulan tarih kitaplarına, sosyoloji kitaplarına bakmak lazım. İstanbul'da 1931 yılında, Devlet Matbaası'nda bastırılan *Orta Zamanlar Tarihi*'nde İslâmiyet ve Hz. Peygamber (s.a.v.) aleyhinde yazılanlar, en koyu münkirleri bile utandıracak seviyesizliktedir. Cumhuriyetimizin ilk yıllarında, devletin resmî ideolojisinde İslâmiyet'in yeri yoktur. Çünkü "İslâm birtakım zevata göre eskimiştir!", "Hz. Muhammed (s.a.v.) nihayet bir çöl bedevîsidir", "İslâmiyet'in yerine yeni bir din koymak lâzımdır ki, o da Kemalizm'dir." Nitekim Edirne Milletvekili Şeref Aykut, Kemalizmi yeni bir din olarak gösteren kitabını yazmakta gecikmedi. Şeref Aykut'a göre Kemalizm dininin altı esası, altı oktan ibaretti: Yani "Kemalizm dini, Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, İnkılâpçılık, Devletçilik, Lâiklik ve Halkçılık prensiplerine dayanmalıydı." Kemalizm'in, yeni bir din olarak yayılmasında Şeref Aykut yalnız değildi. İyi ama bu dinin peygamberi kim olmalıydı? Bu sorunun cevabını Behçet Kemal Çağlar verdi: Mustafa Kemal Atatürk! Behçet Kemal, Süleymen Çelebi'nin meşhur *Mevlid*'ini Atatürk'e uydurmakta ve çıktığı Anadolu il ve ilçelerinde, başına topladığı kalabalıklara *Atatürk Mevlidi*'ni okumakta hiçbir sakınca görmedi:

(...)
Ger dilersiz bulasız oddan necât
Mustafa-yı ba Kemâl'e essalat.
Ol Zübeyde, Mustafa'nın ânesi
Ol sedeften doğdu ol dürdanesi!
Gün gelip oldu Rıza'dan hamile
Vakt erişti hafta ve eyyam ile.
Geçti böyle, nice ay nice sene
Vakt erişti bin sekizyüz seksene.
Merhaba ey baş halaskâr merhaba
Merhaba ey ulu serdâr merhaba!

Edip Ayel, Atatürk'e: "Sen bizim yeni peygamberimizsin!" diye seslenmekte geciktiği için dövünmeye başladı. Behçet Kemal'i geride bırakacak bir atılım içinde olması gerekirdi. Bunu gerçekleştirebilmek için, Atatürk'e yeni dinî sıfatlarla secde etmesi lazımdı. Edip Ayel, aruzun tumturaklı kalıplarıyla Türk edebiyatının en muhteşem dalkavukluk örneğini ortaya koydu:

Cennetse bu yurt, sen onu buldundu harabe
Bir gün olacaktır anıdın Türlüğe Kâbe.
Zindan kesilen ruhlara bir nur gibi doldun
Türk ırkının, en son, ulu peygamberi oldun.
Tutsak seni lâyık, yüce Tanrı'yla müsavî
Toprak olamaz kalp doğabilmişse semavî
Ölmez bize cennetlerin ufkundan inen ses
İnsanlar ölür, Türklüğe Allah olan ölmez!

Edip Ayel'in bu kükremesinden sonra bir tereddüt belirdi: Atatürk, yeni Kemalizm dininin Allah'ı mı olmalıydı; peygamberi mi? Cumhuriyet devri şairlerimizin bir büyük bölümü, Atatürk'e kıyamadılar. Onun üstünde de, altında da hiçbir gücün, hiçbir varlığın bulunmasına tahammül edemediler. Bu bakımdan, Atatürk'e hem Allah, hem de peygamber diye seslenerek kendilerinden geçtiler. Behçet Kemal, Edip Ayel'den geri kalmak istemedi:

Kaç yıldır Türkçe'ydi Tanrı'nın dili
İnsana ne ilâh, ne de sevgili
Ne de ana-baba aratıyordu
Her an yaratıyor, yaratıyordu.

Artık işaret verilmiş, yarış başlamıştı. İpi herkesten önce göğüslemeye çalışan atletler gibi, o devrin edipleri de "Allah", "tanrı", "ilah", "Kâbe", "put" gibi kelimelerle Atatürk'e daha önce ulaşabilmenin cezbesine kapılmışlardı. Yüzlerce örnekten işte bir kaçı:

Halil Bedii Yönetken çığlıklar koparıyordu:

Tanrı gibi görünüyor her yerde
Topraklarda, denizlerde, göklerde
Gönül tapar, kendisinden geçer de
Hangi yana göz bakarsa: Atatürk.

***

Kemalettin Kamu, kendisine milletvekilliği getiren şiirini kalabalıklara okumaya başladı: Çankaya

Burada erdi Musa
Burada uçtu İsa
Bülbül burada varsa
Hürriyet için öter.
Ne örümcek ne yosun
Ne mucize, ne füsun...
Kâbe Arab'ın olsun
Çankaya bize yeter.*

Sonra Faruk Nafiz Çamlıbel, sazını eline aldı:

On milyon bel, iki kat olmuşken eğilmeden
O'nda onbeş milyonun boyu birden uzaldı
Tanrı, peygamber diye nedir, kimdir bilmeden
Taptığımız ne varsa, hepsi ondan şekl aldı.

1938 yılında, Faruk Nafiz, tanrısız kalmamak için, Atatürk'ü yüreğine bir put gibi oturttu:

Yürüyor kalbimizin durduğu bir yolda değil
Kanlı bir göz yaşı nehrinde muazzam tabutun
Ey ilâhın yüce davetlisi, göklerden eğil
Göreceksin duruyor kalbimizin üstünde putun!

Türk Edebiyatı'nda, tarihimizin hiçbir devresinde görülmeyen dalkavukluk ve putperestlik örnekleri, patlayan bir lağımın dehşet saçan kokusu ve manzarasıyla etrafa yayılmaya başlamıştı: *Akbaba*'cı Yusuf Ziya Ortaç da sesini yükseltti:

Topladı avucunda yıldırımı, şimşeği
Yoktan var ediyordu tanrı gibi her şeyi.

Nurettin Artam, dinin bütün nurlarından koparak kula kul oldu:

Koca bir güneşin akşam olmadan
Dağların ardında sönüşü gibi
Millete can veren, vatan yaratan
Tanrının göklere dönüşü gibi.
Her zaman ırkıma büyük Baş Atam
Tanrılaş gönlümde, tanrılaş Atam!

Ömer Bedrettin Uşaklı da, Atatürk tapıcılığından kurtulamadı:

Bir güneş gibi yalnız
Sensin ülkü tanrımız
Ey Türklüğün bütünü

Vasfi Mahir Kocatürk de, kocaman yakıştırmalarla Kemalizm dinini müridleri arasında zikre başladı:

Peygamber, tanrısına duymadı bu hasreti
Vermedi bu kudreti tanrı, peygamberine.

* Bu şiirin, 1996'da Kültür Bakanlığı'nın bastığı iki cildlik *Mustafa Kemal'den Atatürk*'e isimli kitabın başına konmuş olması dolayısıyla Fatih Çekirge'nin yazdığı tenkid için bkz. *Sabah Gazetesi*, 11.02.1996.

İlhami Bekir, alnımızın akına, katran karası elleriyle küfrün yobazlığını bulaştırmaya çalıştı:

> İlk adam, mavi gözlerle baktı toprağa
> Toprağın haritasını çizdi bayrağa
> Allah değil, o yazdı alın yazımızı.

Bu ruhsuz, bu köksüz, bu tatsız örnekleri uzatmak istemiyorum. Yalnız, Cumhuriyetin o kuruluş yıllarında, zilli-düdüklü dalkavuklar zümresinden, üç önemli ismin ayrıldığını belirtmek istiyorum: Yahya Kemal, Necip Fazıl ve Nazım Hikmet! Nazım Hikmet, daha önce, Marks'a ve Lenin'e kul köle olduğu için Atatürk'e secde etmedi. Hatta ona "Burjuva Mustafa Kemal" diye homurdanan şiirler yazdı. Yahya Kemal'le Necip Fazıl, İslâm'ın Amentüsü'ne bağlı kaldılar. Kemalizm dininin yeni öncüleri ise, imânın altı şartı olan İslâm Amentüsü karşısına, Kemalizm'in yeni amentüsünü çıkardılar. Bazı devlet kuruluşlarında bastırıp dağıttıkları bu devrimci (!) amentüyü şöyle yazarak ilân ettiler:

> Kahramanlık örneği olan ve vatanın istikbalini yoktan var eden Mustafa Kemal'e, onun cengaver ordusuna, yüce kanunlarına, mücahit analarına ve Türkiye için ahiret günü olmayacağına iman ederim.

Halk, "halkçı" Kemalistler'in bu dehşetli dalkavukluklarından nefret ediyordu. Din ve dünya işlerini birbirinden ayırmaya çalışan Atatürk ise, kendisine takılan bu dinî sıfatlar karşısında şaşırıp kalıyordu.

Laik Devlette Atatürk Korkusu

1964 yılının 10 Kasım'ını hiç unutamıyorum. O gün, Ankara Türk Ocağı, Atatürk ihtifali dolayısıyla beni vazifelendirdi. Seçkin bir davetli önünde kürsüye çıktım. Özet olarak dedim ki:

26 yıldan beri, her 10 Kasım'da ağır bir matem havasına bürünüyoruz. Çocuklarımıza "Atam sen kalk ben yatam!" kabilinden yavan şiirler okutturuyoruz. Gençlerimize ümitsizlik aşılıyoruz. Kahramanlarımızı bire indiriyoruz. Bunlar yanlıştır. Önce şu 10 Kasımlar kaldırılmalıdır. Çünkü bizim kültürümüzde, medeniyetimizde matem yoktur. Bu hıristiyan geleneğinden süratle sıyrılmalıyız. "Oy Atatürk oy! Getir o dudaklarını alnıma koy!" diye ağlamakla, göğüs yumruklamakla hiçbir yere varamayız. Atatürk'ü geri getiremeyiz! Bu bakımdan "Atam izindeyiz!" diyenler yıllar yılı devam eden izinlerini daha fazla uzatmamalı, artık vazifelerinin başına dönmelidirler. Atatürk'ün büstüne sarılanları, ilme, tekniğe, san'ata sarılmaya davete ediyorum.

Konuşmama büyük tezahürat oldu. Kürsüden indikten sonra, eski Millî Birlik Komitesi üyelerinden Rıfat Baykal bana şunları söyledi:

Büyük bir cesaretle değil, büyük bir cür'etle konuşuyorsun! Biz, Millî Birlik Komitesi üyesi olduğumuz yıllarda bile bu senin söylediklerini ifade edemiyorduk!

1964 yılında, Atatürk'ün ismi etrafında oluşan bir koyu taassuba karşı çıkmak, çok basit birtakım gerçekleri dile getirmek, büyük bir cür'et sayılıyordu! Hayret! Hayret! Hayret!

O konuşma üzerinden 18 yıl geçti. İnsanoğlu fezayı fethetti. Ama bazı konularda biz, olduğumuz yerde saymaya devam ettik: 1982 yılında zamanın Başbakanı Bülent Ulusu'nun emriyle Millî Eğitim Bakanlığı'nda bir komisyon çalışması başlatıldı. Bu komisyona, her bakanlık, yetkilisi bir temsilciyle katılıyordu. Komisyon çalışmalarına, Kültür Bakanlığı adına da benim iştirak etmem uygun görülmüştü. Bakanlığımızın o yıllardaki müsteşarı Kemal Gökçe'nin onayıyla Millî Eğitim Bakanlığı'na gittim. Vazifemiz: Laikliğin din düşmanlığı olmadığına dair ciddi bir kitap hazırlamaktı.

Konu çok önemliydi. Salonda otuzdan fazlaydık. Herkes hazırladığı raporu okuyordu. Dr. Asaf Demirbaş, TRT adına konuşmaya başlayınca dondum kaldım. Söyledikleri yanlıştı. Hemen ondan sonra söz alarak özetle dedim ki: Bu konuda önce devletimiz kendisini tashih etmelidir. Laikliğin dinsizlik şeklinde anlaşılmasında vatandaşın bir günahı yoktur. Çünkü devletin bazı yetkili kişi ve kuruluşları, laikliği zaman zaman dinsizlik şeklinde anlamış ve anlatmışlardır. Laiklik ismi altında İslâmiyet'e karşı savaş açmışlardır. Gerçek gericilik budur. Bu yanlış ve tehlikeli zihniyete kat'iyyen fırsat verilmemelidir. Laiklik bana göre din ve vicdan hürriyeti demektir. Vatandaşın dinî duygularına Devlet kuruluşlarımız saygılı olmalıdır. Şimdi biz burada, Başbakanımızın emri doğrultusunda bir kitap yerine kırk kitap bile hazırlayabiliriz. Ama acaba Millî Eğitim Bakanlığımız, bundan böyle yayınlayacağı kitaplara ve dergilere, bazı Cumhuriyet devri şairlerimizin o muhteşem dalkavukluk örnekleri olan şiirleri koyacak mı; koymayacak mı? O şiirlerde Atatürk'ün: "Allah-ilah-tanrı-peygamber-put!..." olduğuna dair görüşler, iddialar vardır.

Devletimiz, yirminci yüzyılda bu sapıklıklara, kendi yayın organlarında yer vermesin. Verdiği takdirde, biz vatandaşımızı, laikliğin din düşmanlığı olmadığına inandıramayız! Bu çalışmalarımızın da hiçbir faydası olmaz!...

Bunları söylediğim zaman, birtakım kimseler, korkularından sapsarı kesildiler. Çarpılacaklarını, eciş-bücüş olacaklarını sandılar. Nitekim, toplantıya başkanlık eden Millî Eğitim Bakanlığı Müsteşar Yardımcısı, derhal müzakereleri tatil etti. Öğleden sonra başlayan çalışmalara beni almadılar. Kültür müsteşarımız Kemal Gökçe bir telefon emriyle beni geri çağırdı. Bu korkunç cehalet, taassup ve basiretsizlik karşısında dehşete kapıldım.

1982 yılında da en tabiî, en medenî görüşlere tahammülümüz yoktu.

1990 yılında var mı? Cumhurbaşkanımızın çok doğru beyanı yine bazı çevrelerde kıyametler koparıyor. Bir de diyorlar ki; "Atatürk'ün hataları ne ise söyleyiniz! Atatürk hata yapar mı?" Bu nasıl çağ dışı kalmış bir yontma taş devri kafasıdır. Atatürk insan değil midir? Onun hata yapmasından daha tabiî ne olabilir? Atatük hata yaparsa ne olur? Atatürk'ü bir medeni insan gibi okuyabilmemiz ve üzerinde konuşabilmemiz için, demek ki daha yüz yıl bekleyeceğiz. Çok yazık.

"Atatürk hata yapar mı?" diye sormadan önce, Atatürk'ün de bir insan olduğunu kabul etmeliyiz: Doğan, yaşayan, acıkan, susayan, hastalanan, uyuyan, uyanan, yaşlanan ve ölen, ölebilen bir insan. Onu, bu özellikleriyle kabul etmeyen kimseler karşısında söylenecek ne sözümüz olabilir?

islâmiyât
&
kitâbiyât

DEĞERLİ OKURLARIMIZA
DUYURU

ADRESİMİZ DEĞİŞTİ

Yeni Adresimiz

Dr. Mediha Eldem Sokak 41/12 06420 Kızılay ANKARA
tel: (312) 433 24 65 tel&faks: 433 66 68
islamiyat@hotmail.com
kitabiyat@hotmail.com

TEMSİLCİLERİMİZ

ADANA
A. Osman ATEŞ (322) 338 69 72
ADIYAMAN
Osman KAYA (416) 216 37 72
AFYON
Muammer ERDEM (272) 213 82 23
ANTALYA
Veli TUĞ (242) 312 35 54
BURSA
Rahim KILIÇ (224) 224 93 45
M. Emin MAŞALI (224) 243 13 37 / 448
ÇORUM
Süleyman GEZER (364) 226 74 90
DENİZLİ
Kemal GÖZ (258) 591 39 49
DİYARBAKIR
Musa BAĞCI (412) 248 80 22
ELAZIĞ
Erol KARAKAYA (424) 233 92 18
ERZİNCAN
Mustafa SEZER (446) 214 64 12
ERZURUM
Nevzat TARTI (442) 231 35 73
GAZİANTEP
İ. Halil HATABAY (342) 251 09 39
GİRESUN
Ali YILMAZ (454) 212 50 07
ISPARTA
Haluk SONGUR (246) 237 04 28 / 4400
İSTANBUL
Bilal AYBAKAN (216) 310 53 11/ 253
Şaban KARATAŞ (216) 374 07 40
İZMİR
Adil ÇİFTÇİ (232) 285 29 32 / 402
K. MARAŞ
M. Ali KİRMAN (344) 236 00 49
Hayrettin BİLGE (344) 214 01 24
KAYSERİ
Menderes GÜRKAN (352) 437 49 01 / 31081
KIRIKKALE
Şamil ÖÇAL (318) 357 24 78
KOCAELİ
Ali Vasfi KURT (262) 331 47 59
KONYA
Muhammed TASA (332) 323 82 50 / 210
KÜTAHYA
Mustafa ÖNSAY (274)216 28 34
MALATYA
Ruhi ABAT (422) 615 28 08 / 136
MANİSA
Ahmet UTKUSEVEN (236) 231 06 55
MARDİN
Selim ÖNCÜ (482) 212 36 62
RİZE
Mustafa ÇAKIR (464) 214 11 23 / 121
SAKARYA
Muharrem KILIÇ (264) 274 30 60
SAMSUN
Mustafa ÖZTÜRK (362) 457 60 20 / 1268
SİVAS
İsmail ÇALIŞKAN (346) 226 15 27 / 1836
ŞANLIURFA
Salih AYDEMİR (414) 312 84 57
UŞAK
Mustafa TAYYAR (533) 327 86 44
VAN
Hüseyin YILMAZ (432) 225 15 07
ZONGULDAK
Mustafa ATAV (372) 266 67 12
KKTC (Lefkoşa)
Hürrem DERİN (392) 228 56 13
ABD
NAMIK KAYA (614) 688 92 19
ALMANYA
Abdullah MERCİMEKOĞLU (49) 831 270 58
İNGİLTERE (Birmingham)
Abdullah ŞAHİN (121) 414 43 86
İNGİLTERE (Londra)
Mahmut ERBAY (410) 44 93 38

NOT: Diğer illerden temsilci olmak isteyenler, dergimizle irtibat kurabilirler.

İslâmiyât

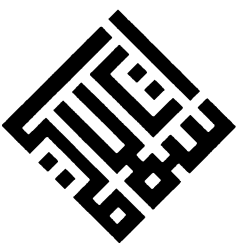
üç aylık araştırma dergisi cilt 3 sayı 4 ekim-aralık 2000

İSA (as.) ANISINA

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Diyaloğun Neresindeyiz?
•
JOHN M. HULL
Âmâ Bir Müridden Gören Bir Kurtarıcıya Açık Mektup
CHRISTOPHER ROWLAND
İsa ve İlk Kilise
MAHMUT AYDIN
Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci
JOHN HICK
Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması
JANE I. SMITH
Wilfred Cantwell Smith: İnanç Dünyalarını Anlamak
MEHMET SAİT REÇBER
Swinburne'ün Teslis Felsefesi
MEHMET KATAR
Hıristiyanlık'ta İsa'nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı
MEHMET ÜNAL
Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nüzûlü Meselesi
M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi
•
NİYAZİ ÖKTEM
Kur'an'da Hz. İsa
LÜTFULLAH GÖKTAŞ
II. Vatikan Konsili Belgelerinde Müslümanlara İlişkin İbarelerin Çevirisi Üzerine
HASAN HANEFİ
Dinî Araştırmaların Evrenselleştirilmesi –Metodolojik Yaklaşım–
•
MAHMÛD ES'AD İBN EMÎN ŞEYDİŞEHRÎ (1857-1917)
Müdâfa'ât-ı Dîniyye
•
Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi



islâmiyât

III (2000), sayı: 4
İSA (as) ANISINA

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

KONU DANIŞMANLARI
Abdullah ŞAHİN - Mehmet PAÇACI

SAHİBİ
AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ. Adına
Süleyman BAYRAKTAR

SORUMLU GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Ömer ÖZSOY

YAYIN YÜRÜTME KURULU
Ali DERE Mehmet GÖRMEZ İlhami GÜLER
Sönmez KUTLU Mehmet PAÇACI

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 ÖZBAHÇE (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

FİYATI: 4.500.000.- TL

ABONE BEDELLERİ
Kurum: 45.000.000 Normal: 17.000.000 Öğrenci-Öğretmen: 14.000.000
Yurtdışı: $ 45, DM 90

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

©islâmiyât

islâmiyât hakemli bir dergidir.
islâmiyât'ta yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir.
Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın yürütme kurulu sorumludur.

İkinci Baskı: Ankamat Matbaacılık

Mart 2012 Ankara

İÇİNDEKİLER

Yayıncının Notu 5

Editörden

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Diyaloğun Neresindeyiz? 9

Makaleler

JOHN M. HULL
Âmâ Bir Müridden Gören Bir Kurtarıcıya Açık Mektup 13

CHRISTOPHER ROWLAND
İsa ve İlk Kilise 35

MAHMUT AYDIN
Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya:
İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci 47

JOHN HICK
Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve
Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması 75

JANE I. SMITH
Wilfred Cantwell Smith: İnanç Dünyalarını Anlamak 87

MEHMET SAİT REÇBER
Swinburne'ün Teslis Felsefesi 99

MEHMET KATAR
Hıristiyanlık'ta İsa'nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı 115

MEHMET ÜNAL
Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nüzûlü Meselesi 133

M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi 147

Araştırma Notları

NİYAZİ ÖKTEM
Kur'an'da Hz. İsa 169

LÜTFULLAH GÖKTAŞ
II. Vatikan Konsili Belgelerinde
Müslümanlara İlişkin İbarelerin Çevirisi Üzerine 181

HASAN HANEFİ
Dinî Araştırmaların Evrenselleştirilmesi –Metodolojik Yaklaşım– 195

Klasik Metin

MAHMÛD ES'AD İBN EMÎN ŞEYDİŞEHRÎ (1857-1917])
Müdâfa'ât-ı Dîniyye 203

Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri 223

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

Her geçen gün baş döndürücü bir hızla gelişen kitle iletişim araçlarının, zaman-mekan farklılığını alabildiğine görecelileştirerek, hayatın tüm boyutlarını etkilediğini, yaşayarak görmekteyiz. Globalleşme olarak kavramsallaştırılan bu sürecin, açık pazar ekonomisi ideolojisinin doğal, teknolojik bir uzantısı olduğunu; dolayısıyla, temelde marketi kontrol eden uluslararası şirketlerin çıkarlarına hizmet edici, yıkıcı bir boyutunun bulunduğunu vurgulamak gerekir. Bu olumsuz işlevinin yanında, globalleşme, aynı zamanda, insanlığa, tarihte bezeri görülmeyen kültürlerarası bir diyalog fırsatı da yaratmakta, hatta bu tür bir kültürlerarası etkileşimi zorunlu kılmaktadır. Bu gözlemden, kültürlerarası alışverişin günümüze has bir olgu olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir; zira, kültür tarihçileri ve antropologlar, insanlık tarihi boyunca, günümüz boyutlarında olmasa da, bu tür kültürel etkileşimlerin var olagelddiğini aktarmaktadırlar. Sosyal bilimlerdeki bu tür çalışmaların verilerine göre, kültürün ortaya çıkışı, temelde insanın fiziksel çevresine adaptasyonuna ve en önemlisi, bireylerin kendi aralarında uyumlu ve kalıcı bir ilişkiye, bir tür diyaloğa girebilmelerine bağlıdır. İnsanın doğuştan edindiği biyolojik temelli bilişsel süreçlerin gelişime açık oluşu, bireyin sosyalleşme sürecinde, aktif olarak çevresindeki değer simgelerini içselleştirmek ve yorumlamak suretiyle kültür oluşturmasını mümkün kılmaktadır. Her türlü ben olma sürecinin (psikolojik boyut), benler arası (sosyal boyut) bir etkileşim sürecinin sonucu olduğunu düşündüğümüzde, insanın psikososyal yaşantısının temelde çoğulcu bir yapıya sahip olduğunu görmüş oluruz. İnsani bilincin oluşumunu sağlayan unsurların başında, bedensel verili durumumuz ve bedenin içinde konuşlandığı, tasarlandığı sembolik-metaforik (dilsel) mekanizmanın işlediği, ortaya koyduğu tarihsel-kültürel dünya(lar) gelmektedir.

Kültür oluşturma süreçlerini belirleyen bu diyalojik yapının işleyişi, kontrol etme iradesinden, kısaca, güç faktöründen hali değildir. Her türlü bireysel, bireyler arası ilişkiler ve insan-doğa ilişkileri, aynı zamanda birer güç süreçleridir. 'Gücün', kendisini kullananlara tanrısallık vaadeden cazibesi, bir çok bireysel ve toplumsal sömürünün kökeninde yatmaktadır. Bu, insani bir durum olan diyalojik sürecin sınırlılıklarını ve onun temelde ideolojik bir motivasyondan hali kalamayacağını da bize hatırlatmaktadır. Diyaloğu, özellikle, farklı kültürel coğrafyalarda gelişen değişik yaşam biçimlerini anlamayı hedefleyen diyaloğu olumsuz kılan diğer önemli bir faktör, 'ben'in 'öteki'ni, farklı olanı, sürekli kendi düşünsel süreçlerine hakim metaforlarla algılaması; farklı olanı kendisine benzeterek, nötralize ederek tanımlamaya çalışmasıdır.

Bu olumsuzluk, kendisini, Batı modernitesinin en zayıf ve en yıkıcı boyutu olarak ortaya koymaktadır. Özellikle, modernitenin, aydınlanma ve özgürleştirme metaforlarını kullanarak, Batı emperyalizminin farklı kültürleri, az gelişmiş, primitif olarak algılamasını entelektüel planda aklama işlevi görmesi, bunun en bariz örneğidir. Şüphesiz, sorun, Batı'ya has olmayıp, insani bir durumdan kaynaklanmaktadır. Doğal olarak her türlü toplumda bu tür bir problemin ortaya çıkabileceğini unutmamak gerekir. İslam dünyasının, 17. Yüzyıl sonlarına kadar etkinliğini sürdüren, Avrupa karşısındaki politik-askerî üstünlüğü sonucu, Batı'nın kültürel/dinsel dünyasını küçüklük ifade eden kavramlarla aklileştiren/tanımlayan sembolleri, hâlâ bilinçlerimizde canlılığını korumaktadır. Bu durum, İslam ve Batı dünyaları arasındaki değişen güç ilişkilerinin, onların kültürel kimliklerini belirlemedeki rolünün önemini de ortaya koymaktadır. Bu son tespitin doğal sonucu şudur: Her ben olma akdi, bir 'öteki' ile diyaloğu zorunlu kılmaktadır.

Farklılığa karşı geliştirilen 'saygı' içerikli bir tavır, bir tür nefis muhasebesi yetisinin de önemini beraberinde getirmektedir. Bu noktada 'ben'i ve 'öteki'ni tanımlama problematiğinin, modern Batı düşüncesini ne kadar meşgul ettiğini, E. Husserl'in çığır açıcı fenomenolojik araştırmalarında ve onun açtığı vizyonla beslenen Husserl sonrası fenomenologların, örneğin M. Heidegger, A. Schutz, M. Merleau-Ponty, E. Levinas, J. Derrida'in çalışmalarında görmekteyiz. Husserl'le başlayan bu önemli fenomenolojik projenin ana hedefini, bütün yaşam algılarımızın, hakikatlerimizin gerçekleştiği en geniş ufkun analizi-eleştirisi olarak tespit etmek mümkündür.

Dinler arası diyaloğu, yukarıda ifade edilmeye çalışılan çerçevede düşündüğümüzde, dinin, insan yaşamını belirleyen önemli bir kültürel olgu olarak analizinin önemi ortaya çıkmaktadır. Tektanrılı dinsel dünyayı incelediğimizde, yaşamın gerçek anlamının, evrenin yaratıcısına ibadette sembolize edildiği ve sosyal, politik, ekonomik adaletin sağlanmasının, bu ritüelin kaçınılmaz tarihsel bir sonucu olduğu tespitinde bulunabiliriz. İran ve semitik havzanın beslediği bir kültürel arka planda gelişen bu vizyonun son büyük geleneği, kendisini İslam ile ortaya koymaktadır. Buna bağlı olarak, İslam'ın, bilinçli olarak, öteki dinlere karşı, onların meşruiyetini kabullenmeye dayalı bir tür dinsel pluralizmi benimsediğini görüyoruz. Bu arada unutulmaması gereken, dinin insan hayatındaki işleyişinin güçten hali kalmadığıdır. Tanrı'nın tarihe peygamberî bilinçler vasıtasıyla müdahalesinin temel hedefi, insanın, yaratıcısını hatırlayarak, kendisiyle, sosyal ve fiziksel ortamıyla, sömürüye dayanmayan bir diyaloğa girmesini öğütlemek ve bu durumun teşekkülünü engelleyen her türlü ögeyi kritik etmektir. Netice, farklı dinsel geleneklere ait bireyler olarak, dinsel tasarımlarımızın tarihsel-ideolojik şartların etkisinde oluştuğunu göz önünde bulundurarak, onları sürekli eleştiriye tâbi tutmanın, iman etmenin kaçınılmaz bir sonucu olduğudur.

Farklı tarihsel ortamlarda ortaya çıkan dinî gelenekleri bir potada eritmek yerine, onların kendi içsel bütünlüklerini kabullenerek, 'farklı oluş'u, yeryüzünde daha olumlu bir insani durum yaratmayı sağlayacak bir zenginlik olarak algılamak gerekir. Buna mukabil, dinî gelenekleri ve farklı kültürleri, birbirlerinden tamamıyla bağımsız adalar olarak algılamak yerine, insan olma müştereğimizden dolayı, onları, birbirlerini anlayabilecek canlı organizmalar olarak algılamanın daha uygun olduğu gözükmektedir. Karşılıklı kabullenmeye dayalı bir diyaloğun önemi ortadadır. Bu tür yapıcı bir unsu-

run ilk adımı, farklı dinî geleneklere ait/mensup bireylerin, kendilerini kendi kavram ve tarihî problematikleriyle ifade etmelerini sağlamaktır.

Bu bağlamda *islâmiyât*'ın, "İsa (as) Anısına" özel sayısı ile, yalnızca Türkiye kamuoyuna İsa ve öğretisi hakkındaki yeni perspektifleri taşımakla kalmayıp, Müslüman-Hıristiyan dünyaların birbirlerini anlamalarına bu tür yapıcı bir katkı sunmak gibi tarihî bir role talip olduğunu belirtmeliyiz. Özellikle Hıristiyan Batı dünyasının, İslam'la, tarih boyunca yukarıda değinilen güç dengeleri bağlamında ilişkiye girmiş olmasının ve günümüzde de, İslam'ı, ekonomik göç sonucu Batı Avrupa'da yaşayan Müslüman toplulukların hayli savunmacı ve muhafazakar din söylemlerinden anlamaya çalışmasının doğurduğu güçlükleri düşündüğümüzde, atılan bu adımın önemi daha da artmaktadır. Bunun, sadece Müslüman olarak bizim görüşümüz olmayıp, bir çok Hıristiyan meslektaşımızın da fikri olduğunu belirtmek istiyoruz. Bu bağlamda, yakın bir zaman önce aramızdan ayrılan, ömrünün büyük bir bölümünü dinlerin insanlık tarihindeki rolünü ve özellikle de İslam'ın dünya kültürüne katkısını incelemekle geçiren W. Cantwell Smith'i anmak istiyoruz. Bu sayının konu danışmanlarından Abdullah Şahin, kendisine, *islâmiyât*'ın bu tür bir dinler arası diyalog vizyonuna sahip olduğunu ve çalışmalarını Türkiye'deki okuyucuya sunmayı hedeflediğini aktardığında, Kanada'daki hasta yatağında duyduğu sevinci *islâmiyât* okuyucularıyla paylaşmak istiyoruz. Ondan beklediğimiz katkının, Jane I. Smith'in yazısı ile büyük ölçüde sağlandığını düşünüyoruz. Sayıya katkıda bulunan Hıristiyan akademisyenlerin, John Hick, Christopher Rowland ve J. M. Hull'un kendi dinsel geleneklerini eleştirel bir şekilde sunmaları, kültürlerarası anlamlı bir diyaloğa girebileceğimizin teminatı olsa gerektir. Özellikle J. Hull'un kendi varoluşsal şartlarından hareketle, yukarıda ifade edilen bir tür 'ufuk' kritiğine giren yazısı, bize, yaşamın anlamının ışık merkezli bir dünyaya hapsedilemeyeceğini; farklı dünyalara ait olmanın, barışçıl, adilane yarınları yaratmayı mümkün kıldığını çarpıcı bir şekilde hatırlatmaktadır. Said Reçber, Mahmut Aydın ve Mehmet Katar'ın yazılarının, söz konusu diyaloğun önemli önkoşulları olan entelektüel ve bilgisel yeterlilik (olduğu gibi tanıma) konularında diyaloğun beri tarafına dair ümit verici katkılar olarak görüleceğini umuyoruz. Mehmet Ünal ve M. Hayri Kırbaşoğlu'nun yazıları, yalnızca İsa bağlamında müslüman gündeminin öncelikli ve güncelleşmeye en yatkın sorunsalı olarak niteleyebileceğimiz Mesih tasavvurunu ele almaları açısından değil, belki daha önemlisi, taşıdıkları özeleştiri iradesi bakımından da dikkate değer yaklaşımlar içeriyor. Bu sayı münasebetiyle kaleme alındığı hâlde, zamanında tamamlanamayan birkaç yazı, muhtemelen 2001 yılı sayılarında yer alacaktır.

Konu danışmanları Abdullah Şahin ve Mehmet Paçacı'nın girişimleri olmasaydı, böyle bir sayıyla karşınıza çıkamazdık; özellikle Sayın Şahin, nitelikli dış katılımların sağlanmasında içtenliği ve mesaisiyle desteğini esirgememiştir. Yayın kurulumuz, konu danışmanlarının yanı sıra, bu sayı için yazılan İngilizce yazıları sınırlı bir zaman diliminde Türkçe'ye çevirme riskini üstlenen arkadaşlarımıza ve bütün çevirileri titizlikle kontrol eden M. Hayri Kırbaşoğlu'ya minnet borçludur.

Ümidimiz, *islâmiyât*'ın bu yapıcı diyalog girişiminin, farklı kültürel-entelektüel platformlarda devam ettirilmesidir.

Taziye

İslâmiyât'ın bu sayısı matbaaya verilmek üzereydi ki, Avustralya'dan gelen bir vefat haberiyle büyük bir üzüntüye kapıldık. Dergimiz çevresinin yakinen tanıdığı ve yayın kurulu üyelerimizin çoğunun üniversiteden hocası olan A.Ü. İlahiyat Fakültesi eski öğretim üyelerinden Prof.Dr. Esad Coşan Beyefendi, Hakk'ın rahmetine kavuşmuştu.

Merhum Hocamızın ailesine ve bütün sevenlerine baş sağlığı diliyor, sabırlar niyaz ediyoruz.

Şimdilik Merhum hakkında kısa bir bilgi vermekle yetiniyor, kendisine Cenab-ı Hak'dan sonsuz rahmetler niyaz ediyoruz.

Editör

Prof.Dr. M. Esad Coşan

14 Nisan 1938'de Çanakkale'nin Ayvacık İlçesi Ahmetçe Köyü'nde doğdu. Babasının adı Halil Necati, annesinin adı Şadiye'dir.

1950'de İstanbul Vezneciler İlkokulu'nu, 1956'da İstanbul Vefa Lisesi'ni bitirerek aynı yıl İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi bölümüne girdi. Arap Dili ve Edebiyatı, İran Dili ve Edebiyatı, Ortaçağ Tarihi ve Türk-İslam Sanatı sertifikalarını alarak 1960 yılında Edebiyat Fakültesi'nden mezun oldu.

Aynı yıl Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde "Klasik Dinî Türkçe Metinler Kürsüsü"nde asistan olarak göreve başladı. Fakülte yayın komisyonunda iki yıl sekreterlikte bulundu. 1965 yılında "XV. Yüzyıl Şairlerinden Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri" konusunda doktora tezini vererek ilahiyat doktoru ünvanını aldı. 1967-1968 yıllarında Ankara Yükseliş Muhendislik Mimarlık Özel Yüksek Okulu'nda "Türkçe ve Hümaniter Bilgiler" dersi verdi. 1973 yılında "Hacı Bektaş ve Makâlât" adlı doçentlik teziyle doçent ünvanını aldı ve aynı yıl, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslam Edebiyatı kürsüsüne öğretim üyesi olarak tayin edildi; o tarihten itibaren kürsünün başkanlığını yürüttü. 1982'de aynı fakültede profesörlüğe yükseltildi. 1987 yılında, kendi isteğiyle emekli oldu.

Matbaacı İbrahim-i Müteferrika ve Risâle-i İslâmiye (Ankara 1982) adlı kitabının yanı sıra, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, *Vakıflar Dergisi*, *Hakses Mecmuası*, *İslam Mecmuası*, *Diyanet Gazetesi* gibi muhtelif dergilerde çok sayıda makalesi yayımlanmıştır. Ayrıca, *İslam*, *İlim ve Sanat*, *Kadın ve Aile* gibi süreli yayınların yayımlanmasına öncülük etmiş ve uzunca yıllar bu dergilerde makaleleri yayımlanmıştır.

Danışmanlığında doktora yapmış olan birçok öğrencisi, hâlen çeşitli üniversitelerde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Editörden

Diyaloğun Neresindeyiz?

Ondördüncü asrını geride bırakmış İslâmiyet'in doğduğu coğrafyada tanıştığı Ehl-i Kitâb'la olan ilişkileri günümüzde de canlılığını devam ettirmektedir. Her ne kadar bir Hıristiyan-İslâm silahlı çatışması artık zâhiren ortadan kalkmış gibi ise de, asırların kültürel birikiminin tesîrinden sıyrılamamış toplum politikacılarının İslâm karşıtı davranışları uluslararası ilişkilerde hâlen sergilenebilmektedir. Sebebi ne ola ki?

Bilindiği üzere, Hz. Peygamber devrinde Yahûdîler millîleştirdikleri dinleriyle kapalı devre hayatı seçmişlerken, Hıristiyan dünyası, İslâmî anlayışa muvâzî olan âlemşümûl din anlayışları îcâbı, dünyevî hâkimiyet mücâdelelerine girmek durumunda idiler. Bu anlayış sonucu olarak Vatikan'ın önderliğindeki Hıristiyan dünyanın Müslümanlar'la giriştiği silahlı mücâdelenin asırlarca ne derece tarife gelmez fâcialara yol açmış olduğu mâlûmdur. "*Extra ecclesiam nulla salus*" (Kilise dışında kurtuluş yokdur) bayrağı altında, husûsiyle İslâm'ı ve Müslümanlar'ı, asırlar boyu, yok edilmesi gerekli varlıklar olarak görmüş olan Vatikan, ancak bundan 40 sene kadar önce, bu peşin hükmünü bırakma lüzûmunu hissedebildi ve beşeriyet için daha büyük tehlike olarak gördüğü ateizm ve komünizm gibi cereyanlara karşı en azından ahlâkî-akîdevî sâhada müşterek değerleri olan Yahûdi-İslâm âlemine el uzatmaya karar verdi. 1962-65 arası toplanan II. Vatikan Konsili'nin en çarpıcı faâliyeti, bu yeni yönelim olmuşdur. Vatikan'ı târîhî geleneğini terke sevkeden diğer âmillerden bahsetmeyi başka zamana bırakıyor, ba'de harâbi'l-Basra dahî olsa, İslâm dünyasına açılmış bu diyalog penceresini yine de memnûniyetle karşıladığımızı belirtmek istiyoruz.

Her ne kadar, iyi niyyet, başarıya ulaşmakta ilk adımı teşkil etse de, sonuca ulaşabilmenin gereklerini yerine getirmenin esas hedef olduğunu unutmamak gerekir. Bu temel şart, bizce, Hıristiyan-İslâm ilişkilerinin târîhî-siyâsî-kültürel geçmişini tamâmiyle objektif, bîtaraf ölçülerle ortaya koymak, müsbet tenkîdden geçirmek, geçmişden ders çıkarabilmekdir. Mâzî bilinmeden, geçmişin kültürüyle dünyaya bakmaya alışmış insanları değiştirebilmenin pek imkânı yokdur. Ne var ki, II. Vatikan Konsili, Hıristiyan dışı dinlerle ilgili olarak 15 Ekim 1965 Cuma günü yayımladığı beyannâmesinin Müslümanlar'la ilgili cümlelerinde, asırlardır tekfîr edegeldikleri kimselere merhamet kanatlarını indirir görünerek: "Müslümanlar her ne kadar Hz. Îsâ'yı Tanrı olarak tanımıyorlarsa da, O'na ve annesine [Meryem'e] saygı gösteriyorlar" demek lûtfunda bulun-

makta, 1300 senelik kötü geçmişin üzerine sünger çekivermeyi, o devirleri unutmayı tavsiye etmektedir.

Müslümanlar'ın Hz. Îsâ'yı Tanrı olarak tanımıyacakları muhakkak olduğuna göre, Kur'ân-ı Kerîm'in 1400 sene önce Peygamber'e hitâben yaptığı şu tesbîtin henüz yürürlükden kalkmıyacağı anlaşılmaktadır:

Ve len terdâ 'anke'l-Yehûdu ve-lâ'n-Naṣârâ ḥattâ tettebi'a milletehum

Ne Yahûdiler, ne de Hıristiyanlar, sen onların dinlerine uymadıkça senden memnun kalacak değillerdir (2. Bakara, 120).

Bunun yanı sıra, Vatikan'ın geçmişe sünger çekmek tavsiyesinin de Hıristiyan dünyası hâriç kimseye faydası olamıyacağı, günümüzün sosyal ve siyâsî gerçekleriyle sâbit olmuş bir vâkıadır.

Zamanımızın Kilise mensubu İslamologlarından Montgomery Watt'ın 1983'de Londra'da yayımlanmış *Islam and Christianity Today*'inde (Dr. Turan Koç tarafından 1991'de *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık* ismiyle tercemesi yayımlanmışdır), Batılı Hıristiyanlar'ın 8. yüzyıl başında İspanya'nın, 9. yüzyılda Sicilya'nın Müslümanlar'ca fethine kadar onlarla pek az ilişkide iken, bu fetihler sonunda karşılarında kendilerinden kültürel ve askerî yönden çok üstün korkunç bir düşman bulunduğunu idrak ettiklerini, derhâl İslâm hakkında bilgi toplamaya koyulduklarını, kapıldıkları aşağılık duygusundan kurtulmak için de, İslâm ve Peygamberi hakkında asılsız iddiâlar ileri sürerek çarpıtılmış bir İslâm vücûda getirdiklerini söylemekde ve özellikle 12. ve 14. asırlar arasında Batı Hıristiyan dünyası âlimlerinin ortaya koydukları bu çarpıtılmış İslâm tasavvurunun, her ne kadar 1700'lerden itibâren düzeltilmeye çalışılsa da, Batı düşüncesini, içinde bulunduğumuz yüzyıla kadar şekillendirmeye devam ettiğini itiraf etmekden çekinmemektedir.

Bu durum karşısında İslâm âlemi ne yapabilmişdir? Ne yapacak; içine düştüğü ictimâî, siyâsî, kültürel sukûtu, takdîr-i ilâhiye bağlamış! Meselâ Batılı âlimlerin yazıverdiği *İslâm Ansiklopedisi*'ni tercemeden gayrı, ilmî varlık göstememek derekesini kabullenmişdir. Halbuki Müslümanlar'a 'Hıristiyan Ansiklopedisi'ni yayımlayabilecek bir kültür seviyesine ulaşmak yaraşırdı.

Erbâbının bildiği üzere, Sayın Watt'ın bahsettiği bu çarpıtma, asırları kucaklayan bir yazılı malzeme vücûda getirdi ve bu malzemeyle yetişmiş gayrı müslim dünyanın çocukları Müslümanlar'ı o çerçevede değerlendirir oldular. Müslüman doğruyu söylemiş, doğruyu yapmış, hiç önemi yokdu bazı devletlulerin nazarında.

1974 Kıbrıs harekâtı sırasında Paris'te idim. Televizyondan verilen harekât görüntülerini takîb ediyordum. Bir ara, zamanın Fransa Cumhurbaşkanı Valéry Giscard d'Estaing göründü. Haber spikeri onun yorumlarını biraz acâib bulmuş olmalı ki, kendisine şu soruyu yöneltti: "Efendim", dedi; "Bakıyorum, hep Rumlar'ı haklı buluyorsunuz. Türkler'in hiçmi haklı oldukları taraf yok?" Bu suâle o günün en yüksek siyasî koltuğundaki bu Fransız Mösyö, avurdlarını şişire şişire şu cevâbı verdi: "Bunda anormal olan ne ki? Bizim kültürümüz Yunan ve Roma kaynaklıdır." Hele şükür, bu zihniyette olmayan pekçok Fransız âlimi tanıyordum da üzüntümü kısmen üzerimden atabilmişdim.

Evet. Bu ve benzeri davranışlara Batı'nın asırlardır yaşattığı çarpıtılmış İslâm anlayışının kaynaklık ettiğinde şübhe yokdur.

Watt'ın teshîtine ortak olan pekçok âlim vardır. Meselâ Watt'ın yanında doktora yapmış Norman Daniel (1919-1992) gibi bir İngiliz âlimi bunlar arasındadır. 1960, 1962, 1966 ve 1980'de olmak üzere 4 defa basılan *Islam and the West* isimli eseri –ki 1993'de müellifi tarafından gözden geçirilmiş Fransızca'sı *Islam et Occident* (İslâm ve Batı) adıyla çıkmışdır–, şimdiden klasikleşmiş ve Türkçe'ye mutlak kazandırılması gereken bir eserdir. İşbu Norman Daniel, mezkur eserinin giriş bölümünde şöyle demektedir:

> Batı Avrupa, aşağı yukarı 1100 ile 1300 tarihleri arasında teşekkül etmiş ve o zamandan beri de ancak yavaş yavaş değişmiş olan kendi görüşünü uzun zamandır devam ettirmektedir. Bu devamlılığın temel sebeblerinden birisi, yalnızca, bir müellifin görüşlerinin bir diğerine normal geçişi değil, fakat meselenin tabiatındaki değişmezlik vasfıdır. İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki farklar değişmiş değildir, öyle ki Hıristiyanlar dâimâ aynı tenkîdleri yöneltmek eğilimindedirler. Hattâ daha yakın bir devirde bile meselenin şuûruna sâhib bazı yazarlar geleneksel hıristiyanî ve avrupâî davranışlarından kurtulmaya çalışmışlarsa da onların başarıları, ortaya koydukları arzularının seviyesine her zaman ulaşabilmiş değildir.
>
> [Avrupa'da] İslâm'ın tahrif edilmiş görüntüsü Avrupalı vicdanında Bizans İmparatorluğu'nun siyasî ve askerî yönden önemli derecede za'afiyete uğradığı ve Batı tarafından ta'ciz ve itiraz konusu yapıldığı bir devirde olmuştur. Müslümanlar o devirde pekçok yerde Hıristiyan dünyasının sınırlarında idiler ve Akdeniz'i onlarla paylaşıyorlardı. Bu çarpıtılmış görüntü Hıristiyan toplumun akîdelerinden birisi olmuşdur. Tabîatiyle Hıristiyan Kilisesi mensublarının ekserîsinin de...

Bu şartlar içinde büyümüş Avrupalı siyâsînin müslümana tarafsız bakabilmesi mümkünmüdür? Demokrasi, insan hakları deyince mangalda kül bırakmayan günümüzün bazı Batılı devletleri, iş Müslümanlar'a gelince her şeyi unutuvermektedirler. Son günlerde Fransa meclisinin Ermeniler hakkındaki gayreti, yavuz hırsız ev sâhibini bastırır misalinin tipik örneği olsa gerektir. Halbuki son devirlerinde bile Ermeni-Rum asıllı bakanlara sâhib Osmanlı Devleti'nin gösterdiği demokratik anlayışa meselâ Fransa'dan verilebilecek bir tek misâl olabileceğini zannetmiyoruz. İslâm-Hıristiyan diyaloğunun harâretli savunucularından Hıristiyan din âlimi Youakim Moubarac'in 1971'de bastığı *Les Musulmans* isimli soruşturma eserinde Prof.Dr. Muhammed Hamîdullah'dan naklettiği aşağıdaki ifâdeyi yalanlayan bir beyâna henüz rastlayabilmiş değiliz. Merhum şöyle diyor:

> Fransa'nın 130 senelik Cezâir işgâli boyunca, ki Fransa bu müddet zarfında Cezâir'i kendi toprağı olarak kabul ediyordu, Haçlılar devrinde değil, insan hakları asırları olan 19. ve 20. asırda Fransa, bakan, devlet sekreteri, büyük elçi... kademesinde Cezâir asıllı bir tek müslümana hak tanımış değildir. Cezâirli bir milletvekili bu Fransa'da aslâ bakan veya devlet sekreteri olamamışdır.

Çarpıtılmış İslâm imajının siyasete yansımış tarafını bir kenara koyup bugün Vatikan'ın daveti konusunda ne yapılması gerektiği meselesine gelirsek, bu noktada şu gerçekleri göz önünde tutmanın vazgeçilmezliğini söylemek durumundayız.

Husûsiyle İslâm-Hıristiyan kültürel ilişkileri sâhasında fevkalâde zengin edebî mahsüllere sâhibiz. İslâm ülkelerindeki Hıristiyan âlimlerin başta Kur'ân'a yönelttikleri tenkîdî eserler daha Emevîler devrinde serbestçe yayılabiliyordu. Meselâ hicretten yarım asır sonra doğmuş, Emevî devletinde idârî vazife almış, Dımeşklı Yahyâ (S. Jean Damescène) [676-754] bunların öncüleri durumundadır. Hıristiyan cebhesinden gelen hücumlara Müslüman âlimler de cevab vermekte gecikmediler ve günümüze kadar kesintilerle devam eden bir reddiyeler sınıfı edebiyatı doğdu. Bu son derece dikkate şayan edebî mahsûller hakkında derli toplu ilk büyük çalışmayı bir Alman âlime borçluyuz: Moritz Steinschneider (1816-1907), *Polemische und apologetische Literatur in Arabischer Sprache zwischen Muslimen Christen und Juden* (Müslüman, Hıristiyan ve Yahûdîler Arası Cedel Edebiyatı), Leipzig 1877.

Bugün memnûniyetle görüyoruz ki, II. Vatikan Konsili pek hayırlı bir edebî hizmete vücûd vermiş, 1974'den itibâren her sene bir aded çıkarılarak bugün 25. cildine erişmiş *İslamochristiana-Dirâsâtun İslâmiyyetun Mesîhıyye* ilmî dergisini çıkarmakla, dinler arası diyalog çalışmalarına en büyük ilmî kaynak hizmetini sunma şerefini kazanmıştır. Fransız asıllı râhib âlim Prof.Dr. Maurice Borrmans'ın editörlüğünde yayınına devam eden bu çeşid eserlerin Türkiye'de henüz yeterince değerlendirilebildiğini ve onlara katkı sağlanabildiğini maalesef ki söyleyebilecek durumda değiliz. İlâhiyat Fakültelerinin husûsiyle dinler târîhi kürsülerini, gerekli dilleri bilen, kaynakları kolayca sağlayabilen öğretim üyeleriyle zenginleştirmedikçe bu teessüfden kurtulabilmek herhalde mümkin olmayacakdır. Türkiye Cumhuriyeti Batı'yla bütünleşmeyi hedeflerinden birisi görüyorsa, her şeyden önce o, Batı'nın İslâm'a bakışını düzeltmesine yardımcı olmak durumundadır. Asırlar öncesine âid peşin fikirlerle büyümüş günümüz Batılı siyaset ve halk adamlarının beyinlerini temizleyebilmek, ancak geçmiş kültürün temizlenmesiyle mümkündür. Bu temizliğe, bu konuyla ilgili olarak Batılı âlimlerce yazılmış eserleri dilimize kazandırmakla başlanmalıdır. Bir Norman Daniel'in, bir R.W. Souther'in, bir T. d'Alverny'nin... eserlerini bizzat yazamadığımıza göre, terceme etmekden başka çâremizmi var!

Siyâsîlerimizin günübirlik politikalardan kurtulup, geleceğe dönük bu çalışmalara yardımcı olacaklarını ümîd etmek istiyoruz. Günümüzde temcid pilavı gibi ortaya konan Ermeni soykırımı iftirasını Ehl-i Kitâb'ın kafasından çıkarabilmeyi, bağırıp çağırmaya bağlayan sîyâsîlerimiz duydularmı bilmem, Türk Tarih Kurumu'nda Ermenice bilen bir tek uzman yokmuş! Zararı yok, yakında nasıl olsa okuyan kızların başlarını açacağız; bu sâyede yurdumuzda ne enflasyon kalacak, ne yoksulluk, ne banka soygunları, ne de Müslüman düşmanlığı; sonra da Avrupa Birliği!

Aklımızı koru Yâ Rabbi...

MEHMED S. HATİBOĞLU

İslâmiyât III (2000), sayı 4, s. 13-34

Âmâ Bir Müridden Gören Bir Kurtarıcıya Açık Mektup

JOHN M. HULL
PROF., BIRMINGHAM Ü. EĞİTİM FAKÜLTESİ

ÇEVİRİ: ABDULLAH ŞAHİN

Bölüm 1. Giriş

Yirmi beş yılı aşkın bir süre önce, İsa'nın mucizeleriyle ilgili çalışmamda, konuya tarihsel-kritik bir açıdan yaklaşmıştım.[1] Öncelikli olarak, metnin gelmiş olduğu tarihsel ortam ilgimi çekmişti. Çalışmamı benzeri eleştirel araştırmalar bağlamında irdelemeye çalışmıştım ve çalışma dipnotlarla dolup taşmıştı. Görme veya duyma özürlü insanların, İsa'nın hastaları iyileştirmesiyle ilgili mucizelerini tartışmamı nasıl algılayacaklarını sormak aklıma gelmemişti. Bu noktada hâlâ ciddi bir gelişme olmadı. "İsa'ya açık mektubum"u (ikinci bölüm) yazarken, tarihsel eleştiri geleneğinde yazılmış birçok makaleyi inceledim.[2] Daha önce gören bir insanken göremediğimi, görme özürlü bir insan olarak gördüğümün farkına vardım. Aynı şekilde, İncil'de âmâlık sembolizmi hakkında makale yazan, tahminen birçoğu görme özürlü olamayan yazarların, konunun âmâ insanlar açısından doğurduğu sonuçlar üzerinde ciddi olarak düşünmediklerini fark ettim.

Yukarıdaki sebeplerden dolayı, "İsa'ya açık mektubum"u yazarken konuya bilinçli olarak farklı bir açıdan yaklaştım. Metnin geldiği tarihsel ortamdan çok, metnin yaratmaya çalıştığı dünya, işaret ettiği ufuk üzerinde yoğunlaştım.[3] Kutsal Kitap'la olan geçmiş tanışıklığımı paranteze almayı, bir zamanlar gören bir insanken ilgili metinlerin bana ifade ettiği anlamı unutmayı, kasetten dinlediğim İncil'in konuşmasının bilincime, kuru zemine düşen yağmur damlaları gibi düşmesini istedim.[4]

İncil'i teypten dinlemek, metne karşı (daha önce geliştirdiğim) tepkimde pek bir değişiklik yapmadı; İsa'nın, Ferisilerin "kör aptallar" olduğunu ifade

[1] John M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, SCM, London 1974.

[2] E. G. E. S. Johnson 'Mark x: 46-52 Blind Bartimaeus', *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978), s. 191-204.

[3] Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University, Forth Worth 1976, s. 36 vd.

[4] Sonuç, Kwok Pui-Lan'ün "Konuşan bir kitap olarak Kutsal Kitap" konulu çalışmada geliştirdiği hermeneutik yöntemin benzeri bir yorumlama oldu. Kwok Pui-Lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*, Orbis, Maryknoll 1995, s. 40-43.

eden sözlerinin, onun gerçekten söylemiş olabileceği şeye yakın olmaktan çok, Matta'nın metinde yaptığı edisyonun ürünü olması olasılığı gibi... Aynı şekilde, bir deyiş veya kıssanın, birden fazla yerde zikredildiği durumlarda, İncil'i oluşturan kitaplar arasındaki paralellik ve farklılıklara her zaman başvuruda bulunmadım. Sadece, teybimin bana okuduğu şeye tepkide bulundum. Bununla birlikte, 'belli' bir âmâ insanın, Kutsal Kitab'a nasıl tepkide bulunduğunu betimlerken, kendim hakkında bir şey söylemiş olmaktan çok, 'genel' (anlamda) Kutsal Kitap hakkında bir şeyler gösterdiğim kanaatindeyim.

Kullandığım yorumlama metodu, Kutsal Kitab'ın ifade ettiği anlama gösterilen postmodern tepkilerin tipik bir örneği sayılabilir.[5] Ancak, şimdi Asya, Afrika ve Güney Amerika bağlamlarında geliştirilen Kutsal Kitap yorumlama tecrübelerinden hareketle –feminist ve zenci okuyuşları zikretmeye gerek yok– Avrupa'da geliştirilen Kutsal Kitap çalışmalarının Avrupai özellikler taşıdığını öğrenmiş oluyoruz.[6] Nasıl ki, sahip olduğumuz teoloji, kendileriyle dayanışma içerisinde bulunduğumuz insanların çıkarını temsil ediyorsa, (bunun doğal bir sonucu olarak) Kutsal Kitap da, bu çıkar dayanışmasının idamesini sağlayan bir vasıtası olabilmektedir. Her türlü bilgi, insanların çıkarları dairesinde üretilmekte; kısaca, belirli bir motivasyondan hâli bir gerçekliğin olmadığını unutmamak gerekir.[7] Bununla birlikte, Kutsal Kitap hakkındaki bilgi ve gerçekliğin, Kutsal Kitap yorumcularının sosyo-tarihsel konumlarından kaynaklandığını ve 'Kutsal Kitab'ın anlamı'nın zorunlu olarak, kültürel bir olgu olduğunu kavradığımızda, bu anlamı farklı sosyo-kültürel duruşlardan kaynaklanan diğer anlamlarla karşılaştırmaya davet edilmiş oluruz. Kutsal Kitap hakkında, görebilen insanların anlayışına dayalı olarak geliştirilen, gören gerçeklik doğru olabilir; fakat bundan, onun hakikatin tamamının ifadesi olduğu anlamı çıkartılamaz. Hakikatin tamamının ifadesi olmamasından hareketle, bu gerçeği mutlaklaştırmaya giriştiğimizde, yanlış bir yola sapmış olacağımızı unutmamak gerekir.

Dolayısıyla bu çalışmayı, Kutsal Kitab'ı göreceleştirmeyi veya plüralize etmeyi hedefleyen bir uğraşı olarak görmek gerekir. Kutsal Kitab'ın temelde görebilen insanları hedefleyen bir kitap olduğu gerçeğini yadsımadan, bu gerçeği, onu aşikar kılmakla göreceleştirmek ve bu açık olguyu ifade etmekle de Kutsal Kitab'ı göreceleştirmek istiyorum.[8] Kutsal Kitab'ın görebilen insanlar için olduğu hakikati, onun görme özürlüler için de olduğu hakikatiyle ilintilidir. Şayet Kutsal Kitap göreceli olarak, gören insanların kitabıysa, aynı şekilde o, göreceli olarak erkeklerin, duyan insanların, beyazların veya zenginlerin de kitabıdır. Bu göreceleştirmenin bir sonu yok mudur? Her şeye rağmen, Kutsal Kitap'ta mutlak bir gerçeklik yok mudur?

Şayet Kutsal Kitap'ta mutlak bir gerçeklik varsa, o suni veya çoğu zaman bilinçaltında gerçekleşen mutlaklaştırma süreçlerinde değil; herkesin anlamının

[5] Walter Brueggemann, *The Bible and Post-Modern Imagination: Texts Under Negotiation*, SCM, London 1993.

[6] R. S. Sugirtharajah, *Voices From the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, SPCK, London 1995.

[7] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Heinemann, Educational, London 1978.

[8] Michel Pêcheux, *Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious*, Macmillan, London 1982.

bir araya getirilmesine kadar devam ettirilen, içinde birçok anlamların çoğaltıldığı bir süreçte bulunacaktır; ancak bu yolla Kutsal Kitap gerçek evrensel bir statü elde etmiş olur. Ne kadar fazla farklı bakış açısı olduğunu bilmiyoruz. Daha ne kadar yeni grup ve kültürlerin Tanrı'nın sözüne sarılıp da, ona yeni bir anlam kazandıracaklarını kestiremeyiz; fakat, şayet Kitab-ı Mukaddes bütün insanlara hitap eden evrensel bir kitap olacaksa, ondan yeni anlamlar çıkartma süreci dondurulamaz. Kutsal Kitab'ın kendilerine seslendiği tüm insanlara, bu seslenişe cevap verme imkanının tanınması zorunludur. Böylece Kutsal Kitap'taki söyleşi, bugün bizimle de diyaloga geçebilir ve herkese duyma ve seslenme olanağı tanınmasıyla da, içinde tüm insanların kendilerini gerçekten özgürce ifade edebildiği bir toplum yaratmış oluruz.[9]

Öyleyse, bundan sonra hangi anlamda Kutsal Kitab'ın Tanrı sözü olduğunu söyleyebiliriz? İsa'nın "Âmâ, âmâya kılavuzluk edemez; çünkü, her ikisi de önlerindeki çukuru göremeyip içine düşerler." dediğini duyduğumda, bu ifadeler bana göre Tanrı sözü müdür? Eski ve Yeni Ahit'i bir bütün olarak, özellikle de İncilin, bana, benim âmâ bir insan olarak itaatsizliği, inançsızlığı, cahilliği ve günahı simgelediğimi söylemesini, Tanrı sözü olarak mı almalıyım? Bunlar kabullenme, bağışlama ve özgürleştirme olmaktan çok, dışlama ve ezmeyi ifade eden sözlerdir. Bu sözleri Tanrı kelamı niteliğine sokmak için, onları eşitsizlik ifade eden metaforlarından arındırmalıyız. İnancın kendisine şahitlik ettiği gerçek, cahilliğimizin, günahkârlığımızın ve itaatsizliğimizin, İsa'nın kişiliğinde bilinir kılınan Tanrı'nın sevgisine cevap vermemizden bizi alıkoyduğudur. Bu inanç şehadetinin, âmâlık metaforlarıyla ifade edilmesinin bir zorunluluğu yoktur. Şüphesiz bu, metaforun öldürdüğü; fakat ruhun hayat verdiği bir durumdur.

Bazı Hıristiyanlar, İncil'in lafzi gerçekliğine inandıklarını söylerler. Bu tür Hıristiyanlar, âmâlık metaforunu anlamada bir tür zorlukla karşılaşabilirler ve kendilerini, İncil'in otoritesini esas alan inançlarının tabiatı gereği, âmâ insanları kınayan bir tavır takınmak zorunda da hissedebilirler. İncil'in lafzi anlamda hakikatine inanan şahsın yüz yüze kaldığı çıplak gerçek şudur: İncil'in her kelimesini lafzi anlamda doğru kabul edersen, büyük bir olasılıkla, kültürümüzde âmâ insanlarla ilgili olarak kullanılan olumsuz imajı eleştirisiz bir şekilde kabullenirsin.

Benzeri bir yorum İsa'nın sözleri için de yapılabilir. İsa'nın söylemiş olduğu rivayet edilen, "Âmâ, âmâya kılavuzluk edemez; çünkü, ikisi de önlerindeki çukuru göremeyip içine düşerler." sözleriyle İsa'nın kastettiği şudur: Anlama yeteneğinden yoksun insanlar, başkalarına öğretmenlik edemezler; çünkü, her iki grup da, netice itibarıyla anlama yetisinden yoksundur. İsa'nın konuştuğu gerçeğin ifadesinde körlük metaforunun kullanılması bir zorunluluk değildir. İsa, tuzun tuzluk sıfatını kaybetmesi hâlinde bir işe yaramayacağı konusunda uyarıda bulunurken, sadece tuz hakkında konuşmuyor; fakat bütün bir ömür boyunca Tanrı'nın hakimiyeti öğretisinin canlı tutulmasının önemini ifade edi-

[9] Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* (1. ve 2. ciltler) Beacon Press, Boston 1984, 1987.

yordu. Bununla beraber, İsa'ya atfedilen ve yüzyıllar boyunca önemsenmeyen, görme özürlü insanları ezen eşitsizlik metaforu ve küçük görme tasvirlerinin kullanımlarıyla yüzleşmek zorundayız; çünkü Hıristiyanların çoğu bu metaforların altındaki gerçeği bilmelerine rağmen, açıkça kullanılan bu metaforu reddetmediler. Bundan dolayı, metin, görme özürlü olmayı küçümseyen bir kültürel imgelemin gelişimine katkıda bulunmaya devam etti. İsa'da özgürleşen birisi ve âmâ bir hıristiyan olarak, Kutsal Kitab'ı ve onun gören hıristiyan yorumcularını, yukarıda ifade edilen bu ciddi suçla itham ediyorum.

İsa'nın bu metaforları kullandığı gerekçesiyle veya bu metaforların sadece gerçeği açıklamakla kalmayıp onu bünyesinde barındırdığı varsayıldığından, Yeni Ahit geleneği bu metaforların kullanımını (açıkça) İsa'ya atfetti; çünkü âmâ insanların aptal, cahil ve tutarlı olmadıklarına inanılmıştı. Şayet İsa, "Âmâ, âmâya kılavuzluk edemez; çünkü, ikisi de önlerindeki çukuru göremeyip içine düşerler; fakat gerçekte çukurun içine düşmezler, ben sadece önemli bir konuyu aydınlatmaya çalışıyorum." demiş olsaydı, deyişin bütün etkisi kaybolmuş olurdu. "Tuz, tuzluğunu kaybedince bir işe yaramaz; fakat gerçekte hâlâ (tuzluğunu kaybeden tuz da) iş görür, işe yarar." demiş gibi olurdu.

Şu an, Kitab-ı Mukaddes'in geleneksel otoritesi, etik ve bilimsel temelli ciddi bir eleştiriye tâbi tutulmaktadır. Şüphesiz Kutsal Kitab'ın otoritesi farklı açılardan değerlendirmeye tâbi tutulmalıdır. Kutsal Kitap, bizim onu duyanlar olarak içine çekildiğimiz bir söyleşidir. Bu söyleşide zengin ve güçlülerin, fakir ve ezilmişlerin ve daha birçok faklı insanın sesini duyarız. Kutsal Kitap, Tanrı sözüdür; çünkü onda fakir ve ezilmişlerin sesleri aslâ susturulmamıştır.[10] Kendisinde, görebilen insanların seslerini ve bazen de, cılız bir tonda da olsa, görme özürlülerin seslerini duyarız. Kutsal Kitap, Tanrı'nın sözüdür. Onu kendimizin kapalı, biyolojik ve sosyal şartlarında şekillenen perspektiflerden değil de, bünyesindeki dinamik çeşitliliğiyle algıladığımızda, bize sadece görebilen ve görme özürlü olan bireyler olarak değil de, insan olarak konuştuğunu fark ederiz. Görme yeteneğimizle olsun âmâ hâlimizle olsun, Kutsal Kitab'ı ilgilendiren soru, bizim ne yaptığımızdır.

"Açık Mektup" tarzını kullanmamın sebebi, bu stilin, Kutsal Kitap'taki âmâlık olgusuna, görme özürlü bir insan olarak, otobiyografik bir tarzda, tepkimi açık bir şekilde ifadeye imkan sağlayan etkin bir araç olmasıdır. Bu şekilde, Kutsal Kitab'ın zenginliğini sadece gören insanlara değil de, herkese açmasının güvence altına alınmasını sağlamış oluruz.

Bölüm 2. İsa'ya Açık Mektup

Sayın İsa,

Matta İncili'ne göre sen, 'kör' kelimesini kırıcı bir kavram olarak kullandın. Belirli bir grup insanı eleştirirken onları "kör kılavuzlar" (Matta 23: 16), "kör

[10] George Thompson, *The First Philosophers*, Lawrence and Wishart, London 1955, s. 333 vd. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, Heider, New York 1972.

budalalar" (ayet 17) ve "sen kör Ferisi" (ayet 26) şeklinde tasvir ettin. Kendi otoriteni, yüzyıllarca, görme kabiliyetinin kaybına referansta bulunarak başkalarını küçümseyen insanlara verdin. Ne zaman bir milletvekili bir devlet bakanını, ülke halkının sosyal refahına karşı kör bir tavır takınmakla eleştirse; ne zaman bir spor muhabiri bir kriket oyuncusunun topa körlemesine vurduğunu ifade etse veya bir akademisyen körlemesine değerlendirmeyi (öğrencilerin adlarının gizli tutulduğu değerlendirme sistemini) tavsiye etse, bunlarla pekiştirilen imaj, âmâ insanların inatçı, duygusuz, kendilerini kontrolü beceremeyen veya açıkça cahil olduklarıdır. Eleştirdiğin insanları, "dikkatsiz kılavuzlar", "aptal budalar" veya "inatçı Ferisiler" şeklinde tasvir etmiş olsaydın, durum senin için daha kolay olurdu. Bu şekilde konuşmuş olsaydın, küçümseme ifade eden ve görme özürlü insanların çokça acı çekmesine neden olan bu âmâ imajı, senin iznini ve desteğini almamış olurdu.

Bu deyimleri, senin din görevlilerin ve önemli yakın dostlarınla ne zaman tartışsam, 'kör' kelimesini metaforik anlamda kullandığına işaret ederek, seni savunurlar; fakat ben, bu açıklamanın, probleme nasıl bir çözüm getirdiğini anlayamıyorum. Genel anlamda İnciller, seni, görme özürlü insanlara karşı şefkatli davranan birisi olarak sunuyorlar (Markos 8: 22-26; 10: 46-52). Bundan hareketle şayet kılavuzlar, fakihler ve Ferisiler, gerçekten kör olsalardı, onları eleştirirken, senin, onların kör oluşlarına referansta bulunacak kadar duyarsız olacağını hayal edemiyorum. Durumun problemli hâle gelmesinin asıl nedeni, körlük kavramının; cahilliği, aptallığı ve duyarsızlığı ifade etmek için kullanılan bir metafor olmasıdır.

Senin görebilen dostlarının (seni savunma kaygısıyla) işaret ettikleri bir diğer nokta, âmâ olmayı küçük görme şeklindeki kullanımının, sadece Matta'ya ait olduğu ifadesidir; çünkü Markos ve Luka'daki paralel pasajlarda 'kör' kavramı kullanılmamaktadır (Markos 12: 38-40; Luka 20: 45-47). Bu argümana göre, netice itibarıyla bu tür kullanımların doğrudan sana değil de, Matta'ya veya onun içinde sonuçlandığı geleneğe atfedilmesi gerekir.

Bu tür bir değerlendirme, konuya biraz açıklık getirmektedir; fakat öte yandan, İncillerde, senin gerçekten kullandığın kelimeleri ifade eden fazla deyim olduğundan da hiç emin olmadığımı belirtmek isterim. Her hâlükârda, aşağılayıcı kelimeler, metnin ve ilk hıristiyan davetçilerin, senin hakkında çizdikleri resmin bir parçasıdır. Kiliselerde okunan bu sözleri duyduğumuzda, "Efendimiz İsa Mesih'e şükürler olsun!" diyerek, karşılık veririz. Öyleyse, bu kelimeleri gerçekten kullanmış olup olmamanın veya onların Aramice veya Yunanca benzerlerini kullanmış olup olmamanın bir önemi kalmamaktadır. Bütün bu tartışmalar bir yana, bu metinler seninle ilgilidir.

Problem, 'kör' kelimesinin küçük düşürme anlamında kullanılmasından daha derindir. Kör kılavuzlara işaret ederken durumu açıklamak için onların küçük sineği süzerek ayırdığını ve deveyi yuttuklarını söyledin (Matta 23: 24). Başka bir deyişle, kılavuzlar detaylar hakkında boşuna telaşlanırken önemli şeyleri ihmal ediyorlardı. Bu örnekleme, görme özürlü insanların yeme alışkanlıkları bağlamında (düşünülünce) daha büyük bir önem kazanmaktadır. Şayet

benimle yemek sofrasına otursaydın, benim, tabağımdaki son bezelyeyi yiyebildiğim hâlde, kimse bana söylemedi diye yanı başımdaki içki bardağımın hiç de farkında olmadığıma dikkat eder miydin? Aynı şekilde ekmeğimin üstünde duran kağıda sarılı yağ kalıbını nasıl yemeye uğraştığımı ve kesilmiş havuçları batırıp yememin beklendiği sos tabağına dikkat edemediğimin de farkına varır mıydın? Efendim, görme özürlü oluşumun ilk dönemlerinde, çaresizce, bağımsız gözükeceğim diye, üstündeki çeşitli yemekleri ayırt edemeyerek yemek büfesine yanaşıp tabağımda (karışık bir şekilde) duran krema tatlısı ve kızartılmış sebzelerle nasıl baş başa kaldığımı hatırlarsın.

Görebilen kişinin, âmâ insanların davranışlarıyla ilgili yaptığı aynı gözlem; bardağın önce içinin, sonra dışının yıkanmasıyla ilgili sözde de kendisini açıkça ortaya koymaktadır. Âmâ Ferisi bardağın dışını yıkayıp iç kısmını yıkamadan bırakmakla suçlanmaktadır (Matta 23: 25). Şayet benim çalışma odama gelseydin ve benimle bir bardak kahve içseydin, kahve kaplarının temiz olup olmadıklarını sinirlice gözlemler miydin? Görme özürlü bir insanın bu durumda emin olabilmesinin tek yolu, bardağın içine dokunarak hissetmesidir ki, birçok insan, içine başkasının yağlı parmaklarının dokunduğu bir bardaktan içmeyi istemez. Âmâ bir insan; ancak, bardakları sürekli yıkanmış tutmakla veya onları sürekli belli bir yerde saklayarak veya ters çevirerek onların temizliği konusunda emin olabilir. Bu teknikler âmâ bir insan için bardağın içini ve dışını temiz tutmanın ne kadar zor bir iş olduğunu göstermektedir. Yukarıda bahsi geçen gözlemler, kör olma suçlamasıyla birlikte düşünülünce, 'kör' kelimesinin rastgele kullanılmadığı, aksine âmâ insanların davranışlarının detaylı gözlemlenmesinden hareketle kullanıldığı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Eyvah! Durum daha da fenalaşmakta.

Efendim, gerçek şu ki, yeryüzündeki davetini gerçekleştirdiğin günlerde sen gören birisiydin. Gören toplumunun âmâ insanlarıyla ilgili anlayışlarını doğal olarak sen de benimsedin. Örneğin Matta, senin Ferisiler hakkında şöyle konuştuğunu aktarıyor bize; "Bırakın onları; onlar körlerin kör kılavuzlarıdır. Eğer kör, köre kılavuzluk ederse, her ikisi de çukura düşer" (Matta 15: 14). Senin böyle bir şeyi nasıl söylemiş olacağını merak ediyorum; çünkü, senin birbirlerine kılavuzluk eden âmâ insanlarla ilgili tecrüben, bu ifadenin karşıtı bir tavrı takınman gerektiğini telkin ediyor. Matta, 9. bölümünde, iki âmâ insanın seni nasıl takip ettiklerini ve sen eve girerken seni yakaladıklarını tasvir ediyor (Matta 9: 27-31). Onlar gürültüyle geçen kalabalığı takip etmiş ve sen eve girince de seni yakalama fırsatı elde etmiş olmalıydılar. Onlar ne bir hendeğe, ne de bir çukura düşmüştü. Üstelik bu deyişi sana değil de Matta'ya atfetmek biraz zor gözüküyor; çünkü Luka da aynı deyişi aktarıyor bize; "Kör, köre kılavuzluk edebilir mi? Her ikisi de çukura düşmez mi?" (Luka 6: 39) Luka, bu yorumu bir mesel olarak sunuyor; fakat bu meselin gücünü ve anlamını, gören insanların, âmâların davranışları hakkında kabul ettikleri genel bir kanıdan almış olması gerekir. Efendim, senin bu genel kanıyı paylaştığın tasvir edilmektedir; fakat bu, âmâ insanların gerçek davranışları hakkında bir şeyler söylemekten çok, gören insanların onlar hakkında ne kadar önyargılı olduklarının

göstergesidir. Görme özürlü insanlar, tanışıklık duygusuna bağımlıdırlar. Belli bir yola alışkanlığı olan âmâ bir insan, bu güzergah dahilinde diğer bir âmâya pekala kılavuzluk edebilir. Ben kendim birçok defa âmâ insanlara kılavuzluk ettiğim gibi, âmâ insanlar da bana kılavuzluk ettiler. Biz ne bir çukura düştük, ne yolda arabalar bize çarptı, ne de merdivenlerden yuvarlandık. Bu arada, zaman zaman gül çalılıklarıyla olan (tatsız) karşılaşmaları da itiraf etmek zorundayım; gerçekten gören insanlar kılavuzum olduğunda bazen kötü tecrübeler yaşıyorum. Bir işyerinin reyonlarını dolaşırken aniden zeminin kaymasıyla neredeyse dengemi kaybedecekken bana kılavuzluk eden arkadaşım hemen şöyle bir açıklamada bulunur: "Özür dilerim, sana yürüyen merdivenlerle aşağı indiğimizi söylemeyi unuttum."

Gören bir insan olarak, Yeni Ahit'e dair çalışmalar yaparken, senin gören bir insan olduğunu hatırlamak aklıma gelmemişti. O zamanlar aynı dünyanın insanlarıydık; fakat görebilmenin bir dünya olduğunun da farkına varmamıştım. Dünya düzeninin öyle olduğunu düşünmüştüm. Görme yeteneğimi kaybedince âmâlığın başlı başına yeni bir dünya olduğunu ve görme durumunun, belirgin tecrübelerden oluşan bir dünya olarak tanımlanması gerektiğini kavradım; ancak şimdi, efendim, benim bir dünyada, senin de başka bir dünyada olduğunu anlıyorum.

Âmâ bir insan olarak, ilk defa Yuhanna İncili'ni okurken bu gerçeğin farkına varmıştım; fakat o zaman hâlâ, bu konudaki anlayışım sınırlıydı. Yuhanna İncili'nde seninle bir tür yabancılaşma duygusuna kapıldım. İncil'i, Breyl alfabesiyle okurken –görme yeteneğimi kaybettikten sonra Breyl alfabesiyle okuduğum ilk kitap– bu kitabın benim durumumda olan insanlar için olmadığını (yazılmadığını) anladım; çünkü onda görme gücü ve ışık, gerçeği simgelerken; karanlık ve körlüğün, günahın ve inançsızlığın simgeleri olduklarını fark ettim. Bu sembolizmin anlamını bir tek zihnimle değil, yüreğimle de hissettim. Görebilen bir ilahiyat talebesiyken İncil'deki sembolizmi işleyen makaleler yazdığımda, konuyu bir tek akademik çalışmalarımın sınırlılığında anladığımın farkına vardım. Şimdi ise, konuyu insanlığımdan, kör insanlığımın perspektifinden kavramıştım. Buna rağmen Kutsal Kitab'ın bir bütün olarak, görebilen insanlar tarafından görebilenlere hitaben yazıldığının hâlâ farkında değildim. Yuhanna İncili karşısında zihnim karışmış ve yabancılaşmış olarak buldum kendimi; fakat bu şekildeki tepkimin nedenini de tam olarak fark edememiştim; çünkü hâlâ görebilmenin ve körlüğün insan yaşantısında farklı dünyalar yarattığını bilmiyordum.

Bugün senin 4. İncil'ine (Yuhanna) tekrar döndüğümde, onun, İnciller arasında çok belirgin olarak, görebilen bir toplumun eseri olduğunu anlıyorum. Efendim, senin huzurunda ilk sureyi okuyorum. 4. ayet bana diyor ki, senin hayatın bütün insanların ışığıdır. Senin ışığın karanlıkta parlar ve karanlık onu boğamaz (ayet 5). Herkesi aydınlatan gerçek ışık (ayet 9) dünyaya geliyordu. O zamana kadar hiç kimse Tanrı'yı görmemişti (ayet 18) ve biz (senin görebilen takipçilerine işaret ediyor) coşkuyla senin yüceliğine şahit olduk. Vaftizci Yahya, seni görmeyle tanıdı (ayet 33-34). Yahya'ya, üzerine güvercinin indiği kimsenin, seçilen (kurtarıcı) olacağı bildirilmişti ve sonra Yahya, "Ben de

gördüm ve 'Tanrı'nın Oğlu budur!' diye tanıklık ettim." diye, eklemede bulundu (ayet 34). 42. ayette senin, Simon Petrus'a bakarak, "Sen Yuhanna'nın oğlu Simon'sun." dediğine; şimdi tekrarlanan davete, "Gel ve gör" (ayet 43, 46) deyişine dikkat ediyorum. Nerede yaşadığın sorulunca sen böyle cevap vermiş; Filipus Natanyel'e "Gel ve gör." demiştin. Yuhanna, seni görünce müridlerine, "İşte (görün) dünyanın günahını ortadan kaldıran Tanrı Kuzusu!" (ayet 29) ve Natanyel'in sana geldiğini görünce, "İşte, görün, içinde hile olmayan gerçek bir İsrailli!" (ayet 47) demiştin. Natanyel'e, "İncir ağacının altında gördüğünü" (ayet 47) söylemiştin. 4. İncil'inin 8. bölümünde, dünyanın ışığı olduğunu ve seni izleyenin karanlıkta yürümeyip hayatın ışığıyla aydınlanacağını söylemiştin (Yuhanna 8: 12); fakat efendim, ben her gün karanlıkta yürüyorum ve son 20 yıldır böyle yaşayageldim. Evet, biliyorum, sen bunları metaforik olarak ifade ettin; fakat günahın ve inançsızlığın metaforu olarak algılanmak pek de hoş bir şey değil. Bazen metafor o kadar canlı ve açık ki, içimde keskin bir acı hissetmeden duramıyorum. "Günün 12 saati yok mu? Gündüz yürüyen sendelemez; çünkü, bu dünyanın ışığını görür. Oysa gece yürüyen sendeler; çünkü kendisinde ışık yoktur" (Yuhanna 11: 9). Bu pasajda sergilenen varsayım, çalışmanın ancak gündüzleri olanaklı olduğudur; fakat benim için, 'gündüz saatleri' kavramı ilgisizdir. Gece veya gündüz çalışıyor olmamın benim açımdan bir farkı yoktur. Aynı şekilde, bilgisayarım ve teybim de, benim gibi, karanlığın yahut gündüzün ne olduğu konusunda bir şey bilmezler.

Efendim, sana sormak istediğim başka bir soru daha var; günah ve özürlü olma arasında bir bağlantı olduğuna inanıyor musun veya sen kendin buna inanamadıysan bile, senin (ilk) takipçilerin böyle bir ilişkiye inandılar mı? Beythesta havuzunun eyvanları altında yatan kötürüm adamı iyileştirince, ona, "Bak, iyi oldun. Artık günah işleme de başına daha kötü bir şey gelmesin" (Yuhanna 5: 14) dedin. Bana göre bu sözler, senin, açıkça adamın kötürümlük hâliyle günahkârlık arasında bir ilişki kurduğunu göstermektedir. Yuhanna İncili'nde (5: 3) Beythesta havuzunun eyvanları altında kör, kötürüm, felçli gibi birçok hastalıklı insanın yattığını okuyunca, yaptığın bu yorumun yalnızca belirli bir kişiyi veya genel anlamda kötürüm insanları kapsadığını düşünemiyorum; çünkü iyileştirilen insan kör birisi olsaydı, aynı yorum onun için de getirilirdi. Aynı şekilde, evin çatısından indirilen felçli adamı iyileştirdiğinde (Markos 2: 1-12) ona söylediğin ilk şey, "Günahların bağışlandı"ydı; ancak bu yorumu duyanlar tarafından yorumun doğurduğu sonuçlara itirazlar gelince, felçli adamın bedensel iyileştirilmesine devam ettin. Hastalıklı durumun iyileştirilmesinden önce, ilk olarak adamın günahlarının çıkartılmasının gerekli olduğunu düşünmek gerçekten güçtür.

Yuhanna'nın 9. bölümünde âmâ adamla ilgili kısmı okuyunca durumun farklı olduğunu anlıyoruz; fakat bu pasaj da kendisine özgü problemler içermektedir. Havarilerin, "Kim günah işledi de bu adam kör doğdu? Kendisi mi, yoksa annesi babası mı?" sorusuyla, özürlü olma hâli ve günah arasında bir tür ilişki kurdular. Sen bu öneriyi reddederek şöyle bir eklemede bulundun: "Ne kendisi, ne de annesi babası günah işledi. Tanrı'nın işleri onun hayatında görülsün diye kör doğdu" (ayet 3). Efendim, başka bir ifadeyle, adamın doğuştan kör ol-

masının sebebi ebeveynlerinin işlediği bir günah olmayıp senin (mucizevi iyileştirmeni gerçekleştirebilmen için) ideal bir fırsat yaratılmak istenmesinden dolayı olmuş oluyor. Kör adamda Tanrı'nın işlerinin açığa çıkmasını ifade ederken sen, adamın körlüğüne işaret etmeyip onun görme gücünün iyileştirilmesini kastediyordun. Dolayısıyla, burada ortaya çıkan netice şudur: Tanrı'nın işleri âmâ bir insanda değil de; ancak, onun görme gücünü elde etmesinde açığa çıkar.

Aynı bölümün sonlarına doğru senin şöyle dediğini okuyoruz: "Görmeyenler görsün, görenler kör olsun diye yargıçlık etmek üzere bu dünyaya geldim" (ayet 39). Yanında duran bazı Ferisiler böyle dediğini duyunca, sana, "Şüphesiz, biz kör değiliz. Yoksa biz de mi körüz?" dediler. Sen onlara şöyle cevap verdin: "Kör olsaydınız günahınız olmazdı; ama şimdi, 'Görüyoruz' dediğiniz için günahınız duruyor" (Yuhanna 9: 40). "Kör olsaydınız günahınız olmazdı" sözlerinin, şu anlamı ifade ettiği anlaşılıyor: Gerçekten (fiziksel olarak) kör olmuş olsaydınız, günahınız olmazdı; fakat şimdi 'Görüyoruz' dediğiniz için günahınız duruyor. Günah, fiziksel olarak görme gücünün yitirilmesinde değil de, sahip olmadıkları hâlde, "İç görü yeteneğimiz var." diyenlerin kendilerini kandırmalarında yatmaktadır.

Efendim, şimdi önemli bir problemi ifade etmek istiyorum; niçin seni takip edenler (havarilerin) arasında âmâ birisi yok? Kadınlar ve zencilerin, sana, kendi durumlarıyla ilgi olarak benzeri bir soruyu yönelttiklerini biliyorum. Bununla beraber, senin 12 havarin arasında olmasalar bile, kadınlar, Meryem ve Marta gibi kişiliklerde, annen Meryem'i hatırlatmaya gerek yok, inanç modelleri bulabilirler. Zenciler de, senin haçını taşıyan Afrikalı Simon ve Resullerin İşleri'nde zikri geçen Etiyopyalı yolcu gibi simgesel kişiliklere dönebilirler. Biz âmâ insanların, kendimize inanç modeli olarak alacağımız kim var? Yuhanna İncili'nde (9. bölüm), âmâ doğmuş birisi ve adlandırılmayan birkaç kişiyle beraber anılan Bartimaeus adlı bir âmâ insanın zikri geçmektedir; fakat problem, onların körlüklerini arkalarında bırakıncaya kadar senin takipçilerin olmamalarında yatmaktadır. Bundan dolayı, takipçilerin arasında bir tane bile âmâ insan olmadı. Aynı zamanda bu gerçek, takipçilerin arasında âmâ insanların olamayacağını da açıklıyor; çünkü onlara tekrar görme yeteneğini kazandırdın. Âmâlık konusunda varsayımlarını göz önünde bulundurursak; ki, sen bu varsayımları, içinde yaşadığın toplumun geri kalan kesimleriyle paylaştın, onlar hakkında vardığın bu sonucun farklı olacağını beklememek gerekir. Unutulmamalıdır ki, şayet âmâ bir insan, davetine çağrılsaydı ve o da davetini kabul edip âmâ bir müridin olsaydı, etrafındaki herkes şok olurdu. Cüretkâr davranıp senin bile bu durumdan dolayı mahcup kalmış olacağını düşündüğümü belirtmek istiyorum. İnsanlar böyle bir durumda, Lazar'ın söyledikleri şeyi tekrarlardı: "Körün gözlerini açan bu kişi, Lazar'ın ölümünü de önleyemez miydi" (Yuhanna 11: 37). Öteki âmâ insanların gözlerini iyileştiren bu adam (yani sen), müridi olmaya layık olanın gözlerini iyileştiremez miydi, diye sorup dururlardı. Senin yaşadığın zamanın şartlarını ve varsayımlarını esas alırsak, bu soruya cevap bulmak pek de kolay gibi gözükmüyor. Dahası, şayet âmâ birisi senin yeryüzündeyken gerçekleştirdiğin davetinin günlerinde müridin olamadıysa, bugün senin âmâ

müridlerinin durumu nedir? Teologların (İncil'deki) sembolizm konusunda yaptıkları açıklamalara rağmen, çoğu hıristiyan, senin hakkındaki hikayeleri, oldukları gibi kabul etmekte ve âmâ bir hıristiyan, her zaman akıllarda olan şu sorunun farkına vardırılmaktadır: Şayet imanın hakiki olsaydı, İsa gözlerini iyileştirmez miydi? Zaman zaman iyileştirme ayinlerinin düzenlendiği birçok kilisenin üyesi oldum. Her ne kadar, bu toplu ayinlerin fiziksel bir iyileşmeyi ummaktan çok, genel takdisi hedeflediği söyleniyorsa da, kendimi hiçbir zaman bu tür ayinlere katılabilecek kadar özgür hissetmedim; çünkü bazı insanlar görme gücümü tekrar kazanmak ümidiyle bu ayinlere katıldığımı düşünebilirlerdi. Gerçekten, muhafazakâr kiliselerde, mucizevi iyileştirme beklentilerinden dolayı tedirgin edilen âmâ Hıristiyanlar tanıyorum. Hatta görme özürlü olduktan sonra, bağlı oldukları kiliseleri bırakmak zorunda kalan Hıristiyanlar biliyorum.

Efendim, davet edildiğim Güney Kore'deki özürlü insanların kilisesini hatırlarsın. Neden böyle ayrı bir kilise kurmak ihtiyacı hissettiklerini sorunca, bana, "Çünkü normal kiliselerdeki insanlar özürlü oluşumuzdan rahatsızlık duyduklarını söylüyorlar." diye, karşılık verdiler. Sen ve ben, İngiltere'deki kiliselerde din görevlisi olmak isteyen âmâ insanların anlattığı benzeri hikayeleri biliyoruz. Her ne kadar, bir kısmı bu tür bir göreve kabul ediliyorsa bile, geri kalanlar, kendilerinin bakılmaya muhtaç oldukları gerekçesiyle ve başkalarına yardım edemeyecekleri ifade edilerek, bu istekleri geri çevrilmektedir. Kilisede, ne zaman, senin âmâların gözlerini nasıl iyileştirdiğinle ilgili hikayeler okunsa, âmâ Hıristiyanlar, cemaattekilerin şu soruyu kendilerine soracaklarını düşüneceklerdir: Şayet, Bartimaeus mucizevi bir şekilde görme yeteneğine kavuşturulduysa, sen niçin aynı şekilde iyileştirilmeyesin? Şüphesiz, bugün mucize (yarattığını iddia eden) din propagandacıları senin onların ayinlerinde nasıl âmâları iyileştirdiğinle ilgili hikayeler anlatırlar. Biliyorsun ki, bazı şahsi tecrübelerden dolayı bu hikayeler konusunda şüphelerim var. Bilemiyorum, belki de dedikleri doğrudur; fakat cüzzam hastalığına yakalanan Suriyeli (general) Naaman gibi olmadığımı da belirtmek isterim; çünkü kendisine (Peygamber Elisha tarafından) Ürdün nehrinde yıkandığında iyileşeceği tavsiye edilince, bu kendisine kolay geldiğinden (gurura kapılarak) teklifi reddetmişti. Yapmam gereken tek şey, iyileştirme ayinine katılmayı kabul edecek kadar mütevazı davranmaktı. Belki, içimdeki davetkâr ses diyor ki: Zaten (bu mucize) sana işlemeyecekti; fakat sonunda kaybedecek bir şeyin de yok, olduğun durumdan daha kötü bir duruma da düşecek değilsin.

Bu durum, hastalıkları iyileştirme mucizelerinin lafzi bir yorumunun benim içimde doğurduğu ikilemdir. Biliyorsun ki, bu çıkmazdan kurtulabilmek için, senin mucizelerini aktaran hikayelere değil de –ki onları daha çok yabancılaştıran ve stres veren hikayeler olarak görüyorum– havarin Pavlus'un tecrübelerine dönüyorum. Onun, bedende diken olarak adlandırdığı bir tür fiziksel özre sahip olduğunu biliyoruz. Bu özrün görsel bir problem olabileceğine dair belirtiler var (Korintoslulara Birinci Mektup 13: 12; Galatyalılara Mektup 4: 13-15; 6: 11). Her neyse, o sana üç kez bu hastalıklı durumdan kurtulmak için dua etti ve sen ona, "Lütfum sana yeter; çünkü gücüm, güçsüzlükte tamamla-

nır (mükemmel kılınmıştır)." (Korintoslulara İkinci Mektup 12: 8-9) diye, cevap verdin. Efendim, benim Pavlus gibi anlatabileceğim dramatik hikayelerim, insanları hayretler içinde bırakacak harikulade yaşantılarım yok. Övünebileceğim bir şeyim varsa, o da, güçsüzlüğüm ve zayıflığımdır.

Öte yandan, sen ve ben biliyoruz ki, senin mucizevi iyileştirmelerinle ilgili hikayeler, altlarında ne tür bir gerçek yatarsa yatsın, farklı İncil geleneklerinde simgesel olarak yorumlanmışlardır. Örneğin, Markos İncili'nin 8. bölümünde, âmâ bir insanı iki genel aşamada iyileştirmeni ifade eden bir hikaye var. Başlangıçta adam biraz kusurlu olarak görebildi; insanları yürüyen ağaçlar olarak görüyordu. İkinci müdahaleden sonra, adam kusursuzca görmeye başladı. Bu hikaye o zamanın halkı arasında yaygın tıp anlayışının ögelerini içerebilir; fakat dinî propagandistin teolojik imgeleminde, yeryüzündeki misyonun sırasında takipçilerinin sınırlı anlayışlarının bir göstergesi de olabilir; ancak Kutsal Ruh geldikten ve Kilise kurulduktan sonra senin tabiatının ve misyonunun derin ve gerçek anlamı elde edilebildi.[11] İncillerde, inançsızlığın, görmeyi başaramama olarak nitelendiğine dair birçok belirti var. Müridlerin seni anlamayınca, onlara, "Gözleriniz olduğu hâlde görmüyor musunuz?" (Markos 8: 18) dedin. Tekrar dirilmenden sonra Emayus yolunda yürüyen iki müridin, inançsızlıklarından dolayı seni tanıyamadılar; fakat huzurlarında ekmeği ikiye böldüğünde "onların gözleri açılmıştı" (Luka 24: 31).

Körlükle ilişkilendirilen bu negatif sembolizm, Kutsal Kitab'ın bütününe hakimdir. Bu konuda çizilen tabloyu şöyle özetlemek mümkündür: Samson, Zadekiah ve Tobias; günah, budalalık ve inançsızlıkla ilişkilendirilen şartlarla körleştirilmişlerdi. Sodomlu kötü insanlarının körlüğü (Süleyman'ın Hikmeti 2: 21) ve Kıbrıs'ta Pavlus'un çalışmalarını engelleyen sihirbaz Elimas'ın âmâlığı (Resullerin İşleri 13: 2-12) belirgin bir şekilde ilahi cezalandırmaya atfedilmiştir. Kötü insanlar gün ortasında karanlıkta buluştular, gün ortasında gece karanlığında olduğu gibi el yordamıyla yollarını bulmaya çalıştılar (Eyub 5: 14). Hainlerin çocukları körlükle malul olmaktadırlar (Eyub 17: 5); kötülerin ışıkları, göremesinler diye söndürüldü (Eyub 22: 11). Zebur'daki ilahi yazarı, Tanrı'nın cezalandırması sonucu gözünün ışığının söndüğünden dolayı şikayette bulunmakta (Mezmurlar 38:10) ve Tanrı'nın düşmanlarını körlükle lanetlemesini ummaktadır (Mezmurlar 69: 23). Tanrı tarafından unutulmuş olanlar "gözleri olmayanlar gibi", el yordamıyla dolaşmak zorunda kaldıklarından dolayı, Tanrı'ya şikayette bulunuyorlar (İşaya 59: 10); Tanrı'nın günü gelince (hesap günü), O, insanları körlükle malul eder; "onlar âmâ insanlar gibi yürürler" (Tsefanya 1: 17).

Yeni Ahit, Tanrı'nın cezası veya inançsızlık-günahkârlık metaforu olarak tezahür eden bu körlük mirasını devralmıştır. Bu konudaki en etkin pasaja, İşaya'nın kutsal mabette ilham alışıyla ilgili hikayeden hemen sonra rastlamaktayız:

> Git ve onlara de ki: "Dinleyedurun; fakat kavramayın. Bakadurun; fakat anlamayın." Bu insanların zihnini tembel kıl, kulaklarını ve gözlerini ka-

[11] E. S. Johnson, "Mark VIII: 22-26 The Blind Man from Bethsaida", *New Testament Studies* 25 (1978), s. 370-383

> pat. Onlar gözleriyle görmesinler, kulaklarıyla duymasınlar, akıllarıyla kavrayamasınlar ki bana dönmesinler. Bana dönselerdi onları iyileştirirdim (İşaya 6: 9-10).

Bu pasajın körlüğe değil de, gözlerin kapatılmasına işaret etmesi önemlidir. En azından inançsızlığı ve itaatsizliği tasvir etmenin daha makbul bir şeklidir; çünkü görebilen insanlar, bilinçli olarak görmemek için gözlerini kapatmış olabilirler. Halbuki körlük metaforu, sadece fiziksel anlamda kör olanlara karşı negatif bir tasvir olmakla kalmayıp, bu insanların inançsızlık ve itaatsizlik durumlarının kendi iradelerine bağlı olmadığını da ifade eder. Eski Ahit'teki, yukarıda aktarılan pasaj, dört İncil'de de zikredilmiş olup (Matta 13: 14-15, Markos 4: 12, Luka 8: 10) İsa'nın öğretilerinin gerçekliğinin farkına varmamak için bilerek gözleri kapatma anlamı korunmuştur. Bununla birlikte, Yuhanna İncili'nde gözlerin kapatılması metaforu bırakılıp, bunun yerine körlük metaforu kullanılmıştır:

> İşte bu yüzden iman edemiyorlardı. Nitekim İşaya, başka bir yerde de şöyle demişti: Tanrı onların gözlerini kör etti ve yüreklerini nasırlaştırdı. Öyle ki, gözleri görmesin, yürekleri anlamasın ve bana dönmesinler. Dönselerdi, onları iyileştirirdim (Yuhanna 12: 39-40).[12]

Yukarıdaki ifadeler, Yuhanna İncili'nde inançsızlık metaforları olarak kullanılan körlük ve karanlık üzerindeki vurguyla uyum içerisindedir (Yuhanna 9). Şunu da unutmamak gerekir ki, şayet dört İncil yazanlardan birisi, seni izleyenlerden birisini kör olarak tasvir etmiş olsaydı, Kutsal Kitap'ta ifadesini bulan eski dünyanın simgesel anlam evreninde çelişkili bir durum yaratılmış olurdu.

Şüphesiz, körlüğün bu olumsuz sembolizmi, içerisinde âmâ insanların büyük dezavantajlar yaşamak zorunda kaldığı bir dünyada –bilgisayar, körler alfabesi ve özel eğitilmiş köpeklerin olmadığı bir dünyada– çok doğal olan bir şeydi. Bununla birlikte, İncil yazarlarının âmâ insanların hayatlarını anlamada ciddi bir iç görüye sahip olamamaları, beni hâlâ şaşırtmaktadır. Örneğin, işlerini farklı yöntemlerle yapmak zorunda kalan âmâ insanların zeki ve maharetli oluşlarına, seslere ve kokulara karşı duyarlı oluşlarına hiçbir referansta bulunulmamaktadır. Âmâ çömlekçi ve âmâ dokuyucu ustasının maharetli ellerine olan hayranlık konusunda hiçbir şey söylenmemiştir. Birkaç yerde âmâ insanlara atfedilen karizmatik ve sezgisel bilgiye referansların olduğu doğrudur; fakat bu, körlüğü günahkârlık veya eşsiz hikmetle ilişkilendirmekten kendilerini alıkoyamayan gören insanların yanılsamalarından başka bir şey değildir.

Kutsal Kitap'ta, âmâ insanların hayatlarıyla ilgili olarak kaydedilen bir diğer gözlem de, onların yürüyüş tarzlarıyla ilgilidir: "Kötü insanlar gün ortasında karanlıkta buluştular ve gün ortasında gece karanlığında olduğu gibi el yordamıyla yollarını buldular" (Eyub 5: 14). Doğal olarak, gece ve gündüz, âmâ olan insanlar tarafında ayırt edilemez; fakat el yordamıyla yürümeye yapılan referansın tipik bir gören insan yorumu olduğu açıktır. Âmâ insanlar, zorunlu olarak kendilerini korumak, etraflarındaki eşyaları bulmak için ellerini kullanırlar. Bu, duygusuz, aptalca bir hareket olmayıp, körlük durumuna gösterilen akıllıca bir

[12] J. M. Lieu "Blindness in the Johannine Tradition", *New Testament Studies* 34 (1988), s. 83-95.

tepkidir. Kutsal Kitap'ta (İşaya 59: 10) bu tür davranışla ilgili şöyle bir detay da zikredilmiştir: "Körler gibi duvar kenarından el yordamıyla yürürüz; gözleri olmayanlar gibi el yordamıyla yürürüz." Evet, bizim âmâ insanlar olarak eşyalara temasta bulunarak yolumuzu bulduğumuz; şayet asa kullanıyorsak, asanın üzerinde duracağı bir zemine ihtiyaç duyduğumuz doğrudur. Bununla birlikte, böyle davranmak, bize özgü olan çevreyi görme tarzından başka bir şey değildir; çünkü görebilen insanların gözleriyle yaptığını biz ellerimizle, değneklerimizle veya bütün vücudumuzla yaparız.

Bu gözlemlerin, görebilen insanlar üzerinde yarattığı etki Tsefanya 1: 17'de şöyle özetlenmiştir: "İnsanları körler gibi yürümek zorunda bırakacak sıkıntıları başlarına salacağım." Âmâ insanlar genellikle aileleriyle yaşar ve çalışırlar. Âmâ sanatkârlar pazar yerinde görülebilirler; fakat, ancak kalkıp yürümeye başlayınca durumları etraftakilere âyan olur. Âmâ insanların dikkat çekici bir yürüme tarzı olduğu doğrudur. Efendim, çukura düşmeyle ilgili yaptığın yorumda, âmâ insanların yürüme şekilleriyle ilgili bu büyülenmenin farkında olmalıydın.

Bütün bunlara rağmen, sen görebilen insanların tipik günahlarının da farkındaydın. "Dağdaki Vaaz"ını okuduğumda, görebilen bir kişi olduğunu da akılda tutarak, onu, senin de üyesi olduğun, görebilen kültüre bir eleştiri olmasından dolayı takdir ediyorum.

> Dünyanın ışığı sizsiniz. Tepenin üzerine kurulan kent gizlenemez. İnsanlar da kandil yakıp tahıl ölçeği altına koymazlar. Tersine, kandilliğe koyarlar; oradan da evdekilerin hepsine ışık verir. Sizin ışığınız insanların önünde öyle parlasın ki, iyi işlerinizi görerek göklerde olan Babanızı yüceltsinler (Matta 5: 14-16).

Bu ifadeler, açık olarak, görebilen insanlara hitap etmektedir. Bu görsel temanın anlatımına 28. ayette (Matta 5) devam edilmektedir: "Bir kadına şehvetle bakan her adam, zaten yüreğinde o kadınla zina etmiştir." Bu açıklamanın hemen arkasından şöyle bir uyarıda bulunulmaktadır: "Eğer sağ gözün seni günaha sokarsa, onu çıkar ve at; çünkü senin için azandan birinin yok olması, tüm vücudunun cehenneme atılmasından iyidir." Göz, zinanın aleti olmakta; böylece, gözü çıkarıp atma, bu tarzdaki zinayı imkansız kılma konusunda, hadım edilmeye eşit kılınmaktadır. Âmâ heteroseksüel erkekler kadınları arzulamazlar mı? Şüphesiz evet; fakat onların şehvetleri, kişiliğe dayalı kadınsal sesin erotik nitelikleriyle kabarır. Öte yandan, görebilen heteroseksüel erkeğin cinsel güdüleri, resmedilebilir formuyla kişilikten ayırt edilebilen kadın vücudunu görmeyle tahrik olur. Böylece, ses erotik olmakta; fakat kişiliksizleştirilen beden pornografik olarak kalmaktadır.

Matta'nın 6. bölümünde, gören kültüre yönelik eleştirinin gittikçe arttığını görüyoruz. Görünür olgular ve görünmeye düşkünlükten dolayı, görebilen insanlar dalalete ve münafıklığa sapmaktadırlar; fakat efendim, paradokslu bir şekilde sen, Göksel Baba'nın gizlide gördüğünü (Matta 6: 5-6) belirterek, görmenin sınırlılıkları olduğunu da ifade ettin. Bunun anlamı, Baba'nın fiziksel görmeyi aşan başka şekillerle bildiğidir.

Özellikle havarilerine öğrettiğin duayı, içinde âmâ bir kişinin söyleyemeyeceği hiçbir şey bulunmadığı için severim. Bu duada rehberlik edilemeyene referans, özellikle âmâ insanların durumuna uygundur ve duanın bir bütün olarak, görme esaslı bir kültürün yüzeyselliğine ve sınırlı tabiatına dikkat çektiği gözükmektedir (Matta 6: 9-15).

Matta'da (6: 22) diyorsun ki: "Bedenin ışığı gözdür. Gözünüz sağlamsa, tüm bedeniniz aydınlık olur. Gözünüz bozuksa tüm bedeniniz karanlık olur. Buna göre, içinizdeki 'ışık' karanlıksa, ne korkunçtur o karanlık!"

Bu yorum sadece gören bir peygamberden gören bir dünyaya hitap etmemekte, aynı zamanda gören bir insanın körlüğe kaşı duyduğu korku ve tiksintiyi de ifade etmektedir. Evet, gerçekten, gören dünyanın, bütün çarpıcığıyla, Süleyman Peygamber'den bahsederken tasvir ettiğin gibi, gösteriş ve boş şöhretlerle dolu olduğu doğrudur (Matta 6: 29). İnsanlar görünüş veya giyinişe aldırmamalıdırlar. Gören dünya bu tür dışsal şeylerle meşguldür. "Kardeşinin gözündeki çöpü görürsün de, kendi gözündeki merteği fark etmezsin." deyişiyle, görsel tema işlenmeye devam edilerek, gören kültürün insanların kendilerini kandırmalarını teşvik ettiği ifade edilmektedir (Matta 7: 3-5).

Gören bir insan olduğun hâlde, gören dünyanın değerlerine karşı eleştirisiz bir tavır takınmadın. Görmenin sebep olduğu günah işlemeye sürükleyen dürtülerin farkındaydın. Âmâ insanlarla olan ilişkilerinde ölçülü davrandığını da gözlemledim. Özürlü insanları toplantılarına çağırıp onları toplum önünde iyileştirme gösterileri düzenleyen günümüz din propagandacıları gibi değildin. İncillerde âmâ insanların sana gelmelerini teşvik ettiğine dair hiçbir ifadeye rastlamadım; aksine, âmâ insanlar seni arayıp buluyorlardı. Senin âmâ insanlara gösterdiğin ince ve nezaketli karşılamanın güzel bir örneği, âmâ dilenci Bartimaeus'un hikayesinde sergilenmektedir. Bartimaeus sana geldiğinde, sen, onun gözlerinin iyileştirilmesini isteyeceğini varsaymayarak, ona, "Senin için ne yapmamı istiyorsun?" diye sordun (Markos 10: 51). Günümüzde yaşayan âmâ bir insan bu soruya, "Beni ses sentezleyicileri yardımıyla internet kullanmayı öğreneceğim iyi bir kursa yazdır." diye cevap verirdi. Her ne kadar Bartimaeus böyle bir istekte bulunacak durumda değildiyse de, en azından bunun sorulmuş olması da güzeldir.

Senin diğer deyişlerine döndüğümde, âmâlığa ilişkin tutumun hakkında daha iyi bir fikir elde ediyorum: "Ziyafet verdiğin zaman fakirleri, kötürümleri, sakatları, körleri çağır. Böylece mutlu olursun; çünkü bunlar sana karşılık verecek durumda değildirler. Karşılığı, sana, doğru kişiler dirildiği zaman verilecektir" (Luka 14: 13-14). Öğretinin bu bölümü zengin ve fakir arasındaki statü değişimiyle ilgilidir. Bu durumda misafirperverliğini güçsüzleri kapsayacak kadar geniş tutuyorsun. Buraya kadar seninle hemfikrim; fakat buradaki mesajın net değil. Âmâ insanların düşük ekonomik durumda olacağını düşünüyorsun. Birden kendimizi önemsiz olarak görülenler arasında zikredilir buluyoruz; çünkü yemek sofrasına çağrılmış olmamızın sebebi, sofraya hiçbir katkıda bulunamamamızdır. Bu şekilde açlığım küçümsenme korkumla baş edebilir mi? Eğlendirici sohbetlerinden veya kahve ikram edilirken piyano çalarak misafir-

leri eğlendirebileceklerinden dolayı davet edilecek hiçbir âmâ insan yok mudur? Âmâ insanlar davete hiçbir katkıda bulunamadıkları için çağrılmaktadırlar. Bu durumda sunabileceğimiz tek katkı güçsüzlüğümüz olmuş oluyor; biz güçsüz olunca, sofra sahibi güçlü olmaktadır. Halbuki, hatırlarsan, Pavlus'un tutumu farklıydı; o zayıf olduğu zaman, güçlü olduğunu söylüyordu. Onun güçlülüğü başkalarının zayıflığında değil de, kendi güçsüzlüğünde yatmaktaydı. Büyük kutlamayla ilgili hikayeyi anlattığında, ifade edilmeye çalışılan fikir, bundan biraz daha farklıydı. Davetliler çok meşgul olduklarından, davete icabet etmemişlerdi. Ev sahibi, hizmetçisine, "Çıkıp kentin caddelerini, sokaklarını dolaş; fakir, kötürüm, kör, sakat olanları al getir." demişti (Luka 14: 21-25). Buna rağmen, hâlâ yemek sofrası tam olarak dolmamıştı ve ev sahibi hizmetçiye tekrar, "Çıkıp yolları ve çit boylarını dolaş, bulduklarını gelmeye zorla da evim dolsun." demişti. Bu hikayede özürlü insanlar davete bir katkıda bulunamadıklarından dolayı değil de, yemek sofrasını doldurmak için çağrılmış olmaktadırlar. Onlar davete özürlü olduklarından dolayı değil de, yemek masasında boş yer olduğu için dahil edilmiş olmaktadırlar.

Hayatının ve öğretilerinin, konuyla ilgili birkaç boyutunun olduğunu da fark ettim. Öyle gözüküyor ki, gören bir insan olarak, toplumunun âmâ insanlara karşı olan olumsuz tavrını paylaşıyorsun. Aynı zamanda, yaşadığın toplumdaki gören kültürün değerlerine karşı da hayli kritik bir tavır içerisindesin. Kişisel olarak âmâ insanlara karşı duyarlı ve naziksin. Onların ekonomik açıdan dezavantajlı olduklarını ifade ederken topluma dahil edilmeleri konusunda da ısrarlı davranıyorsun. Bununla birlikte, yakın çevrene hiçbir âmâ insanı dahil etmedin. Senin huzurunda âmâ insanlar ümidi yaşantılayıp görme yeteneklerini tekrar elde ettiler; fakat sen, âmâ insanları oldukları gibi, kör hâlleriyle, destekleyip kabul etmedin. Ellerinle beni körlüğümden kurtaracak; fakat körlüğüm sırasında benimle yoldaşlık etmeye razı olmayacaktın.

Bu bende, diğer birçok âmâ insanda ve farklı özürleri olan insanlarda zihin karışıklığına ve acı duymaya sebebiyet vermektedir. Sen balıkçıları kabul ettin. Botlarını ve ağlarını bırakmalarına rağmen, onlar, bir anlamda, balık tutmaya devam edeceklerdi. Sen çocukları kabul ettin. Onların Tanrı hakimiyetinin simgesi olacaklarını söyledin. Sen geçmişlerinde şüphe olanlar da dahil, kadınların arkadaşlığına ve dinî görev üstlenmelerine rıza gösterdin; fakat âmâ insanların senin takipçilerin olabilmeleri için önce gözlerinin iyileştirilmesi gerekiyordu.

Efendim, zihnim karıştı. Sadece incinmiş ve şaşırmış olmakla kalmadım; sana gücendim.

Vaftizci Yahya hapisteyken, sana, gerçekten beklenen mesih olup olmadığını soran mesajlar yolladı. O zaman sen birçok hasta insanı sağlığına kavuşturmuştun, birçok kimseyi kötü ruhlardan arındırmış ve birçok âmâ insanının gözlerini iyileştirmiştin (Luka 7: 21). Gelen elçilere dedin ki: "Gidin, görüp işittiklerinizi Yahya'ya bildirin. Körlerin gözleri açılıyor, kötürümler yürüyor, cüzamlılar temiz kılınıyor, sağırlar işitiyor, ölüler diriliyor ve fakirlere iyi haberler duyuruluyor. Bana gücenmeyenlere ne mutlu!" (Luka 7: 22). Bu cevap Vaf-

tizci Yahya'yı rahatlatmayı ve güvenini kazanmayı amaçlamaktaydı. Buradan, Yahya'nın âmâ insanların gözlerini iyileştirmenden dolayı sana kırgın kalmış olabileceğini çıkarabiliriz. Benim durumum tam olarak onun durumunun karşıtıdır. Gözleri iyileştirilen bireyler için mutlu olduğumu belirtmekle birlikte, âmâları iyileştirdiğinden dolayı sana kırgınım. Benim istediğim, ötekini kabullenmekten, dahil etmekten ve karşılıklı anlayış yoluyla engelleri ortadan kaldırmaktan kaynaklanan ve farklı insani hayatları, değişik dünyaları kabullenmeyi gerçekleştiren içsel iyileştirmedir. Senin teke indirgeyici bir normallik modeli sunduğun anlaşılıyor; fakat ben, farklılığı içinde barındırabilecek bir normallik modeli istiyorum. Bundan dolayı sana kırıldım.

Bununla birlikte, sözlerin bana, hapisteki Yahya'ya geldiği gibi sesleniyor. Sana kırgınlığım olmasa, ben de senin tarafından kutsanmış olacağım; fakat nasıl bu şekilde kırgın durabilirim?

Senin propagandistin Matta, İşaya'nın geleceğe ilişkin deyişini sana uyguluyor. Sen birçok özürlü insanı iyileştiriyordun ve Matta bunu Peygamber İşaya'nın geleceğe ilişkin olan sözlerinin gerçekleşmesi olarak yorumluyor: "Zayıflıklarımızı o kaldırdı, hastalıklarımızı o yüklendi" (İşaya 53: 4 ve Matta 8: 17). Fakat özürlü insanlar üzerinde mucize yaratmak; onların zayıflıklarını ortadan kaldırmak ve hastalıklarını üstlenmek anlamına gelmez; sadece onların özürlü durumlarını ortadan kaldırmak anlamına gelir. Bir şeyi çıkarıp atmak ile bir şeyi üstlenmek arasında fark vardır.

Bu problemler aklımda, İncillerini okurken, bütün hayatım boyunca bildiğim, fakat âmâ bir insan olarak şu anki hayatımla ne kadar ilişkili olduğunu daha önce fark edemediğim bir pasajla karşılaştım. Seni yargılayıp ölüm cezasına çarptırdıktan sonra, yüksek düzeyli din adamlarının köleleri, "Haydi, peygamberliğini göster!" diyerek üzerine tükürmeye, gözlerini bağlayarak seni yumruklamaya başladılar (Markos 14: 65). Luka, olayı şöyle tasvir ediyor: "İsa'yı gözlem altında tutan adamlar onunla alay ediyor, onu dövüyorlardı. Gözlerini bağlayıp 'Peygamberliğini göster bakalım, sana vuran kim?' diye soruyorlardı. Ve kendisine daha bir sürü küfür yağdırdılar" (Luka 22: 63-65).

Gözleri bağlı olmak, kör olmak anlamına gelmez; fakat ona yakın bir durumun da başlangıcıdır. Kör olmayı yaşadığın o anlarda, kör olmanın nasıl bir duygu olduğunu anladın mı? O anda, daha önce "aptal körler" deyişini hatırladın mı acaba? O anda sen aptal bir kör muamelesi gördün. Garip, sana karşı olan kızgınlığım gittikçe kaybolmaya başlıyor. Sorularım suskunlaştırıldı. Sen benim dünyamda durumumu paylaşan bir denk, âmâ bir kardeş olarak beliriverdin.

Aynı günün geri kalan kısmında seni çarmıha gerdiler. Gün ortasından sonra her tarafa karanlık çöktü. İşte o zaman sen, "Tanrım niçin beni terk ettin?" diye feryat ettin (Markos 15: 34). Acı ve şaşkınlık içindeyken güneşin tutulduğunu fark ettin mi? Yoksa onların bir kez daha gözlerini bağladıklarını mı düşündün? Belki de gerçekten görme gücünü kaybettin? Belki de bundan dolayı Tanrı tarafından, ışığın Tanrısı, gören insanların Tanrısı tarafından terk edildiğin hissine kapıldın? Bu tecrübelerden sonra senin körlüğe karşı tavrının değişip değişmediğini merak ediyorum. Emayus yolunda müridlerinin gözleri daral-

tılmıştı da seni tanıyamamışlardı (Luka 24: 16). Gerçek, kör olan iki müridinle birlikte yolda yürüdüğündür; ancak ekmeği ikiye böldüğünde, seni tanıyabilsinler diye onların gözleri açıldı ve sen, onların gözlerinin önünde kayboluverdin (Luka 24: 31). Senin açından onlar tekrar kör oldular; fakat bu, artık görmeyi beceremeyen körlük değil de, tanıyamama körlüğüydü. Böylece görme daha da paradoksal bir şekle bürünmektedir.

Yuhanna İncili, gören kültürün sonunu önceden haber vermektedir: "Baba'ya gidiyorum, artık beni göremezsiniz." dedin ve aynı bölümde, "Kısa bir süre sonra artık beni göremeyeceksiniz ve kısa bir süre sonra beni göreceksiniz." dedin (Yuhanna 16: 10, 16). Tomas'a, "Beni gördüğün için mi iman ettin? Görmeden iman edenlere ne mutlu!" (Yuhanna 20-29) dedin. Birçok insan bu sözlerinle dünyadaki çağrı günlerine şahit olmayan ikinci-üçüncü nesil Hıristiyanları veya İsrail'den uzakta yaşayanları kastettiğini düşünürler. Bu sözler, senin âmâ müridlerine dair belirgin bir kutsaman olarak da yorumlanabilir.

Sana yazmaya başladığımda kafam bin bir türlü soruyla dolup taşmıştı. Sonradan, şaşkınlığım kızgınlığa dönüştü; fakat senin, benim için ölmekle kalmayıp benim için kör olduğunu anlayınca, gözlerim yaşlı, mektubuma devam ettim. Beni bu kadar üzüntüye sokan ve kıran pasajların hakkında ne diyeyim? Efendim, haddimi aşarak diyeceğim ki, ben seni bağışlıyorum; fakat asıl senin beni bağışlaman gerekmez mi? Evet, belki de artık ilişkimiz daha çok karşılıklı olarak gerçekleşen bir ilişkiye dönmeye başladı. Unutulmamalıdır ki, âmâ insanlar, pek âlâ öteki âmâ insanlara kılavuzluk edebilirler. Sen daha önce bu yolu teptiğinden, bu durumun nasıl olduğunu iyi biliyorsun. Öyleyse âmâ öğretmenim, şimdi elimden tut ve bana rehberlik et.

En derin saygılarımla

John

Bölüm 3.1. Konunun Âmâ ve Gören İnsanların Eğitimleri Açısından Doğurduğu Sonuçlar

Âmâlığa karşı kültürümüzdeki mevcut anlayış, birçok roman ve filmde tekrarlanarak pekiştirilen Batı toplumunun klasik literatürüyle şekillenmiştir.[13] Bu kültürel yapı, körlüğün günlük konuşmadaki metaforik kullanımlarıyla daha da pekiştirilmektir.[14]

[13] Eleftheria A. Bernidaki-Aldous, *Blindness in a Culture of Light*, Peter Lang, Frankfurt 1990; William R. Paulson, *Enlightenment, Romanticism and the Blind in France*, Princeton University Press, Princeton 1987; D. Kent, "Shackled Imagination - Literary Illusions about Blindness", *Journal of Visual Impairment & Blindness*, 83 (1989), no. 3, s. 145-50.

[14] Günlük *The Guardian* gazetesinin, 23-10-1998 tarihli nüshasında, Birmingham Üniversitesi'ndeki COBUILD İngilizce kelime bankasının içerdiği 750'den fazla 'kör' kelimesinin örneklerinin kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu kullanımların sadece % 45'i lafzi anlam ifade etmektedir. Bir iki yerde, kelimenin, geri kalan metaforik kullanımlarının körlüğe karşı negatif bir anlam taşıdığı tespit edilmiştir. Körlüğün bu kullanımları arasında %13 cahillik, %12 kasti kayıtsızlık, %28 suçluluk, cehalet ve % 2, bir şeye karşı vurdum duymaz tavır takınma gelmektedir. Geri kalan %15, çeşitli negatif anlamları içeren kullanımlardır. 'Kör ve duygusuz planlama', 'açık kör gurur', 'açık kör sap-

Devralınan bu inanç ve davranışlar, körlüğe karşı çelişkili mesajlar içermektedir. Bir yandan âmâ insanlar çaresiz, cahil, zavallı ve hatta aptal, duyarsız ve beceriksiz kimseler olarak düşünülmekte; öte yandan, onların bazen garip bir şekilde kabiliyetli oldukları kabul edilmektedir. Onların inanılmaz derecede güçlü bir hafızaya ve harika bir öngörü yeteneğine sahip oldukları ifade edilmektedir. Âmâ insanlar hayranlık, merhamet ve korku duygularını içeren karışık bir hâleti ruhiyeyle algılanmaktadırlar. Körlüğe karşı bu davranışları/algıları paylaşan gören bir insan, görme gücünü kaybettiğinde körlük hakkında önceden edindiği bütün varsayımları içselleştirmektedir.[15] Şimdi âmâ insan kendisine karşı korku ve merhamet duygularının sergilendiğini hissetmektedir. Daha önce öteki âmâ insanlara atfedilen çaresizlik ve cahillik, şimdi aniden 'ben'in üstüne atılmaktadır. Böylece körlük, bireyin özgüvenini birden ortadan kaldırmaktadır. Bu durum, âmâ insanın yakınları, arkadaşları ve her şeyden öte, işvereni tarafından korku ve merhamet içeren davranışlarla pekiştirilmektedir. Sonunda âmâ insan, kolayca kırılabileceğini, emekliye ayrılmak zorunda olduğunu düşünür ve artık hiçbir işe yaramaz olduğuna karar verir.

Şüphesiz, kör olma şoku, çok büyük bir şoktur; çünkü kişiliğin, kendisini farklı bir duyumlamalar dengesinde tekrar inşâ etmesi gerekir. Görme gücünü kaybetmeyi istememe gibi, bir dünyayı diğeriyle değişme isteksizliği de kendine özgü derinliği olan bir olgudur.[16] Bununla birlikte, körlüğün yol açtığı iç ve dış dünyalarındaki bu değişimlerin, körlüğe karşı yüzyıllar boyunca geliştirilen olumsuz sosyal tavırlarla daha da zor bir duruma sokulduğu gözükmektedir.

Kitab-ı Mukaddes'in Avrupa'yı kültürel olarak belirleyen esas kaynak oluşu nedeniyle, onun bu coğrafyada geliştirilen körlüğün kültürel konstrüksiyonunun da temel prensibi olduğu gerçeğini sürpriz olarak karşılamamak gerekir.

İsa'nın körlüğe karşı tavrı, Avrupa ve ötesinde âmâ insanlara gösterilen tıbbi ve sosyal bakımın ilham kaynağı olmuştur.[17] Âmâ insanların, İsa'nın hastaları iyileştirmesinin objeleri olmaları ve körlüğü iyileştirmenin, Tanrı'nın yeryüzündeki egemenliğinin gelişinin temel belirtisi olarak kabul edilmesi, şüphesiz, âmâların hayat şartlarının düzeltilmesine katkıda bulunmuştur.[18] Bununla bir-

lantı' çokça zikri geçen kullanımlar arasındadır. Bu ifadelerde kör kelimesinin fonksiyonu nedir? Aslında bu kullanımlarda kör kelimesinin, ifadeye hiçbir katkısı olmayıp sadece 'k' harfiyle başlayan insani bir durumun, kullanılan ifadedeki bir boşluğu rastgele doldurması söz konusudur. Bu tespitler *The Gurdian* gazetesine eleştiri mahiyetinde alınmamalıdır. Vurgulanmaya çalışılan nokta, sosyal konularda duyarlı olan böyle bir gazete, bu olumsuz imajı açıkça ifade edebiliyorsa, başka yerlerde, bu olumsuz imajın, daha az bir duyarlılıkla kullanılabileceğidir.

[15] A. Wagner-Lam and G. W. Oliver, "Folklore of Blindness", *Journal of Visual Impairment and Blindness*, 88 (1994), no. 3, s. 367-276.

[16] Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, Routledge, London 1962, s. 81 vd.

[17] Peygamberlerin ve din propagandacılarının, davalarının gerekliliğini ispatlamak için âmâ insanları iyileştirmeleri veya iyileştirmeye uğraşmaları dikkat çekicidir. Milenerian peygamber Richard Brothers'ın, 1788 yılında âmâları iyileştirme teşebbüsü, bunun iyi bir örneğidir. Bkz. J. F. C. Harrison, *The Second Coming: Popular Millenarianism 1780-1850*, RKP, London 1979.

[18] Gabriel Farrell, *The Story of Blindness*, Oxford University Press, London 1956, s. 150; William R. Paulson, *Enlightenment, Romanticism and the Blind in France*, Princeton University Press, Princeton 1987, s. 8.

likte, Kutsal Kitap'taki olumsuz körlük imajları da önemli etkiler yaratmıştır. Âmâ insanların mucizevi bir şekilde iyileştirilmeleri, açık, dışsal ve unutulamazken, Kutsal Kitap'taki âmâlıkla ilgili olumsuz imajlar gizli, çoğu zaman metaforik ve neredeyse dikkat edilemez olarak kalmıştır. Kutsal Kitap okuyucusunun genel olarak Kutsal Kitap tarafından yaratılan, körlüğün kültürel konstrüksiyonu içerisinde konuşlanmış olması, onun okunması anında bile körlüğe karşı olan olumsuz tavrının gözden kaçırılmasının sebebi olmaktadır. Kutsal Kitap'taki olumsuz körlük konstrüksiyonuyla bugün toplumumuzda mevcut körlük anlayışı arasında bir zıtlık yoktur. Kutsal Kitab'ı okuyuşumuz ve onun körlüğe karşı olan tavrı, deyim yerindeyse, onun ve bizim körlük hakkında ne düşündüğümüz arasında yapılmayan bir karşılaştırmayla maskelenmiştir zaten. Sonuç, bilinçaltında gerçekleşen olumsuzlukların birbirlerini pekiştirmesidir. Biz, Kutsal Kitab'ı körlük konstrüksiyonlarımızın ışığı altında okuruz. Bu konstrüksiyonlar, onu her okuyuşumuzda tekrarlanır ve pekiştirilmiş olur.

Birisi göremez duruma düştüğü andan itibaren, bu önyargı yardımlaşması kendisini açıkça ortaya koyar. Kutsal Kitab'ı okuyan âmâ bir insanın kolayca, körlüğün cehalet, inançsızlık ve günaha benzetildiğini fark edeceğini düşünebiliriz; fakat, anlam ve benzetme, ancak bazen bu şekilde ani ve sade olarak kendisini ortaya koyar. Âmâ insanın bu imajları kavraması, gören insanın olayı kavramasından pek de farklı değildir. Ayrıca, âmâ okuyucu, Kitab-ı Mukaddes'i bu tür bir zulmün kaynağı olarak göreceğine, onda tasvir edilen kişi olarak kendisini algılar. Âmâ insan, İsa'nın, gören insanlara, "kör aptallar" dediğini okur. Âmâ insan, özellikle, dindar olan âmâ insan, genellikle, İsa'nın böyle bir ifade kullanmaması gerektiğini; çünkü kör olmakla aptal olmak arasında zorunlu bir ilişki olmadığını düşünemez. Aksine, âmâ hıristiyan, basitçe, İsa'nın dediği şeyi kabulleniverir.

Bu durumun, âmâ ve görebilen insanlar açısından doğurduğu neticelerin etkisi büyüktür. Kutsal metne karşı bir eleştirel metaforik bilinçlenmeyi geliştirmek kaçınılmazdır. Böyle bir bilinçli olma hâli, çoğu zaman Kutsal Kitab'a derinden bağlı okuyucu tarafından tercih edilen yüzeysel lafzi anlamanın karşıtıdır.

Körlüğe karşı geliştirilen böyle bir tutumun oluşumunda, sadece Kutsal Kitap belirleyici olmamakta, gören insanların kendi dünyalarına kapanması da önemli bir rol oynamaktadır. Gören insanlara, kendi dünyalarına kapanıp kalmamaları konusunda yardımda bulunarak, onların bu durumlarını bir tür yapı-çözüme tâbi tutabiliriz. Bunu gerçekleştirmenin en etkin yolu, âmâ ve gören insanların, bilinçaltı yapılarının farkında olmalarını sağlamaktır. Bu noktada kişisel edinim psikolojisindeki metodların –piramit tekniği gibi– faydalı olduğunu belirtmek gerekir.[19] Bilinci oluşturan bu yapıları yüzeye çıkarttıktan sonra, onları, Kutsal Kitap'taki imajlar ve varsayımlarla karşılaştırabiliriz. Bu süreç, Kutsal Kitab'ı okuyuşumuzu belirleyen kültürel metaforları çözümlemeyi içerir. Daha derin bir seviyede bu süreç, Kutsal Kitab'ın ilk etapta gelmiş olduğu, gören kültürün metaforlarının yeniden yapılandırılmasını da kapsar.

[19] Alvin Landfield & Franz R. Epting, *Personal Construct Psychology, Clinical and Personality Assessment*, Human Sciences Press, London 1986.

Özel anlamda âmâ ve gören insanların, genel anlamda da sözüm ona sağlam bedenli ve özürlü insanların Hıristiyanlık eğitimleri, bu şekilde özgürleştirici bir pedagojiye ihtiyaç duymaktadır. Böyle bir sürecin sonucu olarak, dindar olup olmadıklarına bakmaksızın, âmâ insanların kendilerine karşı öz saygılarının arttığı ve hakkında daha bilinçli oldukları bir hayat yaşanış olurlar.

Şayet gören insanlar büyüklük taslamadan, âmâ insanların ihtiyaçlarına uymayı öğrenebilseler ve aynı şekilde, âmâ insanlar da, gören insanları manipüle etmeden kabul edebilseler, âmâ ve görenler arasındaki bu karşılıklı kabullenme, yeni bir dünyanın ütopik habercisi olmuş olur.

Bölüm 3.2. Konunun Âmâlık Teolojisi Açısından Doğurduğu Neticeler

Kutsal Kitap merkezli âmâlık teolojisi hakkında konuştuğum bir konferansta, toplantının son akşamı verilen konser sırasında katılımcılara sunulan komik bir taşlamanın konusu oldum. Nazik eleştirmenim, herkesin hoşlanacağı bir şekilde, benim metodumdan hareketle, bir kellik teolojisi sundu. Kutsal Kitap'ta kel insanlara karşı önyargı içeren birkaç pasajı nakletti. Kel Samson'un aynı zamanda zayıf Samson oluşunu ve çocukların Elişa'ya bağırarak, "Defol kel kafa!" demelerini aktardıktan sonra, genel anlamda Kutsal Kitap'ta saçın, süs ve güzelliği simgelediği ve bunun sonucu saçsız olmanın, insanlıktan çıkma ve çirkinleşme anlamlarına geleceğini vurguladı.

Bu zekice hazırlanan parodi, beni, âmâlık hakkındaki görüşlerimi tekrar gözden geçirmeye zorladı. Farklı hayat şartlarının özelliklerini detaylı olarak incelediğimizde, bazı insani durumların radikal bir şekilde farklılık arz etmelerinden dolayı değişik dünyalar yarattıklarını kavramaya başlarız.[20] İnsan hayatındaki böyle bir 'durum' öteki hayat konumlarından belirgin olarak farklı ve kendi dünyasının şartlarını yaratacak kadar radikal olan bir şartlar bütünüdür. Çocuk olmak, kadın veya erkek olmak, böyle durumların örnekleri arasındadır. Âmâlık teolojisi veya başka ciddi bir özür durumunun teolojisi, böyle farklı hayat durumlarının teolojileri olarak düşünülebilir. Âmâlık teolojisinin kökenleri, Pierre Bérul'le ilişkilendirilen XVII. yüzyıldaki Fransız mistisizmine kadar götürülebilir.[21] İnsani durumlar karşılıklı anlaşılmayı imkansız kılacak kadar, bir tür yabancılaşma içinde değildirler; fakat bireylerin kendi dünyalarına kapanmalarını sorgulayacak kadar da belirgindirler. Böyle durumlar, fiziksel ve

[20] Konu hakkındaki ince detaylarıyla bu tür insani durumların özelliklerini kavramamıza yardımcı olan seçkin bir tıp psikologu Oliver Sacks'dir. Özellikle onun, *Awakenings*, Duckworth, London 1973; *A Leg to Stand On*, Duckworth, London 1984 and *Seeing Voices: A Journey into the World of the Deaf*, Picador, London 1991 çalışmalarına bkz.

[21] Bir durum, İsa'nın hayatının veya varlığının bir niteliğidir. Bu nitelik 'somut kalıcı, güç ve hareketlerden bağımsız olur ve yaratılmış varlığın ve onun durumunun tarzında derinliğine yer etmiştir.'' Henri Brémond, *A Literary History of Religious Thought in France*, Vol. III. *The Triumph of Mysticism*, SPCK, London 1936, s. 56. Durumlar 'varlığın modları'dır. Bkz. Eugene A. Walsh, *The Priesthood in the Writings of the French School*, Catholic University of America Press, Washington D.C., 1949, s. 7.

sosyal özelliklerin kombinasyonu sonucu ortaya çıkar ve bu kombinasyonun dengesi değişiklik arz edebilir. Derinin rengi bu tür bir duruma yol açabilir. Pigmentasyonlarının farkında olan toplumlarda belirgin deri renkleriyle kendilerini tanımlayan birçok sosyal gruptan bahsetmek mümkündür.[22] Siyah ve beyaz insanların hayat tecrübeleri arasındaki fark ne kadar büyük olursa olsun, bu farklılık emperyalizmin eseri olup, fizyolojik bir temele dayalı değildir. Olaya sadece psikolojik açıdan bakarsak, beyaz ve siyah insanların dünyayı genel anlamda aynı şekilde tecrübe ettiklerini söyleyebiliriz. Bu tespit, çocukluk için söylenemez; çünkü, her ne kadar çocukluk kavramı kültürel bir inşâ olsa da[23], çocukluğun, kültürel yapının özelliğine bakmaksızın, kendisini belirgin bir durum olarak ortaya koyan, zorunlu, biyolojik ve gelişimsel faktörleri vardır.

Bir durum olma ve bir durum oluşturmama arasındaki farkın ölçüsü, kendisiyle değişik hayat şartlarının ölçülebileceği bir kritere bağlıdır. Şüphesiz, âmâlık, kendisini oluşturan hayat tecrübeleri, gören insanların tecrübelerinden radikal bir biçimde farklı olduğu için, insani hayatın böyle belirgin bir durumudur.[24] Aynı gözlem, belki de daha büyük bir empatiyle, tamamen sağır olan kişinin dünyası için de geçerlidir. Yetişkin olup da, boy itibarıyla kısa kalan insanların durumu, normal insanların durumundan ciddi bir farklılık arz ettiği için, kendine özgü bir dünya oluşturacağı varsayılabilir; fakat normalden biraz kısa olma bu kategoriye girmez. Görüldüğü üzere, kullandığımız ölçek, değişik durumlar arasında farklılıkları belirleyebilen bir kriter olmaktadır. Erkek ve kadın arasında eşit imkanların sergilendiği bir toplumda seks farklılığının dünya oluşturma durumu, tam olarak ortadan kaldırılmasa bile, azaltılmış olur; fakat kadın erkek eşitsizliğinin ciddi olarak yaşandığı toplumlarda, kadının dünyası ciddi anlamda erkeğin dünyasından farklı bir durum arz edebilir.[25]

Toplumumuzda kellik kendi başına bir dünya oluşturacak bir durum değildir. Bağımsız bir dünya olmayıp, ancak başka bir dünyanın sıfatı olabilir. Bir kayıp belki de utanılacak bir durum olarak algılanabilir. Kemoterapi tedavisi sonucu ortaya çıkan kellik, akut bir stresin sebebi de olabilir. Kellik, kellikten muztarip bir insanın hayatının stresli bir niteliği olarak kalır ve bireyi, örneğin boynundan aşağı felçli olma durumunun gerektirdiği, gerçekliği yeniden yapılandırma sürecine sokmaz.

Âmâlık teolojisi, insani durumların ve şartların yarattığı teolojinin bir örneğidir; feminist ve zenci durumların ortaya koyduğu teolojilerin benzeri olup, onlardan aynı zamanda farklıdır da... Onlar gibi olumlu ve olumsuz yönleri vardır; suçlama ve eleştirmenin yanında, bildirme ve kabullenme boyutlarını

[22] Haiti'deki bir insanın, yedi nesil geriden bir tane zenci atası varsa, bu kişi buna göre kategorize edilir. Thomas H. Eriksen, *Ethnicity & Nationalism: Anthropological Perspectives*, Pluto, London 1993, s. 63 vd.

[23] Philippe Ariès, *Centuries of Childhood*, Cape, London 1962.

[24] Bu temayı daha belirgin bir şekilde, *On Sight and Insight: a Journey into the World of Blindness* (Oxford: One World) adlı kitabımda araştırdım.

[25] John Gledhill, *Power and Its Disguises, Anthropological Perspectives on Politics*, Pluto, London 1994, s. 34-38.

bünyesinde barındırır.[26] Âmâ olma durumunun teolojisi, gören insanların dünyasından kaynaklanan olumsuz benzetme ve tasvirleri eleştirir ve kınar.[27] Aynı zamanda, gören dünyanın gerçekliğinin mutlak olduğunu varsayan yargıyı göreceleştirir. Görünebilme de neticede insani bir durumudur.

Âmâlık teolojisi yapıcıdır; âmâlara, kör olma gerçekliklerinde Tanrı imajı üstünde düşünmelerini tavsiye eder. Körlük metaforunun, olumlu olarak inançlı bir hayatın esas niteliklerini ifade ettiğini gösterir. Böyle bir âmâlık durumu teolojisinden sosyal ve politik hayatla ilgili pratik prensipler de çıkartabiliriz. Bu ilkelerin başında, bir anda bir işle uğraşma ve normalde çokça soyut olan bir problemin somut boyutları üzerinde yoğunlaşma gelir. Âmâlık teolojisi, diğer özürlü durumlarda geliştirilen teolojiler gibi yaygınlık kazanmış normallik anlayışlarını tartışmaya açar. Geleneksel inanışa göre, Tanrı'nın hakimiyeti geldiği zaman, âmâların gözleri açılır, sağırlar duymaya başlar ve kötürümler birer ceylan gibi koşarlar. Âmâlık teolojisi, normalliğin bir tek imajına yönelme anlamındaki bir ütopya üzerinde düşünme yerine, daha kuşatıcı olan farklı normallikleri kabullenmeye yönelmemiz gerektiğini bize gösterir.[28] Normallik kuşatıcı olmalıdır. Bu, bizi, dışlamanın en güçlü ve bariz şekli olan fakirlerin zenginler tarafından dışlanması dahil, değişik dışlama biçimlerini eleştirmeye yönlendirir. Böylece âmâlık durumu teolojisi, evrensel kurtuluşun ütopik bir vaadini sunabilir.[29]

Not: Bu çalışmanın yapılmasını cömertçe, maddi bir destekte bulunarak sağlayan St. Peter (Saltley) Vakfı'na minnettarım.

[26] Paulo Freire, *The Pedagogy of the Oppressed*, Sheed & Ward, London 1972, s. 76 and *The Politics of Education*, Macmillan, London 1985, s. 57.

[27] Hıristiyan teolojisi geleneğinde, âmâlıkla ilgili geliştirilen birçok olumsuz imaj vardır. Jonathan Edwards (1703-1758) tarafından yazılan "Dünyanın Işığı Olarak İsa" adlı vaaz, âmâlıkla ilgili olumsuz imajlarla doludur. Wilson Kimnack (ed.) *Jonathan Edwards: Sermons and Discourses 1720-1723*, Yale University Press, y.y., 1992, s. 535 ff

[28] Jane Wallman, *Disability as Hermeneutic: Towards a Theology of Community*, Unpublished Ph.D. Thesis, University of Birmingham, School of Education 2000; Teoloji ve özürlü olma durumuyla ilgili yapılan yeni çalışmalar için bkz. Judith Z. Abrams, *Judaism and Disability*, Gallandet University Press, Washington DC. 1998) and David A. Pailin, *A Gentle Touch: From a Theology of Handicap to a Theology of Human Being*, SPCK, London 1992 ve konuya felsefi olarak yaklaşan yeni bir çalışma için bkz. Bryan Magee, *On Blindness: Letters Between Bryan Magee and Martin Milligan*, Oxford University Press, Oxford 1995.

[29] Âmâlığın ütopik sembolizmini, *On Sight and Insight* adlı kitabımın ekinde sunmaya çalıştım, s. 233 vd.

İsa ve İlk Kilise

C.C. ROWLAND
PROF., OXFORD Ü. THE QUEEN'S COLEGE TEOLOJİ BÖL.

ÇEVİRİ: MAHMUT AYDIN

İncillerin İsası, Hıristiyan Kilisesi için daima bir problem olmuştur. Hıristiyan Kilisesi'nin Rab ve Tanrı olarak İsa'ya tapması gerçeği karşısında, İsa hakkında böyle bir şeyi yazmak tuhaf görünmektedir. Maamafih, İncil sayfalarında görünen İsa, daha muhafazakâr tâbilerine sık sık bir sıkıntı olmuştur. Ortada uzlaşmaz bir meydan okuma: Statünün tersyüz edilmesi ve dünyanın elit tabakasının değil, fakir ve önemsiz olanların daha fazla firaset sahibi olabileceklerinin ve ilahi hikmete özellikle onların açık olduklarının kabul edilmesi üzerinedeki ısrar, zuhur etmekte olan Hıristiyan dininde sıkıntılı bir şekilde bir arada bulunmaktaydı; ki, bu karakteristik nitelikteki Hıristiyanlığın, özellikle İmparator Konstantin'in yönetiminde Roma'nın resmî dini olmasından sonra, İsa'nın ve ilk tâbilerinin her şeyi kuşatıcı ve kapsayıcı dini oluşu artık sona ermiştir.

Bu çalışmada, önce, son 200 yılı aşkın bir süredir, tarihsel İsa konusundaki araştırmalarda görülen farklı yaklaşım biçimlerini ana hatlarıyla ortaya koyacağım. Kısaca, İsa'yı, ilk yüzyıl Yahudi tarihçisi Josephus tarafından bahsedilen bazı değişimci peygamberlerle karşılaştıracağım. Ondan sonra da, önce İsa'nın ölüme mahkum edilmesine sebep olan ve onu, Kudüs'teki politik elit tabakayla arası açık bir konuma getiren radikal meydan okumayı ve nihayetinde de, bu radikal mesaja verilen ilk Hıristiyan cevabın bazı temel akımlarının taslağını çizeceğim.

Meşhur filozof Paul Ricour, 'şüphe hermeneutiği'nin uygulayıcıları olarak Marx, Freud ve Nietzche gibi, XIX. ve XX. yüzyılın ilk yarısının entelektüel hayatındaki bazı büyük şahsiyetlere bakmamızı önermektedir. Modern dünyanın yorumlama faaliyetinin parlak bir şekilde kendini göstermesi, tarihsel İsa'nın araştırılması ve Hıristiyanlığın kökeni problemlerinden başka hiçbir yerde daha açık seçik değildir. Başlangıçtan itibaren bu çaba, Kitab-ı Mukaddes gibi mevsuk resmî metinlerin ve Kilise gibi kurumların şüpheyle karşılanması ve insan aklının Kitab-ı Mukaddes'i ve vahyedilmiş hikmeti test etmek için kullanılmasıyla alâkadar olmuştur. O, Kitab-ı Mukaddes'i, kutsal kitaptan ziyade, sıradan bir kitap gibi okumakla ve metnin görünen kısmının altında, onun 'gerçekte neler olup bittiği' hususuyla ilgilenmiştir. Böyle bir tutum da, aşağı yu-

karı bütün modern Kitab-ı Mukaddes araştırmalarında bir tehdit gibi işlemektedir. Bir taraftan Hıristiyanlığın köklerini tarihsel realite olarak, açık seçik ortaya koymak için metnin örtüsünü kaldırmaya uğraşanlar bulunmaktadır. Diğer taraftan da, Kitab-ı Mukaddes'i korumakla ve yazılan şeyin doğruluğunu ve metinde yazılanlar ile ilk yüzyılda olup bitenler arasındaki temel uyumu savunmak için argüman toplamakla uğraşanlar vardır.

Tarihsel İsa'nın ortaya konmasının üç temel yolu vardır: (Modern Kitab-ı Mukaddes araştırmalarının en az tipik olanı olmasına rağmen), ilki ve en eski olanı İsa'nın, politik eylemi ve dinî kurumları elinde tutanların tepkisiyle karşılaşarak idama maruz kalan; sonrasında, mesajı, taraftarlarınca öbür dünyaya (ahirete) yönelik bir dine dönüştürülen, tipik bir Yahudi mesihi olduğu görüşüdür.[1] İkincisi, İsa'nın, dünyanın sonunun habercisi olarak sunulmasıdır (*eschatological prophet*).[2] Böyle bir teorinin gelecek yönelimli oluşu, kaçınılmaz bir biçimde, sosyal değişme için bir fırsat olarak şimdinin önemini azaltmaktadır. İsa'nın bildirdiği ahlaki kurallar, sadece, her şeyin sonunun gerçekleşeceği âna kadar geçerli olan geçici tedbirlerdi. Böyle bir eskatolojik anlayışta vurgu daima ilahi müdahale üzerine yapılmaktadır. [Buna göre] hiç kimse, Tanrı'nın Krallığı'nı getirmek için hiçbir şey yapamaz. Dünyanın sonuyla ilgili haberler veren bir peygamber olan İsa, Tanrısal krallığın gerçekleştiğini göremeden ölmüştür; başarısızlığa uğrayan eskatolojik beklentinin parçalarını toplamak, Kilise'ye bırakılmıştır. Üçüncü olarak ise, öğretmen İsa'nın tasviri vardır. Bu tasvir çeşitli şekiller almaktadır. Bunlardan birinde, İsa, vecizeleri hayal kırıklığına uğrayan ve uygulamaları yönetici elit tabakayı kızdıran hikmetli bir kişi olarak betimlenmektedir.[3] Alternatif olarak İsa, yüce bir Tanrı ve komşu sevgisi ahlakının öğretmenidir. Her iki açılımda da, İncillerin politik veya eskatolojik öğretisi, İsa'nın mesajının orijinalliğini yansıtmayan bir kaplama niteliğindedir.

Bu üç yaklaşım, XVIII. yüzyıldan günümüze kadar gelen tarihsel İsa'nın araştırılmasındaki farklı örneklerini tipik olarak simgeler. Yeni Ahit metinlerinin ötesine, daha otantik kabul edilebilecek bir şeye geçmek için girişilen bu çabayı şüpheyle karşılayanlar ve bütün girişimi reddedenler vardır; ancak, tarihe duyulan cazibe ve 50 yıl önce keşfedilen ve tedricî olarak yayımlanan *Ölü Deniz Yazmaları* tarafından ivme kazandırılan, İsa'nın ve ilk Hıristiyanlığın Yahudi kaynaklı olduğu yönündeki ilginin yeniden canlanması, gerçek İsa konu-

[1] Richard Horsley'in eseri, söz konusu bu kategoriye dahil edilmede başarısız olmasına rağmen, daha önceki araştırmacılar tarafından popüler hâle getirilen İsa'nın şiddet taraftarı bir isyankâr olduğu hakkındaki tekliflerden kaçınan iyi bir örnektir. Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Harper & Row, San Francisco 1987.

[2] E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM Press, London 1985. İsa dünyanın sonuyla ilgili olayların yeniden canlandırılmasını sağlayan bir peygamberdir. İşte, söz konusu bu eskatolojik yön, ciddi olarak alınırsa; ancak o zaman onun mesajı tam olarak anlaşılabilir.

[3] John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Clark, Edinburgh 1991. İsa; Matta, Luka ve Thomas İncili'nin ardındaki sözlü kaynaklardan yeniden ortaya konabilir. O, belirsiz veya birçok anlama gelen darbı meseller irat eden, son derece esrarengiz, hikmetli bir kişi idi. Bu durum onu çağdaşlarından ve onların âdetlerinden ayırmıştı.

sunda yapılan araştırmalara karşı çıkanları, Hıristiyan çevrelerde azınlık konumuna getirmiştir. Hıristiyanlığın kökenlerine dair çoğu araştırma konusundaki problem, çok sık olarak, belirli kanıtlara imtiyaz tanınırken, geri kalanlarına önem verilmemesidir. Bu tespit, tarihsel İsa araştırmalarından başka hiçbir alan için bu denli doğru değildir. Bu çalışmada benimsenen yaklaşım, daha eklektik olup, kısmen, bu çeşitli unsurların da bir araya getirilmesinin önemini onaylayan bir müdafaadır.

İkinci Mabed Yahudiliği'nde, Nasıralı İsa'ya aşağı yukarı benzeyen şahsiyetler bulmaya çalışmak kolay değildir. Bu bağlamda, bulacağımız en yakın şahsiyetler, Josephus'un bize bahsettiği, Tanrı'nın, geçmişte yaptığı kudretli işlerinin tekrarlanacağını vaad ederek kalabalıkları çöllere çekenler (*Antiquities*, XX. 167 vd.); (Resullerin İşleri 5: 36'da zikredildiği üzere) 3. Joshua'nın mucizesinin bir tekrarına söz veren Theudas (*Antiquities*, XX. 97); 62 yılında Tapınak hakkındaki acı sonu haber veren ve bunu yaptığı için kırbaçlanan Aninias'ın oğlu garib İsa veya 70 yılında, kalabalıklara, en nihayette kurtuluşun kuşatmanın sonunda gerçekleşeceğini söz veren peygamberin ümitsiz eylemleridir (*Jewish War*, VI. 281 vd.).[4] (Şayet otantik ise,) *Antiquities* XVIII. 63 vd.'de Josephus, İsa'nın portresini daha sempatik bir şekilde sunmasına rağmen, Kudüs'ün kuşatılmasının son anlarında, kurtuluşu vaad eden aldatılmış peygamberi sert bir biçimde reddedişinde ortaya koyduğu gibi, bu tarz hareketlere karşı oldukça az bir sempatiye sahipti. Josephus'un, popüler peygamberlik hareketlerinin bastırılmasını tasvir ettiği pasajlarda, söz konusu bu hareketlerin, mesih olduklarını iddia eden kişiler tarafından yönlendirildiğine dair hiçbir kayıt yoktur. Onların eylemleriyle ilgili yapılan kısa yorumlardan, onların liderlerinin geçmişte Tanrı'nın halkının teşekkülünü ve kurtuluşunu işaret eden bazı ayırt edici eylemleri tekrarlamayı iddia ettikleri, açıkça ortaya çıkmaktadır. Söz konusu bu eylemler; Ürdün'ü geçiş, Kudüs'ün şehir duvarlarının mucizevi bir şekilde tahrip olması ve çöl tecrübesi gibi olaylardır.

Tarihçi Josephus'un, ilk yüzyılın sonlarındaki bu rivayetlerinde, devrimci idealizmin, olayların akışını ele alıp kendini dayattığında neler olabileceğine dair canlı bir tasvirine sahibiz. Örneğin, onun Kudüs'teki son günleri tasvirinde, orada mukim bazı ateşli kişileri çepeçevre kuşatan öfkeli bir ruhun varlığını bulabiliriz. Halkın çektiği acı ve ıztırabın zirveye ulaştığı ve Romalıların şehri tam teslim almak üzere oldukları bir sırada, bazıları hâlâ, Tanrı'nın onları bir şekilde muzaffer kılacağı inancına sımsıkı sarılmışlardı. Onlar bir mucize ümit etmişlerdi. Sonuç itibarıyla, silahlı mücadelede ısrar etmişlerdi; tıpkı yüzyıllar önce Musa, Joshua, Gideon ve İsrail'in diğer kahramanlarının, her şey aleyhlerindeyken büyük kurtuluşu tecrübe etmeleri gibi, onlar da ilahi kurtuluşun, en son aşamada da olsa gerçekleşeceği kanaatiyle Tapınak'ta son bir hendek daha kazarak direnişlerini sona erdirmişlerdir. Luka 24: 21'de yapılan yorum, bu tarz düşüncelerin yankılarıdır. Pek çokları, İsa'yı ya mevcut politik

[4] R. Gray, *Prophetic Figure in Late Second Temple Jewish Palestine*, Clarendon Press, Oxford 1993.

düzeni yıkma suçlamasından ya da daha da rahatsız edici olanı, tarih tarafından hata ettiği ispatlanan fanatik peygamberlerden biri olarak görünmekten korumak için, İsa ile 70 yılında Romalılara başkaldıran Yahudi isyancılar arasında açık bir ayırım yapmak istemişlerdir. Sonuç olarak, İsa, döneminde, gelmesi ân meselesi olan ilahi kurtuluşu cesurca vaaz ettiği için, şiddetli bir ölümle karşılaşan tek peygamber değildi.

İsa'nın, dönemindeki peygamberlerin ideallerinin çoğunu paylaştığı görüşü şaşırtıcı gelebilir. İsa'nın görüşünün, savaşan ve Kudüs'ün harabeleri arasında trajik bir şekilde ölen Yahudi isyancıların görüşlerine benzediği gerçekten söylenebilir mi? Bu soruya verilecek cevap olumlu olmalıdır. İsa'nın ümitleriyle, Roma hakimiyetinden kurtulmak için mücadele eden Yahudi savaşçıların ümitleri, az çok aynıydı. Her ikisi de üzüntü ve kederin yok olup gittiği, barış ve adaletin yeryüzüne hakim olduğu Tanrı'nın egemenliğinin gelmesini arzu ediyorlardı. "Krallığın gelsin; göklerde olduğu gibi yeryüzünde de senin iraden hakim olsun" (İsa tarafından öğretilen bu meşhur duanın sözleri için bkz. Matta 6: 9; Luka 11: 2 vd.).

İsa'nın ahiretle ilgili, yani bu dünyaya ait olmayan bir krallık vaaz ettiğini ileri sürmek için oldukça az delil vardır. İlk üç İncil'de sunulan İsa'nın hayat hikayesi, İsa'nın, tarihteki kritik ânın geldiğini düşündüğü konusunda bize yeterince delil temin eder. "Vakit tamam oldu. Tanrı'nın Krallığı yaklaşmaktadır. Tövbe edin ve müjdeli haberlere iman edin" (Markos 1: 15). Markos İncili'ndeki bu sözlerin hemen öncesinde İsa, Yahya tarafından vaftiz edilmeye gelmiştir. Rivayet, Eski Ahit'in peygamberliğe çağrı vizyonlarını andırmaktadır ve peygamberlik misyonunun bütün özelliklerine sahiptir. İsa, bir zamanlar Kutsal Ruh tarafından kendilerine ilham edilen peygamberlerde olduğu gibi, kendisine de ilham edildiğine inanmış olabilir. Bu peygamberlerin dönüşleri Tanrı'nın yaratılış hakkındaki amaçlarını geçekleştireceği yeni çağın habercisiydi. Nitekim, İsa'nın düşmanları, onun karizmatik gücünün, karanlığın güçleriyle ilişkili bir ilham sonucu gerçekleştiğini düşünüyordu. Bu suçlama, İsa tarafından, onun sözlerini ve amellerini kendisine ilham eden Ruh'a karşı bir küfür olarak algılanmaktaydı. Söz konusu bu peygamberî bilinçlilik, İsa'nın, kendisini, otoritenin geleneksel modellerine karşı ve onların üzerinde bir yorumlayıcı olarak gördüğü anlamına gelir.

İsa, çağdaşı değerlere, bilhassa Cumartesi yasağı uygulamasının şekli, aile ve zenginlikle ilgili olanlarına karşı meydan okumaktadır; Cumartesi yasağı uygulaması gibi konularda oldukça müsamahakâr; ancak, boşanma gibi konularda da oldukça katı tutum takınan biri olarak tasvir edilmektedir. İsa'nın Kutsal Kitap'la ilişkisinin peygambere özgü özgürlük unsuruna saygıdan başka bir şey olduğunu ileri sürmek için oldukça az delil vardır. İsa, oldukça detaylı yorumlara nadiren girmiş olsa da, Kutsal Kitaplar onun kendi ilhamı için temel olmuştur. Kitab-ı Mukaddes'in peygamberleri, bizzat kendileri, kendilerine yapılan suçlamalara karşı, bölüm ve ayet ihdas etmede tereddüt etmemişlerdi. Onların inanmışlıkları, amiyane tarzdaki görev ilanlarındaki dürüstlük temeline dayanır:

"Böyle söylüyor Rab!" Evrenin Tanrısı'nın sözcüsü, kendi nesillerinden Tanrı'nın sözünün ve ruhunun tecessümü olduğu iddiasının sınır tanımaz karakterinden daha kesin bir gösterge olamaz. İsa, kendisinin, o geleneğin içinde yer aldığını belirtmektedir. Öbür peygamberler gibi, İsa da, ileriye olduğu kadar geriye de bakmıştır. Pek çok pasajda, peygamberlerin, Tanrı'nın amaçlarının yerine getirildiği altın çağ anlamında, hep ileriye baktığı görülmektedir. İsa, şimdiyi, doğudan ve batıdan pek çok kişinin geleceği ve İbrahim, İshak ve Yakub'la masaya oturacağı, Tanrı'nın Krallığı'nın/yönetiminin kaçınılmaz olduğu zaman olarak bildirmektedir.

İsa'nın eylemi önce kırsal Galile bölgesinde yoğunlaştı. Öyle ki, o, kalabalıklar onu dinlemek için çöl mevkilerine gelmek zorunda kalsınlar diye, nüfusun yoğun olduğu merkezlerden uzak durmuş gibi görünmektedir. Bu gibi durumlarda, özellikle de, peygamberî gücün ızharının gerçekleştiği zamanlarda, İsa'nın bir isyan programına önderlik etmeye çağırıldığı zamanlar vardır. Onun sözleri kırsal bölgelerdeki fakirlere cazip geliyor, ama zenginler için çok az teselli içeriyordu. İnciller, İsa'nın insanları tedavi edici ve kötü ruhları kovan eylemlerini nakleder. Mevcut düzene meydan okunmuş, İsa'nın eylemleri ve sözleri pek çok dinî ve politik otoriteye karşı oldukça kırıcı olmuştur; çünkü, İsa toplumda marjinal olan kesimlere ümit ve şifa sunmaktaydı. Ayrıca İsa'nın Tanrı'nın Krallığı mesajı, karanlığın güçlerinin yıkılması gerektiği (ve yıkılmakta olduğu), yeni düzen hakkında idi. "Şayet Tanrı'nın parmağıyla şeytanları çıkarıyorsam, o zaman Tanrı'nın Krallığı'nın sizin üzerinize geldiğini bilirsiniz" (Luka 11: 20). İsa sadece Şeytan'ın gökten yıldırım gibi düştüğünü gördüğünü nakleden bir hayalperest değildir (Luka 10: 18). İster içine Şeytan'ın girdiği Gerasane olayında olduğu gibi, kişilerden Şeytan çıkarma tecrübesinde olsun, ister İsa'nın mesihlik otoritesini ve bakış açısını sorgulayan Kudüs'teki devleti ve Mabed'i yönetenlerin mukavemetinde olsun, İsa, kötülüğün güçlerine karşı mücadele eder.

İnciller, özellikle de Markos İncili, İsa'nın hayatının politik karakterini yansıtır; ki, buradaki hayatta Mabed'in ekonomik, kurumsal ve manevi gücüne meydan okunur ve farklı bir kültür tesis edilir. Bu geleneksel akrabalıkta, bağlar, yeni ilişki kalıplarıyla yer değiştirir ve geleneksel âdetler terk edilir (Markos 1: 40; 2: 23; 5: 25; 7: 19). Bu iyi haber, yani İncil (*euangelion*), imparatorun propagandasını yapan seküler 'iyi haber'le çelişir ve egemen ideolojiye meydan okur. İsa, yerleşik kültüre ve geleneksel uygulama ve kurumlara meydan okur. Havariler dünyaya ilişkin egemen bakış açılarından kendilerini kurtarmayı öğrenmişlerdi (Markos 4: 18; 8: 28 vd.). Onlar devlete isyan eden bir asinin kaderiyle özdeşleştirerek, [ellerine] bir haç alırlar (Markos 8: 34; krş. 10: 42 vd.).

İsa'nın Romalıların elinde nasıl öldüğü konusu hâlâ gizemini korumaktadır; gerçi bu husus, ilk İncillerin izah etmede tereddüt ettikleri bir şey değildir. Sadece Yuhanna İncili, Kudüs'teki Yahudi otoritelerinin ölüm cezası icra etme hakları olmadığını ileri sürmek suretiyle, konuya bir izah getirir (Yuhanna 18: 36). Durum ister böyle olsun, ister olmasın, askerî ve sivil otoritelerin girişimi, İsa tarafından ortaya konan politik tehdidin azaltılmasının bir yolu olarak gö-

rülmemelidir. Şayet Mabed'deki gösteri Sinoptik İnciller'de simgelendiği gibi bir şey idiyse, o zaman bu anlaşılabilir. İsa, halkın düzenine ve milletin refahına yönelik bir tehdit olarak algılanmış ve statükonun korunması için, onun bir şekilde ortadan kaldırılmasının iyi olacağı düşünülmüştür. Bu bağlamda, Yuhanna 11: 49'da, Başkâhine atfedilen şu sözler, yönetici bir elit tabakanın, kendi güçlerine bir meydan okuma olarak kabul ettikleri köylü bir peygambere karşı tipik reaksiyonunun en güzel örneği olabilir:

> Ne yapmalıyız? Bu adam birçok mucizeler gösteriyor. Şayet onun bu şekilde devam etmesine izin verirsek, herkes ona inanacak ve Romalılar da gelip hem kutsal yerlerimizi, hem de milletimizi tahrip edeceklerdir; ancak, o yıl başkâhin olan Kayafa (Caiaphas), onlara, "Kesinlikle hiçbir şey bilmiyorsunuz." dedi; "Anlamıyorsunuz ki, bütün milletin tahrip edilmesindense, tek bir insanın ölmesi sizin için daha hayırlıdır" (Yuhanna 11: 47-49).

Sürecin sonunda Roma valisi Pilate'nin müdahil olması, özellikle din adamları sınıfının hegemonyası ile Roma Valisi'nin, –diğer konularda farklı fikirleri bile olsa– barışın korunmasında karşılıklı bir menfaatleri olduğu takdirde anlaşılabilir bir şeydir. Bu rivayetleri din ve politika arasında bir ikileme dönüştürme girişimleri, esas noktayı gözden kaçırmaktadır. Nitekim, din adamı aristokrasisi ve Yahudi yönetici sınıfı, Kudüs'teki politik otoriteyi *de facto* ellerinde tutuyordu. İsa'nın meydan okuması, Romalılardan ziyade, işte bu gruba karşıydı ve bu da, genel Roma hegemonyası altındaki politik gücün gerçek odağına işaret etmekteydi. Roma'nın bir kolonisi olan Judaea bölgesindeki gücün kullanılması, Roma adına işleri yöneten rahip sınıfının elindeydi. Karşılık olarak [söz konusu bu rahip sınıfı] bölgenin barış ve düzenini sağlamayı garanti altına almaya gayret ediyordu. Böyle bir düzenleme, İsa'nın ölümünden yaklaşık 30 yıl sonra isyana yol açmış ve Romalı lejyonerler tarafından Kudüs'ün vahşice tahrip edilmesi olayıyla sona ermiştir.

İşte, Yeni Ahit'in, gücün kullanımı ve Tanrı'nın halkının çağdaş politik düzenlemelerle ilişkisi hakkındaki ifadelerine bu görüşler bağlamında bakmalıyız. Markos İncili'ne göre Nasıralı İsa, Tanrı'nın hakimiyetini vaaz etmiş ve böylece cennetini, eskatolojik ümidi canlı tutan alternatif bir bakış açısına doğru yönlendirmiştir. Bu nedenle mevcut düzenlemeler bir norm değildi. Mesihlik çağının gelmesinin ân meselesi olması, [insanlara] yeni öncelikleri ve geniş ufukları haber veriyordu (Luka 4: 16; Matta 11: 2 vd.). İncil tasvirleri, İsa'yı, tebliği ile uygulaması uyum arz etmeyen engin-bakışlı bir vizyoncu olarak sunmazlar. Örneğin Hıristiyan İncil için bir paradigma olan Markos'da, Tanrı'nın Krallığı mesajının reddi, İsa'nın kendisini çağdaş politik düzenlemelerden etkili bir şekilde uzaklaştırmasıyla birlikte yer almıştır. Kudüs yakınlarındaki mesihlik gösterisini, daha önceki dönemlerde Mabed'in şiddetle kınanması olayından ödünç alınan sözlerle Mabed'in kınanması izler. Mabed'deki bu simgesel eylemlerin birbirini izlemesi, hakkında karar verilmesi ân meselesi olan düzenin gereksizliğini ortaya koymaktadır. Markos İncili'ne göre, İsa'nın ölümü, dominant konu-

nun Mabed olduğu bir rivayetin sonunda gelmektedir. İsa, Yahudi imparatorluğunun merkezinde öğretide bulunan ve [kendisine] karışık bir mukabelede bulunulan bir ahir zaman peygamberi olarak tasvir edilmektedir. Mabed, dar anlamda, sadece dinî bir öneme sahip değildi; çünkü Mabed, Judaea bölgesi için son derece önemli sosyo-ekonomik ve çoğu Yahudiler için merkezî öneme sahip bir kompleks/külliye olarak görülmekteydi.

Bütün kaynaklarımıza göre İsa, ikinci Mabed'in son 10 yılında ortaya çıkan müfsit bir şahsiyet olarak görünmektedir. Öyle ki, İsa, Kudüs'teki dinî ve politik elit tabaka tarafından, iyi giden bir düzeni yıkan ve Roma ile olan hassas politik ilişkileri tehdit eden biri olarak düşünülmüştür; çünkü İsa, Kudüs'e, o günlerde Yahudi hayatının merkezinde olan kurumu, yani Mabed'i ıslah etme talebiyle gelmişti. [Nitekim, İncillerde] onun hayatının son günleri [ile ilgili bilgilerde] Mabed'in tahrip edileceğini önceden haber verdiğine dair işaretler vardır (bkz. Markos 13: 2). Çağdaşları, Mabed'den bir şüphe duymamış ve ona karşı alçaltıcı sözleri sessizlikle karşılamamış olmalıdırlar. Yahudi toplumunda güç ve zenginlik, söz konusu bu tek kurumla yakından ilişkiliydi ve bu kurumun hayatta kalması, Yahudi toplumunun yönetici sınıfı için hayati bir öneme sahipti. Bu nedenle, Mabed'e karşı herhangi bir eylem ve söz, bizzat toplumun varlığına karşı yapılmış bir eylem olarak değerlendirilmiş olmalıdır.

İlk üç İncil'deki İsa'nın son günleriyle ilgili rivayetler, hiyerarşisi yıkılmaya yüz tutan bir kurumun, imha edilmesi ile ilgili ümitsizliğini ortaya koymaktadır. Markos İncili'nde, İsa'nın ölümü anında yok olan, Mabed'in ekonomik, kurumsal ve manevi gücünün, İsa'nın hatırasının yaşatılması üzerine odaklanan alternatif bir 'kutsal yer' ve hizmete dayalı bir hayat tarzıyla yer değiştirmiş olduğu ifade edilmektedir. Onun gücünün mistikliğini simgeleyen örtü, onun yıkılışına işaret edecek şekilde tamamen ikiye ayrılmıştı.

İsa'nın hayatı konusundaki ilk Hıristiyan tefekküründe, onların Mabed'de, kutsal mekanda Tanrı'ya ibadeti icra etmelerinin çok az rol oynadığı konusu hiç de hayret edilecek bir durum değildir. "Ne bu dağda, ne de Kudüs'te Baba'ya [Tanrı'ya] ibadet edeceğiniz saat geliyor... Gerçek ibadet edenler Baba'ya ruh ve hakikat içinde ibadet edecektir; çünkü Baba, kendine böyle ibadet edenleri arar" (Yuhanna 4: 23).[5] Ne kadar muhteşem olursa olsun, kutsal yapılar, Yeni Ahit yazarları için son derece az bir öneme sahiptir. Tanrı'nın adaletinin yollarına ve yeryüzünde kurulacak cennet arzusuna tanıklık eden Tanrı'nın Krallığı, Tanrı'nın halkı olmayı yavaş yavaş keşfetmeye başlayan erkek, kadın ve çocuklardan oluşmuş grupların ortak hayatlarında merakla beklenmekteydi. Matta İncili'nin; özel olarak, Mesih'in kimliği konusunda özel bir firaseti olan marjinalle-

[5] Söz konusu bu ayetin, Yuhanna 4: 23'teki orijinaline baktığımızda, onda dağ ve Kudüs ifadelerinin olmadığını görmekteyiz. (...*a time is coming and has now come when the true worshipper will worship the Father in spirit and truth, for they are the kind of worshippers the Father seeks.* [Gerçek ibadetçilerin ruhta ve hakikatte Baba'ya ibadet edecekleri saat geliyor ve gelmiştir de; çünkü, böyle ibadet edenler Baba'nın aradığı kişilerdir."

re yönelik krallığın, sözle ve eylemle ilan edilmesi gerektiği hususu üzerindeki vurgusu, bütün sinoptik İncillerin en tipik örneğidir (Matta 11: 25; 25: 31 vd.).

Bu tarz duygular, ilk Hıristiyan varlığının çeşitli akımlarına bütünüyle yayılmıştı. İsa'nın dirilmesi hakkındaki inançlar, İsa'nın, Tanrı'nın Krallığı'nın çok yakında gerçekleşeceği yönündeki tebliğiyle çok yakından ilişkili olmalıdır. İsa, söz konusu bu krallığının gelmesinin ân meselesi olduğunu ama henüz gelmediğini bildirmiş ve önceden, krallığın gelişinin, kendi eylemlerinde ve sözlerinde ne anlama gelebileceğini söylemişti. İsa'nın dirilişiyle ilgili rivayetlerde, ilk Hıristiyanlar, bu olayı, gelmesi ân meselesi olan Tanrı'nın Krallığı'nın bir işareti ve İsa'nın kariyerinde temelini bulan, olması gereken bir işaret olarak değerlendirmişlerdir. Böylece, İsa'nın misyonuyla onun hakkındaki açıklamalar arasında bir devamlılık vardır. İsa'nın diriltildiğine dair ilk Kilise'nin inancı, İsa'nın, Tanrı'nın Krallığı'nın kapıda olduğu yönündeki mesajının, diğer bir şekilde ifade edilmesidir. Buna göre, İsa'nın dirilmesinde, gelecek olan çağ, daha da yakınlaşmaktadır. İsa'nın yeniden dirilmesine iman ve onun husule getirdiği hayata yönelik özel bakış açısına referansta bulunmaksızın ve Yeni Ahit'te çağdaş Yahudiliğin geleceğe yönelik ümidine başvurulmaksızın ilk Hıristiyanlığı anlamak mümkün değildir. İlk Hıristiyanlık, ölümden sonra dirilme inancını pek çok yahudiyle paylaşmaktaydı; ancak ilk Hıristiyanlık, bu olayı, İsa'nın şahsında ifa edilmiş, fakat diğer insanlar için tamamlanmayı bekleyen bir tarzda mütalaa etmişti (Romalılara Mektup 8; 1. Korintoslular 15: 20). Bu ortak mirasın kanıtı, Markos 12: 26 vd. ve Resullerin İşleri 23: 6'daki çağdaş tartışmalara gönderme yapan iki olayda bulunabilir. Sonraki pasajda Pavlus, açıkça karşıt mezhep olan Sadducilere karşı önceki mezhebini, yani Ferisiliği inançlı bir şekilde temsil ettiğini hisseder. Nitekim, Yahudi kaynaklarına göre (Mişna, Sanhedrin 10: 1), yeniden dirilmeye iman, bazı Yahudiler için bir inanç esası olmuştur. Bu, Tanrı'nın dramatik ve harika eylemine uygunluk arz eden simgesel bir dille anlatılmasına rağmen ve Tanrı'nın amaçlarının insanlık tarihindeki transformasyonu açık bir göstergesidir. Böyle bir inanç, dünyanın olduğu gibi kalacağını kabul etmeyi reddeder ve sonunda kozmosun, dindar(lar)ın davasının haklılığı ve Tanrı'nın Krallığı'nın resmen başladığını göreceğini kabul eder.

Pavlus'un mektuplarında, çağdaş kültürle arası açık olan bir hayat tarzını tesis etmeye çaba gösteren toplumların yansımalarını bulmaktayız. Birçok yerde kurulan Kilise (*ecclesis*) Tanrı'nın kutsiyetini paylaşmaktadır. Kilise, Mesih'in dünyadahazır bulunduğu yerdir (Korintoslulara Birinci Mektup 3: 16). Nitekim bu bağlamda Kilise, Allah'ın gözetimi altında hayatının kalitesi ve fiilî hizmet ile temayüz eden bir toplum olarak çalışmaya çaba gösteren merhamet dolu hayatlarda hazır bulunan İsa'nın tecessüm etmiş şeklidir. Başıboş dünya önünde, toplum ona tanıklık eder ve Tanrı'nın adaletine hiçbir şekilde aldırmayan bir toplumda 'ilahi mevcudiyet'i sürdürür.

İlk Hıristiyan kiliseleri, Roma tarihinin ekranında, radar ışıklarından biraz daha fazla bir şeydiler; en fazla 100 civarında kişiden oluşan gruplar hâlinde etrafa dağılmış durumdaydılar. İlk Hıristiyanların, özellikle de Tarsuslu Pavlus'un hikayelerinde, müthiş bir kendini adama ve dinamizm bulunduğunu gö-

rürüz. Pavlus'un durumuna dikkat ettiğimizde, onun, toplum oluşturmayla meşgul olduğunu görürüz. Hem Yahudi hem de putperestlerden oluşan gruplar meydana getirilmiş ve bu gruplar, İsa Mesih'in ışığı altında, Kutsal Kitab'ı okuma temeli üzerinde yetiştirilmeye çalışılmıştır. Çoğunlukla gözden kaçırılmasına rağmen, eşit derecede kayda değer bir başka şey de, Pavlus'un hayatının son yıllarını meşgul eden görevdir. [Söz konusu bu görev,] Kudüs'teki fakirler için para toplanması işidir (Romalılar 15: 16; 25, 31; Korintoslulara İkinci Mektup 8: 4; 8: 19; 9: 1; 9: 12; Filimona 13). Bu iş, Pavlus'un zaman ve enerjisini alan bir projeydi. Onun yenilikçi karakterinin ve yüzlerce mil seyahat etmesini gerektiren böyle bir para toplama işinin organizasyonuyla ilgilenmesinin gözden kaçırılmaması gerekir. Kudüs'teki fakirler için para toplanması hâdisesinin eski dünyada aşikar birkaç paraleli vardı. Pavlus'u, Kudüs'teki havarilerin isteklerine razı olmaya ve bunun gereklerini yerine getirme konusunda son derece yaygın faaliyetlerle uğraşmaya yönelten düşüncenin kökenleri, bizzat Yahudi kutsal kitabında bulunabilir. Fakirlere ihsanda bulunmak, Tevrat'ta merkezî bir yere sahipti (bkz. Tesniye 24: 14 vd.) ve fakirlere ihsan, Pavlus için de geçerliliği süren bir hususu. Para toplama olayı, sadece ara sıra zikredilmiştir; ancak, ona işaret edildiği yerde sıkıcı bir üslûp kullanılmasından dolayı, o, Pavlus'un teolojisi ile ilgili tartışmalarda çok az bir öneme sahip görünmektedir. Pavlus'un Korintoslulara İkinci Mektub'undaki tartışmanın uzunluğu, olayın bir parça idari boyutu olduğunu göstermektedir. Maamafih, hâdisenin daha yakından incelenmesi, bu eylemin, Pavlus'un teolojisindeki merkeziliğini ortaya koymaktadır. O, sadece İsa'nın örnekliğini izleyerek onu haklı çıkarmaya çalışmaz: "İsa zengin olmasına rağmen, bizim için fakir oldu" (Korintoslulara İkinci Mektup 8: 9). Aynı zamanda, ondan, ilahi inayetin bir eylemi olarak bahseder (8: 7). Para toplama işi ilahi yardımın bir kanalı olarak da görülmektedir ki, her ikisi de, hem fakirliğin hafifletilmesinin hem de Tanrı'nın sıfatının bir çeşit tezahürünün aracı idi. Pavlus, para toplama işinden, diğer yazılarında, bizzat İncil'in tebliği için kullanılan terimleri kullanmak suretiyle bahseder (Korintoslulara İkinci Mektup 9: 12; krş. Koloseliler 1: 24).

İsa'nın radikalizminin, ilk Kilise'de devam ettiğini varsaymak bir abartma olurak görünse de, bunun devamı ilk bakışta göründüğünden daha fazlaydı. İlk Hıristiyanlar, kendilerini, farklı değerleri tecessüm ettiren ve en azından Yunan-Roma dünyasının değerlerine gizlice meydan okuyan farklı türden insanlar olarak görmüşlerdir. Onlar bunu birkaç şekilde yapmışlardı. Özellikle, Hıristiyan toplumunda, o zamana kadar, sadece elit tabakanın kendilerine tahsis ettikleri iyilik ve güzelliklerin, artık, kendilerini İsa'nın yoluyla özdeşleştirenlere açılması söz konusu olmuştur. Böylece, güç, zenginlik, makam ve mevkie sahip olanlardan, bunlardan vazgeçmeleri istenmiştir. Şimdiye kadar sadece rahiplerin tekelinde olan kutsiyet ve sadece erkeklerin katılımı (kadınların yükümlülüğü çok az yaygındı), şimdi toplumun bütün fertlerinin özellikleri olmuştu. Aynı şekilde bilgi de böyleydi; Tanrı'nın hikmetinin fakir ve zayıf insan-

lar arasında bulunması daha muhtemeldi (Matta 11: 25 vd.). Çarmıhta hayatı sona eren ve tâbilerine savaşmaları gerekmediğini bildiren krala gıpta etmenin doğurduğu güç ve zenginlik, saklanması gereken değil, paylaşılması gereken bir şeydir. Nitekim, bu durumun, Kudüs'te Pavlusçu kiliseler tarafından, fakirler için yapılan para toplama işinde yürürlükte olduğunu gördük. İlk Hıristiyan yazıları, muhtelif şekillerde, hayat tarzındaki farklılıklara vurgu yaparlar. Bu durum, en iyi şekilde, İsa'nın, başka hayat tarzlarını ve farklı öncelikleri vurgulayan Markos İncili'ndeki –sizin aranızda böyle olmayacak şeklindeki– sözlerinde yansımasını bulmaktadır:

> Bilirsiniz ki, Yahudi olmayan milletler arasında yönetici [olarak] tanınanlar, hakimiyetleri altındakilere saltanat ederler ve otoritelerini onlar üzerinde iyice hissettirirler; ancak sizin aranızda böyle olmayacak. Sizin aranızda, her kim büyük [yönetici] olmak isterse, o sizin hizmetçiniz olsun. Aranızda her kim birinci olmak isterse, herkesin kölesi olsun; çünkü, insanoğlu da kendisine hizmet edilmeye değil; ancak, hizmet etmeye ve birçoklarını kurtarmak için, kendi canını fidye olarak vermek için gelmiştir (Markos 42-45).

Bu makalenin, ilk Hıristiyanlık'ta inanç ve uygulama konularında tam bir homojenlik bulunduğu izlenimi vermemesi için, son 150 yılı aşkın bir zamandır Yeni Ahit üzerine yapılan araştırmalarda, dokümanlar arasında ve her bir dokümanda, çeşitli çatlakların baştan başa incelenip araştırıldığını kabul etmek son derece önemlidir.[6] Bu durum, genellikle İsa'nın önemi ve kurtarıcı eylemi hakkındaki inançlarla ilgili doktriner farklılıkların araştırılıp ortaya konmasında olmuştur. Muhtemelen, ortada şu gerçek vardır: Oldukça erken bir dönemden itibaren, ilk Hıristiyan toplumlarının sınırları ve [söz konusu bu toplumlarda] hakiki uygulama olarak kabul edilen şeyler konusunda, köklü bir farklılık vardır. Bu konuda, Pavlus'un mektuplarından elde ettiğimiz deliller, dışarıdan bakanlara, bazı temel yasal talepleri hafifletmelerine rağmen, onların, Yahudiliğin ayrı bir biçimi olduğu fikrini vermektedir. Hıristiyanların birbirleriyle ilişkileriyle ilgili daha uyumlu bir portre çizen Pavlus'un mektuplarından ve hatta Resullerin İşleri'nden [elde edilen] deliller, uygulamada derin bölünmelerin olduğunu ortaya koymaktadır (Resullerin İşleri 15; Galatyalılar 2). Pavlus'un Korintoslulara İkinci Mektup 10-11'de ifade edildiği gibi, [söz konusu bu derin bölünmeler,] sert tartışmalara ve heyecanlı taşkınlıklara sebebiyet vermiştir. Yahudi olmayanların, Tanrı'nın halkının (*God's People*) bir üyesi olma imtiyazına sahip olmaları imkanına dair fazla bir tartışma yok gibiydi. Tartışma konusu olan şey, bu toplumların bir parçası olanlardan neyin talep edildiği hususuydu: [Buna göre esas konu şuydu:] İnsanlar, sanki Yahudi olmuşlar gibi mi din değiştirip Hıristiyan olmuşlardı yoksa Yahudi olmamış gibi mi? Onların atalarıyla ilgili âdetleri ve Yahudiliğin yasalarını korumaları gerekiyor muydu yoksa gerekmiyor muydu? Hepsi olmasa da, hemen hemen bütün ilk Hıristiyanlar, İsa'nın Mesih olduğuna inanıyordu; ancak, Yahudilerle paganlar arasındaki

[6] Bunun en iyi örneği için bkz. M. Goulder, *Tale of Two Missions*, SCM Press, London 1994.

toplumun sınırları bağlamında bu tarz inançların yansımalarını keşfetmede, [aralarında] açıkça önemli farklılıklar vardı.

Hıristiyanlığın kökenleri, Galile ve Kudüs bölgelerinde bir çeşit politik mesihlik anlayışına dayanıyordu. [Hıristiyanlık,] taraftarları Tanrı tarafından tayin edilmiş bir aracı vasıtasıyla, yeryüzünde adalet ve barışın hakim olduğu bir krallığın gelmesiyle, İsrail'in talihinin yeniden kurulmasını uman bir dindi. Diğer hareketler hakkında bugün bildiğimiz şeylerle mukayese edildiğinde, ilk Hıristiyanlık hakkındaki temel fark, bunun, hayatiyetini sürdüren bir mesihlik hareketi olduğudur; Vaftizci Yahya'nın anısına saygı duyan bir hareket olarak görünmektedir (Resullerin İşleri 19:1 vd.). İlk Kilise'nin kendi kimliği için yaptığı mücadele bağlamında, bu, belli bir rol oynamış olabilir; ancak Josephus tarafından bahsedilen diğer grupları kuşatan ümitler, muhtemelen çok kısa ömürlü olmuştur. Hıristiyanlık'la biz, aslında oldukça karmaşık ve belki de İkinci Mabed Yahudiliği'ne mensup gruplar arasında benzeri olmayan bir fenomenle ilgilenmekteyiz. Bu, İkinci Mabed Yahudiliği'nin son 10 yılında sağlam temellere dayalı, liderinin dramatik bir şekilde ölümü ve onun mesajının reddi karşısında (şu veya bu şekilde) hayatta kalmayı başarmış mesihî bir grup bilinci taşıyan bir örnektir. Mevcut literatürde, Hıristiyanlığın büyümesini belirleyen özel faktörlere benzeyen çok az malzeme vardır. Hıristiyanlar kendi kanaatlerini paylaşmayan Yahudileri çok az etkileyen bir dizi konularla ilgilenen Mesih'in geldiğine inanıyorlardı. Diğer pek çok Yahudi için o sadece teorik bir konu olarak kalmaya devam etmiştir; ilk Hıristiyanlar için ise, Mesih'e ait krallığın gelmesinin zorunlu sonucu olarak son derece önemli bir konu haline gelmiştir.

Dünyanın gelecek transformasyonu konusundaki ümit, aşamalı olarak önemini kaybetmiştir. Toplumsal değişmenin, imkansız olmamasına rağmen, oldukça zor göründüğü bir dünyada, insanlarda görülen kişisel mükemmellik ve mücadele talebi, mesihlik kanaatlerine etki eden vasıtalardır. Değişim için olan ümit içselleştirilip bireyselleştirilmiştir. Öncelikle, o fert ve dinsel toplumun ötesinde daha geniş bir dünyada, eski düzenin yeni güç tarafından yıkılmasından ziyade, bedenin arzularının üstesinden gelinmesi bağlamında ferde dair bir konudur. Mesihlik inanç ve uygulamalarının sonuçlarını keşfeden ve yaşatan bir mesihlik hareketi, er veya geç, cari uygulamalarla çelişen etnik ve doktriner problemleri bir tarafa bırakmak zorundadır. Ayırt edilecek şekilde Yahudi toplumlarından farklı toplumlar ortaya koyma hareketi (başlangıçta umumi üyelik ne ölçüde gerçekleşmiş olursa olsun) ayrılığı ve hayatın farklı kavramlarının formüle edilmesini zorunlu kılmıştır. Hıristiyanlığın gelişmesi, Yahudilerden ziyade, diğer gruplar içinde yayılması ve bunların da ötesinde onun hayatta kalması, diğer Yahudi grupları tarafından hoş görülen daha tedricî bir tekamülle uyum içindeki yeniliklerle ilişkilidir. Onun varlığını sürdürmesi ve [kendisiyle] ilgili, fakat ciddi ölçüde farklı hayat tarzlarını uygulamaya koymaya çalışması, tıpkı ergenliğe geçiş dönemindeki bir çocuğun, anne-babasından ayrılarak kendi hayatını yaşamak zorunda kalması, ancak dış görünüşünü ve davranışlarını önemli derecede devraldığı irsî özelliklerin belirlemesi gibi bir anlam taşımaktadır.

İslâmiyât III (2000), sayı 4, s. 47-74

Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci

MAHMUT AYDIN
YARD.DOÇ.DR., O.M.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Giriş

Bu yazımızda, inanca esas teşkil etmesinden dolayı Hıristiyan ilahiyatının en temel konusu olan, Hz. İsa'nın konumu ve statüsünü tartışacağız. Bilindiği üzere, Hıristiyanlık İsa merkezli bir dindir. Çünkü İsa, aşağıda göreceğimiz üzere, tarihsel bir figür olmaktan ziyade, gerek şahsı, gerekse pratik misyon ve etkinlikleri, pek çok felsefi tartışmaya konu olan teolojik bir şahsiyettir. Zira, 2000 yıldır Hıristiyanların hemen hepsi, İsa'nın öğretisine ve yaptıklarına, onun Tanrı ile ilişkisinden ve Tanrı'nın onun hayatına ve özellikle de tüm dünyanın günahlarına kefaret olarak öldüğü şeklindeki dogmadan dolayı ölümüne atfettikleri önemden daha az önem atfetmişlerdir. Bu nedenle de Hıristiyan ilahiyatında İsa'nın kim olduğu, ne yaptığı ve ona ne olduğu gibi konular, geçmişte olduğu gibi, onun 2000. doğum yıldönümünün kutlandığı günümüzde de en çok tartışılan konuların başında gelmektedir.

Günümüz Hıristiyan ilahiyatında İsa'yı kendisine konu alarak, onun şahsını ve yaptıklarını araştıran ilim dalına kristoloji (*christology*) denir. Hıristiyan ilim adamları bu ilim dalının doğuşunu, İsa'nın Markos İncili'nde geçen şu sorusuna dayandırırlar: "İnsanlar benim kim olduğumu söylüyor."[1] Daha sonra İsa, bu genel soruyu tâbilerine yönelterek şöyle der: "Peki siz benim kim olduğumu düşünüyorsunuz?" Bu soruya İsa'nın tâbilerinden Petrus, "Sen Mesih'sin!" şeklinde cevap vermiştir.[2] İsa'nın bu denli önemli olmasının temel sebebi, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Hıristiyanlığın, merkezinde İsa'nın yer aldığı bir dinsel gelenek olmasıdır. İşte bundan dolayıdır ki, doğumunun 2000. yıl dönümünün kutlandığı ve Türkiye Müslümanları ile Hıristiyan Batı dünyası arasında diyalog ve işbirliği çabalarının yaygın olduğu günümüzde, biz de Hıristiyan kaynakların ışığında İsa'nın konumu ve statüsü sorununu incelemeye çalışacağız. Bu inceleme çerçevesinde şu iki temel hususu öncelemeyi amaçlıyoruz: (1) Fenomenolojik bir bakış açısından yola çıkarak Hıristiyan kaynaklarda ifade

[1] Markos 8: 27.
[2] Markos 8: 29.

edildiği şekliyle İsa'nın konumunu ortaya koymak. (2) Modern bilimsel metodların İncillere ve diğer Yeni Ahit yazılarına uygulanmasından[3] sonra ortaya çıkan İsa'nın konumu ile ilgili yeni bulguları tartışmak. Bu amaçlar doğrultusunda öncelikle İsa ile ilgili bize bilgi sunan kaynakların bir değerlendirmesini yapacağız. İkinci olarak, onun kim olduğunu, söz konusu kaynaklara dayanarak ortaya koymaya çalışacağız. Üçüncü olarak ise, bir Yahudi peygamberi olan İsa'nın, nasıl tanrısal bir figür hâline getirildiğini inceleyeceğiz. Bunu yaparken de İsa'nın tanrısal bir şahıs olduğunu iddia edenlerin, onun için kullandıkları sıfatları derinliğine incelemek suretiyle, söz konusu sıfatların gerçekten İsa'nın ilahlığını ispat bağlamında kullanılıp kullanılamayacağını tartışacağız.

1. İsa Hakkındaki Temel Kaynaklar

Hz. İsa hakkında bize bilgi sunan kaynakları temelde, Hıristiyan olan ve olmayan kaynaklar diye iki kısma ayırabiliriz. Burada öncelikle Hıristiyan olmayan kaynakları kısaca tanıtmakta fayda görüyoruz. İsa Mesih, dünya tarihinde, en önemli dinî figürlerin başında gelmesine rağmen, Hıristiyan olmayan kaynakların onunla ilgili bilgilere yer vermemesinden, yaşadığı dönemde onun hiç de önemli bir figür olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira, bu kaynaklara göre İsa, büyü ve sihir işleriyle ilgilenen, insanları yoldan çıkaran, Filistin bölgesinde karışıklıklara sebebiyet veren ve sonunda da Fısıh (Pasah) Bayramı arifesinde Romalılar tarafından çarmıha gerilen bir düzenbazdı.[4] İsa'dan bahseden Roma kaynaklarının bilgileri temelde Hıristiyanların kendi rivayetlerine dayandığı için, onun yargılanması ve çarmıha gerilmesi Roma'da haber konusu olmamıştı. Nitekim, Roma arşivlerinde bile bu konu ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlamak mümkün değildir. Kısaca, İsa çarmıha gerilerek idam edildiğinde dış dünyada, yani Filistin dışında, kendisiyle birlikte idam edilen iki adi suçludan daha önemli biri değildi. İsa'nın ölümünden yaklaşık on yıl kadar sonra Roma'da, Yahudiler arasında Chrestus adlı birinin karışıklıklara sebebiyet verdiği haberleri yaygın olarak bilinmekteydi; yani bu şu demekti: İsa'dan yaklaşık 10 yıl sonra Roma'da yaşayan Yahudiler arasında, İsa'nın Tanrı tarafından gönderilen biri ya da mesih olup olmadığı konusunda tartışma ve münakaşalar vardı.[5]

Hıristiyan patentli olmayan İsa kaynaklarının başında hiç şüphe yok ki, Josephus'un *Antiquities of the Jews* adlı eseri gelmektedir. İsa'nın ölümünden

[3] XVII. yüzyılla birlikte başlayan Aydınlanma çağından itibaren bilim adamları ve teologlar, İncilleri ve diğer Yeni Ahit yazılarını tarihsel tenkit metodu, metin analiz ve tenkidi gibi çeşitli bilimsel metodların ışığı altında yoğun bir tenkit süzgecinden geçirmeye başlamışlardır. Söz konusu bu çalışmalar sonucunda İncillerin ve diğer Yeni Ahit yazılarının Tanrı'nın 'hatasız' sözleri değil de, yüzyıllar önce yaşayan insanlar tarafından bir araya getirilen yazılar olarak telakki etmeye başlamışlardır. Bkz. Klaus Scholder, *The Brith of Modern Critical Theology: Origins and Problems of the Biblical Criticism in the Seventeenth Century*, SCM Press, London 1990; E. P. Sanders & Margaret Davies, *Studying the Sinoptik Gospels*, SCM Press, London 1989.

[4] A. M. Hunter, *The Work & Words of Jesus*, SCM Press, London 1973, s. 11.

[5] E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, Penguin Books, London 1993, s. 49-50.

sonra, yani yaklaşık M.S. 37 yıllarında dünyaya gelen Yahudi tarihçisi Josephus, bu eserini M.S. 90'lı yıllarda kaleme almıştır. Josephus, eserinin iki yerinde İsa'dan bahsetmektedir. Bunlardan biri, mesih olarak adlandırılan İsa'nın kardeşi Yakub'un taşlanarak öldürülmesi olayıdır. Diğer pasajda ise, bilge bir insan olan İsa'nın, insanların efendisi olarak çeşitli mucizeler gösterdiği ve hakikati aldığı ifade edildikten sonra, onun mesih olduğu vurgulanmaktadır.[6] Sanders'a göre, Josephus'un çalışması Hıristiyanlar tarafından korunup muhafaza edildiği için, birtakım revizyonlara uğramıştır. Bu bağlamda metni revizyona tâbi tutan hıristiyan yazarlar, Josephus'a, İsa'yı hakikati öğreten mesih olarak ilan ettirmiş olmalıdırlar. Yani kısaca, Sanders'a göre, aslen Yahudi olan ve Hıristiyanlığa geçmeyen Josephus'un, gerçekte İsa hakkında ne yazdığını bilmiyoruz. Çünkü, onun çalışmasını muhafaza eden Hıristiyanlar, İsa'nın mesih olduğu yönündeki inançlarını kuvvetlendirmek için, Josephus'un İsa ile ilgili söylemediklerini ona söyleterek, çalışmanın orijinalliğini bozmuşlardır.[7] Latin yazarlardan Pliny the Younger, Tacitus ve Suetonius da, İsa ile ilgili şu tespitlerde bulunmuşlardır. M.S. 114 yıllarında İmparator Trajan'a yazan Pliny, "Belli bir günde gün ışığından önce bir araya toplanan Hıristiyanların, ilah olan Mesih adına ilahiler söylediklerini" rapor eder. Tacitus da, *Annals* (M.S. 115) adlı eserinde, M.S. 64'te Roma'yı yıkan büyük ateşin, nasıl Hıristiyanların üzerine atıldığını, yani bu ateşten dolayı Hıristiyanların nasıl suçlandığını ifade ettikten sonra, şöyle der: "Adlarını kendisinden aldıkları Mesih, Vali Pontius Pilate tarafından, İmparator Tiberius döneminde ölüm cezasına çarptırılmıştır."[8] Görüldüğü gibi, burada Roma tarihi ile ilgili bilgi veren kaynakların başında yer alan Tacitus bile, İsa'dan ve onu çarmıha geren Roma Valisi'nden sadece bir yerde, İmparator Neron'un, Roma'nın yakılmasından Hıristiyanları sorumlu tuttuğu için, onlara eziyet ve zulüm yaptığından söz etmektedir.

İsa konusunda başvurabileceğimiz temel Hıristiyan kaynaklar ise, hiç şüphe yok ki, onun çarmıha gerilişinden yaklaşık 30-35 yıl sonra telif edilmeye başlanan ve Yeni Ahit'in ilk dört kitabını oluşturan İnciller ile, diğer Yeni Ahit metinleridir. Çünkü, bizi Nasıralı İsa'ya götüren kitaplar yalnızca bunlardır. İşte bu yüzdendir ki, tarihsel tenkit araştırmalarına da en çok bu kitaplar konu olmuştur. Bu kitapların modern bilimsel metodların ışığında incelenmesi sonucunda, İsa ile ilgili sundukları bilgilerin şu iki gruba ayrılması yönünde bir konsensüs sağlanmıştır: Tarihsel İsa ile ilgili bilgiler ve Easter sonrası, yani çarmıh hâdisesinden sonra dirilip göklere çıkışının ardından Kilise'nin İsa hakkında yaptığı yorumlar. Nitekim, kaynaklara baktığımızda, İsa ile ilgili bilgilerin, Aydınlanma düşüncesinin bir sonucu olarak, insan İsa'dan bahseden bilgiler ve Kilise geleneğinin onunla ilgili ortaya koyduğu bilgiler olmak üzere iki kısma

[6] Josephus, *Antiquities of the Jews*, 18: 63 vd.

[7] Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 50

[8] Tacitus, *Annals*, 15: 44; ayrıca bkz. Hunter, *The Work& Words of Jesus*, s. 11-12; Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 51.

ayrıldığını görürüz.[9] İşte biz bu çalışmamızda, hem kısmen tarihsel İsa ile ilgili bilgiler vereceğiz, hem de Easter sonrası İsa'nın konumu ve statüsü konusunda Kilise'nin yaptığı yorumları incelemeye ve sonuçta da bir Yahudi peygamberi olan İsa'nın, zamanla nasıl bir 'gentile[10] tanrı'ya dönüştürüldüğünü ortaya koymaya çalışacağız.

2. İncillerin Oluşum Süreci

Bu akış içerisinde, öncelikle İncillerin ortaya çıkışı ile ilgili daha detaylı bilgi vermekte fayda görüyoruz. İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonra havarileri, üstatlarını kaybetmenin verdiği hüznün yanı sıra, artık hesaba çekilme sırasının kendilerine geldiği endişesiyle etrafa dağılıp saklanmışlardı; ancak, İsa'nın üçüncü günde dirilip kendilerine görünmesiyle birlikte güç kazanan havarilerin ümitleri tekrar yeşerir. Zira onlar, İsa'nın hayatta iken müjdelediği Tanrı'nın Krallığı'nın çok yakın bir zaman içinde vuku bulacağına ve üstatlarının geri dönerek onlarla beraber yaşamaya başlayacağına inanıyorlardı. Bu inanç içerisinde Kudüs'e yerleşen havariler beklemeye başlarlar. Bu arada da, etraflarındaki insanları, üstatları İsa'nın çok yakında geri gelip Tanrı'nın Krallığı'nı kuracak 'İsrail'in mesihi' olduğuna ikna etmeye çalışırlar. Bütün bunları yaparken havariler kesinlikle bir araya gelip, İsa'dan duyduklarını birbirleriyle paylaşıp, onun bir biyografisini veya tıpkı Hz. Peygamber'in hadislerinin toplandığı gibi, onun sözlerinin ve yaptıklarının bir araya toplandığı kitaplar oluşturmaya çalışmamışlardır. Çünkü onlar, İsa'nın çok yakında geri döneceğine ve Tanrı'nın Krallığı'nı kuracağına inandıkları için, bu tarz eylemlerde bulunmayı gereksiz görüyorlardı.

Bununla birlikte havariler, etraflarındaki insanları kazanmaya çalışırken, İsa'nın sözlerini ve yaptıklarını onlara şifahi olarak aktarmayı da ihmal etmiyorlardı kuşkusuz. Onlar böylelikle, aktardıkları bu sözlerin ve eylemlerin kendi dönemleri açısından arz ettiği önemi insanlara göstermek istiyorlardı. Böylece onlar, İsa'nın söz ve fiillerine, orijinal bağlamlarından soyutlamak suretiyle kendi dönemlerine göre yeni anlamlar yüklemiş oluyorlardı. Yeni taraftarlar kazanmanın yanında havariler, İsa'nın hayatından bazı kesitleri ve olayları yeniden hatırlamak/hatırlatmak suretiyle, gerek kendilerine ve gerekse gittikçe artan Hıristiyanlara bunları öğretmeye de çalışıyorlardı. Bu bağlamda havarilerin zaman zaman İsa'yı reddeden Yahudi din adamlarıyla da tartışmalara giriyorlardı. İşte bu tartışmalarda İncillerin teşekkülü için bir üçüncü bağlam daha vücut bulmuş oluyordu. Kısacası, buraya kadar ifade ettiğimiz bu üçlü bağlam içerisinde İsa'nın hayatı ve yaptıkları ile ilgili sözlü olarak aktarılan bilgiler, zamanın şartlarına göre şekil değiştirdiklerinden, kendi orijinal bağlamlarının dışına itilmişlerdir; ancak yıllar geçmesine rağmen İsa bir türlü dönmeyin-

[9] C. J. den Heyer, *Jesus Matters*, SCM Press, London 1996, s. 21.

[10] Gentile tabiri Kitab-ı Mukaddes'de Yahudi olmayanlar için kullanılan teknik bir tabirdir. Bu nedenle biz de bu yazımızda söz konusu bu tabiri Yahudi olmayan, özellikle de Roma vatandaşı olanlar için kullanmaktayız.

ce, sayıları binlere ulaşan taraftarları, onun sözlerini ve yaptıklarını sözlü olarak birbirlerine anlatmanın ötesinde yavaş yavaş bu şifahi rivayetleri kısa pasajlar hâlinde yazarak, kendilerinden sonrakilere aktarmaya başlamışlardır. Bunlara örnek olarak, Matta İncili'ndeki şu pasajı zikredebiliriz: "Bir zamanlar havariler İsa'ya gelip şöyle derler: Tanrı'nın Krallığı'nda en büyük kimdir? İsa da onlardan bir çocuk isteyerek onu onların ortasına koyar ve onlara şöyle der: Hakikaten size söylüyorum ki, dönüp bu çocuk gibi olmadıkça, sizden birinin Göğün Krallığı'na girmesi mümkün değildir. Her kim kendini bu çocuk gibi alçak gönüllü yaparsa, Tanrı'nın Krallığı'nda en büyük odur."[11] Yıllar geçmesi ve İsa'nın havarilerinin bir bir ölmesi üzerine, bazı Hıristiyanlar, İsa'nın sözleri ve yaptıkları ile ilgili bu tarz pasajları birbirlerine ekleyerek, İncilleri oluşturma yoluna gitmişlerdir.[12]

Görüldüğü üzere, İnciller, Hz. Muhammed'e gelen vahiylerin bir araya toplandığı Kuran-ı Kerim gibi, İsa'ya gelen vahiyleri bünyesinde toplayan kitaplar değildir. Dahası onlar, sadece İsa'nın sözlerinin ve yaptıklarının, kendisinden sonra ortaya çıkan şartlar içerisinde bir araya getirilmesinden oluşan kitaplardır. Genel Hıristiyan kanaatine göre İnciller, şu şekilde ortaya çıkmıştır: İsa'nın geldiği dönemde Yahudiler kendilerini putperest Roma idaresinden kurtaracak ve Tanrı'nın Hz. Davud'a vaat ettiği ilahi devleti yeniden tesis edecek bir mesih beklentisi içerisindeydiler.[13] İsa gelince, önce onu böyle bir mesih olarak düşündüler; fakat o, bu beklentilerin tam aksine dünyevi bir tanrısal krallıktan ziyade, uhrevi bir krallığı insanlara müjdeliyor ve onları bu krallığa hazırlamaya çalışıyordu. Bundan dolayı dünyevi bir mesih veya kral beklentisi içinde olanlar, çoğunlukla hayal kırıklığına uğruyorlardı. Özellikle de İsa'nın çok kısa bir süre zarfında ortadan kaybolması, bu ümitsizliği daha da körüklüyordu. İşte böyle bir ortamda, hem dünyevi mesih inancını canlı tutmak, hem de İsa'nın söylediği ve yaptığı işleri sonraki nesillere anlatmak için İncil yazarları, kendi beklentileri doğrultusunda İsa'nın söz ve fiillerini yorumlayarak, yeni bir İsa imajı oluşturmayı hedeflemişlerdir.

Burada hemen şunun altını çizelim ki, ne İncil yazarları, ne de Yeni Ahit'in diğer kitaplarını telif edenlerden herhangi biri, tasvir ettikleri olayların bizzat görgü şahidiydiler. İncil yazarları, İsa'dan sonra birkaç on yıl boyunca nesilden nesile aktarılan sözlü ve yazılı geleneğe bağlı ikincil, hatta üçüncül betimlemeciler konumundadırlar. Bu bağlamda, İsa'nın ilk elden orijinal hatıraları, (1) Hıristiyanların kendi dinî liderlerini yüceltmek için onun evrensel nitelikli dinsel bir figür hâline getirme çabalarıyla; (2) kaleme alındıkları dönemin ölen ve dirilen tanrı motifleriyle; (3) Gentile kökenli Hıristiyanların oluşturduğu ilk kilise-

[11] Matta 18: 1-2.

[12] Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 58-59; Heyer, *Jesus Matters*, s. 8-9.

[13] İsa'nın geldiği dönemdeki mesih beklentileri için bkz. Otto Betz, "Messianic Expectations in the Context of First-Century Judaism", Robert F. Berkey & Sarah A. Edwards, eds. *Christology In Dialogue*, The Pilgrim Press, Ohio 1993, s. 31-43; Lucas Grollenberg, *Unexpected Messiah Or How the Bible Can be misleading*, SCM Press, London 1988.

nin, kendisinden ayrıldığı merkezî Yahudiliğe karşı çıkmasıyla; (4) bizzat Hıristiyan toplumunun farklı akımları içinde ihtilaf çıkaran polemiklerle; (5) ve İsa'nın hayatında cereyan eden olayların Eski Ahit peygamberlerinin verdikleri sözlerin yerine getirilmesi ve böylece de, onun Eski Ahit peygamberliğinin tamamlayıcısı olarak sunulmasıyla, çeşitli şekillerde muhafaza edilmiş, ayıklanmış, geliştirilmiş, yüceltilmiş ve kısmen de tahrip edilmiştir. İsa'nın orijinal hatıralarının bu şekilde manipüle edilmesini Howard Kee şu şekilde ifade eder: "Bu dönemde tarihçiler, sadece geçmiş olayları nakletmekle kalmamışlar, aynı zamanda kendilerini, o geçmiş olayların şimdiki okuyucular için ne anlam ifade ettiğini tedarik ediciler olarak görmüşlerdir."[14] Ayrıca İnciller, hem Yahudilerin baskılarına, hem de Roma İmparatorluğu'nun zulümlerine karşı ayakta kalma mücadelesi veren ilk kilise tarafından kaleme alındığı için ve içinde bulundukları bağlamdan dolayı, muhtevaları bizzat İsa'nın kendisi ve yaptıkları olmayıp; ilk kilisenin, muhalifleri ile mücadelesi bağlamında İsa'nın sözlerine ve yaptıklarına getirdiği yorumdur. Bu gerçekten hareketle, İncillerin sunduğu bilgilerin İsa'nın bir biyografisini yazmak için oldukça yetersiz olduğu görülür.[15] İşte bundan dolayıdır ki, İsa'nın konumu ve statüsünü incelerken dört İncil'in yorumlanmasında, imanları, fikirleri, kanaatleri, önyargıları ve tartışmaları, hem İncillerde, hem de Yeni Ahit'in diğer kitaplarında yansımasını bulan ilk Hıristiyan toplumlarının mevcut hayatlarını dikkate almak zorundayız. Zira, bu yazıları üreten toplumlar, İsa hakkındaki geleneği kendi iç bünyesinde oluşturan canlı aracı kurumlar niteliğindedirler. Ayrıca, bu dokümanların ötesindeki tarihsel İsa'ya ulaşmak istiyorsak, İsa'nın zamanındaki Yahudilik'le ilgili olarak son dönemlerde ortaya çıkan zengin bilgilerin de dikkate alınması gerekir. Zira, son dönemlerde ilim âlemine sunulan bilgilerin ışığında, çok az insan İsa'nın mesajının temelde Yahudiliğe ait olmadığına itiraz edebilir duruma gelmiştir.[16] Yine, İsa'nın konumunu incelerken şunu da unutmamalıyız ki, temel kaynak olan İnciller, İsa'dan 40-60 yıl kadar sonra, onun hayatında cereyan eden orijinal olaylardan oldukça farklı bir ortamda, yine onun ana dili olan Aramca değil de Yunanca olarak kaleme alınmıştır. Paula Fredricksen, Yeni Ahit yazılarının kaleme alındığı dönemi şu şekilde özetler: "Yeni Ahit yazılarının yazıldığı dönem, 'sözlü anlatımdan yazılı anlatıma; Aramca'dan Yunanca'ya; zamanın sonundan zamanın ortasına; Yahudilerden gentilelilere; Galile'den Judea'ya ve oradan da İmparatorluğa' geçişlerin olduğu bir dönemdi."[17] Kısacası, İnciller, İsa'nın söylediklerine ve yaptıklarına bizzat tanık olan İsa'nın kendi/orijinal havarileri tarafından değil de, daha sonraki dönemde Hıristiyan olmuş kişiler tarafından, zamanla ortaya çıkan yeni durumlara uygun olarak derlenen kitaplardır. Yani İnciller, İsa'nın sözleri ve yaptıkları ile ilgili ilk el rivayetlere değil, ikinci, hat-

[14] Howard Kee, *What Can We Know About Jesus?*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1990, s. 90; John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, SCM Press, London 1993, s. 16.

[15] John Marsh, *Jesus in his Lifetime*, Sidgwick & Jackson, London 1981, s. 12-14.

[16] Geza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, SCM Press, London 1973, s. 113.

[17] Paula Fredricksen, *From Jesus to Christ*, Yale Univ. Press, New Heaven 1988, s. 8.

ta üçüncü el rivayetlere dayanmaktadır. Dolayısıyla da, İncillerin ve diğer Yeni Ahit yazılarının bir araya getirildiği dönemde, bu yazıları okuyan kişiler, dikkatlerini, tarihsel İsa'dan ziyade, onun çarmıhta ölümünün insanlığın günahlarına kefaret olmayı temsil eden rolüne, onun üçüncü günde dirilip göğe yükselişine ve dönüp kuracağı Tanrı'nın Krallığı'na yoğunlaştırmış oluyorlardı.[18]

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, İnciller, günümüzde Markos, Matta, Luka ve Yuhanna gibi adlarla bilinmelerine rağmen, onlar adsız olarak kaleme alınmış ve II. yüzyılın ikinci yarısından sonra bugünkü adlarıyla anılmaya başlanmışlardır. Bilindiği üzere Matta ve Yuhanna, İsa'nın orijinal havarisi olarak kabul edilirken, Markos, Pavlus'un takipçisi ve Luka da Pavlus'un öğrencilerinden biri olarak görülür. Yani, İncil yazarları gerçekte yaşamış şahsiyetlerdir; ancak İncilleri onlar yazmamışlardır. Günümüzün en yetkin Yeni Ahit araştırmacılarında biri olarak kabul edilen E. P. Sanders, adsız olarak yazılan İncillerin adlandırılma sürecini şöyle anlatır: "M.S. II. yüzyılın ortalarında sayısız İncil nüshası vardı. Hıristiyan yetkililer bunlardan hangilerinin sahih olduğu konusunda bir karar vermek için onları adlandırma yoluna gitmişlerdir. İşte böylece, günümüzde Kilise tarafından sahih kabul edilen dört İncil'e Markos, Matta, Luka ve Yuhanna adları verilmiştir."[19]

Bu noktada, günümüz Hıristiyanlığı için son derece önemli, önemli olduğu kadar da ilginç olan şu hususun altını çizmekte fayda görüyoruz: İsa'dan yaklaşık olarak 60 yıl sonra (M.S. 90 yılları ile M.S. 110 yılları arasında) yazılan Yuhanna İncili, İsa'nın kendi havarisi olan Yuhanna'ya atfedilmektedir; ancak, İsa'nın havarisi olan Yuhanna'nın bu İncil'i yazmasının tarihsel açıdan mümkün olmadığı pekala bilinmektedir. Bu bağlamda karşımıza, tarihsel olarak mümkün olmamasına rağmen, Hıristiyanlar dördüncü İncil'i niçin Yuhanna'ya atfettikleri sorusu çıkmaktadır. Kanaatimizce, bu sorunun cevabı gayet açıktır. İsa'nın ölümünden sonra Şam yolunda gördüğü bir vizyon sonucu İsa'nın, kendisini 'milletler havarisi' olarak tayin ettiğini iddia eden Pavlus, zamanla kendi görüşlerinin hakim olduğu bir Hıristiyan dogması oluşturmuştu.[20] Bu Hıristiyan dogması da temelde Yuhanna İncili'nin öğretisi ile uyuşmaktaydı. İşte bu nedenle, Pavlus'un görüşleri etrafında şekillenen bu Hıristiyan dogmasının güvenilirliğini ve otantikliğini artırmak için, dördüncü İncil, İsa'nın orijinal havarisi olan Yuhanna'ya atfedilmiştir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, İncilleri bu dört İncil'le sınırlandıramayız. Zira, onların dışında da yüzlerce İncil mevcuttu; ancak Kilise, bu yüzlerce İncil'in

[18] J. K. Elliot, *Questioning Christian Origins*, SCM Press, London 1982, s. 4.

[19] Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 64.

[20] Asıl konumuz İsa'nın konumu ve statüsü olması nedeniyle, burada Pavlus'un nasıl Hıristiyan olduğu ve onun teolojisi hakkında detaya girmek istemiyorum. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. H. J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle In the Light of the Jewish Religious History*, The Westminister Press, Philadelphia 1961; E. P. Sanders, *Paul*, Oxford Univ. Press, Oxford 1991; Joseph A. Fitzmyer, "Paul", Raymond E. Brown ve diğerleri, eds. *The New Jerome Biblical Comnentary*, Öğrenci baskısı, London 1998, s. 1329-1337; Şinasi Gündüz, "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", *Dinî Araştırmalar* II (2000), sayı: 6, s. 51-75.

arasından söz konusu dört İncil'i sahih, yani kanonik olarak kabul ederken, diğerlerini apokrif (*apocryphal*), yani gizli/sahte/uydurma İnciller olarak nitelendirmiştir. Apokrif sayılan bu İnciller, uzun zaman gizli kaldıktan sonra, son dönemlerde tekrar ortaya çıkarılarak çeşitli dillere çevirilmiştir.[21] Bu apokrif İncillerin genelde M.S. 180 yıllarından sonra kaleme alındığı ileri sürülmesine rağmen, Yakub'un İncil'i, Çocukluk İncilleri ve Thomas İncili, daha erken dönemde yazılmışlardır. Söz konusu bu İnciller, İsa ile ilgili bazı ilginç bilgilere yer vermektedir. Adlarından da anlaşılacağı gibi, Çocukluk İncilleri'nde, İsa'nın doğumu ve çocukluğuna dair, Kur'an'da verilen bilgilerle de paralellik arz eden birtakım bilgilerin bulunduğunu görmekteyiz. Nitekim, tefsir kitaplarında, Kur'an'da İsa'nın doğumu ve mucizeleri ile ilgili verilen bilgilerin nüzûl sebebi olarak gösterilen Necran Hıristiyanlarının,[22] Kur'an'ın İsa ile ilgili verdiği bilgilere itiraz ettiklerine dair bir rivayete rastlamamaktayız. Bu da bize Necran Hıristiyanlarının günümüzde apokrif kabul edilen bu İncillerden haberdar olduklarını göstermektedir.[23] Bu Çocukluk İncilleri'nden İsa'nın kardeşi Yakub'a atfedilen Yakub İncili, Hz. Meryem ve İsa'nın doğumundan bahsederken, İbrani Thomas İncili ise, gnostik karakterli bir İncil'dir.[24] Yani bu İncil, iyi olan Tanrı'nın, insanların bedenlerini değil, ruhlarını temizlemek için İsa'yı gönderdiğini ifade eder. Buna göre İsa, gerçek bir insan değildir. Ortodoks Hıristiyanlar bu tarz görüşlere itiraz ederek, bunları savunanları 'heretik' (sapkın/bid'atçi) olarak nitelendirmiştir. Kısaca söylemek gerekirse, apokrif İnciller, Hıristiyanlar arasında bir ilgi uyandırmalarına rağmen, bilimsel araştırmalara ait veriler, bunların İsa'nın yaşadığı döneme kadar geri götürülmesinin mümkün olmadığını göstermektedir. Bu İnciller, masalımsı ve mitolojik bir karakter taşırlar; ancak, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu İnciller, İsa'nın doğumu, çocukluğu ve faali-

[21] Apokrif Yeni Ahit yazılarının İngilizce çevirileriyle ilgili olarak bkz. Oscar Culmann, *New Testament Apocrypha*, SCM Press, London 1973.

[22] Bkz. Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Komisyon, İnsan yayınları, İstanbul 1986, I. 220-21.

[23] Ekrem Sarıkçıoğlu, "Hıristiyanlarda Çocukluk İncilleri", *Türkiye I. Dinler Tarihi Sempozyumu*, Samsun 1992, s. 5-42.

[24] Son dönemlerde bu İncil'in gnostik inançları yansıtıp yansıtmadığı konusunda yoğun araştırma ve tartışmaların cereyan ettiğine şahit olmaktayız. Söz konusu bu araştırma ve tartışmalarda çoğunluk, bu İncil'in gnostik bir İncil olduğu fikrindeyse de, bu görüş gittikçe taraftar kaybetmektedir. Bkz. S. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, Seabury Press, New York t.y. Ancak, burada hemen şunu belirtelim ki, Thomas İncili'nin gnostik karakterli bir İncil olup olmaması kanaatimizce hiç de önemli değildir; zira, son dönemlerde İsa hakkında araştırma yapan bilim adamları ve kuruluşlar, bu İncil'e son derece önem atfetmektedirler. Örneğin, 1985 yılında Amerika'nın California kentinde kurulan İsa Okulu adlı teşkilat, 1993 yılında yayınladığı *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* adlı eserde, Tomas İncili'ni beşinci otantik İncil olarak kabul etmiştir. İsa Okulu adlı bu kuruluşun çalışmaları hakkında bkz. Marcus J. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity Press, Pennsylvania 1994. Çünkü, bu İncil'in çok erken dönemlerde, yani MS. 50'li yıllarda yazıldığına inanılmaktadır. Bkz. John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Peasant*, Harper, San Francisco 1992, s. 228-229. Tomas İncili muhteva olarak, genelde İsa'nın sözlerine yer vermekte ve onun eylemleri üzerinde durmamaktadır. Bu İncil'de İsa'nın çarmıhtaki ıztırabı ve ölümünün insanlığın günahlarına kefaret olduğu yönünde hiçbir bilgi yoktur. Bkz. Heyer, *Jesus Matters*, s. 105.

yetleri ile ilgili bazı önemli bilgiler içermekle birlikte, biz, İsa'nın konumu hakkındaki bilgileri naklederken genelde Kilise'nin sahih saydığı dört kanonik İncil'in rivayetlerini esas alacağız.

Kaynaklarla ilgili değerlendirmemizi bitirmeden önce, burada ilk üç İncil (Markos, Matta ve Luka) ile dördüncü İncil (Yuhanna) arasındaki farkı daha belirgin olarak gözler önüne sermeye çalışalım. Markos, Matta ve Luka İncilleri 'sinoptik İnciller' olarak adlandırılmaktadırlar. XVIII. yüzyılda Yeni Ahit araştırmacıları, bu İncilleri paralel satırlar hâlinde inceler ve bunların verdikleri bilgilerin birbirine oldukça benzediğini görürler. Bunun üzerine, bu İncillere 'beraber görünenler' anlamında sinoptik İnciller adı verilir. Dördüncü İncil olan Yuhanna ise, olayları izah tarzı bakımından diğerlerinden farklılık gösterir ve bu İncil'in sunduğu bilgiler, sinoptik İncillerin sundukları bilgilerle örtüşmez. Örneğin, sinoptik İncillerden Matta ve Luka, İsa'nın, Davud'un şehri olan Betlehem'de dünyaya geldiğini vurgularken,[25] Yuhanna İncili'nde Betlehem'den hiç bahsedilmeyerek, okuyucunun dikkati göğe çekilmekte ve böylece İsa'nın yukarıdan, yani gökten geldiği vurgulanmak istenmektedir.[26] Yine sinoptik İnciller Fısıh bayramına bir kere atıfta bulunur.[27] Buna göre, İsa'nın tebliğ faaliyeti yaklaşık bir yıl gibi bir zaman sürmüş olur. Yuhanna ise, İsa'nın Kudüs'te kutladığı üç Fısıh bayramından söz eder[28] ve tabiatıyla bu da, onun tebliğ faaliyetinin iki yıldan daha fazla bir zaman sürdüğü anlamına gelir. Sinoptik İncillerle Yuhanna İncili arasındaki anlatım farklılığına ilişkin bir diğer örnek de, İsa'nın Tanrı'nın mabedini para mübadelesi yapanlardan ve ticaret erbabından arındırması hâdisesidir. Sinoptik İncillerde mabedin temizlenmesi İsa'nın yakalanıp idam edilmesinin temel sebebi olarak takdim edilirken, Yuhanna İncili'ne göre, İsa, bu işi risaletinin ilk dönemlerinde Kudüs'e yaptığı bir ziyaret esnasında gerçekleştirmiş ve bu icraatı kendisine zarar verecek hiçbir netice doğurmamıştır.[29] Öte yandan, sinoptik İncillerle Yuhanna İncili muhteva bakımından da birbirlerinden oldukça farklılık arz etmektedir. Söz konusu farklılıkları ana hatlarıyla şu şekilde özetleyebiliriz: (1) Sinoptik İncillerde İsa'nın; hastaları, körleri, topalları ve şaşıları iyileştirirken, genelde kötü ruhları onlardan kovarak bu işleri yaptığı anlatılırken, Yuhanna İncili'nde bu tarz bir iyileştirme ameliyesinden söz edilmez. (2) Sinoptik İncillerde İsa'dan, otoritesine yönelik bir alamet göstermesi istendiğinde, İsa bunu şiddetle reddederken,[30] Yuhanna İncili'nde, İsa'nın, konumu ve otoritesi ile ilgili bir dizi işaret gösterdiği nakledilir.[31] (3) Sinoptik İncillere göre İsa, tâbilerine insanların kendisi hakkında ne söylediklerini sorar;[32] ancak sorunun cevabında kimliği ile il-

[25] Bkz. Matta 2: 1-12; Luka 2: 1-7.
[26] Bkz. Yuhanna 7: 40-44.
[27] Bkz. Markos 2: 23-28; 6: 39; 11; 14: 1,12.
[28] Bkz. Yuhanna 2: 31; 6: 4; 11: 15; 13: 1; 18: 28.
[29] Bkz. Yuhanna 2: 13-22.
[30] Bkz. Markos 8: 11.
[31] Bkz.Yuhanna 2: 11, 23; 3: 2; 4: 48; 6: 2, 14; 7: 31; 9: 36; 11: 47; 12: 8-37; 20: 30.
[32] Bkz. Markos, 8: 7.

gili açık izahlarda bulunmaz. Hatta otoritesi ile ilgili kendisine bir şey sorulduğunda, o basitçe Hz. Yahya'nın otoritesinden bahseder ve kendisi hakkında konuşmayı reddeder.[33] Buna karşın Yuhanna İncili'nde, İsa devamlı surette kendi konumundan, kimliğinden, Tanrı'yla ve tâbileri ile olan ilişkisinden bahsetmektedir. (4) Sinoptik İnciller, İsa'nın temel mesajının 'Tanrı'nın Krallığı' olduğunu vurgularken, Yuhanna İncili'nde 'Tanrı'nın Krallığı' tabiri sadece bir yerde geçmektedir.[34] (5) Sinoptik İnciller, okuyucularına sundukları bilgileri kısa pasajlar ve benzetmelerle sunarken, Yuhanna İncili oldukça uzun pasajlar ve metaforik anlatımlara yer vermektedir.

Bu mülahazalar çerçevesinde, çok kısa bir süre tebliğ faaliyetinde bulunan İsa'nın, bu denli birbirinden farklı iki kontekst içerisinde öğretisini sunması pek mümkün gözükmemektedir. Dahası, bu naklettiğimiz hususlar sanki iki ayrı geleneğin varlığını ima etmektedir. Bu geleneklerden biri, İsa'nın söylediklerinin yarısını naklederken, öteki de diğer yarısını nakleder görünmektedir. Zira, aralarında örtüşme hemen hemen hiç yok gibidir. Bu bağlamda, yaklaşık son 150 yıldır Yeni Ahit yazılarını inceleyen araştırmacılar, tarihsel İsa ve onun öğretisi ile ilgili bilgilerin sadece sinoptik İncillerde aranması gerektiği noktasında görüş birliği içindedirler. Çünkü, onlara göre Yuhanna İncili daha çok İsa'dan sonraki dönemde, onun konumu ve şahsiyeti ile ilgili ortaya çıkan teolojik gelişmeleri yansıtmaktadır. Ayrıca sinoptik İnciller İsa'nın sözlerini ve yaptıklarını, duydukları şekilde anlatırken, Yuhanna İncili, anlattıklarını sanki doğrudan İsa'nın ağzından aktarıyor izlenimini vermektedir. Örneğin, Yuhanna 14: 23'te, İsa'nın gelecekte taraftarlarına tekrar döneceği; 14: 25'te ise, 'Kutsal Ruh'un' gelip her şeyi onlara öğreteceği ifade edilmektedir. Bu pasajlarla Yuhanna, kendisine gelen 'Hakikatin Ruhu'nu dinlediği ve ondan öğrendiklerini İncil'inde naklettiği izlenimini vermektedir. Buna göre Yuhanna'nın İsa görüşü, tarih üstü bir niteliği haiz olup, olağan tarihin sınırları onun için geçerli değildir. Zira, İsa çarmıha gerildikten sonra da ona öğretmeye devam etmektedir.

İnciller hakkında buraya kadar aktardığımız bilgileri bir arada mütalaa ettiğimizde, bu İncillerin, İsa ile ilgili bize sunduğu malzemelerin, birtakım problemler içerdiğine tanık oluruz. Zira, bize sunulan bu malzemeleri bir araya getirdiğimizde, onların, İsa'nın hayatındaki boşlukları tam olarak dolduramadıklarını görürüz. Bu bağlamda, İncillerde tarihsel İsa ile ilgili göze çarpan temel problemleri şu şekilde sıralamak mümkündür: (1) İlk Hıristiyanlar, dolayısıyla da İncil yazarları, İsa'nın hayatını anlatan biyografiler yazmak yerine, onun öğretisini kendilerine göre kullanmış ve böylece onun söz ve fiillerinden oluşan bazı pasajları korumaya çalışmışlardır. Bu korunan pasajlar bir müddet sözlü olarak nakledildikten sonra editörler ve yazarlar tarafından yeniden düzenlenmiştir. Bu nedenle, İsa'nın hayatı ve yaptıklarıyla ilgili olarak muhafaza edilen söz konusu bu pasajların, İsa tarafından ifade edildikleri noktasında kesin bir

[33] Bkz. Markos 11: 27-33.
[34] Bkz. Yuhanna 3: 3-5.

kanaate varmak mümkün değildir. (2) İncillerde İsa ile ilgili yer alan bilgiler, bir taraftan revizyona tâbi tutulurken, diğer taraftan da ilk Hıristiyanlar kendi durumlarına göre İsa ile ilgili yeni bilgiler ortaya koyma yoluna gitmişlerdir. Bu şekilde ortaya çıkan İncillerin yazarları belli değildir, yani onlar adsız olarak yazılmışlardır. M.S. yaklaşık 150 yıllarında ise, bunları adlandırma ihtiyacı duyulmuş ve onlara bugünkü adları verilmiştir. (3) Dördüncü İncil olan Yuhanna, mahiyet itibarıyla diğer üç İncil'den oldukça farklıdır. Bu nedenle İsa ile ilgili bilgiler daha çok ilk üç İncil'de, yani Markos, Matta ve Luka'da bulunmaktadır.

3. İsa'nın Tarihsel Kimliği ya da İsa Kimdir?

Yeni Ahit'in İsa hakkında sunduğu bilgilerde, hemen hemen bütün araştırıcılar, şu genel noktalar üzerinde müttefiktirler: İsa Mesih, Herod'un ölüm tarihi olan M.Ö. 4 yıllarında, Galile bölgesinin Nasıra kasabasında, bakire Meryem'den dünyaya gelen Galileli bir Yahudi'dir. Çocukluğunu ve geçliğini bu kasabada geçirir. Yetişkinlik çağına eriştikten sonra Hz. Yahya tarafından Ürdün nehrinde vaftiz edilir. Hz. Yahya'nın şehit edilmesinden sonra, yaklaşık otuz yaşlarında tebliğ faaliyetlerine başlayan İsa, kendisine İsrailoğullarının on iki boyunu [sıbt] sembolize eden on iki havari seçer. Büyük şehirlerden ziyade genellikle köylerde, kasabalarda ve kırsal alanlarda vaazlar veren İsa, bölge halkına Tanrı'nın Krallığı'nın çok yakında gerçekleşeceğini müjdeleyerek, onları bu krallığa hazırlamak için, Tanrı'ya, yani Göksel Baba'ya tövbe etmeye çağırır. Yaklaşık M.S. 30 yıllarında, Fısıh bayramını kutlamak için Kudüs'e giden İsa, orada, özellikle de Tapınak'ta (Kutsal Mabed) bazı olaylara ve karışıklıklara sebebiyet verir. Bunun üzerine Yahudi yetkililer tarafından aranma emri çıkarılan İsa, havarileri ile son akşam yemeğini yedikten sonra anılan yetkililer tarafından yakalanır. Yüksek Yahudi Meclisi olan Sanhedrin'de yargılanması sırasında, Yüksek Yahudi Rahibi Agippas tarafından dinsizlikle suçlanan İsa, Roma Valisi Pontius Pilate'ye teslim edilir. Pontius Pilate tarafından Yahudilerin kralı olmakla suçlanan İsa, ölüm cezasına çarptırılır ve çarmıha gerilir.[35]

İttifak edilen bu hususların dışında, İsa'nın konumu ile ilgili birbirinden oldukça farklı anlayışlar geliştirilmiştir; ancak, biz burada bunlara girmekten sarf-ı nazar ediyor; bununla birlikte, şu hususun da altını çizmeden geçemiyoruz:

[35] Yukarıda sinoptik İncillerle Yuhanna İncili arasındaki farklardan bahsederken de belirttiğimiz üzere, İsa'nın tebliğ faaliyetinin ne kadar sürdüğü ve hangi tarihte çarmıha gerildiği konusu kesin değildir. Zira, sinoptik İnciller İsa'nın tebliğ faaliyetleri esnasında bir tek *Pasah* Bayramı'ndan bahsederken, Yuhanna İncil'i üç *Pasah* Bayramı'ndan bahsetmektedir. Bu şu demektir: Sinoptik İnciller, İsa'nın bir yıl gibi bir zaman tebliğ faaliyetinde bulunduğunu ima ederken, Yuhanna İncili bunun üç yıl olduğunu ima etmektedir. Bu sorun İsa'nın çarmıha gerilme tarihinin de sorunlu olduğunu ortaya koymaktadır; zira, sinoptik İncillere göre İsa, muhtemelen MS. 15 Nisan 27-34 arasında çarmıha gerilmiştir. Yuhanna İncili'ne göre ise İsa, MS. 14 Nisan 30-33 tarihleri arasında çarmıha gerilmiştir. Bkz. Markos 14: 16; Matta 26: 19; Luka 22: 13; Yuhanna 19: 36. Martin Forward, *Jesus: A Short Biography* adlı eserinde İsa'nın çarmıha geriliş tarihinin MS. 7 Nisan 30 yılı olduğunu ileri sürer. Zira, ona göre MS. 27 tarihi çok erken 33 ve 34 tarihleri ise son derece geç tarihlerdir. Bkz. Forward, *Jesus: A Short Biography*, Oneworld, Oxford 1998, s. 42.

İsa, kendisini Tanrı'nın Krallığı'nın kurulmasından önce gelen, son derece Tanrı-bilinçli son peygamberden başka bir şey olarak görmemekteydi.[36] Yani İsa, kaçınılmaz olan ahiret gününü müjdeleyen bir eskatolojik peygamberdi.[37] Bu bağlamda, son dönemlerde gelişen Hıristiyanlığın, diğer dinî geleneklerle diyaloğu çerçevesinde, çoğulcu bir Hıristiyan dinler teolojisi geliştirmeye çalışan Hıristiyan teologlarının, İsa hakkındaki görüşlerini gözden geçirdiğimizde, onların da İsa'yı eskatolojik bir peygamber olarak mütalaa ettiklerini görmekteyiz. Söz gelimi, İngiliz din felsefecisi ve teoloğu John Hick'e göre İsa, kendi rolünü "yeryüzünde kurulması an meselesi olan krallığın tebliğcisi olan son peygamber olarak gören, Kutsal Ruh'la bütünleşmiş, son derece Tanrı-bilinçli bir peygamber ve hastaları iyileştiren bir kimse idi."[38] Diğer bir çoğulcu teolog Amerikalı Paul F. Knitter de, geliştirdiği plüralist kristolojisinde İsa'yı, özel olarak Tanrı'nın Ruhu tarafından atanan, O'nun nihai idaresinin güzel haberlerini insanlara bildiren ve bunları uygulamaya koymaya çalışan eskatolojik bir peygamber olarak görür.[39] Bu nedenle İsa, kendisini, gelmesi an meselesi olan Tanrı'nın Krallığı inancı ile çepeçevre kuşatılmış bir apokaliptist olarak görüyordu.[40] O, bu apokaliptik gelecek beklentisi içinde yaşadı ve öldü. Hatta o, pratik hayatında çektiği ve çarmıhta çekeceği ıztırap ve acıların bu apokaliptik beklentinin gerçekleşmesine yardımcı olacağı düşüncesine dahi kapıldı. Çünkü, apokaliptik gelecek beklentisinde, dindar ve doğru insanların acı ve ıztırap çekmesi son derece gerekli bir safha olarak görülür. Tıpkı şiddetli sancılardan sonra bir çocuğun dünyaya gelmesi gibi, bu dünya hayatının son bulup ebedî olan Tanrı'nın Krallığı'nın gelmesi için de dindar ve salih kişilerin acı ve ıstırap çekmesi gerekir.[41] Bu bağlamda o ve ona inananlar, mevcut dünya düzeninin ortadan kalkıp Tanrı'nın Krallığı'nın yeryüzünde kurulduğu o büyük günden önce, son aylarını/yıllarını yaşamakta olduklarına inanıyorlardı. Zira, bu dönemde Eski Ahit'in, Daniel kitabında ifadesini bulan, kesinlikle harap olmayacak ve ebediyen sürecek Tanrı'nın Krallığı'nın tesis edileceği yeni çağın gelmekte olduğu yö-

[36] E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM Press, London 1985, s. 319.

[37] Eskatolojik peygamber, dünyanın ve dolayısıyla da insanoğlunun sonu, yani ahiret hayatı ile ilgili öğretide bulunan peygamber demektir.

[38] Hick, "A Pluralist View", Dennis L. Okholm & Timothy R. Philips, eds. *More Than One Way: Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, Zondervan Publishing House, Michigan 1995, s. 29-59; Hick'in çoğulcu kristolojisi için bkz. Mahmut Aydın, *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims Since the Second Vatican Council*, Birmingham Unv., Birmingham 1998 (basılmamış doktora tezi), Bölüm 6: 2.

[39] Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions*, SCM Press, London 1985, s. 174; Knitter'in çoğulcu kristolojisi için bkz. Aydın, *Western Christian Theological Understandings of Muslims*, bölüm 6: 3

[40] İsa'nın bir eskatolojik peygamber olduğunu ileri sürenler, genelde Matta İncili'nde yer alan, İsa'nın havarilerini Tanrı'nın Krallığı'nı tebliğ etmek için bütün Yahudi şehirlerine gitmeye çağırmasından sonra, onlara söylediği şu söze atıfta bulunmaktadırlar: "Size bir kentte eziyet ederlerse ötekine geçin. Hakikaten size derim ki, İnsanoğlu gelmeden önce siz İsrail'in tüm şehirlerini gezemeyeceksiniz." Matta 10: 23.

[41] Albert Schweitzer, "The Quest of the Historical Jesus", George Seaver, *Albert Schweitzer: The Man and His Mind*, Adam & Charles Black, London 1969, s. 191-220; Heyer, *Jesus Matters*, s. 34-36.

nünde apokaliptik yazılar oldukça revaçta idi. Nitekim, Howard Kee'in de belirttiği gibi, *Ölü Deniz Yazmaları* bu tür bir beklentinin ilk-yüzyıl Yahudiliğinde ne kadar canlı olduğunu bize göstermektedir.[42] Örneğin, oldukça yaygın bir beklentiye göre, gelecek olan bu yeni dönemde İsrail yok olacak; Kudüs dünyanın merkezi olacak ve evrensel ölçekte barış ve adalet hüküm sürecektir.[43]

Ne var ki, beklenen bu son çağ, yani Tanrı'nın Krallığı'nın kurulacağı yeni çağ, bir türlü gelmeyip, yıldan yıla, nesilden nesile ertelenince, bazı insanlar hayal kırıklığına uğrarken bazıları da Tanrı'nın Krallığı'na ilişkin yeni yorumlar ortaya koymak suretiyle, ümitlerini muhafaza etmeye çalışmışlardır. Ne var ki, İsa, bu gelmesi kesin olan Tanrı Krallığı'nın oldukça yakın bir zamanda tahakkuk edeceğinden emindi. Çünkü, vaazlarında devamlı surette İsrailoğullarını bu büyük güne hazır olmak için tövbe etmeye çağırıyordu. "İsa, Tanrı'nın İncili'ni vaaz ederek Galile'ye geldi ve şöyle dedi: Vakit tamam oldu, Tanrı'nın Krallığı yakındır. Tövbe edin ve İncil'e iman eyleyin."[44] M. Eliade'nin de belirttiği gibi, Eski Ahit peygamberlerini ve Vaftizci Yahya'yı izlemek suretiyle İsa da, dünyanın kaçınılmaz transformasyonunu öngörmüştür. İşte bu da, onun öğretisinin temelini teşkil etmekte idi.[45] Sanders da, İsa'nın tebliğinin mahiyeti ile ilgili değerlendirmesinde şu sonuca varır. "İsa hakkındaki gerçekler, onun selefleri ve Hıristiyan hareketi, bizzat İsa'nın kendisinin Tanrı'nın Krallığı'nın pek yakında vuku bulacağı beklentisi içinde olduğunu ortaya koymaktadır."[46] Sanders'a göre, İsa'nın bu beklentisi Pavlus ve tâbileri başta olmak üzere ilk Hıristiyan toplumunun tümü tarafından da paylaşılmaktaydı. Şüphesiz ki, bu beklentinin önemli pratik sonuçları vardı. Örneğin, İsa'nın ahlaki öğretisi, İsrail peygamberlerinde olduğu gibi, zamanının sosyal ve politik yapısının tenkidi ile hiçbir şekilde alakalı değildi. Çünkü, onun öğretisine göre mevcut sosyal ve siyasal düzen çok kısa bir süre zarfında zaten yok olup gidecek, Tanrı'nın Krallığı onunla yer değiştirecekti.[47] Hâsılı, İsa'nın temel mesajı insanları tövbe etmeye, Tanrı'nın Krallığı'nın pek yakında tahakkuk edeceğine inanmaya ve bu yeni çağın gereklerine uygun olarak yaşamaya başlamaya çağırmaktı. Şimdi temel görevi bu olan bir Yahudi peygamberi İsa'nın, tarihsel süreç içerisinde nasıl bir 'gentile tanrı'ya dönüştürüldüğü üzerinde durmaya çalışalım.

4. İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci

Beklenen bu yeni krallığın bir türlü gerçekleşmemesi üzerine, İsa'nın taraftarları arasındaki bu tarz bir İsa anlayışı fazla uzun sürmedi ve bir ahir zaman peygamberi olarak algılanan İsa, gökten yeryüzüne beşerî bir hayat sürmek ve sahip olduğu kurtarıcı özeliğiyle kendine inanları kurtarmak için gelen 'Oğul-

[42] Howard Kee, *What Can We Know About Jesus?*, Cambridge Unv. Press, Cambridge 1990, s. 17.
[43] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 19.
[44] Markos 1: 14.
[45] Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, Chigago Unv. Press, Chicago 1982, II. 332.
[46] Sanders, *Jesus and Judaism*, s. 118.
[47] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 21.

Tanrı' olarak algılanmaya başlandı.[48] Ve bu genel kanı etrafında asli günah, insan neslinin suçluluğu, Yahudi tarihi boyunca bu günah ve suçluluğun ortadan kaldırılması için ilahi müdahalelerin olduğu; fakat bunların başarısızlıkla sonuçlandığı, İsa'nın bakire Meryem'den dünyaya gelmesi, mucizeleri, günahlara kefaret olarak çarmıhta ölümü, dirilmesi ve göklere yükselmesi (*resurrection and assention*), Kilise'nin İsa'da bedenleşmesi vb. inanç esasları geliştirilerek bunlar mutlak inanılması gerekli dogmalar hâline getirilmiştir.

Gelişen ve büyüyen Kilise, inançlarını, Akdeniz bölgesinin Yunanca konuşan kültürüne, aynı zamanda kendisince de kabul edilebilir felsefi terimlerle izah etmek ihtiyacındaydı. İmparator Konstantin'in hıristiyan olmasından sonra, İmparatorluk'ta tesis edilen barış, birleştirici bir tek Hıristiyan inancının gerekliliğini zorunlu kılmıştı. Bunun üzerine Konstantin, 325 yılında, "Kilise'nin ve imparatorluğun düzenini sağlam temellere oturtmak için" İznik Konsili'ni toplamıştır.[49] İşte ilk defa bu konsilde Kilise, İsa'yı Tanrı'nın bedenleşmiş oğlu olarak ilan etmek için, resmî olarak Yunan kültüründen *ousia* terimini almıştır. Buna göre İsa, Baba ile aynı bedene, yani cisme sahip olarak görülmüştür (*Jesus was homoousios toi patri*). Böylece, İncillerde İsa için kullanılan mecazi ifadeler, teolojik amaçlar için kullanılarak sonunda felsefi tanımlarla şekillendirilmeye başlanmıştır. Sonuçta da mecazi anlamda Tanrı Oğlu olan İsa, Kutsal Teslis'in ikinci unsuru olan, metafizik anlamda Tanrı'nın Oğlu konumuna getirilmiştir. Bu geçişin politik bir önemi de vardı. Zira, İsa'nın metafizik olarak Tanrı'nın Oğlu olması demek, hıristiyan imparatorun da artık Tanrı'nın yeryüzündeki halefi konumuna gelmiş olması anlamına geliyordu. Bu bağlamda, Kilise tarihçilerinden Eusebius şöyle der: Konstantin ve oğlu, "Evrensel Kral olan Tanrı'nın ve bütün insanların kurtarıcısı ve dostu olan Tanrı'nın Oğlu'nun koruması altında, güçlerini İlah'ın düşmanlarına karşı birleştirmişler ve böylece çok kolay bir zafer kazanmışlardır."[50] İznik Konsili'nin bu formülasyonu, 451 yılında toplanan Kadıköy Konsili'nde, aynı felsefi terimler ve fikirler kullanılarak Mesih'in, "Tanrı'nın ilahlığı hususunda O'nunla aynı yapıya (*homoousios*) sahip olduğu ve aynı zamanda insanlığı hususunda bizimle aynı bedene sahip" olduğu onaylanarak genişletilmiştir. Buna göre İsa, birbiriyle karışmayan, değişme, bölünme ve ayrılma kabul etmeyen iki tabiata sahiptir. İşte bu Kadıköy Konsili formülü sistematikleştirildiği andan günümüze değin süregelen İsa'nın statüsü hakkındaki resmî Hıristiyan söylemini temsil etmektedir.[51] Kadıköy

[48] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 5.

[49] Jaroslaw Pelikan, *Jesus: Through the Centuries*, Yale Univ. Press, 1985, s. 52; İznik Konsili ile ilgili olarak bkz. Franciz Dvornik, *Konsiller Tarihi: İznik'ten II. Vatikana*, çev. Mehmet Aydın, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1990, s. 5 vd.

[50] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 44-45.

[51] İsa'nın şahsiyeti ve konumu ile ilgili Kadıköy Konsili'nde formüle edilen ve geleneksel Hıristiyan inancının temeli olan en can alıcı ifadeler şunlardır: "Bu nedenle kutsal Kilise Babalarını izleyerek hepimiz tam bir mutabakat içinde bütün insanlara hem tanrısallıkta, hem de insanlıkta mükemmel olan; gerçekten Tanrı ve gerçekten beden ve ruhtan oluşan bir insan olan; ilahlığı hususunda Tanrı ile aynı cevhere, insanlığı hususunda bizimle aynı cevhere sahip olan; günah hariç, diğer tüm

Konsili'nin söz konusu bu ifadeleri üzerine kurulan geleneksel Hıristiyan inancına göre, İsa, bir beşerî hayat yaşayan ezelî-ilahi oğul ve bir logostur (*kelâm*). O, hem bütünüyle ilahi, hem de bütünüyle beşerî bir tabiata sahiptir. Bu inanç esasına dayanan geleneksel Hıristiyan inancı, bir dogma hâlini almış ve çeşitli şekillerde, hem fertler, hem de resmî Kilise organlarınca ifade edilmiş ve hâlen de ifade edilmeye devam etmektedir. Örneğin, İngiliz teologlarından H. H. Farmer şöyle demektedir: "Tanrı İsa Mesih tarih sahnesine çıktı, beden oldu ve bizim aramızda bulundu. O eşsiz, nihai, tamamıyla yeterli ve insanın kurtuluşu için mutlak gerekli olan vahyin ta kendisi idi."[52]

İsa'nın bu şekilde tanrısallaştırılma süreci, bazı teologlarca, haklı olarak "bir insanoğlu olan İsa Mesih'e ibadet etmeye geçiş" olarak tanımlanmaktadır.[53] Söz konusu bu teologlara göre, İsa'nın ilahlaştırılma süreci, bizzat Yeni Ahit'te İsa'ya atfedilen ifadelerle başlatılmıştır. Örneğin, İsa'dan yaklaşık 30 yıl sonra kaleme alınan Markos İncili şu sözlerle başlamaktadır: "Tanrı Oğlu İsa Mesih'in İncili'nin (müjdeli haberinin) başlangıcı..."[54] ve yaklaşık M.S. 90-110 yılları arasında yazıldığına inanılan Yuhanna İncili ile de, bu süreç daha da hızlandırılır. Hick, İncillerin İsa ile ilgili kullandıkları bu ifadeleri, "bizzat İsa'ya atfedilen Hıristiyan lisanı olarak" görür. Ona göre İncil yazarları bu tarz ifadelerle İsa'yı, "yeryüzünde yürüyen bilinçli bir ilahi varlık olarak" tasvir etmek istemişlerdir.[55] Bu bağlamda sinoptik İnciller ve İsa'nın ilk cemaatinin kendisi hakkında düşündüklerini incelediğimizde, İsa'nın ilahlaştırılmasına giden yolun ona uygun sıfat veya sıfatlar aramaktan geçtiğini görürüz. Zira, birbirine kenetlenmiş bir Hıristiyan toplumunda yaşayan sıradan bir inanan insan için, "İsa'yı rab olarak düşünmek ve ondan bu şekilde bahsetmek yeterli idi."[56] Ancak zamanla, "ilkin Yahudi toplumu içinde, daha sonra da Roma İmparatorluğu'nun gentile dünyasında, İsa'nın sadece rab olarak algılanmasına açıkça meydan okuyan çeşitli sıfatlar ortaya çıkmıştır. Söz konusu bu sıfatlar da mevcut kültürün ortaya koyduğu en yüce ve en üstün sıfatlardı."[57] Örneğin İsa için kullanılan bu sıfatlar, me-

yönlerde bize benzeyen; ilahlığı söz konusu olduğunda yüzyıllar önce Baba'dan sudur eden; ancak, aynı zamanda insanlığı söz konusu olduğunda bizim ve bizim günahlarımız için Tanrı taşıyıcısı (*Theotokos*) bakire Meryem'den dünyaya gelen bir ve aynı Oğul'u, Rabbimiz İsa Mesih'i öğretiyoruz. Bir ve aynı Mesih, Oğul, Rab ve Tanrı'dan tek zuhur olan İsa, birbirine karışmayan, değişmeyen, bölünmeyen, ayrılmayan iki tabiatta tanınmaktadır. Söz konusu bu tabiatların ayırımı hiçbir şekilde birlik tarafından geçersiz kılınamaz; ancak her bir tabiatın temel karakteristikleri korunmuş ve bir tek kişi (*prosopon*) ve cevher (*hypostasis*) olmak için, kısımlara ayrılmış veya iki şahsa ayrılmış olarak değil, bilakis bir ve tek Oğul, Tanrı'dan sudur eden tek Söz, Rab İsa Mesih olarak onlar bir araya gelmişlerdir. Hatta, önceki peygamberler Rabbimiz İsa Mesih'in bize öğrettiği ve Kilise Babalarının öğretilerinin bize naklettiklerine göre ondan bahsetmişlerdir." Henry Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church*, Oxford Univ. Press, London 1956, s. 72-73.

[52] H. H. Farmer, *The Servant of the Word*, Nisbet, London 1941, s. 18.

[53] Hick, "Jesus and World Religions", Hick, ed. *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, London 1977, s. 173.

[54] Markos 1: 1; ayrıca bkz. Resullerin İşleri 2: 22.

[55] Hick, "Jesus and the World Religons", s. 173.

[56] Hick, "Jesus and the World Religons", s. 174.

[57] Hick, "Jesus and the World Religons", s. 174.

sih tabiri ile başlamış ve 325'teki İznik Konsili'nin İsa için kullandığı *homoousios* tabiri ile de kemale ulaşmıştır. Bu noktada şu soruyu sorabiliriz: Yahudi Hıristiyanlar, gentile Hıristiyanlarla beraber bir insanoğluna ibadet etme ve bunun sonucunda da oldukça sofistike bir inanç esası olan teslisin ortaya çıkmasını gerekli kılacak tarzda, tek Tanrı inancını bozma noktasına nasıl gelmişlerdir? Kaynakları incelediğimizde, dönemin kültürel şartlarının, Hıristiyan dinî tecrübesinin tabiatının ve dinî zihniyet temayülünün bu geçişe sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır. Söz konusu bu faktörleri incelemeden önce, İsa için kullanılan ve onun ilahlaştırılmasına giden yolu hazırlayan 'mesih', 'Tanrı'nın Oğlu' ve 'insanoğlu' gibi sıfatların İncillerde hangi anlamlarda kullanıldıklarını irdeleyelim.

a. Mesih (Christ)

Mesih veya *Christ* tabiri İsa için kullanılan en yaygın sıfattır. Hatta yüce kitabımız Kur'an dahi onun hakkında bu sıfatı kullanmaktadır.[58] Şimdi bu sıfatın Eski Ahit'ten başlayarak ne anlama geldiğini ve İsa'ya hangi anlamda mesih dendiğini inceleyelim.

İngilizce *messiah* kelimesi, İbranca *meshiah* veya Aramca *mashiha* kelimelerinden türemiştir. Kelime, "Tanrı tarafından atanmış, takdis edilmiş ve kutsanmış kişi" anlamlarına gelmektedir.[59] Bu tabirin Yunanca karşılığı ise *christos*'tur. Bu tabir de İngilizce'de *christ* olarak ifade edilmektedir.[60]

Yahudi kutsal kitabında, yani Eski Ahit'te üç sınıf insanın atanmış olduğundan bahsedilmektedir. Bunlar peygamberler, rahipler ve krallardır; ancak atanmış anlamına gelen mesih sıfatı, daha çok üçüncü grup, yani krallar için kullanılmaktadır. Bu bağlamda mesih sıfatı, Yahudi geleneğinde daha çok eski İsrail'de, tayin edilmiş krallar için kullanılıyordu ve hiçbir şekilde ilahilik veya ilahi bir tabiata sahip olma gibi bir anlam çağrıştırmıyordu. İsa'nın geldiği dönemde, İsrail'in ahiret beklentilerinin bir parçası olarak ifade edilen gelecek mesih fikri, temelde krallıkla alakalı bir hususdu. Buna göre İsrailliler, şu inanca sahiptiler: Tanrı, Davud'a, onun vârislerinin İsrail tahtını/krallığını elinde tutmayı sürdüreceklerini vaat etmişti.[61]

İlk Hıristiyan geleneğinde de İsa'nın mesihliği, bunlardan üçüncüsü üzerine ikame edilmişti. Bu anlamda İsa'nın, kral Davud'un soyundan gelip onun krallığını tekrar yeryüzünde tesis edecek bir mesih-kral olduğuna inanılıyordu.[62] Bu inanç da insanları, İsa'nın, düşmanları İsrail yurdundan kovmak için bir ordu

[58] Bkz. 3. Âlu İmrân, 45

[59] İslam tefsir kaynaklarında İsa'ya Mesih denmesi hakkında daha farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuda bkz. Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî el-İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-meşîr fî 'ilmi't-tefsîr*, Beyrut 1987, II. 389.

[60] Mesih tabirinin etimolojisi ile ilgili olarak bkz. H. E. W. Turner, *Jesus: Master and Lord*, A. R. Mowbray, London 1954, s. 187-188; Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, SCM Press, London 1959, s. 111 vd.; P. M. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Developmentsif New Testament Christology*, James Clarke & Co., Cambridge 1991, s. 41 vd.; Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 240-241.

[61] John Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought*, SCM Press, London 1990, s. 37; Grollenberg, *Messiah*, s. 52-53.

oluşturmaya niyetlendiği düşüncesine götürmüştü; ancak İsa, söz konusu bu düşünceyi ima edecek bir eylemde dahi bulunmayınca, insanlar onun mesihliğinden şüphe etmeye başlamışlardı. Bunun üzerine İncil yazarları ve diğer Hıristiyanlar, İsa'nın bu anlamda bir mesih olmadığı, onun özel bir görev için Tanrı tarafından atanmış/seçilmiş anlamında bir mesih olduğu temasını işlemeye başlamışlardır. Bununla birlikte, sinoptik İncilleri dikkatlice incelediğimizde, İsa'nın bu sıfatı kendisi için kullanıp kullanmadığı konusu, oldukça şüpheli bir görünüm arz etmektedir. Geleneksel Hıristiyan araştırmaları, Markos İncili'ni delil göstererek, İsa'nın kendisinin mesih olduğunu onayladığını iddia etmektedir. Ne var ki, söz konusu İncil'de geçen ilgili pasajı dikkatlice tetkik ettiğimizde, bu sonuca varmamız, pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Markos İncili'nde, İsa "İnsanlar benim kim olduğumu düşünüyor?" şeklindeki sorusuna, bazı insanların kendisini "Hz. Yahya" bazılarının "Elija" ve bazılarının da önceki peygamberlerden biri olarak algıladıkları yönünde bir cevap alır. Derken İsa havarilerine dönerek, "Peki siz benim kim olduğumu düşünüyorsunuz?" diye sorar ve Petrus da, "Sen Mesih'sin." diye cevap verir. Bunun üzerine İsa, onlardan bunu kimseye söylememelerini ister ve kendinden "insanoğlu" diye söz etmeye başlar.[63]

Gelinen bu noktada karşımıza şu önemli sorular çıkmaktadır: Eğer İsa, kendisinin mesih olduğuna inanıyor idiyse, bunu niçin havarilerine tasdik ettirme ihtiyacı duysun? Eğer o, Mesih idiyse ve havarileri de onu öyle kabul ediyor idilerse, niçin onlara, bunu diğer insanlara söylememelerini sıkı sıkıya tembih etsindi? Markos İncili üzerinde araştırmalarda bulunan Anderson, Petrus'un İsa'nın sorusuna verdiği cevaba ilişkin şöyle bir yorum geliştirir: "Petrus'un dilinden ifade edilen mesih sıfatı, Davud'un soyundan gelecek kral-mesihe işaret etmektedir. Zira, o dönemde İsrail'in politik gücünü tekrar sağlayarak, onun diğer milletlere üstünlüğünü tesis edecek Davud soyundan bir mesihin geleceği inancı oldukça yaygındı. İşte bu politik imasından dolayı İsa, bu sıfatı kendisi için uygun bir unvan olarak görmemiştir. Çünkü o, bu sıfatı kendisi için kabul etmemekle, ortaya çıkacak muhtemel karışıklıkları engellemek istiyordu."[64]

İsa, Yahudi başrahibinin huzurunda sorguya çekildiğinde, "Bize mesih, kutsanmışın oğlu olup olmadığını söyle"[65] sorusu ile karşılaşır. Markos İncili'ne göre İsa bu soruya, "Evet" diye cevap verir.[66] Luka İncili'ne göre, İsa söz konusu soruya cevap vermekten kaçınır.[67] Matta İncili'ne göreyse, "Hayır" diye cevap verir.[68] Görüldüğü üzere, İsa'nın kendisini mesih sıfatının taşıyıcısı olarak

[62] Nitekim Matta ve Luka İncillerinde İsa'nın doğumu ile ilgili yer alan bilgilere baktığımızda, söz konusu bu iki İncil'in yazarları, İsa'nın Hz. Davud'un şehri olan Betlehem'de dünyaya geldiğini ve dolayısıyla da beklenen mesih olduğunu göstermek için azami gayret sarf ettiklerini görürüz. Bkz. Matta 2; Luka 2.

[63] Markos 8: 27-30, 31.

[64] Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 241.

[65] Markos 14: 61.

[66] Bkz. Markos 14: 62.

[67] Bkz. Luka 22: 67.

[68] Bkz. Matta 26: 64.

gördüğü iddiasının hiçbir gerçekliği yoktur. Aksine, onun söz konusu bu sıfatı kendisi için kabul etmediği oldukça açıktır.

İsa'ya atfedilen mesih sıfatı ile ilgili buraya kadar özetlediğimiz hususları bir bütün olarak ele aldığımızda şu sonuçlara varmamız mümkündür: (1) İsa'dan önceki veya onunla çağdaş olan Yahudi literatürüne baktığımızda, bu literatürde mesih tabiri ile ilgili birden çok tanım olduğu görülür. (2) Muhtemelen, İsa, mesih tabirini, insanlara kim olduğunu anlatma noktasında uygun bir sıfat olarak görmemiştir. (3) Bununla birlikte, İsa'nın çarmıhta ölümü ve üçüncü günde dirilişinin ardından havarileri en şerefli sıfatlardan biri olarak düşündükleri mesih sıfatının ona ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. (4) Genel anlamda bu tabirin, kurulacak olan tanrısal krallığın lideri olması bağlamında, İsa'nın kendi kendini algılama biçimiyle uygunluk gösterdiği söylenebilir. (5) Bununla birlikte, havariler, Petrus'un İsa'ya, Mesih diye hitap ettiğinde, İsa'nın onu reddettiğini hatırlayabilirler; ancak, Kitab-ı Mukaddes'e göre Elijah, bedensel olarak göğe yükselmiştir ve Yahudi geleneği aynı şerefi Musa'ya da atfetmiştir. İşte, İsa'nın taraftarları da kendi liderlerinin diğerlerinden üstün olduğunu ileri sürmek için, ona mesih sıfatını vermişlerdir. (6) Sonuç olarak, ilk Hıristiyanlar da mesih sıfatını muhafaza etmişler; ancak kendi beklentilerine ve tecrübelerine uyarlamak için, onu yeniden tanımlamışlardır. Buna göre, onlar için İsa, hayatı boyunca mucize gösteren ve bir peygamber olarak hareket eden; ancak ölümünün ardından dünyanın sonunda tekrar yeryüzüne gelecek olan Göksel Rabbi temsil eden yeni bir tür mesihtir. İsa'nın peygamber, mucize gösteren ve Göksel Rab anlamında mesih olarak tanımlanması *post factum*, yani ölüm sonrası bir olgudur. İlk Hıristiyanlar İsa'yı böyle algıladıklarından, onu mesih diye adlandırmışlardır.[69]

Sonuç olarak, sözlük anlamı itibarıyla, Tanrı tarafından 'takdis edilmiş, kutsanmış kişi' anlamına gelen mesih sıfatının İsa'ya verilmesi, onun çarmıhta ölüp üçüncü günde dirilmesi hâdisesinden sonra gerçekleşen bir olgudur. Yoksa İsa, hayatında hiçbir şekilde kendisini mesih olarak görmemiştir.[70] Bu terim, İsa'nın ilk cemaatı içerisinde, "Tanrı'nın, Davud Krallığı için ikinci gelişiyle Rabbin Büyük Günü'nü müjdeleyecek yeni atanmış"ı anlamında kullanılmıştır; fakat İsa'nın ikinci gelişi ve buna bağlı olarak Tanrı'nın Büyük Günü'nün gelişinin başarısızlığa uğramasıyla, yani kurulması an meselesi olan Tanrı'nın Krallığı'nın bir türlü kurulamaması üzerine, İsa tedricen ilahi bir konuma yükseltilmiş ve mesih unvanı da, anlam itibarıyla, teslisin ikinci unsuru olan 'Tanrı'nın Oğlu'na (*Son of God*) eşitlenmiştir.[71] Kısacası, İsa'nın mesih olup olmaması, onun tanrısallaştırılması için hiç de önemli bir olgu değildir. Çünkü, buraya kadar ifade ettiğimiz üzere, onun mesihliği, kesinlikle daha sonradan kendisine izafe edilecek olan ilahilik vasfını çağrıştırmaz.

[69] Culmann, *Christology of the New Testament*, s. 117-136; Casey, *From the Jewish Prophet to Gentile God*, s. 41-43; Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 242-243.

[70] Bkz. Bultmann, *The History of the Sinoptic Tradition*, Harper & Row, London 1963, s. 257; Macquarrie, *Jesus Christ*, s. 38

[71] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 4-5.

b. Tanrı'nın Oğlu (Son of God)

Hıristiyan iman esaslarında, "İsa Mesih'in Tanrı'nın Oğlu olduğuna tanıklık ediyorum." şeklinde yer alan ve günümüzde hıristiyan olmak için telaffuz edilmesi zorunlu olan bu sıfat, mesih sıfatından daha muğlaktır. Matta ve Luka İncillerinde İsa'nın doğumu ile ilgili verilen bilgilerden yola çıkan bazı çağdaş okuyucular, 'Tanrı'nın Oğlu' ifadesinin, "insan sperması olmaksızın hamile kalınan kişi" veya daha ziyade, "Tanrı'nın spermasız bir insanı döllemesi sonucu oluşan yarı insan, yarı ilahi bir varlık" anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir.[72] İncillerde ve daha sonraki Hıristiyan geleneğinde sıkça kullanılan bu tabir, Eski Ahit'te, özellikle de Mezmurlar'da ve Helenist kültürde de sıkça kullanılmaktaydı.

Esasen, Yahudiler açısından 'Tanrı'nın Oğlu' tabiri, insandan başka bir şeyi çağrıştırmıyordu. Söz konusu bu kavram, Eski Ahit geleneğinde, genelde bütün İsrailoğulları, onları temsil eden krallar ve melekler için kullanılmıştır. Nitekim bu bağlamda Eski Ahit'e baktığımızda, Tanrı, Musa'ya, Firavun'a şöyle demesini emretmektedir: "İsrail benim ilk doğan oğlumdur."[73] Tanrı'nın oğulları olarak adlandırılan bu seçilmiş insanların krallarına da 'Tanrı'nın Oğlu' olarak hitap edilmektedir. "Ben ona baba olacağım, o da benim oğlum olacak."[74] "Sen benim oğlumsun. Bugün sana baba oldum."[75] Aşağıda göreceğimiz üzere Luka, Mezmurlar'daki bu kullanımı İsa'ya uyarlamıştır; ancak onun, bu uyarlamayı yaparken İsa'yı insandan daha başka bir şey olarak tanımladığını söylemeye imkan veren hiçbir kanıt yoktur.[76] Eski Ahit geleneğinde İsrailoğulları ve onların krallarının dışında melekler de, 'Tanrı'nın oğulları' olarak adlandırılmıştır.[77]

Yunan dünyasında ise, insanla ilahi varlık arasında, Yahudi dünyasında olduğundan daha az bir ayırım vardı. Yunan mitolojisi, tanrıları insanlarla arkadaşlık eden ve sonunda da birlikte yeni nesiller üreten varlıklar olarak tasvir eder. Örneğin, Yunanca konuşan halklar arasında Büyük İskender ile ilgili şu hikaye anlatılır: O, tanrı Zeus'un oğludur. Annesi, Makedonyalı Philip ile evliliğini ikmal etmeden önce bir yıldırıma yakalanır ve böylece İskender melez bir oğul olarak dünyaya gelir.[78] Yine Helenistik kültürde kendisinde bir çeşit ilahi güç bulunduğuna inanılanlar ve mucize gösterenler de 'Tanrı'nın Oğlu' olarak adlandırılıyordu.[79] Sanders'in de ifade ettiği gibi, İsa'nın geldiği dönemde Romalılar, temelde insanları ilahlar olarak düşünmeye meyilli olmasalar da, Yunan geleneğinin İmparatorluk'ta yaygın olması gayet muhtemeldi.[80] 'Tanrı'nın Oğlu' tabirinin Yeni Ahit'teki kullanımına geçmeden önce, Eski Ahit'teki

[72] Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 243.
[73] Çıkış 4: 22; krş. Hoşea 11: 1; İşya 1: 2; Yeremya 3: 22.
[74] II. Samuel 7: 14.
[75] Mezmurlar 2: 7.
[76] Bkz. Luka 3: 21.
[77] Bkz. Çıkış 6: 2; Eyüp 1: 6; 2: 1; 38: 7.
[78] Sanders, *Historical Figure of Jesus*, s. 243.
[79] Culmann, *Christology of the New Testament*, s. 272.
[80] Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 161.

ve Helenistik düşüncedeki kullanımından şu sonucu kolayca çıkarabiliriz: Hem İsa'nın kendi döneminde, hem de Yeni Ahit yazılarının kaleme alındığı dönemde, bazı insanların 'Tanrı'nın oğulları' şeklinde adlandırıldığı veya bazı insanların, sahip olduklarına inandıkları ilahi güçten dolayı kendilerini 'Tanrı'nın Oğlu' olarak gördükleri kolayca rastlanabilecek bir durumdu.

Yeni Ahit yazarlarının İsa hakkında kullandıkları bu tabirle neyi kastettiklerini anlamak için, tabirin kullanıldığı yerleri detaylı olarak gözden geçirmek gerekir. Hz. Meryem'in Kutsal Ruh tarafından hamile bırakılışı ile ilgili bilgi veren Matta ve Luka, İsa'nın soy kütüğünü Meryem'in kocası Yusuf'a kadar götürür.[81] Hamilelik ve doğum olaylarından ayrı olarak İnciller, İsa'yı, diğer yollarla da 'Tanrı'nın Oğlu' olarak takdim ederler. İsa'nın vaftiz hikayesinde Tanrı'nın ruhu gökten inen bir kuş vasıtasıyla İsa'nın bedenine girer ve gökten bir ses İsa'ya şöyle der: "Sen Benim sevgili oğlumsun."[82] Markos'taki bu ifade bir kabullenmeyi, yani İsa'nın Tanrı tarafından oğul olarak kabul edilmesini ifade eder. Buna göre Tanrı, İsa'yı oğlu olarak kabul etmekle, onun vaftiz olmasından sonra ona özel bir statü vermiş oluyordu. Benzer şekilde Pavlus'un mektuplarında yer alan bir ifadeye göre İsa, Meryem ona hamile kaldığında değil, dirildiği zaman 'Tanrı'nın Oğlu' olarak ilan edilmiştir.[83] İsa'nın çarmıha gerildikten sonra üçüncü günde dirilmesiyle Tanrı tarafından rab ve mesih kılınması düşüncesi, Hıristiyan ilahiyatında *adoptionism*, yani İsa'nın Tanrı tarafından evlat edinilmesi, olarak adlandırılmaktadır.[84] Yine, Pavlus'un yazılarında yer alan ve bütün Hıristiyanların Tanrı'nın çocukları olduklarını dile getiren diğer bir 'Tanrı Oğlu' ifadesi, geleneksel olarak ifade edildiği şekliyle, İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olduğu anlamını içermez.[85]

Pavlus, yazılarında İsa dışında hiç kimseden tekil olarak 'Tanrı'nın Oğlu' diye bahsetmez. Bununla birlikte, onun yazılarında İsa için kullanılan 'Tanrı Oğlu' tabiri, İsa'nın yarı insan, yarı ilahi bir varlık olduğunu çağrıştıracak bir nitelik de arz etmez. Buna göre İsa, Tanrı'nın Oğlu'dur; ancak başkaları da Tanrı'nın oğulları, yani çocukları olabilir. Çünkü, bizzat İsa'nın kendisi, taraftarlarına, şayet onlar düşmanlarını severlerse, Tanrı'nın oğulları olabileceklerini söylemiştir.

İlk Hıristiyanlar, İsa için 'Tanrı'nın Oğlu' tabirini kullandıklarında, onun yarı insan, yarı ilahi bir yapıya sahip melez bir varlık olduğunu düşünmemişlerdi. Onlar, 'Tanrı Oğlu' ifadesini, İsa için üstün bir tanımlama olarak kabul ediyorlardı; ancak gentile mühtediler, yani putperest kökenliler Hıristiyanlığa girmeye başlayınca, İsa'nın diğer insanlardan farklı ve onlardan üstün olduğunu ifade etmek için kullanılan 'Tanrı'nın Oğlu' ifadesi, yavaş yavaş esas bağlamından soyutlanarak, yukarıda kısaca zikrettiğimiz Büyük İskender'in mitolojik hi-

[81] Bkz. Matta 1: 16; Luka 3: 23.
[82] Markos 1: 11; Luka 3: 22.
[83] Romalılara Mektup 1: 4.
[84] Macquarrie, *Jesus Christ*, s. 144.
[85] Bkz. Romalılara Mektup 8: 14; Galatyalılara Mektup 4: 4-7.

kayesinin ışığı altında, İsa'nın ilahi bir tabiata sahip olduğu yönünde kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim tıpkı Büyük İskender gibi, İznik ve Kadıköy Konsillerinde formüle edilen geleneksel Hıristiyan inancında da, İsa yarı insan, yarı ilahi tabiatlı melez bir varlık görünümü arz etmektedir. Burada özellikle şunu vurgulamak istiyoruz ki, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, İsa'nın ilk takipçileri 'Tanrı Oğlu' sıfatını, İsa'nın ilahi tabiata sahip bir varlık olduğunu göstermek için değil, bilakis onun Tanrı tarafından çok özel bir görev için seçildiğini ve bu nedenle de, onun Tanrı ile çok özel bir ilişki içinde olduğunu anlatmak için kullanmışlardır;[86] ancak, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İznik ve Kadıköy Konsillerinde formüle edilen geleneksel Hıristiyan dogması, İsa'yı yarı insan, yarı ilahi tabiatlı melez bir varlık olarak tasvir eder gözükmektedir. Nitekim, Matta ve Luka İncilleri, İsa'nın doğumu olayını anlatırken, bu inancın tohumlarını atmışlardır; ancak bu ifadeler dahi, sistematik olarak, Tanrı'nın İsa'nın doğrudan babası olduğunu öngörmez. Zira, soy şeceresi İsa'yı, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Yusuf vasıtasıyla Davud'un soyundan gelen bir kişi olarak göstermektedir. Her hâlükârda, Matta ve Luka İncillerinde yer alan İsa'nın doğumu olayı, ilk Hıristiyanların İsa'yı 'Tanrı'nın Oğlu' olarak mütalaa ettikleri sonucunu vermez. Çünkü, geri kalan diğer ilk dönem Hıristiyan literatüründe bu sıfat, çok daha az bir literallik arz etmektedir. Söz konusu bu kaynaklarda İsa, "Tanrı'nın oğullarının oluşturduğu bir milletin içinde, özel bir görev için seçilmiş olan bir 'Tanrı Oğlu'dur."[87]

Doğum olayını anlatan ifadelere ilaveten sinoptik İnciller, 'Tanrı Oğlu' tabirini, İsa hakkında önemli birkaç yerde kullanırlar. Bu yerleri şu şekilde özetleyebiliriz: (1) İsa'nın vaftizi sırasında gökten gelen bir ses ona "Oğlum!" diye seslenmiştir.[88] (2) Şeytanlar İsa'yı 'Tanrı'nın Oğlu' diye çağırmışlardır.[89] (3) Matta ve Luka İncillerinde anlatılan, İsa'nın Şeytan tarafından sınanması olayında, Şeytan, İsa'ya muhtemel Tanrı Oğlu olarak hitap etmiştir.[90] (4) İsa'nın Yahudi Yüksek Meclisi'nde yargılanması sırasında, Yahudi Başrahibi ona, Tanrı'nın Oğlu olup olmadığını sormuştur.[91] (5) İsa'nın çarmıhtaki ölümüne şahit olan yüzbaşı, onun Tanrı'nın Oğlu olduğunu itiraf etmiştir.[92] Bu ifadelerden sadece dördüncüsü, yani İsa'nın yargılanması esnasında Başrahibin ona Tanrı'nın Oğlu olup olmadığını sorması literal bir anlam ifade edebilir. Buna karşın, diğer kullanımların tümü tamamıyla mecazi bir anlam ifade etmektedir. Çünkü Başrahip, İsa'ya soruyu sorduktan sonra, İsa bu sıfatı kabul edince "Küfür! Küfür!" diye bağırmıştır.

Bütün bu mülahazaları bütünleştirdiğimizde, ilahilik veya ilahi bir tabiata sahip olma fikrinin, hem Helenistik dünyada, hem de İsa'nın içinde yetiştiği Ya-

[86] Marsh, *Jesus in his Lifetime*, s. 44-46; Casey, *From the Jewish Prophet to the Gentile God*, s. 45-46.
[87] Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 245.
[88] Bkz. Markos 1: 11.
[89] Bkz. Markos 3: 11; Luka 4: 41.
[90] Bkz. Matta 4: 3-7; Luka 4: 3-9.
[91] Bkz. Markos 14: 61.
[92] Bkz. Markos 15: 39; Matta 27: 54.

hudi kültüründe oldukça esnek bir şekilde kullanılmasından hareketle, bu tür tabirlerin, İsa için kullanılmasında şaşılacak bir durum olmadığı söylenebilir. Bu bağlamda, Yeni Ahit araştırmacılarından Casey, şu tespitte bulunur: "İsa, onun özel ve son derece dindar bir kişi olduğunu düşünenler tarafından 'Tanrı'nın Oğlu' olarak adlandırılmış olabilir." Yine Casey'e göre, İsa'ya Tanrı tarafından insanlardaki kötü ruhları ve şeytanları kovma yeteneği verildiği ve onun da bu yeteneğini kullanarak kötü ruhlar ve şeytanlar tarafından hükmedilen hastaları iyileştirdiği için, insanlar, İsa'yı son derece kutsal ve etkili bir figür olarak görmüş olabilirler.[93] İsa'nın çarmıhta ölümünden ve diriliş olaylarından sonra, tâbileri onu Davud soyundan gelen mesih olarak teşhis ettikleri zaman, 'Tanrı Oğlu' tabiri onun için tabii ve uygun bir sıfat olmuştur. Bu veriler çerçevesinde, 'Tanrı Oğlu' tabirinin, İsa için kullanılmasının, tamamıyla mecazi, yani metaforik bir nitelik arz ettiğini rahatlıkla söylemek mümkündür. Zira, Yahudi geleneğinde kişisel veya toplumsal olarak hatırlanan ve yaşanmaya çalışılan olay ve kişiler, metaforik ve mitolojik tabirlerle ifade ediliyordu. Nitekim bu ifade tarzı, Yahudi kültür geleneğinin ayrılmaz bir parçası idi.[94] Keza, Tanrı ve O'nun tezahürleri ile ilgili pek çok Kitab-ı Mukaddes ifadesi mecazi ve metaforik bir karaktere sahiptir. Nitekim, Yahudi kutsal kitaplarında Tanrı; kral, çoban, baba, kaya gibi mecazi adlarla nitelendirilmektedir. Yeni Ahit'te ise, Tanrı için kullanılan anahtar terim 'baba'dır. Hâsılı, bütün bu terimlerin kutsal kitaplardaki orijinal kullanımları, açıkça mecazi bir özellik taşımaktadır.

Bu bağlamda, İsa için kullanılan 'Tanrı Oğlu' tabirine geri döndüğümüzde, her ne kadar daha sonraki dönemlerde literal olarak anlaşılmış olsa da, esasen, bunun da mecazi bir anlamda kullanıldığı aşikardır. İsa hakkında önemli araştırmalar yapan Yahudi araştırmacı Geza Vermes'in şu tespiti de bunu teyit etmektedir: "Tanrı Oğlu tabiri, Yahudi çevrelerde daima mecazi olarak anlaşılmıştır. Yahudi kaynaklarında, bu tabirin kullanımı hiçbir şekilde atfedildiği kişinin ilahi bir tabiata sahip olduğu şeklinde anlaşılmamıştır. Buradan kesin nitelikli şu sonuca ulaşılabilir: Şayet Hıristiyan teolojisinin ortaya çıkıp geliştiği zemin Yunan-Roma kültür havzası değil de, Yahudi kültürü olmuş olsaydı, o zaman geleneksel olarak ifade edildiği gibi, bir inkarnasyon doktrinin bulunmaması gerekirdi."[95]

Bununla birlikte, bir kimse Pavlus'un teolojisinden hareketle bu sonuca itiraz edebilir; ancak bu noktada şunu aklımızdan çıkarmamamız gerekir: Pavlus ve onun düşünceleri etrafında şekillenen Hıristiyan teolojisi, yukarıda sinoptik İncillerin öğretilerini incelerken gördüğümüz üzere, bir istisna teşkil etmektedir. Zira Pavlus, çeşitli şekillerde anlaşılmaya müsait bir şahsiyettir. Örneğin, Pavlus'un mektuplarına baktığımızda, onun vaazlarda bulunduğu kitlelere öğüt verici ve beliğ bir üslûp kullandığını görürüz. O, sistematik bir Hıris-

[93] Casey, *From the Jewish Prophet to the Gentile God*, s. 46.

[94] Casey, *From the Jewish Prophet to the Gentile God*, s. 52.

[95] Geza Vermes, *Jesus and the World of Judaism*, SCM Press, London 1983, s. 72.

tiyan teolojisi yazmak yerine, hususi Hıristiyan gruplarına vaazlarda bulunan gezgin bir tebliğciydi. O, vaazlarında ve yazdığı mektuplarında İsa'dan 'Rab İsa' ve 'Tanrı Oğlu' olarak bahsetmekteydi. O, bu işi yaparken, İsa'nın ilk orijinal cemaatinin aksine, onlara mecazi değil de, literal anlamlar yükleyerek, bir bakıma, İsa'nın ilahlığı yönünde ilk adımları atmış oluyordu. Zira Pavlus'a göre, İsa, dirildikten sonra Tanrı tarafından kendisine özel ve eşsiz bir görev yüklenen bir insandır. Nitekim, Pavlus'un Romalılara Mektubu'nda İsa'nın "beden açısından Davud'un soyundan dünyaya geldiği ve kutsallık ruhu açısından ölüler arasından dirilerek yeterli güçle Tanrı'nın Oğlu olarak atandığından" bahsedilir.[96] Oğlun bu ikincil rolü, Pavlus'un gelecek 'genel dirilme'den bahsettiği Korintoslulara Birinci Mektubu'nda daha açık şekilde ifade edilmektedir. Söz konusu yerde Pavlus, "Mesih'in önce görüneceğinden ve daha sonra da tâbilerinin kendisini izleyeceklerinden bahseder. O zaman, Mesih'in her idareyi, her türlü otorite ve gücü ortadan kaldırıp hükümranlığı Baba Tanrı'ya teslim ettiğinde 'son' gelecektir. Zira, mesih tüm düşmanlarını ayaklarının altına alıncaya kadar hükümranlık sürecektir. Tüm şeyler ona boyun eğdiğinde, mesih de, her şeyi kendisinin ayakları altına serene, yani Baba'ya boyun eğecektir. Çünkü o Baba Tanrı herkese her şeydir."[97]

Bununla birlikte, Pavlus'un Pilipililere Mektub'unda (2: 5-11) yer alan bir ilahideki *kenosis* ifadesine, yani mesihin insana benzer şekilde dünyaya gelerek, bir kul şeklini almak suretiyle kendini boşaltmasına ve Galatyalılar 4: 4'teki, "Bir kadından dünyaya gelen oğlunu Tanrı yeryüzüne göndermiştir." ifadelerine dayanarak Pavlus'un, gerçekte İsa'yı Tanrı'nın yeryüzüne gönderdiği ezelî bir varlık olarak gördüğü rahatlıkla ileri sürülebilir. Bu da Pavlus'un, yukarıda ifade ettiğimiz İsa'nın statüsü hakkında, onun orijinal ilk çekirdek cemaatine değil de, daha çok sonraki gelişmelere, yani İsa'yı ilahlaştıran düşünceye yakın olduğunu gösterir.

Buraya kadar aktardığımız bilgilerin ışığında, İsa için kullanılan 'Tanrı Oğlu' tabiri ile ilgili şu genel değerlendirmeyi yapabiliriz: İsa geldiği dönemde 'Tanrı Oğlu' tabiri, o günkü insanlar tarafından biliniyordu ve mecazi olarak 'Tanrı'ya ait olan' anlamına geliyordu. Yani bu tabir, bir kişi için kullanıldığında lafzi değil, mecazi bir anlam ifade ediyordu. Buna göre, bir kişiye 'Tanrı'nın Oğlu' dendiğinde, o kişinin Tanrı'ya yakın olduğu, O'na hizmet ettiği ve Tanrı'nın ruhani gözetiminde hâl ve harekette bulunduğu ifade edilmek isteniyordu. Yoksa hiçbir şekilde o kişinin, Tanrı gibi ilahi bir vasfa sahip olduğu ve yarı insan, yarı ilahi bir varlık olduğu kastedilmiyordu. İşte bu anlamdan hareketle, İsa, karizmatik bir peygamber, öğüt verici ve hastaları iyileştirici 'Tanrı'nın Oğlu' olarak adlandırılmıştır. Yani 'Tanrı'nın Oğlu' tabiri, İsa'nın Tanrı-bilinçli biri olarak O'nunla olan yakınlığını ifade etmek için İsa'ya verilmiş bir unvandır. Yoksa, hiçbir şekilde onun ilahlaştırılmasına ilişkin bir sıfat değildir.

[96] Romalılara Mektup 1: 3-4.

[97] Korintoslulara Birinci Mektup 15: 23-28.

Ne var ki, tarihsel süreçte İsa'nın mesajının Yahudilerden Yahudi olmayanlara, yani putperest Romalılara intikal etmesiyle birlikte, mecazi olarak kullanılan bu tabirin anlamı değişmeye başlamış ve tedricen Hıristiyanların zihninde İsa'nın ilahlığını ifade eden bir anlam örgüsü içinde kullanılmaya başlanmış ve en nihayet, İsa, gerçek mânâda 'Tanrı'nın Oğlu' ve İlahi Teslis'in ikinci unsuru olmuştur.[98] Böylece, ilk Hıristiyanlar tarafından ahir zaman peygamberi (*eschatological prophet*) olarak bilinen ve tamamen beşerî tabiata sahip bir şahsiyet olarak algılanan İsa, ilahi oğulluğun Yahudiler nezdindeki bağlamından soyutlanıp, Roma kültürüne dahil edilmesiyle birlikte, tedricî olarak ilahi bir konuma yükseltilmiştir.

c. İnsanoğlu (Son of Man)

'İnsanoğlu' tabiri hem İsa'nın kendisini nasıl gördüğünü, hem de ilk kilisenin onu nasıl algıladığını anlamamız için son derece önemli bir tabirdir. Mevcut İncillerde bu sıfat, yukarıda gördüğümüz 'mesih' ve 'Tanrı'nın Oğlu' tabirlerinden daha sık geçmektedir. Nitekim bu tabir, sinoptik İncillerde 69; Yuhanna İncili'nde de 13 defa zikredilmektedir. İncillerde bu kadar sık kullanılan ve tüm İncillerde yer alan bu tabirin, en azından bazılarının İsa'ya kadar uzandığı muhakkaktır. Buna göre şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, İsa bu tabiri, yaşarken kendisi için kullanmıştır. Şimdi, İsa'nın bizzat kendisinin ve İncil yazarlarının bu tabiri kullanmakla ne kastettiklerinin daha iyi anlamak için, Yahudi geleneğinden başlayarak bu tabirin kullanıldığı bağlamlara bir göz atalım.

Yahudi kutsal kitaplarında 'insanoğlu' tabiri çeşitli anlamlara gelmekteydi. Hezekiel'de geçen 'insanoğlu' tabiri, Hezekiel peygamberin kendi kendisini tasvir etmesi anlamını ifade eder. Buna göre Tanrı, Hezekiel'le insanoğlu, yani ölümlü bir insan olarak konuşmuştur.[99] Daniel'deki "bir insanoğlu gibi" tabiri, İsrail milletine işaret etmektedir. Daniel'in ilgili bölümünde dünyanın diğer krallıkları fantastik hayvanlar tarafından temsil edilirken, İsrail insan benzeri bir figürle temsil edilmektedir.[100] Görüldüğü gibi, Yahudi kutsal kitaplarında kullanılan 'insanoğlu' tabiri, kişiler için kullanılan özel bir sıfat olmayıp, her insan için kullanılabilen sıradan bir tabirdir. Nitekim, bu tabirin Aramca'sı olan *bar nash(a)*, İsa'nın döneminde kişiler için bir sıfat olarak değil, herkes için kullanılabilen bir tabirdi;[101] ancak, İncillerde kullanılan 'insanoğlu' tabiri, Yahudi kutsal kitaplarındaki gibi, herkes için kullanılabilecek normal bir tabir olarak değil, genel olarak İsa'ya işaret eden bir sıfat/unvan olarak kullanılmaktadır. Yeni Ahit araştırmacıları, 'insanoğlu' tabirinin İncillerdeki kullanımlarını temelde üç gruba ayırmaktadırlar:

1. 'İnsanoğlu' ifadesi İncillerde bazen bir kişi veya konuşmacı için, dolaylı bir tasvir olarak kullanılmıştır. "Sebt günü insan içindir; yoksa insan Sebt gü-

[98] Bkz. Macquarrie, *Jesus Christ*, s. 42-43; Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 40-42.
[99] Hezekiel 12: 2.
[100] Daniel 7: 1-14.
[101] Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*, s. 47.

nü için değildir. Hatta 'insanoğlu' Sebt gününün rabbidir (sahip)."[102] Buradaki 'insanoğlu' tabiri, İsa'ya, 'ben' anlamında işaret etmektedir. Muhtemelen bu, kendinden önce gelen 'insanlar' tabiri ile paralellik arz etmekte ve "herhangi bir insanın Sebt gününün sahibi" olduğu anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, diğer yerlerde bu tabir kesinlikle İsa'ya işaret etmektedir. "Tilkilerin inleri vardır. Havadaki kuşların yuvaları vardır; ancak insanoğlunun başını koyacağı hiçbir yeri yoktur."[103] Burada İsa'yı izlemenin zorluğuna işaret edilmektedir.

2. İsa, ölümünü önceden haber verirken, kendisi için 'insanoğlu' ifadesini kullanmaktadır: "İnsanoğlunun pek çok şeyden acı ve ıztırap çekeceğini onlara öğretmeye başladı."[104] Bu pasajda, 'insanoğlu' tabiri 'ben' anlamında, bizzat İsa'nın kendisine işaret etmektedir.

3. Gökten gelip Tanrı'nın Krallığı'nı müjdeleyen kişi İncillerde, 'insanoğlu' olarak adlandırılmaktadır.[105]

Bir an için bu üç gruptaki ifadelerin hepsinin İsa'ya ait olduğunu düşünsek bile, yine de İsa'nın 'gelecek olan insanoğlu'ndan bahsederken kendisini kastedip kastetmediği açık değildir. Çünkü, her iki anlamın bir arada mevcut olduğu vaki değildir. Yani, "İnsanoğlunun (İsa'nın) acı çekeceği, öleceği ve geri geleceği" ifadeleri aynı yerde, yan yana geçmemektedir. Ayrıca, Matta İncili'ne baktığımızda, İsa'nın Yahudi Meclisi Sanhedrin'de yargılanması esnasında kendisini, gelecek olan insanoğlundan ayırt ettiğini görmekteyiz. "Ve Başrahip/Başkahin ona dedi: Hay olan Tanrı hakkı için sana ant ettiriyorum. Şayet Allah Oğlu Mesih isen bize söyle. İsa ona şöyle dedi: Siz öyle olduğumu söylüyorsunuz; ancak size derim ki, şimdiden sonra İnsanoğlu'nun Tanrı'nın sağ yanında oturduğunu ve göğün bulutları üzerinde geldiğini göreceksiniz."[106] Sonuç itibarıyla, İsa'nın 'insanoğlu' tabirini kullanması hakkında kesin bir sonuca varmak mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte, İsa bu tabiri kullanmıştır. Bunu bazen kendisi için, bazen de gökten gelecek insanoğlu anlamında kullanmıştır; ancak gökten gelecek insanoğlundan bahsederken, bununla kimi kastettiği açık ve kesin değildir.[107]

İncillerde İsa için kullanılan Mesih, Tanrı Oğlu ve İnsanoğlu unvanlarının incelenmesi, İsa'nın gerçekte kendisini nasıl algıladığının ve onun Tanrı ile ilişkisinin ne olduğunun, bu sıfatların incelenmesiyle tam olarak bilinemeyeceğini göstermektedir. Zira, (1) İsa için kullanılan bu üç unvanın, İsa dönemindeki Yahudilik'te, sadece bir tek anlamı yoktur; dolayısıyla, biz bu sıfatlardan tam olarak ne kastedildiğini Yeni Ahit yazıları dışındaki kaynakları inceleyerek öğ-

[102] Markos 2: 28.

[103] Matta 8: 20; Luka 9: 58.

[104] Markos 8: 31.

[105] Bkz. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 247.

[106] Matta 26: 63-64.

[107] Cullmann, *Christology of the New Testamment*, s. 152 vd.; Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 247-248; Macquarrie, *Jesus Christ*, s. 41-42; Casey, *From the Jewish Prophet to the Gentile God*, s. 49-54.

renemiyoruz. (2) Yine bu sıfatların derinliğine incelenmesi göstermektedir ki, İsa'nın bizzat kendisinin, anılan sıfatları kendisi için kullandığı hususu çok açık değildir; zira, yukarıda gördüğümüz gibi, İsa, mesih tabirinin kendisi için kullanılmasını reddederken, kendini 'Tanrı'nın Oğlu' olarak da adlandırmamıştır. O, kendisine sadece insanoğlu diye işaret etmiştir; ancak bununla da ne kastettiğini tam olarak bilemiyoruz.

Günümüz geleneksel Hıristiyan ilahiyatında İsa'nın ilahi bir tabiata sahip olduğunun en önemli delilleri olarak görülen bu üç sıfatın, İsa'dan önceki ve onun dönemindeki kullanımları, anılan dönemlerde, toplumdaki önemli kişilerin veya kralların ilahi bir tabiata sahip olabilecekleri fikrinin oldukça yaygın olduğunu göstermektedir; ancak, ilahi tabiata sahip olmak, lafzi değil, mecazi olarak anlaşılıyordu. Dolayısıyla böylesi bir kültürel ortamda İsa'nın ilahlaştırılması gayet doğal bir olgu idi; zira, yukarıda da gördüğümüz gibi, ilahi oğulluk ifadeleri hem Helenistik kültürde, hem de Yahudi kültüründe mevcuttu ve İsa'yı mesih olarak görenler tarafından da, bu ifadelerin ona uyarlanması kaçınılmazdı.[108]

İsa'nın tanrısallaştırılmasına yol açan ikinci etken, Tanrı ile uzlaşma çabaları içinde olan Hıristiyan dinî tecrübesidir; zira, Hıristiyan inancına göre İsa'nın temsil ettiği veya getirdiği yeni hayat "son derece müthiş bir ilahi af ve sevgi duygusu ile her tarafa nüfuz ettirilmişti". Öyle ki, uzunca süredir devam eden, "her şey kanla temizlenir ve kan dökülmeksizin bağışlama olmaz" şeklindeki Yahudi düşüncesinden etkilenen İsa'nın takipçileri, Tanrı ile uzlaşma sürecinde kan akıtılmaksızın bağışlanmanın mümkün olmadığı fikrine kapılmışlardı. Bunun üzerine onların zihinlerinde, evvelemirde İsa vasıtasıyla Tanrı ile uzlaşma tecrübesinden, onun insanoğlunun asli günahına kefaret olarak çarmıhta canını verdiği düşüncesine, buradan da, anılan kefaret düşüncesini daha sağlam bir zemine oturtmak için, bizatihi İsa'nın ilahi bir varlık, yani Tanrı'nın Oğlu olması gerektiği fikrine geçilmiştir.[109] İsa'nın tanrısallaştırılmasına yol açan üçüncü önemli sebep, onun taraftarlarının dinî zihin yapılarının yol açtığı eğilimdir. Psikolojik ve dinî olarak zihinlerini tatmin etmek suretiyle ideallerini ve arzularını yerine getirmek isteyen İsa taraftarları, İsa'nın, İncillerde ifade edilen son derece güçlü bir Tanrı bilincine sahip oluşunu, hastaları iyileştirmesini ve ölüleri diriltmesini, İsa'nın ezelî ve ebedî Tanrı'nın inkarnasyonu olduğu şeklinde yorumlamaya başlamışlardır.[110]

Halbuki sinoptik İncillerin bize anlattığı tarihsel İsa, hiçbir şekilde daha sonraki dönemde oluşan Hıristiyan düşüncesinin savunduğu gibi, ilahlık iddiasında bulunmamıştır. Keza o, kendisini Tanrı veya Tanrı'nın kendisinde hulûl ettiği oğlu olarak da görmemiştir. Hıristiyan teolojisinin kullandığı anlamda ilahi hulûl, insanoğlu olarak hulûl etmiş ezelî-ilahi logos/kelime veya Tanrı Oğlu olmayı gerektirir; ancak, tarihsel İsa'nın kendisini bu şekilde gördüğünü söyle-

[108] Hick, "Jesus and the World Religions", s. 175.
[109] Hick, "Jesus and the World Religions", s. 176.
[110] Hick, "Jesus and the World Religions", s. 169-170.

mek kesinlikle mümkün değildir; zira, İncillere baktığımızda onun böyle bir anlayış ve düşünceyi küfür olarak telakki ettiğini görmekteyiz: "Niçin bana iyi diyorsunuz? Bir'den başka hiç kimse iyi değildir."[111] Bu noktadan hareketle, Kadıköy Konsili'nin öğretisi doğrultusunda, İsa'nın gerçekte Tanrı'nın kendisine hulûl ettiği oğlu olduğuna inanan; ancak, söz konusu bu inanç esasının bizzat İsa tarafından dile getirilmediğini itiraf eden, günümüzün oldukça muhafazakâr Hıristiyan teologlarına ait ifadeler kayda değer niteliktedir. Bu bağlamda, bir Yeni Ahit uzmanı olan Anglikan Kilisesi Başpiskoposlarından Michael Ramsey, İsa'nın, kendisi için ilahlık iddiasında bulunmadığını ifade eder.[112] Yine çağdaş teologlardan C. F. D. Moule, özellikle IV. İncil Yuhanna'daki, İsa hakkında dile getirilen mevcut iddialardan hareketle ileri sürülen, İsa'nın ilahilik ve oğulluk vasfı taşıdığı düşüncesinin 'güvenilmez' olduğu kanaatindedir.[113] Geleneksel Hıristiyan inancının önemli savunucularından James Dunn da, inkarnasyon doktrininin kökeni hakkında yaptığı önemli çalışmasında şu sonuca varır: "İsa'nın ilahlığına dair, ilk İsa geleneğinde gerçek bir delil yoktur."[114] Yine, İsa'nın ilah ve oğul oluşunu ifade eden geleneksel kristolojinin ateşli savunucularından olan Brian Hebblethwaite, bizzat İsa'nın kendi iddialarına dayanarak onun ilahiliğini savunmanın artık mümkün olmadığını tasdik eder.[115] Diğer bir geleneksel kristoloji savunucusu David Brown da, İsa'nın kendisini bir ibadet objesi olarak görmediği yönünde oldukça güzel delillerin bulunduğunu ve söz konusu ilahlık düşüncesinin, bizzat onun sözleri üzerine dayanmasının mümkün olmadığını ifade eder.[116]

Geleneksel İznik-Kadıköy inanç esaslarına son derece bağlı bu Hıristiyan teologlardan yaptığımız nakiller, modern tarihî tenkit metodlarının Yeni Ahit'e uygulanması sonucunda ortaya çıkan, son derece önemli bir süreci yansıtmaktadır; zira, 100-150 yıl öncesine kadar İsa'nın Tanrı'nın inkarnasyonu olduğu inancı, açıkça "Ben ve Baba birdir. Beni gören Baba'yı da görmüş olur." şeklindeki İncil ifadelerine dayandırılmaktaydı. Şimdi ise, bu türden geleneksel Hıristiyan inancının savunucuları dahi, İsa'nın Tanrı'nın inkarnasyonu olması inancının bu şekilde temellendirilemeyeceğini ifade etmektedirler. Örneğin, muhafazakâr teologlardan Adrian Thatcher'e göre, "Hiçbir Yeni Ahit aliminin, Yuhanna İncili'ndeki, hatta Yeni Ahit'in diğer yerlerinde kullanılan 'Ben' (*I am*) ifadelerinin, tarihsel olarak İsa'ya ait olduklarını iddia etmesi mümkün değildir."[117] Yani bu ifadeye göre, İncillerde ve diğer Yeni Ahit yazılarında 'Ben' (*I am*) diye başlayan hiçbir ifade tarihsel İsa'ya ait değildir. Onlar sonradan İncil

[111] Markos 10: 18.

[112] Michael Ramsey, *Jesus and the Living Past*, Oxford Univ. Press, Oxford 1980, s. 39.

[113] Moule, *The Origin of Christology*, s. 136.

[114] Dunn, *Christology in the Making*, s. 60.

[115] Brian Hebbletwaite, *The Incarnation*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1987, s. 74.

[116] David Brown, *The Divine Trinity*, Duckworth, London 1985, s. 108.

[117] Adrian Thatcher, *Truly a Person, Truly God*, SPCK, London 1990, s. 77; Hick, "Jesus and the World Religions", s. 175-176.

yazarları tarafından İsa'ya söyletilmiştir. Keza, İsa'nın, Tanrı'nın bedenleşmiş hâli (inkarnasyon) olduğu inancı, her zaman olmasa da, bazen, İsa'nın çarmıha gerildikten sonra Tanrı tarafından diriltilen mesih olduğu fikriyle ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda James Dunn şöyle demektedir: "İlk dönem Hıristiyan öğretisinin, İsa'nın dirilmesini ve onun ilahi oğul olarak atandığı günü, onun Tanrı'nın Oğlu statüsüne yükseltildiği bir olay olarak kabul ettiği görülmektedir."[118] Nitekim, Luka'nın, Resullerin İşleri'nde geçen Petrus'un Pentacost Bayramı'ndaki konuşması, İsa'yı, "Tanrı'nın onun vasıtasıyla sizin aranızda yaptığı kudretli işler, harikalar ve belirtiler gösteren Tanrı tarafından size gönderilmiş biri"[119] olarak nitelendirir ve şöyle der: "Bu İsa'yı Tanrı ölümden diriltti ve hepimiz bu olayın tanıklarıyız... Bu nedenle, bütün İsrailoğulları kesinlikle bilsin ki, sizin çarmıha gerdiğiniz bu İsa'yı, Tanrı, Rab ve Mesih yaptı."[120] Bu bağlamda Pavlus, Romalılara Mektubu'nda, İsa'dan, bedensel olarak Davud soyundan gelen; ancak kutsiyet ruhuna göre, ölümden dirilmek suretiyle Tanrı'nın Oğlu sıfatıyla atanan bir insanoğlu olarak bahsetmektedir.[121] Bu alıntılardan da anlaşılacağı üzere, ilk dönem kristolojilerinden biri olan bu tarz İsa anlayışına göre, insan olan İsa, ölümünden çok kısa bir zaman sonra ilahlık mertebesinde olmasa da, son derece yüksek ve eşsiz bir konuma yükseltilmiştir.

Sonuç olarak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz; tarihsel olarak İsa, Yahudi geleneği içerisinde, Yahudilere gelmiş bir peygamberdi. O, hayatı boyunca ilahlık veya ilahi bir tabiata sahip olma iddiasında bulunmadığı gibi, onun ilk taraftarları da böyle bir iddianın peşinde değildi; fakat, İsa'nın mesajının Yahudilerden Yahudi olmayanlara geçmesi ve Hıristiyan inancının yayıldığı bölgelerin kültürünün de etkisiyle, onun şahsiyeti ve konumu da transformasyona uğramaya başladı ve sonuçta da, insan olan İsa, ilahi bir tabiata büründürülerek tanrılaştırıldı. Böylece tarihsel İsa, Tanrı'nın yeryüzündeki tezahürü olarak Hıristiyan teslis inancının ikinci unsuru hâline geldi. Diğer bir ifadeyle, bir Yahudi peygamberi olan İsa, bugün de Hıristiyan çoğunluğun kabul edegeldiği bir 'gentile tanrı'ya dönüştü.

islâmiyât III (2000), sayı 4, s. 75-85

Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması

JOHN HICK
PROF., BIRMINGHAM Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ÇEVİRİ: ŞABAN ALİ DÜZGÜN

Hıristiyanların İsa ile ilgili kabulleri, dışarıdan, net ve tartışmasızmış gibi görünse de, gerçekte XX. yüzyıl boyunca ve hâlâ, kendi aralarında bu konuda büyük farklılıklar ve tartışmalar olagelmiştir. Yaygın kabul gören muhafazakâr ve geleneksel anlayış varlığını sürdürmektedir; ancak, hem Yeni Ahit'e ilişkin yeni araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlar, hem de yeni global bilinç, bilim adamları arasında yeniden çok yönlü bir tefekkür hareketi de başlattı. Andığımız bu iki unsurdan hiçbiri, geleneksel ortodoksi geliştiğinde ortalıkta yoktu. Özellikle 'inkarnasyon' (Tanrı'nın insan formunda kendini göstermesi) ve 'Tanrı'nın Oğlu' gibi anahtar kelimeler, hemen hemen bütün grupların ortak olarak kullandıkları kavramlar durumundadır; ama bunlara verilen anlamlar birbirinden önemli farklılıklar taşımaktadır.

Ortodoks Hıristiyan anlayışı; İsa'nın Tanrı'nın Oğlu, başka bir ifadeyle, teslisin ikinci kişisi olduğuna inanıyor ve onun çarmıhta ölmesinin, dünyanın günahları için bir kefaret olduğunu ve onun Kilise'de vücut bulan yeni bir din kurduğunu kabul ediyordu. Böyle bir kabullenmenin hem İslam, hem de diğer dinlerle ilişkisi bağlamında önemli bir farkı şudur: Hıristiyanlık dünya dinleri arasında, kurucusu bir insanda kişiselleşmiş Tanrı olan tek dindir. Bu insan, teslisin ikinci şahsı olarak insan bedenine girmek üzere semadan yeryüzüne inmiş ve Hıristiyan Kilisesi'ni kurmuştur. Bundan şu sonuç çıkar: Hıristiyanlık, Tanrı'nın kendi dinidir ve bu sebeple de, diğer bütün dinlerden üstündür. Bu sebeple XX. yüzyılın büyük kelamcısı Karl Barth, şunları yazmaktadır:

> Sadece Hıristiyanlık misyonerlik dini olma yetki ve sorumluluğuna sahiptir; başka bir ifadeyle, kendine duyduğu mutlak güvenle, dinlerin dünyasını tek gerçek din olarak karşısına alma ve onları, hayat tarzlarını terk ederek Hıristiyan hayat tarzını benimsemeye davet görevi sadece ona aittir.[1]

[1] Karl Barth, *Church Dogmatics*, çev. G. T. Thomson ve Harold Knight, T & T. Clark, Edinburgh 1956, Böl. 2, I. 357.

Yüzyıllarca bu üstünlük duygusu ya bir iddia olarak kendini muhafaza etmiş veya böyle olduğu peşinen kabullenilmiştir. Katolik Kilisesi'nde geleneksel doktrin, "Kilise'nin dışında kurtuluş yoktur." şeklinde kendini göstermiştir;[2] ancak günümüzde, gittikçe tekliğe giden dünyada, diğer inanç sahipleriyle olan ilişkilerinde Hıristiyanlar, bu tür üstünlük iddialarından kaçınmakta ve İsa'nın enkarne olmuş Tanrı olduğu yönündeki temel inançlarını, artık paranteze alma eğilimi göstermektedirler. II. Vatikan Konsili (1962-65), geleneksel olarak kabul gören dışlayıcı tutum ("Kilisenin dışında kurtuluş yoktur.") inancıyla uyuşmayan söylemlerde bulunarak, bu dışlayıcı tutumu reddetmiştir. Kurtuluşun sadece Hıristiyanlara ait olduğu görüşü, artık ana Katolik ve Reform geleneğine sahip kiliselerce seslendirilmemektedir; XIX ve XX. yüzyıllarda bu eğilimi destekleyecek farklı teolojik teoriler geliştirilmiştir. Bu teoriler, İsa olarak bedenleşen ilahi logosun, daha dolaylı yollarla diğer dinlerde de aktif olduğu veya 'gizli bir iman'a sahip olduklarını söyleyebileceğimiz hıristiyan olmayan fazilet sahibi insanların da, 'anonim Hıristiyanlar' olarak kabul edilebilecekleri şeklinde görüşler dile getirilmiştir. Böylece diğer inanç sahipleriyle diyaloğa girme noktasında yeni bir ruh ve hazır olma hâli kazanılmış oldu. II. Vatikan Konsili şunu deklare etmiştir:

> Katolik Kilisesi diğer dinlerde var olan hiçbir kutsalı ve hakikati reddetmez. Kilise kendi kabul ettiği ve yaşama geçirdiği ahlaki ve doktrinal öğretilerden farklılık taşıyan ve fakat bütün insanların ışığı olan hakikatten parıltılar içeren öğretilere de saygı duyar.

Bununla birlikte, Vatikan'ın yayımladığı doküman şunu da eklemektedir: "Ancak Kilise, Mesih'in bir yol, hakikat ve hayat olduğunu da ilan eder ve etmek zorundadır da." İnsanlar dinsel yaşantılarını ancak İsa Mesih'le bütünleyebilirler ve Tanrı da her şeye Mesih'de uzlaşma niteliğini vermiştir.[3] Sonuçta, bu yeni duruş, geleneksel olarak ortodoksi niteliğine sahip çevrelerde, İsa Mesih'in insanlaşmış Tanrı olduğu ve çarmıha gerilmek suretiyle hem Hıristiyanların, hem de hıristiyan olmayanların kefaretini ödediği yönünde geliştirdikleri temel dogmayı etkilememektedir. Hıristiyan olmayanlar da kurtuluş alanı içine alınmaktadır; ancak, bu her şeyiyle Hıristiyani bir kurtuluş olarak kalmaktadır.

O hâlde, şu anda geleneksel olarak kabul gören İsa'nın insan şekline girmiş Tanrı olduğu doktrinine daha yakından bakmak durumundayız. Hem Katolik, hem de Reform kiliselerinde resmî olarak kabul gören bu önemli formülasyon, MS. 451'de Kadıköy Konsili'nde kabul edilen dogmadır. Şu an çok az kimsenin kullandığı arkaik dili bir kenara bırakırsak, Kadıköy Konsili'nin önemi, şu kabullerinde yatmaktadır: İsa, teslisin ikinci unsurunu oluşturmak üzere insan şekline bürünen Tanrı'dır; ama, aynı zamanda tam bir insandır da. Bu kabule dayanarak da, İsa'nın kemal derecesine ulaşmış iki ayrı tabiatı olduğu kabul edilmiştir; bu tabiatlardan biri Tanrı'ya, diğeri ise erkek bir insana aittir.

[2] IV. Lateran Konsili (1214) ve Bull, Papa VIII. Boniface'nin *Unam Sanctum*'u (1302), *The Church Teaches*, Herder, London 1955, s. 72-73.

[3] "Kilisenin Hıristiyanlığın Dışındaki Dinlerle İlişkisine dair Deklarasyon."

Her zaman zihni rahatsız eden ve Hıristiyan ilahiyatı için de hayati önem taşıyan soru, böyle bir kompleks düşüncenin mantıksal olarak tutarlı olup olmadığıdır; zira, bütün kötülüklerimizin kaynağı olduğu söylenen asli günah kusurunu atlayarak, İsa'nın Tanrı olarak mükemmelliğini ne kadar vurgularsak, o kadar az otantik bir insan karşımıza çıkmakta; yine, onun insan bedeninden kaynaklanan zayıflıklara ve sapmalara maruz kalan insan tarafını ne kadar çok vurgularsak, insan olarak bedenlenmiş bir Tanrı imajı o kadar zayıflamaktadır. Soru şu: Tarih içindeki bir birey, nasıl olur da, aynı zamanda hem Tanrı'nın onlarsız düşünülemeyeceği zati sıfatlara, hem de insana ait niteliklere sahip olur? Geleneksel Hıristiyan inancına göre ilahi zati sıfatlar, Tanrı'nın dışındaki her şeyin tek yaratıcısı olan ezelî ve ebedî, kadir-i mutlak, her şeyi bilen, her yerde hazır ve nazır, her yönden iyi olan bir Varlığı içermektedir. Hıristiyan ilahiyatı içinde insana ait temel nitelikleri belirlemek daha zordur ve bu yön tartışmaya daha çok açıktır; zira, bu nitelikler geleneksel dogmaların herhangi birinin içinde açıkça listelenmemiştir; ama bu sıfatlar, şüphesiz, yaratılmış sonlu bir varlığa tekabül etmek zorundadır ve bunun sonucu olarak da, kendi dışındaki her şeyi yaratan, ezelî, ebedî, mutlak kudret ve ilim sahibi, her yerde hazır ve nazır olan sonsuz bir Varlığa tekabül edemezler. Yine bu sıfatlar, biyolojik evrim süreci içinde ortaya çıkmış biri olarak insan türüne tekabül edebilirler. O hâlde, nasıl olur da tarihî bir birey, hem ilahi olarak sonsuz, hem insani olarak sonlu; ilahi olarak her yerde ve insani olarak belli bir yerde; ilahi olarak her şeyin yaratıcısı, insani olarak böyle bir nitelikten yoksun; ilahi olarak mutlak kudret sahibi, insani olarak gücü sınırlı; ilahi olarak her şeyi bilen, insani olarak bilgisi sınırlı; ilahi olarak mükemmel, insani olarak yanılabilir niteliklerine sahip olabilir?

Bu soruna değişik çözümler önerilmiştir. Kadıköy Konsili'nin hem öncesinde, hem de sonrasında yoğun tartışmalar yaşanmış ve çok sayıda teori geliştirilmiştir; ancak bu teoriler, İsa'nın ilahiliği ve insaniliği konusunda adil bir çözümleme yapamadıkları için, sonuçta heretik/sapık olarak ilan edilmek durumunda kalmışlardır. Örneğin IV. yüzyılda Apollinaris, insanın ruh (*nous*), akıl (*psyche=mind*) ve bedenden (*sarx*) oluştuğunu ve İsa'nın akıl ve beden yönünden insan olmasıyla birlikte, ruhen ilahi logos (=oğul) olduğunu ileri sürmüştür. Böylece İsa hem ilahi, hem de insani nitelik taşımaktadır; ama bu görüş, İsa'nın asli bir insan ruhu taşımadan insan olamayacağı, ileri sürülerek reddedilmiştir. Başarısızlıkla sonuçlanan daha birçok teori üretilmiştir. Modern dönemlerde bazı kelamcılar, insan şekline bürünen Tanrı'nın bazı sıfatlarını terk ettiği anlamına gelen 'kenotik', başka bir ifadeyle, 'kendini boşaltma' teorisi geliştirmişlerdir; ama niteliklerinden vazgeçen bir Tanrı'nın, tanrılığının nasıl bir anlamı olacaktır? Yine bazı kelamcılarca savunulan bir başka teori, iki ayrı aklı öngörmektedir. Tanrı'nın ilahi aklı konumuna gelen 'Oğul', insan konumundaki İsa'nın insani aklını kuşatmaktadır; ama bu teori de, İsa'nın insan aklının özgür ve sorumlu kişiliğini ortadan kaldırdığı için mantıklı görünme-

mektedir; zira bu teori, kuşatıcı ilahi aklın, eninde sonunda yanılma özelliğine sahip olan insan aklını kontrol ettiğini ve gerektiğinde onu hükümsüz kıldığını ileri sürerek, insan bedenine bürünen tanrılığın zorunlu olarak günahkârlığını muhafaza etmektedir. Böylece insani yönü itibarıyla Mesih aslen ahlaki bir fail olamamaktadır. Bu teorilere, taraftarlarının birbirini eleştirdiği, hiçbir uzlaşmanın sağlanamadığı yeni teoriler eklenmekte ve burada özetlenmesi mümkün olmayan bir kristoloji literatürü oluşmaktadır.

Bununla birlikte, Kadıköy Konsili'ne katılan papazlar mantıksal tutarsızlığına rağmen, iki-tabiatı da içeren dogmayı kabul etmişlerdir; zira onlar, Rab İsa Mesih'in insanlara bu şekilde öğrettiğine inanıyorlardı; ancak Yeni Ahit'e ve Hıristiyanlığın orijinine dair yapılan çağdaş tarihsel araştırmalar, İsa'nın insanlara böyle bir şey öğretmediğini ve İsa'nın tanrılaştırılmasının Kilise'nin işi olduğunu ortaya koymuştur. Günümüzde muhafazakâr İncil araştırmacıları arasında bile, "Ben ve Baba biriz" (Yuhanna 10: 30), "Beni gören Baba'yı görmüştür." (Yuhanna 14: 9) gibi ifadelerin İsa'ya atfedilemeyeceği konusunda uzlaşma vardır. Bunlar, İsa'nın ölümünden yaklaşık 60-70 yıl sonra, I. yüzyılın sonlarında teşekkül ettiği şekliyle Kilise'nin iman anlayışını açıklayan bir Hıristiyan yazarın, İsa'nın ağzından söylediği sözlerdir. Günümüzde Yeni Ahit araştırmacıları arasında, tarihsel bir birey olarak İsa'nın, kendisiyle ilgili, Tanrı ya da Oğul Tanrı, başka bir ifadeyle, teslisin ikinci şahsı olduğu yolunda bir iddiası olmadığı konusunda, bir uzlaşma vardır. Muhafazakâr alimler içinde, sadece bir kaçını bile bu görüşün temsilcileri olarak anmak yeterli olacaktır. Geleneksel ortodoksinin en önemli temsilcilerinden biri durumundaki Charles Moule, "İsa'nın kendi hakkındaki, özellikle IV. İncil'de, sözde iddialarının doğruluğuna dayalı olarak geliştirilecek bir kristoloji şüphe götürür." demektedir.[4] James Dunn, Hıristiyan orijinine dair yorucu araştırmalarının ardından, ilk İsevi gelenekte, açıkça ilahilik bilinci denilebilecek bir anlayışın varlığını gösterecek hiçbir kanıt yoktur, sonucunu çıkarmaktadır.[5] Piskopos olmadan önce Yeni Ahit profesörü olan Merhum Anglikan Başpiskoposu Michael Ramsey, İsa'nın hiçbir zaman kendisi için bir ilahlık iddiasında bulunmadığını yazmaktadır.[6] Katolik bilim adamlarından Edward Schillebeeckx, "İsa'nın Tanrı'yla olan ilişkisi ilk Hıristiyan kiliselerinde 'Tanrı'nın Oğlu' ve 'Oğul' gibi tazim ifade eden kavramlarla kuruluyordu. Bu özdeşleştirmeler Nasıralı İsa'nın ölümünden sonra yapılmıştır." şeklinde görüş beyan etmektedir.[7] Paralel görüşleri taşıyan daha birçok Yeni Ahit uzmanını anmak mümkündür. Hemen hemen bütün Hıristiyanların inancı, İsa'nın ilahlık iddiasında bulunmadığı yönünde bir değişikliğe uğramıştır. Tartışma yaratan nokta şu şekilde ortaya konmaktadır: İsa'nın ken-

[4] Charles Moule, *The Origin of Christology*, Cambridge University Press 1977, s. 136.

[5] James D. G. Dunn, *Christology in the Making*, SCM Press, London 1980, s. 60.

[6] Michael Ramsey, *Jesus and the Living Past*, Oxford University Press, Oxford 1980, s. 39.

[7] Edward Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology*, çev. Hubert Hoskins, Collins, London 1979, s. 258.

disi ilahlık iddiasında bulunmamıştır; ancak kendisinden aktarılan bazı söylevlerde bunu ima eden işaretler mevcuttur; ancak James Dunn, Yeni Ahit'te konuyla ilgisi olabilecek bütün rivayetleri ele aldıktan sonra: "Araştırmamız tam, İsa'nın Tanrı'nın ilahi nitelik taşıyan oğlu olduğunun bilincinde olup olmadığı, sorusuna gelince, buna tarihsel olarak verilecek net bir cevabın olmadığını müşahede ederiz."[8] sonucuna varmaktadır. Kendisine göre İsa'nın açıkça ilahlık iddiasında bulunduğu yönünde Yeni Ahit'in ilk dönemlerde ortaya koyduğu anlayış, böylece tarihsel sorumluluk duygusuna sahip araştırmacılar tarafından bir kenara bırakılmış ve İsa'nın ilahiliğine iman, ya ima edildiği iddia edilen söylemlere ya bunun muhtemelen Kilise tarafından geliştirilmiş olduğu kanaatine ya da İsa'nın yeniden dirilmiş olması hikayelerine dayandırılmaya başlanmıştır. Burası, işin tabiatı gereği doğrudan bir otoriteye dayandırılan bir yaklaşımdan çok daha zayıf bir zemindir ve böylesine ciddi bir iddia kesinlik gösteren ilahi bir ilanla değil, ihtimal gösteren tartışmalı tarihî delillerle temellendirilmektedir. Ayrıca, 'Tanrı'nın Oğlu' nitelemesinin, antik dünyada sık kullanılan bir mecaz olduğu çok iyi bilinmektedir. Çok önemli şahsiyetlere 'Tanrı'nın Oğlu' nitelemesinin yapıldığı veya tersine Mısır firavunları, Roma imparatorları, büyük filozoflar ve efsanevi kahramanlar gibi insanlara bizzat tanrılık niteliği verildiği, artık günümüzde tartışmasız kabul edilmektedir; ama öte yandan, mutlak bir iddianın taşıyıcısı olarak, Hıristiyanlığa ait 'Tanrı'nın Oğlu' ifadesinin, böyle, heybet ifade eden bir anlamla dolu olduğu günümüzde, İsa'nın yaşadığı dönemde ilahilik fikrinin Hıristiyanlığın sonraki tartışma ortamında kazandığı anlamdan çok daha geniş ve daha elastiki bir kullanımı olduğunu anlamak kolay değildir. Hele Tanrı'nın Oğlu unvanının Yahudilik'te uzun bir tarihi olduğunu hatırlamak, özellikle önemlidir. Luka İncili'nde (3: 38), Âdem, Tanrı'nın Oğlu olarak adlandırılmakta ve İbranice yazmalarda meleksi varlıklar, İsrail ve eski İbrani kralları Tanrı'nın Oğlu olarak nitelenmektedir: "Sen benim oğlumsun; Ben seni bugün tevlit ettim" (Mezmurlar 2: 7). Bu ifade, açıkça, bir tahta çıkma merasiminin bir parçası olarak ifadelendirilmektedir. Bu özel bir kullanıma sahipti; ancak, bunun dışında, çok dindar bir Yahudi de yaygın olarak Tanrı'nın Oğlu olarak anılırdı. Günümüzde yaptığımız şekliyle lafzi ve mecazi olan arasında bir ayırıma gittiğimizde, bütün bu kullanımların metaforik/mecazi olduğunu görürüz. Hiç kimse kralın literal olarak, yani fiziken Tanrı'nın Oğlu olduğunu düşünmemiştir. Bu anlamda 'oğulluk', 'ruhsal koruma altında olmak', 'özel olarak bir iyiliğe mahzar olmak' veya 'bu iş için ilahi olan tarafından seçilmek' anlamlarında kullanılmıştır. Ve İsa'nın şerefli bir vaiz ve sağaltımcı olarak, hayattayken veya ölümünün üzerinden çok geçmeden, mecazi anlamda Tanrı'nın Oğlu olarak anılmış olması, çok büyük bir ihtimaldir. E. P. Sanders, İsa'nın ilk takipçileri, onu 'Tanrı'nın Oğlu' olarak çağırmaya başladıklarında, Tanrı'nın çok önemli bir görevi tamamlamak üzere seç-

[8] James Dunn, *age.*, s. 29.

tiği ve bu sebeple de Tanrı'yla çok özel ilişki içinde olan birini kastediyorlardı, şeklinde yazmaktadır.[9] İsa'nın iki tabiatı olması sebebiyle literal/lafzi olarak tamamen Tanrı ve insan olduğu yönündeki dogma, yüzyıllar sonra ortaya çıkmıştır ve İsa'nın kendisine atfedilmesi mümkün değildir.

İnkarnasyonu, başka bir ifadeyle bedenlenmeyi veya kişileşmeyi; bir idea, ideal, prensip veya değerin bir kişide ya da sanat eserinde kendini göstermesi, onda vücut bulması anlamında kullanırsak, bu, bir problem alanı oluşturmaz. Örneğin, "Çağlarının ruhu, büyük adamlarda tecessüm eder (*incarnate*)." derken, neyi kastettiğimizin farkındayızdır. Bu soyut bir şeyin somut bir şeyde, bir kişide bedenlenmesi durumudur ve bu, muhtemelen literal kullanımla daha da pekiştirilen metaforik kullanıma bir örnek olarak görülebilir. Ne var ki, bir kişinin hayatına enkarne olan, onunla vücut bulan şey, soyut bir düşünce değil de, canlı bir varlık ise, dil açıkça mecazi bir kullanıma kayar; zira, literal/lafzi anlayış, kelamcıların Hıristiyanlık tarihi boyunca, iki tabiat, iki akıl veya başka metafiziksel teorilerle ilgili olarak detaylandırmaya çalıştıkları çeşitli kabullerden herhangi birine eğilim göstermeyi gerektirirdi; ama bütün bunlar yetersiz görününce bedenlenme doktrininin mecazi olarak anlaşılması gerektiği netlik kazanmış oldu.

O hâlde, nasıl olur da ilahi bedenlenme mecazı İsa'ya atfedilebilir? İsa'nın bütün açıklığıyla Tanrı'da yaşanan bir ideal insan hayatını vücuda getirdiğine veya diğergam bir sevgi idealine vücut verdiğine inanabiliriz. Veya yeryüzünde Tanrı'nın iradesini gerçekleştirmeye çalıştığı için, Tanrı'nın onun eylemlerinde vücut bulduğunu da söyleyebiliriz ya da bunların hepsini birden kastetmiş olabiliriz; ama ilahi bedenlenmenin bu şekilde mecazi olarak algılanışı, dinsel bir geçerliliğe sahip midir? Öyle olduğunu düşünüyorum; çünkü, bu durumda İsa'yı yeryüzünde yürüyen ve fakat taklit ve gıpta edemeyeceğimiz bir Tanrı olarak görmek yerine, onu olağanüstü güçlü bir şekilde bizlere meydan okuyan bir insan olarak görebiliriz; zira, *Theologia Germanica*'nın yazarının da dediği gibi, bizim Tanrı'ya nispetimiz, bir kişinin elinin kendisine nispeti gibidir.[10] Ve her kim, her ne zaman diğergam bir şekilde Tanrı'nın iradesini gerçekleştirirse, bu eylemde ve bu anda Tanrı'nın yeryüzünde vücut bulduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda bizler, Tanrı'nın sevgisini bedenselleştirmeye çağrılmış bulunuyoruz. Bu teolojiyle, Kilise, kendini yeryüzü tarihinin değişen şartlarında ilahi sevgiyi açıklama gayretine adamış bir hâlde, insanlığın hizmetçisi konumuna gelmektedir. İsa'nın öğretisinin pratik değeri, onun ideallerine kendi eylemlerimizde vücut vermek suretiyle canlılık kazandırmakla mümkün olabilmektedir.

Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarına dönüp baktığımızda, Tanrı'nın mecazi oğlu durumundaki İsa'nın, metafiziksel Oğul Tanrı olan Mesih'e büyük bir dönüşüm yaptığını görürüz. Burada, bu dönüşümün izini sürecek değilim; ama bu, adım adım gelişen bir süreçtir ve bu sürecin sonuçları V. yüzyılda Kadıköy Konsi-

[9] E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, Penguin, London 1993, s. 245.

[10] *Theologia Germanica*, çev. Susannah Winkworth, Macmillan, London 1937, s. 32.

li'nde kesin olarak kendini ortaya koymuştur. Kadıköy Konsili'ndeki bu kabullenmelere doyurucu literal bir anlam verilmediğini daha önce söylemiştim; zira, Kadıköy Konsili'nden önce ve sonra kristolojiyle ilgili olarak yapılan ateşli tartışmalar, Kilise tarafından sapıklık olarak görülüp reddedilmiştir. Bugün biz artık hatalı gördüğümüz teolojik teorilere sapık damgasını vurmuyoruz. Bunun yerine, sıradan Kilise mensupları, inkarnasyonu, genellikle anlayamadığımız, ama ilahi bir vahyin ürünü olduğu için de kabul ettiğimiz kutsal bir sır olarak görmektedir. İki tabiat gibi felsefi problemler bir kenara bırakılmakta ve İsa'da birleştiği varsayılan uluhiyet ve insanlık niteliklerinin insan algısının kavrayamayacağı literal bir gerçekliğe sahip olduğu söylenerek, büyük bir Hıristiyan kitle tatmin edilmektedir; ama tarihsel hakikat şudur: Bütünüyle Tanrı/bütünüyle insan, sırrı insana ait felsefi bir önermedir ve bunun sır oluşu, sadece mantıksal olarak tutarlı kavramlardan oluşan bir form taşımamasında yatmaktadır.

Bütün bunların sonucu olarak, bugün çoğumuz, Kadıköy'de söylenenleri ve bu söylenenleri daha çağdaş bir söylemle yeniden kurma çabalarını bir kenara bırakmayı ve ilahi inkarnasyonun insan hayatında mecazi bir anlayışına geçmeyi önermekteyiz.[11] Bu, ilk dönemlerdeki İsa geleneği açısından daha doğru, çağdaş dünyamızda daha inanılabilir ve mücadele için daha güç kazandırıcıdır. Bu, aynı zamanda, Hıristiyanlığı, Tanrı'ya götüren tek yol olarak görmenin artık hiçbir gerçeklik ifade etmediği bir çağda, diğer büyük din kurucuları ve peygamberlere daha fazla açık olmak demektir. Bu, beni şunu sorma noktasına getiriyor: İsa'ya dair geliştirilen ve ilahi bedenlenmenin mecaz olarak görüldüğü ve Hıristiyanlığın tek ve gerçek din olarak değil, diğer gerçek dinler arasında bir din olarak kabul edildiği bu yeni anlayışın, İslam'ın anlayışıyla nasıl bir ilişkisi vardır? Bu noktada birkaç hususa işaret edilebilir:

(1) İsa'nın lafzen değil, mecazen Tanrı'nın Oğlu olduğu fikri, Kur'an'da çok saygın bir peygamber olarak anlatılan İsa imajıyla tutarlılık göstermektedir. Bu mecazi anlamda bütün büyük peygamberler Tanrı'nın oğullarıdırlar.

(2) Bununla birlikte, İsa'nın bakire bir kadından, başka bir ifadeyle insan bir babası olmadan doğumunu Kur'an'ın onaması konusunda bir soru ortaya çıkmaktadır. Bu, geleneksel Hıristiyan yorumunda olduğu gibi, Tanrı tarafından Kutsal Ruh aracılığı ile bu doğum için bir erkeğin katkısının sağlandığı ve böylece de İsa'ya lafzi anlamda Tanrı'nın Oğlu demenin mümkün olduğu gibi bir anlama gelmez. İlgili Kur'an ayetleri şöyledir: "Meryem, «Rabbim! Bana bir insan dokunmamışken nasıl çocuğum olabilir?» dedi. Melek de, «Senin için böyledir. Allah dilediğini yaratır. O, bir işin olmasına hükmederse ona, ol, der ve o da olma sürecine girer.» dedi" (3. Âlu İmrân, 47-48. krş. 19. İsrâ', 21). Kanaatimce bu ayet, Müslümanlarca, İsa'nın insani ya da ilahi bir babasının olmadığı; ama ilahi emirle, mucizevi bir tarzda Meryem'in karnında yaratıldığı şeklinde anlaşılmaktadır.

[11] Bkz. John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, SCM Press ve Louisville: Westminster/John Knox, London 1993.

(3) Yahudi düşüncesinde 'Tanrı'nın Oğlu' olma nasıl bir mecaz ise, aynı şekilde İslam'da da Tanrı'nın baba olarak görülmesi bir mecazdır. Eski İbrani kralları mecazi olarak Tanrı'nın oğulları, Tanrı da onların babaları sayılırdı. Daha genel olarak bu ilahi babalık metaforu Yahudilik, Hıristiyanlık ve Hinduizm'in ibadet ve taat literatüründe geniş kullanım alanı buldu; fakat Müslümanlar bunu lafzi olarak ele aldıkları için, bir iftira sayıp reddettiler. Böyle yapmakla, şüphesiz, Müslümanlar, Hıristiyanların 'baba' kelimesine atfettikleri ve hakim düşünce hâline getirdikleri lafzi anlama cevap vermiş oluyorlardı; ancak bu mecaz olarak alındığında, artık Müslümanların itiraz edebilecekleri bir taraf kalır mı? Bizim semavi babamız olarak Tanrı mecazıyla sembolize edilen aynı ilahi sıfatlar Kur'an'da çeşitli ilahi isimlerle açıklanmaktadır: *el-vedūd* (seven), *er-raḥmān* (lütufkâr), *er-raḥīm* (merhamet eden), *el-muheymin* (koruyan), *el-ğaffār* (bağışlayan), *el-vehhāb* (ihsan eden), *el-ḥalīm* (sabırlı), *el-ḥāfıẓ* (koruyan), *el-kerīm* (cömert), *el-velī* (koruyucu dost), *et-tevvāb* (tövbeleri kabul eden), *el-'afuv* (bağışlayan), *er-ra'ūf* (merhamet sahibi).[12]

(4) Geleneksel olarak ortodoks Hıristiyanlar (Kutsal Ruh anlayışları sebebiyle) Tanrı'nın lafzen İsa'nın babası olduğuna inanmalarına rağmen, İsa'nın öğrettiği "Gökte olan Babamız..." şeklinde başlayan duayı okurken, Tanrı'nın fiziksel olarak kendi babaları olduğunu hiçbir şekilde kastetmemekte, bundan Tanrı'nın ideal bir insan baba gibi düşünülmesi gerektiğini anlamaktadırlar. Ve böylece İsa'nın Duası her zaman Hıristiyanlar tarafından anlaşıldığı şekliyle yorumlanacak olsa, Müslümanların itiraz edeceği bir taraf kalır mıydı? Evrensel ilahi babalığın lafzi anlamda alınmasının getirdiği yanlış anlamanın sonucu olarak buna, tarihsel olarak itiraz edilebilmektedir. İsa ile ilgili olarak, bunun tarihsel açıdan lafzi anlamında alındığı doğrudur; ancak, İsa'nın Tanrı'nın bedenlenmiş hâli olarak biricikliğine inanılması sebebiyle, Hıristiyanlar ve genel olarak da başkaları için böyle bir babalık söz konusu değildir. O hâlde Müslümanlar, buna gerçekten itiraz etmek durumunda mıdırlar?

(5) İlahi bedenlenme düşüncesinin mecaz olarak anlaşılması, teslis doktrinini de etkileyecektir. Tarihsel olarak, teslis, literal inkarnasyon doktrinini korumak için geliştirilmişti. Şayet İsa yeryüzündeki Tanrı ise ve aynı zamanda gökyüzünde de bir Tanrı var ise, bu ikilik yaratır. Doktrin bu şekilde benimsenince, ilahi birlik içinde ilahi ruhu, üçüncü kişi olarak ortaya koymak suretiyle teslise doğru bir genişleme sağlandı; böylece 'birde üç ve üçte bir' doktrini gelişmiş oldu. Bununla birlikte, Hıristiyan geleneği içinde bu doktrin çok çeşitli şekillerde anlaşılmıştır. Teslis doktrini terazinin bir ucunda, karşılıklı sevgide birleşseler bile, farklı bilinç ve irade merkezleriyle birbirinden tamamen farklı üç kişiyle kuvvetle triteizme yönelmekte; terazinin diğer ucunda ise biz insanların (baba olarak sembolize edilen) ve yaratıcımız olan Tanrı'yı, (Oğul olarak sembolize edilen) şifa dağıtıcısını ve (Kutsal Ruh olarak sembolize edilen) takdis ediciyi algıladığımız birbirinden ayrı üç fark-

[12] Ninety-nine names of Allah, çev. Shems Friedlander ve el-Hacc Şeyh Muzafferuddîn, Wilwood House, London 1978.

lı tarza tekabül etmektedir. Bu ikinci anlayış, Kur'an'da anılan doksan dokuz isimle uyum hâlindedir; zira, kişi ister ise, bu isimleri yaratıcı, şifa verici ve takdis edici kavramları altında kategorize edebilir. Tabiri caizse, burada keki iki farklı şekilde kesmeyi öneriyorum; üç büyük parçaya ya da daha fazla küçük parçalara.

Bütün bunlar, İslam'ı ve Hıristiyanlığı –gerçi burada irdelemiyoruz; ama aynı şekilde diğer dünya dinlerini– tek nihai aşkın hakikate verilen farklı cevaplar olarak görme imkanını verir. İki gelenek, iki ayrı bütünlük demektir. Vahye kaynaklık eden farklı unsurları, farklı kutsal kitapları, farklı büyük örnek şahsiyetleri, insanlık tarihinde farklı tarihsel ortamları ve mekanları, her birinin farklı kültürleri yaratan ve özümseyen kendine has ethosu (toplumsal özellikleri), Hıristiyan ve İslam dünyaları içinde ülkeden ülkeye ve çağdan çağa değişen kendi toplumsal kodları ve uygulamalarıyla bu iki gelenek iki ayrı bütündür ve fakat ikisi de, Kur'an her surede ve Müslümanlar günlük hayatlarında Rahmân ve Rahîm olan Allah'tan bahsederken ve Yeni Ahit, "Tanrı sevgidir." derken ve Hıristiyanlar Tanrı'yı Merhametli Semavi Babamız diye nitelerken aynı temel imanı onaylamaktadırlar.

Bu düşüncenin İslam'da büyük sufilerin bir çoğunun yazılarında yansıma bulduğunu görüyoruz. Kendi dönemindeki dinlere işaret eden Mevlânâ Celâleddîn Rûmî şunları yazıyor: "Lambalar farklı, fakat ışık aynı: Ötelerden gelmekte."[10] Bu, dinî çoğulculuğun güçlü sesidir. Yine Cuneyd şunları ifade etmektedir: "Suyun rengi, kabının rengidir." Buna İbn Arabî şu eklemeyi yapacaktır: "Şayet bir insan Cuneyd'in «Su rengini kendini kaplayan kaptan alır.» dediğini bilseydi, başka insanların inançlarına müdahale etmez, tersine, Tanrı'yı her inanç formunda algılamaya çalışırdı."[11] Modern zamanlarda bu tür evrensel bir bakışı Muhammed İkbal, Mevlânâ Ebû'l-Kelâm Âzâd ve çağdaş bir filozof olan Seyyid Hüseyin Nasr dahil, birçok yazarda görmek mümkündür.

Bununla birlikte Prof. Seyyid H. Nasr'la olan diyaloğum, bu makalenin revizyonist programını etkileyen bir farklılık ortaya çıkardı. Bir taraftan Nasr'la bütün insani düşünce formlarımızın ötesinde, Mutlak Hakikat'ten bahsederken uzlaşıyor ve bazen ona sadece 'Hakikat' olarak işaret ediyoruz. Nasr, 'Kendinde Hakikat'in, tabiatıyla bütün dil ve kategorilerin ötesinde olduğundan bahsetmektedir.[15] O, dinlerden, Hakikat'in farklı şekillerde kendini ortaya koyduğu farklı ruhsal evrenler olarak bahsetmektedir. Bu benim de kanaatim; ama ben dinleri Hakikat'in evrensel varlığına, insan olmanın farklı kültürel yollarını yansıtan farklı 'insani' cevaplar ve tepkiler olarak görürken, Nasr bunları değişik insan durumları ışığında ilahi bir formülasyon olarak kabul eder... Ben de

[10] *Rumi, Poet and Mystic*, çev. R. U. Nicholson, Unwin, London 1978, s. 166 ('Tek Gerçek Işık')

[11] R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Routledge & Kegan Paul, London 1963, s. 88.

[15] Adnan Aslan tarafından kaydedilen Nasr ve Hick arasındaki diyalog, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, The Curzon Press, Richmond 1998, s. 260.

kutsal ritüellerin, kutsal yazıların ve hatta bazı temel teolojik formülasyonların her din içinde Tanrı tarafından takdir edildiğine inanırım. Bunların, Nihai Olan'a basit insan tepkileri olduğunu söylemiyorum; ama bu ilahi takdir her zaman insan algısının ışığında vuku bulmaktadır (s. 258). Dr. Adnan Aslan tarafından düzenlenen diyalogda*, burada yazdığım görüşümü, yani Yeni Ahit'e dair yapılan araştırmaların İsa'nın Tanrı'nın bedenlenmiş hâli olduğu iddiasında bulunmadığını dile getirdiğim zaman, Nasr, bunun Kur'an'ın İsa'nın Allah'ın Oğlu değil, Peygamberi olduğu yolundaki görüşünü teyit ettiği yorumunu yaptı... (Ama şunu da ekledi:) Bu doktrin tarihsel olarak mevcut dökümanlardan çıkmamış olsa bile, bu Hıristiyanlar için, ilahi olarak irade takdir edilmiştir... Bu yüzden, bir müslüman olarak, Hıristiyanlık bağlamı içinde bu doktrine dair geliştirilen geleneksel Hıristiyani anlayışı savunabilirim; ama bu anlayışı Mesih'e dair mutlak doğru anlayış olarak da görmem; zira İsa, Hıristiyanlık'tan bağımsız olarak, Müslümanlar için de önemli bir şahsiyettir (s. 262).

Kanaatimce böyle bir yaklaşım problem doğuracaktır. Öyle görünüyor ki, Nasr, İslam ve Hıristiyanlığın her biri Tanrı tarafından farklı insan toplulukları için takdir edilmiş farklı ruhsal evrenler olduğunu benimsemesine rağmen, İsa ile ilgili olarak, İslam'ın onu bir oğuldan ziyade bir peygamber olarak algılamak suretiyle daha doğru bir yaklaşım sergilediğini ve Kur'an'ın Tanrı'nın kendi kelimelerini içermesi sebebiyle İslam'ın doğrudan bir vahye sahip olduğunu, bunun aksine Yeni Ahit'in, İsa'nın ölümünden kırk-elli yıl sonra oluşturulduğu için, İsa'nın sözlerinin bir derleme seti niteliği taşıdığını savunmaktadır. Böylece, İsa'nın Tanrı'nın Oğlu değil, Peygamberi olduğunu kabul ederken, Nasr, bunun aksine inanmayı Hıristiyanlara Tanrı'nın takdir ettiğini söylemektedir. Ne var ki, Tanrı'nın bir grup insana, yani Hıristiyanlara, İsa Mesih'le ilgili olarak, diğer insanlara vahyettiği hakikati değil de, hatalı bir anlayışı empoze etmesi bana pek anlaşılabilir gelmiyor. Öyle görünüyor ki, Nasr'a göre, Tanrı farklı seviyelerde farklı ruhsal evrenler takdir etmektedir ve İsa ile ilgili hatalı bir bakış açısı üzerine oturan Hıristiyanlık da, bu özelliği sebebiyle, İslam'dan daha aşağı bir seviyede bulunmaktadır. Bu, ilk bakışta göründüğü gibi, gerçek bir çoğulcu yaklaşım değildir. Dahası, bu anlayış, (Nasr'a göre), Hıristiyanların bazı yanlış inançlara bağlanmalarını istediğine göre, Tanrı'nın aynı şekilde Müslümanlardan da belli yanlış inançlara sarılmalarını isteyebileceği gibi bir ihtimale de kapı açar. Tanrı'nın, en azından temel inançlarıyla ilgili olarak, ama yanlış olanları da içermek üzere, her dini olduğu gibi takdir ettiği görüşü, potansiyel olarak diğer dinler kadar İslam için de tehlike taşır.

Bununla birlikte, dinlerin, Hakikat'in içlerinde farklı tonlarda cevap bulduğu farklı bütünlükler olmaları anlamında, farklı ruhsal evrenler fikrine bir değer atfedebiliriz. Bu evrenlerden her biri, kendi dinî tecrübe formlarına ve bu-

* Bu mülakat için bkz. Adnan Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (1997), sayı:1, s. 175-188 (çev.)

na karşılık yine kendine has kültürü oluşturan kendi kavramsal sistemine sahiptir; ama, birbirinden ayırt edici niteliklerle ayrılsalar da, dinler tamamen birbirinden ayrı ve bağımsız bütünlükler değildir. Bunlar tarihsel olarak birbirini etkilemiş ve günümüz dünyasında da karşılaşıp birbirlerini etkilemektedirler ve bu dünyada genellikle ekonomik, politik veya etnik orijinli olsa da şiddetli çatışmalar, her inancın mutlak hakikat olma iddiası sebebiyle, dinî bağlılıklarla gittikçe daha da yoğunluk kazanmaktadır... Bu sebeple, her dinin açık ya da imalı mutlaklık iddiası, sadece kendi iç meselesi değildir. Bu ima ile başka inançlar hakkında da bir şeyler söylenmektedir; başka bir ifadeyle, böyle bir anlayış, başkalarının ilahi inayet planında kendilerinden daha aşağı bir mevkide olduklarını kabul etmektedir. Her dinin içinde mevcut olan bu açık ya da imalı mutlaklık iddiasının ilahi olarak takdir edildiğine inanmak, bana biraz imkansız gibi görünüyor. Dinlerin ilahi ve insani olanın ilişkisi neticesinde tamamen insani gayeleri gözeterek ortaya çıktıklarını ve her bir dinin tek üstünlüğün kendisine ait olduğu iddiasını adım adım süzgeçten geçirdiği daha çoğulcu bir anlayışa doğru giden ilahi bir yönlendirmenin var olduğu ihtimali, bana daha güçlü görünmektedir. Bunu her gelenek kendi içinden kendine has bir tarzla gerçekleştirebilir. Bir inancın, diğerlerine kendi inançlarını nasıl geliştirmeleri gerektiğini söylemesi ne uygundur, ne de bir sonuç getirir. Birbirimizi etkileyebileceğimiz tek yol, örnek olacak davranışları sergilememizden geçer.

Nasr ve benim dinlere dair görüşlerimiz arasındaki bu farkın doğurduğu sonuç şudur: Benim, dinleri insanların mutlak olana cevapları olarak algılamamda,[16] yeni bilgiler ışığında, Hıristiyan, Müslüman veya Yahudilere dair yeni bir anlayış geliştirme imkanımız vardır; oysa, bu dinlerin temel inanç yapılarının Tanrı tarafından o şekilde takdir edildiği görüşünde, böyle bir gelişmeye çok daha az bir alan bırakılmaktadır. Böylece Nasr'a göre, çağdaş Yeni Ahit araştırmalarını hesaba katmanın ve İsa'nın geleneksel olarak kabul gören uluhiyeti meselesini sorgulamanın hiçbir anlamı yoktur. Bununla birlikte, bir müslümanın, Hıristiyanların ikimizin de yanlış olduğuna inandığımız bir şeye inanmaya devam etmeleri gerektiğini söylemesi, bana paradoksal görünmektedir! Müslümanların, Hıristiyanların kendi inanç sistemlerindeki unsurları yeniden düşünmelerini –özellikle bu düşünme onları Müslümanların da kabul edecekleri sonuçlara götürecekse– sağlamaları gerekmez mi?

Kanaatimce her dinde, gelecekte nasıl bir sonuç doğuracağını ilahi inayete bırakarak, içsel çeşitliliğin ve araştırmanın özgürce geliştirilmesi bir zorunluluk olarak kaşımızda durmaktadır.

[16] *An interpretation of Religion*'da (Macmillan ve Yale University Press, London ve New Haven 1989) geliştirilmiştir. *God has many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1982; *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, Macmillan ve Yale University Press, London ve New Haven 1993; *The Rainbow of Faiths*, SCM Press, London 1995 ve *A Christian Theology of Religions*, Westminster/John Knox, Louisville 1995; The *Fifth Dimension*, One World, London and Boston 1999.

islâmiyât III (2000), sayı 4, s. 87-97

Wilfred Cantwell Smith: İnanç Dünyalarını Anlamak

JANE I. SMITH
HARFORD İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÇEVİRİ: ÖMER KARAMOLLAOĞLU

Doktora yeterlilik sınavlarımı tamamladığım gün, öğleden sonra, Wilfred Smith, bana, içinde şu satırların yazılı olduğu kitabını hediye etti: "Kıl payı geçtiğiniz engelden dolayı tebrikler." Bu açık eleştiriden şaşkına dönmüş ve kendisini memnun etmeyi istediğim yegane profesörün ümitlerini boşa çıkardığım için düş kırıklığına uğramış bir şekilde, kitap için teşekkür ettim; ancak onun bazı düşüncelerini hemen kavrama konusunda olduğu gibi, el yazısını okumakta da güçlük çektiğim için, yazdığının, aslında 'kıl payı' (*barely*) değil, 'cesurca' (*bravely*) olduğunu sonradan keşfedebildim.

Onun bırakmış olduğu bilimsel çizgiyi yakından izlediğim yıllar boyunca, 'cesurca' kelimesinin, Wilfred Smith'in entelektüel uğraşını sürdürme tarzını ne kadar iyi ifade ettiğini sık sık düşünmüşümdür. Kendisi, çok sayıda ve şaşılacak derecede üstün nitelikli eserler vermiştir ve bilgi dolu analizleri birçok konu ve disipline dair geniş bir alanı kapsar. Smith, önerileri ve geleneksel anlayışlara, yorumlara ve teolojik yargılara meydan okumasıyla o kadar sık ön plana çıkmıştır ki, uzun yıllar boyunca, ilmî ve dinî grupların eleştiri ve karşı çıkışlarının odağı olmuştur. Doğal olarak bu çatışma ve tartışmalar ona daha bir canlılık kazandırmıştır. Bir seferinde bana, en büyük korkusunun, fikirlerinin eleştirilmesi değil, önemsenmemesi olduğunu itiraf etmişti. Bu korkularının gerçekleşmediği kesindir.

Wilfred Smith, onunla dersliğini paylaşan ve onun olağanüstü kavrayışının çarpıcı netliğini yazıları vasıtasıyla öğrenen sayısız talebesi nezdinde ölçüsüz bir hürmet görmüştür. Smith'e olan minnettarlığını açıkça belirten kişilerden biri Kenneth Cracknell'dir. Cracknell, 1986 yılında Essex Hall'da verdiği konferansın adını, "Kendisi Üzerine Konuşan Biz: Dinî Tekçiliğin Sona Erişinin Etkileri" koymak suretiyle, Smith tarafından, 1950'li yılların sonundan beri savunulan bir konuya açık destek vermiştir. Cracknell, bu konferansında ve başka vesilelerle, Smith'in, Tanrı'nın faaliyetinin bütün zamanlar ve mekanlarda, bütün insanlar arasında var olduğunu kabul eden bir dünya teolojisi için yaptığı çağ-

rıyı paylaştığını açıkça göstermiştir. Cracknell ısrarla, "kendimizi, dinî tekçiliği/tecridi sona erdirmeye adamamız" gerektiğini söylemiştir: "Bu seviyede bir tekçilik/tecrit ideolojisi savunulamaz ve bununla ilişkiyi kesmemiz zorunludur."[1] Bu vesileyle o, Smith'i, "sadece mükemmel bir arkadaş ve teşvik edici değil, çok sayıdaki yazıları vasıtasıyla, akıl hocalarımın en bilgelerinden biri," diye anmış ve onurlandırmıştır.[2] Kenneth Cracknell'in hayatını ve düşüncelerini anmak için hazırlanan bir eserin, onun bu derece takdir ettiği bir kişinin fikirlerine kısaca da olsa değinmesi son derece uygundur.

Bana, Wilfred Cantwell Smith'in düşüncesine bir kez daha dalma fırsatı veren, onun hakkında yazmam için yapılan daveti, zevkle kabul ettim; ancak onun en temel fikirlerini bile, kısa bir sunumda vurgulama işi, tahminimden daha zor çıktı. Açıkçası, Wilfred Cantwell Smith'in yarım yüzyıl boyunca uğraştığı önemli (entelektüel) meselelerin tamamı hakkında üstünkörü bir bilgi vermek dahi mümkün değildir. Bunun yerine, bütün yazılarında işlenen birkaç önemli konu üzerinde durmama izin verin. Bunlar kısaca, ortak bir tarihin paylaşılması suretiyle, insan bilgisinin oluşturduğu bütünlük, hakikatin kavranması ve bu fikirlerin, Hıristiyanların dünyadaki diğer dinlerin gerçekliği hakkında ne şekilde düşünebilecekleri konusundaki muhtemel etkileri hakkındadır. Tabii ki bu görüşleri bu şekilde sınıflara ayırarak düzenlemek dahi, onun düşüncelerinin, fikirlerindeki süreklilik ve tutarlılığa haksızlık edecek şekilde bölüneceğini akla getirmektedir. Smith, hakikatin, tarihin ve insanoğlunun birliğini iddia ettiği için, onun düşüncesinde de, her parçanın bütünlüğe katkıda bulunduğu organik bir birlik vardır. Smith'in yazılarında doğrudan ve dolaylı olarak vurgulanan husus, insanların aşkın olanla ilgili deneyimlere ortak tepkisinin, iman etmek olduğuna ilişkin kanaatidir. O, bunun, insanların temel bir özelliği olduğunu iddia etmekte ve şu hususu vurgulamaktadır: "İman, insan hayatına sonradan giren bir şey değildir, bilakis zaruridir; anormal olan eklenti, sekülarizmdir."[3]

İnsanlığın Dinî Tarihinin Ortak Bağı

Smith, sonraki çalışmalarında biraz müstereddit bir üslûpla, "teolojik çalışmalar"la meşgul olduğunu kabul etmekle beraber, kendisini öncelikle ve özellikle bir (dinler) tarihçi(si) olarak görmektedir. Dünya tarihi üzerine muazzam bilgisi vardır; insanlığın ve bilginin tabiatı hakkındaki kuramsal çözümlemeleri, kesintisiz olarak süren bu araştırmalara dayanmaktadır. Bütün yazılarında, insanlığın, bir şekilde, birbirinden bağımsız olarak var olan, düşünen ve dinî inançlara sahip olan farklı gruplara, kimliklere ve dinî geleneklere bölünmüş olduğu anlayışına karşı çıkmaktadır. Kenneth Cracknell'in ilgisini çeken bir konuyu çok farklı şekillerde tekrar ederek, "Dünyanın dinî tarihi bizim tarihimizdir." demektedir. "Bazımız

[1] Kenneth Cracknell, "We Talking About Us", Unitarian Publications, Londra 1986, s. 5, 9.
[2] *Age.*, s. 2.
[3] *Faith and Belief*, Princeton Üniversitesi Press, Princeton 1979, s. 136.

müslüman oldu, bazımız hıristiyan... Ancak bu, herkesin ortak tarihidir."[4] Smith, bir dinî ayrılıkçılık ortamında var olmanın mümkün olduğuna inananları özellikle hedef almaktadır. Artık, siyasi olarak yalıtılmış olmadığımızdan, dinle ilgili kavrayış ve çözümlemelerimiz başkalarınınkinden ayrıymış gibi davranmaya devam edemeyeceğimizi ileri sürmektedir. Hiçbir zaman bu şekilde bir ayrılığın olmadığını daima söyler ve dinlerin birbirinden ayrı olduğunu düşündürecek gerekçelerin, bugün eskiye nazaran çok daha az savunulabilir olduğuna dikkat çekerdi.

Biz dünya vatandaşlarının, ortak bir tarihi paylaştığımız ve dolayısıyla teoloji alanında dahi farklı olduğumuzu makul gerekçelerle ileri süremeyeceğimiz konusundaki ısrarcılık, tabiidir ki, görecelilik suçlamalarına maruz kalacaktır. Hatta bu, bizi, kendi inanç düzeyimizi gerçek anlamda diğerlerinden ayırdığını düşündüğümüz şeyleri kaybetme ihtimaline karşı savunmasız bırakmaktadır. Smith bunun tamamen farkındadır. Modern dünyanın temel düşünsel meselelerinden birinin, görecelilik sorununa, tepetaklak nihilizme düşmeden makul bir şekilde nasıl yaklaşılacağı meselesi olduğunu kabul etmektedir; onun daima söylediği şekilde ifade etmek gerekirse, bir insan, kendi hakikat anlayışına sadakatsizlik etmeden nasıl çoğulcu bir dünyanın varlığını kabul edebilir ve aynı zamanda gerçek bir çoğulcu olabilir? "Biz (...) (potansiyel olarak) dünya çapında, gerçeğe karşı birçok farklı bağlılıklarımız ve birbirimize olan karşılıklı saygımız vasıtasıyla, o gerçeğe ayrı ayrı ve ortaklaşa yakınlaşmak ve göreceliliğin kaba ahenksizliğinden uzaklaşmak için, birbirine bağlanmış, artık ne yaptığını bilen, entelektüel çoğulculuk veya göreceliliğe dayanan bir topluluk oluşturuyoruz."[5]

Kaba ahenksizlik bir tarafa, Smith, ısrarla, görecelilik gerçeğini, özellikle, gerçeğin kendisini, sadece şahsen veya grup olarak algıladığımız şeyden değil, aynı zamanda hepimiz tarafından tasavvur edilen müşterek anlayıştan da büyük ve aşkın olduğu için kabul etmemiz gerektiğini vurgulamaktadır. Smith, başkalarının düşünce tarzlarına karşı daha açık olunmasını, bilhassa, gerçeği başka bir açıdan görme ve tek başına ve ortaklaşa kavrayabildiklerimizi artırma amacıyla savunmaktadır. Bununla birlikte, Smith, gerçeğin kendisinin görece olduğunu ilke olarak kabul etmemesine rağmen, gerçekle ilgili kendi anlayışımızı kendimize ait simgelerle gerçekleştirmenin önemini kabul etmektedir veya biraz daha farklı bir şekilde izah etmek gerekirse, 'inanan insanlar' olmayı kendi inanç esaslarımız çerçevesinde başarmamız gerekmektedir.

Smith'in, 1981 tarihli, *Towards a World Theology* (Bir Dünya Teolojisine Doğru) adlı eseri, ilim adamlarını ve teologları, herhangi bir dinî geleneğin yapısı dahilinde ulaşılabilecek olandan daha çoğulcu bir anlayışa ulaşmak için daha geniş düşünmeye teşvik etmektedir. Dolayısıyla, "dünya teolojisi", geniş

[4] "Interpreting Religious Interrelations: An Historian's View of Christian and Muslim", Richard W. Rousseau, ed., *Christianity and Islam: The Struggling Dialogue*, Ridge Row Press, Scranton, PA 1985, s. 12-13.

[5] *Faith and Belief*, s. 156.

bir alandaki tecrübeleri de kapsayan ve tikel algılamaların bir bütünlük içinde örüldüğü bir dokuma gibidir. Özellikle bu kitabında Smith, Hıristiyanlığın konumunu, öbür dinler arasında bir yerde görecek bir görecelilik anlayışının gerekliliğini açıkça savunmaktadır: "Bir kere Hıristiyan inancının diğer inançlardan biri, Hıristiyan iman esaslarının da bir dizi iman esasından sadece birisi olduğunu kabul edecek noktaya geldik mi, iman hakkında genel olarak, inanç esasları hakkında ise karşılaştırmalı olarak düşünmekten başka seçeneğimiz kalmaz."[6] Bu sebeple, bizim vazifemiz, ortaklaşa bütün insanlara, bütün dinî gruplara ait olan ortak bir dünya teolojisini net olarak ifade etmek için çalışmaktır. Smith açısından, bu vasıfta bir teolojinin ortaya çıkması durumunda, bunun bazı yönlerden bizdeki Hıristiyan teolojisinin çeşitli şekillerinden daha üstün olacağının; ancak onları zayıflatmayacağının ve sulandırmayacağının vurgulanması oldukça önem taşımaktadır. Onun ifadeleriyle, biz, Hıristiyan ve (...) ya da Müslüman ve (...) olan bir teoloji tasavvur etmek ihtiyacındayız. O, bu tür bir ortak çabanın hakikaten gerçekleşmeye başladığını da görmekte ya da en azından ümit etmektedir. Bu hususun gelişerek genellik kazanmasının, tarihin ve teolojinin kesişme noktasını oluşturduğunu düşünmektedir. "Eğer Tanrı gerçekten de faaliyetini tarih içinde gösteriyorsa, tarihî ve teolojik alanlar arasında çok kesin bir ayırım yapmak bir hıristiyan açısından pek yakışık almayacaktır." demektedir.[7] Gerçek tarihçinin, kendi uğraşının aynı zamanda teolojik olma zorunluluğundan kaçamayacağı (kaçmaması gerektiği) gerekçesiyle Smith, bir teoloğun zaruri olarak aynı zamanda bir tarihçi olması gerektiğini düşünmekte ve kendisini de bu şekilde görmektedir.[8] Tarihi ve teolojiyi inceleme işleri temelde birbirine son derece yakın olduğu için, birinin Tanrı ile ilgili olarak ne düşündüğü de, gerçek mânâda bütün dinî hayatın tarihinin yorumlanması çerçevesinde ortaya konabilecektir.[9] Dinî geleneklerin her biri nasıl kendi tarzınca ortak insanlık tarihinde yer almışsa, teoloji de buna benzer bir ortak platforma doğru ilerlemelidir.

O hâlde bütün dinler, gerçek anlamda, insanlığın dinî tarihini oluşturan ortak bir ip üzerindeki [tek tek] lifler mesabesindedir. Dinleri tanımlanabilir ve sonsuza kadar sürüp gidecek sabit yapılı bütünlükler olarak düşünmemize rağmen, gerçekte onlar, devam eden tecrübe, etkileşim ve gözlem süreçleridir. Sürekli değişen, sürekli yeni etkilere ve şartlara maruz kalan dinamik bir yapıları vardır. Sonuçta her din, kendisini aşan, daha geniş anlamdaki insanlık tarihi içinde bir rol oynar. Aynı şekilde her din, belirli tarihî şartlar altında kurulmuş ve tarih tarafından şekillendirilmiştir; devam eden tarihî sürecin çatısı

[6] *Towards a World Theology*, The Westminster Press, Philadelphia 1981, s. 116-117

[7] "Interpreting Religious Interrelations: An Historian's View of Christian and Muslim", Richard W. Rousseau, ed., *Christianity and Islam: The Struggling Dialogue*, Ridge Row Press, Scranton, PA 1985, s. 8.

[8] "Theology and the World's Religious History", Leonard Swidler, ed., *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, New York 1987, s. 67-71.

[9] *Age.*, s. 55.

altında aşkın olanla ilişkisini sürdürmektedir. Dolayısıyla, tamamen gelişmiş bir yapıda yaratılıp durağan kalmak yerine; dinler, diğer dinlerle ve değişen siyasi, sosyal, iktisadi ve başka koşullarla bağlantılı olarak evrimleşir, değişir ve gelişirler. Smith bunu, "süregiden yaratılış" görüşü olarak adlandırmaktadır (bunu, dinlerle ilgili "big-bang" teorisine karşı ileri sürmektedir). Din de dahil olmak üzere, her şey sürekli hareket hâlindedir. Bu sebeple, bir dini kavrayabilmek için, o dinin kaynakları üzerinde çalışmak, onun gelişim sürecini de incelenmeksizin, yeterli olmayacaktır. "Eğer meşe ağacını tanımak istiyorsanız, meşe palamudundan daha fazlasını incelemeniz gerekir!"[10] Başka yerlerde de, bu sürekli devinimden; bir dinin kendi başına bağımsız bir varlık olmadığı, aksine bütün insanlığın tarihi içinde sadece tek bir unsuru oluşturduğu ve "hareket hâlindeki bir ilah-insan karışımı" olduğundan bahsetmektedir.[11]

Aynı şekilde kutsal metinler de, ilk olarak yazıldıkları ve okundukları gibi değildir. Anlamları, tarihin akışı boyunca canlı, çeşitlilik arz eden ve sürekli devam eden bir öğrenme süreci içinde değişir ve gelişir. O takdirde, kutsal metinlerle anlatılmak istenen, onların sadece ilk toplumlar için ifade ettikleri anlamdan ibaret olmayıp, tarih boyunca her noktada ne ifade etmiş oldukları, aynı şekilde bugün ne ifade ettikleridir. Smith'in, gayet uygun bir şekilde, *What is Scripture* (Kutsal Metin Nedir?) adını verdiği son çalışmalarından biri, değişik kutsal metinlerin gerçek anlamlarının, bunların değişik zamanlarda, değişik insanların hayatını nasıl yönlendirdiğine bakılarak bulunabileceğini ele almaktadır. Kutsal metinlerin, kimin inanç sahibi olduğunu belirleyen temel faktör olduğunu kabul ederken, aynı zamanda, kutsal metinleri oluşturan süreci devam ettirenlerin insanların kendisi olduğunda da ısrar etmektedir.[12] Çalışma hayatı boyunca ısrarla vurguladığı üzere, "Kutsal metinlerin asıl anlamı, yüzyıllar boyunca gerçek insanlar için ifade ettiği gerçek anlamların kesintisizliği şeklindeki tarihî gerçekliktir... Her kutsal metin, (...) gerçekte ifade ettiği anlam ve onu kendileri için anlamlı bulan insanlara ifade ettiği anlamı kastetmektedir."[13]

Gerçeğin Anlaşılması

Gerçeğin göreceliliği hakkındaki postmodernist tartışmalara takılmaksızın gerçeğin aranmasının, ilim adamının ve aynı zamanda teoloğun gündeminin önemli maddelerinden birini oluşturduğunu söylemek, sanırım yerinde olacaktır. Yakın zamanda, bir teolojik probleme karşı değişik dinler tarafından verilen bir sürü cevapla karşılaşan bir talebem, "Ama ben neyin doğru olduğunu bilmek istiyorum!" diyerek tepki göstermişti. Benim, Wilfred Smith'in, genelleştirilmiş miras olarak, bir kişi için gerçekten doğru olanın, başka biri açısından

[10] "The True Meaning of Scripture: An Empirical Historians Nonreductionisi Interpretation of the Qur'an", *International Journal of Middle East Studies* 11 (1980), s. 499.

[11] "Interpreting Religious Interrelations", s. 5.

[12] *What is Scripture? A Comparative Approach*, Fortress Press, Minnepolis 1998, s. 19.

[13] "The True Meaning of Scripture", s. 504

yeteri kadar doğru olmayabileceğini söylemem, ona hem ilginç, hem de rahatsız edici gelmişti. Sanırım bu, Smith'in düşüncelerinin anlamını kavramaya uğraşan birçok öğrencinin tepkisi olmuştur.

Wilfred Smith için, 'gerçek' kavramının, soyut bir şey olmayıp bireylerin hayatlarında gerçekleştiği aşikardır. Bu anlayış, bir bakıma aşikar olmakla birlikte, aslında Hıristiyanlığın ve en az onun kadar diğer dinlerin, kuvvetle inanılan dogmalarına çok köklü ve muhtemelen rahatsız edici bir şekilde meydan okumaktadır. Smith, 1963'de yayımlanan ve hâlâ büyük ilgi uyandıran, *Is the Qur'an the Word of God?* (Kur'an Allah Kelamı mıdır?) isimli makalesinde, bu sorunun cevabının, aynı zamanda hem evet hem hayır olabileceğini ve eskiden de böyle olduğunu ileri sürmekte ve genel kabul gören 'gerçek' anlayışını sorgulamaktadır. Hıristiyanlar ve Müslümanlar, bu soruya, doğallıkla, kendi şartlanmalarına uygun şekilde cevap vermektedirler; birincilerin cevabı hayır, ikincilerinki evettir. İlginç olan nokta, her iki cevabın da, gerçek insanların hayatında doğru olmasıdır. Kur'an'ın, Allah'ın Kelamı olduğuna inananlar için, Kur'an, gerçekten de böyle bir işlev görmektedir; dolayısıyla, gerçek anlamda Allah Kelamı'dır; ancak Smith'in, bütün insanların (insanlığın) bilgi arayışındaki kaçınılmaz birliğe olan inancı, onu, sonuçta evet ve hayır cevaplarının ikisinin de mantıken tatmin edici olmadığını, hatta imkansız olduğunu kabul etmeye zorlamaktadır. "Belki de, bilginin bütünlüğüne ve âdemoğlunun[14] birliğine gerçekten de inandığım için," demektedir; "sorumuza verilecek cevaplardan müslüman olmayanları da, Müslümanları da ikna edecek yegane cevabın ileriki yıllarda aynı olması gerekeceğini düşünüyorum."[15] Bunu söylemekle o, Müslümanları ve Hıristiyanları farklı kılan özelliklerin ortadan kalkacağı varsayımında bulunmamaktadır; ancak, üzerinde mutabık kalınacak bir anlayışa ulaşılmamasının –bu anlayışa istinaden takınılan tavırlar farklı olsa bile– söz konusu olmayacağını düşünmektedir.

Bazıları, Smith'in, dinin maddileştirilmesinin, bu ya da şu geleneğin bir şekilde 'gerçek' olduğu yanlış iddialarına yol açtığını öne sürdüğü, *The Meaning and End of Religion* (Dinin Mânâ ve Amacı)[16] adlı son kitabının, din araştırmalarına dair en önemli katkısı olmaya devam ettiğinde ısrar etmektedir. Doğrusu o, bu iddialarını sonraki yazıları boyunca da sürdürmektedir. "Can Religions be true or false?" (Dinler Doğru ya da Yanlış Olabilir mi?) adlı önemli bir makalesinde, ısrarla öne sürdüğü gibi: "Bir kimse için şöyle düşünmek şaşırtıcı, modern bir sapmadır: Hıristiyanlık doğrudur ya da İslam doğrudur... Hiçbir klasik Hıristiyan teolojisinin Hıristiyanlığın doğru olduğunu söylediğini görmedim."[17] Elbette bu argüman, onun, dinin doğası ve dinî gerçekler üzerine son-

[14] Daha yeni yazılarında, cinsiyeti daha az özelleştiren insanoğlu terimini kullandı.

[15] "Is the Qur'an the Word of God?" Willard G. Oxtoby, ed., *Religious Diversity*, Harper ve Row, New York 1976, s. 39

[16] *Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, Mentor Books, New York 1964.

[17] *Questions of Religious Truth*, Charles Scribner's Sons, New York 1967, s. 73

raki çalışmalarının temelini oluşturmaktadır. Böylece Smith'e göre, şu veya bu inanç geleneğinin, sadece kendisine aitmişçesine, bir şekilde müsadere edebileceği bir hakikat söz konusu değildir. Tanrı, insanlığa birçok kez, birçok yerde ve birçok şekilde, farklı dillerde ve tarzlarda hitap etmiştir. Eğer Hindular veya Hıristiyanlar veya başkaları, gerçekten bir şey algıladılarsa, o evrenin gerçeğidir; bir hindu veya hıristiyan gerçeği değildir. Gerçekten, Hıristiyan teolojisinden bahsederken bile Smith, bir tür küfür içerisinde olduğunu, en azından hıristiyan olmadığını görmektedir. Elbette Hıristiyanlar teolojik olarak spekülasyonlar yapabilirler ve böyle yapmaları için cesaretlendirilmelidirler; ancak bu tür spekülasyonları Hıristiyan teolojisi olarak adlandırmak oldukça dar ve nihayetinde kendisiyle çelişen bir görüştür.

Görüldüğü gibi, Smith için gerçek, yalnızca herkesin peşinde koştuğu bir varlık olmayıp, aynı zamanda, yaşayan insanların tarihsel olarak başlarından geçenler ve içinde bulundukları şartlardır da... Dolayısıyla, dinler 'doğru' değildir; fakat herhangi muayyen bir zamanda gerçeğin taşıyıcıları olarak görev yapabilirler. Smith için, ilginç olan soru; Hıristiyanlığın, İslamiyet'in veya Hinduizm'in, gerçeği bir şekilde ele geçirip geçirmediği değil; fakat bir hıristiyan, müslüman veya hindu olarak kişinin kendi imanının gerçeğini nasıl yaşıyor olduğudur. 'Doğru' veya 'yanlış' terimleri, böylece kendi ilgi ve mânâlarını, somutlaştırılmış dinde değil, müminlerin hayatlarındaki somut ve kişisel davranış ve tercihlerde bulmaktadırlar. "Gayretle şunu tartışırım ki," diyor Smith, "Hıristiyanlığın gerçek, soyut bir sistem olarak, kişiliğe sahip olmadan 'orada bir yerde' olduğunu düşünmek, tehlikeli ve Tanrı'ya saygısızlıktır (...) daha ziyade, bu gerçek 'hâline gelebilir', eğer siz ya da ben bunu kendimize maledersek ya da ettiysek..."[18] Kendi gerçeğini kuvveden fiile çıkarmak için, sorumluluğun yükünü tamamen iman sahibine yükleyen bu tür bir ifadenin sonuçlarının ciddi olarak göz önünde bulundurulması daha da şaşırtıcıdır.

Smith, hakikatin 'insan'a ait bir yorumuna gitmenin gerekliliğinden, putperestlik temasına dair çok güzel küçük bir parçada, bir kez daha bahsetmektedir.[19] Gerçeklik ve yanlışlık, yargıların nitelikleri olmayıp, bu yargıların mânâlarıdır; yani onları duyan, yazan, okuyan veyahut onlar hakkında konuşanlar için ne mânâya gelmiştir ve gelmektedir? Yine Hıristiyanların; Hıristiyanlığın, kendi içinde gerçek, son ve kurtarıcı din olduğu şeklindeki yanlış inancı terk etmeleri konusunda ısrar etmektedir. O, bu tür bir savın, putperestliğin gerçekten en sinsi formlarından biri olduğunu söyler; her dinin, kendi hakikat anlayışının, diğerlerininkini dışarıda bıraktığını iddia ettiği ölçüde putperest olduğu gibi...

Birçok hıristiyan ilahiyatçısının, Wilfred Smith'in 'teolojisi'ni, sadece meydan okuyucu değil, aynı zamanda korkutucu bulmaları ve Yeni Ahit'te geçen vakaların kesinliğinin altını oyan bir çoğulculukla suçlamaları pek şaşırtıcı değildir.

[18] *Age.*, s. 68.

[19] "Idolatry in Comparative Perspective", John Hick and Paul F. Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll, Orbis Books, New York 1987, s. 53-68.

Hayatını, Hıristiyanlık ve İslamiyet arasında belli bazı teolojik uzlaşmalara adamış olan cesur Anglikan piskoposu Kenneth Cragg, Smith'i, İsa'nın ölümünde ve yeniden dirilişinde belli ve kesin bir şeyin vuku bulduğu inancını kabul etmeyerek, Yeni Ahit'le köklü bir kavganın reklamını yapmakla suçlamaktadır. Cragg'e göre Smith, "(...) diğer bütün her şeyin kendisiyle anlaşıldığı tek ve çok önemli bu olaya dönüp bakan Hıristiyan inancını doğru bulmamaktadır."[20] Aslında Smith, İsa Mesih'in, mutlak ve kişisel olmayan bir mânâda Tanrı'nın tam bir vahyi olduğunu söylememeyi tercih edişine açıklık getirmektedir: "Ben daha ziyade şöyle demeyi tercih ederim: O benim için Tanrı'nın vahyidir ve –onu böyle kabul etmeyenlerin de varlığına rağmen– diğer birçok insan için de öyle olmuştur."[21] Bir iman konusu, gerçek 'olmaktan' ziyade, kesinlikle bu iman ve buna bağlı olan davranış vasıtasıyla hakikat 'hâline gelmekte'dir. Ayrıca hıristiyan, müslüman veya budist olsun, bir kişi için tamamen gerçek olan, başka bir kişi için, imanla desteklenmediği zaman, yanlış 'hâle gelebilir'.

Smith, gerçeklik ya da sahteliği sözlü iddia ya da önerilerin özellikleri olarak gören çağdaş eğilimi eleştirerek, bunların, kişilerin özellikleri olarak görülmeleri gerektiğini söylemektedir. Özellikle insanlar, gerçeğin kişiselliği duygusunu kaybettikleri içindir ki, çağdaş kültürler kendilerini hastalık ve moral çöküş hâlinde buldular.[22] Herhangi bir şeyin 'doğru' ya da 'yanlış' olabileceği ortak varsayımını açığa vurma konusunda Smith, hiçbir çalışmasında 1979 tarihli çalışması *Faith and Belief*'te (İman ve İnanç) olduğu kadar net değildir. Doktrin veya teoloji olarak inanç ile kesin bilgi konusu olarak imanı birbirinden ayırt ederken, belli bazı insanların, belli bazı zamanlarda neye 'inandıkları'nı anlamaya çalışmaktan öteye gitmemiz gerektiğinde ısrar etmektedir. Onların kabul ettikleri şeyi kabul etmeliyiz; onların hayatlarına mânâ veren ve dünyadaki davranış ve tutumlarını biçimlendiren şeyi kabul etmeliyiz. Bunu yapmak için, aslında temel düşünce sistemimizi değiştirmek anlamına gelen, bütünüyle yeni bir iman kavramı benimsemeliyiz. Gerçek bir anlama, "basit bir 'doğru-yanlış' ikili kavram sınıflandırmasını kullanılmaz hâle getirmektedir. Bu aşırı yalınlaştırmadan kısa sürede vazgeçilmelidir." diye iddia etmektedir.[23]

Hıristiyanlık ve Diğer Dinler

Smith'in çok uzun zamandır dostu ve apaçık hayranı olan Cragg, Smith'in, İsa Mesih'in kurtarıcılığının kesinliğini terk ettiğini görerek sıkıntı duyduğu gibi, diğer birçok hıristiyan da, Hıristiyan imanının özünü korumak için, onun çoğulculuk kavramının sonuçlarıyla boğuştu. Smith'in; Tanrı'nın İsa Mesih'e, kendi-

[20] Kenneth Cragg, "Wilfred Cantwell Smith", in *Troubled by Truth. BioQraphies in the Presence of Mystery*, Pilgrim Press, Cleveland 1992, s. 256.

[21] *Questions of Religious Truth*, s. 91.

[22] "A Human View of Truth", in John Hick, eds., *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth Claims*, Westminster Press, Philadelphia 1974, s. 20.

[23] *Faith and Belief*, s. 153.

sinin karşılaştığı bir başkasına ya da tarih çalışmalarında bulduğu herhangi birine [her şeyi] tamamen vahyetmediği konusundaki ısrarı, birçok hıristiyan okuyucunun zihinlerinde, belki de onun en tartışmalı iddiasıdır. Onun çoğulculuk kontekstinde, İsa, son olma iddiasında olamayan birçok vahiylerden sadece biridir. Smith, 'kendisi için' Mesih'in kişisel son olduğu söylemek isterken, mesih figürüne herhangi bir ontolojik sonsuzluk vermeyecektir. Daha tutucu yönelimli Hıristiyanlar, Gerald Anderson'un şu itirazını muhtemelen takdir edeceklerdir: "Biz Mesih'i gerçek anlamda yaşadığımızda veya yaşadığımızdan dolayı, o hakikat 'hâline gelmez'. Tanrı'nın Krallığı, bir demokrasi değildir ve eğer biz, onun lehinde oy vermezsek –efendi ve kurtarıcı olarak– İsa Mesih görevini terk edecek değildir."[24]

Birçok kişi, çoğulculuk tartışmasında, tehlikeye maruz kalan şeyin Mesih'in tanrılığı olduğunu tartışmaya çalışmaktadır. Smith, çağlar boyunca yüz milyonlarca hıristiyanın bu ilahiliğe kendi hayatlarında tanık olduklarında ısrar ederek, bu tehlikenin geçerli olacağına inanmamaktadır. Gördüğümüz gibi o, Mesih olayının kendi imanı için de son derece önemli olduğunu eklemektedir. Onun için, Smith'in söylemeye fazlasıyla hazır olduğu şey, Mesih'in, Tanrı'nın tarihte rol oynama aracı olarak işlevini fiilen görüp görmediği meselesi değildir. Soru daha ziyade, 'Mesih olayı'nın yegane olay mı yoksa diğer birçokları arasında tanrısal faaliyetin bir şekli mi olduğudur. Smith, imanı başkalarını dışlayıcı bir iddiaya çevirmenin, hem küstahlık hem de Tanrı'nın Mesih'teki davranışının gerçekten ne anlama geldiğine dair en iyi anlayışı saptırmak olduğunda kararlıdır. Özellikle Hıristiyanlık ve İslamiyet'ten bahsederek şöyle demektedir: "Bizzat ben (...) herhangi bir kimsenin, Tanrı'nın insanlık tarihinde, İslam örneğinde Tanrı'nın Kur'an'da ve Kuran aracılığıyla, Hıristiyan örneğinde İsa aracılığıyla oynadığı role benzer bir rol oynadığını inkar etmesi için makul hiçbir sebep düşünemiyorum."[25]

İyi işlerde insanların birbirleriyle yarışmasını teşvik eden Kur'an'daki sureleri (2. Bakara, 148; 5. Mâ'ide, 48) andıran bir tavırla Smith, dinî rekabetlerimizin, birinin diğerine üstünlüğünü iddia etmek yerine, neden gelenekler arasında uzlaşmayı artırmak için kullanılmadığını sormaktadır. Tanrı'nın, Mesih'teki vahyinden ne kastettiğimiz konusunda gerçekten ciddiysek ve onun hayatı ve çarmıhtaki ölümünün bir şekilde evrenin temel gerçeğini yansıttığını tasdik ettiğimizde, bunu kastediyorsak, diye sorar, o zaman doğal olarak iki şey bunu izlemelidir: Birincisi, farklı 'biz'lerden (*us*) tamamen 'biz'e (*we*) dönüşen bir insan topluluğunun yaratılması doğrultusunda uzlaşma, uyum ve birlik için aktif olarak çalıştığımız ahlaki çabanın alanındadır. İkincisi ise, hıristiyan dışlayıcılığını destekleyen klasik Hıristiyan doktrinlerinin, 'uyum'a değil, insanlar arasında derin ve nihai ayrılıklara götürdüğünün fark edilmesidir. Smith, Kilise'nin

[24] "Religion as a Problem for the Christian Mission", Donald G. Dawe and John B. Carman, eds, *Christian Faith in a Religiously Plural World*, Maryknoll, Orbis Books, New York 1978, s. 111.
[25] "Idolatry", s. 64.

geleneksel doktrinel pozisyonunun, aslında kendi geleneksel ahlaki pozisyonuna ters düşmeye hizmet ettiğini görmektedir. Mesih bize, birbirimize karşı tevazu ile davranmamızı öğretirken, bizim dışlayıcılığımız karşı yaklaşımla sonuçlandı ve aslında Hıristiyan kibrinin ahlak dışı tutumuna götürdü. O, acımasız dışlayıcılığımızın yanlışlığı düşüncesine gönderme yaparak şuna işaret etmektedir: "Eğer bir kimsenin cennete gitme –ya da son zamanların daha kabul edilebilir metaforuyla Tanrı'nın huzuruna girme– şansı, diğer insanların oraya girmemesine bağlıysa, o zaman o kimse, bir hıristiyanın diğer kimselerin lanetlenmesinden kendine bir yarar çıkarması gibi tahammül edilmez bir durumla kuşatılmış demektir."[26]

Smith'in zaten kabul ettiği şey, kişinin, gerçekten uygulanabilir bir alternatifi oluşturmaktansa, temelde anlaşmazlık içinde bulunduğu bir durumu eleştirmesinin elbette daha kolay oluşudur. Eğer zorla, 'acımasız dışlayıcılığa' bir tür taarruz gerçekleştirecekse, hıristiyana, erkek olsun, kadın olsun, inancını temellendirebileceği en küçük bir şeye dahi yer vermeyen bir alternatif önermek zorunda olduğunu anlamaktadır. Kuşkusuz o burada bir deneme yapmaktadır. Ancak, cevabın belki de, Hıristiyan olmasalar ve Mesih'in Tanrılığını kabul etmeseler bile, hangi inançtan olurlarsa olsunlar, Tanrı'nın doğasından ötürü, Tanrı'nın varlığı gerçeğinin kişilerin hayatlarında tasdik edilmiş olmasında yattığını söyleme cesaretini göstermektedir. Eğer Hıristiyanların şahitlik ettikleri vahiy, aslında gerçek olmaktan ziyade 'asılsız/sahte' ise, o zaman, başka dinden insanların "kollarına almak için onlara uzanan" Tanrı'nın icabeti 'olmaksızın' Tanrı'ya icabet etmenin ne anlama geldiği konusundaki en iyi kavrayışlarıyla ona icabet ettikleri düşünülebilir, demektedir. Çünkü Tanrı bizim anladığımız ve olmasını istediğimiz bir şey olduğu için, yine bizzat İsa'nın Allah'ın tabiatı hakkında söyledikleri ve fiilleriyle de gösterdikleri sebebiyle, diğer insanların da O'nun varlığında yaşamadığını düşünmek imkansızdır. Hıristiyanlar olarak bu gerçeğin dışında veya başka bir şeyi kabul edemeyiz.[27]

Smith, eski bir soruya, İsa Mesih'in kurtarıcı eylemini ikrar etmeyen insanların da 'kurtarılmış' olduklarının söylenip söylenemeyeceği sorusuna, yeni bir açıdan yaklaşmaktadır. Bu meseleyi geleneksel eskatoloji bağlamında mütalaa etmek yerine, kurtuluşa, kendi tabiriyle 'dünyevi' (*mundane*) terimlerle bakmaktadır. Elbette, Müslümanlar kendi İslami formundaki imanları tarafından kurtarıldıkları gibi, Hıristiyanlar da kendi Hıristiyan formundaki imanları tarafından kurtarılmaktadır; ancak onlar neyden kurtarılmışlardır? Nihilizm (hiççilik), yabancılaşma, amaçsızlık ve ümitsizlik ya da onun dediği gibi "anlamsızlığın soğuk bedbinliği"[28] mi? Smith, bu tür bir dünyevi kurtarmanın daha geleneksel

[26] "Christian in a Religiously Plural World", John Hick and Brian Hebblethwaite, eds., *Christianity and Other Religions*, Fortress Press, Philadelphia 1980, s. 99.

[27] *Age.*, s. 105-106.

[28] *Toward a World Theology*, s. 168.

[29] *Age.*, s. 170.

olarak anlaşılan kozmik kurtuluşla ilişkisi hakkında çok emin olmadığını itiraf etmektedir. Ancak o, Tanrı'nın inayetiyle verilen ebedilik sayesinde gerçekleşen kurtuluş ile, "içeride, düşüncesizliğin korkunç alçalışı; dışarıda ise, umutsuzluktan"[29] kurtuluş şeklinde ifade ettiği dünyada hürriyete kavuşmak arasında bir ilişki olduğunu çok kesin olarak bildiğini belirtmektedir. Her hâlükârda Smith, anlamı ya da tasavvuru ne olursa olsun, kozmik kurtuluşun hıristiyan, müslüman veyahut inançlı başka insanlar için aynı olduğunu kabul etmektedir. Smith, kendi teolojik iddialarında, Hıristiyanların doğruladıkları pek çok şeye bunun ters düştüğü gerçeğini kabul ederek, Mesih vasıtasıyla olan vahyin anlamının başka herhangi bir anlayışı engellediği temasına geri dönmektedir: "Eğer bundan, Tanrı'nın diğer erkek ve kadınları umursamadığı veya cevap bulamadığı ve onları kurtarmak için düşünüp taşınmadığı sonucu çıkıyorsa, bu durumda, bizim Hıristiyan Tanrı anlayışımızın yanlışlığı ispat edilmiş demektir."[30]

Çeşitli yazılarında Smith, bugünkü Hıristiyan teolojisi ya da daha ziyade onu formüle edenler için birkaç önemli görevi belirlemektedir. Onlar, dışlayıcı tutumlarından vazgeçmeli; billhassa, Hıristiyanlığın Tanrı doğası anlayışı sebebiyle Hıristiyan olmayan kişiler için de kurtuluş ümidi olduğunu kabul etmeli; insan dindarlığının toplam dokusunda Hıristiyanlığın liflerden sedece birisi olduğunun farkında olmalı ve dünyadaki bütün insanların dinî tarihine dair bir teolojinin formüle edilmesinde diğerlerine katılmalıdır. Global teolojinin gelişmesi için hıristiyanın önerebileceği, kendine özgü bir hıristiyan katkıdır; tıpkı bir hindunun kendine özgü bir hindu tarzıyla katkıda bulunacağı gibi... Ancak biz Hıristiyanlar, bu teolojiye 'hıristiyanca' katkıda bulunabilirken, bunun sadece bizi içermediğini ve bireysel teolojilerimizin bütününü de aştığını kabul etmeliyiz, demektedir Smith... Bütün, elbette toplamdan veya onun bölümlerinden daha büyüktür. Bu tema üzerinde en açık bir şekilde, *Toward a World Theology*'de (Bir Dünya Teolojisine Doğru) durulmuştur.

Smith, kendisinin, leğen içindeki su ile birlikte bebeği de döküp attığını düşünen Hıristiyan kesim içinde birçoğunun korkusunu hafifletmeye çalışarak, din tarihi, yani tarihsel ve global olarak yaşanmış bütün dinleri çalışmakta olan bir hıristiyan düşünürün, gerçekten Hıristiyan imanını ihmal etmesi veya yüzüstü bırakması icabetmediğinde ısrar etmektedir. Mümkün olan en geniş bağlamında, birisi, içinde geliştiği tarihî ve global konteksti kabul eden; diğeri de, bu dünyayı paylaştığımız diğer insanların ve diğer kültürlerin imanı hakkında neyi bilmeye geldiğimizi ciddi bir şekilde hesaba katmaya istekli olan bir kontekstte, bu imanı anlamak ve açık bir şekilde ifade etmek için, kadın olsun erkek olsun, herkes bir şekilde çaba göstermelidir.

[30] *Age.*, s. 171.

islâmiyât III (2000), sayı 4, s. 99-114

Swinburne'ün Teslis Felsefesi

MEHMET SAİT REÇBER
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

'Teslis' terimine Grekçe'de karşılık gelen ve 'Üçlü' anlamındaki *τριας* terimini ilk defa Theophilus kullanmışsa da, 'Teslis' anlamındaki Latince (*trinitas*) kökenli terimi ilk defa Tertullian kullanmıştır. 'Üçlü' veya 'Teslis' daha belirgin bir biçimde 'Baba, Oğul ve Ruh olarak Tanrı' şeklindeki Hıristiyan inancını ifade etse de benzer teslisci inanç biçimlerine Brahma, Siva ve Vişnu olarak Hint dininde; Osiris, İsis ve Horus olarak da Eski Mısır dininde rastlamak mümkündür.[1]

Hıristiyan inancındaki mutlak sırlar söz konusu olduğunda, Teslis bu sırların başında gelir.[2] Teslis inancının tam olarak neye tekabül ettiği noktasında gerek geçmişte ve gerekse günümüzde kayda değer birtakım yorum farklılıklarından söz etmek gerekir; ancak Teslis hakkında ne söylenirse söylensin, genel geçer bir doğru var ki, o da, Teslis öğretisinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin olarak Hıristiyanlık tarihinde evrensel bir yargıya varılamadığıdır. Daha ziyade, Tanrı'nın birliğini ön plana çıkarıp tanrısal üçlük üzerinde fazla durmayan yaklaşımlar, sık sık modalist veya Sabelyan olarak damgalanırken, Tanrı'nın üçlü varlığına vurgu yapıp birliğini bir dereceye kadar ikinci plana

[1] W. Fulton "Trinity", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, der. James Hastings, (New York: Charles Scriber's Sons, 1951), XII. 458. Benzer şekilde Hıristiyan Teslis anlayışının en temel saiki olan, Tanrı'nın tarihte bilfiil var olan İsa'da tezahüründen önce, İsa'nın bir bakıma ezelde *logos* olarak var olduğu görüşüne paralel bir görüşü de Philo'nun *logos* düşüncesinde görmek mümkündür. Söz gelimi, H. A. Wolfson'a göre, (söz anlamına gelen *logos*un) Yuhanna İncili'nin başlangıcındaki, "Başlangıçta Söz vardı ve Söz Tanrı ile idi ve Söz Tanrı idi," ifadesinde şekillenen, Yuhanna'nın *logos*u daha önce (ezelde) var olan İsa'nın, tarihsel İsa'da ortaya çıkması görüşü ile Philo'unun yaratılmış âleme içkinleşen *logos*u arasında bir benzerlik vardır. Bkz. H. A. Wolfson, *Religious Philosophy: A Group of Essays*, (Cambridge, Mass,: The Belknap Press of Harvard University Press 1961), s. 38-39. Orta dönem Eflatuncu felsefenin ilk dönem Hıristiyan öğretilerine etkileri ve özellikle de Teslis inancının bu dönemde yaygın olan *logos* fikri ile olan ilişkileri için bkz. J. Dillon, "Logos and Trinity", *The Philosophy in Christianity*, Royal Institute of Philosophy Lecture: 25, Supplement to *Philosophy* 1989, der. Godfrey Vesey, (Cambridge: Cambrige University Press 1989), s. 1-13.

[2] K. Rahner, "Trinity, Divine" *Encylopedia of Theology*, der. Karl Rahner, (New York: Crossroad Pub. Co. 1986), s. 1757. Hıristiyan teolojisi tarihinde Tertullian'dan St. Thomas Aquinas'a kadar birçok teolog tarafından Teslis ve Hulul gibi, Hıristiyanlığın temel birtakım öğretilerinin akılla izah edilemeyeceği düşünülmüştür. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. N. Kretzmann, "Reason in Mystery", *The Philosophy in Christianiy*, s. 15-39.

iten yaklaşımlar da üç-tanrılı veya çok-tanrılı olmak noktasında eleştirilmişlerdir. Sonuçta, bu farklı iki temel anlayışı bir teolojik hassasiyet dairesinde, Hıristiyanların çoğunluğunun kabul edebileceği biçimde formüle etmek neredeyse imkansızdır.[3] Modalizm veya Sabelyan olarak bilinen Teslis yorumuna göre, tanrısal tabiat üç değişik kip veya tezahürden başka bir şey olmadığından, tanrısal tabiatta görülen bu üç temel farklılık, esasen adlardan başka bir şey değildir. Tanrı her zaman (aynı anda) hem Baba, hem Oğul ve hem de Ruh olarak kendisini üçlü bir kipte tezahür ettirir.[4] Buna karşılık, üç-tanrıcılık anlamına gelen *tritheism*in Teslis yorumuna göre, tanrılıkta birbirinden farklı bilinç ve iradeye sahip üç fert vardır. Fulton'a göre, belki de Teslis öğretisi çok-tanrıcılığı gerektiren böyle bir görüşü hiç ifade etmemiştir; çünkü 'bir Tanrı'da üç şahıs' şeklinde ifade edilen Teslis öğretisindeki temel kavramlardan birisi olan 'şahıs'ın (*hypostates*) modern anlamdaki 'şahıs' kullanımından farklı olarak, kullanıldığı ilk (arkaik) anlamında, bu kavram, sadece Tanrı'da üçlü bir ayırım ilkesini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu yüzden, Teslis öğretisi her ne kadar çok-tanrıcı bir anlayışa yol açmışsa da, aslında, tanrılıkta üçlü ayırım ilkesini veya var olma kipini ifade eden bu anlayış çok-tanrılılığı gerektirmez.[5]

Teslis öğretisi hakkındaki bu kısa girişten sonra, Swinburne'ün Teslis felsefesine geçmeden önce, Batı Hıristiyanlığında Teslis anlayışına çok önemli ölçüde katkıda bulunmuş ve belki de damgasını vurmuş olan St. Augustine'in Teslis yorumu üzerinde durmak yerinde olacaktır. Hıristiyan olduğu günden beri Teslis öğretisi üzerine düşünen St. Augustine'e göre Tanrı, aynı anda hem ortak bir öze sahip hem de birbirinden ayrı Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tur. Teslisteki her üç şahıs da, bir ve aynı öz veya cevherden olduğu için, Tanrı için doğru olan her şey, aynı şekilde Teslisteki bu üç şahıs için de doğrudur; tanrılık açısından bu üç şahıstan hiçbirinin bir diğerine karşı herhangi bir üstünlüğü (büyüklüğü) yoktur. Dolayısıyla, Teslisteki bu üç şahsın aynı cevher veya öze sahip olmalarını üç kat anlamına gelen üçlü (*triplex*) yerine 'üçlemek' veya 'üç hâlde bulunma' anlamına gelen Teslis (*Trinity*) ifadesiyle karşılamak gerekir. Karşılıklı olarak birbirlerinde yer alabilen bu üç şahsın her biri eşit ölçüde sonsuz, yaratılmamış, ezelî, her şeye gücü yeten gibi, tanrısal sıfatlara sahip olmalarına rağmen, temelde 'bir' oldukları için, bu, üç tane sonsuz, yaratılmamış, ezelî, her şeye gücü yeten olduğu anlamına gelmemelidir. Yine, bu üç şahsın iradeleri aynı olduğundan, yani bir tek iradeye sahip olduklarından, iradeleri ve dolayısıyla faaliyetleri birbirlerinden ayrılmaz.[6] Her ne kadar do-

[3] T. V. Morris, *The Logic of God Incarnate*, (Ithaca: Cornell University Press 1986), s. 207-208.

[4] Fulton, agm., s. 461.

[5] Fulton, agm., s. 460.

[6] St. Augustine'in bu görüşleri için bkz. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, (San Francisco: HarperSan Francisco 1978), s. 271-273. Kelly'e göre, St. Augustine'in Teslis yorumuna olan en önemli katkılarından biri onun, Hıristiyan geleneğinde daha ziyade temelde Baba'ya dayandırı-

ğan, çarmıha gerilen ve tekrar dirilen, Baba'dan ayrı olan Oğul ise de, Baba yine de bu olayların meydana gelmesinde veya getirilmesinde işbirliği yapmıştır. Bu durumda, Teslisteki üç şahsı birbirinden ayıran karşılıklı ilişkileri olup cevher birliğine sahip olmalarına rağmen, Baba'yı farklı kılan Oğul sahibi olması, Oğul'u farklı kılan tevlit edilmiş olması ve Kutsal Ruh'u da diğer şahıslardan ayıran ise Baba ve Oğul'un her ikisinin ortaklaşa birden ihsan ettiği bir armağan olmasıdır. Oğul'u Kutsal Ruh'tan ayıran, Oğul'un 'tevlit edilmiş' (*begotten*) olması; Kutsal Ruh'un ise Baba ile Oğul'dan çıkmasıdır (*preceed*). Ancak Oğul da, bu gücünü kaynak itibarıyla Baba'dan aldığı için, Baba ilk (esas) kaynaktır.[7] Her hâlükârda, St. Augustine'e göre, tek prensip olmasına rağmen, Teslisteki şahıslar birbirlerinden ayrı olup, her biri Tanrıdır:

> Dolayısıyla, Tanrı'dan söz ettiğimiz zaman, nasıl ki, iki veya üç tanrıyı onaylama özgürlüğümüz yoksa, iki veya üç ilkeyi [de] onaylamıyoruz; maamafih her birinden söz ettiğimizde, Baba'nın veya Oğul'un veya Kutsal Ruh'un, her birinin Tanrı olduğunu itiraf ediyoruz ve fakat, Sabelyan sapkınların dediği gibi, Baba'nın Oğul'la aynı olduğunu ve Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'la aynı olduğunu söylemiyoruz; ancak Baba'nın, Oğul'un Babası; Oğul'un, Baba'nın Oğul'u olduğunu ve Baba ile Oğul'un Kutsal Ruh'unun ne Baba, ne de Oğul olduğunu söylüyoruz.[8]

St. Augustine'e göre, her ne kadar Teslis; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u ihtiva ediyorsa da, bu, Teslisin basitliğine ve değişmezliğine halel getirmez. Çünkü Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklindeki Teslis inancı bir Tanrı'ya delalet eder. Kutsal Ruh da Baba ve Oğul'dan 'başka' olmasına rağmen 'başka bir şey' değildir; O da diğer ikisi gibi basit, değişmez ve ezelîdir, çünkü Teslis basittir; fakat St. Augustine, yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Teslisteki ayırımların 'adsal' (*nominal*) olduğunu düşünen Sabelyanlardan farklı olarak, Teslisteki üç şahıs arasındaki ayırımın gerçek bir ayırım olduğunu ve sırf bu ayırımdan dolayı, Baba ve Oğul'u karşılıklı izafetlerinden dolayı birbirinden ayrılabileceğini belirtir. Ancak birbirleriyle ilişkisiz olarak –kendinde– düşünüldüklerinde, her biri hayat sahibidir.[9]

Teslisin tabiatının basitliğini St. Augustine, onun bir bardak ile içindeki sıvı gibi farklı iki şeyden meydana gelmediği için, kaybedeceği bir şeyi olmadığına bağlar; öyle ki, özsel olarak tanrısal olan şeylerde herhangi bir haricî ekleme olmayıp cevherle nitelik özdeştir.[10] Her biri ezelî ve ortak cevhere sahip

lan ve Teslis anlayışının başlangıç noktasını oluşturan Baba'yı tanrısal tabiatla yer değiştirmesidir. St. Augustine'e göre, Tanrı temelde basit ve değişmez tabiata sahip olup, tanrısal sıfatlar da bu basit tabiatla özdeş olduklarından O'na, bu tanrısal sıfatları özden ayrıymış gibi gösteren veya bunu ima eden 'cevher' yerine, 'öz' demek daha uygundur. Bkz. *Age.*, s. 272.

[7] *Age.*, s. 275-276.

[8] St. Augustine, *The City of God*, İng. çev. Marcus Dods, (New York: The Modern Library 1950), X, Ã 24, s. 328.

[9] *Age.*, XI, Ã 10, s. 354.

[10] *Age.*, XI, Ã 10, s. 354-355.

olan Teslisteki bu üç fert, şahıs olarak bireysellikleri göz önüne alındığında Teslis iken, bölünmez tanrısal cevhere sahip olmaları açısından bir Tanrı olup, her biri Tanrı ve Kadir-i Mutlak olmasına rağmen, onlardan bir arada söz ettiğimizde –Kadir-i Mutlak üç Tanrı değil– bir Kadir-i Mutlak Tanrı vardır ki; bu, Teslisteki bu üç şahsın birliğini ve ayrılmazlığını ifade eder.[11]

Yine, St. Augustine'ın Teslis teolojisine olan en özgün katkılarından biri, Teslisin izlerini her yerde göstermeye çalışması ve özellikle de insan ruhunun yapısından hareketle Teslis analojileri sunmasıdır. Örneğin, algı sürecini çözümlediğimiz zaman, bu, gerçek bir nesne, zihinsel bir temsil ve zihnin odaklanma niyetiyle gerçekleşir ki, burada, ilki ikincisini doğururken, üçüncüsü de bu iki unsur arasındaki bağlayıcı unsur olarak onları birbirine bağlar. Bunun gibi, Tanrı'nın sevgi olduğuna dayanarak yaptığı 'sevgi' çözümlemesinde, seven, sevilen ve onları birleştiren sevginin yine Teslisin bir belirtisi olduğunu ifade eder.[12]

Batı Hıristiyan geleneğinin felsefileştirilmesinde önemli katkıya sahip olan St. Augustine'in Teslisle ilgili yorumlarına kısaca değindikten sonra, günümüzün önde gelen Hıristiyan din felsefecilerinden Richard Swinburne'ün Teslis felsefesine geçebiliriz. İlk defa M.S. 325 tarihindeki İznik Konsili'nde bir inanç esası olarak ifade edilen; "üç tanrısal fert olmasına ve her biri de tanrı olmalarına rağmen, yine de sadece bir tek Tanrı vardır", şeklindeki Teslis öğretisinde "Sadece bir tek Tanrı vardır" yargısı, eğer, Swinburne'e göre, sadece bir tek tanrısal ferdin var olduğu anlamına geliyorsa, buradan bir çelişkinin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Ancak birden fazla tanrısal ferdin varlığı da üç-tanrıcılığa, dolayısıyla çok-tanrıcılığa götürdüğü için ve bu da konsillerde (İznik ve İstanbul konsilleri) reddedildiğine göre, böyle bir çelişkiyi ortadan kaldırmanın yolu, Swinburne'e göre, bu konsile katılanların üç-tanrıcılığı inkar ederken asıl amaçlarının, üç tanrının birbirinden bağımsız varlığını reddetmek olduğunu düşünmektir. Öyleyse, "bir tek Tanrı vardır" ifadesi; bu üç tanrısal ferdin birbirlerinden bağımsız bir şekilde var olamayacakları ve bu üç tanrısal ferdin kolektif olarak bir 'birlik' hâlinde kendilerinden başka her şeyin kaynağı oldukları; fakat her birinin, aynı zamanda, bütün tanrısal sıfatlara sahip olduğu biçiminde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, 'bir Tanrı vardır' ifadesini, bu ifade, «'*a* Tanrıdır' ve '*b* Tanrıdır'»ı gerekli kıldığı hâlde, '*a* = *b*' yi gerektirmeyecek şekilde yorumlamak gerekir.[13]

Aslında, Swinburne'e göre, bu soruna kaynaklık eden karışıklığın nedenlerinden birisi, İngilizce'ye 'God' olarak tercüme edilen Grekçe'deki *θεός* ile Latince'deki *deus* sözcüklerinin hem 'bir tanrı' veya 'tanrısal fert' gibi yüklem veya sıfat olarak, hem de referansta bulunan bir sözcük olarak 'Tanrı' anlamında kullanılmasından kaynaklandığı düşünülürse, birinci anlamdaki 'üç tanrısal fer-

[11] *Age.*, XI, Ã 24, s. 368.

[12] Kelly, *age.*, s. 276-277.

[13] Swinburne, *The Christian God*, (Oxford: Clarendon Press 1994), s. 180-181.

t'in 'bir Tanrı'yı teşkil ettikleri düşünülebilir.[14] Dolayısıyla, geleneksel Hıristiyan Teslis inancı "Bir Tanrı vardır (*θεός, deus*); fakat herbiri 'Tanrı' (yani, tanrısal, *θεός, deus*) olan üç ferttir"[15] anlamına geldiği için *hypostates* –ki Swinburne'e göre, rasyonel birey anlamındaki *personae*'dır– denilen bu üç tanrısal fert, geleneksel olarak, sırasıyla Baba, Oğul, Ruh olarak adlandırılmalarına rağmen, Tanrı'nın tek olduğu söylenebilir.[16] Yoksa, Athanasçı inancın ifade ettiği Baba, Oğul ve Ruh'un aynı fert olduğunu düşünecek olursak, Swinburne'e göre, bunun çelişkiyle sonuçlanması kaçınılmazdır. Çünkü Baba, Oğul, Ruh'un birbirinden farklı niteliklere sahip (Baba, Oğul, Ruh olma nitelikleri gibi) olmalarına rağmen, aynı ferde referansta bulunduğunu düşünecek olursak, bu, aynı oldukları hâlde birbirlerinin bütün niteliklerini paylaşmayan varlıkların olduğunu söylemektir; ki, bu imkansızdır; fakat buradaki 'Tanrı' terimini bir referans ifadesi olarak değil de, Teslisteki üç şahsa aynı niteliği (tanrılığı) atfeden bir yüklem olarak düşünecek olursak, bu durumda Teslisteki her bir şahsın tanrısal olduğunu söylememize rağmen, sadece bir cevherin, 'kutsal Teslis olan Tanrı'nın olduğu düşünülebilir. Swinburne, böyle bir görüş ile kendi görüşü arasında bir farklılığın gözden kaçırılmaması gerektiğini, her iki görüşün de mantıksal olarak bölünmez bir tek cevher olan Tanrı'yı kabul ettiği hâlde, kendisinin, bu cevheri oluşturan şahısların da cevher olabileceklerini düşündüğünden, tek cevherle sınırlamanın uygun olmadığı kanaatini taşıdığını ifade ediyor.[17]

Burada, Swinburne'ün 'cevher'le, biraz farklı olarak 'öz' veya 'tabiat'ı (mahiyet) kastettiğini belirtmek gerekir. M.S. 1215 tarihinde gerçekleşen Dördüncü Lateran Konsili'nin de, Tanrılığın birliğini kolektif bir birlikten ziyade, 'tanrısal cevher, öz veya tabiat' olarak düşünüp Teslisteki şahısların aynı şey olmalarına rağmen, Swinburne bu varlığın tevlit eden Baba, tevlit edilmiş Oğul ve çıkan Kutsal Ruh olarak yine de farklı olduğunu söylemesine dayanarak, buradaki 'cevher'in tanrısal öz (ilahi tabiat) olarak anlaşıldığında bunun kendi görüşünü destekleyeceği kanaatindedir. Swinburne'ün bu iddiasında, Teslisteki şahıslar, (daha önce değindiğimiz St. Augustine'in görüşüne benzer şekilde) tanrısal niteliklerin kendisine bir şekilde dayandığı ve bu niteliklerden bağımsız olarak bir 'bu'luk'u (*thisness, zat*) gerektiren cevher(ler) olarak değil; bir 'bu'luk'u olmayıp, tanrısal niteliklerin kendisiyle özdeş olduğu tanrısal özün bir şahıslaşmasından veya örneksenmesinden (*instantiation*) ibaret olduğu şeklindeki ontolojik bir sezgiye dayanmaktadır. Buna göre, hem Baba'yı, hem Oğul'u ve hem de Ruh'u Tanrı yapan aynı tanrısal öz olup, onları birbirinden ayırıp bireyselleşimlerini sağlayan ise, sahip oldukları özsel nitelikler değil, ilişkisel (*relational*) niteliklerdir.[18]

[14] *Age.*, s. 181-182.
[15] *Age.*, s. 182.
[16] *Age.*, s. 182.
[17] *Age.*, s. 186-187. Swinburne'ün söz konusu ettiği iki görüş arasındaki farklılık için, bkz. *Age.*, s. 187, n. 20
[18] *Age.*, s. 188-189.

Bir tek tanrısal cevher yerine, onu 'bu'luk' içermeyen öz olarak yorumlayıp, bir tek tanrısal öz kabul etmesine rağmen, Swinburne'ün görüşünün üç ayrı tanrıyı gerektiren bir sosyal teslisçiliğe yol açtığı görülüyor. Üç tanrının imkanını irdelemeye geçmeden önce, üç-tanrıcılığı gerektiren bu görüşün, geleneksel Hıristiyanlığın Teslis inancının genel geçer bir yorumu olarak görülmediği gibi, bu görüşün geleneksel Hıristiyanlığın Teslis inancıyla çeliştiğini de düşünenlerden söz etmek gerekir. Örneğin, E. C. Feser'e göre, Swinburne'ün bu üç-tanrıcı Teslis yorumu birbirinden ayrı, her şeye gücü yeten üç tanrının varlığını öne sürdüğünden, Athanasçı inancın, "Böylece yine Baba Kadir-i Mutlaktır, Oğul Kadir-i Mutlaktır ve Kutsal Ruh Kadir-i Mutlaktır. Ve ancak üç Kadir-i Mutlak değil; fakat bir Kadir-i Mutlak vardır" hükmü, Swinburne'ü desteklememektedir.[19] Bu nokta, kuşkusuz önemli tartışmalara kaynaklık edebilir; ancak böyle bir tartışmaya girmeyip Swinburne'ün üç tanrının varlığını gerektiren Teslis yorumu için ileri sürdüğü metafiziksel (ontolojik) imkan üzerinde duracağız.

"Birden fazla Tanrı olabilir mi?"[20] "Tanrı", Swinburne'e göre, "zorunlu olarak zorunlu, ezelî, özsel olarak bedensiz, her zaman var olan, hangi dünya olursa olsun onun yaratıcısı ve koruyucusu olan, tamamen özgür, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, tamamen iyi ve ahlaki yükümlülüğün kaynağı olan bir şahıs"[21]tır. Daha sonraki yazılarında Swinburne, tanrısal niteliklerin, "salt sınırsız amaçsal güç" gibi "çok basit bir nitelik"ten çıkarsanabileceğini düşünüyor.[22] Tanrı'yı bu şekilde tanımlayan Swinburne, birden fazla Tanrı olabilir mi, sorusunun olumlu bir şekilde yanıtlanabileceğini düşünüyor.

[19] E. C. Feser, "Swinburne's Tritheism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 42 (1997), s. 181.

[20] Doğrusu, bu soru Swinburne'ün bu konuda yazdığı bir makalenin başlığını oluşturuyor. Bkz. "Could There be More than One God", *Faith and Philosophy*, 18 (1988), s. 225-241.

[21] Agm., s. 225. Swinburne kendisinin bu Tanrı tasavvuru ile daha önce yazdığı, *The Coherence of Theism*'de ileri sürdüğü tasavvuru arasında temel bir farklılık olmamasına rağmen, küçük bir farklılığın olabileceğini ifade ediyor. Örneğin, Tanrı'yı 'özsel olarak bedensiz' görmesine rağmen *The Coherence of Theism*'de, Tanrı'nın geçici olarak bir bedene sahip olabileceği ihtimalini göz önüne alarak 'bir bedeni olmayan' biçiminde düşündüğünü ifade ediyor (bkz. Agm., s. 237, n. 1), ancak şimdi, dünyada olup bitenlere müdahale etmek ve bu bağlamda bilgisini geliştirmek için her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın, bir bedeni olmaksızın aracısız bir şekilde bunu yapabileceği için bir bedene ihtiyaç duymayacağını düşünmektedir (Agm., s. 225-226). Ancak öyle görünüyor ki, Swinburne Tanrı'nın özsel olarak bedensiz olduğunu söylemesine rağmen, O'nun olumsal olarak bir bedene sahip olma imkanını yine de devre dışı bırakmıyor (bkz. *The Christian God*, s. 127). Doğrusu bunu anlamak kolay değil. Bir varlık bir niteliğe özsel olarak sahip olduğu hâlde, keza bu niteliği olumsuzlayan bir başka niteliğe de olumsal olarak nasıl sahip olabilir? Belki de Swinburne, Tanrı'nın 'bedensiz olma' niteliğini hiçbir şekilde kaybetmeyeceği hâlde, 'bedenli olma' niteliğini iradesine bağlı olarak kaybedebileceğini düşünüyor. Peki ama ikinci niteliğe sahip olmak, birinci niteliğe özsel olarak sahip olmayı olumsuzlamaz mı? Mümkün dünyalar semantiğiyle ifade edecek olursak, *x*'in özsel bir niteliğe, diyelim ki ~*F*'ye (*F*-olmayana), sahip olması ancak ve ancak *x*'in, ~*F*'ye bütün mümkün dünyalarda sahip olmasıyla gerçekleşiyorsa; ve *x*'in *F*'ye olumsal olarak sahip olması da, ancak ve ancak *x*'in *F*'ye en azından bir mümkün dünyada sahip olmasıyla gerçekleşiyorsa, bunları çelişkisiz olarak bir arada düşünmek olanaklı görünmüyor.

[22] Bkz. *The Christian God*, s. 151.

Tanrı'nın zorunlu bir varlık olduğuyla başlamak gerekirse, Swinburne (Hume'a katılarak) bilfiil hiçbir varlığın veya olgunun yokluğunu düşünmenin hiçbir zaman imkansız olmadığı, dolayısıyla "Tanrı vardır" önermesinin değillemesinin de bu bağlamda bir çelişkiyi gerektirmediğinden hareketle, Tanrı'nın ontolojik kanıtta iddia edildiği gibi mantıksal olarak zorunlu olmayacağını düşünür; fakat her ne kadar Tanrı'nın varlığı mantıksal bir zorunluluktan kaynaklanmıyorsa da, ontolojik olarak zorunludur, ki bu da onun varlığının etkin veya kabullenici (*permissive*) bir nedene dayanmadığını ifade eder. Çünkü, âlemden Tanrı'nın varlığına giden bütün kanıtlar tanrısal niteliklere sahip basit bir cevherle sonuçlanır, ki bu, –kozmolojik kanıtta olduğu gibi– âlemin varlığını açıklamak için geriye dönük nedensel zincirin başlangıcı ve nihai açıklamasını oluşturur.[23]

Böyle bir varlık gerçekten ontolojik olarak zorunlu olabildiği gibi, sadece metafiziksel olarak da zorunlu olabilir. Bir cevher "ya ontolojik olarak zorunlu ise ya da daimi (*everlasting*)* varlığı; nitelikleri sayesinde etkin veya kabullenici (doğrudan veya dolaylı) olarak nedenlenmemiş ve geriye dönük olarak daimi bir cevher tarafından (en azından başlangıçsız bir süre için) nedenlenmiş ise",[24] metafiziksel olarak zorunludur. Buna göre, T_1 tanrısal ferdi daimi varlığını, sırf mutlak iyiliğinin kaçınılmaz bir sonucu olarak T_2 tanrısal ferdine borçlu ise, T_1 tanrısal ferdi metafiziksel olarak zorunlu bir varlıktır. Fakat bu durumda T_2'nin de varlığını sürdürebilmesi için T_1'in mutlak iyiliğinden dolayı zorunlu da olsa müsaadesine bağlı olduğu için (çünkü T_1'de tanrısal niteliklere sahiptir), T_1 de T_2'nin etkin nedeni veya hiç olmazsa kabullenici nedenidir ve bu yüzden de, T_2 de metafiziksel olarak zorunludur. Böylece T_1 ve T_2 tanrısal fertleri, döngüsel olmayan bir nedensellik dairesi içerisinde mutlak iyiliklerinden dolayı, varlıklarının her anında karşılıklı olarak birbirlerini zorunlu olarak varlıkta tutarlar. Bunlardan birisi bir diğerinin etkin nedeni de olsa, her ikisi de tanrısal niteliklere sahip bulunup sırf mutlak iyiliklerinden dolayı birbirlerini yok etmediklerinden, karşılıklı olarak, birbirlerinin kabullenici nedenleridir.[25] Ancak, Swinburne'e göre, "G_2 [T_2]'nin daimi varlığı yine de G_2'nin özüne aittir; çünkü her ne kadar G_1 [T_1]'in iyiliğine dayansa da, G_1 iyiliğinin kendisi daimi olarak G_2'ye dayanacaktır."[26] Özetle ifade etmek gerekirse, her iki tanrının birbirlerini karşılıklı olarak nedenlemeleri, özsel bir eylemdir; öyle ki, T_2'nin T_1'in varlığının daimi etkin nedeni olması, daha sonra da kabullenici nedeni olması, T_2'nin özsel bir eylemi iken; aynı şekilde T_1 de başlangıcı olan tüm

[23] *Age.*, s. 146-147.

* Türkçe'de 'daimi' olarak ifade ettiğimiz, İngilizce'deki 'everlasting' terimini Swinburne "tüm zamanlarda var olan" anlamında kullanmaktadır. Bkz. *Age.*, s. 140.

[24] *Age.*, s. 146.

[25] *Age.*, s. 147-148.

[26] *Age.*, s. 148.

zaman aralıkları için T_2'nin kabullenici nedeni olması T_1 için özseldir.[27] Sonuçta metafiziksel zorunluluğun ontolojik zorunluluktan bir farkı yoktur ve esasen, Swinburne'e göre, "teizm, bir Tanrı vardır, diye iddia ederken, tam olarak bir Tanrı'nın varlığının değil, Tanrı olan ferdin varlığının metafiziksel olarak zorunlu olduğunu iddia etmektedir."[28]

Dolayısıyla, birden fazla Tanrı olabilir mi, sorusuna Swinburne şöyle yanıt verir:

> Bu yüzden, eğer ilk tanrısal ferdin ikinci bir tanrısal ferdin varlığına sebebiyet vermesi zorunlu ise, birden fazla tanrısal fert olabilir. Birden fazla tanrısal ferdin olması, eğer sadece birden fazla tanrısal ferdin olması zorunlu ise mümkündür; fakat tanrısal bir ferdin nasıl davrandığını sebepten başka hiçbir şey etkilemediği için, bu ancak ilk tanrısal fert, bir ikinci ferdin varlığına sebebiyet vermesi için ağır basan bir sebebe sahipse, yani o, bunu özün bir eylemi olarak meydana getirirse olabilir.[29]

Peki, ilk tanrısal ferdin ikinci veya üçüncü tanrısal ferdin varlığına sebebiyet vermesi için nasıl bir gerekçesi olabilir? Swinburne'ün bu soruya yanıtı Hıristiyanlık geleneğinde klasikleşen Tanrı ve sevgi ilişkisine dayanır ki, ilk tanrısal ferdin ikinci ve üçüncü tanrısal ferdi varlığa getirmesinin nedeni, sevginin en yüce iyilik olduğu, bunun da paylaşmayı gerektirdiğidir. Sevgi, Swinburne'e göre, iki tarafın kendi iyiliklerini karşılıklı olarak paylaşımını gerektirdiği gibi, yine önemli olarak, böyle paylaşımdan üçüncü tarafın faydalanmasını da kapsar. Bir evlilikte iki tarafın sadece kendi çıkarlarını düşünüp karşılıklı sevgilerinin üçüncü bir tarafa yansımaması, yani çocuk sahibi olup onları yetiştirmenin yer almaması ciddi bir eksikliktir. Ancak Swinburne'ün birden fazla tanrının olması gerektiğine dair ileri sürdüğü neden, sadece paylaşıma dayalı bir sevgi değil, aynı zamanda, bir sevginin en iyi sevgi olabilmesi için her şeyin paylaşılması gerektiğine dayanır. Ancak böyle bir neden, ilk tanrısal ferdin ikinci ve üçüncü tanrısal ferdi varlığa getirmesi için yeterli olabilir. Buna bağlı olarak, T_1'in sevgisi T_2'nin varlığına sebebiyet verip, onunla yaşamını paylaşacak, T_1 ve T_2 de yine aynı şekilde, fakat birlikte sevgilerini ortaya koydukları ve yine birlikte yaşamlarını paylaştıkları bir üçüncü tanrısal fert olan T_3'ü varlığa getireceklerdir. Böylece Teslisteki her üç tanrısal fert de özsel bir eylemle karşılıklı olarak yaşamlarını paylaşıp, sevgilerini ortaya koymuş olacaklardır. Swinburne'e göre, tanrısal fertlerin sayısının üçle sınırlanması gerekir; çünkü üçüncü şahsın var edilmesinin nedeni, birinci ve ikinci tanrısal fertlerin yaşamlarını paylaşıp, işbirliği yapacakları üçüncü bir tarafa ihtiyaç duyulmasındandır. Bu da gerçekleştiğine göre, üçten fazla tanrısal ferdin olması için bir gerekçe kalmamaktadır.[30]

[27] *Age.*, s. 173. Bir karışıklığa neden olmaması için yazarın (s. 173'deki) G_1, G_2 [veya benim sembollerimle T_1 ve T_2] biçimindeki kısaltmaları daha önceki sıraya göre düzenlenmiştir.

[28] *Age.*, s. 148.

[29] *Age.*, s. 175.

[30] *Age.*, s. 177-178.

Tanrısal birlikten ziyade, Teslisi meydana getiren fertlerin ayrılığına vurgu yapan Swinburne'ün bu yaklaşımının, bir bakıma üç-tanrıcılığı gerektirdiğine değinmiştik. Böyle bir noktada en çok şaşırtıcı olan, daha önceki yazılarında[31] Tanrı'nın varlığı için ileri sürdüğü kanıtlarda, özellikle de tasarım kanıtını savunurken, evrende çeşitli düzlemlerde karşılaşılan düzenle ilgili olarak, onun tek kaynaktan neşet ettiğini düşünmek için birçok gerekçenin bulunduğunu söyleyen Swinburne'ün, üç-tanrıcı bir Teslis anlayışını böyle bir iddia ile nasıl uzlaştırabileceğidir. Bu noktayı dikkate alan Swinburne, böyle bir sorunun, ancak birbirine dayanmayan ve böylece birbirinden ontolojik olarak bağımsız iki (veya üç) tanrının varlığı durumunda söz konusu olacağını düşünüyor.[32] Fakat birbirine dayanan birden fazla tanrının varlığı bunu engeller mi?

Bu soruyu yanıtlamadan önce, Swinburne'ün üç-tanrılı şemasında gözden kaçırılmaması gereken noktalardan birisinin üzerinde durmak gerekir; üç tanrısal ferdin olabilmesi için, baştan bir tanrısal ferdin olması gerekmektedir ki, bu varlık, ikinci tanrısal ferdin varlığının hem etkin, hem de kabullenici nedenidir. İlk bakışta Swinburne'ün, bu ilk tanrısal ferde temel ontolojik bir statü verdiğini düşünsek de, bu tanrısal ferdin ikinci tanrısal ferdi varlığa getirdikten sonra, bu statüsünü korumak için, bir yerde, etkin ve kabullenici nedeni olduğu ikinci tanrısal ferde dayandığı açıktır (çünkü, bu durumda ikinci tanrısal fert birinci tanrısal ferdin kabullenici nedeni olmaktadır). Muhtemelen bundan dolayı Swinburne, aslında ontolojik zorunlulukla metafiziksel zorunluluk arasında temel bir farklılık olduğunu düşünmüyor. Bunun temel nedeni de, üç tanrının varlıklarının birbirine dayanmasının yolunu açmaktır; ancak, öyle görünüyor ki, bu önemli noktanın üzerinde daha fazla durmak gerekir.

Ontolojik olarak zorunlu olan bir varlığın, ne etkin, ne de kabullenici bir nedeni olan bir varlık olabileceğine katılan Swinburne, böyle bir varlığın yanında, onun gibi başka bir varlık olamayacağını, yani ontolojik olarak zorunlu bir varlığın kendisinin dışında yer alan bütün varlıkların etkin nedeni olduğunu kabul ediyor.[33] Ancak Alston'ın da işaret ettiği gibi, eğer ontolojik anlamda zorunlu olan bir varlık, tanımı gereği varlığı için haricî bir nedene (ne etkin, ne de kabullenici) sahip olmayan bir varlık olarak görülürse, Swinburne'ün Teslis şemasındaki tanrısal fertlerden hiç birisinin bu anlamda ontolojik olarak zorunlu bir varlık kategorisinde yer almaması, Swinburnecü yaklaşım için büyük bir tehlike oluşturacaktır.[34] Peki ama Swinburne bu üç tanrısal fertten birine bu ontolojik ayrıcalığı veriyor mu?

Swinburne'ün Teslis şemasında her üç tanrısal ferdin varlıklarının da ya etkin ya da kabullenici bir nedenle birbirine bağlı olduğunu gördük. Buna göre,

[31] Bkz. *The Existence of God*, (Oxford: Clarendon Press 1979), özellikle bkz. S. 133-151. Benzer bir noktaya Feser de işaret ediyor. Bkz. Agm., s. 178-179.

[32] *The Christian God*, s. 173.

[33] *Age.*, s. 170.

[34] W.P. Alston, "Swinburne and Christian Theology", *International Journal for the Philosophy of Religion*, 41, (1997), s. 45-46.

her ne kadar Baba olan Tanrı, Oğul ve Ruh'un hem etkin, hem de kabullenici nedeni olmak noktasında Oğul ve Ruh'a kıyasla ayrıcalıklı bir statüye sahip olsa da; Oğul ve Ruh'un da aynı zamanda Baba'nın kabullenici nedeni olduğunu göz önüne aldığımızda, her üç fert de Tanrı olarak geriye dönük bir şekilde daimi oldukları için[35] Baba'nın da Oğul ve Ruh'un kabullenici nedeninden bağımsız olarak var olması mümkün değildir. Bu durumda da Swinburne'ün projesinde varlığı için hiçbir nedene (ne etkin, ne de kabullenici) sahip olmayan bir varlık yok gibi görünüyor.[36] Bu durumda, Alston'ın da işaret ettiği gibi, Swinburnecü bir yaklaşımın yapabileceği tek şey, bu tanrısal fertler arasındaki 'etkin' ile 'kabullenici' nedenlerin altını çizmek ve böylece Baba'nın, Oğul ve Ruh'un varlığına 'etkin' bir nedenle sebebiyet verdiği hâlde, Oğul ve Ruh'un, Baba'nın varlığına sadece 'kabullenici' neden olmak noktasında etkide bulunduğunu söylemektir. Buna göre, Alston'ın ifadesiyle:

> Bir Sı cevheri ya (1) ontolojik olarak zorunlu ise, ya (2) daimi olup ve varlığının (başlangıçsız) bir ilk zaman süresi boyunca 'etkin' bir nedeni yoksa ya da (3) daimi ve varlığı, kaçınılmaz olarak sahip olduğu nitelikler sayesinde geriye dönük daimi varlığının 'etkin' nedeni olmayan bir neden tarafından (başlangıçsız) bir ilk zaman süresi yoluyla (doğrudan veya dolaylı olarak) etkin bir şekilde nedenlenmiş ise, metafiziksel olarak zorunludur.[37]

Yukarıdaki tanıma göre, metafiziksel anlamda zorunlu olan bir varlığın birbirinden ayrı üç varoluş biçiminden söz edilebilir. Ontolojik olarak zorunlu olan bir varlığın ne etkin, ne de kabullenici bir nedeni olamayacağına göre, (1) Swinbune'ün Teslis şemasının dışında kalmakta, Oğul ve Ruh, Baba'nın kabullenici nedeni olduklarından, Baba'ya tahsis edilen varlık statüsü (2)'ye tekabül ederken; Baba, Oğul ile Ruh'un etkin nedeni olduğundan, Oğul ve Ruh'a tahsis edilen varlık statüsü (3)'le açıklanabilir. Öyleyse, bu yoruma göre, Oğul ve Ruh'a kıyasla Baba daha temel bir ontolojik statüye sahiptir. Çünkü "Baba'nın etkinliği olmasaydı Oğul ve Ruh olmazdı" diyebileceğimiz hâlde, "Oğul ve Ruh'un etkinliği olmasaydı Baba olmazdı" diyemeyiz.[38] Ancak öyle görünüyor ki, Swinburne'ün Teslis anlayışında Baba'nın diğer tanrısal fertleri varlığa getirmesinin temelinde, Baba'nın iradesi değil de, 'öz'ü veya 'tabiat'ı yer aldığından, bu da Baba için bir bakıma zorunluluk olacağından bunu söyleyemeyiz. Başka bir deyişle, "Baba'nın etkinliği olmasaydı Oğul ve Ruh olmazdı" şeklindeki karşıt-olgusal (*counterfactual*) koşullu bir önermenin önbileşeni (*mukaddemî*), Swinburne'ün Teslis düşüncesinde bir zorunluluk ifade edip, yanlış olması imkansız olduğundan, böyle bir karşıt-olgusal ifadenin doğruluk değeri

[35] Swinburne'ün Teslis anlayışında üç tanrısal fert de daimi olduğundan, Feser'e göre, bu görüşü Hıristiyan teolojisinde daha çok sapkın bir görüş olarak kabul edilen "O'nun (Oğul) olmadığı bir zaman vardı" şeklindeki inanca yer veren Arianizm'den ayırmak gerekir. Bkz. Feser, agm., s. 176.

[36] Bkz. Alston, agm., s. 48-50.

[37] Agm., s. 51.

[38] Agm., s. 51-52.

muğlaktır.[39] Bu da, Swinburne'ün Teslis anlayışındaki tanrısal fertlerden hiçbirisinin ontolojik (kayıtsız şartsız) olarak zorunlu bir statüye sahip olamaması neticesinde ortaya çıkan tehlikenin bertaraf edilemeyeceğini göstermektedir.

Birden fazla tanrının varlığının mantıksal olarak imkansızlığı noktasındaki en temel gerekçelerden biri; 'Tanrı' terimi, kavramsal içeriğinden dolayı zorunlu olarak tüm mükemmel niteliklere delalet eden bir varlığı gerektirdiğinden, bunun sadece ve sadece bir varlık için doğru olabileceğidir. Dolayısıyla, tanrısal nitelikler en mükemmel nitelikler olduklarından, bu niteliklerin birden fazla varlık için doğru olamayacakları; buna bağlı olarak, birden fazla tanrısal varlığın olabileceğini düşünsek bile, bu varlıklar zorunlu olarak aynı niteliklere sahip olacaklarından, onları birbirinden ayırmanın, yani bireyselleşimlerinin (*individuation*) imkansız olduğu söylenmelidir. Ayırt-edilemezlerin özdeşliği ilkesine bağlı kalarak, birbirinin bütün niteliklerini paylaşan iki varlığın, aslında aynı varlık olacağını düşünecek olursak; iki veya üç tanrısal varlığın da zorunlu olarak aynı niteliklere sahip olmaları zorunlu bir doğru ise, bu varlıkları birbirinden ayırt etmenin bir yolu var mıdır?

Daha önce St. Augustine'de gördüğümüz gibi, Swinburne tanrısal tabiatın temelde basit ve bu bağlamda tanrısal niteliklerin de bu basit tabiatla özdeş olduğu görüşüne katılarak, Tanrı'yı, 'cevherci' bir anlayışa dayanarak, tanrısal niteliklerle birlikte bu niteliklerin ontolojik olarak kendisine dayandığı 'bu'luk'u (zatı) olan bir varlık olarak değil, sadece 'tanrısal özün' (tabiatın) bir örneksenmesi (*instantiation*) olarak düşünmektedir.[40] Bir varlığı, özellikle de bir tanrısal ferdi, (özsel) niteliklerinin kendisine izafe edildiği bir 'bireysel öz'den (bu'luk, zat, *haecceitas*) yoksun, sadece bir 'öz' veya 'tabiat'la açıklamak gerçekten olanaklı mıdır? Söz gelimi, *x* ve *y* gibi iki insanın, aynı öz veya tabiatı (yani 'insanlığı') örnekseyip, birbiriyle bütün nitelikleri de zorunlu olarak paylaştıklarını düşünecek olursak, onları birbirinden farklı kılan ne olabilir? Swinburne, bu noktada, her bir insanın ruhuna tekabül eden, hiçbir şekilde bölünmeyen ve oluşturulamayan, dolayısıyla sadece ve sadece tek tek her bir insana özel bir 'bu'luk' (zat) kabul ettiği hâlde; Tanrı söz konusu olduğunda bu görüşü bırakıp, tanrısal varlıkları sadece 'tanrısal öz'ün bir örneksenmesi olarak ele alan görüşün daha tercihe şayan olduğunu savunuyor. Bu durumda da

[39] Önbileşeni zorunlu olarak yanlış olan karşıt-olgusal koşullu önermelerin doğruluk değeri hakkında konuşmanın beyhude olacağına ilişkin bir değerlendirme için, bkz. David Lewis, *Counterfactuals*, (Oxford: Blackwell 1973), s. 16 vd.

[40] Burada 'cevherci' diye nitelenen görüş ile 'özcü' denilen görüş arasındaki en önemli farklılık; birincisi, bir varlığı sadece özsel olarak sahip olduğu niteliklerin toplamı olarak değil, aynı zamanda bu niteliklerin kendisine dayandığı, nitelenemeyen ve 'bu'luk'la ifade edilen bir 'zat' veya 'cevher'le (*substratum*) açıklarken; ikincisi, bir varlığı sadece o varlık ne ise o yapan 'öz'ün bir örneksenmesi olarak, dolayısıyla bilfiil sahip olduğu özsel niteliklerinin toplamı (ki bunlar Swinburne göre, 'tanrısal öz'le özdeştir) olarak açıklamaktadır. Dolayısıyla, buradaki *essence*'ı bazen 'İlahi Zat'a karşılık olarak kullanılan *Divine Essence*'deki, *essence* şeklinde anlamamak gerektiği gibi, 'cevherci', yani 'zatçı' olarak nitelenen görüşü de nitelikleriyle birlikte her bir (bilfiil) tekil varlığa cevher diyen Aristocu bir cevhercilikten ayırmak gerekir.

iki tanrısal varlığı birbirinden ayıran temel faktör, Swinburne göre, 'ilişkisel niteliker'dir; dolayısıyla, Baba, Oğul ve Ruh arasındaki ilişkiler bu bireyselleşimi sağlamaktadır.[11]

Kuşkusuz, 'cevherci' veya Tanrı'da zat ile niteliklerin (sıfatların) birbirinden ayrı olduğunu savunan görüşün –özellikle de Teslisle bir arada düşünüldüğünde– felsefi bağlamda kayda değer sorunları olabilir; fakat burada bu sorunlara değinmeyip Swinburne'ün tercih ettiği görüşün makul olup olmadığını irdelemeye çalışalım. Her ne kadar Swinburne, temelde bir cevhere (zata) dayanmayan bir tanrısallığı tasavvur etmenin zor olduğunu; Tanrı'ya zat ve nitelikler atfeden görüş ile Tanrı'yı sadece tanrısal özün (yani tanrısal niteliklerin) bir örneksenmesi olarak ele alan görüş arasında bir tercihte bulunmanın zorluğuna değinerek, zatçı görüşün belki de en iyi çözüm olabileceğini düşünüyor olsa da, tercihini yine de ikinci görüşten yana yapmaktadır.[12] Swinburne, tanrısal basitlik ilkesini kabul ederken, tanrısal niteliklerin tanrısal zatla özdeş olduğunu değil, deyim yerindeyse, Tanrı'yı zatı olmayan ve sadece bu niteliklerden oluşan bir varlık olarak görüyor; ancak eğer bu üç tanrısal varlığın zatları yoksa, her bir tanrısal varlığın, ortak niteliklere sahip olmalarına rağmen, kendi başına bu niteliklere sahip olduğunu ve bu noktada bir tanrısal ferdin sahip olduğu niteliklerin bir diğerinin sahip olduğu niteliklerden ayrı olduğunu nasıl anlayacağız? Zatı olmayan ve sadece niteliklerden oluşan bilfiil bir varlığın mümkün olup olamayacağı bir yana, bu üç tanrısal varlığın niteliklerinin bu durumda birbirinden nasıl ayırt edilebileceğini anlamak da oldukça güç görünüyor. Swinburne, üç tanrısal varlığın sadece ilişkisel niteliklerle birbirinden ayrılabileceğini söylüyor. Fakat, ilişkisel niteliklerden ancak ve ancak *x* ile *y* gibi iki farklı varlık söz konusu olduğunda söz edebiliyorsak; *x*'in veya *y*'nin ilişkisel niteliklerle birbirinden ayrıldığını söylediğimizde, zaten birbirinden ayrı iki varlığı varsaymıyor muyuz? Eğer ilişkisel nitelikleri de açıklamak için iki farklı varlığa ihtiyaç duyuluyorsa ve bu iki varlığı birbirinden ayırmanın yegane yolu da, söz konusu ilişkisel nitelikler ise, burada bir döngüsellik kaçınılmaz görünüyor. Keza tanrısal niteliklerin kendisine dayandığı bir zat yoksa, bu nitelikleri neye veya kime izafe edileceği sorusu da felsefi bir izaha muhtaçtır.

Yine de, Teslisteki üç tanrısal ferdin 'ilişkisel nitelikler'i yoluyla, yani Baba'nın Oğul'la, Oğul'un Baba'yla ve yine Ruh'un Baba ve Oğul'la ilişkileri yoluyla birbirlerinden ayrılabilecekleri noktasında Swinburne'e katıldığımızı varsayalım. Wainwright'ın dediği gibi, 'tevlit edilmemişlik' Baba'ya ait özsel bir nitelik, buna karşılık 'tevlit edilmişlik' Oğul'un özsel bir nitelik ise bu nitelikler yoluyla bu iki tanrısal varlığı birbirinden ayırmanın mümkün olduğu düşünülebilir.[13] Aslında, bu özsel ilişkisel niteliklere paralel ayırımlar, Swinburne'ün

[11] Swinburne'ün bu görüşleri içi bkz. *Age.*, s. 32-50; ve yine s. 163-169.

[12] *Age.*, s. 167-168; ve yine bkz. 188-189.

[13] William J. Wainwright, "Monotheism", *Rationality, Religious Belief & Moral Commitment*, der. R. Audi, W.J. Wainwright, (Ithaca: Cornell University Press 1986), s. 292-293.

Teslis anlayışının nedensellik metafiziğinde de görülebilir. Buna göre, Baba en son çözümlemede Oğul'un (keza Ruh'un) varlığının 'etkin nedeni olma' niteliğine sahip iken, Oğul sadece Baba'nın varlığının 'kabullenici nedeni olma' niteliğine sahiptir. Bu durumda, bu tür nitelikler bu tanrısal varlıkları birbirinden ayırt etmekle kalmamakta, aynı zamanda birden fazla tanrı olamayacağı görüşünün temel gerekçelerinden olan tanrısal niteliklerin mükemmel nitelikler olmak açısından birden fazla varlıkta bulunamayacağına ilişkin iddiayı da doğrular görünmektedir. Çünkü, eğer teizmin en temel iddialarından birisi, Tanrı'nın, varlığı için hiçbir şeye dayanmadığı, yani varlığının herhangi bir nedeni olamayacağı ise, bu nitelemeye olsa olsa Baba uymaktadır. Oğul ve Ruh'un, Baba tarafından etkin bir nedensellikle varlığa getirilmeleri ve varlıklarını Baba'ya borçlu olmaları, onları varlıksal bakımdan ancak dolaylı olarak zorunlu yapacağından, bu, birden fazla tanrısal varlığın eşit ölçüde mükemmel olamayacakları anlamına gelecektir;[44] ki, bu durumda etkin bir şekilde nedenlenen bir varlığın nasıl bir tanrı olacağının anlaşılması iyice güçleşecektir. Kaldı ki, Swinburne'ün, Oğul ve Ruh'u da Baba'nın kabullenici nedeni olarak görmesi, buna bile engel olabilecek niteliktedir ki; böyle bir görüşün teizmin Tanrı'ya verdiği ontolojik statüyü sarsacağına daha önce değinmiştik.

Birden fazla tanrısal varlığın imkanı karşısında duran temel gerekçelerden biri de, bu varlıkların iradeleri arasında bir çatışmanın meydana geleceği ve buna bağlı olarak birinin iradesinin üstün gelmesi durumunda diğer(ler)inin rencide olacağı (bunun da onların tanrı olmalarıyla çelişeceği), yani tanrısal varlıkların irade ve güçlerinin çatışmasının bir yerde kaçınılmaz olduğudur.[45] Swinburne, her ne kadar tanrısal varlıkların her şeye güçleri yetse de, aynı zamanda mutlak anlamda 'iyi' ve sadece iyi şeyler yapmaya muktedir oldukları için, eylemlerinde birbirlerini engellemek yerine, destek olacaklarını düşünme-

[44] Aslında böyle bir düşünce çizgisini Hıristiyan teolojisinde de görmek mümkündür. Söz gelimi, Yahyâ ed-Dımaşkî ve St. Thomas Aquinas gibi düşünürler, tanrısal 'mükemmellik'e dayanarak, sadece bir Tanrı'nın varlığından söz edilebileceğini, ya değilse, bir tanrısal varlığın bir diğerinden, ancak daha az mükemmel olmak noktasında ayrılabileceğini iddia etmişlerdir (Bkz. Wainwright, agm., s. 294). Fakat, Wainwright bu düşünce çizgisinin birtakım yanlış varsayımlara dayandığını, örneğin, Tanrı'nın bilfiil var olan bir insanın (Ahmet veya Mehmet'in) yaratıcısı olması gibi, Tanrı'nın özsel değil de, olumsal bir niteliğinin mükemmelliyetsizlik ifade etmediği gibi, doğrudan salt mükemmelliği de gerektirmediğine dayanarak, bu tür nitelikler yoluyla mükemmel iki tanrısal varlığın birbirinden ayırt edilebileceğini ileri sürmektedir (agm., s. 295). Ancak öyle görünüyor ki, Wainwright bunu iddia ederken söz konusu tanrısal mükemmelliğe konu olan tanrısal niteliklerin olumsal olmayıp 'özsel' olduklarını göz ardı etmektedir. Dolayısıyla, Wainwright'ın bu görüşü yaratma fiilini (veya herhangi iradi bir fiili) gerçekleştirmemiş –dolayısıyla, olumsal niteliklere sahip olmayan– iki tanrısal varlığı birbirinden nasıl ayırt edebileceğimiz konusunda bize yardımcı olmamaktadır.

[45] Wainwright'ın (agm., s. 301-302), Gazzâlî'ye atfettiği bu düşünce çizgisi, aslında İslam kelam geleneğinde *temânu'* olarak bilinen; gerek Ehl-i Sünnet ve gerekse Mutezile kelamcıları tarafından, birden fazla tanrısal varlığın imkansızlığı için ileri sürülen kanıtların, belki de başında gelir. İslam kelam geleneğinde farklı kelam düşünürlerinin bu konudaki görüşleri için bkz. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*. (İstanbul: Nun Yayıncılık 1995), s. 83-117.

nin daha makul olacağını belirtir. Söz gelimi, tanrısal fertlerden birisi, bir evren yaratmayı seçmişse, diğeri bunu seçmemiş olsa bile, buna destek verecektir, engel olmayacaktır; fakat asıl sorun, birbirinden farklı olmalarına rağmen her ikisi de tanrısal iyilikle uyumlu olan eylemlerde ortaya çıkmaktadır. Bunu, Swinburne'ün verdiği bir örnekle açıklayacak olursak; her ikisi de eşit ölçüde iyi olan dünyanın saat yönünde veya tersi yönde dönmesi arasında tanrısal fertlerden biri, birinci seçenekten, bir diğeri de ikinci seçenekten yana olursa ne olacak?[16] Swinburne'e göre, fertler arasındaki eylem birliğini sağlamanın birçok yolu düşünülebilirse de, tanrısal fertler arasında eylem birliği meydana getirmenin en uygun yolu, güç paylaşımı, yani her bir tanrısal ferdin gücünün belli bir eylem alanıyla sınırlanmasıdır. Bu da ancak birinci tanrısal ferdin ikinci tanrısal ferdi varlığa getirirken, onun eylem alanını belirlemesi, onunla bu konuda, deyim yerindeyse, bir antlaşmaya varmasıyla olur. Birinci tanrısal ferdin bu ahdi, ikinci tanrısal fert açısından bir yaptırım niteliği taşıdığından, ona uyması kaçınılmazdır. Birinci tanrısal fert de gücünü, mutlak iyiliğinden dolayı bu ahdi gereği, belli bir alanla sınırlayacak ve ikinci tanrısal ferdin alanına müdahale edip ona engel olmayacaktır. Böylece, her bir tanrısal fert, mutlak güç sahibi olmasına rağmen, yine mutlak iyiliğinden dolayı antlaşmaya bağlı kalarak, dünyayı istediği yönde döndürme gücüne sahip olduğu hâlde, bu eğer bir diğer tanrısal ferdin alanına giriyorsa, buna müdahale etmeyecek ve ona engel olmayacaktır.[17]

İnsanların hemen hemen her alanda sınırlı varlıklar olmalarına dayanarak, aralarında eylem veya sorumluluk alanlarını belirleyecek bir sözleşmeye varmalarının kaçınılmazlığına kıyasla, tanımı gereği bütün yönleriyle sınırsız olan, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen tanrısal varlıkların kendi aralarında eylem alanlarını sınırlayan bir sözleşmeye gitmeleri, doğrusu, birçok insana garip gelebilir. Böyle bir sınırlama dahi, bir varlığın tanrı olmasına engel değil midir?

Doğrusu, T_1 ve T_2 gibi iki tanrısal ferdin eylem alanlarını birbirinden farklı ve belli alanlarla sınırlamaları durumunda dahi, ne T_1'in, ne de T_2'nin her şeye gücü yetmek noktasında tanrısal bir varlık oldukları düşünülebilir.[18] Ancak daha da önemlisi, T_1'in eylemlerinden birinin T_2'yi veya T_2'nin eylemlerinden birinin T_1'in gücünü sınırlayıp sınırlamamak noktasında birbirlerini engelleyip engellemeyeceğidir. Swinburne, yukarıda gördüğümüz gibi, böyle bir çatışmanın, bu tanrısal fertlerin mutlak iyiliklerinden kaynaklanan sözleşmeye bağlı kalındığı takdirde, meydana gelmeyeceğini düşünmektedir. Ancak buna katılsak bile, T_1'in iradesinin T_2'nin iradesiyle sınırlanması, yani T_2'nin irade ettiği bir şeyin T_1 tarafından zorunlu olarak irade edilememesi (veya tam tersi), T_1'in sadece iradesine değil, aynı zamanda gücüne de bir sınır getirecek gibi görü-

[16] Bkz. *The Christian God*, s. 171-172.

[17] *Age.*, s. 174-175.

[18] Böyle düşünenlerden biri Wainwright'tir. Bkz. agm., s. 304.

nüyor. Çünkü gerçekte hem T_1, hem de T_2'nin gücü dahilinde olan bir E eylemini, T_2'nin gerçekleştirmesi sadece T_1'in E'yi irade etmesini değil, aynı zamanda E'yi gerçekleştirebilmesini de imkansız hâle getirecektir.[49] Bu da T_1'in gücüne zorunlu olarak (iradesinin ötesinde) bir sınır getirecektir ki, bu durum, birden fazla her şeye gücü yeten varlığın olması durumunda, irade ve güçlerinin çatışacağı; onlardan birinin irade ve gücünün baskın çıkacağı, bunun da diğer tanrısal fertleri ikincil bir konuma sürükleyerek rencide edeceği noktasında ileri sürülen, birden fazla tanrının imkansızlığı, iddiasının hedeflediği noktadır.

Aslında, bunu bizzat Swinburne'ün, bu sorunu aşmak için ileri sürdüğü, birinci tanrısal ferdin ikinci tanrısal ferdi varlığa getirirken, birincisinin ikincisini eylem alanını belirleyen sözleşmeye bir yaptırım (*obligation*) çerçevesinde katılmasını sağlaması noktasında öne sürdüğü gerekçede de görmek mümkündür. Burada da tanrısal fertlerden ilkinin diğerlerine karşı etkin konumunun, diğerlerini buna bağlı olarak şöyle veya böyle kaçınılmaz bir şekilde ikincil bir konuma ittiğini görmekteyiz.[50]

Kuşkusuz, Swinburne'ün Teslis felsefesi çerçevesinde tartışmaya açık başka noktalar da var. Bunlardan biri, Swinburne'ün, bu üç-tanrıcı Teslis anlayışının temel gerekçesini Tanrı-sevgi ilişkisine dayandırarak, mutlak iyiliğin sevgiyi, en iyi sevginin de her şeyi paylaşmayı gerektirdiğine dayandırmasıdır. Böyle bir gerekçe tanrısal bir ferdin her şeyini paylaşmak için bir diğer tanrısal ferdi, bu ikisinin de üçüncü bir tanrısal ferdi varlığa getirmesine neden olabilir; ancak sevgi böyle bir paylaşımı gerektiriyorsa, tanrısal fertlerin sayısının neden üçle sınırlanması gerektiği, tartışmalı olabileceği gibi,[51] "Sevgi her şeyi paylaşmaktır," önermesinin de, zorunlu doğru olmadığını düşünecek olursak, böyle bir zorunluluğun nereden kaynaklandığını görmek daha da güçleşecektir.

Sonuç olarak, Swinburne'ün Teslis şemasında her ne kadar Baba olan Tanrı, Oğul ile Ruh'un hem etkin hem de kabullenici nedeni olmak noktasında Oğul ve Ruh'a kıyasla ayrıcalıklı bir ontolojik statüye sahip olsa da, bu tanrısal fertlerden her biri, varlığı için ya etkin ya da kabullenici bir nedenle bir diğerine bağlı olduğu için, Swinburne'ün Tanrı kavramı teizmin Tanrı'ya verdiği temel ontolojik statü olan O'nun varlığının kendisinden olup, varlığı için hiçbir

[49] Bkz. Wainwright, agm., s. 304-305.

[50] Swinburne'ün argümanındaki aynı noktayı Feser, çocukların bile belli bir yaştan sonra ebeveynlerinin en makul planlarına uymak zorunda olmadıklarına değinerek, ilk tanrısal ferdin, varlığına sebebiyet verdiği ikinci tanrısal ferde eylem alanıyla ilgili böyle bir planı yaptırım olarak sunmasının oldukça tartışmalı birtakım ahlaki sezgilere dayandığını, dolayısıyla bu temel üzerinde her şeye gücü yeten birden fazla varlığın imkanını savunmanın açık olmaktan uzak bir iddia olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Agm., s. 180.

[51] Bkz. Feser, agm., s. 179. Feser, Swinburne'ün de esas aldığı insan-aile ilişkisine dayanarak tek çocuklu ailenin, kardeş(ler)i olan bir aileye göre kendisini daha az gerçekleştirdiği, dolayısıyla bir ailenin fert sayısının dört olmasının daha iyi olduğunu ve mutlak iyi olan tanrısal bir ferdin de buna müsaade etmesi gerektiğini, hatta geniş ailelerin de mutlu olduğu göz önüne alınırsa, bu sayının arttırılmasına bir engel bulunmadığı noktasında Swinburne'ün tanrısal varlıkları üçle sınırlamaya ilişkin gerekçesinin yetersiz kalacağını savunmaktadır. Bkz. agm., s. 179.

şekilde nedenlenemez (nedenlenmemiş ve nedenenmeyecek) bir varlık olduğu anlayışla çelişmektedir. Yine buna bağlı olarak, Swinburne'ün bu üç tanrısal fert arasında birkaç açıdan, deyim yerindeyse, bir derecelendirmeye gitmek durumunda olduğunu düşünecek olursak, bunun da tanrısal bir varlığın tabiatına aykırılık teşkil edeceği yeterince açıktır. Kaldı ki, üç-tanrıcılığı gerektirmek noktasında birçok sorunla karşı karşıya olan böyle bir anlayış, Feser'in dediği gibi,[52] teslisçiye yardımcı olmak bir yana, onun bir tek Tanrı'nın var olduğu noktasındaki iddiasını da yanlışlayacaktır. Muhtemelen bu yüzdendir ki, Teslisin üç-tanrıcı yorumu Hıristiyan teologlar arasında zaman zaman benimsenmişse de, daha çok kabul gören görüş, onların birbirinden varlıksal olarak bağımsız üç irade ve yaratıcı güç olmayıp, üç şahısta yer alan aynı tanrısal özün (tanrısal irade ve gücün) farklı boyutları oldukları olmuştur.[53]

[52] Agm., s. 180.

[53] Bkz. Wainwright, agm., s. 310.

islâmiyât III (2000), sayı 4, s. 115-131

Hıristiyanlık'ta İsa'nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı

MEHMET KATAR
YARD.DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Hıristiyanlık, İsa merkezli bir din olarak bilinmekte ve bu dinin inanç, ibadet ve ahlaki öğretilerinin tamamı İsa'nın kimlik ve kişiliği etrafında odaklanmış bulunmaktadır. Bu çerçevede, onun hayatı ve söylemleri, Hıristiyanlık'taki tüm inanç, ibadet, tören ve kutlamaların temelini oluşturmaktadır. Özellikle İsa'nın mucizevi biçimde babasız doğumu,[1] –Hıristiyan inancına göre– çarmıhta ölümü[2] ve üç gün sonra dirilişi,[3] hem Hıristiyan ilahiyatının temelini teşkil etmekte hem de İsa ile ilgili anma ve kutlamaların çıkış noktasını oluşturmaktadır. İsa'nın hayatındaki bu önemli olaylar, onun inkarnasyonu, yani insan bedenine bürünerek dünyaya gelişi ve öldükten sonra dirilişi şeklindeki iki ana hâdisenin etrafında odaklanmaktadır.[4] Hıristiyanlar açısından çok önemli olmaları sebebiyle de, önce bu iki temel hâdiseyi kutlama ve anma geleneği oluşmuştur. Ardından, zaman içerisinde, bu anma ve kutlamaların ayrıntılı hâle getirilmesiyle, bunların öncesinde veya sonrasında yer alan ve bir kısmı, bu iki kutlamanın hazırlığı veya tamamlayıcısı mahiyetinde olan, yeni anma ve kutlama törenleri ortaya çıkmıştır.[5] Tarihî süreç içerisinde kademeli bir biçimde ortaya çıkan ve zamanla, muhtevalarına yapılan birtakım ilave veya sınırlandırmalarla günümüze kadar gelen bu kutlamaların tümü, İsa'nın doğumu ve çarmıhta öldükten sonra dirilişi şeklinde tasnif edilen iki ana devrenin içerisinde yer almaktadır.

Bu makalede, İsa'yla ilgili bu iki ana devreden birincisini teşkil eden İsa'nın inkarnasyonu, yani doğumu devresi kutlamalarının tarihî süreç içerisinde orta-

[1] Bkz. Matta 1: 18-23; Luka 1: 26-38.

[2] Bkz. Matta 27: 33-50; Markos 15: 22-37; Luka 23: 33-46; Yuhanna 19: 17-30.

[3] Bkz. Matta 28: 1-9; Markos 16: 1-7; Luka 24: 1-9; Yuhanna 20: 1-10.

[4] Andrew Hughes, *Medieval Manuscripts for Mass and Office: A Guide to Their Organization and Terminology*, Toronto 1995, s. 3; John F. Sullivan, *The Externals of the Catholic Church*, Revised by John C. O'Leary, New York 1951, s. 185; *An Encyclopedia of Religion*, edited by Vergilius Ferm, U.S.A. 1959, s. 171.

[5] Sullivan, s. 185; *An Encyclopedia of Religion*, s. 171; *The Early Church, An Abridgement of History of the Church*, edited by Hubert Jedin, English Translation Edited by John Dolan, Abridged by D. Larrimore Holland, New York 1993, I. 299.

ya çıkışı ve bu dönemde, özellikle Batı dünyasında yapılan kutlamalar ele alınacaktır. Bu çerçevede, dünyanın bir çok yerinde, doğum günü büyük törenlerle kutlanan İsa'nın, gerçekte ne zaman doğmuş olduğu sorusuna cevap aranacak ve günümüz Batı dünyasında İsa'nın doğumunu kutlamak amacıyla icra edilen tören ve uygulamaların kökenleri araştırılacaktır.

1. İsa'nın Doğum Tarihi

Hıristiyan dünyasında İsa'nın doğumu, zamanın başlangıcı (Miladi çağın başlangıcı) sayıldığı için, genel olarak, onun, Milad'ın birinci yılında, kış mevsiminde doğduğu kabul edilmektedir.[6] Bununla birlikte, gerçekte onun doğum yılı ve zamanı tam olarak bilinmemekte ve kaynakların, bu konuda birbirinden oldukça farklı tarihlere işaret ettiği görülmektedir.[7] İsa'nın hayatını ve öğretisini anlatmaları sebebiyle en temel bilgi kaynağı olması gereken İncillerde de bu hususta açık bir ifade bulunmamaktadır. Bu konuda verilen sınırlı bilgiler ise, sadece Matta ve Luka İncillerinde geçmektedir. Ancak bunların da, konuyla ilgili vermiş olduğu bilgiler, hem çok yetersiz kalmakta hem de birbirini tutmamaktadır. Bu bağlamda, bu iki İncil'den Matta'ya göre İsa, M.Ö. 37 ile M.Ö. 4 yılları arasında Yahudi topraklarında hüküm süren kral Hirodes zamanında[8] dünyaya gelmiştir.[9] Fakat burada onun, Hirodes'in saltanatının hangi yılında doğduğu belirtilmediği için, bu ifadeden, İsa'nın doğum yılını ve zamanını tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte, aynı ifadenin devamında, Meryem'in nişanlısı Yusuf'un, İsa'nın doğumundan hemen sonra, onu ve Meryem'i yanına alarak Mısır'a gittiği ve Hirodes'in ölümüne kadar burada kaldığı[10] şeklindeki bilgilerden hareketle, İsa'nın, Hirodes'in saltanatının son zamanlarında, yani en geç M.Ö. 4 yılında veya bundan bir kaç yıl daha önceki bir tarihte doğduğu anlaşılmaktadır.

İsa'nın doğumu hakkında bilgi veren bir diğer İncil olan Luka'ya göreyse İsa, Roma İmparatoru'nun Suriye'deki valisi olan Kirinius'un idareciliği zamanında yapılan bir genel nüfus sayımı sırasında dünyaya gelmiştir.[11] Ancak, İsa'nın doğum tarihiyle ilgili olarak Luka İncili'nde geçen bu bilgi, Matta'da verilen bilgiyle uyuşmamakta ve Matta'da belirtilen zamandan oldukça farklı bir

[6] Alan Watts, *Myth and Ritual in Christianity*, U.S.A. 1968, s. 119-120; ayrıca bkz. *A New Catechism, Catholic Faith for Adults*, London 1978, s. 82-83.

[7] Bkz. Owen Chadwick, *A History of Christianity*, London 1995, s. 22; Xavier Jacob, *İsa Kimdir?*, Ankara 1997, s. 19; Hidayet Işık, "Dinî Kökeni Açısından Noel ve Yılbaşı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII (Konya 1997), s. 447, 450, 452.

[8] Bkz. *Oxford Bible Atlas*, edited by Herbert G. May, with the assistance G. N. S. Hunt, in consultation with R. W. Hamilton, Revised for the third edition by John Day, New York, Toronto 1990, s. 84; Richard Wallace and Wynne Williams, *Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası*, çev. Z. Zühre İlkgelen, İstanbul 1999, s. 84-85.

[9] Bkz. Matta 2: 1.

[10] Bkz. Matta 2: 13-21.

[11] Bkz. Luka 2: 1-7.

döneme, M.S. 6 yılı veya daha sonraki bir tarihe delalet etmektedir. Çünkü tarihî kaynaklar, Kral Hirodes'in M.Ö. 4 yılında ölmesinden sonra, ülkesinin, onun üç oğlu arasında taksim edildiğini ve bu taksimattan sonra Kudüs'ün de içerisinde yer aldığı, başlıca Yahudi topraklarını teşkil eden Judea ve Samarya bölgesinin Hirodes'in oğullarından Arhelaos'un idaresine geçtiğini; bundan bir süre sonra da, M.S. 6 yılında Roma İmparatorluğu'nun, Arhelaos'un elinden krallığı alarak, bu bölgenin idaresini Suriye'deki Romalı valiye bıraktığını belirtmektedir.[12] Luka'nın, Kudüs çevresindeki bir olayı naklederken, bu bölgede bir kral veya idareci varken, Suriye bölgesinin idarecisine atıfta bulunması anlamsız olacağına göre, bu İncil yazarı, İsa'nın, Suriye Valisi Kirinius'un zamanında doğduğunu ifade ettiğinde; bununla, o dönemde Kirinius'un Kudüs ve çevresini de idare ettiğini kastetmiş olmalıdır. Dolayısıyla, Luka'daki bu bilgiler ışığında, İsa'nın, Judea ve Samarya bölgesinin idaresi, Suriye'deki Roma Valisi'nin hakimiyetine geçtikten sonra, yani M.S. 6 yılında veya bundan daha sonraki bir tarihte doğmuş olması gerekmektedir. Oysa Luka'nın bu ifadeleri, sadece Matta'nın ifadeleriyle değil, kendisinin bir bap önce Zekeriya oğlu Yahya'nın doğumuyla ilgili olarak vermiş olduğu bilgilerle de çelişmektedir. Çünkü Luka İncili, Zekeriya oğlu Yahya'nın anne rahmine düşüşünü anlatırken, bu olayın, Yahudiye kralı Hirodes'in hükümranlık döneminde gerçekleştiğini belirtmekte;[13] ardından da, Yahya'nın annesinin Yahya'ya hamile kalışının altıncı ayında, melek Cebrail'in bu defa, Galile bölgesinin Nasıra şehrindeki Meryem'e görünerek, onu İsa ile müjdelediğini ifade etmektedir.[14] İsa'nın bu müjdeleme olayından dokuz ay sonra doğması gerektiği düşünülürse, onun, Suriye Valisi Kirinius zamanında değil, Hirodes'in saltanatı zamanında veya en geç ondan bir yıl kadar sonra, Hirodes'in oğlu Arhelaos'un hükümranlığının ilk yılında, yani bölgenin idaresi doğrudan Romalı valilere bırakılmadan dokuz veya on yıl kadar önce dünyaya gelmiş olması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu da, Luka İncili'nin, İsa'nın doğum tarihi konusunda, hem kendisiyle hem de Matta İncili'yle çeliştiğini ve onun bu konuda verdiği bilgiler yerine, Yahya'nın doğum zamanı ile ilgili verdiği bilgilerin esas alınması gerektiğini göstermektedir. Çünkü bu bilgiler, hem Matta'da verilen bilgilerle hem de tarihî araştırmalarla daha çok uyuşmaktadır. Nitekim İsa'nın doğum tarihini araştıranlar da, yukarıda belirtilen verilerden hareketle, İsa'nın, Milad'ın başlangıcı olarak gösterilen tarihten birkaç yıl önce, M.Ö. 4 yılında,[15] hatta bu tarihten iki üç yıl kadar önce, M.Ö. 6-7 yılları civarında doğduğunu tahmin etmektedirler.[16]

Yukarıda verilen bilgiler ışığında, İncillerden hareketle, İsa'nın doğum yılını kesin olarak belirlemenin mümkün olmadığı, fakat bu metinlerdeki genel

[12] Wallace and Williams, s. 85; *Oxford Bible Atlas*, s. 84; ayrıca bkz. K. Bihlmeyer-H. Tuchle, *I. ve IV. Yüzyıllarda Hıristiyanlık*, çev. Antun Göral, İstanbul 1972, s. 13.

[13] Bkz. Luka 1: 5-25.

[14] Bkz. Luka 1: 26-38.

[15] Bkz. David Brown, *A Guide to Religions*, G. Britain 1991, s. 155.

[16] Bkz. A New Catechism, s. 83; Sullivan, s. 204.

bilgileri, tarihî verilerin yardımıyla yorumlayarak yaklaşık bir doğum yılının tespit edilebileceği anlaşılmaktadır. Ancak bu metinlerden, bunun ötesinde herhangi bir şey çıkarmanın ve İsa'nın doğum gününü ve saatini belirlemenin ise mümkün olmadığı görülmektedir. Çünkü İncillerde veya muteber tarihî kaynaklarda İsa'nın doğum günü veya mevsimi konusunda en ufak bir işaret bulunmamaktadır.

İsa'nın doğum tarihi hakkında kesin bilgi vermeyen bu iki İncil yazarının, onun doğduğu mekan ve doğumu sonrasındaki gelişmeler konusunda da birbirinden farklı bilgiler verdiği görülmektedir. Bu bağlamda, Matta'da nakledilen bilgilere göre, İsa'nın Beytlehem'de doğmasından hemen sonra, doğulu müneccimler, Yahudilerin kralının (Beklenen Mesih'in) doğum alameti olan yıldızı gökte görmüş ve yıldızın peşinden Kudüs'e kadar gelerek, Kral Hirodes'e, Yahudilerin müstakbel kralının nerede doğduğunu sormuştur. Hirodes de bu soruyu Yahudi din bilginlerine sormuş ve onlardan, Davud soyundan gelecek olan bu Mesih'in, Beytlehem'de doğacağını öğrenmiştir. Bunun ardından Hirodes, doğulu müneccimlere, görmüş oldukları yıldızı takip ederek bu kralı bulmalarını ve yerini kendisine de haber vermelerini söylemiştir. Müneccimler, yıldızı takip ederek Beytlehem'de bir evin önüne kadar gelmiş ve içeri girerek bebek ile annesini görmüştür. Burada onlar, bebek İsa ile annesine, altın, günnük ve mür hediye etmişler[17] ve bir meleğin, rüyada kendilerini uyararak Hirodes'in yanına uğramamalarını söylemesi üzerine, başka bir yoldan ülkelerine dönmüşlerdir.[18] Hirodes ise bir müddet bekledikten sonra, müneccimlerin geri gelmemesi üzerine, aldatıldığını anlamış ve bunun üzerine Beytlehem'de bulunan iki yaşın altındaki tüm erkek çocukları, Mesih olabilecekleri ihtimaliyle öldürtmüştür.[19]

Matta'ya göre melek, Meryem'in kocası Yusuf'u da uyarmış ve Hirodes'in, ileride krallığını elinden alacağı endişesiyle bebek İsa'yı öldürtmek için aradığını, bundan kurtulmak için Mısır'a gitmeleri gerektiğini söylemiştir. Bunun üzerine Yusuf, Meryem ve bebek İsa'yı da yanına alarak Mısır'a gitmiş ve Hirodes'in ölümüne kadar orada kalmıştır. Böylece, Matta'ya göre, daha önce Eski Ahit'te, Hoşea Peygamber'in ağzından ifade edilmiş olan "Oğlumu Mısır'dan çağırdım."[20] kehaneti de gerçekleşmiş olmaktaydı.[21] Bu da Matta'nın, İsa ile ilgili

[17] Bkz. Matta 2: 1-11 (Hıristiyan geleneğinde genellikle, bu hediyelerin sayısı sebebiyle doğulu müneccimlerin de üç kişi olduğu düşünülmüştür. İsa'nın krallığı ve kurtarıcılığının tüm insanlığa yönelik olduğunu vurgulamak amacıyla da, bu üç kişi, beyaz, sarı ve siyah ırkları temsil eder biçimde üç farklı renkten kişiler olarak tasavvur edilmiştir. Bkz. Chadwick, s. 25; Watts, s. 124; Jacob, *İsa Kimdir?*, s. 22-23).

[18] Bkz. Matta 2: 12.

[19] Bkz. Matta 2: 16-18.

[20] Hoşea, 11: 1.

[21] Bkz. Matta 2: 13-15 (M.S. 80-90 tarihleri arasında Yahudi asıllı bir Hıristiyan tarafından kaleme alınmış olan Matta İncili, Yahudi dinî düşünce ve değerlerini en fazla yansıtan İncil olarak kabul edilmektedir. Bu İncil yazarı, İncil'inde, İsrail kavmine ait dinî değer ve kavramların en doğ-

anlatımlarında Yahudi kutsal metinleri ve kehanetleriyle sağlam bağlar kurduğunu ve Eski Ahit'ten deliller getirerek söylediklerini ispatlamaya çalıştığını göstermektedir.[22]

Luka İncili'nde ise Yusuf'un, nüfus sayımına katılmak için, hamile olan Meryem'i de yanına alarak Nasıra şehrinden ayrıldığı ve asıl memleketi Beytlehem'e gittiği belirtilmektedir. Burada, onların, Matta'da anlatılan ev yerine, kalabalık sebebiyle handa yer bulamadıkları için bir ahırda konakladıkları anlatılmaktadır. Bazı kaynaklardaki rivayetlere göre, bu ahır, hana bitişik bir mağara oyuğundan yapılmıştı.[23] Luka'ya göre, Meryem burada İsa'yı doğurmuş ve onu kundağa sararak hayvan yemliğine yatırmıştır.[24] Doğumdan sonra da, Matta'da anlatılan doğulu müneccimler yerine, melekler ve civarda hayvan otlatan çobanlar onları ziyaret etmiştir.[25] Yine Luka İncili, Matta İncili'ndeki anlatımlardan tamamen farklı biçimde, ne Hirodes'in İsa'yı öldürmek istemesinden ne de İsa ve ailesinin ondan kurtulmak için Mısır'a kaçmalarından bahsetmektedir. Hatta o, böyle bir olayın olmadığını vurgulamak istercesine, İsa'nın kırk günlük olduktan sonra, o günkü Yahudi coğrafyasının tabii merkezi ve dolayısıyla da, idarecilerin yaşadığı yer olan Kudüs'e götürülerek buradaki Süleyman Mabedi'nde Tanrı'ya sunulduğunu belirtmektedir.[26]

Görüldüğü gibi, bu iki İncil, İsa'nın doğum zamanı konusunda farklı tarihler verdikleri gibi, onun doğum mekanı ve doğumu sonrasında gerçekleşen olaylar konusunda da birbirinden farklı bilgiler vermektedirler. Bütün bu farklı bilgilerden İsa'nın doğum gününü veya mevsimini tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Hatta bunun da ötesinde, bu iki İncil'in, İsa'nın doğduğu mekan ve bu esnada gerçekleşen olaylarla ilgili olarak birbiriyle uzlaştırılması zor bilgiler vermeleri, zihinlerin daha da karışmasına neden olmakta ve İsa'nın doğum gününü İncillerden çıkarmak tamamen imkansız hâle gelmektedir.

İsa'nın doğum zamanıyla ilgili İncillerdeki bu belirsizlik, Hıristiyan bilginlerini de etkilemiş ve onların, bu konuda oldukça farklı görüşler belirtmelerine

ru biçimde Hıristiyan topluluğunda devam ettiğini ispatlamaya çalışmaktadır. Alice Parmelee, *A Guide Book to the Bible*, London 1957, s. 102).

[22] Watts, s. 125; Parmelee, s. 103.

[23] Bkz. Watts, s. 119; ayrıca bkz. Jacob, *İsa Kimdir?*, s. 20.

[24] İsa'nın doğumunu tasvir eden resimlerde onun konduğu yemlik, bazen örülmüş bir sepet şeklinde bazen de oyuk biçiminde tasvir edilmiştir. Doğulu ressamlar bu sahnede Meryem'i doğum sonrası halsiz biçimde sırt üstü yatmakta olarak tasvir ederken; Batılılar onu, bebek İsa'nın önünde dua eder biçimde tasvir etmeyi uygun görmüştür. Ayrıca, İsa'nın doğumunu tasvir eden bu sahneye, İncillerde bahsedilmediği hâlde, bazen öküz, eşek gibi hayvanlar da eklenmiştir. Yine bu resimlere, Kuzey Avrupa'daki Alman ve İskandinav toplumların Hıristiyan olmasından sonra, bu bölgelerdeki kış mevsiminin ayrılmaz parçası olan kar motifi de eklenmiş ve İsa'nın doğumunu tasvir eden resimler kar manzaralı çizilmeye başlanmıştır (Chadwick, s. 25). Bu da Noel'deki pek çok unsur gibi, bu tasvirlerin de zaman içerisinde geleneksel kültür ve yöresel özelliklerin etkisiyle ortaya çıktığını göstermektedir.

[25] Bkz. Luka 2: 1-16.

[26] Bkz, Luka 2: 22-24 (Yahudi dinî yasasına göre ailenin ilk doğan erkek çocuğu Tanrı'ya adanır ve onun için Mabed'de kurban sunulurdu. Bkz. Çıkış 13: 12-13; 34: 19-20; Luka 2: 23-24).

neden olmuştur.[27] Özellikle Doğu Kiliselerine mensup pek çok din bilgini, şimdi kabul edilenden çok daha farklı dönemleri İsa'nın doğum zamanı olarak göstermiş ve onun, baharda veya sonbaharda doğduğunu iddia etmiştir.[28] Nitekim, M.S. 150-215 tarihleri arasında yaşamış olan İskenderiyeli Clement'in, İsa'nın doğum gününü 20 Nisan, 20 Mayıs veya daha değişik zamanlar olarak kabul eden bazı kimselerden bahsettiği belirtilmektedir.[29] Ancak bu farklı tarihlere rağmen, –Clement'in kendisi de dahil olmak üzere– Doğu Hıristiyanlarının çoğu, İsa'nın 6 Ocak tarihinde doğmuş olduğuna inanmaktaydı.[30]

Bazı bilim adamlarına göre, 6 Ocak'ın İsa'nın doğum tarihi olarak telakki edilmesi, Doğu bölgelerinde, özellikle de Mısır'da kullanılmış eski bir takvime göre kış gündönümünün 6 Ocak'ta kutlanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre, bu tarihi benimseyenler, muhtemelen, İsa'nın doğumu ile güneşin yeniden dünyaya yaklaşmaya başlaması anı arasında ilişki kurmuş ve bu nedenle de, İsa'nın 6 Ocak'ta doğduğunu iddia etmiştir.[31] Ancak Paul F. Bradshaw'un bildirdiğine göre, bu teoriyi reddeden bilim adamları da bulunmaktadır. Örneğin bu çerçevede Thomas Talley adlı bilim adamı *The Origins of the Liturgical Year* adlı eserinde, eski Mısır'da 6 Ocak tarihinde başlayan bir takvimin hiçbir zaman kullanılmadığını; ayrıca, Hıristiyanlık öncesinde bu tarihin yaygın bir pagan bayramı olarak kutlandığına dair güçlü delillerin de olmadığını iddia ederek, bu teoriye karşı çıkmıştır.[32] İsa'nın 20 Nisan veya 20 Mayıs'ta doğduğunu ifade edenlerin ise, hangi gerekçelerle böyle bir iddiada bulundukları konusunda elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte, bunların, özellikle bazı Ortadoğu kavimleri arasında yaygın olan, yılın baharda başlaması ve bu dönemin, tabiatın yeniden doğum zamanı olarak kabul edilmesi anlayışlarından etkilendiklerini düşünmek mümkündür.

Batı'da, Roma Kilisesi'nde ise, miladî IV. yüzyılın başına kadar, İsa'nın doğum gününü belirleme ve kutlamayla ilgili herhangi bir anlayışın oluşmadığı, hatta Pazar ve Paskalya dışındaki diğer tüm kutlamaların, Milan Fermanı'ndan sonra ortaya çıktığı belirtilmektedir.[33] Zaten bu döneme kadar Hıristiyanlık, sürekli olarak Roma Devleti'nin zulüm, baskı ve yasaklarına maruz kalmış, bu nedenle de serbestçe yayılma imkanı bulamamıştır. Daha da önemlisi, bu baskılar sebebiyle, o, bir dinin en temel unsurları olan kurum, kural ve uygulamalarını bile yeterince oluşturamamıştır. Bu nedenle Hıristiyanlığın ilk üç yüz-

[27] Sullivan, s. 204.

[28] Bkz. Chadwick, s. 22; Sullivan, s. 204.

[29] Bkz. Sullivan, s. 204.

[30] Bkz. Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship, Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York 1992, s. 203; Sullivan, s. 204.

[31] Bkz. Bradshaw, s. 202-203; ayrıca bkz. Chadwick, s. 24; *A New Catechism*, s. 83; Işık, s. 453-454.

[32] Bunun için bkz. Bradshaw, s. 203.

[33] Bkz. G. G. Willis, *A History of Early Roman Liturgy to the Death of Pope Gregory the Great*, London 1994, s. 79-81; ayrıca bkz. *A New Catechism*, s. 82.

yılında inanç, ibadet ve uygulamaların pek çoğu gibi, İsa'nın doğum günü ile ilgili anlayış ve kutlamalar da henüz teşekkül etmemişti. Dolayısıyla bu dönemin Hıristiyanları arasında, İsa'nın doğum gününü kutlamaya yönelik herhangi bir uygulamaya da rastlanmamaktaydı.[34]

2. İsa'nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı

Yukarıda bahsedilen çeşitli faktörler sebebiyle ilk dönem Hıristiyanlık'ta İsa'nın doğum tarihini kutlama anlayışı teşekkül etmemiş ve Hıristiyanların, ilk üç yüzyılda kutladığı birkaç bayram arasında İsa'nın doğumu (Noel veya Christmas)[35] adlı herhangi bir bayrama rastlanmamıştır. Bu dönemde, İsa'nın doğumuyla irtibatlandırılabilecek tek kutlama ise, bazı Doğu Kiliselerinin, İsa'nın kurtarıcılık göreviyle ortaya çıkışının, yani zuhurunun alameti olarak Yahya Peygamber eliyle vaftiz oluşu anısına icra ettikleri 6 Ocak'taki Epifani[36] Bayramı olmuştur. Esasta, İsa'nın kurtarıcı olarak ortaya çıkışının anısına icra edilen bu kutlamada, onun doğumunu da kutlamak amacıyla bir iki şey yapılmışsa bile, bu yapılanlar, asıl kutlamaları teşkil eden Epifani'nin muhtevası içinde kalmış ve hiçbir zaman onu gölgeleyecek bir şekle dönüşmemiştir.[37] Nitekim Doğu'ya ait erken dönem bazı metinleri tetkik eden araştırmacılar, bu metinlerde nakledildiği şekliyle, Epifani Bayramı'nın odak noktasını, İsa'nın vaftizinin teşkil ettiğini belirtmektedirler.[38] Ancak yine de bazı araştırmacılar, Doğu Kiliselerindeki Epifani'yi, sadece İsa'nın vaftizini (zuhurunu) kutlama bayramı olarak değil, aynı zamanda kısmen de olsa, onun doğumunu kutlama töreni olarak telakki etmiştir.[39]

Epifani kutlamalarının ortaya çıkmaya ve yaygınlaşmaya başladığı bu dönemlerde, Hıristiyan dünyasının herhangi bir yerinde İsa'nın doğumunu kutla-

[34] Sullivan, s. 204; Işık, s. 452.

[35] Batı dillerinin çoğunda, İsa'nın doğum gününü ifade etmek için Latince 'doğum günü' anlamına gelen *Dies Natalis* kelimesinin farklı şekillerdeki söylenişlerinden kaynaklanan sözcükler kullanılmaktadır. Örneğin bu çerçevede, İsa'nın doğum gününe İtalyanca'da *Il Natale*; Fransızca'da *Noel* denilmektedir. İngilizce'de ise İsa'nın doğum gününe *Christmas* denilmektedir. *Christmas*; *Christ's Mass*, yani Christ'in (Mesih'in) doğumu onuruna yapılan Mass (Evharistiya ayini) anlamına gelmektedir. Bu kelime, erken dönem İngilizce'de *Christes Maesse*, bir yüzyıl kadar sonra *Christ Messe* ve İngilizce'nin gelişimine paralel olarak en son *Christmas* hâlini almıştır (Sullivan, s. 205).

[36] Grekçe bir kelime olan *Epifani* 'görünüş', 'tezahür' mânalarına gelmekte ve Kiliseler arasındaki farklı algılama biçimlerine rağmen genel mânâda kurtarıcı İsa'nın zuhurunu ve görülmesini ifade etmektedir. Bu bayram III. yüzyılda, önce Doğu Kilisesi'nde, İsa'nın vaftiz oluşunu kutlamak amacıyla başlatılmış ardından da IV. yüzyılda Batı Kilisesi'ne geçmiştir. Ancak Batı Kilisesi bu bayramı, Doğu'daki muhtevasından oldukça farklı bir biçimde, İsa'nın vaftiz oluşu anısına değil de, doğulu üç müneccimin bebek İsa'yı ziyareti anısına kutlamayı benimsemiştir. (Bkz. *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, edited by Elisabeth A. Livingstone, G. Britain 1990, s. 175; ayrıca bkz. Chadwick, s. 24).

[37] Sullivan, s. 185, 204; ayrıca bkz. Watts, s. 122.

[38] Bkz. Bradshaw, s. 203.

[39] Bkz. Willis, s. 82.

ma geleneği ise henüz oluşmamıştı. Bir süre sonra, İmparator Konstantin'in Hıristiyanlığa serbestlik tanıyan 313 tarihli Milan Fermanı'yla, Hıristiyanlar devlet takibatından kurtulmuş; böylece, o zamana kadar Hıristiyanlık'ta, devletin baskısı ve başka bazı zorluklar sebebiyle oluşturulamamış olan pek çok kurum, kural ve uygulama ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu çerçevede, İsa'nın doğumunu kutlama geleneği de, bu yeni dönemin hemen başlarında, önce Batı'da, Roma Kilisesi'nde ortaya çıkmış ve buradan diğer Kiliselere yayılmıştır.[40]

İsa'nın doğumuyla ilgili kutlamaların, ilk defa Milan Fermanı'ndan sonra Batı Kilisesi'nde ortaya çıktığı görüşü, bilim adamlarının büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilmekle birlikte, bu görüşün aksini iddia eden bazı araştırmacılara da rastlanmaktadır. Nitekim kaynakların bildirdiğine göre Thomas Talley adlı bilim adamı, *The Origins of the Liturgical Year* adlı eserinde, Aziz Augustine'nin (354-440) bir vaazına atıfta bulunarak, Hıristiyanlığın devlet dini hâline gelmesinden önce de, Hıristiyanlar arasında İsa'nın doğumunu kutlama geleneğinin bulunduğunu iddia etmiştir.[41] Ancak bu tür farklı görüşlere rağmen, İsa'nın doğumu ile ilgili kutlamaların, ilk olarak, IV. yüzyılın ortalarına doğru, 336 yılında Roma Kilisesi'nde başladığı ve bu kutlamalar için de, 25 Aralık tarihinin esas alındığı yaygın biçimde kabul edilmektedir.[42]

3. İsa'nın Doğumuyla İlgili Kutlamaların Hıristiyan Dünyasında Yayılması

IV. yüzyılın ortalarında, önce Batı Kilisesi'nde başlayan İsa'nın doğumunu kutlama geleneği, aynı yüzyılın sonlarına doğru (380'lerden itibaren) bazı Doğu Kiliseleri tarafından da benimsenmiş ve kutlanmaya başlanmıştır.[43] Bu çerçevede, İsa'nın doğum gününü kutlama geleneği, muhtemelen, Roma'dan kısa bir süre sonra, buraya en yakın bölge olan Kuzeybatı Afrika Kiliselerine geçmiş ve buradan daha doğuya doğru yayılarak en son, Kudüs ve Mısır Kiliselerine ulaşmıştır. Nitekim kaynaklar, 430 yılına kadar Mısır ve Kudüs bölgelerinde, İsa'nın vaftizi (zuhuru) anısına 6 Ocak tarihinde kutlanan Epifani'den başka, onun doğumuyla ilgili herhangi bir kutlamaya rastlanmadığını belirtmektedirler. Bunun sebebi ise, bu Kiliselerin, İsa'nın doğumu yerine, onun vaftizini (zuhurunu) kutlamayı gelenek hâline getirmeleri olmuştur. Bu nedenle de, bu bölgelerdeki Hıristiyanlar, diğer Kiliselerde gelenek hâlini almaya başlamış olan İsa'nın doğumunu kutlama anlayışını bir hayli geç benimsemiş ve bu kutlamayı Epifani'nin muhtevasından zor ayırabilmişlerdir.[44]

[40] Bkz. Willis, s. 80-81.

[41] Bunun için bkz. Bradshaw, s. 203.

[42] Bkz. Sullivan, s. 185, 204; Watts, s. 122; *The Early Church*, I. 299; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, s. 265; Abdurrahman Küçük, *İslâm ve Günümüz Meseleleri*, Ankara 1991, s. 256.

[43] Sullivan, s. 204.

[44] Bkz. *The Early Church*, I. 299-300.

Her şeye rağmen, V. yüzyıldan itibaren, o zamana kadar, sadece İsa'nın vaftizini (zuhurunu) ifade eden Epifani'yi kutlayan Doğu Kiliselerinde de, İsa'nın doğumunu bir bayram olarak kutlama anlayışı teşekkül etmiş ve bu bayram, Epifani Bayramı'yla aynı tarihte, 6 Ocak'ta kutlanmaya başlanmıştır.[15] Bununla beraber, bu Kiliselerde, İsa'nın doğum tarihi ile ilgili olarak başlayan bu yeni uygulama nedeniyle, eskiden beri onun vaftiz oluşunun ve kurtarıcı olarak ortaya çıkışının anısına icra edilmekte olan 6 Ocak'taki Epifani kutlamaları ise terk edilmemiş veya önemini yitirmemiştir.[16] Hatta bunun da ötesinde, bir süre sonra bu bayram, Kiliseler arasındaki etkileşim sonucunda, İsa'nın doğumunu kutlama geleneğinin Doğu Kiliselerine geçmesine benzer şekilde, ancak farklı bir anlamlandırmayla Batı Kilisesi'ne, yani Roma'ya sirayet etmiş ve burada da kutlanmaya başlanmıştır. Böylece Doğu ve Batı Kiliseleri arasındaki bu etkileşim sayesinde Doğu'ya ait bir kutlama olan ve çok erken dönemlerden itibaren Doğu Kiliselerinde ortaya çıkmış bulunan Epifani Bayramı geleneği, Batı Kiliselerine de geçerek, tüm Hıristiyan dünyasında kutlanan bir uygulama hâline dönüşmüştür.[17]

4. İsa'nın Doğum Günü Olarak Gösterilen Tarih Nasıl Belirlenmiştir?

İsa'nın doğum günü kutlamalarının, Batı Kilisesi'nde 25 Aralık; Doğu Kilisesi'nde ise 6 Ocak şeklinde farklı iki tarihte kutlanmasının[18] sebebinin ne olduğu, daha da önemlisi, bu tarihlerin neye göre belirlendiği tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte, bu farklı tarihlerin kökenini izah etmeye yönelik iki teori bulunmaktadır. Bunlardan, belirli birtakım hesaplamalara dayalı olanına göre, bu tarihler, İsa'nın gerçek doğum yılı ve gününü tespit etmeye yönelik hesaplamalar sonucunda belirlenmiş bulunmaktadır. Temelini, Hıristiyanlık'taki mitolojik bir inancın teşkil ettiği bu hesaplamaya göre, ilahi bir varlık olan İsa, anne karnında bedenlenmeye başlayışının yıl dönümüne denk gelen bir tarihte öldürülmüştür. Yani o, insan olarak, yeryüzünde tam yıllık süreler hâlinde, belli bir müddet yaşadıktan sonra, anne rahmine düştüğü zamanın yıl dönümüne denk gelecek bir günde çarmıha gerilmiştir. Bu anlayışı benimseyenler, İsa'nın 25 Mart'ta çarmıha gerildiği teorisinden hareketle, onun aynı tarihte anne rahmine düştüğünü iddia etmiş ve normal hamilelik süresi olan dokuz aylık süreyi bu tarihe ekleyerek 25 Aralık tarihine ulaşmışlardır.[19] İsa'nın ölüm tarihinin 25 Mart değil de, 6 Nisan olduğuna inanan Doğu Kiliseleri ise, yine aynı metodla, bu tarihten dokuz ay sonrasını, yani 6 Ocak tarihini İsa'nın do-

[15] Bkz. Tümer-Küçük, s. 266.
[16] Chadwick, s. 24.
[17] Willis, s. 82; Sullivan, s. 185; ayrıca bkz. *The Early Church*, I. 300.
[18] Bradshaw, s. 202; Xavier Jacob, *Hıristiyan Kiliseleri ve İbadet Merasimleri*, İstanbul 1994, s. 21.
[19] Willis, s. 81; Bradshaw, s. 202; ayrıca bkz. Işık, s. 456.

ğum günü olarak kabul etmişlerdir.[50] Ancak sonraki dönem bilim adamları, İsa'nın ölüm tarihinden hareketle doğum tarihinin belirlenmesi metodunu reddetmiş ve bu konuda, daha çok, dinler tarihçilerinin benimsediği bir teoriyi ortaya atmıştır. Bu teoriye göre, Batı Kilisesi'nde İsa'nın doğum günü olarak kabul edilen 25 Aralık tarihi, aslında pagan Roma kültüründen Hıristiyanlığa geçmişti. Çünkü Hıristiyanlık'tan önce de Roma İmparatorluğu'nda bu tarih, bir pagan kutlaması olan *Dies Natalis Solis Invicti* (Yenilmez Güneşin Doğum Günü) Bayramı'na tahsis edilmiş durumdaydı.[51] Pagan Romalılar, Mitraizm'den almış oldukları bu bayramı[52], kış gündönümünde, güneşin en aşağı noktaya inmesinden sonra tekrar gökyüzünde yükselmeye ve günlerin de uzamaya başladığı tarihte, büyük törenlerle kutlamaktaydı.[53]

Araştırmacılara göre, bu bayram, gelenekselleşen bazı davranış biçimleriyle, sonradan yerini alacak olan İsa'nın doğum günü kutlamalarına prototip teşkil etmiştir. Çünkü Hıristiyanlık, pagan Romalılar arasında yayılarak çoğunluğun dini hâline geldikten sonra da, halk, güneşin doğumunu kutlama konusundaki eski pagan alışkanlığını terk edememiş ve bu geleneği, Hıristiyanlaştırarak devam ettirmiştir. Bu çerçevede onlar, pagan kültürüne ait olan "Yenilmez Güneş" figürünü, günah ve kötülüğü ortadan kaldıran, karanlık ve ölümün de yenemediği bir güneş olarak gördükleri İsa ile özdeşleştirmiş ve ona tahsis etmeye başlamıştır. Bu kültün etkisiyle Hıristiyanlar, İsa Mesih'i dünyanın ışığı olarak algılamaya başlamış ve onun doğumunun, kış gündönümünde güneşin yeniden doğduğu zamana denk gelmesi gerektiğini benimsemiştir.[54]

Kısa bir süre sonra da Kilise yönetimi, halkın öteden beri Hıristiyani bir kisveye büründürerek sürdürmeye çalıştığı bu pagan bayramını benimseyerek Hıristiyanlığa maletmiş ve salahın gerçek güneşi olarak kabul ettiği İsa'yı, pagan Güneşi yerine kaim kılmıştır. Böylece Hıristiyan Kilisesi, pagan Romalılara ait olan 25 Aralık'taki "Yenilmez Güneşin Doğumu Bayramı"nı İsa'nın doğum günü bayramı hâline getirmiş ve bu suretle, güneş figürünün Hıristiyanlık'taki önemini tescil etmiştir.[55] Aslında pagan Romalılar arasında yayılmış olan

[50] Bradshaw, s. 202.

[51] Watts, s. 122; Bradshaw, s. 202; *The Early Church*, I. 299; Willis, s. 81; ayrıca bkz. Annamarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul 1999, s. 78; Işık, s. 455.

[52] Bkz. Küçük, s. 257; Ahmet Güç, *Çeşitli Dinlerde Güneş Kültü*, Yayınlanmamış çalışma, Bursa 1995, s. 117-118.

[53] Chadwick, s. 22; Işık, s. 455; ayrıca bkz. Michael Mildenberger- Hans Vöcking, *İslâm ve Hıristiyan Bayram Günleri*, Frankfurt am Main 1984, s. 36.

[54] Chadwick, s. 22; Watts, s. 87, 122; *The Early Church*, I. 299; Willis, s. 81; ayrıca bkz. Küçük, s. 257; Işık, s. 455-456 (Hıristiyan anlayışında İsa'nın doğumundan önceki ân, zamanın en karanlık ve en uzun dönemi olarak telakki edildiği için onun, yılın en karanlık ânında, zamanın en karanlık noktasında, yani kış ortasında ve gece yarısında doğduğuna inanılmaktadır. Bu anlayış İsa'nın gece yarısı doğduğu inancına temel teşkil etmiştir.Bkz. Watts, s. 87, 120-121; ayrıca bkz. *A New Catechism*, s. 83).

[55] Willis, s. 81; Bradshaw, s. 202; Chadwick, s. 22; Watts, s. 122; *A New Catechism*, s. 83; Işık, s. 456. (Kilise yetkilileri, farklı kültürel unsurları birleştirerek günümüzdeki kutlamaların oluşmasını sağlamıştır. Bu nedenle, günümüzde İsa'nın doğumuyla ilgili olarak yapılan kutlamalar, temelde üç ayrı unsurun ahenkli karışımını teşkil etmektedir. Bunlar; İsa'nın Beytlehem'de bir

güneş kültündeki güneş figürü, dinî hayatın odak noktasını teşkil etmekte ve ona verilen değer, yılda sadece bir kez yapılan doğum günü kutlamalarıyla sınırlı kalmamaktaydı. Bu çerçevede, eski Roma'da her haftanın Pazar günü Güneş Tanrısı'na tahsis edilmekte ve bu gün; Latince *dies solis* (güneşin günü) olarak adlandırılmaktaydı.[56] Hatta pagan Romalılarda, haftalık olarak güneşe ibadet etmeye tahsis edilmiş bu kutsal gün yanında, günlük ibadet ve tapınmalarda da güneş, önemli bir ibadet objesini oluşturmaktaydı. Bu çerçevede, pek çok Romalı, güneş kültüne tapınmakta ve özellikle şafak vakti doğan güneşin ilk ışıkları yüzlerine vururken, ona dönük olarak ibadet etmekteydi.[57]

Hıristiyanlığın Roma'da yayılmasından sonra Eski Roma kültündeki güneş objesi, İsa ile ilgili telakkilere uygun düştüğü için Hıristiyanlarca benimsenmiş ve bu figür, yukarıda ifade edildiği gibi başta İsa'nın doğumu olmak üzere pek çok Hıristiyan anlayış ve uygulamalarına yansımıştır.[58] Bu çerçevede pagan Romalıların 25 Aralık'ta kutladıkları güneşin doğum günü, Hıristiyanlık'ta İsa'nın doğum gününe dönüştürülmüştür. Yine, Latince *dies solis* (güneşin günü) adıyla güneşe hasredilmiş olan Pazar günü de *dies dominica* (Rabb'in günü, İsa'nın günü) adıyla, İsa'ya tahsis edilmiştir. Bu kullanım İtalyanca'ya *domenica*; Fransızca'ya ise *dimanche* olarak geçmiştir. Bu da, günümüzde İsa'nın doğum gününe tahsis edilmiş olan 25 Aralık tarihi gibi, Pazar günü ile ilgili telakkilerin de Hıristiyanlık öncesinde, eski Roma'da mevcut olduğunu göstermektedir.[59]

Aynı güneş figürünün etkisiyle Hıristiyanlar, yüzlerini Kudüs'e değil de doğuya dönerek ibadet etmeye ve ibadetlerinde güneşi anımsatan dua ve ilahiler kullanmaya başlamıştır. Nitekim üçüncü yüzyılda derlenmiş olan Grekçe *Phos Hilaron* ("Selam Sevindiren Işık" veya "Sevinç Işığı") adlı ilk Hıristiyan ilahisinde İsa, güneşle özdeşleştirilmek suretiyle ışık şeklinde temsil edilmiştir. Güneş kültünün Hıristiyanlık üzerindeki etkisi sadece bunlarla da sınırlı kalmamış; bu kült, dinî mimariden mezarlıklara kadar çeşitli alanlarda etkili olmuştur. Bu çerçevede Hıristiyanlar, kiliseler inşâ etmeye başladıklarında, ibadet esnasında cemaatin yönünün doğuya dönük olması için, bunların yönünü doğuya dönük biçimde inşâ etmeye; ölülerini de yüzleri doğuya gelecek şekilde gömmeye başlamıştır. Güneş kültü ile ilgili bütün bu tezahürler, tarihî süreç içerisinde kurumsallaşan Hıristiyanlığın, kendisine Kudüs'ü değil de, ışığı kutsal obje olarak esas aldığını göstermektedir. Yine bu tezahürler, Yahudilik içerisinden çıkan Hıristiyanlığın, Yahudilik yanında, pagan unsurlardan da büyük oranda etkilendiğini ortaya koyan en somut örnekleri teşkil etmektedir.[60]

ahırda doğmuş olmasının yıldönümünü kutlama yanında, eski Romalıların güneş ve güneş ışığı ile ilgili kültü ve yine Romalıların kışın kederinden kurtulma çabasını ihtiva etmektedir. Chadwick, s. 24).

[56] Bkz. Chadwick, s. 22.

[57] Chadwick, s. 22; ayrıca bkz. Güç, s. 117-118.

[58] Chadwick, s. 22; ayrıca bkz. Henry Chadwick, *The Early Church*, London 1990, s. 126.

[59] Chadwick, s. 22.

[60] Chadwick, s. 22.

5. İsa'nın Doğumuyla İlgili Kutlamanın Önüne Bu Kutlamaya Hazırlık Amaçlı Advent Devresinin Konması

IV. yüzyılda, Hıristiyanlığın devlet dini hâline gelmesiyle birlikte, bu dinin kurumsallaşma süreci hız kazanmıştır. Bu kurumsallaşmaya paralel olarak, İsa'nın doğum gününü kutlama anlayışı da gittikçe daha çok önem kazanmaya ve daha ciddi törenlerle kutlanmaya başlamıştır. Bu çerçevede, bir süre sonra, bu büyük kutlamaya önceden hazırlanmak gerektiği düşüncesi oluşmaya başlamıştır. Bu düşünceyle bazı yörelerde, başlangıçta kişisel ve zahidane birtakım girişimlerle, İsa'nın doğum kutlamaları öncesine denk gelen bir hazırlık devresi ortaya çıkmıştır. Muhtemelen önceleri zahit hıristiyan toplulukları arasında ortaya çıkan bu hazırlık devresi, zamanla yaygılaşarak bütün Hıristiyanlara şamil hâle gelmiş ve sonuçta Advent dönemi denilen, İsa'nın doğumu kutlamalarına hazırlık devresi ortaya çıkmıştır.[61]

Kaynaklarda, bu hazırlık devresinin hangi tarihlerden itibaren ortaya çıktığı konusunda oldukça farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerden daha erken dönemlere işaret edenlerine göre ilk olarak, yaklaşık IV. yüzyılın son dönemlerinde İsa'nın doğumu kutlamalarına hazırlanmak amacıyla birkaç günlük bir hazırlık dönemi oluşturulmuştur. Bu çerçevede bazı bölgelerde halka, İsa'nın doğum günü olarak kutlanan 25 Aralık'tan bir hafta önce, yani 17 Aralık'tan başlayarak 6 Ocaktaki Epifani kutlamalarına kadar her gün Mass (Evharistiya) Ayini'ne katılma zorunluluğu getirilmiştir. Bu şekilde, İsa'nın doğum günü kutlamalarından bir hafta önce başlayarak, doğum günü sonrasına kadar devam eden bu özel devrenin, zaman içerisinde Advent dönemini teşkil ettiği sanılmaktadır. Bununla birlikte, İsa'nın doğumuna hazırlık amacıyla ortaya çıkan bu dönemin, ortaya çıktıktan sonraki birkaç yüzyıl boyunca bu konuda herhangi bir ciddi kural veya düzenleme olmaksızın devam ettiği ve ancak daha sonra kurumsallaşmaya başladığı tahmin edilmektedir. Bunda da Hıristiyan dinî düşüncesindeki gelişme ve kurumsallaşmayla birlikte, dinî tören ve kutlamaların öneminin artması ve bu kutlamaların, yeni anlamlar eklenerek daha ayrıntılı hâle getirilmelerinin etkisi olmuştur.[62] Bu çerçevede, önce İsa'nın çarmıhta öldükten sonraki yeniden diriliş zamanı olarak görülen Paskalya öncesine, birkaç haftalık kefaret amaçlı bir hazırlık dönemi (Lent dönemi)[63] konul-

[61] Bkz. *The Early Church*, I. 299.

[62] Sullivan, s. 200.

[63] *Lent*, Anglo Sakson dilinde 'bahar' anlamına gelen *lencten* kelimesinden gelmektedir. (Sullivan, s. 209; E. Osborne, M. Carew- vd., *Church, Fasts and Festivals*, London 1905, s. 44). Terim olarak *lent*, Kilise'nin insanları günahtan kurtulmak için özel bir faaliyet ve çaba göstermeye çağırdığı Paskalya öncesindeki kefaret dönemini ifade etmektedir (Fuller, s. 25; Roger Greenacre, *The Sacrament of Easter*, London 1965, s. 13). Bu dönem, baharda tabiatın kendisini yenilemesi gibi, insanın da kendi hayatını daha güzel olana dönüştürme ve manen yenilenme çabasını sarf ettiği kırk günlük bir oruç ve manevi arınma zamanıdır (*A New Catechism*, s. 159; Greenacre, s. 13-14). İngilizce'nin dışındaki Batı dillerinde ise, bu dönemi ifade etmek için, genellikle, Latince kökenli *quadragesima* (kırkıncı) kelimesinin farklı dillerdeki telaffuzları kullanılmaktadır. Bu çerçevede aynı kelime, örneğin İtalyanca'ya *quaresima*; Fransızca'ya ise *careme* şeklinde geçmiştir (Watts, s. 140; Sullivan, s. 209).

muştur.[64] Bunun ardından, İsa'yla ilgili bir başka önemli gün olan, doğum günü kutlamaları öncesine de Paskalya'dakine benzer, fakat daha kısa süreli bir hazırlık dönemi koyma anlayışı ortaya çıkmıştır.[65]

Sonuçta, önce İspanya ve Galya bölgelerinde, İsa'nın doğumuna ve Epifani kutlamalarına hazırlık amacıyla, bir hazırlık devresi teşkil edilmiş ve bir süre sonra bu hazırlık geleneği, Roma'ya ve diğer bölgelere de yayılmıştır.[66]

Muhtemelen, önceleri daha az olan bu hazırlık devresi, kısa zamanda arttırılarak beş haftaya çıkarılmıştır. Bir süre sonra Roma'nın da, İsa'nın doğumu kutlamaları öncesindeki bu beş haftalık hazırlık devresini benimsemesi üzerine, bu devreye ait özel dua külliyatı oluşturulmuştur. Böylece VI. yüzyılda *Advent Liturjisi* ortaya çıkmaya başlamıştır. Bundan kısa bir süre sonra da Papa I. Gregor (Büyük Gregor 590-604), İsa'nın doğumu kutlamaları öncesindeki bu beş haftalık hazırlık devresini dört haftaya indirmiş ve bu devreye ait dua külliyatını (*Advent Liturjisi*'ni) büyük oranda şekillendirmiştir. Böylece, Kilise yılının Paskalya döneminden sonraki ikinci ana devresi olan, İsa'nın doğumu ile ilgili kutlama devresi (Noel devresi), büyük oranda teşekkül etmiştir.[67] Ancak daha önce de ifade edildiği gibi, Advent anlayış ve uygulamalarının ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmemekte ve bu konuda yukarıda belirtilenden çok daha geç dönemleri gösteren çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlere göre Advent anlayış ve uygulamalarının Papa I. Gregor zamanında büyük oranda şekillenmiş olduğu iddiası bir yana, Gregor'dan sonraki döneme kadar bu konuda herhangi bir kutlamanın olmadığını iddia edenler de bulunmaktadır.[68] Advent uygulamalarının bu şekilde, daha geç bir tarihte başladığını iddia edenler, bu devrenin süresinin de, ancak IX. yüzyılın sonlarında dört haftalık bir dönem olarak belirlendiğini ifade etmektedirler.[69]

Bu birbirinden farklı iki dönemi gösteren rivayet grubunun ışığında, Hıristiyan Kilisesinde, Advent'in, muhtemelen VII. yüzyıla doğru ortaya çıktığı ve bir müddet, bu devrenin, İsa'nın gelişine manevi bir hazırlanma dönemi olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak kısa bir süre sonra, bu dönem, İsa'nın doğumuna vasat bir hazırlık devresi olmaktan daha öte bir anlam kazanarak, oruç ve perhizden oluşan bir kefaret dönemi hâline gelmiştir. Bu noktadan sonra Ortaçağ boyunca Advent, İsa'nın doğum tarihinden dört hafta önce, Aralık başından, hatta ruhban sınıfı için Kasım ayının ilk günlerinden başlayarak, Noel'e kadar oruç ve perhizin emredildiği bir dönem hâline gelmiştir. Yine bu anlayışla, bir kefaret dönemi olarak algılandığı için, dört haftalık Advent döneminde evlilik töreni gibi kutlamalar da yasaklanmıştır.[70]

[64] *The Early Church*, I. 299; Sullivan, s. 200; ayrıca bkz. Bradshaw, s. 199.
[65] Sullivan, s. 200.
[66] Bkz. *The Early Church*, I. 300; ayrıca bkz. Willis, s. 94.
[67] *The Early Church*, I. 300.
[68] Bkz. Willis, s. 93.
[69] Sullivan, s. 200; ayrıca bkz. Willis, s. 94.
[70] Sullivan, s. 200.

Hıristiyan Kilisesinde Advent anlayışının bu şekilde tesis edilmesinden sonra, önceleri neredeyse Paskalya öncesindeki Lent uygulamaları kadar katı olan Advent uygulamaları sonradan kolaylaştırılmaya başlanmıştır. Son birkaç yüzyıl boyunca devam eden bu kolaylaştırma faaliyetleri sonucunda, günümüzde Advent devresinin bir oruç ve kefaret dönemi olma hususiyeti neredeyse tamamen ortadan kalkmıştır. Bu süreçte Papalık, çağın değişen şartları gereği olarak, Adventle ilgili kuralları sürekli değiştirmiş ve sıradan insanlar lehine birtakım ruhsatlar vererek, Adventi, âdeta bir oruç ve perhiz dönemi olmaktan çıkarmıştır. Öyle ki, günümüzde ancak bazı ülkelerde ve sadece, bu dönemin Cuma günlerine, birazcık önem verilmekte ve bu günlerde kısmî bir perhiz tutulmaktadır. Bu çerçevede, günümüzdeki yeni düzenlemelerle Advent dönemi içerisinde yer alan Ember günleri[71] ile İsa'nın doğum günü öncesindeki gün hariç, diğer günlerde, herhangi bir oruç tutulmamaktadır.[72]

Kilise, Advent devresini oruç ve benzeri kefaret uygulamalarından arındırsa bile, hâlâ bu dönemi, işlenen günahlardan pişmanlık duyma ve manevi bir arınma devresi olarak kabul etmektedir. Bu nedenle de o, mensuplarına Advent dönemini en iyi biçimde değerlendirmeyi ve İsa'nın doğum gününü her türlü kötülükten arınmış bir şekilde karşılamayı tavsiye etmektedir.[73]

6. İsa'nın Doğumunu Kutlamak Amacıyla Yapılan Uygulamalar

Advent devresiyle İsa'nın doğum gününe manen arınmak suretiyle hazırlanan Hıristiyanlar, bu devrenin sonundaki doğum gününü, büyük törenlerle kutlamaktadırlar. Hemen her Hıristiyan'ın bir oranda katıldığı bu kutlamalara, bazı Kiliseler daha büyük önem vermekte, özellikle de Katolik Kilisesi, kendi mensuplarının bu amaçla yapılan ayinlere katılmasını gerekli görmektedir.[74]

Günümüzde, Kiliselerin çoğunda kişilerin isteğine bırakılan bu kutlamalara, eskiden çok büyük önem verilmekte ve hiçbir Hıristiyan'ın bu kutlamalara ka-

[71] *Ember* kelimesinin, Anglo-Sakson *ymbren* veya Latincedeki *quartertemper* kelimesinden kaynaklandığı ve bu kelimenin çeşitli Batı dillerindeki telaffuzuyla, zamanla Ember'e dönüştüğü sanılmaktadır (Sullivan, s. 198). Ember günleri ifadesiyle, yılın yaklaşık üçer ay eşit aralıklarla, dört ayrı döneminde tutulan oruç günleri kastedilmektedir. Bu oruçlar, Advent devresine denk gelen 13 Aralık'tan, Pentekost gününden, 14 Eylül tarihinden ve Paskalya öncesindeki Lent döneminin ilk Pazar gününden sonraki Çarşamba Cuma ve Cumartesi günlerinde, üçer gün olarak tutulmaktadır. Yılın eşit aralıklarla üçer aylık devrelerine denk geldiği için bu dönemlere, Latince *quatuor tempora* (dörtte bir dönemler) da denilmektedir (Sullivan, s. 198; Hughes, s. 12-13). Aslında Ember günleri geleneği, pagan Romalıların yılın değişik zamanlarında, çeşitli ürünler için yaptıkları hasat kutlamalarından Hıristiyanlığa geçmiştir. Bu uygulamalar, eski Pagan Roma'da yılın birinci, dördüncü, yedinci ve onuncu aylarında olmak üzere dört ayrı zamanda icra edilmekteydi. Bunlardan, eski Roma'nın kullandığı takvime göre ilk ay olan Mart'ta kutlanan, en son ortaya çıkmıştır. Diğer kutlamalar ise Haziran ayında hububat, Eylül'de şarap, Aralık'ta ise zeytin yağı hasadıyla ilgili olarak yapılmaktaydı. Hıristiyanlık İsa'nın doğum günü kutlamalarında olduğu gibi paganlara ait bu hasat kutlamalarını da alarak kendisine maletmiş ve bu günleri oruç günleri hâline getirmiştir (Willis, s. 80).

[72] Sullivan, s. 201.

[73] E. Osborne-M. Carew-vd., s. 11.

yıtsız kalmasına izin verilmemekteydi. Bu bağlamda, Ortaçağda, İsa'nın doğumu, uzun ve meşakkatli bir hazırlık devresinin sonunda oldukça ayrıntılı törenlerle icra edilmekteydi. Bu çerçevede, bu önemli bayrama daha iyi hazırlanmak için İsa'nın doğum gününden önceki gün zorunlu olarak oruç tutulmaktaydı. Gündüz tutulan bu orucun ardından, İsa'nın doğum gecesi çeşitli dua ve ilahileri okumak suretiyle ayakta ve ibadetle geçirilmekteydi. Bu amaçla kiliselerde toplanan cemaat, Piskoposların gözetiminde, İsa'nın doğum ânı olarak kabul edilen gece yarısına kadar çeşitli dua ve ilahileri okuyarak doğum zamanını beklemekteydi.[75] İbadet ve dualarla geçirilen bu bekleyişin sonunda, tam gece yarısı Mass (Evharistiya) Ayini yapılmakta ve komünyon gerçekleştirilmekteydi.[76]

İsa'nın doğumuyla ilgili kutlamaların ortaya çıktığı ilk dönemlerde, doğum günü törenleri tek bir Mass (Evharistiya) Ayini'yle tamamlanırdı. Bir süre sonra, muhtemelen Papa I. Gregor zamanında, bu kutlamalar esnasında yapılan Mass (Evharistiya) Ayini üçe çıkarılmıştır. Bu ayinlerden birincisi, gece yarısı, ikincisi şafak vakti, doğum kutlamasının başlıca massı olan sonuncu ayin ise, gündüz yapılırdı.[77] Roma geleneği olan bu üçlü mass ayini, İmparator Charlemagne (Şarlman 742-814) zamanında, sadece piskoposların uygulaması kaydı ile Fransa'ya geçmiştir. Bir müddet sonra ise, sıradan rahiplerin de İsa'nın doğumunu kutlama törenleri esnasında üç ayrı Mass ayini yapmasına izin verilmiş ve bu uygulama günümüze kadar gelmiştir.[78]

Günümüzde ise, özellikle halk arasında, İsa'nın doğum günü kutlamaları eski öneminden çok şey kaybetmiştir. Artık geniş halk kitleleri, İsa'nın doğum günü arefesinde oruç tutmamakta, doğum gününün gecesini de ibadetle geçirmemektedir. Hatta bunun ötesinde, İsa'nın doğum saati olarak kabul edilen gece yarısında yapılan ayine dahi katılmamaktadır. Zaten Kilise yetkilileri de halkın, bu gece yarısı törenlerine katılmasını zorunlu görmemektedir. Bu nedenle gece ayinine, neredeyse sadece rahipler ve çok dindar bazı gruplar iştirak etmektedir.[79] Dolayısıyla, sıradan halk için, İsa'nın doğum yıldönümü, büyük bir bayram günü olmakla birlikte, fazladan ibadet ve uygulamaların gerekli olduğu bir dönem olmaktan çıkmıştır. Bu nedenle, artık bu doğum günü için, bir ay öncesinden hazırlıklara başlanmamakta ve yine bir ay öncesinden oruç tutma ve perhiz zorunluluğu bulunmamaktadır. Bütün bu süreçte, sadece İsa'nın doğum günü arefesi, özellikle Katolikler için bazı perhiz kurallarının gerekli görüldüğü bir gün olarak önemini korumaktadır. Bu nedenle, ağır sebepler olmadıkça, İsa'nın doğum gününden önceki gün, bazı insanlar için oruç tutmanın, sıradan halk içinse perhiz yapmanın gerekli olduğu bir gün olarak kabul edilmektedir. Bu perhizin kuralları ise eskiye göre son derece kolaylaştırılmıştır.[80]

[74] Sullivan, s. 206.
[75] Sullivan, s. 205.
[76] Bkz. Jacob, *Hıristiyan Kiliseleri*, s. 21; Mildenberger-Vöcking, s. 36.
[77] Sullivan, s. 206; Willis, s. 81.
[78] Sullivan, s. 206-207.
[79] Sullivan, s. 205.
[80] Sullivan, s. 205.

Günümüzde, bu bir günlük perhizin dışında, herhangi bir yükümlülüğün olmaması sebebiyle geniş halk kitleleri için İsa'nın doğum günü, kültürel unsurlar hâlini almış olan bazı gelenek ve davranışların yer aldığı, önemli bir bayram günü olarak görülmektedir. Bu çerçevede, bu büyük bayram gününde güzel kıyafetler giyilmekte, pahalı dekorasyonlar kullanılmakta, sunaklar binlerce ışıkla ışıklandırılmaktadır.[81] Özellikle Katolikler, kiliselerinin içini, İsa'nın doğum mekanı olan ahırı tasvir eden figürlerle süslemektedir.[82] XIII. yüzyıldan itibaren, İtalya'dan başlayarak bütün Hıristiyan dünyasına yayılan[83] bu tasvirlerin, bir ubudiyet objesi olarak, çok büyük bir önemi bulunmaktadır. Nitekim Kilise, mensuplarına, İsa'nın doğduğu ortamı betimleyen bu tasvirler önünde diz çökerek, bebek İsa'yı ilk görmüş olan çobanların hissettiği ruh hâliyle tefekkür etmelerini ve kalplerini kendi kurtuluşları için doğmuş olan İsa'ya sunmalarını telkin etmektedir.[84] Bu inanç ve telkinlerle insanlar, Beytlehem'deki doğum gizeminin temsil edildiği tasvirler önünde hürmetle diz çökmektedir.[85]

İsa'nın doğum kutlamalarında, eskiden olduğu gibi bugün de üç Mass (Evharistiya) Ayini düzenlenmektedir. Bu ayinlerden ilki, İsa'nın doğum ânı olarak kabul edilen gece yarısında yapılmakta ve bu ayin, karanlıklar içinde ışığın, yani Rab İsa'nın doğuşunu temsil etmektedir.[86] Gece yarısı yapılan bu ayin, Eski Ahit'in Mezmurlar Kitabı 2. Bap: 7. cümleden alınan "Rab bana dedi: Sen benim oğlumsun; Ben seni bugün tevlit ettim." ifadeleriyle başlar. Ardından, Yeni Ahit'in değişik kitaplarından İsa'nın kurtarıcı olarak gelişini ve doğumunu anlatan kısımlar okunur. Bu çerçevede Pavlus'un Titus'a Mektubu'nun 2. Bap: 11-15 kısımları; Luka İncili'nin İsa'nın doğumunu anlatan 2. Bap: 6-7, 13. cümleleri ile Yuhanna'nın I. Mektubu 4. Bap: 10. cümlesi okunarak Kutsal Kitap okumaları tamamlanır. Hemen arkasından Mass (Evharistiya) Ayini gerçekleştirilir.[87]

İkinci ayin, şafak vaktinde icra edilmektedir. Bu ayinle, İsa'nın doğumu, güneşin doğumuna benzetilmekte ve bu doğuşla dünyanın aydınlanarak şekil değiştirdiği ifade edilmektedir. Bu nedenle de bu ayin, İsa'nın doğması sebebiyle, bu gün bir ışığın parladığını dile getiren ifadelerle başlamaktadır.[88] Bu ayinde, Pavlus'un Titus'a Mektubu'ndan 3. Bap: 5-7 cümleleri okunur ve Luka İncili'nin gece ayininde okunmuş olan kısmından devam edilir. Bu çerçevede, İsa'nın doğumunun çevredeki çobanlara haber verildiğini belirten 2. Bap: 10. cümleden sonra okumalar tamamlanarak Mass (Evharistiya) Ayini gerçekleştirilir.[89]

İsa'nın doğumuyla ilgili olarak yapılan üçüncü ve asıl şenlik ayini ise, gündüz yapılmakta ve bu ayinle Ezelî Kelam olarak kabul edilen İsa'nın, Baba

[81] Sullivan, s. 206; ayrıca bkz. Işık, s. 461; Mildenberger-Vöcking, s. 36.
[82] Sullivan, s. 207; Jacob, *Hıristiyan Kiliseleri*, s. 21; ayrıca bkz. Geoffrey Parrinder, *Worship in the World's Religions*, London 1961, s. 226.
[83] Sullivan, s. 207-208.
[84] Sullivan, s. 208.
[85] Sullivan, s. 203.
[86] Watts, s. 126; *A New Catechism*, s. 83-84.
[87] *A New Catechism*, s. 84-85.
[88] Watts, s. 126; *A New Catechism*, s. 85.
[89] *A New Catechism*, s. 85.

Tanrı'dan doğuşu kutlanmaktadır.[90] Bu ayinde de önce, Eski Ahit'in İşaya kitabında, İsa'nın doğuşuna delalet ettiği kabul edilen 9. Bap: 6. cümle okunur. Ardından Yeni Ahit'in İbranilere Mektup 1. Bap: 1-12. arası ile Yuhanna İncili'nin 1. Bap: 1-5 ve 9-14 arasındaki cümleleri okunarak ayin tamamlanır.[91]

İsa'nın doğum günü ile ilgili olarak kilisede yapılan ayin ve uygulamaların dışındaki geleneklerin çoğu ise, çeşitli pagan topluluklarının âdetlerine dayanmaktadır. Bu bağlamda, İsa'nın doğum günü olan 25 Aralık'taki hediyeleşme geleneğinin eski Romalılardan; evlere yeşil çelenk asma geleneğinin ise eski Druidlerden kaynaklandığı belirtilmektedir. Bu hediyeleşmenin, bebek İsa'yı görmeye gelen doğulu müneccimlerin, ona sundukları hediyeleri anma geleneğinden kaynaklandığı da iddia edilmektedir.[92] Eskiden İngiltere'de yapılan uygulamalardan olan, İsa'nın doğum gecesinde ateşe törenle kütük atma geleneği ise köken olarak eski Norveçli korsanlara kadar uzanmaktadır.[93] Farklı ulusların eski geleneklerinden kaynaklanan bu davranışlara daha sonraki dönemlerde Cermen asıllı, çam ağacı süsleme gibi birtakım Kuzeyli folklorik unsurlar da ilave olmuştur.[94]

İsa'nın doğum gününde, çocuklara hediyeler dağıttığı iddia edilen ve 6 Aralık'ta anılan Noel Baba anlayışının ise, IV. yüzyılda Antalya Demre'de yaşadığına inanılan Aziz Nicholas adlı piskoposa dayandığı iddia edilmektedir.[95] Ancak kaynaklarda, sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan Noel Baba anlayışının bir efsane olduğu ve bunun Aziz Nicholas ile herhangi bir ilgisinin bulunmadığı belirtilmektedir.[96]

Kilise, bir çoğu Hıristiyanlık öncesindeki çeşitli pagan toplumlarının âdetlerine dayanan bu uygulamaların bir kısmını benimsemiş ve Hıristiyanlaştırmıştır. Benimsemediklerini ise, ortadan kaldırmaya veya daha Hıristiyanca bir biçime kavuşturmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda o, halkı, bu bayramı Hıristiyanlığa yakışan davranışlarla kutlamaya, özellikle de bu dönemde, yoksullara yardım etmeye teşvik etmektedir.[97] Ancak bu telkinlere rağmen, geniş halk kitleleri, yoksullara yardım etme gibi hususları benimseyip davranış hâline getirirken; aşırı tüketim, evlere yeşil çelenk asma ve çam ağacı süsleme gibi eski pagan unsurların etkisinden kurtulamamıştır.[98]

[90] Watts, s. 126; *A New Catechism*, s. 85.
[91] *A New Catechism*, s. 85.
[92] Sullivan, s. 208; ayrıca bkz. Chadwick, s. 25.
[93] Sullivan, s. 208; ayrıca bkz. Işık, s. 456.
[94] Chadwick, s. 24; Işık, s. 458.
[95] Chadwick, s. 24-25.
[96] Bkz. Işık, s. 459-460.
[97] Sullivan, s. 208.
[98] Sullivan, s. 208; Chadwick, s. 24; ayrıca bkz. Mildenberger-Vöcking, s. 36.

İslâmiyât III (2000), sayı 4, s. 133-146

Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nüzûlü Meselesi

MEHMET ÜNAL
ARŞ.GÖR., YÜZÜNCÜ YIL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

A. Kur'an'a Göre Hz. İsa'nın Hayatına Kısa Bir Bakış

1. Kelime ve Terim Olarak Mesih İsa (a.s.)

Mesih (*mesîḥ*) kelimesi, kök itibarıyla, Arapça'da, sıfat olarak kullanıldığında, meshedilmiş, günahlardan temizlenmiş, yağlanmış, sıddık, güler yüzlü, seyahat eden, gezgin; fiil olarak kullanıldığında, ölçmek, silmek gibi anlamlara gelmektedir.[1] Mesih kelimesi, bu anlamlarının yanında, yalancı (*kezzâb*) anlamını da ifade ettiğinden, esasen iki zıt anlamı da bünyesinde barındırmaktadır. *Meseḥahu'llâhu* (Allah onu mesh etti.) sözü, mübarek ve güzel bir surette yarattı mânâsına geldiği gibi, kötü ve uğursuz bir şekilde yarattı anlamına da gelmekte; birinci durumda Mesih'i, ikinci durumda ise Deccal'i ifade etmektedir.[2]

Mesih kelimesi Kur'an-ı Ker'im'de olumlu anlamda, hem tek başına[3] hem de İsa'nın sıfatı olarak kullanılmaktadır.[4]

Hz. İsa, kıyametten önce nüzûlü açısından ele alındığı zaman, kuşkusuz, Deccal ile birlikte konu edilmektedir. Mesih kavramını ele alırken, kelimenin zıt anlamlı bir özelliğe sahip olduğunu, Kur'an dışı literatürde tek başına kullanıldığında Hz. İsa'nın sıfatı olduğunu; Deccal kastedildiğinde, mutlaka kelimenin yanına bu sıfat eklenerek *el-mesîḥu'd-deccâl* şeklinde ifade edildiği bilinmektedir.[5]

2. Hz. İsa'nın Hayatı

Hz. İsa, Kur'an'da adı geçen büyük peygamberlerden olup, İsrailoğullarına gönderilmiştir. Onun, en önemli özelliği ise, dünyaya babasız gelmiş olması-

[1] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿarab*, Beyrut t.y., III. 480; Ahmet b. Fârisî, *Muʿcemi'l-mekâyîsu'l-luğa*, Kahire 1369, V.322; Âsım Efendi, *Kamus Tercümesi*, İstanbul 1305, I. 20.

[2] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿarab*, a.y.

[3] 4. Nisâ', 172; 5. Mâ'ide, 17, 72, 75; 9. Tövbe, 30, 31.

[4] 3. Âlu İmrân, 45; 4. Nisâ', 157, 171.

[5] Bkz. İbn Abdi'l-Berr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-maʿânî ve'l-esânîd*, Mağrib 1387, XIV. 187-8; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*, Dâru'l-fikr, y.y., 1401, I. 578; krş. Zeki Sarıtoprak, *Deccal*, İstanbul 1992, s. 20.

dır.[6] Bu nedenle, Kur'an'da ondan bir 'mucize' (*âyet*)[7] olarak bahsedilmektedir. İsa'nın annesi Meryem, Kur'an'da adı geçen dört seçkin aileden biri olan İmrân ailesine mensuptur. Annesi tarafından Allah'a adanmış bir kız olarak dünyaya gelen Meryem, eniştesi Zekeriyya'nın (a.s.) gözetiminde büyütülmüştür.[8]

İffetli, temiz ve faziletli bir insan olarak büyüyen Hz. Meryem'e, Allah (c.c.) Cebrail'i göndermiştir; Cebrail ona insan şeklinde görünmüş ve kendisinin bir erkek çocuk dünyaya getireceğini haber vermiştir. Meryem bu durum karşısında, "...bana bir insan temas etmemişken ve kötü bir kadın olmadığım hâlde benim nasıl bir oğlum olabilir?" diyerek hayretini ifade edince, Cebrail, bunun Allah'a göre çok kolay olduğunu ve doğacak çocuğun insanlar için bir mucize ve rahmet olacağını söylemiştir.[9]

Hz. Meryem, gebe kalınca, halktan uzak bir yere çekilmiş ve bir hurma ağacının dibinde kendisini doğum sancısı tutmuştur. Bu esnada ona, "Aslâ üzülme; Rabbin, karnında bulunanı şerefli kılmıştır. Hurma ağacını kendine doğru silkele, üstüne huma dökülsün. Ye, iç, gözün aydın olsun..." diye seslenilmiştir.[10] Meryem, doğurduğu çocuğu, halkın yanına getirince, insanlar onun kötü bir şey yaptığını düşünerek, çocuğun mahiyetini öğrenmek istemişler; bunun üzerine Meryem, onlara, çocukla konuşmalarını ima etmiştir. İnsanlar beşikteki bir bebekle konuşmanın nasıl mümkün olabileceğini sordukları sırada, bebek kendilerine, "Ben, şüphesiz, Allah'ın kuluyum. O, bana Kitab'ı verdi ve beni peygamber yaptı. Nerede olursam olayım, beni mübarek kıldı. Yaşadığım sürece namazı kılmamı ve zekatı vermemi; anneme iyi davranmamı emretti. Beni bedbaht bir zorba kılmadı. Doğduğum gün de öleceğim gün de bana selam olsun."[11] diye seslenmiştir.

Kur'an'da, Allah'ın kelimesi[12], salih[13], hikmet sahibi, ilahi nimete ulaşmış[14] bir kişi olarak nitelenen Hz. İsa, peygamberlik görevini aldığında İsrailoğullarını tevhide davet etmiş ve onlardan, sadece Allah'tan korkmalarını ve kendisine itaat etmelerini istemiştir.[15]

İsa'nın bu daveti esnasında peygamberliğini desteklemek üzere, kendisine, alacalıyı iyileştirme, anadan doğma körlerin gözünü açma, ölüleri diriltme, çamurdan kuş biçiminde suretler yapıp onlara hayat verme, gökten sofra indirme, insanların evlerinde ne yediklerini ve neler sakladıklarını haber verme gibi mucizeler verilmiştir.[16]

[6] Bkz. 3. Âlu İmrân, 59.
[7] 19. Meryem, 21.
[8] Bkz. 3. Âlu İmrân, 35-7.
[9] Bkz. 19. Meryem, 18-21.
[10] Bkz. 19. Meryem, 22-6.
[11] 19. Meryem, 28-33.
[12] 4. Nisâ', 171.
[13] 6. En'am, 85.
[14] 5. Mâ'ide, 110.
[15] 3. Âlu İmrân, 50-51.
[16] 3. Âlu İmrân, 49; 5. Mâ'ide, 110-115.

Kur'an, Hz. İsa'nın gerçek misyonunu, onun İsrailoğullarına yönelik şu ifadeleriyle ortaya koyar: "Ey İsrailoğulları! Ben, benden önce gelmiş olan Tevrat'ı doğrulayan ve adı Ahmed olacak bir peygamberi müjdeleyen, Allah'ın size gönderdiği bir peygamberim."[17]

Bunca mucizeyi görmelerine rağmen, İsrailoğulları, birtakım kişiler hariç, İsa'ya inanmamışlar; ona sıkıntı vermeye başlamışlardır. İsa, kendisine eziyet edenlere karşı kimlerin yardım edeceğini sorduğunda, ona iman etmiş olan Havariler, "Biz Allah'ın (dininin) yardımcılarıyız. Allah'a iman ettik. Sen şahit ol ki, biz (Allah'a) teslim olmuşuzdur."[18] demişlerdir.

İsa'yı ve ona tâbi olanları durdurmak için pek çok yol deneyen İsrailoğulları, sonunda onu öldürmeye karar vermişler; fakat Allah onların planlarını boşa çıkarmıştır.[19] Yahudiler, İsa zannederek ona benzeyen birini yakalayıp çarmıha germişlerdir. Onlar, "Meryem oğlu Mesih'i öldürdük." deseler de, aslında, İsa'yı değil, başkasını öldürmüşlerdir; Allah, onu kendi katına yükseltmiştir.[20]

Hz. İsa'nın Yahudilerin elinden kurtarılması, vefat etmesi ve göğe yükseltilmesi (*refʿ*), mahiyet olarak Kur'an'da açık değildir. İsa'nın inmesi (*nuzûl*) konusu ise, hadis edebiyatında, kıyametin büyük alametleri çerçevesinde Mehdi[21] ve Deccal[22] konusu ile birlikte ele alınmıştır.

Buna göre, kıyametin on büyük alametinden birisi[23] olarak Deccal[24], insanları aldatmak, hak yoldan çıkartmak ve ilahlık iddiasında bulunmak gibi amaçlar güden bir kişidir.[25] Deccal'in ortadan kaldırılması ise, Mesih İsa'nın inmesiyle gündeme gelecektir. Zaten Hz. İsa'nın nüzûlü için gösterilen gerekçelerin başında da, Deccal'i öldürme unsuru gösterilmiştir.[26]

B. Hz. İsa'nın Vefatı

Tarih boyunca Allah tarafından birçok peygamber gönderilmiş ve görevini tamamladıktan sonra bu dünyadan ayrılmıştır. Bu peygamberlerin başlarına ge-

[17] 61. Sâf, 6.

[18] 3. Âlu İmrân, 52.

[19] 3. Âlu İmrân, 54.

[20] 4. Nisâ', 157-8.

[21] Geniş bilgi için bkz. Avni İlhan, *Mehdîlik*, İzmir 1976; 1989; Abdurrahman Küçük, *Dönmeler Tarihi*, Ankara 1992, s. 180-192.

[22] Bkz. Sarıtoprak, *Deccal*, İstanbul 1992.

[23] Bkz. Muslim b. Haccâc, el-Kuşeyrî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, İstanbul 1981, Fiten 39, 40; Ebû Dâvûd, *Sunen*, İstanbul 1981, Melâhim 12; İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sunen*, İstanbul 1981, Fiten 25; bkz. Sarıtoprak, *Deccal*, s. 68 v.d.

[24] Deccal hakkında Kur'an'da İsa konusunda olduğu gibi net bir ifade bulunmamaktadır. Ancak Deccal, Kur'an'da, "Rabbinin ayetleri geldiği gün, daha önce iman etmiş veya imanda bir hayır kazanmış olmayan kimseye imanı fayda vermez." (6. En'am, 86) ayetinden hareketle, kıyamet alametlerinden biri olarak yorumlanmıştır. Bkz. Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-ḳurʾân*, y.y., 1412, XII. 460; İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *Zâdu'l-mesîr fî ʿilmi't-tefsîr*, Beyrut 1407/1989, III. 56; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-ḳurʾân*, II. 194.

[25] Tartışmalar için bkz. Sarıtoprak, *Deccal*, s. 103-112.

[26] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, III. 288; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-ḳurʾân*, I. 366-8.

len olaylar, genelde aynilik arz etmektedir. Bulundukları yerlerden sürülmeleri, davetlerine karşı insanların ilk anda büyük tepki göstermeleri, işkencelere uğramaları vb. buna örnek olarak verilebilir. Hz. İsa da bu dışlanma sürecini yaşayan peygamberlerden birisidir. İsrailoğulları, önceki peygamberlere karşı izledikleri tutumu İsa'ya karşı da sergilemişler ve nihayet onu öldürme teşebbüsüne kadar işi götürmüşlerdir.

Kur'an'da belirtildiğine göre, İsrailoğulları, Hz. İsa'yı öldürmeye yeltendikleri sırada, Yüce Allah, İsa'ya şöyle vahyetmiştir.

> Allah demişti ki: "'Ey İsa, ben seni vefat ettireceğim (*innī mutevelliike*), katıma yükselteceğim, seni inkar edenlerden temizleyeceğim ve sana uyanları, kıyamet gününe kadar, inkar edenlerden üstün tutacağım..."[27]

İsa'nın Yahudilerce öldürülme girişimini anlatan diğer bir ayet ise şudur:

> ... Onu öldürmediler ve asmadılar; fakat onlara benzer gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, ondan yana tam bir kuşku içindedirler. Bu hususta bir bilgileri yoktur; sadece zanna uyuyorlar. Onu yakinen öldürmediler (*ve mā ḳatelūhu*). Hayır, Allah onu kendisine yükseltti. Allah daima üstündür, hikmet sahibidir.[28]

5. Mâ'ide suresinde ise, Hz. İsa'ya kıyamet günü sorulacak bir soru gözler önüne serilmekte ve kendisine, insanlara "Allah'ı bırakıp annemi ve beni ilah edininiz." diye söyleyip söylemediğinin sorulacağı ve İsa'nın bu soruya şöyle cevap vereceği haber verilmektedir:

> ...Ben onların içinde olduğum sürece onları kolladım. Fakat Sen beni vefat ettirince (*fe lemmā tevelleytenī*) onları gözetleyen Sen oldun...[29]

Yukarıda zikredilen ayetlerden anlaşılıyor ki, Yahudiler İsa'yı öldürmemişlerdir. Aksine, Allah onu düşmanlarının elinden kurtarmış, onu vefat ettirmiş ve katına yükseltmiştir.

Biz bu çalışmamızda, yoğun tartışma konusu olan *teveffā* ve *refʿ* kelimeleri üzerinde durarak, müfessirlerin bu kelimelerden ne anladığını, ihtilaf ve ittifak edilen noktaların neler olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

1. Teveffā Kelimesinin Anlamı

Teveffā kelimesi *vefā (v-f-y)* kelimesinden türeyen bir fiildir. Bu kelimede, esas itibarıyla bir işi veya sayılı olan bir şeyi tam yapmak ve ikmal etmek anlamları bulunmaktadır. Nitekim bir sözü tam olarak yerine getirmeye de vefâ denir.[30] Birinden bir mal ya da herhangi bir şeyi, geride hiçbir şey bırakmaksızın tümüyle almak anlamında da kullanılan[31] *teveffā* kelimesinin, daha sonradan, can almak, ruhu kabzetmek anlamlarında kullanılması yaygınlaşmıştır.[32]

[27] 3. Âlu İmran, 37.
[28] 4. Nisâ', 157-8.
[29] 5. Mâ'ide, 117.
[30] Fârisî, *Muʿcem*, VI. 129.
[31] Bkz. İbn Manzûr, *Lisānu'l-ʿarab*, III. 961.
[32] İbn Manzûr, *Lisānu'l-ʿarab*, a.y

Kur'an-ı Kerim'de bu kelime, türevleriyle birlikte yetmişten fazla yerde kullanılmaktadır. Sözünde durmak (*veffâ-evfâ-evfû*)[33], yapılanların karşılığının tam olarak verilmesi (*nuveffî-tuveffâ-vuffiyet-istevfâ*)[34] öldürmek ve ruhunu kabzetmek (*teveffâ-tetevellâ*)[35] gibi kullanımlar, bu çerçevede hatırlatılabilir. Bununla birlikte, *teveffâ* fiili, yaygın olarak, ölümü ifade eden bir kelimedir. Nitekim lügatlerde de bu anlamı meşhur olmuştur.[36]

İsa ile ilgili *müteveffîke* ve *teveffeytenî*[37] şeklinde iki yerde geçen bu kelimeye müfessirler tarafından farklı anlamlar yüklenmiştir.

2. Müfessirlerin Yorumları

Hz. İsa'nın vefatı ile alâkalı olarak kullanılan *teveffâ* kelimesini te'vil eden ve onun ölmediğine inanan ilk grup, müfessirlerin büyük çoğunluğunu oluşturur. Onlar, yukarıda zikredilen ayetleri şöyle yorumlarlar:

a) *Teveffâ* kelimesi, uyku anlamındadır. Nitekim bu konuda "Allah sizi uyku hâlinde iken öldürür..."[38] buyurulmakta ve uyku, mecazen ölüme benzetilmektedir. Buna göre *innî muteveffîke*[39] ifadesinin anlamı, *innî munevvimuke*'dir (seni uyutacağım).[40]

Aynı kanaatle hareket ederek Hz. İsa'nın bedeni ve ruhuyla göğe çıktığını izaha çalışan Herrâs, şöyle diyor: "Bu lafzın ölümle *teveffî*'ye de, uyku ile *teveffî*'ye de ihtimali vardır. Aslında *teveffâ*, yerine getirmek mânâsına da gelir. Fakat 'Allah'a ref' etmek' lafzı, muhkem ve sarihtir. Hem mânâsında, hem de te'vilinde ruhen ve cismen ref' söz konusudur. Durum böyle olunca, *teveffâ* kelimesinin mânâlarından *ref'* kelimesine en uygun geleni 'uyku' anlamıdır ve o anlamda yorumlanmalıdır."[41]

[33] 2. Bakara, 40; 5. Mâ'ide, 1; 6. En'âm, 152; 7. A'raf, 85; 16. Nahl, 91; 17. İsrâ', 24; 53. Necm, 53.
[34] 2. Bakara, 281; 3. Âlu İmrân, 57; 24. Nûr, 25; 16. Nahl, 111; 39. Zümer, 70; 83. Mutaffifin, 2.
[35] 5. Mâ'ide, 117; 6. En'âm, 61; 10. Yûnus, 46; 7. A'raf, 126.
[36] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, III. 961; Fârisî, *Mu'cem*, VI. 129.
[37] 3. Âlu İmran, 37; 5. Mâ'ide, 117.
[38] 39. Zümer, 42.
[39] 3. Âlu İmrân, 55.
[40] San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tersîru'l-kur'âni'l-'azîm*, Beyrut 1411/1991, I. 129; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III. 287; Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb, *en-Nuketu ve'l-'uyûn* (*Tefsîru'l-Mâverdî*), Beyrut 1413/1992, I.397; Beğavî, Huseyn b. Mes'ûd, *Ma'âlimu't-tenzîl*, Beyrut 1413/1992, I. 308; Zemehşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iḳi ğavâmiḍi't-tenzîl*, Beyrut 1415/1995, I. 360; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi'u li aḥkami'l-ḳur'ân*, Beyrut 1413/1993, IV. 64-6; Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, Beyrut 1414/1993, II. 227-9.
[41] M. Halîl Herrâs, *Faslu'l-maḳâl fî ref'i 'Îsâ*, Kahire 1969, s. 10; krş. Tabressî, Ebû Alî, *Mecma'u'l-beyân 'an te'vîli'l-ḳur'ân*, Tahran t.y., I. 449; Ebûssuûd Efendi, *İrşâdu'l-'aḳli's-selîm ilâ mezâyâ'l-ḳur'âni'l-kerîm*, Beyrut 1411/1990, II. 43-4; *Mecmû'a mine't-tefâsîr* (Beyzâvî-Hazîn-Neseffî-İbn Abbâs tefsirleri), I. 506-7; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, I. 396; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-ḥakîm* (*Tefsîru'l-menâr*), Mısır t.y., III. 320-1; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-munîr*, Dımeşk 1411/1991, III. 241-2; Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul t.y., II. 1114; Mehmet Vehbi Efendi, *Hülâsetü'l-beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, İstanbul t.y., III. 613-4; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1993, II. 49-52; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, İstanbul 1991, I. 263.

b) *Teveffâ* kelimesi, kabz, yani öldürmeksizin çekip katına almak anlamındadır. Buna göre, Allah, İsa'yı Yahudilerin elinden koruyarak katına almış olmaktadır.[42]

c) *Teveffâ* kelimesi, bilinen meşhur anlamında olmak üzere, gerçek ölümü ifade etmektedir; nitekim İbn Abbâs'tan böyle rivayet edilmiştir. Ayrıca, Vehb b. Munebbih (ö. 151/654) Hz. İsa'nın yerde üç ya da yedi saat ölmüş olarak kaldığını, sonra dirildiğini ve sonra da göğe yükseltildiğini rivayet etmektedir.[43] Bu arada, el-Hasan el-Basrî'nin rivayet ettiği mürsel bir hadiste Hz. Peygamber, Yahudilere, "İsa (a.s.) ölmedi; o, kıyametten önce geri dönecektir."[44] (*inne ʿĪsā (a.s.) lem yemut ve innehū rāciʿun ileykum ḳable yevmi'l-ḳıyāme*) dediği de rivayet edilmektedir.[45] Bir kısım müfessirler, bu hadise dayanarak, *teveffâ* kelimesini, asli mânâsı olan öldürmek anlamında alırlar; ama ayetin lafzında bir takdim-te'hir olduğunu söylerler. Bu durumda da, *innī muteveffīke ve rāfiʿuke* şeklindeki ayetin anlamı *innī rāfiʿuke ileyye ve muteveffīke baʿde ẕālike*, yani "Seni katımıza yükselteceğiz ve daha sonra canını alacağız." olmaktadır.[46]

d) Ebû Bekr el-Vasatî'nin ifade ettiği görüşe göre ise, *teveffâ* kelimesi, Hz. İsa'nın nefsinin şehvet ve arzulardan temizlenip arındırılmasını ve böylece onun melekût âlemine layık bir seviyeye gelmesini ifade etmektedir.[47]

"İsa ölmüştür ve bir daha gelmesi de söz konusu değildir." diyenlerin kelimeye getirtikleri açıklama ve argümanları ise şöyledir:

a) Hz. İsa ölmüştür. Buna, konu ile alâkalı ayetin zahiri açıkça delalet etmektedir. Yüce Allah bu ayette *innī muteveffīke ve rāfiʿuke* buyuruyor. Bunun açık anlamı "Ben seni öldüreceğim ve sonra ruhunu katıma yükselterek seni kafirlerden koruyacağım." demektir.[48]

b) Allah'ın koyduğu beşer üzerindeki kanunlardan birisi de, yeryüzündeki tüm canlıların ölümlü oluşudur. Kur'an'ı Allah'ın bu kanunlarına göre anlamak, temel tefsir kaidesidir.[49] Yüce Allah, Hz. Peygamber'den önce hiç kimseye ölümsüzlük bahşetmediğini kesin olarak ifade ettiği,[50] ve 'hiç kimse' ifadesinin kapsamına Hz. İsa'nın da gireceği şüphesizdir. Şu hâlde, Hz. İsa'nın ölmediğini ve kıyametten önce yeryüzüne ineceğini iddia etmek, bu ayete ve Kur'an'ın bütününe ters düşmekten başka bir şey değildir.[51]

[42] Adı geçen eserler, aynı yerler.
[43] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, a.y.
[44] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, III. 288; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-ḳurʾân*, I. 366.
[45] Bu haberi diğer hadis kaynaklarında bulamadığımızı burada ifade edelim.
[46] Ferrâ, *Maʿâni'l-ḳurʾân*, Dâru's-surûr, y.y., t.y., I. 219; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-ḳurʾân*, I. 366.
[47] Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, y.y., t.y., II. 692; *Mecmûʿa mine't-tefâsîr*, I. 506-7.
[48] Rızâ, *Menâr*, III. 320; Ateş, *Çağdaş Kur'an Tefsiri*, II. 50.
[49] Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara 1986, s. 134-5.
[50] 21. Enbiyâ', 34-5.
[51] Salih Akdemir, *Hıristiyan Kaynaklara ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. İsa*, Ankara 1992 (Basılmamış doktora tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı), s. 246.

İlgili ayete dayanarak İsa'nın öldüğünü kabul edenler arasında, bu ayetin İsa'nın nüzûlüne aykırı olmadığını, zira Allah'ın onu yeniden dirilterek yeryüzüne göndermeye kâdir olduğunu ifade edenler de vardır.[52]

Bu iki görüşün yanında, konuya hiçbir yorum getirmeden Hz. İsa'nın vefatını ve ref'ini müteşâbih olarak görüp, üzerinde durulmaması gereken, Allah'tan başkasının bilemeyeceği gayb konularından olduğunu söyleyenler de vardır.[53]

C. Hz. İsa'nın Ref'i (Yükselmesi)

Ref' kelimesi, vefat kelimesine verilen anlama paralel olarak, iki farklı şekilde yorumlanmıştır. Aslında Hz. İsa'nın çarmıhda Yahudiler tarafından öldürülmediği ve Allah'ın onu kendi katına yükselttiği, ayette geçtiği üzere kesin olmakla beraber, bu yükseltme işinin bedenle mi, yoksa ruh ile mi; beden ve ruh diri olarak mı, yoksa beden ölü ruh diri olarak mı gerçekleştiği hususu tartışma konusu olagelmiştir.[54] Bu tartışmaya geçmeden önce, kelimenin tahlilini yapmak istiyoruz.

1. Ref' Kelimesinin Anlamı

Ref', kelime olarak, bir şeyi yukarı koymak, manen yüceltmek, yükseltmek, kaldırmak, anlamlarına gelmektedir.[55] Kur'an-ı Kerim'de bu kelimenin geçtiği yerlere ve anlamlarına bakacak olursak şunları görürüz:

> "Sizden kesin söz almıştık. Tûr Dağı'nı üzerinize kaldırmıştık (tepenize dikmiştik.)...(*rafa'nā*)"[56] "İbrahim ve İsmail, Ev'in temellerini yükseltiyordu (*yerfa'u*)..."[57] "Dilediğimizi derecelerle yükseltiriz (*nerfa'u*)..."[58] "Güzel sözler O'na çıkar; o sözleri de yararlı iş yükseltir (*yerfa'u*)..."[59] "Onu (İdris'i) yüce bir yere yükselttik (*refa'nāhu*)..."[60] "Göğün nasıl yükseltildiğine (rufi'at) bakmıyorlar mı?"[61]

Bu ayetlerden de görüldüğü üzere, *ref'* kelimesi Kur'an'da hem maddi hem de manevi anlamda yükselmeyi ifade etmektedir.[62]

2. Müfessirlerin Yorumları

Müfessirlerin geneli, *tevefffā* kelimesine verdikleri mecazi mânânın aksine, *ref'* kelimesine, zahirî anlamı olan maddi yükseliş anlamını vermişlerdir. Hz. İsa'nın yükselişini ifade eden lafızlar iki yerde geçmektedir. Daha önce zikrettiğimiz

[52] Örneğin bkz. Mevdûdî, *Tefhim*, IV. 48.
[53] Örneğin bkz. Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, çev. Komisyon, İstanbul 1991, II. 92.
[54] Ethem Ruhi Fığlalı, "Mesih ve Mehdi Üzerine", *AİFD* XXV (1981).
[55] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, VIII. 129-131.
[56] 2. Bakara, 63.
[57] 2. Bakara, 127.
[58] 12. Yûsuf, 76.
[59] 35. Fâtır, 10.
[60] 19. Meryem, 57.
[61] 88. Casiye, 18.
[62] Fığlalı, agm., s. 1 85.

bu ayetlerin konumuzla ilgili kısmını tekrar vererek müfessirlerin yorumlarına geçebiliriz:

> ...Onu öldürmediler ve asmadılar; onu yakinen öldürmediler. Hayır Allah onu (İsa'yı) Kendisine yükseltti (*rafa'ahū'llāhu ileyhi*). Allah daima üstündür, hikmet sahibidir.[63]
>
> Ey İsa, Ben seni öldüreceğim, katıma yükselteceğim (*rāfi'uke ileyye*) ve seni inkar edenlerden temizleyeceğim... [64]

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, müfessirler arasında, Hz. İsa'nın Yahudilerin elinden kurtulduğu ve onun yerine bir başkasının öldürüldüğü konusunda –ayetin açık lafzında da geçtiği üzere– sözbirliği vardır. Hz. İsa'nın yükselişinin beden ve ruh ile vuku bulduğunu konusunda ise, müfessirlerin cumhuruna göre genel bir kanaat bulunmaktadır.[65]

Bu müfessirler, İsa'nın yükselmesinin imkanını açıklamak için, *rāfi'uke ileyye* ifadesine *semā'* kelimesini de ekleyerek izah yoluna girmişler ve ölmeden semaya yükseltilen Hz. İsa'nın kıyametten önce dünyaya geri dönüp vazifesini tamamladıktan sonra öleceğini belirtmişlerdir.[66]

Hz. İsa'nın canlı olarak semaya yükseltildiğini delillendirebilmek için, kimi müfessirler, Hz. Peygamber'in Miraç'ta Hz. İsa'yı ikinci kat gökte gördüğünü[67] ileri sürmüşlerse de,[68] bu argüman eleştiri konusu olmuştur. Miraç'ta Hz. Muhammed; İdris, İbrahim, Musa (a.s.) gibi peygamberleri de görmüştür. Bu durum, mantıksal olarak, onların da ruh ve bedenle birlikte semaya çıkmalarını gerektirdiğine göre, doğrusu, İsa'nın ref'inin manevi yükselme olmasıdır.[69]

Aynı müfessirler, ilgili ayetleri, Hz. İsa'nın ölmediğini ve semaya yükseltildiğini ifade eden haberler doğrultusunda te'vil etmişlerdir. Çünkü söz konusu haberler, onlara göre, (manevi) mütevatir seviyesinde görülmektedir.[70]

Buna göre, uyutularak, göğe ruh ve cesediyle yükseltilmiş olan İsa, kıyametten önce tekrar yeryüzüne inecektir. Ancak, bu müfessirler, gerek ref'in gerekse nüzûlün nasıllığı konusunda yine ihtilaf etmişler ve farklı izahlarla meseleye açıklık getirmeye çalışmışlardır.[71]

[63] 4. Nisâ', 157-8.

[64] 3. Âlu İmrân, 55.

[65] Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III. 289-90; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, I. 366; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, I. 396; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkami'l-kur'ân*, IV. 65; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-munîr*, IV. 21.

[66] Bkz. bir önceki dipnot.

[67] Buhârî, Muhammed b İsmâ'îl, *el-Câmi'u'ş-şahîh*, İstanbul 1981, Bed'u'l-halk 16.

[68] Âlûsî, Mahmûd Ebû'l-Fadl, *Rûhu'l-ma'ânî*, Dâru'l-ihyâ'i-t-turâs el-Arabî, Beyrut t.y., VI. 12 v.d.

[69] Bkz. Rızâ, *Menâr*, VI. 20.

[70] Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III. 289; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1992, II. 473; Şevkânî, *et-Tavzîh fî mâ tevâtera mâ câ'e fî'l-muntazar ve'd-deccâl ve'l-mesîh*, Beyrut t.y., s. 11; Kettânî, Muhammed b. Ce'fer, *Nazmu'l-mutenâsir mine'l-hadîsi'l-mutevâtir*, Beyrut 1403/1983 s. 240; Keşmîrî, Muhammed Enver Şah, *et-Tasrîh bi mâ tevâtera fî nuzûli'l-mesîh*, tahk. Abdu'l-Fettah Ebû Gudde, Beyrut 1412/1992, s. 86 M. Zâhid Kevserî, *Nazra 'âbira fî nuzûlu 'Îsâ kable'l-âhira*, Mısır 1362/1942, s. 10, 36.

[71] Örneğin Râzî, İsa'nın bedenle ref' olunması durumundan hareketle, Allah'a mekan ve beden izafe eden Mücessime fırkasına cevap verirken, değişik ihtimaller üzerinde durmakta ve Hz. İsa'nın

Hz. İsa'nın sadece ruhunun göğe çıktığını kabul eden görüş, özellikle asrımızda Reşid Rızâ ve Mahmûd Şeltut gibi Ezherli alimler tarafından ileri sürülmüş ve ülkemizde de aynı görüşe katılanlar çıkmıştır.

Bu alimler, Hz. İsa'nın diğer peygamberler gibi bir beşer olarak kendisine Allah'ın tayin etmiş olduğu süre tamamlandıktan sonra ölüp defnedilmiş olduğunu; sonradan ise ruhunun tıpkı diğer iyi kimselerin ruhları gibi ref' olunduğunu söylerler.[72]

Bu fikir sahiplerinin temel hareket noktası, Kur'an-ı Kerim'in, Allah'ın kanununda değişiklik bulunmadığını bildirmesidir. İsa'nın, cismiyle göğe yükseltilmesi, Allah'ın arzdan çıkan maddelerin tekrar arza dönecekleri hakkındaki kesin kanununa aykırıdır. Madde, madde olarak ve tabiatında bir değişiklik olmadan, haricî tesirler bulunmadan yukarı kalkamaz. Hiçbir beşere böyle bir hâl olmamıştır.[73]

Bu alimlere göre, ayette geçen *ref'* kelimesi, *bel rafa'ahu'llâhu ileyhi* ifadesindeki *ileyhi* (kendisine) kısmında da geçtiği üzere, daha çok, manevi dereceler açısından yükseltilmeyi ifade etmektedir. Bu mânâda Hz. Lut, "Ben Rabbime hicret ediyorum..."[74] derken, Hz. İbrahim ise aynı anlamda "Ben Rabbime gidiyorum.."[75] demiştir. Yoksa bu ifadelerden hareket ederek Hz. İbrahim ve Hz. Lut'un semaya gittikleri hiçbir şekilde iddia edilemez.[76] Yine aynı şekilde, Hz. İdris hakkındaki "Onu yüce bir yere yükselttik."[77] ifadesinin mânâsı, onun manevi derecesinin yükseltilmesi anlamındadır.[78] Hz. İsa'nın ruhunun göklere çıktığına ve kendisine manevi nimetler verildiğine inanmak, Allah'ın tüm iyi kullar için vaat ettiği ve öğütlediği genel tabii kanunlara ve sözlü kanunu olan Kur'an'a daha uygundur.[79]

Bu arada, *teveffâ* kelimesinin 'öldürmek' anlamındaki yaygın kullanımı karşısında, İsa'nın kıyametten önce ineceği konusundaki haberleri göz önüne alarak, İsa'nın yalnız ruhunun ref' olduğunu, manen yüceltilerek melekût âlemine kaldırıldığını ve kıyametten önce başka bir bedenle diriltilip yeryüzüne gönderileceğini söyleyen müfessirler de vardır.[80]

Kadiyanilerin lideri Mirzâ Gulam Ahmed de, Beklenen Mesih'in kendisi olduğu tezini savunabilmek için, Hz. İsa'nın öldüğünü, dolayısıyla sadece ruhunun yükseldiğini söylemektedir.[81]

ref'inin belki de manevi nimetlere ulaşması anlamında olduğunu, yoksa bedensel bir yükselişin olmadığını da ihtimal olarak değerlendirmektedir. Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, II. 690-1.

[72] Bkz Rızâ, *Menâr*, III.319-21; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, III. 169; Ateş, *Çağdaş Kur'an Tefsiri*, II. 50.

[73] Rızâ, *Menâr*, III. 320; Ateş, *Çağdaş Kur'an Tefsiri*, II. 50.

[74] 29. Ankebût, 26.

[75] 37. Saffât, 99.

[76] *Menâr*, III. 319-20; Ateş, *age.*, a.y.; Şeltut, *Fetâvâ*, s. 82; Küçük, *Dönmeler Tarihi*, s. 170.

[77] 19. Meryem, 57.

[78] Ateş, *Çağdaş Kur'an Tefsiri*, a.y.

[79] Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, s. 135.

[80] İbnu'l-Arabî, *Tefsîr*, Beyrut 1387, I. 296; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, İstanbul 1285, I. 513.

[81] Fığlalı, agm., s 186-7.

D. Hz. İsa'nın Nüzûlü

Kur'an'da Hz. İsa'nın doğumundan itibaren hayat hikayesine değişik yerlerde temas edilmesine rağmen, kıyametten önce geleceğine dair net bir ifadeye rastlayamıyoruz. Bununla birlikte, bazı ayetler, bu anlama gelecek şekilde yorumlanabilmiştir. Söz konusu ayetler şunlardır:

> "...(İsa), beşikte ve yetişkinlikte (kehlen) insanlarla konuşacak."[82] "And olsun, Kitap Ehli'nden hiç kimse yoktur ki, ölümünden önce ona inanacak olmasın. Kıyamet günü de o, onların aleyhinde şahitlik edecektir."[83] "O (*innehū*) kıyametin kopacağını gösteren bir ilimdir. Ondan hiç şüphe etmeyin; Bana uyun; doğru yol budur."[84]

Müfessirlerin genel olarak nüzûlle alâkalı olduğunu ileri sürdükleri bu ayetlere bakış açılarına geçelim

1. Nüzûlü Kabul Edenlerin Yorumları

Bu müfessirler, birinci ayette geçen *kehl* kelimesinden hareket ederek, İsa'nın nüzûlüne bir delil üretmektedirler. Bilindiği üzere, Hz. Meryem'e, bir erkek çocuk doğuracağı müjdelenirken, onun, hem beşikte iken hem de yetişkinlikte insanlarla konuşacağı haber verilmektedir. Bu ayette geçen *kehl* kelimesine,[85] 25-45 veya 20-35 yaşları arasındaki kişi anlamları verilmektedir.[86] Müfessirlerin bu ayetteki *kehl* ifadesinden İsa'nın nüzûlü fikrine destek çıkartmalarındaki gerekçeyi ise şöyle izah etmek mümkündür:

Hz. İsa'nın doğduğunda konuşması mucize olduğuna göre, olgunluk yaşındaki konuşmasının da olağanüstü olması gerekir. Yoksa Hz. Meryem'e bunun müjde olarak bildirilmesini izah etmek mümkün olmaz. Öyleyse, Hz. İsa'nın olgunluk çağındaki (*kehlen*) konuşması, ahir zamanda, tekrar geleceği günlerdeki konuşması olmalıdır.[87] Ne var ki, *kehlen* ifadesinden hareket ederek İsa'nın nüzûlünü ispatlamak pek ikna edici gözükmemektedir. Çünkü Hz. İsa'nın 30 yaşına kadar yaşadığı bilinmektedir. *Kuhūlet* çağının 25 yaşından başladığı ihtimalini göz önünde bulundurduğumuzda, Hz. İsa'nın bu yaşa ulaştıktan sonraki, yani vefatından önceki konuşmalarından söz edildiği sonucuna varabiliriz.

Nüzûlü kabul eden müfessirlerin delil olarak ileri sürdüğü ikinci ayet, Kitap Ehli'nin Hz. İsa'nın ölümünden önce mutlaka ona iman edeceğini vurgulamaktadır. Ayette geçen *ḳable mevtihī* ifadesindeki zamiri Ehl-i Kitab'a atfetmemiz durumunda ise mânâ, "Kitap Ehli'nden, ölmeden önce İsa'ya inanmayacak kimse yoktur." şeklinde olacaktır. Müfessirleri meşgul eden de zaten bu ihtimal olmuştur; bu yüzden, ayette geçen *bihī* ve *mevtihī* ifadelerine ortak bir

[82] 3. Âlu İmrân, 46; 5. Mâ'ide, 110.
[83] 4. Nisâ', 159.
[84] 43. Zuhruf, 61.
[85] Aynı şekilde 5. Mâ'ide, 110'da da geçmektedir.
[86] Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III. 270-1; Beğavî, *Ma'âlimu't-tenzîl*, I. 303; Kurtubî, *Câmi'u'l-aḥkam*, IV. 58; Ebûssuûd, *İrşâdu'l-'aḳli's-selîm*, II. 37; Celal Yıldırım, *Asrın Kur'an Tefsiri*, İzmir 1986, II. 912.
[87] Herrâs, *Faṣlu'l-maḳâl*, s. 18.

mânâ verememişlerdir. Mesela, Taberî, bu zamirleri, ilk ihtimal olarak Hz. İsa'ya atfetmiş[88] ve sonra da şu mânâyı tercih etmiştir: "Hz. İsa (a.s.) yere inince, kendisine iman etmeyecek hiçbir Ehl-i Kitap yoktur."[89]

Hz. İsa'nın nüzûlüne dair ileri sürülen delillerden üçüncüsü olan ayette[90] de yine *innehū* (o) zamirinin kime/neye raci olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu zamiri, müfessirlerin çoğu Hz. İsa'ya atfederken,[91] Hz. Muhammed'e veya Kur'an'a[92] atfedilmesi de ihtimal dahilinde gösterilmiştir.

Mâverdî, bu görüşün Ebû Mâlik, Katâde ve İbn Abbâs'a ait olduğunu söyleyerek ilk ihtimal olarak değerlendirir.[93]

Bu ayetin metninde yer alan *le ʿilmun li's-sāʿati* ifadesi şaz bir kıraat olarak *le ʿalemun* şeklinde de okunmuştur.[94] Bu şaz okumaya göre ise, İsa'nın kıyametin bir işareti olduğu anlaşılmış olmaktadır.

Hz. İsa'nın "kıyamete ait bir alamet" (*ʿalem*) veya "ona ait bir bilgi" (*ʿilm*) olmasının ne anlama geldiğine dair de farklı açıklamalar yapılmıştır. Bu farklı yorumlar, onun ölüleri diriltmesi ve hastalara şifa vermesinin, haşrin imkanına işaret olması[95] ile, kıyametin büyük alametlerinden birisi olarak hadiste ifadesini bulan[96] bu olayın, kıyametin ne zaman kopacağına dair bir bilgi (*ʿilmu's-sāʿa*) olması[97] arasında bir tercih gerektirmektedir.

Bu müfessirler, ilgili hadisler nedeniyle, yine önceki konularda gördüğümüz gibi ayetleri uygun gördükleri şekilde te'vil etmişlerdir.

2. Nüzûlü Kabul Etmeyenlerin Yorumları

Hatırlanacağı üzere, söz konusu ayetlerin ilkinde Hz. İsa'nın *kuhūlet* döneminden bahsedilmekteydi. Bu alimler *kehlen* (yetişkin) kelimesiyle Hz. İsa'nın ölmeden önceki devresini anlamışlar ve bu nedenle, ayeti nüzûlle ilişkilendirmemişlerdir.[98] Onlara göre, Allah'ın beşikte konuşturduğu İsa'yı, yine olgunluk çağına kadar yaşatacağını bildirmiş olmaktadır. Dolayısıyla bunun nüzûlle alâkası yoktur.[99]

4. Nisâ' suresinde geçen "Kitap Ehli'nin, ölümünden önce İsa'ya iman etmesi" ile ilgili ikinci ayete getirilen yorum ise, ayetteki *mevtihī* kelimesindeki zamirin, Kitap Ehli olan her insana raci olması şeklindedir.[100] Buna göre, anlam

[88] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV. 356-7.
[89] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, a.y.; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, I. 576.
[90] 43. Zuhruf, 61.
[91] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, XI. 204; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV. 254; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, IV. 131; Kurtubî, *Câmiʿ*, XVI. 71; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥīṭ*, IX. 386; *Mecmūʿa mine't-tefâsîr*, V. 439.
[92] Bir önceki dipnota bkz.
[93] Mâverdî, *en-Nuket*, I. 544.
[94] Bkz. Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥīṭ*, IX. 386.
[95] Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, a.y.
[96] Muslim, Fiten 13; Ebû Dâvûd, Melâhim 12; Tirmizî, Ebû İsâ, *es-Sunen*, İstanbul 1981, Fiten 21; İbn Mace, Fiten 28; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, İstanbul 1981, IV. 6-7.
[97] Zemahşerî, *Keşşâf*, IV. 254; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥīṭ*, IX. 386.
[98] Rızâ, *Menâr*, III. 316-7; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, III. 169.
[99] Bkz. adı geçen eserler, aynı yerler.
[100] Rızâ, *Menâr*, VI. 20-21; bkz. Ateş, *Çağdaş Kur'an Tefsiri*, II. 53; 408.

şöyle olmaktadır: Kitap Ehli'nden hiçbir fert yoktur ki, ölmezden önce, İsa'ya, onun Allah'ın kulu ve resulü olduğuna inanacak olmasın. Kitap Ehli'nden her fert, ölmezden önce, gözünden perde kalkınca, Kur'an'ın, İsa (a.s.) hakkında söylediklerinin gerçek olduğunu, yani onun, Allah'ın Oğlu değil, kulu ve elçisi olduğunu anlayacaktır; çünkü gözlerden perde kalktığı zaman gerçek, olduğu gibi ortaya çıkar; o zaman insan gerçeğe inanır; ama artık inanmanın yarar sağlamasına zaman ve fırsat kalmamış, iş işten geçmiş olur.[101]

Bu müfessirler, üçüncü ayet olan 43. Zuhruf suresinde geçen "O, kıyametin kopacağını gösteren bir bilgidir..."[102] ayetindeki 'o' zamirinin Hz. İsa'ya raci olduğunu kabul etmekle birlikte; burada, İsa'nın babasız yaratılmasının, ölüleri diriltmesinin vb., onun bir kıyamet alameti olduğuna işaret ettiğini ileri sürmektedirler. Diğer yandan, bu zamirin Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e raci olması da ihtimal olarak ele alınmaktadır.[103]

Bu son ayetin siyâk ve sibâkına bakıldığı zaman, bu zamiri Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e atfetmek biraz zorlama görünmektedir. Nitekim İbn Kesîr de bunu vurgulamaktadır.[104] Dolayısıyla, zamirin İsa'ya atfedilmesi, metinsel bağlam bakımından daha uygundur.

Bununla birlikte, ayette Hz. İsa'nın kıyametten önce ineceğinin sarih olarak ifade edildiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü onun (İsa'nın) kıyamet için bir bilgi veya alamet olması, lafzın delaleti açısından sarih bir anlam ifade etmemektedir. Bu nedenle, bunun ne anlama geldiği, farklı şekillerde te'vil edilmeye ve yorumlanmaya müsaittir.

Buraya kadar, müfessirlerin Hz. İsa'nın nüzûlüne işaret eden ayetlere getirdikleri yorumlama şekillerini özetlemiş bulunuyoruz. Görüldüğü gibi, konu ile alâkalı ayetlerde açık bir şekilde nüzûlden söz edilmemektedir. Yapılan yorumlar, daima diğer yorumlara da kapı açmaktadır. Diğer yandan, nüzûlü kabul eden müfessirlerin, kendi kitaplarında, nüzûlü kabul etmeyen kişilerinin yorumlarını da ilgili ayetlerde muhtemel anlamlar olarak sıralamak zorunda kaldıklarını müşahede ediyoruz.

E. Müfessirlerin İlgili Hadislere Yaklaşımları

Konu hakkında, hadis külliyatında hayli kabarık bilgi bulunmaktadır.[105] Bu haberlerde Hz. İsa'nın nüzûlü ile alâkalı birçok detaylı bilgi verilmiştir. İsa'nın

[101] Ateş, *Çağdaş Kur'an Tefsiri*, a.y; krş. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IV. 355-7; Beğavî, *Ma'âlimu't-tenzîl*, I. 496; Zemahşerî, *Keşşâf*, I. 576; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, I. 576.

[102] 43 Zuhruf, 61.

[103] Ateş, *age.*, VIII.259-60. Krş. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XI. 204; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV. 254, Kurtubî, *Câmi'*, XVI. 71; *Mecmû'a mine't-tefâsir*, V. 439.

[104] Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân*, a.y.

[105] Bu konuda gelen haberler, hadis kitaplarında detaylı olarak ele alınmakta, İsa'nın nüzûlü, bu nüzûlün kıyametin on alametinden birisi olduğu, İsa'nın kıyametten önce indiğinde haçı kıracağı, domuzu öldüreceği, savaşı meşru kılacağı vs. açıklanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Buhârî, Buyû 102; Enbiyâ' 49; Muslim, İmân 242, 243; Fiten 13; Ebû Dâvûd, Melâhim 12; Tirmizî, Fiten 21, 54; İbn Mace, Fiten 28, 33; Ahmed, *Musned*, II. 240, 272; IV. 6-7; Keşmîrî'nin kaleme aldığı *et-Taşrîh*, s. 91. vd. bakılabilir.

nüzûlünü savunan cumhura göre, bu haberler tek tek olmasa da, tümü itibarıyla (manevi) mütevatir seviyesinde görülerek, konu hakkındaki görüşlerine delil olarak gösterilmiştir.

Taberî,[106] İbn Kesîr,[107] Ebû Hayyân,[108] Celâluddîn es-Suyûtî,[109] Şevkânî,[110] Kettânî,[111] Keşmîrî[112] ve Zâhid el-Kevserî[113] gibi alimler, bu konuda gelen haberlerin mütevatir seviyesinde olduğunu açıkça ifade etmektedirler.

İsa'nın vefat ettiğini ve nüzûlünün vaki olmayacağını savunan ikinci görüş sahipleri ise, bu rivayetlerin mütevatir olmadığını, dolayısıyla, âhâd haberler olduklarını; halbuki gayb ve itikada yönelik konularda kesinlik ifade eden haberlere itibar edileceğini[114] söylemişler ve bu rivayetleri değişik şekillerde te'vil yoluna gitmişlerdir.

Reşid Rızâ,[115] Muhammed Abduh, Hamdi Yazır[116] ve Said Nursî[117] gibi çağdaş alimler ise, bu haberleri te'vil etmişler; İsa'nın nüzûlü ile alâkalı haberlerin mecazi anlam ifade eden sembolik ifadeler olduğunu; Yahudilik dininin bozulması karşısında nasıl İsa (a.s.) gelerek bozulan dini islah etmiş ise; ahir zamanda da tıpkı aynı mesleği ve metodu takip edecek şahsiyetlerin olacağı ve

[106] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III. 289.

[107] *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*, IV. 131.

[108] *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*, IV. 131.

[109] Suyûtî, *el-Fevâ'id*, s. 132.

[110] Şevkânî, *Tavdîh*, s. 11.

[111] Kettânî, *Nazmu'l-mutenâsir*, s. 240.

[112] Keşmirî, *et-Taşrîh*, s. 86.

[113] Kevserî, *Nazra 'âbira*, s. 10, 36.

[114] Rızâ, *Menâr*, III. 317.

[115] Bkz. *Menâr*, III. 317.

[116] Hamdi Yazır bu konudaki şöyle demektedir: "...Her peygamberin ruhâni bir eceli, ümmetinin ecelidir. Ruhânî ecelleri tamam olmuş nice peygamberler var ki Kur'an'da zikredilmemiştir. Allah'ın seçkin peygamberleri içine giren büyük peygamberlerin, derecelerine göre ruhânî semada bekaları devam etmektedir ki bunlar da İbrahim ailesidir. İmran âilesi de bunlardandır. İsa'nın cesedi Allah'a kaldırılığı, fakat İsa'nın ruhu da kabzedilmemiş, yani ümmetinin eceli gelmemiş, İsrail oğullarının sui kasdı, hilesi ile hıristiyanlık mahvolmamış, yaşamış ve İsa'nın ruhu Musa maiyetinde yaşamıştır. Bunun için mahvolma zannedilen bir avuç tâbileri, bu ruhdan istifade ederek İsa (a.s.) zamanda Yahudilerin üstünde bir hayata kavuşmuşlardır. Ve nihayet Hz. Muhammed'in gelmesiyle hepsi, Muhammed'in ruhunun emri altına geçmiştir. Artık bundan sonra İsa (a.s.) da diğer peygamberler gibi Muhammed'in ruhu maiyyetindedir. Bir gün gelecek, ümmet-i Muhammed'in daraldığı bir devirde Allah'ı garib bir kelimesi olan İsa'nın ruhu ortaya çıkacak, Muhammed'in ruhu maiyyetinde hizmet edecek ve fakat kıyametten evvel vefat edecektir..." *Hak Dini*, II. 1112-1114.

[117] *Mektûbat* isimli eserinde şu ifadelere yer vermektedir. "...Âhirzamanda Hazret-i İsa Aleyhisselâm gelecek, Şeriat-ı Muhammediye (a.s.m.) ile amel edecek mealindeki hadisin sırrı şudur ki: Âhirzamanda felsefe-i tabiiyyenin verdiği cereyân-ı küfriye ve inkâr-ı Ulûhiyyete karşılık İsevîlik dini tasaffî ederek ve hurafattan tecerrüd edip İslamiyete inkılab edeceği bir sırada, nasılki İsevîlik şahsı manevîsi, Vahy-i Semâvî kılıcıyla o müthiş dinsizliğin şahs-ı manevîsini öldürür: öyle de; Hz. İsa, İsevîlik şahs-ı manevîsini temsil ederek, dinsizliğin şah-ı manevîsini temsil eden deccalı öldürür..." (*Mektûbât*, Envar Neşriyat, İstanbul 1992, s. 6) Ancak Said Nursî, Hz. İsa'nın nüzûl edeceğini de bir başka eserinde ele almaktadır. Bkz Said Nursî, *Şualar*, Envar Neşriyat, İstanbul 1992, s. 487

İslam dininin tecdidi yolunda çaba sarfedeceği şeklinde özetleyecebileceğimiz bir yoruma sahip olmuşlardır.[118]

Sonuç olarak, ikinci gruba giren alimler, bu hadisleri, öncelikle tevatür derecesinde görmemekte, sahih olmalarını da göz önüne alarak, sembolik anlamlar yükleyerek, ahir zamanda onların manevi timsallerinin geleceğini var saymakta ya da İsevi ruhu temsil eden birilerinin, dinin (bu din kimilerine göre Hıristiyanlık, kimilerine göre ise İslam'dır) canlanmasını sağlayacağını söylemektedirler. Bununla birlikte, bu alimlerin hepisinin, tüm detaylarıyla aynı kanaati paylaştıkları da söylenemez.

Değerlendirme

Hz. İsa'nın vefatı ve ref'inin Kur'an bazında teşâbühe girebilecek bir niteliğe sahip olduğu kanısındayız; zira görüldüğü üzere, her iki görüşe de delil olabilecek ayetlerde nisbî bir kapalılık vardır. Bununla birlikte, Hz. İsa'nın öldüğüne dair deliller, gerçeğe –eğer nassı zorlamazsak– daha yakın ve daha isabetli görünmektedir. Hz. İsa'nın nüzûlü meselesine gelince, bu konuya kaynaklık eden hadislerin ciddi bir şekilde ele alınması ve bunların delil olma yönlerinin ciddi bir inceleme konusu yapılması gerekir. İlk görüş sahipleri, zaten bu konuda mevcut hadisleri göz önüne alarak Kur'an'daki ayetleri bu yönde te'vil etmişlerdir. İkinci görüş sahipleri ise, Kur'an'daki mevcut ayetleri genel geçer prensipler doğrultusunda ele alarak, İsa'nın vefat ettiği sonucuna ulaşmışlar ve bu konuda nakledilen hadisleri te'vil etmişlerdir.

Son olarak ifade etmek isteriz ki, Kur'an'da Hz. İsa'nın geri döneceğine dair açık ve sarih bir ayet bulunmamaktadır; dolayısıyla, bunun, inanç konusu yapılması da isabetli değildir. Hz. İsa hakkında birçok ayrıntılı bilgi veren Kur'an'da buna ait bir bilginin yer almamış olması, konu hakkındaki rivayetlerin, diğer dinlerdeki Beklenen Mehdi fikrinin, İslam'a sızmış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Bu ise, ancak, konu hakkındaki hadislerin iyi bir incelemeye tâbi tutulması sonucu ortaya çıkabilir. İsa'nın yeryüzüne tekrar geleceği kabul edildiğinde bile, onun bu ümmete imam olarak değil; aksine bir fert olarak geleceği, ilgili rivayetlerde ifade edildiğine göre onun nüzûlü, Müslümanlar için vakti gizlenmiş olan kıyametin habercisi olmaktan başka bir anlam ifade etmeyecektir. Unutulmasın ki, herkesin kıyameti kendisinin ölmesi ile zaten kopmaktadır. O da hepimiz için çok yakındır.

Allah en doğrusunu bilir...

[118] Ateş, *age.*, II.55. Krş. *Menâr*, III. 317. Seyyid Kutub, Hz. İsa'nın vefatının ve ref'inin nasıl meydana geldiğinin 'müteşâbih' kavramı içine girebilecek gaybi bir konu olduğunu ve üzerinde düşünülmemesi gerektiğini söylemektedir. Bkz. *Fî Zilâl'il-Kur'an*, II. 92.

İslâmiyât III (2000), sayı 4, s. 147-168

Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi

M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
PROF. DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAK.

Giriş

Toplumsal taleplerini gerçekleştirmede başarısız olan kitleler, ya isyan veya sosyal patlamalar ya da başarının/zaferin ilahi yardım sayesinde gerçekleşmesini bekleme şeklinde tepki gösterirler; ki, bunlardan ikincisinin adı, kısaca, 'Mesihçilik'tir. İnsanlık tarihi her iki şekildeki toplumsal tepkilerin sayısız örnekleriyle doludur. Bunlardan ikincisi, yani ilahi bir yardım ve bu yardım aracılığıyla gerçekleşecek ilahi kurtarıcıyı beklemek; İslam dünyasında Emeviler döneminde başlayan genel toplumsal huzursuzluklardan itibaren günümüze kadar etkili olmuş, canlılığını korumuştur. İslam kültüründe beklenen bu kurtarıcının adı Mehdi'dir; ancak Mehdi kadar ön plana çıkmayan bir başka kurtarıcı daha vardır ki, o da Mesih, yani Hz. İsa'dır. Hz. İsa'nın ölmediğine, öldürülmediğine, bilakis onun Allah tarafından göğe yükseltildiğine inanan Müslümanlar; onun, Mehdi'nin zuhurunun akabinde, Şam'daki Umeyye Camii'nin doğusundaki beyaz minareye ineceğine ve Deccal'i öldüreceğine, sonra Mehdi'nin arkasında namaz kılacağına, Muhammedî Şeriat'a tâbi olacağına, inişinden kırk gün sonra vefat edeceğine, cenaze namazının Müslümanlar tarafından kılınacağına ve Hz. Peygamber'in kabrinin yanına defnedileceğine de inanırlar. Kitleleri yüzyıllarca etkisi altına almış olan bu inanç, gerek geçmişte, gerek son birkaç yüzyılda tartışma konusu yapılmış ve bazı kesimlerce reddedilmişse de, bu eleştirel yaklaşım hiçbir zaman toplumlara egemen olamamıştır.

Gerek Mehdi, gerekse Mesih konusunda, İslam tarihi boyunca çokça yazılıp çizilmiştir.[1] Ayrıca bugün de Doğu'da ve Batı'da, Mehdi veya Mesih olduğunu iddia edenler çıkabilmektedir; dolayısıyla, konu canlılığını hâlâ korumaktadır. Diğer yandan M.S. 2000 yılında bulunmamız münasebetiyle, özelde Mesih, genelde Hz. İsa ve Hıristiyanlık üzerine birtakım yayınlar da yapılmaktadır. *Millenium* gibi münasebetlerin toplumlardaki Mesih beklentilerini depreştirdiği de göz önüne alınınca, bu konunun ele alınmasının faydadan hâli olmayacağı dü-

[1] Mesih konusunda yazılanlar için bkz. Zeki Sarıtoprak, *İslâm İnancı Açısından Nüzûl-i İsa Meselesi*, İzmir 1997; Mehdi konusunda yazılanlar için bkz. M. Ali Durmuş, *Mehdi Hadislerinin Tedkiki*, A.Ü.İ.F., Ankara 1999 (basılmamış yüksek lisans tezi)..

şüncesiyle, biz, burada, üzerinde çok yazılıp çizilmiş olan Mesih'in ikinci dönüşü veya İsa'nın nüzûlü/inişi konusunu irdelemeye çalışacağız.

İrdelemeye çalışacağız dedik; çünkü, gerek klasik, gerek modern dönemde; gerek Batı'da, gerek Doğu'da bu konuda o kadar çok eser yazılmıştır ki, bu eserlerin konuyla ilgili malzemeyi tamamen ortaya koyduğu, malzeme olarak saklı-gizli pek fazla –belki de hiç– bir şey kalmadığı rahatlıkla ifade edilebilir. Bu noktada –irdeleme dışında– yapılacak her bilimsel inceleme, geçmişte söylenenlerin tekrar edildiği birçok esere, bir yenisini ilave etmekten fazla bir anlam ve değer taşımayacaktır. İslam dünyasının ise, içinde bulunduğu şartlarda böylesi bir zaman ve entelektüel enerji israfına tahammülü yoktur.

Hz. İsa'nın gökte olduğu ve kıyamete yakın yeryüzüne inip İslam'ın hakimiyetini sağlayacağı inancı, temelde Kur'an'dan, birtakım hadislerden/rivayetlerden ve bu konudaki icmâ iddiasından beslenmektedir.

Konuyla ilgili ayetler incelendiğinde bizzat görüleceği üzere ve birçok ilim adamının da ifade ettiği gibi, Hz. İsa'nın göğe yükseltilip, bilahare yeryüzüne indirileceği inancı, Kur'an'da, tartışmaya mahal bırakmayacak netlik ve kesinlikte ifade edilmiş değildir. Bilakis, ortada olan, Hz. İsa'nın inişinin leh ve aleyhindeki birçok ayetle ilgili filolojik izahlardan ve çok farklı te'vil, tefsir, yorum ve iddialardan başka bir şey değildir.[2] Bu sebeple, Kur'an açısından meselenin bir yorum ve dolayısıyla tercih meselesi olduğu söylenebilir. Bu, aynı zamanda Hz. İsa'nın nüzûlü konusunda Kur'an'ın belirleyici olmadığı anlamına da gelir; ki, geriye, belirleyici olarak rivayetler/hadislerden ve icmâ iddiasından başka bir şey kalmamaktadır. İcmâ deliline de, ayet ve hadisler kadar yoğun ve vurgulu bir biçimde başvurulmadığı için, bu konuda asıl belirleyici olan unsurun rivayetler/hadisler olduğu söylenebilir. Aslında Hz. İsa'nın nüzûlü meselesinde belirleyici olan rivayetler/hadisler konusunda da ihtilaflar ve tartışmalar yok değildir. Genelde konuyla ilgili rivayetlerin mütevatir mi, âhâd mı olduğu noktasında yoğunlaşan tartışmalarda, bugüne kadar taraflar arasında bir uzlaşma sağlanamadığı görülmektedir. Bu tür kısır tartışmaların uzayıp gitmesinin temel sebebiyse, konuyla ilgili hadislerin bilimsel bir titizlikle incelenmemiş olmasıdır. Hz. İsa'nın inişine dair bugüne kadar yazılmış olan müstakil eserlerde, sadece konuyla ilgili rivayetlerin elden geldiğince bir araya getirilmesine gayret edilmiş; fakat bunların sistematik bir analizine teşebbüs edilmemiştir. Bu konudaki hadislerin âhâd olduğunu iddia edenler ise, sadece bu iddiayı ifade etmekle yetinmiş, ayrıca isabetli bir şekilde bu rivayetlerin birbirleriyle çelişki arz ettiğini belirtmişlerse de, bu iddialarını kapsamlı bir incelemeye dayanarak ortaya koyamamışlardır. İşte Hz. İsa'nın nüzûlü konusunda bugüne kadar yazılıp çizilenlere gerçek anlamda bir katkı sağlayacak olan da, bu tür bir sistematik analiz olabilir; ki, biz de burada bunu gerçekleştirmeye çalışacağız.

[2] Bu konuda bkz. el-Keşmîrî'nin *et-Taṣrîḥ bi-mâ tevâtera fî nuzûli'l-Mesîḥ* adlı eserine, Beyrut 1981 (3. baskı); tilmizi Pakistan Müftüsü Muhammed Şefî'in yazdığı *Muḳaddime*; el-Kevserî'nin *Naẓra ʿâbira fî meẓâ'imi men yunkiru nuzûle ʿİsâ (a.s) ḳable'l-âḫira* adlı eseri, Kahire 1987 (2. baskı) ve Zeki Sarıtoprak'ın adı geçen eseri ve özellikle s. 43-75.

Hz. İsa'nın inişiyle ilgili hadislerin sistematik analizine geçmeden önce, yönteme dair bazı açıklamaların yapılması son derece yararlı olacaktır. Aslında yönteme dair bu açıklamaların, sadece Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadislere değil, bu ve benzeri her konudaki hadislere uygulanabilecek genel nitelikteki metodolojik esaslar olduğunu da burada belirtmekte yarar vardır.

Konuyla ilgili hadislerin incelenmesinde izlenecek yöntemin temel esasları şunlardır:

1. Kaynak metodolojisi.
2. Dış tenkit/İsnad tenkidi.
3. İç tenkit/Metin tenkidi.
4. Epistemolojik Değerlendirme.

1. Kaynak Metodolojisi Açısından Hz. İsa'nın Nüzûlüne Dair Hadisler

Ebû Ğudde, Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadislere dair en geniş derleme olduğunu söylediği, el-Keşmîrî'nin, *et-Taṣrîḥ bi-mā tevātera fî nuzūli'l-Mesîḥ* adlı eserine, kendisi de bulabildiği rivayetleri eklemiş bulunmaktadır.[3] Dolayısıyla, eser bu hâliyle, konuyla ilgili rivayetlere dair bugüne kadar yazılmış en kapsamlı eser niteliğinde olduğundan, değerlendirmelerimizde, bu eseri esas alacağız. Hz. İsa'nın nüzûlüne dair hadislerin kaynak ravilerine (sahabe-tâbiîn) göre dağılımı şu şekildedir (Pazantez içi rakamlar rivayet sayısını gösterir.):

1. Ebû Hureyre (21)
2. Câbir b. Abdillâh (7)
3. Huzeyfe b. el-Yemân (6)
4. Abdullâh b. Abbâs (5)
5. Abdullâh b. Mes'ûd (4)
6. Abdullâh b. Ömer (3)
7. Abdullâh b. Amr (3)
8. Enes b. Mâlik (3)
9. Âişe (2)
10. Huzeyfe b. Esîd (2)
11. Abdullâh b. Selâm (2)
12. en-Nevvâs b. Sem'ân (1)
13. Sevbân (1)
14. Mucemmi' b. Câriye (1)
15. Ebû Umâme (1)
16. Seleme b. Nufeyl (1)
17. Osmân b. Ebî'l-Âs (1)
18. Semura b. Cundeb (1)
19. Abdurrahmân b. Cubeyr b. Nufeyr (1)
20. Vâsıle b. el-Eska' (1)
21. Amr b. Avf (1)
22. Nâfi' b. Keysân (1)
23. Abdullâh b. Selâm (1)
24. Evs b. Evs (1)
25. Imrân b. Husayn (1)
26. Ebu'd-Derdâ' (1)
27. Abdullâh b. Muğaffel (1)
28. Abdurrahmân b. Semura (1)
29. Ebû Sa'îd el-Hudrî (1)
30. Ammâr b. Yâsir (1)
31. Keysân b. Abdillâh (1)
32. er-Rabî' b. Enes (1)
33. Sefîne (1)
34. el-Hasen el-Basrî (1)
35. Ka'bu'l-Ahbâr (1)
36. Amr b. Sufyân (1)
37. Zeynu'l-Âbidîn Alî b. el-Huseyn b. Alî (1)
38. Urve b. Ruveym (1)

Kaynak ravilerin güvenilirliği açısından bu tabloya bakıldığında, Abdullâh b. Mes'ûd ve Enes b. Mâlik gibi birkaç sahabi hariç, rivayetleri nakledenlerin –veya naklettiği rivayet edilenlerin– büyük ekseriyetinin Hz. Peygamber'in yakın

[3] el-Keşmîrî, *age.*, s. 272.

çevresindeki arkadaşları olmadıkları görülür. Şayet genel olarak iddia edildiği gibi, bu konu, sübutu kesin ve dinen inanılması zorunlu bir iman esası olup, inkar edilmesi de küfrü mucip ise; o takdirde, bu kadar önemli bir iman esasının, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Hz. Peygamber'in eşleri ve diğer pek çok önde gelen sahabe, özellikle de dinî kavrayış bakımından temayüz eden 'fakih sahabiler' tarafından da sonraki nesillere tebliğ edilmiş olması beklenirdi. Buna bağlı olarak, onlardan da bu konuda bazı rivayetlerin bizlere ulaşması gerekirdi.

Hz. İsa'nın nüzûlü ile ilgili hadisleri nakledenlerin başında gelen Ebû Hureyre, Câbir b. Abdillâh, Huzeyfe b. el-Yemân, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Abdullâh b. Abbâs vb. isimlere gelince; başta Ebû Hureyre ve Abdullâh b. Abbâs olmak üzere, bunların bazılarının geç müslüman olmuş olması veya Hz. Peygamber zamanında yaşlarının küçük olması vb. sebeplerle, zapt açısından ciddi eleştirilere maruz kaldıkları ve isimlerinin birtakım İsrailiyat rivayetlerine karıştığı göz önüne alınacak olursa, bu gibi kaynak ravilerin zapt açısından güvenilirliği tartışmalı bir hâl almaktadır. Konu, İslam'dan önce Yahudi ve Hıristiyan kültüründe mevcut olan, Mesih'in ikinci dönüşü olunca, bu nokta daha da önem arz etmektedir. Kısacası, kaynak ravilerin güvenilirliği bakımından durumun çok ikna edici olmadığını söylemek mümkündür.

Gelelim bu rivayetleri bize nakleden son ravilere, yani yazdıkları çeşitli eserlere bunları dercetmiş bulunan musanniflere. Bu kaynakların, ihtiva ettikleri rivayet sayısına göre sıralanması sonucunda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

1. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, (21)
2. el-Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Mustedrak*, (15)
3. İbn Asâkir, *Târîḫu Dımeşḳ*, (13)
4. et-Taberânî, *el-Muʿcemu'l-evsaṭ*, (11)
5. İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, (10)
6. Muslim, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, (10)
7. et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, (7)
8. İbn Mâce, *es-Sunen*, (7)
9. et-Tirmizî, *es-Sunen*, (5)
10. Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, (5)
11. Ebû Nu'aym, *Aḫbâru'l-mehdî*, (5)
12. en-Nesâ'î, *es-Sunen*, (4)
13. İbn Hibbân, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, (4)
14. Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-fiten*, (4)
15. el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-uṣûl*, (3)
16. Ebû Ya'lâ, *el-Musned*, (3)
17. İbn Huzeyme, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, (3)
18. İbn Merdeveyh, *et-Tefsîr*, (3)
19. ez-Ziyâ el-Makdisî, *el-Muḫtâra*, (3)
20. Abd b. Humeyd, *el-Musned*, (2)
21. el-Buhârî, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, (2)
22. el-Buhârî, *et-Târîḫu'l-kebîr*, (2)
23. el-Buhârî, *Ḫalku efʿâli'l-ʿibâd*, (1)
24. el-Beyhakî, *es-Sunen*, (2)
25. Ebû Nu'aym, *Ḥilyetu'l-evliyâ'*, (2)
26. ed-Dârakutnî, *el-Efrâd*, (2)
27. İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, (2)
28. ed-Deylemî, *Firdevsu'l-aḫbâr*, (2)
29. Ebû Amr ed-Dânî, *es-Sunen*, (2)
30. el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, (1)
31. el-Beyhakî, *el-Baʿṯu ve'n-nuşûr*, (1)
32. el-Hâkim en-Neysâbûrî, *Târîḫu Neysâbûr*, (1)
33. et-Taberânî, *Kitâbu'z-zuhd*, (1)
34. İbnu'l-Munzîr, *et-Tefsîr*, (1)
35. et-Tahâvî, *Şerḥu maʿâni'l-âṯâr*, (1)
36. Sa'îd b. Mansûr, *es-Sunen*, (1)
37. el-Bezzâr, *el-Musned*, (1)
38. et-Tayâlisî, *el-Musned*, (1)
39. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd*, (1)
40. İbnu'n-Neccâr, *Târîḫu Bağdâd Zeyli*, (1)
41. el-Mustağfirî, *Delâ'ilu'n-nubuvve*, (1)
42. Ebû'ş-Şeyh, *Kitâbu'l-fiten*, (1)
43. el-Berzencî, *el-İşâʿa li eşrâṭi's-sâʿa*, (1)
44. Ebû Sa'îd en-Nakkâş, *Fevâ'idu'l-ʿIrâkıyyîn*, (1)
45. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥu ve't-taʿdîl*, (1)
46. el-Kalabâzî, *Maʿâni'l-aḫbâr*, (1)

47. es-Suheylî, *er-Ravḍu'l-'unuf*, (1)
48. İbn Kesîr, *et-Tefsîr*, (1)
49. Razîn el-Abderî, (?), (1)
50. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, (1)
51. *el-Mişkât*, *Kitâbu'l-vefâ'*, *Taḥḳîḳu'n-nuṣra*, *el-Muntaẓam*, (1)
52. İshâk b. Bişr, (?), (1)

Bu tabloda yer alan, toplam yüz yetmiş sekiz rivayetten, tekrarlar çıkarıldığında, geriye seksen beş rivayet kalmaktadır. Bunlar içerisinde mürsel (tâbiînin Hz. Peygamber'den rivayeti) olanların da bulunduğunu burada hatırlatalım.

Toplam yüz yetmiş sekiz rivayetin en yoğun olarak (doksan dört rivayetin) yer aldığı eserler ise şunlardır: Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*; el-Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Mustedrak*; İbn Asâkir, *Târîḫu Dımeşḳ*; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsaṭ*; İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*; Muslim, *eṣ-Ṣaḥîḥ*; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*; İbn Mâce, *es-Sunen*

Bu kaynaklar ise, güvenilirlik bakımından önde gelen eserler olmayıp, sıhhati kuşkulu ve hatta zayıf ve mevzû rivayetleri bünyesinde barındıran eserlerdir.[4] Kaldı ki, İbn Asâkir ve et-Taberî'nin eserleri, hadis kaynağı bile değildir. Muteber hadis kaynağı olarak bilinen Muslim ile, onun kadar itibara sahip olmayan İbn Mâce'nin eserlerine gelince, bu iki eser de, aslında büyük ölçüde İbn Ebî Şeybe'nin *el-Muṣannef*'ine dayalı çalışmalardır. Muteber hadis kaynakları sıralamasında önde gelen el-Buhârî, Ebû Dâvûd ve et-Tirmizî gibi musannifilerin eserlerinin, konumuzla ilgili hadisler bakımından ilk sıralara girememiş olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır.

Öte yandan, konuyla ilgili hadislerin, ilk dönem hadis kaynaklarında ya hiç yer almaması veya son derece az yer alması da manidardır. Mesela, Hemmâm b. Munebbih'in *Sahîfe*'si, Ebû Yûsuf'un (ö. 182) eserleri, İmam Muhammed'in (ö. 189) eserleri, Mâlik'in *el-Muvaṭṭa*'ı, Şâfi'î'nin (ö. 204) eserleri, Abdurrazzâk'ın (ö. 211) *el-Muṣannef*'i gibi ilk kaynaklarda konuyla ilgili rivayetlere hiç rastlanmazken; Sa'îd b. Mansûr'un (ö. 23), *es-Sunen*'inde, Ma'mer b. Râşid'in (ö. 150), *el-Câmi'*inde, et-Tayalisî'nin (ö. 204) *el-Musned*'inde, el-Humeydî'nin (ö. 219) *el-Musned*'inde (II. 364, no: 827) konuyla ilgili sadece bir veya birkaç rivayet bulunduğu görülmektedir. Bu durumu, bu ilk hadis kaynaklarının musannifilerinin, eserlerinde rivayetleri yeterince bir araya getirememiş, dolayısıyla konuyla ilgili rivayetlere muttali olamamış olmaları ile de açıklamak mümkün görünmemektedir. Çünkü Mesih konusu, İslam'ın sair iman esasları gibi, bilinmesi dinen zorunlu ise, bu musannifilerin, dinin diğer temel esaslarına dair rivayetleri eserlerinde topladıkları gibi, bu konudaki rivayetleri de toplamış olmaları gerekirdi. Aksi takdirde, onların, dinin önemli bir iman esası konusunda cahil kaldıklarını kabul etmek gerekir. Tabii bu gerekçeler, eserinde 20.000'den fazla rivayeti toplamayı başaran Abdurrazzâk (ö. 211) ve yine binlerce, on binlerce rivayeti eserlerinde bir araya getiren eş-Şâfi'î (ö. 204) için tamamen geçersiz hâle gelmektedir.

[4] Bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 1999, II. bölüm.

Kaynaklarla ilgili olarak işaret edilmesi gereken diğer bir husus ise, bu rivayetlerin yer aldığı, hadis kaynağı bile olmayan (tarih, tabakat, rical, cerh-ta'dil, tefsir, delail vb. türü) eserlerin, tablodaki toplam eserlerin yaklaşık yarısını oluşturmasıdır. Her türlü rivayeti –sağlam-çürük demeden– alan ve çoğunluğu problemli rivayetlerden oluşan bu tür eserlere bilimsel bir ihtiyat ile yaklaşmak gerektiğini burada vurgulamak gerekir. Nitekim, bu gibi eserlerde yer alan, konuyla ilgili rivayetlerin, isnad açısından kusurlarına el-Keşmîrî'nin eserinde de zaman zaman işaret edilmiş olması, bu tespiti doğrular niteliktedir.

Bu değerlendirmeler Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetler/hadisler ile ilgiliydi. Ayrıca bazı sahabe ve tâbiînin ve sonrakilerin kendi görüşlerini yansıtan âsâr da bu açıdan incelendiğinde, ortaya benzer bir tablonun çıktığı görülmektedir:

1. İbn Abbâs, (7)
2. Abdullâh b. Amr b. el-Âs, (4)
3. Katâde, (4)
4. el-Hasen el-Basrî, (4)
5. Ka'bu'l-Ahbâr, (3)
6. Muhammed b. Zeyd, (2)
7. Şehr b. Havşeb (1)
8. Ebû Mâlik el-Ğıfarî, (1)
9. Mucâhid, (1)
10. Nufey' b. Râfi', (1)
11. Rufey' b. Mihrân, (1)
12. Abdulcebbâr b. Ubeyd, (1)
13. Vehb b. Munebbih, (1)
14. İbn Sîrîn, (1)
15. İbnu'l-Hanefîyye, (1)
16. Ertât, (1)
17. el-Velîd b. Muslim (ö. 194), (1)

Bu âsârın yer aldığı kaynaklara gelince:

1. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, (13)
2. Abd b. Humeyd, *et-Tefsîr*, (10)
3. İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, (5)
4. İbnu'l-Munzir, *et-Tefsîr*, (5)
5. İbn Asâkir, *Târîḫu Dımeşḳ*, (5)
6. el-Firyâbî, *et-Tefsîr* (?), (2)
7. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'z-zuhd*, (2)
8. Abdurrazzâk, *et-Tefsîr* (?), (2)
9. es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, (2)
10. el-Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Mustedrak*, (1)
11. İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, (1)
12. en-Nesâ'î, *es-Sunen* (?), (1)
13. İbn Merdeveyh, *et-Tefsîr*, (1)
14. Ebû Nu'aym, *Ḥılyetu'l-evliyâ'*, (1)
15. Sa'îd b. Mansûr, *es-Sunen*, (1)
16. Musedded b. Musedded, *el-Musned* (?), (1)
17. et-Taberânî, *el-Mu'cem* (?), (1)

Görüldüğü gibi, bu tabloda yer alan kaynakların da büyük çoğunluğu, tefsir ve tabakat türü eserler olup, gerçek anlamda hadis kaynağı değildir. Aralarında birkaç hadis kaynağı da olmakla beraber, bu kaynakların tamamı, eserlerine aldığı rivayetlerin mutlaka sahih olması gibi bir şart gözetmeyen, dolayısıyla, sağlam-çürük her türlü rivayeti derleyen musanniflere aittir. Dolayısıyla, bu kaynaklarda yer alan âsâra da ihtiyat ve temkinle yaklaşılması gerektiği sonucuna kolaylıkla varılabilir.

Sonuç itibarıyla, gerek kaynak ravilerin, gerekse son ravi olan musannif ve müelliflerin tamamının, rivayetleri nakilde, son derece sıkı bilimsel şartlara titizlikle riayeti prensip edinmiş kimseler olduklarını söylemek mümkün görünmemektedir. Bu ise, Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili rivayetlerin yer aldığı kaynakların –özellikle de, yoğun olarak bu rivayetleri bünyesinde barındıranların–

kaynak metodolojisi açısından tamamen güvenilir olduklarını ileri sürmenin mümkün olmadığını göstermektedir.

2. Dış Tenkit/İsnad Tenkidi

İsâ'nın (a.s) nüzûlü ile ilgili hadisleri bize nakleden –kaynak raviler dışındaki– diğer ravilerin güvenilirlikleri ve bu ravilerin oluşturdukları isnad zincirlerinin kesintisiz olup olmaması açısından incelendiğinde, görülmektedir ki, iddiaların aksine, ortada isnad açısından da birtakım problemler bulunmaktadır.

Ravilerin güvenilirlikleri açısından bakıldığında, konuyla ilgili hadisleri rivayet edenlerin tamamının sika raviler olmadıkları görülmektedir. Hatta bu rivayetler içerisinde mevzû olduğu açıkça ifade edilenler bile bulunmaktadır.

Yine el-Keşmîrî'nin, *et-Taṣrîḥ*'ini esas alarak bazı örnekler vermek gerekirse; mesela (s. 82 ve 241-242'de) sahih olmadığı açıkça ifade edildiği hâlde, bazı rivayetler delil alarak öne sürülmüş; sayfa 182'de zayıf olduğu söylenen bir hadis, mânâsı başka hadislerle sabit olduğu gerekçesiyle, es-Suyûtî'nin *el-Câmi'u'ṣ-ṣağîr*'de bu hadisin hasen olduğuna dair bir rumuz koymuş olmasına bakılarak, hemen hasen seviyesine yükseltilivermiştir. Halbuki ilk gerekçe son derece tartışmalı olduğu gibi, es-Suyûtî'nin adı geçen eserindeki rumuzlara güvenmek de mümkün değildir. Çünkü bu rumuzları müstensihlerin tahrif ve tebdil ettikleri ve bunlara aslâ güvenilemeyeceği, açıkça ifade edildiği gibi; bu rumuzlar güvenilir bile olsa, es-Suyûtî'nin hadislere sahih, hasen hükmü vermede son derece gevşek, dolayısıyla güvenilmez olduğu da bilinen bir husustur.[5]

Keza aynı eserde (s. 205-206) geçen bir hadis, sırf İbn Hâcer bu hadisi *Fetḥu'l-bârî* adlı eserinde şahid/delil olarak kullandığı ve onun, bu eserinde zayıf-mevzû hadisleri delil olarak kullanmadığı öne sürülerek, hasen derecesine çıkarılabilmiştir. Halbuki İbn Hâcer'in bu iddiasına körü körüne dayanmak son derece yanlıştır; çünkü, onun da, hadislere uydurma dememek için elinden geleni yapan ve bu anlamda son derece gevşek biri olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.[6]

Bazen de el-Hakîm et-Tirmizî ve Ebû Nu'aym gibi, eserlerine sağlam-çürük her rivayeti aldıkları bilinen müelliflerin naklettikleri bir rivayet, mesela el-Hâkim'in *el-Mustedrak*'indeki bir rivayete –ki onun da sıhhatinin tartışmalı olduğu, aynı yerde dipnotta ifade edilmektedir– benziyor diye, "Bu hadis de inşaallah kavi bir hadistir." denmektedir (s. 213). Bu tür yaklaşımların, klasik hadis usûlünün kurallarına aldırmamaktan başka bir anlamı olamaz. Bu mantıkla hareket edilecek olursa, o zaman ortada zayıf hadis diye bir şey kalmayacaktır. Kanaatimizce bu tür bir yaklaşım doğru değildir ve her şeyden önce hadis ilmine aykırıdır.

Sayfa 214'te ise, "Muhaddislerin Eserlerinde Naklettikleri ve [Sıhhatleri] Hakkında Herhangi Bir Şey Söylemedikleri Diğer Hadisler" başlığı altında birtakım rivayetler delil olarak sunulabilmiştir. Üstelik bunlar içerisinde zayıf ve

[5] es-Suyûtî ve *el-Câmi'u'ṣ-ṣağîr* ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Kırbaşoğlu, *age.*, s. 332-336.
[6] İbn Hâcer ile ilgili olarak bkz. *age.*, s. 331-332.

mevzû hadislerin bulunduğu açıkça itiraf edildiği hâlde (mesela bkz. s. 214, 215, 216, 227, 228, 230, 242-243, 245, 246, 247, 251, 254, 267) delil olarak takdim edilmekten çekinilmemiştir. Halbuki bu rivayetlerin çoğu, mürsel, isnadında metruk ve meçhul raviler bulunan, muzdarib ve mevzû rivayetlerdir. İşin üzücü olan bir başka yanı ise, uydurma olduğu açık olan bazı rivayetlerin uydurma olduğunu belirtmeyip sükut eden es-Suyûtî gibilerin anlaşılmaz tavırlarıdır (s. 243, dipnot: 1).

Bu başlık altında zikredilen rivayetlerin dışında da isnadı zayıf (s. 275, 276) ve meçhul kaynaklardan nakledilen (s. 295) rivayetlere rastlanmaktadır.

Konuyla ilgili rivayetler bir başka açıdan da irdelenebilir: *et-Taṣrîḥ bi-mā tevātera fî nuzûli'l-Mesîḥ* adlı eserin müellifi el-Keşmîrî, onun bu eserini teorik olarak besleyen öğrencisi, Pakistan Müftüsü Muhammed Şefî' ve bu ikisini tamamen destekleyici notlar ve ekler ilave eden Abdulfettah Ebû Ğudde, Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadislerin mütevatir olduğunu iddia etmekte ve bu iddialarını ispat etmek için, sözü edilen yüz yetmiş sekiz rivayete dayanmaktadırlar. Bu suretle de, sanki adı geçen eserdeki bütün rivayetlerin Hz. Peygamber'e ait gerçek hadislerden oluştuğu intibaı uyandırılmakta veya en azından böyle bir intiba kendiliğinden doğmaktadır. Bu noktada dikkat çekmek istediğimiz husus, bu eserdeki rivayetlerin tamamının Hz. Peygamber'e nispet edilen (merfû) hadisler olmadığıdır. Bilakis toplam yüz yetmiş sekiz rivayetin yaklaşık altmışı mürsel, mevkûf ve maktû rivayetlerden oluşmaktadır ki, bu azımsanmayacak bir sayıdır. Bir başka ifadeyle, delil olarak kullanılan rivayetlerin 1/3'ü Hz. Peygamber'e izafe edilen rivayetler değildir; başkalarının (sahabi, tâbiî vd.) şahsi kanaatlerini yansıtan ve dinî açıdan bağlayıcı olmayan nakillerden ibarettir.

İsnad tenkidine ayırdığımız bu bölümde asıl üzerinde durmak istediğimiz bir başka konu daha vardır: Hz. İsa'nın ikinci dönüşüyle ilgili hadislerin mütevatir olduğu iddiası!

Tevatür İddiası

İslam düşünce tarihinde hadisler etrafında ortaya çıkan tartışmalara vâkıf olanlar da pekala bilirler ki, herhangi bir inancı, düşünceyi veya kanaati hadislere dayanarak savunmak ve buna karşı çıkanları ilzam edip susturmak için en sık başvurulan yol, konuyla ilgili hadislerin mütevatir olduğunu ileri sürmek olmuştur.[7] Bunun için de, sağlam-çürük, mümkün olan en fazla sayıda rivayetin elden geldiğince bir araya getirilmesine çalışılmış ve isnadların çokluğu gerekçe gösterilerek, ilgili hadislerin mütevatir olduğu iddia edilmiştir. Bunu yapmak mümkün olmayıp da, konuyla ilgili hadislerin âhâd olduklarını kabullenme durumunda kalındığında ise, âhâd haberlerin kesin bilgi değil zann-ı galip ifade

[7] Önüne geleni eleştirmekten geri durmayan münekkit el-Kevserî bile, Nüzûl-i İsa hadislerinin mütevatir olduğunu bilimsel bir incelemeyle kendisi ortaya koyacağına, sadece et-Taberî, el-Âburî, İbn Atıyye, İbn Ruşd el-Kebîr, el-Kurtubî, Ebû Hayyân, İbn Kesîr, İbn Hâcer, eş-Şevkânî, Sıddîk Han ve el-Keşmîrî gibilerin ileri sürdükleri mücerret tevatür iddiasıyla yetinmiş, yani onların otoritelerine sığınmaktan başka bir şey yapamamıştır.Bkz. el-Kevserî, *age.*, s. 69.

ettiği iddiasının önünü alabilmek için, karinelerle kuşatılmış âhâd haberlerin kesin bilgi ifade ettiklerini ileri sürme yoluna gidilmiştir.

Pek çok konuda olduğu gibi, Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadisler konusunda da yukarıdaki adımlar atılmış ve sık sık konuyla ilgili hadislerin mütevatir olduğu ileri sürülmüştür. Bu iddianın en son örnekleri ise, bu incelememizde esas aldığımız el-Kevserî ile el-Keşmîrî'nin eserlerinde yer almaktadır. Şimdi bu iddianın, gerçekleri ne derece yansıttığını görelim:

Klasik hadis usûlünün, hadisleri, isnadda yer alan ravilerin sayısına, bir başka ifadeyle, yaygınlık durumuna göre iki ana bölüme ayırdığı malumdur: Mütevatir ve âhâd... Âhâd haberlerin, lügat bakımından, "tek kişi/kişilerin naklettiği haber", anlamına geldiği ve hadis ilmindeki terim anlamının "mütevatir düzeyine ulaşmayan hadis", olduğu bilinmektedir. Mütevatirin klasik tanımı ise şudur: "Yalan üzerinde birleşmeleri pratik bakımdan imkansız olan kalabalık bir topluluğun, yine bu nitelikleri haiz bir topluluktan naklettiği haberdir."[8] Mütevatirin temel bir özelliği, hadis ilminin kapsamı dışında kalmasıdır. Çünkü mütevatir haberin doğruluğu kesindir ve herhangi bir incelemeye gerek duyulmaz. Mütevatir haberlerin hadis ilminin kapsamı dışında kalmasının diğer bir sebebi de, mütevatirde belli bir ravi(ler) ve ravilerden oluşan isnadların söz konusu olmamasıdır. Bilakis bu tür haberler o kadar kalabalık sayıda insan tarafından nakledilir ki, onların tek tek güvenilirliklerini incelemek, ne mümkündür, ne de buna gerek vardır.

Mütevatir haberlere dair genel olarak verilen örnekler, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Mesela Kur'an-ı Kerim'in metni, Hz. Peygamber'in Mekke'de H. 570-571 yılında Abdullâh ve Âmine'den olduğu, ana hatlarıyla Hz. Peygamber'in hayatı, ezan tatbikatı, beş vakit namaz, bayram namazları, haccın yapılışı vb. gibi, Müslümanların günlük hayatlarında devamlı uygulayageldikleri ve şeâ'ir de denilen hususlar, burada örnek olarak verilebilir. Bu ve benzeri konular, Hz. Peygamber'den bugüne kadar her gün, hafta, ay ve yıl kesintisiz uygulanageldiğinden, bunların doğruluğundan herhangi bir kuşku yoktur; bu hususların doğruluğu tartışma konusu da yapılmamıştır. Bu tür uygulamalar, ilk olarak, nüfusu 20.000 civarındaki Medine-i Münevvere'de ve sayıları 100.000'i geçtiği kabul edilen ilk müslüman nesil tarafından gerçekleştirilmiş; daha sonra sayıları giderek artan tâbiîn tabakasına bu uygulamalar aktarılmış, sonra da nesilden nesle –yine her neslin sayısı giderek artmak suretiyle– bugüne kadar aktarılmaya devam etmiştir. Bu uygulamalar o kadar çok sayıda insan tarafından nesilden nesle aktarılmıştır ki, onların tek tek isimlerini tespit mümkün değildir ve hiç kimse de böyle bir şeye gerek duymamıştır, duymamaktadır. Keza, görmeyenlerin, görmedikleri çeşitli kıtaların ve o kıtalardaki ülkelerin, dağların, nehirlerin, göllerin, denizlerin, hayvan ve bitkilerin, tarihî eserlerin varlığını kabul etmeleri de, aynı şekilde tevatüren gelen haberlerden dolayıdır ve hiç kimse bu sayılanların varlığından şüphe duymamaktadır.

[8] *Age.*, s. 93-94.

Şimdi, mütevatir haberlere dair bu aktarılanların ışığında, Hz. İsa'nın nüzûlüne dair hadislerin mütevatir olduğu iddiasına bir göz atalım:

Daha önceki tablolarda görüldüğü gibi, konuyla ilgili hadisleri nakletmiş görünen birinci tabakadaki kaynak ravilerin sayısı otuz üçtür. Bu otuz üç kişinin gerçekten Hz. Peygamber'den bu hadisleri işittiklerini varsaysak bile, bu sayı acaba "yalan üzere ittifak etmeleri imkansız olan bir kalabalık" anlamına gelir mi? Kanaatimizce bu sayıdaki bir insan topluluğunun, bir konuda yalan söylemek üzere ittifak etmeleri imkansız değildir. Hele hele yukarıda zikredilen tevatür örneklerinde rol alanların, on binlerden başlayıp giderek artan sayılara ulaşmış olduğu göz önüne alınacak olursa, otuz üç kişinin rivayetinin, yukarıda anılan mütevatir örnekleriyle kıyaslanmasının dahi söz konusu olamayacağı kolayca görülür. Binaenaleyh, otuz üç kişi tarafından nakledilen bu rivayetlerin mütevatir olması, hayli söz götürür niteliktedir. Kaldı ki, bu otuz üç kişinin, bu hadisleri Hz. Peygamber'den duyduklarını matematik bir kesinlikle iddia etmek de mümkün değildir.

Muhtemelen bu durum, konuyla ilgili hadislerin mütevatir olduğunu iddia edenler tarafından da fark edilmiş olmalıdır ki, bu iddia sahipleri, konuyla ilgili hadislerin gerçek anlamda mütevatir olmadığı yolundaki itirazlar karşısında geri adım atarak, bu hadislerin lafzi mütevatir –yani gerçek mütevatir– değil, manevi mütevatir oldukları iddiasına başvurmak zorunda kalmışlardır; ancak bu iddia da hayli tartışma götürür niteliktedir. Çünkü isnad açısından durumlarına temas ettiğimiz ve içlerinde güvenilmez nitelikte pek çok rivayetin bulunduğu bu malzemenin, muhteva bakımından da birbirleriyle çelişkiler arz ettiği göz önüne alınacak olursa, sırf bunların, çok genel anlamda ortak paydaları olan 'Hz. İsa'nın nüzûlü' noktasında birleşmelerine bakarak mütevatir olduklarını ileri sürmek ikna edici görünmemektedir. Tek tek bu hadislerin her birinin Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olarak ortaya konmadan, bunların ortak paydadan dolayı, mütevatir olduklarını iddia etmek doğru olmaz. Üstelik, tevatüre dair daha önce verilen örneklerde de görüleceği üzere, tevatürde asıl olan, kesinlik ve netliktir. Halbuki Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili rivayetler, detaylarda birbirini tutmamakta, çoğu zaman birbirleriyle çelişmektedir; ki, bu hususlara ileride rivayetlerin iç tenkidi esnasında işaret edilecektir.

Öte yandan, klasik hadis usûlünde, "Tevatür için sened aranmaz." denmektedir.[9] Bu, son derece isabetli bir tespit olmakla birlikte, uygulamada bu esasa sadık kalınamamış ve isnadlarla nakledilen pek çok rivayetin bir arada değerlendirilmesinden başka bir şey olmayan, garip bir tevatür çeşidi ortaya atılmıştır. Halbuki bu ilkenin mantıki bir gereği olarak, isnad ile gelen rivayetlerin mütevatir olamayacağı sonucuna varmak icap eder. Çünkü madem ki tevatürde sened aranmaz, o zaman senedin aranıp bulunabildiği, ravilerinin tek tek cerh ve ta'dile tâbi tutulabildiği, haklarında sahih, hasen, zayıf veya mevzû hükümlerinin verilebildiği rivayetlerin –sayıları ne kadar çok olursa olsun–

[9] Babanzâde Ahmed Naim, *Tecrîd-Sarîh Tercemesi*, I, 104.

âhâd hadis kategorisine girdiklerini kabul etmek kaçınılmaz olur. Bu âhâd hadislerin sayısının çok olması, onları hiçbir zaman mütevatir derecesine çıkarmaz, olsa olsa meşhûr veya müstefiz derecesine yükseltebilir.

Bu şekilde isnadlarının çokluğuna bakılarak mütevatir olduğuna hükmedilen hadislerin tamamı, aslında âhâd hadislerdir; hatta bunlar içerisinde uydurma olanlara bile rastlamak mümkün olabilmektedir.[10]

Âhâd hadislerin bir araya gelmesinin –sayıları ne kadar çok olursa olsun– onları mütevatir derecesine çıkarması bir başka açıdan da mümkün görünmemektedir. Bilindiği gibi, âhâd hadis, Hz. Peygamber'e ait olduğu matematik bir kesinlik arz etmeyen; ancak Hz. Peygamber'e ait olabileceğine dair bizde bir kanaat hâsıl eden rivayetlerdir; fakat bu kanaate rağmen, bunların Hz. Peygamber'e ait olmama ihtimali de daima mevcuttur. Bu durumda, her biri kesinlik değil bir ihtimal ifade eden bu rivayetlerin bir araya gelmesiyle, ortadaki bu ihtimallerin, nasıl olup da ortadan kalkarak bir kesinliğe dönüşebildiğini izah etmek de mümkün değildir. Böyle olunca, âhâd olan, isnadlarla nakledilen, isnadlarındaki ravileri cerh ve ta'dile tâbi tutulan, sonuçta da sahih, hasen, zayıf ve bazen mevzû olma ihtimali söz konusu olan tek tek rivayetlerin, sayıları ne olursa olsun, mütevatir derecesine ulaşması mümkün değildir.

Bu değerlendirmelerin ışığında Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadislerin de, sayıları sadece on'larla ifade edilen birtakım âhâd hadislerden ibaret oldukları ve gerekli şartları taşımadıkları için de mütevatir olamayacakları rahatlıkla ifade edilebilir.

3. İç Tenkit/Metin Tenkidi

Aslında şu ana kadar yaptığımız değerlendirmeler sadece isnadlar ve raviler açısındandır; ancak bir hadisin güvenilir olup olmadığını belirlemek için sadece isnadın güvenilir olması yeterli değildir. İsnad tek başına bir hadisin güvenilirliğini garanti edemez; çünkü, insanların ve ravilerin de uydurulması, mevkûf haberlerin merfû hâle getirilmesi, tedlis, telkin vb. zapt kusurları –ki bunlardan ne sahabe, tâbiîn, ne meşhur hadis imamları ve muhaddisler, ne de sair raviler kurtulabilmiştir[11]– isnadın tek başına yeterli olamayacağının en açık delilleridir. Bu durumda, hadisin bir başka unsuruna, yani metne de yönelmek ve metin açısından da hadisi değerlendirmek yerinde olacaktır. İşin aslına bakılacak olursa, isnad ve metinden oluşan hadisin, esas hadis adını almaya layık olan kısmı metindir. Çünkü asıl amaç, metnin nakledilmesidir, isnad ise bu metni nakletmeye yarayan bir araçtan ibarettir. Durum bu olunca, asıl amaç olan ve hadis adını almaya asıl layık olan metne bakmadan, sadece isnad tetkikiyle yetinmek, son derece yanlış ve tehlikeli bir yaklaşımdır; ama ne yazık ki, hadis tetkikleri, yüzyıllarca isnad ve raviye hasredilmiş, iç tenkit/metin tenkidi uygulamasına nadiren başvurulmuştur. Biz metin tenkidinin rivayetlerin

[10] Bkz. Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 105.
[11] *Age.*, s. 180-261.

güvenilirliğini belirlemede en az isnad tenkidi kadar önemli olduğu kanaatindeyiz. Burada Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadislere bu önemli yöntemi uygulamaya çalışacağız.

Metin tenkidine geçmeden önce, önemli gördüğümüz bir noktayı dikkatlere sunmak istiyoruz: Genelde hadislerle ilgili değerlendirme, araştırma ve inceleme yapılırken, sanki hadislerin lafızları Hz. Peygamber'in ağzından çıkan lafızların aynısı imiş gibi davranılmakta; tam aksine, bunların Hz. Peygamber'in değil, ravilerin kendi lafızları olduğu unutulmaktadır.[12] Halbuki şu anda elimizdeki kaynaklarda mevcut hadislerin hepsi mânâ ile rivayet edilmiş olup Hz. Peygamber'in ağzından çıkan lafızlarla aynen nakledilmiş tek bir hadis dahi yoktur. Böyle olunca, ister istemez, aynı konudaki rivayetler arasında bile –her bir ravi anladığı kadarıyla ve farklı kelime ve üslûplarla aktardığı için– tutarsızlıklar, çelişkiler ve farklılıklar kaçınılmaz olmaktadır. Hz. İsa'nın ikinci dönüşü ile ilgili rivayetler de böyledir. Şimdi bu rivayetlerin metinlerini daha yakından incelemeye çalışalım.

Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadisler dikkatlice incelendiğinde, insanın üzerinde, anlatılanların tamamen Ortaçağ'a, o çağın şartlarına ve o çağın zihniyetine hitap ettiği ve rivayetlerdeki çeşitli unsurların, motiflerin ve olayların, o çağdan seçildiği şeklinde güçlü bir etki bırakmaktadır. Öyle ki, bu rivayetlerde anlatılanların çoğu, bugünün insanına hitap etmemekte; gelecekteki nesillere hitap etmesinin ise tamamen imkansızlaşacağı kolaylıkla görülmektedir.

Mesela, Hz. İsa'nın ikinci dönüşüyle ilgili rivayetlere hakim olan fikir, onun bu dönüşünde icraat olarak domuzu öldüreceği, haçı kıracağı ve cizye/haracı kaldıracağı hususudur.[13] Bu durumda insan, Hz. İsa gibi bir şahsiyetin yapacağı en önemli icraatın niçin domuz katliamı veya haçların kırılmasından ibaret olduğunu, yapacak daha önemli işlerin olup olmadığını sormadan edememektedir. Daha ilginci ise, bugün mevcut olmayan, dolayısıyla, zaten kaldırılmış bulunan cizye ve haracı, Hz. İsa'nın nasıl kaldıracağı meselesidir.

Bazı rivayetlerden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber ve ashabı, Hz. İsa'nın nüzûlünü o kadar yakın görmektedirler ki, bazıları ona selam bile gönderebilmektedir.[14] Bu ise, Hz. İsa'nın inişinin kıyamete yakın gerçekleşecek bir kıyamet alameti olduğu düşüncesiyle çelişmektedir. Bu durum, söz konusu rivayetlerin, ravilerin kendi tarihsel perspektiflerini yansıttığına dair kuşkuları gündeme getirmektedir.

Hz. İsa'nın nereye ineceği konusu da problem arz etmektedir. Çünkü rivayetlere bakılırsa, Dımeşk'in doğusundaki beyaz minareye veya beyaz köprüye, Kudüs'e, Şam'a, Ürdün'e veya Müslümanların karargahına inecektir.[15] Onun nereye ineceğine dair bu çelişkili ifadelerin, Hz. Peygamber'den kaynaklanması mümkün müdür? Bize göre bu durumu, bu hadisleri piyasaya sürenlerin far-

[12] Bkz. *et-Taṣrīḥ*, s. 76, 83, 84.
[13] *et-Taṣrīḥ*, s. 92, 96.
[14] *et-Taṣrīḥ*, s. 95, 102, 179, 191.
[15] *et-Taṣrīḥ*, s. 115-116, 296.

kında olmadan içine düştükleri bir çelişki olarak yorumlamak, Hz. Peygamber'i çelişkili bir konuma düşürmekten hem aklen hem de vicdanen daha evladır. Hz. Peygamber zamanında beyaz minare diye bir şeyin olmayışı da, nasılsa (!) dikkatlerden kaçmıştır.

Bazı rivayetlere göre, Hz. İsa'nın nefesi, gözünün gördüğü son noktaya kadar erişmekte ve eriştiği insanı öldürmektedir.[16] Bu anlatımın da mucize kavramıyla bile izah edilemeyecek kadar 'mitolojik' bir nitelik taşıdığı ortadadır.

Hz. İsa'dan sonra ortaya çıkacak olan Yecüc ve Mecüc ile ilgili bir rivayette, Hz. Âdem'in her 1000 çocuğundan 999'unun cehennemlik olduğunu[17] söyleyen, Hz. Peygamber olabilir mi? Bırakın bir peygamberi, birazcık aklı başında olan biri dahi bunu söyler mi? Yine Yecüc-Mecüc ile ilgili olarak, onların Taberiye gölünün suyunu içip bitirecekleri ve insanların, "Bir zamanlar burada bir göl vardı." diyecekleri de, rivayetlerde ileri sürülmektedir;[18] ki, bunun da, Ortaçağ mitolojik zihniyetinin ürünü olduğu ortadadır.

Hz. İsa indikten sonra yaşanacak bolluk döneminin bir göstergesi olarak deve ve bitki (sebze, tahıl?) bolluğundan bahsedilmesi de[19], bu hadislerin piyasaya sürüldüğü dönemin gözde mallarının deve ve yeşillik olmasından kaynaklanmış görünmektedir. Yoksa bugün Hz. İsa inse ve her yer deve dolsa, her yeri yeşillik kaplasa bile, bunlar, bu çağın –veya gelecek çağların– insanı açısından ne anlam ifade edebilir ki?

Hz. İsa'nın iniş dönemi olayları arasında, Rumların A'mâk veya Dâbık'a gelecekleri[20] ileri sürülmektedir. Bu rivayet, olsa olsa, dönemin süper güçlerinden biri olan Bizans İmparatorluğu'nu nazarı itibara alan ravilerin kendi tarihsel-liklerini yansıttıkları bir rivayet olabilir.

Yine Medine veya Halep'ten bir ordu çıkacağı, Rumların (Bizanslıların) üzerine yürüyeceği, sonra İstanbul'u fethedeceği ve akabinde Hz. İsa'nın ineceği de rivayetlerde ileri sürülmektedir.[21] Bugün ortada ne Bizans var, ne de üzerine yürüyecek bir ordu! Medine veya Halep'ten çıkacak bir ordunun bugün ne önemi olabilir ki? Medine veya Halep halkının tamamından bir ordu oluşturulsa bile, bunun bugünkü siyasi-askerî gelişmeler karşısında ne anlamı olabilir? Sonra Hz. İsa, İstanbul'un fethinden hemen sonra inecek idiyse, Fatih'in İstanbul'u fethinden sonra hemen niye inmemiştir? Yok eğer hadislerde kastedilen fetih bu değil de Arap dünyasının bazı alimlerinin(!) iddia ettikleri gibi kıyamete yakın gerçekleşecek başka bir fetih ise, o zaman da İstanbul'umuzun başına gelecekler var demektir. Bütün bunların, ravilerin muhayyilelerinin ürünü olup, Hz. Peygamber'le bir ilişkisinin bulunmadığı aşikardır. Nitekim, geçmişteki bazı tarihî olayların veya gelişmelerin, bilahare hadis hâline getirildiği bilinen bir gerçektir.

[16] *et-Taṣrīḥ*, s. 116-117.
[17] *et-Taṣrīḥ*, s. 119.
[18] *et-Taṣrīḥ*, s. 119.
[19] *et-Taṣrīḥ*, s. 124-125.
[20] *et-Taṣrīḥ*, s. 129.
[21] *et-Taṣrīḥ*, s. 130-131.

Hadramevt'ten çıkan bir ateşin Müslümanları önüne katarak, onları Şam'a (Suriye topraklarına) sürüp toplayacağı, insanların yaya veya deve üzerinde oraya gidecekleri de rivayetlerde ileri sürülmektedir.[22] İnsan ister istemez niye Suriye, diye sormadan edemiyor? İlle Müslümanlar bir yerde toplanacaksa, niye Mekke-Medine'de toplanmıyor? Burada Şam (Suriye) bölgesini kutsallaştırmak isteyen Emevi taraftarı bir hilenin sezilmesi hiç de zor olmasa gerektir. Ayrıca, böyle bir şey bugün veya gelecekte olacak olsa bile, niye insanlar otomobil, otobüs, tren veya uçak ile değil de, yaya veya deve ile Suriye'ye gitsinler? Bütün bu sorular, söz konusu rivayetlerin bugünün insanı açısından anlamsızlığını gözler önüne sermektedir. Hz. İsa, sonraki yüzyıllarda –bilfarz– inecek olsa, içinde bulunulacak şartlar gereği, bu rivayetlerin tamamen anlamsız, hatta komik bir hâl alacağı ortada değil mi?

Diğer yandan Hz. İsa indiğinde Arapların azınlık olacağına ve çoğunun Beytu'l-Makdis'te bulunacağına dair rivayetlerde Deccal'ın ordusuyla savaşacak olan Müslümanlardan sadece 'Araplar' şeklinde söz edilmesinde de, Arap merkezli bir söylemin etkilerini sezmemek mümkün değildir. Zira bazılarının iddia ettiği üzere, Hz. Peygamber gaybı bilip de, azınlığı değil ekseriyeti oluşturan Acemleri (Türk, İran, Afgan, Pakistan, Hindistan, Bangladeş, Malezya, Endonezya vd.) merkeze alarak söylemini niye buna göre kurmadı, diye sormadan edemiyor insan! Burada tarihteki Arapçılık faaliyetlerinin izlerini aramak yanlış mı olur? Araplar bu sırada Beytu'l-Makdis'te iken, Deccal'in beraberinde hepsi de kılıçlı 70 000 Yahudi ile geleceği de belirtilmektedir.[23] Diyelim, bu gerçek olsun; fakat 70 000 kişilik bir ordunun bugün ne önemi olabilir ki? Kaldı ki, bugün elinde nükleer silahlar olduğu söylenen yaklaşık altı milyonluk bir İsrail toplumu olduğunu da burada hatırlamakta fayda vardır. Üstelik artık nükleer silahlar başta olmak üzere, son derece gelişmiş silahların kullanıldığı bir dönemde –veya daha gelişmiş silahların kullanılacağı gelecek çağlarda– kılıç kullanmak çok komik kaçmaz mı? Belli ki bu hadisleri piyasaya sürenler, kendi dönemlerinin gelişmelerini göz önüne almış; ama gelecekteki gelişmeleri kestirememiştir.

Hz. İsa'nın iniş dönemi olayları arasında Kureyş'in kaybettiği mülkünü (saltanat, iktidar ve otoritesini) geri alacağı da söylenmektedir.[24] Allah aşkına, bugün Kureyş mi kaldı, Kureyş'in geri alacağı iktidar mı? Bu rivayetler, tarihin derinliklerinde yaşamış olan insanlar için geçmişte belki anlamlı olabilirdi; ama bugünün ve geleceğin insanı için hiçbir anlam ifade etmediği kesindir. Bu ise, bu rivayetlerin geçersiz ve hükümsüz olması anlamına gelir.

O dönemde inek ve öküzün pahalı, atın ise ucuz olacağı; çünkü öküz ve ineğin tarlaları sürmekte kullanılacağı da rivayetlerde ileri sürülmektedir.[25] Henüz Hz. İsa'nın inmediği günümüzde bile öküz-inek yerine traktör kullanımı yaygınlaşmış iken, gelecek çağlarda acaba, öküz-inek ve attan –önemli şeyler-

[22] *et-Taṣrīḥ*, s. 136-139.
[23] *et-Taṣrīḥ*, s. 150.
[24] *et-Taṣrīḥ*, s. 154.
[25] *et-Taṣrīḥ*, s. 155.

mişçesine– bahseden rivayetlerin ne kadar komik kalacağı aşikar değil mi? Bu da, bu rivayetlerin, onları piyasaya sürenlerin tarihselliklerinin ürünü olduğunu açıkça gözler önüne sermiyor mu?

Rivayetlerin tarih dışı, dolayısıyla bugün bizim için gerçek dışı olduğunu gösteren ipuçları o kadar çok ki, saymakla bitmemektedir. Bunlardan birisi de, o dönemde kişinin yayının deriden yapılmış ipini pişirip yiyeceğine dair açıklamalardır.[26] Bugün Hz. İsa inse, acaba kaçımızın deriden yapılmış ipini pişirip yiyeceği bir yay bulabileceğini sormak, sanırım rivayetleri körü körüne kabullenmenin bizi nerelere götürebileceği konusunda yeterince uyarıcı olacaktır.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Hz. Peygamber ve ashabının Hz. İsa'nın çok yakında ineceğine inandığını gösteren rivayetlere mukabil, Hz. Peygamber'in Hz. İsa'nın nüzûlü esnasında ölmüş olacağına dair rivayetler de vardır.[27] Söz konusu rivayetler arasındaki çelişki bir yana, Hz. Peygamber'in, gaybı, yani ne zaman öleceğini nasıl bilebildiği, bunun mümkün olup olmadığı sorusu da ortada durmaktadır.

Hz. İsa'nın nüzûlü kadar öne çıkan diğer bir unsur da, kuşkusuz, Deccal motifidir. Metin tenkidi açısından şimdiye kadar gördüğümüz problemler, Deccal konusunda da aynen geçerliliğini korumaktadır.

Mesela birçok rivayette, Deccal'in Medine'ye giremeyeceği ifade edilirken, Hz. Peygamber'in Medine'de doğan ve bir gözü olmayan bir çocuğu (İbn Sayyâd) Deccal zannettiği de aynı şekilde birtakım rivayetlerde ifadesini bulmuştur.[28] Şimdi eğer ilk gruptaki rivayetler doğru ise, Hz. Peygamber Medine'deki bir çocuğun Deccal olamayacağını bilemedi de, nasıl olup onu Deccal zannetti, sorusu ister istemez zihinlerde belirmektedir; ama bize göre bu çelişki Hz. Peygamber'den değil, bu çelişkili rivayetleri piyasaya sürenlerden ve bunları eserlerine muteber rivayetler diyerek alan hadis imamlarımızın ve diğer ulemanın rivayet düşkünlüklerinden kaynaklanmaktadır. Tabii, bu gibi ulemayı körü körüne taklit edenlere de, bu çelişkileri gidermek için zorlama te'villere sığınmaktan başka çare kalmamaktadır.[29]

en-Nevevî, bu problemlere aldırmaksızın ve hiçbir delil göstermeksizin, Deccal'in sıfatlarının Hz. Peygamber'e vahyedildiğini söylemektedir;[30] ki, bu durumda Deccal'in eşeğinin kulaklarının arasının yirmi metre genişlikte olduğu[31] da ona Allah (c.c) tarafından vahyedilmiş olmaktadır. Bu durumun değerlendirilmesini ve takdirini okuyuculara bırakıyor ve yorum yapmaya gerek görmüyoruz.

Yine Müslümanların Deccal'e karşı Şam'daki Duhan dağına sığınacakları rivayeti[32] karşısında, bugün bir milyarı aşan, gelecekte ise sayılarını Allah'ın bilebileceği Müslümanların –şayet böyle bir dağ varsa– bu dağa nasıl sığacakla-

[26] *et-Taṣrīḥ*, s. 164.
[27] *et-Taṣrīḥ*, s. 180.
[28] *et-Taṣrīḥ*, s. 183-184.
[29] *et-Taṣrīḥ*, s. 184.
[30] *et-Taṣrīḥ*, s. 185.
[31] *et-Taṣrīḥ*, s. 193, 274.
[32] *et-Taṣrīḥ*, s. 194.

rı bizce merak konusudur. Belli ki, ravilerin bu rivayeti piyasaya sürdüğü dönemde, Müslümanların bir dağa sığabilecek sayıda olduğu kabul edilmekteydi; zira o zaman bu rivayet bir problem doğurmamış görünmektedir; ama bugün bu rivayetin gerçek yüzü tamamen ortaya çıkmış durumdadır. Keza Deccal'in, Isfahan Yahudilerinden olacağına dair rivayet de,[33] Hz. Peygamber'in Medineli bir çocuğu Deccal zannetmesiyle çelişmektedir. Bu durumda, "Hz. Peygamber Deccal'in Isfahan Yahudilerinden olacağını bildiği hâlde, o çocuğu nasıl Deccal zannedebilir?" sorusu da kaçınılmaz olmaktadır.

Allah'ın, Deccal'in adamlarına musallat edeceği hastalık konusundaki rivayetlerde de tutarsızlık görüldüğündendir ki, bu durum bazı te'villerle görmezlikten gelinmeye çalışılmıştır.[34]

Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili bazı rivayetlerin başında yer alan, "Daima ümmetten hak üzere olan bir taife (grup) olacaktır." şeklindeki ifadede yer alan, 'taife'den maksadın Şam (Suriye) ehli olduğuna dair, el-Evzâ'î'nin Katâde'den yaptığı bir nakil de,[35] hayli sıhhati kuşkulu görünmektedir. Bunun Emevileri desteklemek için piyasaya sürülmüş olduğunu görmek hiç de zor değildir. Bunu nakleden el-Evzâ'î'nin de bu bölgenin insanı olması, rivayetin Dımeşk ulemasının biyografilerini yazan İbn Asâkir'in *Târîḫu Dımeşḳ* adlı eserinde yer alması da manidar görünmektedir.

Hz. İsa'nın nüzûlüne dair rivayetleri okuyunca, bunların bizim çağımızın insanıyla hiç alakası olmadığı, dolayısıyla gerçek dışı olduğu intibaına kapılmamak için insanın zaman bilincini kaybetmiş olması gerekir. O kadar ki, Hz. İsa'nın ölünce Benû Temîm kabilesinden el-Muk'ad adlı birinin kendisinden sonra halife/reis seçilmesini emredeceğine dair rivayeti[36] okuyan bir insan, bugün Benû Temîm kabilesi var mıdır, bunlar kaç kişidir, ayrıcalıkları nedir ki, Hz. İsa, kendisinden sonra yöneticinin bu kabileden seçilmesini istemiştir, el-Muk'ad nasıl birisidir ve ne gibi üstün özellikleri vardır, gibi soruları sormadan edememektedir. Hz. İsa'nın gelecekte ineceği varsayımına göre, gelecek yüzyıllarda bu soruların insana daha da şaşırtıcı, belki de komik geleceğini tahmin etmek hiç de zor değildir.

Bütün bunlar Hz. İsa'nın nüzûlü konusundaki rivayetlerin metin tenkidi açısından nasıl bir manzara arz ettiğini gözler önüne sermeye yetecek nicelik ve nitelikte değerlendirmelerdir. Aslında bu metin tenkidi uygulamasında ölçüleri pek sıkı tuttuğumuz da söylenemez. Eldeki malzeme çok daha ince ve ayrıntılı bir biçimde incelendiği takdirde, başka birtakım problemlere dair ipuçları içeren yeni örneklerin ortaya çıkacağında hiç kuşku yoktur.

Burada konumuz olmamakla birlikte, önemine binaen bir hususa temas etmekte büyük yarar görüyoruz ki, o da yüzyıllarca kaynaklarda yer alan ve Müslümanların düşünce ve inanç dünyasını etkisi altında bulunduran bu riva-

[33] *et-Taṣrîḥ*, s. 196.
[34] *et-Taṣrîḥ*, s. 204.
[35] *et-Taṣrîḥ*, s. 220.
[36] *et-Taṣrîḥ*, s. 231.

yetlerin, bugüne kadar niçin metin tenkidi açısından kapsamlı bir incelemeye tâbi tutulmadığıdır. Ortaçağ İslam uleması, bu hadisleri piyasaya sürenlerle aynı veya yakın tarihsel şartlarda yaşadıkları ve o çağda dogmatik ve mitolojik zihniyet egemen olduğu için, bunu gerçekleştirememiş olabilirler. Peki Hz. İsa'nın nüzûlünü âdeta dinini savunurcasına, tutkuyla ve Hz. İsa'nın nüzûlüne inanmayanlara kafir diyecek kadar hırsla savunan el-Keşmîrî, Muhammed Şefî' ve el-Kevserî gibi çağdaş ulemaya ne demeli? Hasımlarını her vesileyle, hem de uzun bir dille eleştirmekten, hatta bununla yetinmeyip yargılamaktan ayrı bir zevk duyan el-Kevserî, bu eleştirel tavrını niye Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadisler karşısında sergileyememiştir? Bunun cevabı açık ve nettir: Dogmatik, taklitçi ve katı gelenekçi zihniyet!

Öte yandan, bu vesileyle, İslam dünyasında etkili olan bu gibi ulemanın, gerçekte ne ölçüde ilmî tutum sahibi olduklarının sorgulanmasının ne kadar gerekli olduğu da ortaya çıkmış olmaktadır. Çünkü İslam dünyasında hâlâ baş tacı edilen bu gibi ulemanın, en basit bir muhakemeyle dahi teşhis edilebilecek problemleri görmekten aciz kalmış olmaları, ilim ve alim (ulema) tanımlarımızı da gözden geçirmemiz gerektiğini göstermektedir. Ayrıca, klasik yöntemlerle yapılacak hadis tetkikleriyle bir yere varılamayacağı ve yeni yöntemlere ihtiyaç bulunduğu da bu vesileyle bir defa daha ortaya çıkmış olmaktadır.

Yabancı Kaynaklar

Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadislerin son derece problemli, hatta Hz. Peygamber'e aidiyeti kuşkulu oldukları, bunların büyük ihtimalle, Yahudi ve Hıristiyan kültürü başta olmak üzere, çevre kültürlerden etkilenerek ortaya atıldıkları da söylenebilir.[37] Nitekim Hz. İsa'nın Deccal'i öldürmesi, Yecüc-Mecüc ile savaşması ve duası üzerine kuşların onların cesetlerini yeryüzünden temizlemesi ile ilgili hadislerdeki detayların, Eski Ahit'te, özellikle İşaya kitabında geçen hususlarla paralellik arz ettiğine dikkat çekilmiş olması,[38] hatta birçok rivayette de geçtiği üzere, Hz. İsa'nın yeryüzünde kırk sene kalacağını anlatan Velîd b. Muslim'in bunu Daniel kitabından aldığını açıkça ifade ederek, "Daniel'de böyle okudum." demiş olması,[39] böyle bir etkileşimin bir varsayım olmaktan öte bir anlam ifade ettiğini göstermektedir.

Yine konuyla ilgili bazı hadislerde Mesih'in Deccal'i öldüreceği, adaletle hükmedeceği, yeryüzüne güvenliğin hakim olacağı, dolayısıyla aslanların develerle, kaplanların ineklerle, kurtların koyunlarla bir arada yaşayacağı, bebeklerin ellerini yılanların ağzına sokacakları, ama yılanların onları sokmayacakları anlatılmaktadır.[40]

M.Ö. VIII. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Benî İsrail peygamberlerinden İşaya'nın kitabında kurtarıcı Mesih hakkında anlatılanlar da neredeyse aynıdır:

[37] İslam öncesi din ve kültürlerdeki mesih düşüncesi hakkında bkz. Zeki Sarıtoprak, *age.*, s. 3-40.
[38] Sarıtoprak, *age.*, s. 81 (Bell, *The Origin of Islam*, s. 206'dan naklen).
[39] Sarıtoprak, *age.*, s. 98 (Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-fiten*, s. 335'ten naklen).
[40] el-Keşmîrî, *et-Taşrîh*, s. 96, 153-154, 161.

> (...) fakat fakirlere adaletle hükmedecek ve memleketin fakirleri için doğrulukla karar verecek ve dünyaya azığının değneğiyle vuracak ve kötülüğü dudaklarının soluğuyla öldürecek ve belinin kuşağını adalet, kalçasının kuşağı da sadakat olacaktır.
>
> Ve kurt kuzu ile beraber oturacak ve kaplan oğlakla beraber yatacak ve buzağı ve genç aslan ve besili sığır bir arada olacak ve onları küçük bir çocuk güdecek ve inekle ayı otlanacak, onların yavruları birlikte yatacak ve aslan sığır gibi saman yiyecek ve emzikteki çocuk kara yılanın deliği üzerinde oynayacak ve sütten kesilmiş çocuk elini engerek kovuğu üzerine koyacak. Bütün bunlar mukaddes dağımda zarar vermeyecekler ve helak etmeyecekler.[11]

Görüldüğü gibi, hadis ile Kitab-ı Mukaddes ifadeleri arasındaki benzerlik çarpıcıdır ve bu benzerlik, söz konusu hadislerin İşaya kitabının ifadelerinin Hz. Peygamber'e izafe edilmesinden başka bir şey olmadığını açıkça gözler önüne sermektedir.

Hz. İsa'nın gökten inerken ellerini iki meleğin kanatları üzerine koyarak geleceği ve onun nefesini hisseden bütün kafirlerin öleceği de hadislerde ifade edilmekte olup,[12] aynı anlatım, hadislerden çok önce Daniel ve İşaya kitaplarında da geçmektedir. Hz. İsa'nın nefesiyle kafirleri öldürmesi, İşaya kitabının yukarıda zikredilen "Ve kötülüğü dudaklarının soluğuyla öldürecek." ifadesindeki kötülük yerine kafir kelimesinin konmasından başka bir şey değildir.

Daniel kitabında Mesih'in göklerin bulutlarıyla geleceği;[13] Matta'da ise, göğün bulutları üzerinde kudretle ve büyük bir izzetle geleceği[14] ifade edilmekte ve İncil yorumcuları tarafından göğün bulutları melekler olarak yorumlanmakta ve Mesih'in, meleklerin kanatları arasında nazil olacağı ifade edilmektedir.[15] Maamafih bu yoruma gerek duymaksızın, Hz. İsa'nın bir bulut üzerinde geleceği şeklindeki tasvir, Ka'bu'l-Ahbâr aracılığıyla İslami literatüre de girmiş görünmektedir.[16]

Bu örnekler, Hz. İsa'nın ikinci gelişine dair hadislerin birçoğunun İslam öncesi kaynaklardan beslenerek piyasaya sürüldüğünü tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır.

Bütün bu değerlendirmeler şunu açıkça göstermektedir: Hz. İsa'nın ikinci gelişine dair İslami rivayetler, gerek isnad, gerek muhteva açısından son derece problemli, dolayısıyla kabulü mümkün olmayan bir nitelik arz etmekte; ayrıca bu rivayetlerin bir kısmı da, İslam öncesi kaynakların verdikleri bazı bilgilerin hadisleştirilmesinden öteye geçememektedir. Bu ise, söz konusu rivayetlerin dinî alanda bir delil olarak kullanılmasını imkansız ve geçersiz kılmaktadır.

Burada şu soruyu tekrar sormadan geçmemek gerekir: Hz. İsa'nın nüzûlüne dair hadislerin beslendiği kaynakların başında gelen Daniel ve İşaya kitabı

[11] Zeki Sarıtoprak, *age.*, s. 13-14 (İşaya 11: 1-9'dan naklen).
[12] el-Keşmîrî, *age.*, s. 116-117.
[13] Zeki Sarıtoprak, *age.*, s. 15 (Daniel 7: 13-14'ten naklen).
[14] Sarıtoprak, *age.*, s. 23 (Matta 24: 29-30'dan naklen).
[15] Sarıtoprak, *age.*, s. 24 (KM Cemiyeti, Hz. İsa tekrar gelecek mi?, s. 4'ten naklen).
[16] Sarıtoprak, *age.*, s. 87 (es-Suyûtî, *Nuzûlu 'Îsâ*, s. 86'dan naklen).

başta olmak üzere, İslam öncesi din ve kültürlerin literatürü, ta İslam öncesi dönemlerden beri var olduğu hâlde, muhaddislerimiz ve sair ulemamız, bizim burada gerçekleştirmeye çalıştığımız mukayesenin bir benzerini bugüne kadar niçin yapamamışlardır? Bunun sebebi, malzeme yokluğu olamayacağına göre –çünkü bizim kullandığımız kaynaklar onların zamanında da mevcuttu–, geriye, zihniyet ve metod açısından ortada sağlıklı olmayan bir durumun varlığını kabul etmekten başka bir sebep kalmamaktadır. Bu da, bize, klasik hadis usûlü formasyonunun, hadisleri değerlendirmede yeterli olmadığını, bu usûle metin tenkidinin de eklenmesi gerektiğini; metin tenkidinin ise, dinler tarihi, sosyoloji, antropoloji, tarih, arkeoloji vb. disiplinleri kuşatan disiplinlerarası bir yaklaşımı zorunlu kıldığını göstermektedir.

4. Bilgi Teorisi Açısından Konuyla İlgili Hadislerin Değeri

Klasik hadis usûlünün en temel eksikliklerinden birisi, rivayetlerin bilgisel değeri üzerinde hemen hiç durmamasıdır. Halbuki klasik fıkıh usûlü, haberlerle ilgili bölümlerde, ağırlığı, –isabetli olarak– rivayetlerin bilgi değerine dair derin epistemolojik tartışmalara ayırmış bulunmaktadır.[47] Klasik hadis usûlünde mütevatir haberlerin sadece kesin bilgi ifade ettikleri belirtilerek, son derece cılız açıklamalarla yetinilir. Âhâd haberlerin bilgisel değerine dair verilen bilgiler ise son derece kısa ve yetersiz olup, sadece genelde hadis ehlinin tercihini yansıtır niteliktedir. Halbuki, kanaatimizce, hadislerle ilgili birçok problemin çözümü, her şeyden çok, meselenin epistemolojik açıdan ele alınmasıyla mümkündür. Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadisler için de aynı şeylerin geçerli olduğunu belirtmeye gerek bile yoktur.

Bütün haberler gibi, Hz. İsa'nın ikinci gelişine dair rivayetlerin bilgi değeriyle ilgili olarak mantıken üç ihtimal söz konusudur: Bu rivayetler; ya kesinlikle doğrudur/sağlamdır ya kesinlikle uydurmadır/yanlıştır ya da her iki ihtimal de geçerlidir.

Bir konudaki rivayetlerin kesinlikle doğru ve gerçeğe mutabık olabilmesi için mütevatir olması gerektiği, genel kabul görmüş olan bir görüştür ve İslam ulemasının da büyük çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir; fakat hakim kanaat bu olsa da, mütevatir haberlerin zorunlu bir bilgi (*el-ʿilm eḍ-ḍarûrî*) veya matematik bir kesinlik (*el-ʿilm el-yaḳînî*) değil de, istidlale dayalı bir bilgi (*el-ʿilm en-naẓarî*) ifade edebileceğini savunan pek çok İslam alimi de vardır. Hatta mütevatir bile olsa haber/rivayetlerin hiçbir zaman matematik bir kesinlik ifade edemeyeceğini; olsa olsa insanda haberlerin doğruluğuna dair bir tatmin duygusu (*ʿilmu tuma'nîne*) oluşturabileceğini ileri süren İslam alimleri de –görüşleri pek fazla revaç bulmuş olmasa da– var olmuştur. Bunların dışında, sı-

[47] Bu konuda verilebilecek en mükemmel klasik usûl-i fıkıh kitabı kuşkusuz, Ebû'l-Huseyn el-Basrî'nin, *el-Mu'temed fî uṣûli'd-dîn* adlı eseridir. Ayrıca el-Cassas'ın *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*'ü de burada zikredilmelidir.

nırlı da olsa, haberin hiçbir şekilde bir bilgi ifade etmesinin söz konusu olamayacağını savunanlar da çıkmıştır.[18]

Mütevatir haber/rivayetlerin kesin bilgi ifade edip etmeyeceği konusundaki bu farklı yaklaşımlar göz önüne alındığında, meselenin bir tercih meselesi olduğu anlaşılmaktadır. Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili rivayetlerin –mütevatir olduğu varsayılsa bile– kesin ve inanılması zorunlu bir bilgi ifade ettiği iddiası, ancak belli bir kesimin tercihleri doğrultusunda savunulabilecek bir iddia olmak durumundadır.

Maamafih, biz yine de hakim geleneksel yaklaşımı benimseyerek, mütevatirin kesin veya ona yakın bir bilgi (*'ilmu tu'manîne*) ifade ettiğini kabul edelim; ancak, bu takdirde bile, Hz. İsa'nın nüzûlü ile ilgili hadisleri bu kategoriye sokmak imkansızdır; çünkü, söz konusu olan tevatür, gerçek anlamdaki bir tevatürdür. Hadisler söz konusu olduğunda bunun adı 'lafzi tevatür'dür; ki, tevatür denilen budur. Yoksa birçok konuda birbirinden tamamen farklı olan; ancak sadece bir noktada müşterek olan ve sahih, hasen, zayıf ve hatta mevzû hadislerin bir araya toplanmasından öte anlamı olmayan rivayetlerin, tevatürle şu veya bu şekilde ilgisi yoktur. Bunlar, olsa olsa pek çok âhâdın bir araya getirildiği ve en iyimser ifadeyle, meşhur denilebilecek rivayetler olabilir. Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili rivayetlerin de âhâd haberlerin bir araya getirilmesinden başka bir şey olmayıp, tevatürle ilgisinin bulunmadığına zaten daha önce temas etmiş idik. Bu durumda, bu rivayetlerin, kesin olarak Hz. Peygamber'in ağzından çıktığını ileri sürmenin mümkün olmadığı açıklık kazanmış olmaktadır.

Konuyla ilgili hadislerin âhâd olduklarında hiçbir şüphe yoktur. Böyle olunca, tanım gereği âhâd hadislerin, "doğru/yanlış veya gerçek/uydurma olma ihtimali bulunan rivayetler" şeklinde değerlendirilmesi gerektiği de kesinlik kazanmaktadır; ancak bu rivayetlerin yaklaşık üçte birinin mevkûf, mürsel ve maktû rivayetler olduğu, başka bir ifadeyle, Peygamber sözü olmadıkları, geriye kalan rivayetler içerisinde de pek çok zayıf ve hatta uydurma rivayetlerin bulunduğu tekrar hatırlanacak olursa, bu yüz yetmiş sekiz rivayetten ciddiye alınabilecek olanların sayısının oldukça azalacağı kolayca anlaşılır. Bu durumda, geriye kalan hadislerin tamamı sahih bile olsa, bunların inkarı küfrü gerektiren bir inanç ve iman esasını vazetmek için yeterli olamayacağı ortadadır.

Geriye bir ihtimal daha kalmaktadır; o da, bu rivayetlerin kesinlikle mevzû veya merdud olmasıdır. Bugüne kadar üzerinde durulmayan bu ihtimalin, en az ilk iki ihtimal kadar, hatta daha da fazla geçerli olması pekala mümkündür. Çünkü beklenen ilahi kurtarıcı fikrinin İslam öncesi hemen hemen bütün dinlerde mevcut olması, bu dinlerin çoğunun İslam'ın yayıldığı bölgelerde de bilinmesi, ortada bir etkileşimin bulunabileceği ihtimalini güçlendirmekte ve bu rivayetlerin İsrailiyat-Mesihiyat denilen kategoride değerlendirilmesine imkan vermektedir. Hatta Hz. İsa'nın inişini ispat için delil olarak kullanılan bazı ha-

[18] Bu anlatılanlarla ilgili geniş bilgi ve tartışmalar pek çok usûl-i fıkıh kitabının *aḫbâr*'a (haberler) tahsis edilmiş bölümlerinde yer almaktadır.

dislerin, Daniel ve İşaya kitaplarının aynen kopyalanmasından başka bir şey olmadığının ortaya çıkmış olması, bu ihtimali ciddi bir biçimde güçlendirmektedir. Bu rivayetlerin birbirleriyle son derece çelişkili olması, pek çok tutarsızlıkları bünyesinde barındırması ve tamamen ravilerin içinde yaşadıkları tarihî şartları yansıtması, bugünün insanına hitap etmemesi, hitap etmek şöyle dursun anlamsız ve komik görünmesi de, bu rivayetlerin sıhhatini ciddi olarak şüpheli bir hâle getirmektedir. Bırakın bir peygamberi, aklı başında bir insanın bile, bir konuda bu kadar çelişkili ve tutarsız beyanlarda bulunmasının mümkün olmadığı göz önüne alınacak olursa, bunların, Hz. Peygamber'in sözleri olmaktan ziyade, tedavüle konulduğu dönemin insanlarının zihniyetini, bakış açısını ve yabancı kültürlerin etkilerini yansıtan, sahte hadisler olarak nitelendirilmesi pek de yanlış olmayacaktır.

Sonuç

Özetlemek gerekirse, Hz. İsa'nın ikinci gelişi inancını bu konudaki rivayetlere dayanarak savunmak mümkün görünmemektedir; çünkü ne bu rivayetlerin yer aldıkları kaynaklar tamamen güvenilirdir, ne isnadlarının tamamı sağlamdır, ne de metin tenkidi açısından tutulacak bir durumları vardır. Böyle olunca, bunun, inkarı küfrü gerektiren bir inanç esası olarak kabul edilmesi –ve tabii dayatılması– imkansız bir hâle gelmektedir. Hele işin içine, bilimselliğin gereği olan temkin ve ihtiyat da girince, artık bu konunun bir inanç meselesi olmaktan tamamen çıkarılması gerekeceğinde şüphe kalmaz. Yüzyıllarca Hz. İsa'nın inebileceğini kabul eden, bu beklenti içine giren, bu konuyu ciddiye alarak pek çok eser yazan İslam ulemasının, bu incelememizde işaret edilen problemlere bakarak, konuyla ilgili rivayetleri artık ciddi bir delilmişçesine sunmaktan da vazgeçmeleri gerektiğine inanıyoruz. Elbette bu konu bilimsel bir mesele olarak her zaman tartışılabilir. Ancak konuyla ilgili rivayetlerin durumunu görmezlikten gelerek, hâlâ Hz. İsa'nın ineceğini savunup bunu bir iman meselesi yapmak; ancak cehalet, kör taklit ve dogmatizm ile mümkün olabilir. Hatta bu zihniyet, Allah'ın Kâdir-i Mutlak olduğunu ve isterse bir insanı göğe çıkarıp, binlerce yıl gökte yaşattıktan sonra yeryüzüne indirebileceğini; bunun, O'nun için hiç de zor olmayacağını söyleyerek Hz. İsa'nın ineceği inancını hâlâ ısrarla savunmaya devam da edebilir; ama şunu unutmamak gerekir ki, bir şeyin imkanı ile vukuu farklı şeylerdir. Hz. İsa'yı Allah'ın –isterse– göğe çıkarıp tekrar indirebileceğini kabul etmekle iş bitmemektedir; bunun gerçekten vuku bulacağına dair elimizde 'kesin bilgi'nin de bulunması gerekir. Bu rivayetlerin ise, bu kesin bilgiyi bize vermesi hiçbir şekilde mümkün değildir. Ayrıca, Allah Kâdir-i Mutlak olduğu gibi, Hakîm'dir de... Dolayısıyla, O'nun (c.c) Hz. İsa'yı göğe çıkarıp tekrar indirmesinin –kevnî ve ictimai alandaki sünnetullâh da nazarı itibara alındığında– ne gibi bir hikmetinin olabileceğini de izah etmek icap eder. Bütün bu hususları görmezlikten gelip, hâlâ inatla imkanı değil; ama sübutu şüpheli bir hususu iman esası gibi savunmak, tekrar belirtelim ki, ancak dog-

matizmle mümkün olabilir. Bu tür bir zihniyetin sürdürülmesi ise, her şeyden fazla, bizzat İslam'a, Hz. Peygamber'e ve hadislere zarar verecektir.

Bu incelemenin sonuçları bizlere icmâ iddiasının da pek o kadar sağlam ve yeterli olmadığını göstermektedir. Çünkü Hz. İsa'nın nüzûlünü savunanların dayanaklarından birisi de, sahabe, tâbiîn ve fıkıh, hadis, tefsir ve kelam ulemasının bu konuda hemfikir oldukları,[19] yani bu konuda icmâ olduğu iddiasıdır. Bu iddia doğru bile olsa, bu incelemede ortaya çıkan problemler karşısında, bunun herhangi bir değeri olamayacağı açıktır. Çünkü icmâ iddiasıyla, bu konudaki problemler ve bunların yol açtığı ciddi şüpheler ortadan kalkmış olmamaktadır. Dolayısıyla, bu icmâ iddiası, mücerret bir iddia olmak dışında, herhangi bir değer taşımamaktadır. Bu durum, bir inanç ve düşüncenin yüzyıllarca benimsenmiş olmasının, onun doğruluğunu göstermeye yetmediğini de gözler önüne sermektedir. Bu ise, icmâın dayanağını oluşturan, ümmetin hata üzere birleşmeyeceği iddiasının, yeniden gözden geçirilmesini de zorunlu kılmaktadır.

[19] el-Kevserî, *age.*, s. 65.

İslâmiyât III (2000), sayı 4, s. 169-180

Kur'an'da Hz. İsa

NİYAZİ ÖKTEM
PROF.DR. GALATASARAY Ü. İKTİSAT BÖLÜMÜ

A. Genel Olarak

Kur'an-ı Kerim ve ona bağlı olarak dinimiz İslam, Eski Ahit ve Yeni Ahit'i, tahrif edilmemiş hâlleriyle kutsal kitap olarak kabul etmektedir. Hıristiyanların, İncil diye adlandırdıkları kitap, iki bölümden oluşmaktadır; Eski Ahit ve Yeni Ahit. Yahudilerin *Bible*'i ise, sadece Eski Ahit'tir. Müslümanlar, Eski Ahit'i Tevrat ve Zebur olarak kabul etmektedir. O hâlde Hıristiyanlar için İncil (*Evanjil*), Eski ve Yeni Ahit'ten oluşmakta; Yahudiler ise sadece Eski Ahit'i kutsal kitap olarak kabul etmektedir. Yahudiler, Hz İsa'nın peygamber veya mesih olduğuna inanmadıklarından, Hz İsa'yı anlatan ve içeren Yeni Ahit'e itibar etmemektedirler. Onlara göre, Yeni Ahit tamamıyla uydurmadır ve zaten Hz İsa'dan sonra değişik yazarlar tarafından yazılmıştır; 'göksel', 'tanrısal' bir özelliği yoktur. Yahudiler nezdinde tek kutsal kitap, birkaç kitapçıktan oluşan, değişik peygamberlere gelen Eski Ahit'tir. Kutsallık, sadece Eski Ahit için söz konusudur.

Oysa biz Müslümanlar için, tahrif edilmemiş hâlleriyle, Eski Ahit de (Tevrat ve Zebur), Yeni Ahit de kutsal kitaplardır. Yalnız, İslam terminolojisinde İncil sözcüğü, sadece Yeni Ahit'i ifade etmektedir. Bu kitaplarda adı geçen bütün peygamberler bizim de peygamberimizdir. Hz. İsa dahil, kutsal kitaplarda adı geçen bütün peygamberlerin biz Müslümanlar tarafından kabul edilmesi ve özellikle Hz. Meryem ve oğluna ayrı bir önem verilmesi, belki de Hıristiyan teolojisini İslam ilahiyatına yaklaştırmaktadır; ancak, kuşkusuz çok önemli farklılıklar da mevcuttur.

Farklılıklar bağlamında, her şeyden önce, yukarıda belirttiğimiz gibi; Eski ve Yeni Ahit'te tahrifatlar vardır. Bununla birlikte, unutmayalım ki, ahlak, adalet ve değerlere ilişkin konularda tahrifattan söz etmek olanaksızdır. On Emir'deki öldürmeyeceksin, çalmayacaksın, komşuna kem gözle bakmayacaksın gibi ahlaki buyruklarda tahrifat söz konusu olamaz. Öte yandan, Yeni Ahit'te anlatılan Hz. İsa'nın mucizelerinin mevcudiyetini, biz de kabul etmekteyiz. Yeni Ahit'te açıklanan Hz. İsa'nın eylem ve davranışları evrensel niteliktedir; doğruyu, hakikati ve ahlakı ortaya koymaktadır. Bu nedenle, bugünkü konumuyla olsa dahi, Eski ve Yeni Ahit'i bütünüyle reddetmek eksik bir bakış açısıdır.

Hıristiyanlık'la Müslümanlık arasında vahiy anlayışı da farklıdır. Bizde vahiy, Allah Teâlâ'nın Hz. Muhammed'e yolladığı evrensel mesajdır; vecd hâlinde bulunan Peygamberimiz, bizzat Allah Teâlâ tarafında yollanan Kelam'ı ifade buyurmuş ve sözler kutsal kitabımızı oluşturmuştur. Hz. İsa'nın söz ve davranışları, daha sonra İncil yazarları (Yeni Ahit yazarları) tarafından onun ölümünden sonra kitap hâline getirilmiştir. Bir anlamda bizdeki hadis ve Sünnet, Hıristiyanlık'ta Hz. İsa açısından vahiy kabul edilmektedir. Onlarda, Hz. İsa'nın yanında vahiy katipleri yoktur. Havarilerin bir bölümü gördüklerini, duyduklarını daha sonra yazmıştır. Bu nedenle birbirinden farklı İncillerin bulunması doğaldır; öz aynıdır; her yazar, kendi zaviyesinden olayları ve sözleri aktarmış; ancak, öz ve esasa sadık kalmıştır. Ayrıca Hz. İsa'dan alınan ilhamla, bu yazarlar ilaveler de yapmışlardır. Hz. İsa'yı hiç görmeyen Aziz Pavlus'un bile, Yeni Ahit yazımında katkısı vardır.

Başka bir deyişle, bizde olduğu gibi, Hz. İsa'nın vecde geçmesi, Tanrı'yla manevi irtibat kurması ve hemen akabinde vahiy katiplerine Allah kelamını yazdırması olayı, Hıristiyan vahiy anlayışında yoktur. İslam dininin Hıristiyanlığa bakışında da vahiy katibi kurumunu görmemekteyiz; ancak havarilerin varlığı, Kur'an-ı Kerim'de açıkça zikredilmiştir. O hâlde, bizdeki Sünnet ve hadis, Hıristiyanlık'ta vahiydir.

Hıristiyanlık'la Müslümanlık arasındaki en büyük farklılık ve belki de en büyük sürtüşme noktası, Hz. İsa'nın Hıristiyanlar tarafından Allah'ın Oğlu olarak kabul edilmesi ve teslis (*trinite*, üçleme) kavramıdır. Bize göre, doğmayan ve doğurmayan Allah'ın çocuğu olamaz. Tanrı tektir, üçe bölmek şirktir, tek tanrılı din inancının özüne ters düşmektedir. Teslis, Allah'ın Oğlu olma sorunları, sadece Müslümanlar değil, Hıristiyanlar tarafından da tarih boyunca tartışılmıştır ve tartışılmaya devam etmektedir. Teslisi ve Hz. İsa'nın Allah'ın Oğlu olmadığını kabul eden Hıristiyan mezhepler ve kişiler bugün dahi mevcuttur.

Hıristiyanlarla bir arada yaşarken, diyalog ortamının sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için, bu sorunlar üzerine gidilmemesinde yarar görmekteyiz. Bu nedenle, özellikle barış sürecine katkı açısından, felsefi mahiyetteki bu konularla ilgili tartışma ortamı yaratılmamalıdır. Görüş farklılıklarını sürekli gündeme getirmek, dünya barış sürecinin oluşmasında olumsuz ve gereksiz sürtüşmeler yaratıp, cahil kitlelerin fevrî tepkilerini körükler. Bu tür tutumlar, dini siyasete alet edenlerin ekmeğine yağ sürer; bilmekteyiz ki, fanatik ve yobaz dindarların eksik ve yanlı yorumlarını politikacılar ve silah tüccarları kendi çıkarlarına alet ederek, büyük güç sağlamışlardır. Savaşlarda öne çıkarılan ögeler, dinlerdeki farklı anlayışlardır; oysa ortak özellikler farklılıklardan çok olup, ayrıca öze yöneliktir.

Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam, tek tanrının evreni yarattığını kabul etmektedir. Evreni yaratan Tanrı, rahman ve rahîm (acıyan ve acıyıcı); sevgi dolu ve bağışlayıcıdır. O'na en fazla benzeyen yaratık, insandır. O, insana akıl, irade ve bilinç vermiştir. Akıl ve irade sahibi olması nedeniyle iyi-kötü ayırı-

mını yapabilmektedir. Bu seçiminden dolayı sorumluluğa 'mahkum' olmuştur. Tanrı insanı aslâ terk etmez. Kurtuluş, Tanrı sözlerini dinlemek ve onlara uymakla mümkündür. Cennet ve cehennem konusunda da Tanrı iradesinin buyurduğu esaslar ana kriterlerdir. Tek tanrılı olan her üç din de, melek ve şeytan olgularını benimsemiştir. Her üç dine göre de hayat burada bitmemekte, öteki dünyada devam etmektedir. Oraya geçişten önce kıyamet kopacak ve bütün ölüler yeniden dirilecektir.

Her üç dine göre, Tanrı, öz olarak ulaşılamaz, erişilemez ve nüfuz edilebilmesi olanaksız bir iradedir. Bu bağlamda Hıristiyan Tanrı anlayışında daha fazla yerleşiklik (*immanans, meknîlik*, içkinlik); Müslüman Tanrı anlayışında ise, aşkınlık (*transandans, mütealiyet*) ağırlık taşımaktadır. Başka bir deyişle, Hıristiyan anlayışında Tanrı, bu evrenle âdeta iç içedir. Bu nedenle evrende her an mucizeler görülebilir. Örneğin, Hz. Meryem, şurada veya burada ortaya çıkabilir; onu görenler şifa dağıtabilir, gelecekten haber verebilir; oysa İslam inanç sisteminde mucizelere ve falcılığa yer yoktur. Allah evreni yaratmıştır, olanları ve olacakları sadece O görür ve bilir; son 'haberci', Hz. Muhammed'dir; artık yeni bir peygamber veya benzeri kişi, peygamber mesajcısı veya 'türevi' gelmeyecektir. Mesaj, çağrı tamamlanmıştır. Göksel mucizenin kanıtı evrensel varoluştur.

Yerleşiklik-aşkınlık faklılıklarına rağmen, her üç dinde de, Tanrı'nın gizemine ulaşılamaz. Tanrı, bütün sonsuzluğu içinde, sevgiye dayalı olarak evreni yaratmıştır. O'nun bütün yücelikleri ve sevgisinin boyutlarının işaretlerine, bu maddi evrende de rastlanmaktadır; ancak nüfuz etmek olanaksızdır. Maddi evren içerisinde ortaya çıkan maneviyat, soyutluk ve ahlak, tanrısal varoluşun işaretleridir. Her üç tek tanrılı dinde de, ilk insanlar Hz Âdem ve Hz. Havva'dır. İslam ve Yahudilik 'ilk günah'ı kabul etmezken; Hıristiyanlık, somut, maddi varoluşu âdeta 'ilk günah'a dayandırmaktadır. İslam anlayışına göre, Allah, Âdem Peygamber ve Havva Ana'yı iyi-kötü arasında, özgür iradesiyle seçim yapmaya, böylelikle O'na layık olma 'serüven'ine mahkum etmiştir; yoksa günahının kefaretini çekmesi için değil; Allah onları zaten daha önce affetmişti.

İslam'ın bu bakış açısı Doğu Kiliseleri dediğimiz, Süryani ve Nesturi Kiliseler ve bir ölçüde Ortodoks Kilisesi tarafından da benimsenmiştir;[1] oysa Katolik Kilisesi ve Protestanlık, ilk günah kavramında ısrar eder.

B. Hz. İsa, Hz. Meryem ve Hıristiyanlık'la İlgili Ayetler

Kur'an-ı Kerim'de, 100 civarında ayette Hz. İsa, Hıristiyanlık ve Hz. Meryem yer almaktadır.

Altı bin küsur ayet içerisinde bu rakam, kanımızca, önem taşımaktadır. Bunların içerisinde 25 tanesinde Hz. İsa, 11'inde Mesih, 34'ünde Hz. Meryem, 12'sinde İncil (Yeni Ahit) ve 14'ünde Hıristiyanlardan (Nasıralılar) söz edilmek-

[1] Bu konular için bkz. Raymond Lecoz, *Histoire de l'Eglise d' Orient*, Paris 1995, s. 107-119.

tedir.[2] Bilindiği gibi, Kur'an-ı Kerim, mushaf hâline getirilirken, iniş sırasına göre, kronolojik bir yol izlenmemiştir. Ayetleri, tarihsel gelişimi bilmek açısından, Mekke ve Medine ayetleri diye ikiye ayırdığımızda görürüz ki, önce gelen Mekke ayetlerinde iman esasları ağırlıktadır; Medine ayetlerinde de bu böyle olmakla birlikte, sosyal hayata ilişkin muamelat hükümleri de vardır; çünkü, artık devlet kurulmuştur. Mekke ayetleri göz önünde tutulduğunda, Hıristiyanlık, Hz. İsa ve Hz. Meryem konuları, iman ve inanca kıyasen, açıklama bağlamında daha önemlidir. Mekke ayetleri, bir anlamda, insanları Hz. İsa'nın tahrif edilmemiş inanç sistemine davet etmektedir. Bu da, teslim olma anlamına gelen 'İslam'dan başka bir şey değildir.

1. Mekke Ayetlerinde Hz. İsa, Hz. Meryem ve Hıristiyanlık

98 ayetten oluşan 19. Meryem suresinin 50 ayetinde bu konular ele alınmıştır.[3] Bu ayetlerde şu hususlar ortaya çıkmaktadır: Hz. Zekeriya Allah'a, bir oğlu olması için yalvarır. Eşi kısır, kendisi yaşlıdır. Allah'a teslim olan Zekeriya kitaba sarılır, ibadette kusur etmez ve Hz. Yahya doğar (2-11. ayetlerden çıkan sonuç). 12-14. ayetlerde Hz. Yahya anlatılır; o, temiz bir insandır; yumuşak kalplidir, kutsanmıştır. Aynı hususlar 21. Enbiyâ' suresinin 89, 90 ve 91. ayetlerinde de vardır.

19. Meryem, 16. ayetten itibaren Hz. Meryem anlatılır. 33. ayete kadar bu anlatım devam eder. Bilindiği gibi Hz. Meryem, Hz. Yahya'nın eşidir.

Hz. Meryem'e Allah Teâlâ, "Biz, ona ruhumuzu gönderdik." iradesini, 19. Meryem, 17. ayette açıkça belirtmektedir. Demek ki, Hz. İsa'nın doğumunda 'Kutsal Ruh' devrededir. Bilindiği gibi Kutsal Ruh, Hıristiyan teslisinde önemli bir ögedir ve mahiyeti üzerinde uzun tartışmalar yapılmıştır. Bu konuda konsillerde karar alınmıştır; kararları benimsemeyen eğilimler zındıklık, heretiklikle suçlanmıştır. Bu kararlara uyup uymama, yeni mezheplerin doğumuna yol açmıştır.

İslam anlayışında 'Kutsal Ruh' Cebrail olarak yorumlanmaktadır. 19. Meryem, 19. ayette 'melek'ten söz edilir. Kutsal Ruh'un melek olarak tasrihi Kur'an-ı Kerim'de mevcuttur. Yanlış anlamalara yol açmaması için, anılan ayetlerin aynen yazılmasında yarar görmekteyiz:

19. Meryem Suresi

17. İnsanlarla arasına bir perde germişti ona Cebrail'i gönderdik de, ona düzgün bir insan şeklinde göründü.

[2] Maurice Borrmans, *Jesus et Les Musulmans d'aujourd'hui*, Paris 1996, Dessclee, s. 20.

[3] Çalışmamızda yaralandığımız Kur'an Mealleri: *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, Hazırlayanlar: Ali Özek, Hayreddin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş; *Kur'an-Türkçe Çeviri*, Hüseyin Atay, Yurt Bilimsel Araştırmaları ve Yayıncılık, İstanbul 1998.

18. Meryem, "Eğer, saygılı biri isen, senden Rahman'a sığınırım." dedi.
19. Cebrail, "Ben; ancak Rabbimin sana gönderdiği bir elçiyim, sana temiz bir oğlan bağışlamak için geldim." dedi.
20. Meryem, "Bana bir insan dokunmamışken, ben kötü bir kadın da değilim, nasıl oğlum olabilir?" dedi.
21. Cebrail, "Bu senin için böyledir." dedi. "Rabbin, o bana kolaydır. O çocuğu insanlara bir mucize ve Biz'den bir rahmet kılacağız." dedi. Ve iş kesinleşip bitmiş oldu.
22. Meryem oğluna gebe kaldı ve onunla uzak bir yere çekildi.
23. Doğum sancısı onu bir hurma ağacının dibine getirtti. Meryem, "Keşke, bundan önce ölseydim de unutulup gitseydim." dedi.
24. Meryem'in altından bir ses kendisine şöyle seslenmişti: "Sakın üzülme! Rabbin senin içinde olanı şerefli kılmıştır."
25. "Hurma ağacını kendine doğru silkele üstüne taze hurma dökülsün."
26. Ye, iç, gözün aydın olsun! İnsanlardan birini görecek olursan, de ki: "Ben Rahman'a oruç adadım. Bugün hiçbir insanla konuşmayacağım."
27. Meryem, çocuğunu kucağında taşıyarak toplumuna getirdi. Onlar, "Ey Meryem! Sen and olsun, şaşılacak bir şey yaptın."
28. "Ey Harun'un kız kardeşi! Baban kötü bir kişi değildi. Annen de iffetsiz değildi." dediler.
29. Meryem, çocuğa işaret etti, onlar, "Beşikteki çocukla nasıl konuşabiliriz." dediler.
30. Çocuk, "Ben Allah'ın bir kuluyum. Bana Kitab'ı verdi ve beni peygamber yaptı."
31. "Nerede olursam olayım, beni mübarek kıldı ve sağ oldukça bana namazı ve zekatı."
32. "Ve anneme iyi davranmamı öğütledi. Beni asi bir zorba kılmadı."
33. "Doğduğum günde, öleceğim günde, dirileceğim günde bana esenlik olsun." dedi.

Demek ki Hz. İsa, babasız doğan iki peygamberden biridir (diğeri Hz. Âdem). Doğumunda Kutsal Ruh devrededir. Hz. Meryem'in hamileliği Kutsal Ruh'un ona üflemesiyle gerçekleşmiştir. İşin mahiyetini somuta indirgediğimizde muhteşem bir mucizeyle karşı karşıya kalmaktayız. Allah iradesi, Cebrail'i Kutsal Ruh olarak göndermekte; Melek, Hz. Meryem'e tanrısal nefesi aktarmakta ve Hz. İsa insanlara bir delil ve Allah'tan bir rahmet olarak doğmaktadır. Hz. İsa ve Hz. Meryem'in 'bir alamet' olarak belirtilmiş olmasını 23. Mü'minûn 50. ayette görmekteyiz.

O hâlde, Kutsal Ruh bizde de vardır; Meryem ve tanrısal irade arasındaki iletişimi Kutsal Ruh kurmuştur. Bu durumda, Kutsal Ruh, Kutsal Aile'den söz edildiğinde sıradan müslümanın tepki göstermesini anlamak olanaksızdır.

19. Meryem, 34-37. ayetlerinde, doğan İsa anlatılmaktadır. O hakikatin, Hakk'ın sesidir; ancak Allah'ın Oğlu değildir. 'Hakk'ın sesi' kavramı üzerinde

durmak gerekmektedir. Felsefi yaklaşımlardan uzak, sadece teoloji mantığıyla bakıldığında, 'ses'le o sesin 'kaynağı' arasında özdeşlik kuranlar; başka bir deyişle, öz-varoluş (*essence-existence*) ayırımı yapmayanlar, sesi ifade edeni özle karıştırabilir; böylelikle özü ifade eden sese, görünüme Tanrı veya Tanrı'nın Oğlu diyebilirler. Nitekim Hıristiyan teolojisinde Hz İsa'da tanrısal mahiyet aramak bu tür bir yanlış yorumun sonucudur; oysa İslam dini, bu ayırımı yapmıştır. İslam açısından da Hz. İsa Hakk'ın sesidir; ama aslâ Hakk'ın kendisi veya oğlu değildir; ancak Hıristiyanlık'taki bu yanlış yorumlamayı bahane ederek Hz. İsa ve Hz. Meryem'in önemini görmek istemeyen 'molla' da aynı aymazlık içerisindedir.

Kur'an-ı Kerim'in 6. En'âm (sığırlar) suresinin 83-86. ayetlerinde peygamberler silsilesi anlatılmakta ve hepsinin 'âlemlere üstün kılındığı' belirtilmektedir.

6. En'âm Suresi

83. İşte, ulusuna karşı İbrahim'e verdiğimiz delilimiz budur. Dilediğimizi derecelerle yükseltiriz. Doğrusu, Rabbin bilgedir, bilendir.

84-86. Ona İshak'ı ve Yakub'u bağışladık; her birini doğru yola eriştirdik. Daha önce, iyi davranmalarından dolayı ödüllendirdiğimiz Nuh'u ve soyundan olan Davud'u, Süleyman'ı, Eyyub'u, Yusuf'u, Musa'yı ve Harun'u; her biri iyilerden olan Zekeriya'yı, Yahya'yı, İsa'yı ve İlyas'ı; her birini insanlardan artık olarak iyilikte bulunduğumuz, İsmail'i, Elyesa'yı, Yunus'u, Lut'u doğru yola eriştirdik.

Keza, 42. Şûrâ, 13. ayette de aynı mahiyette bir anlatım mevcuttur. Burada Hz. Nuh, İsa, Musa ve İbrahim'e uyma teması işlenmiştir. 43. Zuhruf (altın bezek) suresinin 57-65. ayetlerinde Hz. İsa'nın konumu açıkça ortaya konmaktadır.

43. Zuhruf Suresi

57. Meryem'in oğlu misal olarak verilince, senin ulusun bana alaylıca gülüştüler.

58. "Bizim tanrılarımız mı, yoksa O mu daha iyidir?" dediler. Sana böyle söylemeleri, sadece tartışmaya girişmek içindir. Onlar şüphesiz, kavgacı bir toplumdur.

59. Meryem oğlu ancak, kendisine nimet verdiğimiz ve İsrailoğullarına örnek kıldığımız bir kuldur.

60. Eğer dileseydik, içinizden yeryüzünde yerinize geçecek melekler var ederdik.

61. Doğrusu, bu Kur'an, büyük bir olayı bildirir, sakın ondan şüphe etmeyin. Bana uyun, bu doğru yoldur.

62. Sakın Şeytan sizi bu yoldan alıkoymasın; şüphesiz, o size apaçık bir düşmandır.

63. İsa açık belgeleri getirdiği zaman: "Size anlayış getirdim ve ayrılığa düştüğünüz şeylerin bir kısmını açıklamak üzere geldim. Allah'a saygılı olun, bana itaat edin."

64. "Doğrusu, Allah benim de Rabbimdir, sizin de Rabbinizdir, artık O'na kulluk edin, bu doğru yoldur." demişti.

65. Ama aralarında bölük bölük ayrılığa düştüler. Can yakıcı günün azabına uğrayacak olan zalimlerin vay hâline!

66. Farkında olmadıkları bir anda, kıyametin kendilerine ansızın gelmesini mi bekliyorlar?

61. ayetteki 'büyük olay' tabiriyle, kıyametin kastedildiği yorumu ağırlık taşımaktadır. Nitekim Ali Özek, Hayreddin Karaman ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen mealde bu ayete şöyle anlam verilmiştir: "Şüphesiz ki o (İsa) kıyametin (ne zaman kopacağının) bilgisidir."

Görülüyor ki, kıyamet gibi çok önemli bir olayla ilgili en önemli bilgiler Hz. İsa'dadır. İsa hikmet getirmiştir; kıyametten önce gelip durumdan haberdar edecektir ve insanların kurtulması bağlamında yeni bir işaret verecektir. Başka bir anlatımla, kıyamet öncesi, insanları kurtaracaktır. Hz. İsa'nın kıyamet öncesi gelerek insanları kurtaracağı anlayışı, yaygın olarak İslam düşüncesinde mevcuttur.

Mekke ayetlerinde, ana hatlarıyla Hz. İsa yukarıdaki görünüm içerisindedir. Mekke ayetlerinde Hıristiyanlık'tan ziyade, Hz. İsa, Hz. Meryem ve öbür peygamberler anlatılmakta, onların birer İslam peygamberi olduğu, yani sistemin bütünü içinde yer aldıkları, teslimiyeti vurguladıkları belirtilmektedir. Bunların içerisinde Hz. İsa'nın ve Hz. Meryem'in ayrı bir konumu olduğu açıktır. Onların konumunda olan başka bir insan veya peygamber yoktur.

2. Medine Ayetlerinde Hz. İsa, Hz. Meryem ve Hıristiyanlık

2. Bakara suresi, Medine ayetlerinin toplandığı ilk suredir. 2. Bakara (inek) suresinin 62. ayeti, Hıristiyanlar, Yahudiler ve Sabiiler için kurtuluş yolunun açık olduğunu açıkça belirtmektedir.

2. Bakara Suresi

62. Doğrusu Müminler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiilerden Allah'a ve ahiret gününe inanıp yararlı iş yapanların ecirleri Rablerinin katındadır. Artık onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyecektir de.

Bazı müellifler, Hıristiyan, Yahudi ve Sabiilerin esenliğe kavuşmaları için mutlaka Müslüman olmaları gerektiğini savunmaktadır. Biz bu görüşe katılmamaktayız; çünkü, aksi takdirde böyle bir ayete gerek kalmazdı. Kur'an-ı Kerim Müslümanların kutsal kitabıdır; o kitap içerisine Müslüman olmayanların alınması ve hangi koşullar içerisinde onların da esenliğe kavuşabileceklerinin belirtilmesi özel bir hükümdür, açıktır, kesindir. 2. Bakara, 87'de Hz. İsa'nın Kutsal Ruh tarafından desteklendiği belirtilir:

87. And olsun Musa'ya kitabı biz verdik, sonra art arda da peygamberler gönderdik. Meryem oğlu İsa'ya açık belgeler verdik ve onu Kutsal Ruh'la destekledik; ama her ne zaman bir peygamber size hoş-

lanmadığınız bir şey getirdiğinde, büyüklük taslamadınız mı? Kimini yalanlayıp kimini öldürüyordunuz.

2. Bakara, 135 ve 136. ayetlerde Hz. İbrahim'in inanç sistemine bağlanmanın önemi vurgulanmaktadır:

> 135. Yahudiler, Yahudi ve Hıristiyanlar Hıristiyan olursanız doğru yolda olursunuz, derler. "Hayır, doğruya yönelen ve Allah'a ortak koşanlardan olmayan İbrahim'in dininden oluruz." de.
>
> 136. "Allah'a, bize indirilene, İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına indirilene, Musa'ya ve İsa'ya verilene, Rableri tarafından peygamberlere verilenlere inandık. Onları birbirinden ayırmayız. Biz Allah'a teslim olmuşuzdur." deyiniz.

2. Bakara, 253. ayette bazı peygamberlerin diğerine üstün kılındığı anlatılmaktadır ki, bunların başında Hz. İsa gelmektedir: "O peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Allah onların bir kısmıyla konuşmuş, bazılarını da derece derece yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa'ya açık mucizeler verdik ve onu Ruhu'l-Kudüs'le güçlendirdik." (Ali Özek, Hayreddin Karaman ve arkadaşları tarafından yapılan Türkçe mealden.)

Hüseyin Atay tarafından gerçekleştirilen Türkçe çeviride aynı ayet aşağıdaki gibidir: "İşte, biz bu elçilerin kimine, kiminden artık olarak iyilikte bulunduk. Allah, içlerinden kimi ile konuştu ve kimini de derecelerle yükseltti. Meryem oğlu İsa'ya açık belgeler verdik ve onu Kutsal Ruh'la destekledik."

Hüseyin Atay tarafından çevrilen metinde diğerlerinden üstün kılınma olgusu açık değildir. Kasimiriski tarafından gerçekleştirilen Fransızca çeviride aynı cümle şöyledir: "*Nous elevames les prophetes les uns au-dessus des autres. Les plus eleves sont ceux a gui dieu a parle. Nous avons envoye jesus, fils de Marie, accompagne de signes evidents, et nous l'avons fortifie par l'esprit de la saintete.*"

Fransızca metinden peygamberler arasında bir hiyerarşinin olduğu, Allah Teâlâ'nın konuştuğu peygamberlerin üst sırada yer aldığı hususu ortaya çıkmaktadır. Hemen arkasında Kutsal Ruh'la güçlendirilen Hz. İsa örnek verilmektedir. Bir hiyerarşinin söz konusu olduğu açıktır ve Kutsal Ruh'la güçlendirilen Hz. İsa'nın üstün konumda olduğu da belirgindir.

Hz. Meryem'in babasının mensubu olduğu İmrân Ailesi'nden söz edilen 3. Âlu İmrân suresinde de, Hz. İsa ve Hz. Meryem'e uzun yer ayrılmıştır. 35. ayette Meryem ve İsa vardır. 33-67 ayetler arasında tamamıyla bu konular ele alınmaktadır. Hz. Zekeriya, Meryem'i bir bitki gibi yetiştirir; Meryem'in rızkı doğrudan Allah tarafından gönderilir. Meryem temiz yaratılmıştır. Bu durumda olan başka bir peygamber annesine Kur'an'da rastlanmamaktadır. 45. ayet de çok ilginçtir:

3. Âlu İmrân Suresi

> 45. Melekler, "Ey Meryem! Allah kendinden gelecek bir sözü, adı Meryem oğlu İsa Mesih'i, dünya ve ahirette gözde ve yakın kılınanlardan biri olarak sana müjdeler." demişlerdi.

Görülüyor ki, 'Allah kendinden gelen bir sözü, bir kelimeyi' (Ali Özek, Hayreddin Karaman mealinde kelime olarak geçmektedir) müjdelemektir.

3. Âlu İmrân, 46. ayete göre, İsa daha bebekken konuşmuştur. 49. ayette onun mucizeleri anlatılır. Çamurdan yapılan bir kuş heykelciğine İsa üfler, heykel canlanır; o, ölüleri diriltir, körü iyileştirir. 50. ayette Yeni Ahit'te de yer alan bir husus açıklanır: Hz. İsa, önceden haram kılınan bazı şeylerin helal kılınması için de gönderilmiştir.

> 50-51. "Benden önce gelen Tevrat'ı tasdik ederek, size haram kılınanların bir kısmını helal etmem için Rabbinizden size bir belge getirdim. Öyle ise, Allah'a saygılı olun ve bana itaat edin. Çünkü, Allah hem benim Rabbim, hem de sizin Rabbinizdir. O'na tapın, doğru yol budur."

3. Âlu İmrân, 55. ayette Hz. İsa'nın öldükten sonra Allah katına çekileceği yazılmaktadır.

> 55. Allah demişti ki: "Ey İsa! Seni öldüreceğim ve kendime yükselteceğim, seni temizleyeceğim, sana uyanları kıyamet gününe kadar inkarcılardan üstün tutacağım. Sonra, bana döneceksiniz ve anlaşamadığınız hususlarda aranızda hüküm vereceğim."

3. Âlu İmrân, 59. ayette Hz. İsa'nın tıpkı Hz. Âdem gibi olduğu belirtilir.

> 59. Allah katında İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir. Âdem topraktan yaratılmıştır. Sonra ona 'ol' dedi ve o da oldu.

3. Âlu İmrân, 52. ayette havarilerden söz edilir. Keza, 61. Saf, 14. ayeti, 5. Mâ'ide, 111 ve 112. ayetlerinde de havariler vardır. Havariler Peygamberimizin ashabı gibi Hz. İsa'ya, o hayattayken iman eden ve ona sadakat gösteren müminlerdir (Ali Özek, Hayreddin Karaman mealinde 5. Mâ'ide, 111. ayetten sonra yapılan açıklama). Bu durumda Hıristiyanlık açısından aziz kabul edilen, İslam açısından Kur'an'da yer alan havarilerin saygıyla anılması gerekir; oysa bizde Yohanna, St. Pierre gibi havarilerin adını duyunca tepki gösteren müslümana sıkça rastlanmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de, 4. Nisâ', 156-159. ayetlerinde de Hz. İsa ve Hz. Meryem yer almaktadır. 4. Nisâ' suresinin anılan ayetlerinde Hıristiyan-Yahudi sürtüşmeleri gündemdedir. 4. Nisâ', 156. ayette Yahudilerin Hz. Meryem'e yapmış oldukları iftiralar kınanmaktadır. 157. ayette Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediği, orada öldürülmediği ifade buyurulmuştur. Onun bir benzeri çarmıhta öldürülmüştür. İsa'yı Allah gökyüzüne çekmiştir; ancak Hz. İsa, her insan gibi ölümü tadarak gökyüzüne çıkmıştır.

4. Nisâ', 171. ayeti Hıristiyanların aşırıya giderek teslise inanmalarını kınar. Hz. İsa'nın Allah'ın Oğlu olmadığı burada da vurgulanır.

4. Nisâ' Suresi

> 17. Ey kitap ehli! Dininizde taşkınlık etmeyin. Allah hakkında ancak olanı söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, Allah'ın elçisi, Meryem'e verdiği sözü ve kendinden bir ruhtur. Allah'a ve elçilerine inanın. "Üçtür."

demeyin, iyiliğiniz için bundan vazgeçin. Allah; ancak tek bir tanrıdır, çocuğu olmaktan yücedir. Göklerde olanlar ve yerde olanlar O'nundur. Gözetleyici olarak Allah yeter.

4. Nisâ' (kadınlar) suresinin 172. ayetinde İsa'nın ve meleklerin de Allah'ın kulu olduğu belirtilir; 57. Hadîd, 27. ayette Hz. İsa ve Meryem'e uyulması gerektiği açıklanır; ancak onlara uyulmamış ve ruhbanlık doğmuştur.

61. Saf Suresi

27. Onların izleri üzerinden elçilerimizi art arda gönderdik; Meryem oğlu İsa'yı da peşlerinden gönderdik ve ona İncil'i verdik; ona uyanların gönüllerine şefkat ve merhamet duyguları koyduk; üzerlerine bizim yazmadığımız; fakat kendilerinin güya Allah'ın rızasını kazanmak için ortaya attıkları ruhbaniyete bile gereği gibi riayet etmediler; içlerinden inanmış olan kimselere ödüllerini verdik; ama çoğu yoldan çıkmışlardır.

61. Saf, 6. ayette, Hz. İsa'nın Ahmed adında kendinden sonra bir elçinin geleceğini müjdelemesi olayına yer verilmiştir.

6. Meryem oğlu İsa, "Ey İsrailoğulları! Doğrusu ben, benden önce gelmiş olan Tevrat'ı doğrulayan, benden sonra gelecek ve adı Ahmed olacak bir elçiyi müjdeleyen, Allah'ın size gönderilmiş bir elçisiyim." demişti; ama, o elçi kendilerine açık belgelerle geldiği zaman "Bu apaçık bir büyüdür." demişlerdi.

Hıristiyanlık, Hz. İsa ve Meryem konusunda önemli yer tutan Medine surelerinden biri de 5. Mâ'ide'dir (sofra). Bu surede bulunan 30 civarındaki ayette, anılan konular işlenmiştir. 5. Mâ'ide, 14-19. ayetlerinde, Hıristiyanlar eleştirilir. Hz. İsa'ya, Allah'ın Oğlu diyenlerin kafir olduğu belirtilir. 5. Mâ'ide, 46-49. ayetlerinde Hıristiyanlara âdeta bir özerklik tanınmaktadır. Özellikle 5. Mâ'ide, 48. ayette insanlara farklı farklı 'şeriat ve yol' verilmesinin hikmeti anlatılır.

5. Mâ'ide Suresi

48. Kendinden önceki kitabı doğrulayan ve ona hakem olmak üzere gerçekten sana kitabı indirdik. Öyle ise aralarında Allah'ın indirdiği ile hüküm ver. Sana gelen gerçekten ayrılarak onların heveslerine uyma. Her biriniz için bir yol ve yöntem ortaya koyduk. Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı; lakin verdiği şeylerde sizi sınamak istedi. Bunun için iyi şeylerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. Ve O, sizin anlaşamadığınız hususların doğrusunu size haber verecektir.

Görülüyor ki, 5. Mâ'ide, 48. ayete göre ayrı ayrı yol ve şeriatın olması bir hikmettir ve insanlar, farklı şeriatlar içerisinde yarışacaklardır. Allah Teâlâ farklı yarışanlardan hiçbirini lanetlememektedir; dini, mezhebi ne olursa olsun, herkes Allah'ın kuludur; ancak 5. Mâ'ide, 51. ayette Hıristiyan ve Yahudilerle dost olunmaması istenmektedir.

51. Ey inananlar! Yahudileri ve Hıristiyanları gönülden veli edinmeyin.

> Onlar birbirlerinin dostudurlar. Sizden kim onlardan olmaya özenirse, o da onlardandır. Doğrusu, Allah haksızlık eden toplumu doğru yola iletmez.

Kanımızca 51. ayeti 66, 67, 68 ve 69. ayetlerle birlikte yorumlamak gerekir. Bu ayetlerde Hıristiyanlığa hakkıyla uyanların korkuya kapılmamaları gerektiği vurgulanmaktadır. 2. Bakara, 62. ayetle ayniyet gösteren 5. Mâ'ide, 69 durumu açıkça ortaya koymaktadır.

> 69. Doğrusu, inananlar, Yahudiler, Sabiiler ve Hıristiyanlardan Allah'a, ahiret gününe inanan ve yararlı iş işleyen kimselere korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.

Kanımızca 'salih amel işlemek', 'ahiret gününe inanmak' kurtuluş için yeterlidir. Başka bir anlatımla, ahlaklı olmak, Allah'a inanmak, öteki dünyanın varlığını kabul etmek yeterli olmaktadır.

5. Mâ'ide, 72-75 ve 82-83. ayetlerinde Hıristiyanlar ve Museviler kınanmaktadır. Hıristiyanlar açısından kınanmaya konu oluşturan şey, teslise inanmak, Hz. İsa'nın Allah'ın Oğlu olduğunu söylemektir. Yahudiler açısından ise, Hz. Meryem'in bakireliğini kabul etmemek, iffetinden kuşku duymak ve Hz. İsa'nın mesihliğini reddetmek onları günahkârlığa sürükler.

Bütün bu hususları somuta indirgediğimiz takdirde, her insan; din, mezhep ve eğilimi ne olursa olsun esenliğe ulaşabilir. Bunun için:

- Doğru, ahlaklı olmak, salih amel işlemek,
- Ahiret gününe inanmak,
- Allah'a ortak koşmamak; teslisi reddetmek,
- Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olmayacağı fikrini benimsemek,
- Hz. Meryem'in iffetine, bakireliğine saygı göstermek, hususları yeterli olmaktadır.

Yukarıdaki konumda olan herkes, Hıristiyan da olsa, Yahudi de olsa, kanımızca esenliğe kavuşabilmektedir. 5. Mâ'ide, 82. ayet de bu durumu doğrular mahiyettedir.

> 82. İnananlara, en acımasız düşman insanlar olarak Yahudileri ve Allah'a ortak koşanları görürsün. İnananlara sevgide en yakın olanlar, "Biz Hıristiyanız." diyenleri bulursun; çünkü, onların içinde keşişler ve papazlar vardır ve bunlar büyüklük taslamazlar.

Görülüyor ki, alçakgönüllü papazlar dahi inananlara sevgide en yakın olanlardır. Dürüst, ahlaklı, sapkınlıklar içerisinde olmayan Hıristiyanlarla sevgi köprüsü kurulabilmektedir.

5. Mâ'ide, 110-113. ayetlerinde de tekrar Hz. İsa ve Hz. Meryem'in özel konumlarına yer verilmiştir, mucizeler anlatılmıştır. Burada Hz. İsa'ya gökten inen sofra ve havarilerle birlikte yenen yemekten söz edilir. 5. Mâ'ide, 116-118. ayetlerde tekrar Hz. İsa'nın Tanrı olmadığı hususu vurgulanır.

Sonuç

Sonuç itibarıyla, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kur'an-ı Kerim'den hareketle, Hz. İsa, Hz. Meryem ve Hıristiyanların konumu açıkça vurgulandığı takdirde barış sürecine katkı sağlanabilir. Böylelikle hem Müslümanlar, hem de Hıristiyanlar, Kur'an-ı Kerim'in Hz. İsa ve Hz. Meryem'e verdiği önemi görürler. Dünyadaki sürtüşmelerin ana nedenlerinden biri de, din ve mezhep farklılıklarıdır.

Her dinin taraftarı, kendi dinini yayma mücadelesi içerisindedir. Misyonerlik faaliyetleri yoğun bir şekilde sürdürülmektedir; ancak Türkiye, özellikle Avrupa Topluluğu'na giriş sürecinde diyalog fikrini benimsemelidir. Diyaloğa karşı olanlar, kendinden emin olamayanlardır. Diyalogda, doğaldır ki, kendi inanç sistemine çekme eğilimleri bulunacaktır. Bu tür bir mücadelede İslam dininin çekineceği hiçbir şey yoktur.

Allah Teâlâ da bu tür bir mücadelenin olduğunu, bunun güzel yollarla yapılması gerektiğini buyurmaktadır:

> Zulmedenler bir yana, Ehl-i Kitap'la tartışmanızı (mücadelenizi) güzel yolla yapın (29. Ankebût, 46).

İslâmiyât III (2000), sayı 4, s. 181-194

II. Vatikan Konsili Belgelerinde Müslümanlara İlişkin İbarelerin Çevirisi Üzerine

LÜTFULLAH GÖKTAŞ
GAZETECİ-YAZAR, ROMA

Roma Katolik Kilisesi'nin 'dinlerarası diyalog' çağrılarıyla ya da 'İslam-Hıristiyan diyaloğu' diye nitelediği etkinliklerle ilgilenenler, II. Vatikan Konsili (1962-1965) belgelerinde Müslümanlardan da bahsedildiğinden haberdardır. Türkiye'deki üniversitelerin, bazı kurumların, bunları temsilen kimi akademisyenlerin, zaman zaman bu etkinliklerde yer aldıkları bir vakıa olsa da, Türkiye'de konuya ilişkin yeterince doyurucu ve müstakil eser yayımlandığını söylemek mümkün değildir. İyisiyle kötüsüyle bu konuda yayımlanmış Türkçe eserlerin parmakla sayılacak denli az olduğu yadsınamaz.[1] Yeri gelmişken, konuyla ilgilenen ve Türkçe'yle yetinmek durumunda olan meraklıların ulaşabilecekleri belli başlı eserleri kronolojik sırayla belirtmemizde yarar var: Ali Arslan Aydın, *İslâm-Hristiyan Diyaloğu ve İslâmın Zaferi* (1977)[2]; Maurice Borrmans, *Müslümanlarla Hristiyanlar Arasında Diyaloğa Yönelişler* (çev. E. Mehmet Ümit, 1988)[3]; Michel Lelong, *Eğer Allah İsteseydi* (çev. Refik Özdek, 1988)[4]; Mehmet Aydın, *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili* (1991)[5]; İsmail R. Farukî'nin editörlüğünde hazırlanan *İbrahimî Dinlerin Diyaloğu* (çev. Mesut Karaşa-

[1] Türkçe literatürde, burada bahsi geçen eserler dışında bazı çalışmaların da mevcudiyeti ihtimalini kabul ettiğimi peşinen belirtmek isterim. Makalenin özüne zarar vermeyecek nitelikteki bu eksiklikler tümüyle, Türkiye'den uzakta olmamın getirdiği dezavantaj nedeniyle gündemi iyi takip edememekten kaynaklanmaktadır. Maamafih Mehmet Aydın da, 1990'da düzenlenen bir sempozyumda sunduğu bildiride, İslam-Hıristiyan diyaloğu konusunda Türkiye'de sadece Maurice Borrmans'ın (bu makalede bahsi geçen) kitabının yayımlandığını belirtmekte; bunun dışında başka bir çalışma "ne çevrildi, ne de yayımlandı" demektedir. Bkz. Mehmet Aydın, "La Turquie face aux travaux realises en Occident pour le dialogue islamo-chretien", *Religions, Cultures and Tolerance. Past and Present*, Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Ankara 1991, s. 103-104.

[2] Eserin 1. baskısı 1977'de yapılmıştır. Ancak biz, bu makaledeki atıflarımızda eserin 2. baskısını esas alacağız: Ali Arslan Aydın, *İslâm-Hristiyan Diyaloğu ve İslâm'ın Zaferi*, İslama Çağrı Cemiyeti Yayınları, Ankara 1984 (2. baskı).

[3] Maurice Borrmans, *Müslümanlarla Hristiyanlar Arasında Diyaloğa Yönelişler*, çev. E. Mehmet Ümit, Der Yayınları, İstanbul 1988.

[4] Michel Lelong, *Eğer Allah İsteseydi*, çev. Refik Özdek, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1988.

[5] Mehmet Aydın, *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya 1991.

han, 1993)[6]; İslami İlimler Araştırma Vakfı öncülüğünde hazırlanan, *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri* (1993)[7]; Ali İsra Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog* (1997)[8]. Bu yedi esere, Suat Yıldırım'ın, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık* adlı çalışmasının 1996 tarihli 2. baskısını da ekleyebiliriz.[9]

Konumuza dönecek olursak, dördü dogmatik düstur (*constitutio dogmatica*), dokuzu kararname (*decretum*), diğer üçü ise beyanname (*declaratio*) olmak üzere, toplam on altı belgeden oluşan II. Vatikan Konsili kararlarında, Müslümanların açıkça anıldığı ibareler, *Lumen Gentium* ve *Nostra Aetate* adlı belgelerde yer almaktadır. Roma Katolik Kilisesi'ne özgü ekümenik konsillerden biri durumundaki II. Vatikan Kararları, Katolikler için temel bir başvuru kaynağı –deyim yerindeyse bir tür nass– konumunda olması nedeniyle, elbette ki önemlidir. Dolayısıyla Müslümanlara ilişkin ibareler, Hıristiyan olmamakla birlikte, Roma Katolik Kilisesi'nin bu meyandaki resmî görüşünü merak eden kişiler için de, göreceli bir önemi haizdir. Ancak, söz konusu ibarelerin, makalemizin başında sıraladığımız eserlerin yazar ve çevirmenlerin büyük bölümünce, tümüyle doğru anlaşıldığını söyleyebilmemiz pek mümkün görünmemektedir. Şayet bu mümkün olsaydı, bu makaleyi yazmak gereksizleşir; yapılan iş, ibarelerin mükerrer bir çevirisinden öteye geçemezdi.

Biz bu yazımızda, ilgili ibarelerin çevirisiyle meşgul olmamızın yanı sıra, yukarda sözünü ettiğimiz eserler çerçevesinde, ibarelerin daha önceki çevirilerine de değineceğiz. Söz konusu eserleri genel bir değerlendirmeye tâbi tutmak, ayrıntılı bir biçimde irdelemek, bu yazının amaçları arasında değildir. Bir başka deyişle, başlıktan da anlaşılacağı gibi, makalemizin temel çerçevesi, Konsil belgelerinde Müslümanlarla ilgili ibarelerin çevirisiyle sınırlıdır. Binaenaleyh, ibarelerin daha önceki çevirilerine ilişkin değerlendirmelerimizde, çeviriler bağlamındaki muhataplarımız da, yazarlar değil, çevirmenlerdir.

Bu kısa girişin ardından konuyu, bizi ilgilendiren iki belgeyi de ayrı ayrı ele alarak işlemeye çalışalım.

1. Lumen Gentium

Kilise'ye İlişkin Dogmatik Düstur (*Constitutio Dogmatica De Ecclesia*) diye de nitelenen bu belge, 21 Kasım 1964 tarihinde yayımlanmıştır. Sekiz bölüme ayrılan ve toplam altmış dokuz ana paragraftan oluşan bu düstur, II. Vatikan

[6] İsmail R. Farukî (editör), *İbrahimî Dinlerin Diyaloğu*, çev. Mesut Karaşahan, Pınar Yayınları, İstanbul 1993.

[7] *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İlmi Neşriyat, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 16, İstanbul 1993.

[8] A. İsra Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, Töre Basın Yayın ve Dağıtım Ltd. Şti., Ankara 1997.

[9] Suat Yıldırım'ın eseri, başlık ve 1988'deki ilk baskısı itibarıyla, burada zikredilmeyebilirdi; ancak yazar, eserinin 2. baskısına, İslam-Hıristiyan diyaloğu konusundaki muhtelif makalelerini de eklemiş durumdadır. Bkz. Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Işık Yayınları, İzmir 1996 (ilaveli 2. baskı).

Konsili kararları arasında en uzun belgelerden biri konumundadır.[10] Müslümanlara ilişkin tek cümlelik bir ibare, "Tanrı'nın halkı" (*De populo Dei*) başlığını taşıyan ikinci bölümdeki on altı numaralı ana paragrafa yerleştirilmiştir. İbarenin doğru anlaşılabilmesi için, çeviriye geçmeden önce, siyak ve sibak bağlamında önemli bulduğumuz kimi hususların altını çizmekte yarar görüyoruz.

Belgenin ikinci bölümünde, –başlığından da anlaşılacağı gibi– "Tanrı'nın halkı" tanımlanmakta ve bunun kimlerden oluştuğundan söz edilmektedir. İlgili bölümdeki ifadelerden hareketle kısaca özetlemek gerekirse, vaktiyle İsrailoğullarını kendi halkı addetmiş olan Tanrı, "Mesih'in kanında" yeni ve "evrensel" bir sözleşme yapmıştır! Bu olay, "Tanrı'nın halkı"nın, artık tüm insanları kapsayıcı nitelikteki "Mesih'in halkı"yla özdeşleşmesi anlamına gelmektedir! Katolik öğretiye göre, Tanrı, tüm insanların kurtuluşunu hedefleyen bu yeni birliğin veya yeni halkın görünür bir simgesi ve gizemi olarak da "tüm yeryüzüne yayılması gereken" Kilise'yi kurmuştur (*Lumen Gentium*, 9).[11] Dahası, Katoliklerin tabiriyle "Rab Mesih", kendisine tanıklık etmeleri ve insanları ebedî hayatla muştulamaları için, hiyerarşik bir "kâhinler sınıfı"nı[12] tesis etmiş (*Lumen Gentium*, 10); insanların, kurtuluşa nail olabilmek için, söz konusu kâhinler aracılığıyla yerine getirmeleri gereken (vaftiz, itiraf vb.) "gizemler"i veya ritüelleri de belirlemiştir (*Lumen Gentium*, 11).

Roma Katolik Kilisesi'nin perspektifinden hareketle sormamız gerekirse: "Tanrı'nın halkı" diye nitelenen bu grup, kimlerden oluşmaktadır? Öncelikle, Katoliklerden! Gerekli tüm niteliklere sahip olarak görülen Katolikler, kelimenin bütün anlamıyla, "Tanrı'nın halkı" addedilmektedir (*Lumen Gentium*, 14). Merkeze yerleştirilen Katoliklerin etrafındaki halka ise, belgedeki sıralamaya göre belirtmemiz gerekirse, Katolik olmayan Hıristiyanlardan oluşmaktadır. Ni-

[10] *Lumen Gentium* düsturunun tam metni için bkz.: "Concilium Vaticanum II, Sessio V - Lumen Gentium", *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1991, s. 849-900; söz konusu düstur, Türkçe'ye tümüyle aktarılmış ve şu adla yayımlanmış bulunmaktadır: *Tanrı'nın Ailesi (İnsanlığın Işığı)*, çev. Vincenzo R. Succi & Simber Atay Karadadaş, Ohan Basımevi, İstanbul 1984. Neşri, Türkiye'deki Katolikler tarafından gerçekleştirilen bu çalışma, Türkçe açısından değerlendirilirse, ne yazık ki kaynak olarak esas alınamayacak denli kötü bir çeviridir.

[11] Parantez içindeki atıfta kullanılan rakam, mezkur belgedeki ilgili ana paragrafın numarasıdır. Daha pratik bir yöntem olduğu için makalenin bundan sonraki bölümlerindeki atıflarda da, belge adını müteakiben ilgili ana paragraf numarasının verilmesiyle yetinilecektir.

[12] Arapça kökenli kelimelerden biri olan kâhin, Türk Dil Kurumu'nun 1988 baskılı *Türkçe Sözlük*'ünde, "doğa üstü yollardan gizli, bilinmeyen şeyleri, geleceği bilme iddiasında bulunan kimse" şeklinde tanımlanmaktadır. Sözcük bu anlamıyla daha ziyade Fransızca'daki *devin* (İngilizce'deki *soothsayer*, İtalyanca'daki *indovino*) sözcüğüne tekabül etmektedir. Oysa aynı sözcük Arapça'daki kullanımında, Fransızca'daki *prêtre* (İngilizce'deki *priest*, İtalyanca'daki *sacerdote*) sözcüğünün anlamlarını da içerebilmektedir. Burada, kâhin sözcüğüne yüklediğimiz anlam da ikincisidir. Dolayısıyla, sözcüğü bizim kullandığımız anlamıyla tanımlamamız gerekirse; kâhin, genel anlamda, kendisine insanlar ile kutsal arasında ilişki sağlama, bu meyandaki ritüelleri yönetme yetkisi verilmiş kişi demektir. Hıristiyanlık bağlamında ise, söz konusu anlamının yanı sıra, kendisine Kilise otoritelerince papazlık gizemi bahşedilmiş kişi demektir. Her iki durumda da kâhinin temel niteliği ayrıcalıklı ve belirli bir sınıfa mensubiyettir.

tekim onların da, –amentüleri Katoliklerle tümüyle aynı olmadığı için, her ne kadar imanlarının mükemmeliyetinden söz edilemese de– İsa'nın tanrılığı, vaftiz vb. esasları benimsemelerinden, yani "muhtelif nedenlerden dolayı" bu kategoriye dahil edilmeleri gerektiğine değinilmektedir (*Lumen Gentium*, 15).

Peki, yukarıda sayılanların dışında kalan insanların, Katolik terminolojideki ifadeyle, gayri Hıristiyanların konumu ne olacaktır? Roma Katolik Kilisesi, evrensellik iddiasının uzantısı olarak (*Lumen Gentium*, 13), gayrihıristiyanları da 'Tanrı'nın halkı'yla bir şekilde ilişki içerisinde görmenin mümkün olabileceğinden söz etmektedir. Başta Yahudiler olmak üzere, Yaratan'ı tanıyanlar, nitekim bunlar arasında yer alan Müslümanlar, birtakım putlarda, 'meçhul' de olsa bir tanrı arayışı içindeki kimseler ve Tanrı'yı tanımıyorlarsa da, doğru bir hayat sürmeye çabalayan insanlardan müteşekkil gayrihıristiyanları da nazar-ı itibara almak gerektiğine değinilmektedir. Belge, Hıristiyanlık dışında kalan bu grupların müntesiplerinin, "İncil'i henüz benimsememiş" olmakla birlikte, –kendileri farkında değillerse bile!– yine de "çeşitli biçimlerde Tanrı'nın halkına" doğru "yönelmiş durumda" sayılabileceklerine işaret etmektedir (*Lumen Gentium*, 16).

Roma Katolik Kilisesi'nin değerlendirmesiyle, Tanrı'yı Hıristiyanlar gibi 'net' biçimde tanı(ya)mayan veya 'hiç' tanı(ya)mayan mezkur kimselerin söz konusu durumları, "İblis tarafından kandırılmış" olmalarından kaynaklanmaktadır! Her hâlükârda, bu tür kimselerin yaşantı ve inançlarındaki iyi veya doğru olarak nitelenebilecek ögelerin, İncil'i kabul noktasına ulaşma yolunda bir tür ön hazırlık olarak görülebileceğine de dikkat çekilmektedir. Kilise, bu insanların, doğruyla yanlışın birbiriyle karıştırılmasından kaynaklanan bir tür zihinsel ve inançsal bulanıklık içerisinde oldukları düşüncesindedir. Binaenaleyh, "Tanrı'nın inayetini ve tüm bu kimselerin kurtuluşunu sağlamak üzere, Kilise, Rabb'in [yani İsa'nın][13] 'Tüm yaratıklara İncil'i vaaz ediniz.' (Markos, 16: 15) biçimindeki buyruğunu hatırlatır ve misyonerlik faaliyetlerini özenli bir biçimde teşvik eder" (*Lumen Gentium*, 16). Çünkü, kurtuluş bağlamında "Tanrı'nın tasarımı"nı gerçekleştirmekle yükümlü olduğuna inanan Kilise'ye göre, Hıristiyanlık bütün dünyaya yayılana ve tüm insanlar Hıristiyan olana dek misyonerlik faaliyetlerinin sürdürülmesi elzemdir (*Lumen Gentium*, 17).

1.1. Lumen Gentium'daki İbareler ve Çevirisi

Belgenin yukarıda kısaca özetlediğimiz ikinci bölümünde, bizi ilgilendiren ibarenin yer aldığı on altıncı ana paragraf şu cümleyle başlamaktadır:

> *Li tandem qui evangelium nondum acceperunt, ad populum Dei diversis rationibus ordinantur.*

[13] Makaledeki alıntılarda, nadiren de olsa, burada görüldüğü türden "köşeli parantez" içinde yapılan açıklamalar, tarafımıza aittir.

Bu metnin Türkçe çevirisi şöyledir:

> Son olarak, İncil'i henüz benimsememiş kimseler de, çeşitli biçimlerde Tanrı'nın halkına yönelmiş durumdadırlar.

İncil'i "henüz" kabul etmemiş olanlardan müteşekkil bu grubun en başında, Eski Ahit'e layık görülmelerinden, atalarından ve aralarında Mesih'in doğmasından dolayı Yahudilerin yer aldığı belirtilmektedir. Yahudilerin, Katolik Kilisesi'ne yönelik antisemitizm suçlamalarına bir sünger çekmeyi hedefleyen II. Vatikan Konsili'ndeki yaklaşımla, dün olduğu gibi bugün de mezkur nedenlerden dolayı Tanrı nezdinde "değerli mi değerli" (*carissimus*) olduklarının vurgulanmasının ardından, şu ibarede Müslümanlar da zikredilmektedir:

> *Sed propositum salutis et eos amplectitur, qui creatorem agnoscunt, inter quos imprimis Musulmanos, qui fidem Abrahae se tenere profitentes, nobiscum Deum adorant unicum, misericordem, homines die novissimo iudicaturum (...)* (*Lumen Gentium*, 16).

Burada ibarenin Türkçe'sini vermeden önce, çeviride dikkat ettiğimiz bir konuyu açıklamak istiyoruz. Her şeyden önce, bir konsil metniyle karşı karşıya olduğumuz unutulmamalıdır. Katoliklerin kaleminden çıkan bu metinde, her ne kadar Müslümanlardan bahsediliyorsa da, gerek ibarelerde, gerekse dipnotlarında, İslam'a veya herhangi bir İslami kaynağa gönderme söz konusu değildir. Konunun uzmanı olan yazarlar, bunun bilinçli bir tercihe dayandığının farkındadır.[11] Dolayısıyla, yapılan işlem, dışarıdan bir gözlemci konumundaki Roma Katolik Kilisesi'nin, kendi perspektifinden Müslümanları tanımlamasından; deyim yerindeyse, Müslümanlara 'rağmen' bir 'Müslüman prototipi' çizmeye kalkışmasından ibarettir. Bu olguyu göz önüne alarak, ilgili ibareleri çevirirken, muhtemel kavram kargaşasını bir nebze de olsa önleyebilmek için, imkan nispetinde (Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında) ortak bir dil kullanmaya özen gösterdik. Bu amacımıza istinaden, –çeviride muhtelefun fîh telakki edilebileceğini bilmekle birlikte– söz gelimi *misericors* kelimesini (rahîm ya da rahman diye değil), merhametli, biçiminde çevirmeyi yeğledik.

[11] Bu olguyu, önemsiz bir ayrıntı gibi görmek mümkün değildir. Çünkü, Müslümanlara ilişkin ibarelerde İslam'a veya İslami bir kaynağa atıfta bulunulmaması, metni kaleme alan Katolik otoritelerin benimsedikleri bilinçli bir tercihin ürünüdür. Konunun farkında olan yazarlar konusunda, sadece birkaç örnekle yetinmek durumundayız: Alessandro Bausani, II. Vatikan'da Müslümanlar konusunda kimi hususlara değinilmişse de, Hz. Muhammed'in peygamberliği vb. gibi İslam'a ilişkin ana meselelerin, "bir tür ikiyüzlülük" neticesinde Roma Katolik Kilisesi tarafından kasten es geçilmiş olduğunu söyler. Bkz. Alessandro Bausani, "Islam e Cristianesimo. Convergenze e divergenze di fondo", *Incontro tra Cristianesimo e Islamismo come soluzione alla crisi del mondo moderno*, Edizioni Thule, Palermo 1983, s. 9-10; Kardinal düzeyindeki bir Katolik yazarsa, bu olgunun altını şu şekilde çizmektedir: "Konsil'in özen gösterdiği şey sadece, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki ortak ögelere dikkat çekmektir. Nitekim, Konsil'in İslam için önemli olan diğer konuları bilerek es geçmesi son derece anlamlıdır. Konsil metinlerinde, ne Muhammed zikredilmektedir, ne Kur'an, ne müminler arasında bir temel bağ konumundaki İslam, ne de Mekke'ye hacc (...)." Bkz. Carlo Maria Martini, *Noi e l'Islam*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi religiosi, Milano 1990, s. 21-22.

Bu hatırlatmaların ardından, ilgili ibareyi Türkçe'ye şöyle aktarabiliriz:

> Ancak kurtuluş tasarımı, Yaratan'ı tanıyanları, bunlar arasında ise özellikle, İbrahim'in imanını ittihaz ettiklerini ikrar eden, nihai günde insanların yargılayıcısı, merhametli ve biricik Tanrı'ya bizlerle birlikte tapan Müslümanları da kapsamaktadır.

1.2. Daha Önceki Çevirilere İlişkin Gözlemler

Mezkur eserinden anlaşıldığı kadarıyla Ali Arslan Aydın, söz konusu ibarenin varlığından habersizdir. Bunun en önemli göstergesi de, *Nostra Aetate*'yi "çok mühim tarihî bir vesika"[15] ve "tarihî karar"[16] diye niteleyip ayrı bir bölüm halinde sunarken, *Lumen Gentium*'da yer alan bu ibareden hiç söz etmemesidir.

Maurice Borrmans'ın eserinin orijinal nüshasında, Müslümanlara ilişkin sözünü ettiğimiz ibare aynen yer almaktadır; ancak eserin E. Mehmet Ümit[17] imzasıyla yayımlanan Türkçe çevirisine bakıldığı zaman, bunların bir konsil metni olduğunu ve *Lumen Gentium*'da yer aldığını anlayabilmek imkansız görünmektedir! Garip karşılanabilecek bu durumu izah etmek için, ister istemez özgün metinle çevirinin bir karşılaştırmasını yapmak durumundayız. Maurice Borrmans, Fransızca kaleme aldığı eserinde, *Nostra Aetate*'deki, Müslümanlara ilişkin ibareleri alıntılamasının ardından şöyle demektedir:

> *C'est pour cela que ce même Concile Vatican II n'hésite pas à déclarer que 'le dessein de Salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les Musulmans qui professent avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour'* (*Lumen Gentium*, ch. II, no 16).[18]

Bu metnin Türkçe çevirisi şöyle olmalıydı:

> Bu nedenle bizzat II. Vatikan Konsili, "Kurtuluş tasarımı, Yaratan'ı tanıyanları, bunlar arasında ise özellikle, İbrahim'in imanını ittihaz ettiklerini ikrar eden, nihai günde insanların yargılayıcısı, merhametli ve biricik Tanrı'ya bizlerle birlikte tapan Müslümanları da kapsamaktadır." (*Lumen Gentium*, II. bölüm, no 16) diye bildirmekten çekinmemektedir.[19]

[15] Bkz. Ali Arslan Aydın, *age.*, s. 94.

[16] Bkz. Ali Arslan Aydın, *age.*, s. 101.

[17] Kimi bilgiler, E. Mehmet Ümit'in, Niyazi Öktem'in müstear adı olduğunun düşünülmesine yol açabilecek niteliktedir. Borrmans, bendeniz de dahil olmak üzere pek çok kişiye, eserinin Türkçe'ye şahsen de tanışmakta olduğu Niyazi Öktem tarafından çevrildiğini söylemektedir. Nitekim, eserin İtalyanca ve Türkçe'ye çevrilmesine ilişkin, Maurice Borrmans'ın yakın dost ve meslektaşı G. Demeerseman tarafından kaleme alınmış bir tanıtım yazısına göre de, söz konusu kitabı Türkçe'ye aktaran kişi Niyazi Öktem'dir. Tabii ki, yazıyı kaleme alan zat, Türkçe bilmediği için, çevirinin gerçekte tam bir katliam olduğundan da bihaberdir. Bkz. G[érard] D[meerseman], "Maurice Borrmans, (...) Müslümanlarla Hristiyanlar Arasında Diyaloğa Yönelişler (...)", *Islamochristiana*, 14 (1988), s. 319.

[18] Maurice Borrmans, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Les Éditions du Cerf, Paris 1981, s. 94.

[19] Burada, *Lumen Gentium* düsturundan yapılmış alıntıyı çevirirken, Fransızca versiyonu değil, Latince özgün metni esas almayı yeğledik.

Ne var ki, H. Mehmet Ümit'in çevirisinde, anılan ibare, tam bir ucubeye dönüştürülmektedir. H. Mehmet Ümit, önündeki metni çevirmek yerine, Borrmans'ın sözünü ve alıntılanan konsil metnini, kendi hayal gücüyle harmanlamayı yeğlemektedir! İnanılmaz gibi görünebilir; ama yukarıda Fransızca aslını verdiğimiz ve çevirisini yaptığımız cümle, H. Mehmet Ümit'in çevirisinde bambaşka bir kılığa büründürülerek aynen şu şekilde sunulmaktadır:

> İşte bu nedenlerle Vatikan Konsili bildirgesi herkesi ve ilk planda da bizim gibi son yargı gününe, bağışlayıcı tek Tanrıya inanan tüm müminlere yöneliktir.[20]

Mehmet Aydın, makalemizin başında belirttiğimiz eserinin önsözünde, İslam-Hıristiyan diyaloğunun "sağlam temellere oturtulması açısından" II. Vatikan Konsili'ne ilişkin değerlendirmelerin "çok önem taşıdığı"nı ve bu nedenle de diğer konsilleri "kuş bakışı ile sergiledikten sonra" II. Vatikan Konsili'ni daha detaylı biçimde ele alacağını belirtmektedir.[21] Ancak, bu ifadelerine ve çalışmasında *Lumen Gentium*'a dört sayfa ayırmasına karşın, söz konusu düsturdaki Müslümanlara ilişkin ibareyi her ne hikmetse tamamen es geçmekte, tek bir satırla da olsa değinmemektedir.[22]

Asrımızda Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri, adlı eserde makalesi bulunan yazarlardan Abdurrahman Küçük, *Lumen Gentium*'daki ibareyi çevirirken, istemeyerek de olsa önemli bir ayrıntıyı gözden kaçırmış görünmektedir. Küçük'ün çevirisi; Müslümanların "İbrahim Peygamber'in imanını" uyguladıklarının, Kilise tarafından da tescil edildiğini düşündürebilecek niteliktedir.[23] Aynı olgu, *Lumen Gentium*'daki ibareyi çevirmek yerine, özetlemeyi yeğleyen Ali İsra Güngör için de kısmen geçerlidir.[24] Oysa orijinal metinde, sadece, Müslümanların "İbrahim'in imanını ittihaz ettiklerini ikrar" ettiklerine değinmekle yetinilmekte; daha açık bir ifadeyle, Müslümanların İbrahim'in imanının uygulayıcısı olup olmadıkları hususunda, bağlayıcı bir hüküm anlamına gelebilecek bir ifade kullanılmamasına özen gösterilmektedir. Özgün metindeki bu önemli ayrıntı, Ö. Faruk Harman ve Suat Yıldırım tarafından, Türkçe çeviriye de yansıtılmış durumdadır.[25]

Michel Lelong ve İsmail R. Farukî'nin çalışmalarında, *Lumen Gentium*'daki ibareler geçmediği için, söz konusu eserlerin çevirilerini şimdilik bir kenara bırakıyoruz.

[20] Maurice Borrmans, *Müslümanlarla Hristiyanlar Arasında Diyaloğa Yönelişler*, s. 79; Çeviriyi eserin orijinaliyle krş. Maurice Borrmans, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, s. 93-94.

[21] Bkz. Mehmet Aydın, *age.*, s. III-IV.

[22] Bkz. Mehmet Aydın, *age.*, s. 63-66.

[23] Bkz. Abdurrahman Küçük, "Müslüman-Hıristiyan diyaloğuna genel bir bakış", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, s. 49;

[24] Bkz. Ali İsra Güngör, *age.*, s. 134.

[25] Bkz. Ömer Faruk Harman, "Hıristiyanların İslam'a Bakışı", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, s. 108; Suat Yıldırım, *age.*, s. 367.

2. Nostra Aetate

28 Ekim 1965 tarihinde yayımlanan bu belge, "Kilise'nin Gayri Hıristiyan Dinlerle İlişkileri Hakkında Beyanname" (*Declaratio De Ecclesiae Habitudine Ad Religiones Non-christianas*) diye de adlandırılmaktadır. Taşıdığı başlıktan yola çıkılarak içeriği kolayca tahmin edilebilecek bu beyanname, II. Vatikan Konsili'nin belgeleri arasında en kısa olanıdır.[26]

İnsanlığın köken ve nihai varış noktası açısından gerçekte tek cemaat oluşturduğunun altını çizen beyanname, diğer dinlerin müntesiplerinin temelde bir "arayış" içerisinde olduklarını vurgulamaktadır (*Nostra Aetate*, 1). Örnek olarak da, Hindular ve Budistlerle (*Nostra Aetate*, 2) Müslümanlar (*Nostra Aetate*, 3) ve Yahudilerden bahsetmektedir (*Nostra Aetate*, 4-5).

Ana teması Yahudilerden ve bu bağlamda, geçmiş dönemde Hıristiyan dünyasında yaşanmış antisemitizmin kınanmasından oluşan bu belgede Kilise, diğer dinlerin müntesiplerinin "hakikat arayışları"nı takdir ettiğini belirterek bu "arayış"ı örneklendirme yoluna başvurmaktadır; ancak bu durum, söz konusu dinlerin, Katolik Kilisesi'nce 'hak din' olarak tanındıkları anlamına gelmemektedir; çünkü "Kilise, Mesih'in 'yol, hakikat ve hayat' (Yuhanna, 14: 6) olduğunu; tüm insanların, dinsel hayatın kemalini O'nda bulduğunu; Tanrı'nın kendisiyle her şeyi O'nda uzlaştırdığını muştulamaktadır ve durmaksızın muştulamakla yükümlüdür." Roma Katolik Kilisesi, söz konusu amaç doğrultusunda, bağlılarını, diğer dinlerin müntesibi konumundaki kişilerde "mevcut olan manevi, ahlaki ve sosyo-kültürel değerleri korumaya ve geliştirmeye çağırmaktadır." Hem hak din olarak tanımamak, hem de kimi değerlerden söz etmek bir çelişki gibi görünse de, böyle değildir; çünkü "Katolik Kilisesi", Hıristiyanlık dışındaki dinlerde rastlanabilen "gerçek ve kutsal olan şeylerin hiçbirini reddetmemektedir" (*Nostra Aetate*, 2). Bu ifadenin, mefhûm-ı muhâlifi ise, diğer dinlerde "gerçek ve kutsal olmayan", dolayısıyla "reddedilmesi gereken" şeylerin de bulunduğudur. Bu nedenle de, konsil kararlarında, diğer dinlerde neyin gerçek, neyin kutsal sayılacağı (veya sayılmayacağı) meselesinde, yegane karar merciinin Roma Katolik Kilisesi olduğu ileri sürülmektedir.

2.1. Nostra Aetate'deki İbareler ve Çevirisi

Beyannamede, Müslümanlara değinen üç numaralı ana paragraf, iki paragraftan müteşekkildir. Roma Katolik Kilisesi'nin kendine özgü bir yaklaşımla, Müslümanlarla olan temas noktalarını belirttiği birinci paragrafta, şöyle denilmektedir:

> *Ecclesia cum aestimatione quoque muslimos respicit qui unicum Deum adorant, viventem et subsistentem, misericordem et omnipotentem, creatorem caeli et terrae, homines allocutum, cuius occultis etiam decretis*

[26] *Nostra Aetate* beyannamesinin tam metni için bkz. "Concilium Vaticanum II, Sessione VII-Nostra Aetate", *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 968-971.

toto animo se submittere student, sicut Deo se submisit Abraham ad quem fides islamica libenter sese refert. Iesum, quem quidem ut Deum non agnoscunt, ut prophetam tamen venerantur, matremque eius virginalem honorant Mariam et aliquando eam devote etiam invocant. Diem insuper iudicii expectant cum Deus omnes homines resuscitatos remunerabit. Exinde vitam moralem aestimant et Deum maxime in oratione, eleemosynis et ieiunio colunt (*Nostra Aetate*, 3).

Paragrafı Türkçe'ye aktarmadan önce, yine, bazı hususların altını çizmekte yarar görüyoruz. Burada da, –daha önce belirttiğimiz gibi, muhtelefun fîh telakki edilebileceğini bilmemize karşın– kavram kargaşasını önleme ve ortak bir dil kullanmaya özen gösterme meyanında, söz gelimi *subsistens* sözcüğünü ('kayyûm' diye değil) "sürgit mevcut olan" biçiminde; *omnipotens* sözcüğünü ('kadîr' diye değil) "kudretli olan" biçiminde; *oratio* sözcüğünü ('namaz' diye değil) "dua" biçiminde; *eleemosyna* sözcüğünü ('zekat' diye değil) "sadaka" biçiminde çevirmenin daha uygun olacağını düşündük. Ayrıca İsa ve Meryem'e ilişkin saptayımlarda da, –her ne kadar Müslümanlardan bahsedilse de– bunların Roma Katolik Kilisesi'nce yapılmış belirlemeler olduğunu; dolayısıyla, sözcüklerin Katolik zihniyetlerdeki çağrışımlarının esas alınması gerektiğini düşündüğümüzden, örneğin *venerari*'yi, "ululamak"; *invocare*'yi ise, "yakarmak" biçiminde çevirmeyi yeğledik.

Bu hususlar ışığında, ilgili paragrafın Türkçe çevirisi şöyledir:

> Kilise, canlı ve sürgit mevcut olan, merhametli ve kudretli olan, yerin ve göğün yaratanı, insanlarla konuşmuş biricik Tanrı'ya tapan Müslümanlara da saygıyla bakar. İslami imanın istemlice göndermede bulunduğu İbrahim'in teslimiyet gösterdiği gibi, onlar da Tanrı'nın gizli buyruklarına tüm ruhlarıyla teslimiyet göstermeye çalışmaktadırlar. Onlar, her ne kadar İsa'yı Tanrı olarak tanımıyorlarsa da, onu bir peygamber olarak ululamaktadırlar; onun bakire annesi Meryem'e saygı duymakta, hatta kimi kez huşu içerisinde kendisine yakarmaktadırlar. Ayrıca onlar, Tanrı'nın diriltilen tüm insanlara karşılıklarını vereceği hüküm gününü beklemektedirler. Yine onlar, ahlaki hayata saygı duymakta ve de Tanrı'ya özellikle dua, sadakalar ve oruçla ibadette bulunmaktadırlar.

Çevirisini aktardığımız bu paragrafın hemen ardından gelen ikinci paragrafta ise Roma Katolik Kilisesi, Hıristiyanlara ve Müslümanlara hitaben şöyle bir çağrıda bulunmaktadır:

> *Quodsi in decursu saeculorum inter christianos et muslimos non paucae dissensiones et inimicitiae exortae sint, sacrosancta synodus omnes exhortatur, ut, praeterita oblivioscentes, se ad comprehensionem mutuam sincere exerceant et pro omnibus hominibus iustitiam socialem, bona moralia necnon pacem et libertatem communiter tueantur et promoveant* (*Nostra Aetate*, 3).

Türkçe'ye aktarmamız gerekirse, Roma Katolik Kilisesi şöyle demektedir:

> Yüzyıllar boyunca, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki çekişmeler ve düşmanlıklar hiç de az olmamışsa da, Kutsal Konsil, herkesi, geçmişi

gözlenmektedir.[39] Ancak bu alıntının Türkçe'ye tümüyle doğru çevrildiğini söyleyemiyoruz. Yanlışlıkları gösterebilmek için, Mesut Karaşahan'ın imzasını taşıyan çeviriyi, kısmen de olsa aktarmak istiyoruz:

> Kilise, Müslümanlara da saygıyla bakmaktadır. Onlar, (...) insanlara vahyeden tek bir Tanrı'ya kulluk ederler. (...) Her ne kadar İsa'yı Tanrı kabul etmeseler de O'na bir peygamber olarak büyük saygı gösterirler. O'nun bakire annesi Meryem'e de aynı şekilde hürmet ederler ve bazen sadakatle ziyaretine de giderler (...).[40]

Dikkat edilirse Mesut Karaşahan, *Nostra Aetate*'nin İngilizce versiyonundan yapılmış alıntıyı[41] Türkçe'ye çevirirken, iki konuda hataya düşmektedir: Birincisi, "*Speaker to men*" ifadesini, "insanlara vahyeden" biçiminde yanlış çevirmektedir[42]; ikinci olarak, Konsil'in Meryem konusunda Müslümanlara ilişkin saptayımlarından biri konumundaki, "(...) *at times they call on her, too, with devotion*" ifadesini Türkçe'ye, "(...) bazen sadakatle ziyaretine de giderler" biçiminde yanlış aktarmaktadır.[43]

Nostra Aetate'de, bizim, "İbrahim'in teslimiyet gösterdiği gibi" şeklinde çevirdiğimiz ibarenin karşılığı olarak Ali İsra Güngör, "İbrahim'in kendisini Tanrı'nın planına adadığı gibi" demektedir. Oysa orijinal metinde, "Tanrı'nın planı" şeklinde bir ibare bulunmamaktadır. Ayrıca, Müslümanların Meryem'e kimi kez yakardıklarını ileri süren ibarenin de Ali İsra Güngör tarafından yumuşatıldığı; "zaman zaman O'nu samimiyetle anarlar" şekline çevrildiği görülmektedir.[44]

Öte yandan, Ö. Faruk Harman ve Suat Yıldırım'ın, *Nostra Aetate*'yi çevirirken titiz davrandıkları anlaşılmaktadır.[45] *Nostra Aetate*'ye tek bir cümleyle değinen Abdurrahman Küçük'ün, Müslümanlara ilişkin ibarenin çevirisini vermemeyi yeğlediği görülmektedir.[46]

3. Sonuç

II. Vatikan Konsili'ne ait belgelerde yer alan, Müslümanlara ilişkin ibareleri önce Türkçe'ye aktarmamızın ve bu metinlerin daha önceki çevirilerine de göz atmamızın ardından ortaya çıkan manzara nedir? Görünen en önemli şey, kar-

[39] Bkz. İsma'il Raji al-Faruqî (ed.), *Trialogue of the Abrahamic Faiths*, International Institute of Islâmic Thought, Brentwood 1982, s. 6.

[40] Bkz. İsmail R. Farukî (ed.), *İbrâhimî Dinlerin Diyaloğu*, s. 23.

[41] II. Vatikan Konsili Belgeleri'nin muhtelif İngilizce çevirileri bulunmaktadır. Burada sözünü ettiğimiz Sergio Pignedoli, *Nostra Aetate* beyannamesinin üçüncü ana paragrafını alıntılarken, görünen o ki, Walter M. Abbott tarafından hazırlanan versiyonu esas almıştır. Bkz. I. R. al-Faruqî (ed.), *Trialogue of the Abrahamic Faiths*, s. 6; karşılaştırmak için bkz. Walter M. Abbott, *The Documents of Vatican II*, An Angelus Book, New York 1966, s. 663.

[42] Söz konusu ifadenin bizim yaptığımız çevirideki karşılığı, "insanlarla konuşmuş" biçimindedir.

[43] Müslümanlar ve Meryem konusundaki bu Konsil ibaresinin bizim çevirimizdeki karşılığı ise, "hatta kimi kez huşu içerisinde kendisine yakarmaktadırlar" biçimindedir.

[44] Bkz. Ali İsra Güngör, *age.*, s. 78, 183.

[45] Bkz. Ö. Faruk Harman, agm., s. 109; Suat Yıldırım, *age.*, s. 369.

[46] Bkz. Abdurrahman Küçük, agm., s. 53.

şı tarafın dinsel inancına tam nüfuz edememenin, gerek terminoloji, gerekse zihniyet bağlamında diğer din müntesiplerinin söylemine aşina olmamanın, belirli yanlışlık ve eksiklikleri de beraberinde getirdiğidir. Özellikle dinsel içerikli bir metin söz konusu olduğunda, sözünü ettiğimiz olgu, varlığını bariz bir biçimde hissettirebiliyor. Birkaç satırı geçmeyen dinsel içerikli ibarelerin çevirilerinde, yukarıda gösterdiğimiz eksiklikler ve yanlışlıklarla karşılaşırken, *Nostra Aetate*'de Müslümanlara değinilen ana paragrafın ikinci bölümünde yer alan sosyal içerikli ibarenin (*Nostra Aetate*, 3), aynı kişiler tarafından doğru çevrilmiş olması da, bahsettiğimiz olgunun en önemli göstergelerinden biri olsa gerektir.[17]

Gösterilen eksiklikleri, sadece, yukarıda bahsettiğimiz türden, bir tek olguya indirgemek mümkün değildir. Makalede bahsi geçen yazar ve çevirmenlerin hepsini aynı kefeye koyma anlamına gelebilecek olan böylesi bir tutumun haksızlık olacağı aşikardır. Söz gelimi, H. Mehmet Ümit'in çalışmasının, aslında çeviriden ziyade bir 'kıyım' olduğu ortadadır.[18] Ya da başlığı bile heyecan ve hamaset taşıyan Ali Arslan'ın kitabı ile Ali İsra Güngör'ün, daha fazla kaynağa başvurarak hazırladığı eser tabii ki aynı kategoride değerlendirilemez. Peki, burada dile getirilen hata ve eksikliklerde, kimi yazarların kendilerini hamasetten veya çalakalem yazmaktan kurtaramamasının rolü var mıdır? Ya da iddialı başlıklara rağmen, ilk kaynakları esas almak yerine, "Dipnot koyalım adet yerini bulsun!" mantığıyla, el kitaplarıyla yetinmeyi yeğleyen bir anlayışın beraberinde getirdiği fecaatlerden söz etmek mümkün müdür? Bu vb. soruların cevaplarını aramak, başka bir yazının konusu olabilir; ancak yanlış çevirilerin, kimi kez başkalarını yanlışlığa sürükleyebildiğini de anımsatmakta yarar var. Bu tür yanlışlıklar bazen trajikomik boyutlara da varabiliyor. Örneğin Michel Lelong'un, bu makalede bahsi geçen eserinin Türkçe çevirisine Yeni Asya Yayınları imzası ile yazılan önsözde, Bedîüzzaman'ın öngörülerinin artık gerçekleşmesinin "sevindirici ve ümit verici" olduğu belirtildikten sonra, şöyle denilmektedir: "Bazı Hıristiyan ilâhiyatçılarının 'teslis'i reddetmesi, İslamiyet'i hak din ve Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul etmesi. Bu değişiklik, 1962 yılında toplanan II. Vatikan Konsülü toplantısında tescil ediliyor: Allah'a giden,

[17] Kastettiğimiz, "Yüzyıllar boyunca, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki çekişmeler ve düşmanlıklar hiç de az olmamışsa da, Kutsal Konsil, herkesi geçmişi unutmaya, karşılıklı anlayış için içtenlikle çabalamaya, tüm insanlar için sosyal adaleti, ahlaki değerleri, barış ve özgürlüğü beraberce savunmaya ve sağlamaya çağırmaktadır." şeklinde çevirdiğimiz bölümün çevirisidir. Çevirmen ve yazarların, söz konusu ibareyi çevirirken, dinsel içerikli metindekine benzer hatalar yapmadıklarını görmek için bkz. A. A. Arslan, *age.*, s. 102; Maurice Borrmans, *Müslümanlarla Hıristiyanlar Arasında Diyaloğa Yönelişler*, s. 80; Michel Lelong, *Eğer Allah İsteseydi*, s. 18; İ. R. Farukî, *age.*, s. 23; Ö. Faruk Harman, agm., s. 109; Ali İsra Güngör, *age.*, s. 78, 178; Suat Yıldırım, *age.*, s. 369.

[18] Bunu özellikle vurgulamamızın nedeni Maurice Borrmans'ın eserinin öneminden kaynaklanmaktadır. Eserin Türkçe çevirisinin, akademik bir çalışmada aslî bir kaynak olarak kullanılamayacak denli katledilmiş olduğunu altını çizerek belirtmekte yarar var!

insanları kurtuluşa götüren başka yollar da vardır." Hiçbir dayanağı olmayan bu tür bir ifadenin ardından, aynı takdim yazısında, kibar bir üslûpla, (gerçekte teslise imanı tam ve samimi bir Katolik rahip konumundaki) Michel Lelong'a teslisi inkar ettirme ve –Hz. Muhammed'in peygamberliği de dahil– tam bir kelime-i şehâdet getirtme hususları da ihmal edilmiyor.[19]

Roma Katolik Kilisesi II. Vatikan Konsili'nde Müslümanlar konusunda ne mi diyor? Sorunun cevabını bulmak, hiç kuşkusuz, bizim bu ibarelerden ne anladığımızda değil, muhataplarımızın bu ibarelerle neyi kastettiklerinde ve bunlara ne tür anlamlar yüklediklerinin keşfedilmesine bağlıdır. İbareleri, en azından bu olguyu gözden uzak tutmaksızın çevrilebilmiş isek, makale de amacına ulaşmış demektir.

[19] İyi niyetli olarak da yapılsa marazi bir durumun göstergesi olan bu tür komiklikler bazen zincirleme bir şekilde uzayıp gidiyor. Michel Lelong'a ilişkin burada aktardığımız asılsız iddiaları kesin bir doğru zanneden Cemal Uşşak, yine Bedîüzzaman'ın öngörülerini mutlaka doğrulama saplantısıyla, sağlam bir Katolik olan Prof. Hans Küng'ü de 'mühtediler' listesine ekliyor. Bkz. C. Uşşak, "Bir başka Hıristiyan", *Zaman* gazetesi, 6 Ekim 1992, s. 2.

İslâmiyât III (2000), sayı 4, s. 195-201

Dinî Araştırmaların Evrenselleştirilmesi
–Metodolojik Yaklaşım–

HASAN HANEFİ
PROF.DR., KAHİRE Ü., FELSEFE BÖLÜMÜ

ÇEVİRİ: MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU, MEHMET GÖRMEZ

Dinî araştırma bir şey, kişinin kendi tecrübeleri üzerinde dinî teemmüle sahip olması başka bir şeydir. Birincisi teolog ve hukukçular tarafından yapılmışken, ikincisi filozof ve mutasavvıflar tarafından tatbik edilmiştir. Birincisi objektif bir yaklaşımken, ikincisi subjektiftir. Birincisi bir disiplinken, ikincisi bir teşebbüstür. Birinci yaklaşım teori ve pratikte insani boyuta ulaşabilmek için, dinin objektif analizlerine dayanırken; ikinci yaklaşım objektif realiteye ulaşabilmek için, dinin subjektif analizlerine dayanır; bunu filozoflar akılla, mutasavvıflar tecrübeyle elde ederler.

I. Ben

İslam geleneğinde 'dinî araştırmalar', İslam'ın kendisi kadar eski, objektif bir disiplindir; İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık içerisinden çıkmış ve onların mirasına dayanmıştır. Yahudi-Hıristiyan geleneği, İslam'ın Kur'an, hadis, tefsir, siyer ve fıkıh gibi, dinî metinlere dair disiplinleri ortaya çıkmadan da Arabistan'da biliniyordu.

Bu ilimler, önceki peygamberlerle ilgili gerekli bilgilere dayanmıştır. Bir taraftaki İslam'la, diğer taraftaki Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki süreklilik ve kopukluk sorunu ele alınmıştır. Bazı Yahudi ritüel ve hükümlerinde süreklilik olduğu görülmektedir; hacc, kısas, recm, hırsızın elini kesme ve beslenmeyle ilgili bazı kurallar vs. Hıristiyan ahlakında da sevgi, sadaka, bağışlama, zühd vs. gibi şeyler devam etmiştir. İbrahimî dinlerin tarihinde görülen bu süreklilik, mukayeseli dinler tarihinin bir disiplin olarak ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur.

Kur'an ve hadis gibi İslami kaynaklar, kendilerinden önceki iki dinî tecrübeye, yani Yahudilik ve Hıristiyanlığa bazı eleştiriler getirdikleri için, söz konusu eleştirilerin tarihsel olarak ispatlanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Metin tenkidiyle ilgili bütün disiplinler, bu gayeyi gerçekleştirmek için inşâ edilmiştir.

İslam kaynaklarında Yahudi-Hıristiyan metinlerine yönelik üç ayrı yargı yer almıştır:[1]

1. Dinî metinlerin sahihliği ile ilgili, yani bu metinlerin tarihsel olarak peygamberlerin söylediklerine uygun olmadıklarına dair eleştirel yargı. Bu, başlı başına bağımsız bir disiplin olan Kitab-ı Mukaddes eleştirisini doğurmuştur ki, Renan, *İsa'nın Hayatı*'nı yazmadan önce bu disiplinin bir öğrencisi olduğunu itiraf etmektedir. Renan, Müslümanların hadise tatbik ettikleri kuralların aynısını Hıristiyan kaynaklarına tatbik etmek istemiştir. Modern zamanların başlangıcında M. Luther, R. Simon, J. Austric ve Spinoza, İslami metin tenkidinin bazı takipçileri olmuşlardır. Söz konusu metin tenkidi, Kur'an, daha tebliğ edildiği sırada yazıldığı için, –Kur'an'a yönelik değil de– sözlü rivayetin [yani] rivayetler arasındaki farklılıkların mantığının temellerini atmak suretiyle, hadislerin sahih olup olmadığını tespit etmek amacıyla tesis edilmiştir.

2. Tevhidin safiyetiyle ilgili teolojik yargı. Yahudiler altın buzağıya ibadet ettiler, Uzeyir'i, tanrıymış gibi yücelttiler. Hıristiyanlar, Meryem oğlu İsa'ya, teslis akidesine uygun olarak, ya Tanrı ya da Tanrı'nın Oğlu olarak ibadet ettiler. Enkarnasyonun ve Tanrı'nın içkinliğinin imkansızlığını kanıtlamak amacıyla, Tanrı'nın aşkınlığını savunan rasyonel bir teoloji geliştirildi. Azizler kültü, ibadet derecesinde abartıldı. İsa bir sır, kelam ve ruhtur. Hiçbir beşer bu sırrı izah edemez. İsa'nın şahsıyla ilgili bütün teolojiler, daha çok tahminlere dayanmaktadırlar. Bütün bunlar, mecaz olarak anlaşılabilir.

3. Yahudi ve Hıristiyanların günlük uygulamalarıyla ilgili ahlaki-pratik yargı. Evrensel bir ahlak; tek yanlı ve maddi bir kişisel sözleşmeden doğamaz. Evrensel olan bir ahlakın kuralları da evrensel, şartlara bağlı ve manevi bir sözleşmeyi gerektirir. Ruhbanlık, bütün insanlık için genel bir ihtiyaç değildir, sadece özel bir seçenektir. İsa'nın öğretileri mükemmel hayatın modelleridir. Onun şahsiyeti, Yahudilerin iman etmesi için genel bir ayettir. Yahudilik ve Hıristiyanlık, her ikisi de, İslam öncesi Arabistan'daki iki dindir. Dolayısıyla, her ikisi de araştırılmıştır. Yahudilik, tabii tevhidin babası olarak kabul edilip saygı gören İbrahim tarafından tesis edilmiştir. Araplar ise İsmail vasıtasıyla onun çocuklarıdır.[2]

İslam'ın ilk yıllarında Müslümanlarla Yahudiler arasındaki mücadele, güç ve servet uğrunadır, dinî esaslara dayanmaz; çünkü hem inançta, hem de hukukta aralarında benzerlikler vardır.

Kelamcılar, aynı şekilde, İslam öncesi Araplar arasında yaygın olan putperestlik ve Sabiilik; putlara ve yıldızlara tapınma gibi dinleri de araştırdılar. Buna göre, putlar ve yıldızlar, güneş ve ay, insanlarla Tanrı arasında arabulucu olarak görülmüşlerdir; yoksa, gerçek tanrı olarak kabul edilmemişlerdir.

[1] Hasan Hanefi, *History and verification. A Quranic view on the Scriptues*; ayrıca bkz. *Certainty and conjecture; A proto-type of Islam-Christian relations in: Religious Dialogue and Revolution*, Anglo-Egyptian Bookshop, Kahire 1977, s. 21-68.

[2] Bkz. "The image of Abraham in the Quran and the Bible", *age.*, s. 69-82.

Müslümanlar iki ana kaynak olarak, sadece Yahudilik ve Hıristiyanlığı araştırmakla kalmamış, aynı zamanda, İslam'ın yayıldığı bölgelere komşu olan Fars ve Hind dinlerini de ele almışlardır. Bu çerçevede, Farsların Maniheizm ve Zerdüşt dinleriyle Hindlilerin Hinduizm ve Budizm inanışları da incelenmiştir. *Cāvidnāme*'yi tercüme eden İranlı alim İbn Miskeveyh ve Hindistan hakkında bir kitap yazan Beyrûnî'nin adları, bu alanlarda şöhret bulmuş ve her ikisi de dinler tarihinin ilk kurucuları olarak kabul edilmiştir.

İçerideki ve dışarıdaki bütün dinler, dinî mezhepler olarak adlandırılan bir disiplinin parçaları hâline gelmişlerdir. Mezhepler tarihi, İslami ve İslami olmayan mezhepler olmak üzere iki bölümden ibarettir. Bu disiplin, modern Batı'da, dinler tarihiyle, karşılaştırmalı dinler tarihiyle veya bir disiplin olarak din araştırmalarıyla aynı şeyi ifade eder. İbn Hazm ve onun meşhur *el-Fiṣal fi'l-milel ve'n-niḥal* adlı eseriyle; Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-niḥal* adlı eseri, bu alanda örnek çalışmalar hâline gelmişlerdir. Eş'arî gibi kelamcılar, çalışmalarını iki bölüme ayırmışlardır: Birinci bölümde gayr-i İslami mezhepleri, ikinci bölümde ise İslami mezhepleri ele almışlardır. Kâdî Abdulcebbâr, kelama dair kaleme aldığı Ansiklopedi'nin (20 cilt) birinci cildini İslami olmayan mezheplere ayırmıştır; ki, bunların çoğu Hıristiyan ve Yahudiliğin alt mezhepleridir.

Dinî araştırmalar, sadece İbrahimî dinlere tam bir saygıyla değil, diğer dinlere de aynı saygı gösterilerek yapılmıştır. Sabiiler, evrensel prensiplere ve iyiliğin tatbikine bağlı kaldıkları için, tıpkı Hıristiyan ve Yahudiler gibi Ehl-i Kitap olarak kabul görmüşlerdir; çünkü hem evrensel (ahlaki) esaslar, hem de iyiliğin tatbiki, İslam'ın da esaslarıdır.

Dinler, tamamen objektif olarak, ya kendi ilk orijinal kaynaklarına ya da bunların Arapça tercümelerine dayanılarak araştırılmıştır. Söz konusu tercümeler ise, İslam'la yarışabilmeleri için, tam ve mükemmel yapılmışlardır.

Her dinin özünü görebilmek için rasyonel argümanlar kullanılmıştır. İnsan aklı; bilmeye, ispatlamaya ve tartışmaya muktedirdir. Nasıl bilinebilir sorusu, ne bilinebilir sorusunu önceler. Rasyonel bilgi, hem aklı hem de duyuları kapsar ve bu, kutsal metin bilgisinin temelidir; çünkü kutsal metinler akıl olmadan anlaşılamaz.

Yahudilik üzerine yapılan çalışmalar, İslami gelenek içinde gelişmiştir. Saadia Gaon, Yahudi inanç sistemini İslam'ınkiyle aynı olan bir model üzerinden değerlendirmiştir. Isaac Israeli, Ben Bakuda, İbn Gabirol ve Maimonides, müslüman alimlerin öğrencileridir. Yahudi teolojisi, Yahudi felsefesi, Yahudi hukuku ve Yahudi mistisizminin altın çağları, genelde İslam dünyasında, özelde ise İspanya'da gerçekleşmiştir.

Üç monoteist din arasındaki diyalog, bu hür ve açık araştırma sayesinde olmuştur; bu da, ayrılık noktaları arasındaki ortak noktaları görmeyi; ihtilafa rağmen birliği; teoride farklılık, fakat pratikte birliği; teoride olasılık, fakat pratikte kesinliği ise mümkün kılmıştır.

Manevi ve ahlaki bir Hıristiyanlık versiyonuna vurgu yapan Kıptî Kilisesi bünyesinde gelişen ortodoks araştırmalar dahi, Doğu Kilisesi'nin iki temel özelliği olan nasyonalizm ve tek cevher inancına dayanır.

Hangi dine mensup olurlarsa olsunlar, bütün din bilginleri; akıl, tabiat ve evrensel ahlaki ilkeler üzerine bina edilen bir çeşit insanlık dinini savunagelmişlerdir. Ihvânu's-Safâ, İbn Arabî, İbn Gabirol, Yahyâ b. Adiy ve Yahyâ ed-Dımeşkî, bunların sadece en meşhurlarıdır.

Modern zamanlarda, geçen yüzyıldan beri, Arap ve İslam dünyasında, Batı dinler tarihi etkisi altında yapılan yeni dinî araştırmalar XIX. yüzyılda gün yüzüne çıktı. Aynı tarihsel metod, dinin tarihsel bir fenomen olarak gökyüzünden inmediği, yerden çıktığı şeklinde tanımlanmasında da kullanıldı. Sosyologlar, Marksistler ve rasyonalistler, bazen sekülarizme, bazen agnostisizme, şüpheciliğe ve ateizme götürecek pozitivist dinî araştırmalarının yolunu açtılar. Bunların tamamı, Batılı modeli, yani din ile devleti, kutsal ile profanı, özel ile kamusal olanı, ilahi olanla insani olanı birbirinden ayırmak gerektiğini savundular. Müslüman ve Hıristiyan ilim adamları bu yeni seküler yaklaşıma katkıda bulundular. Bazıları da, modern kadın ve kadının özgürlüğü adına, kadın-erkek eşitliğini savundular. Son zamanlarda ise, Kitab-ı Mukaddes tenkidi ve yeni hermeneutik, ilahi orijinlerini inkar etmeden, beşerî birer metin olarak İslam'ın kaynaklarına, Kur'an ve hadise tatbik edildi. Bununla birlikte, bu yeni çalışmalar Batılı olarak damgalanmıştır.[3]

Bazı bilginler, din fenomenolojisinde, kendilerini tarihsel indirgemecilikten koruyarak ve özü muhafaza ederek, eleştirel düşünceyi uygulayabilecekleri bir sığınak buldular. Hatta bazıları ulusal özgürlük hareketinin ve kültür alanındaki sömürgecilikten kurtuluş sürecinin bir parçası olarak, dogmayı devrimle ilişkilendirmek suretiyle özgürlük teolojisinin temellerini atmaya çalıştılar. Üçüncü bir grup bilgin, sabiteleri değişkenlerden ayırarak, İslam hukukunu tarih ile ilişkilendirmeye çalıştı: Örneğin adaleti, eşitliği ve özgürlüğü sabite, ceza hukuku, miras hukuku ve kadının statüsünü değişken olarak kabul ettiler. Son zamanlarda politik İslam, İslam'ın devlet tarafından toplumsal istikrarı sağlamak ve statükoyu meşrulaştırmak için nasıl araç olarak kullanıldığını; radikal muhalefet grupları tarafından ise, bir protesto aracı ve statükoyu değiştirme vasıtası olarak nasıl kullanıldığını göstermek için, yaygın bir araştırma alanı hâline geldi. İslami fundamentalizm, dinî araştırmaların en popüler konusu hâline geldi.[4]

[3] Bunlardan bazıları şunlardır: Farah Anton, Alî Abdurrâzık, Kâsım Emîn, Seleme Mûsâ,

[4] Hasan Hanefi, *Les Methodes d'Exegese, essai sur la science des fondements de la comprehension, Ilm usul al-Fiqh*, Kahire 1965; *L'Exegese de la phenomenelogie, l'etat actuel de la methode phenomenologique et son application au phenomene religieux*, Kahire 1966; *La phenomenelogie de l'exegese, essai d'une hermeneutique existentielle a partir du Nouveau Testament*, Kahire 1966; *From Dogma to Revolution, a reconstruction of Islamic thelogy* (Arapçası 5 cilt) Kahire 1988.

II. Öteki

Dinî araştırmaların evrenselleştirilmesi, sadece, din konusunda Batı metodolojilerinin Batılı olmayan araştırmalara olan etkisi anlamına gelmez; aynı zamanda Batı metodolojilerinin Batılı olmayan bilginler tarafından eleştirilerini de kapsar. Evrenselleştirme, merkezden çevreye doğru tek yönlü bir yayılma süreci değil, aynı zamanda çevrenin, merkezin yayılmasını sınırlaması ve onun hegemonyasını reddetmesidir.

Batı'da peş peşe veya birbirine paralel olarak gelişen din çalışmaları çeşitli aşamalara –dinler tarihi, mukayeseli dinler tarihi, din sosyolojisi, din antropolojisi, din psikolojisi ve ayrıca teolojinin politik, ekonomik, etik, manevi ve sanatsal teoloji diye bölümlenme– pozitivizmden doğan tarihsel metod büyük ölçüde baskındır. Sosyoloji ve antropoloji, tarihi, niteliksel olmaktan çok, niceliksel olan bir alan araştırmasına ilişkilendirdi. İndirgemecilikten büyük oranda sosyal bilimler sorumludur. Din fenomenolojisi, saf özün tavsifini ve bizzat dilin, anlamın ve eşyanın analizini yaparak bu disiplini korumuştur.

Din hakkında yapılan Batılı araştırmalarda görülen din mefhumu, özeldir; genelleştirilemez. Din, söz konusu araştırmalarda insan aklının ötesinde yer alan sırların, dogmaların ve mitolojilerin alanı olarak görülmüştür. Aynı şekilde, ritüellerin, kültün, sihirbazlığın, büyünün ve tabiat kanunlarını aşan tabiatüstü güçlerin alanıdır. O, kutsal kitapların, türbelerin, kutsal mekanların, şehirlerin, hatta seccadelerin, tesbihlerin ve elbiselerin, kişilerin, halkların ve tarihin imtiyazlı alanıdır. Din, günahlardan kurtulmak, ruhu arındırmak ve iç huzuru elde etmenin aracıdır. Yahudi, Hıristiyan ve daha önceki ilkel gelenekleri birleştiren bu basmakalıp din imajı oldukça spesifiktir; genelleştirilemez. Çin dini, kısmen aile, sosyal dayanışma ve devletle ilişkilidir. Budizm, daha çok kâmil, uysal ve barışçı bir hayata yönelmiştir. İslam ise, daha da sosyal ve politik eğilimlidir; asli günahsızlık (beraet-i zimmet), ferdî mes'uliyet ve dünyaya müspet bakış üzerine bina edilmiştir.

Dolayısıyla, din konusundaki özel bir veriye dayanarak çıkarsanan kanaatlerin genelleştirilmesi; mantıksal bir hata, yanlış bir genelleme ve aceleciliğin ürünüdür veya temsil edici olmaktan uzaktır. Dinlerin çok geniş ve tekdüze analizleri, çok keskin genellemelere yol açar.

Belirli dinler hakkındaki bazı bilgiler, onların ilk kaynaklarından gelmez. İslam hakkında pek çok araştırma, oryantalizme dayanır. Oryantalizmin kendisi ise, bizatihi ele aldığı konudan, yani İslam'dan çok, Batılı bilim adamlarının zihniyetini ve dünya görüşünü yansıtır. Antropoloji ise, oryantalizmden bayrağı devralarak, gözleme dayalı bir İslam sundu. Misyonerler, seyyahlar, hatta bazen medya, daha önce din bilginlerinin ürettiği İslam hakkındaki basmakalıp fikirleri güçlendirmek için veri sunma görevini üstlenmişlerdir. Yahudi-Hıristiyan bilginleri, İslam'ın, bin bir gece masalları gibi, Yahudi-Hıristiyan mirasına dayandığını, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin bir karışımı olduğunu düşündüler.

Dinî araştırmalardan elde edilen bazı sonuçlar, daha çok animizm, fetişizm, totemizm, büyücülük ve ruhbanlık gibi somutlaştırmalardır. Animizm, ruh-madde ayırımı yapan bilginlerin zihinlerinden bir yansımadır. Fetişizm, kişilerin sükuti bir inkar ile eşyayı kutsallaştırmasının bir yansımasıdır. Totemizm, kutsal ile dünyevi olanı ayırmanın yansımasıdır. Büyücülük, ilim adamlarının eğitimini aldıkları akıl ve sebep-sonuç ilişkisinin bir tür inkardır. Ruhbanlık ise, seküler zihniyet üzerine bina edilmiş bir yargıdır. Bu, Bergson'un durağan din (*la religion statique*), Levy Bruhl'un ilkel mantık (*mentalite primitive*) ve Levi-Strauss'un yaban düşün (*pensee sonuvage*) diye adlandırdığı şeydir. Durkheim'in, *Dinsel Yaşamın İptidai Şekilleri*'nde (*formes élémentaires de la vie religieuse*) ele aldığı şey de, yine budur.

Bazen din, Batılı bilim adamlarının bilinçaltında maddi dünya ile hiç ilişkisi olmayan mistisizm ve ruhsal hayat anlamına gelmektedir. Kutsalın profan ile hiçbir ilişkisi yoktur. Dünya çökerken din kurtarır. İslam, bu dünyada ve ahirette beslenme ve cinsellik ile ilgilendiği için, daha az manevi olarak görülmüştür. Böyle bir yargı, püritenizmin yüzeyde, materyalizmin derinde olduğu bir durumda püriten bir zihin tarafından verilmiş bir yargıyı yansıtmaktadır.

Bununla birlikte, inanç ve amellerin rasyonel analizlerine dayanan ortak bir din nosyonu, dinî araştırmaların evrenselleşmesine imkan tanımaya daha yakındır. Bu, klasik İslam araştırmalarıyla, hâlâ Aydınlanma'ya bağlı kalan Batılı araştırmalar arasındaki kesişme noktası olacaktır. İslam, özgür akıl, değişmiz tabiat, kişisel özgürlük ve bireysel sorumluluk sahibi birey, sosyal adalet ve tarihte ilerleme fikri dinidir. İslam'ın bu ögeleriyle Aydınlanma'nın idealleri aynıdır.

Aklın imhâı, yapıbozumculuk ve postmodernizm, dinî araştırmaların evrenselleştirilmesini zorlaştırmaktadır. Batı, Aydınlanma çağını geçmiş olabilir; ancak, İslam dünyası hâlâ ona doğru yol almaktadır. Dinî araştırmaların evrenselleştirilmesi hareketini asıl engelleyen, Batılı ve Batılı olmayan kültürlerin geçirdikleri safhalardır; çünkü biri sona ererken, diğeri yeni başlamaktadır.

III. Evrenselleştirme: Kavram, Metod, Yargılar

Dinî araştırmalarda kavram, metod ve yargıları evrenselleştirmek için on emir söz konusudur:

1. Örnekleri yaygınlaştırmak; çünkü analize tâbi tutulan örneklerin çoğu, temelde, Doğu dinlerinden çok, Yahudi-Hıristiyan geleneğinden gelmektedir. Afrika geleneği ilkel dinleri ile en sonda gelir. İslam ise, her iki gelenek arasında salınmaktadır. Bu, bir tikelin evrenselleştirilmesini ve onun diğerlerine uygulanmasını engeller.
2. Dinin dogmalar, ritüeller, kurumlar, tarihsel olaylar, şahıslar, büyü, mistisizm vs. ile eşit kabul edilen a priori modelini, prototipini kabul etmeye son vermek. Tarihte din, bu ilk prototipten, Lessing, Kant ve Fichte'nin üzerinde durduğu daha rasyonel, ahlaki, bireysel ve toplumsal şekline doğru gelişme göstermiştir.

3. Statik ve dinamik, ilkel ve vahyedilen, Kilise ve halk arasındaki gizli değer yargıları şeklinde kökleşmiş ikilemlere son vermek. Din, sosyal bir fonksiyondur; tarihin farklı dönemlerinde, farklı sosyal sınıflar arasında aynı sosyal rolü oynamıştır.
4. Alternatif metodolojiler olarak, sadece tarihsel ve pozitivist olanı değil, sosyal, psikolojik, lingiustik ve fenomenolojik metodları da göz önünde bulundurmak. Fenomenoloji, deskriptif ve normatif metodlar arasında bir yolu açabilir.
5. Mukayeseli dinler tarihinde, zihni, bütün önyargılardan arındırmak; bütün basmakalıp imaj ve peşin hükümlerden arındırmak. Hiçbir din, başka dinlerin kıstası olamaz. Bu, önceden edinilmiş bilgilerden ve yaygın kanaatlerden kurtulmak için, büyük bir çabayı gerekli kılar.
6. Bilgi ile sorumluluğu birleştirmek; çünkü dinî araştırmalar, sadece bir disiplin değil, sosyal değişim için bir sorumluluktur da... Alim; bir şahit ve bir peygamberdir. Merkezde, Avrupa merkezciliğini, hegemonyayı, materyalizmi, ırkçılığı ve şiddeti asgariye indirmek için vardır; çevrede ise, tarihsel bağımsızlık sürecinde, gelişme, özgürlük, sosyal adalet, yabancılaşma karşıtlığı ve kitleleri harekete geçirme, yani bir özgürlük teolojisi geliştirmek için vardır.
7. Din hakkında konuşmayı, dilini ve terminolojisini basitleştirmek. Soyut teoriler ve yüksek teknik terminoloji, bilgili alimler ve akademik elit tarafından anlaşılabilir; ancak, yeni bir kamuoyu oluşturabilmek için eğitim ve medya alanında yeterli bir rol oynayabilecek olan sıradan entelektüeller tarafından anlaşılmaz.
8. Bir konu üzerinde, hem alanın içinden, hem de dışından bakarak çalışmak. Daha değişik görüş ve düşüncelere ulaşmak için, hem konunun uzmanı olan bilginlerden, hem de alan dışındaki bilginlerden yararlanmak gerekir. Bir alan çalışması bireysel bir çalışmaya nazaran objektif olma şansına daha çok sahiptir.
9. Karşılıklı bakış açılarını almak ve karşılıklı zenginleşmek için mukayeseli bir çoğulculuk içine girmek. Kurumsal dinler içindeki farklılıklardan önce, gerek dinler arasındaki, gerek din dışı, naturalist veya rasyonalist dinler arası özün birliğini görmek için, bu gereklidir.
10. İnançlı teolog veya amatörler arasındaki dinî diyaloğu miras olarak devralan bilginler arasında yeniden bir diyalog başlatmak. Bu, şeyh-mürit ilişkisine, Yunan-Barbar ikiliğine, özne-nesne arasındaki güç mücadelesine son vererek, karşılıklı bilgi alışverişinde bulunmak için gereklidir.

Dinî araştırmaların evrenselleştirilmesi, sadece akademik bir konu değildir; aynı zamanda, bilginlerin hayata bakışını yenilemek, ben ve öteki arasındaki ilişki üzerinde yeniden düşünmeyi sağlamak ve muhtemelen, kendini değiştirmek suretiyle dünyanın değişmesini sağlamak için insani bir çabadır.

İslâmiyât III (2000), sayı 4, s. 203-222

Müdâfa'ât-ı Dîniyye

MAHMÛD ES'AD İBN EMÎN ŞEYDİŞEHRÎ [1857-1917]*
YAYINA HAZIRLAYAN: VELİ AKNAR**

*Hutbeler 1****

Kelimetullâh-ı Te'âlâ'ya Dâ'ir Hutbe

Hindli Rahmetullâh Efendi merhûmun beyânına göre İngiltere'nin Hindistan'ı istilâsından kırk üç sene mürûruna değin Ahâli-i Hindiyye'nin âyîn ve mezâhiblerine İngiltere râhibleri tarafından itâle-i lisân ta'arruz olunmadığı gibi, protestanlığa da'vet için bir teşebbüs de görülmemiş idi. O vakitden i'tibâren mezheb-i mezkûrenin neşr ve ta'mîmine mübâşeret olunmuş ve hatta Dîn-i İslâm aleyhine kütüb ve resâ'il neşru işâ'a ve mecma'u'n-nâs olan mahallerde dîn-i İslâm'ın zemm ve kadhine dâ'ir va'z etmeye başlanmışdır.

Mezâhib-i muhtelife-i Nasrâniyyet'e mensûb misyonerler, Memâlik-i Osmâniyye'ye dahi pâzen-i dühûl olmaya başlayalı hayli zaman olduğu hâlde, açıkdan açığa Ehl-i İslâm'ı da'vete cesâret edemeyib yalnız Teb'a-i Osmâniyye'den bulunan milel-i muhtelife-i Nasârâ'ya ta'lîm-i Nasrâniyyet bahanesiyle siyâset-i Osmâniyye'ye muhâlif efkâr telkîn etmek ve memleketin hücrâ mahallerinde de el altından bazı efrâd-ı Müslimîni idlâle çalışmak ile iktifâ ediyorlardı.

Gerçi cennetmekân Fâtih Sultan Mehmed Hân Hazretleri'nin İstanbul'u feth ve Yunanistan'ı tehdîd eylemesi üzerine, kuvvet ile mukâbelenin imkânsızlığına kanâat hâsıl eden Papa İkinci Pius [Pie II.] (1458-1464) müşârun ileyhe bir da'vetnâme takdîm etmiş ise de, bu, bir def'a-i münferideden ibâret kalıb, bu yolda cür'et edecek bir Papa daha zuhûra gelmemişdir.

* 1857'de İstanbul'da doğdu. Kadı Mehmed Emîn Efendi'nin oğludur. Hukuk Mektebi'nde okudu. Gülhane Rüşdiyesi'nde bir süre Türkçe öğretmenliğinde bulundu. İzmir Hukuk Reisliği hizmetinde çalışırken, bir yandan da İzmir İdâdisi'nde fizik ve cebir dersleri verdi (1885-1896). İstanbul'da Mâliye Hukûk Müşâvirliği'ne atandı (1896). Dâru'l-Fünûn'un Hukuk ve Mülkiye bölümlerinde din tarihi, hukuk ve iktisat dersleri okuttu. İkinci Meşrutiyet'ten sonra Defter-i Hakânî Nâzırlığı'na getirildi. Mekteb-i Kuzât'ta devletler hukuku öğretmeni olarak görevine devam ederken, 1917 tarihinde İstanbul'da vefat etti. Başlıca eserleri: *Şerî'at-ı İslâmiyye ve Mister Carlyle, İslâm Târîhi, İslâm Dîni Târîhi, Devletler Hukuku, Fıkıh Usûlü, İktisat.*

** *Gerek makalelerin bulunmasında ve gerekse okuma aşamasındaki yardımlarından dolayı Hocam Mehmed Said Hatiboğlu'na teşekkürü bir borç bilirim.*

*** *Sebîlu'r-Reşâd* Dergisinin, 244. sayısından (2 Nisân 1329/1913) alınmıştır.

Halbuki Meşrûtiyet-i Osmâniyye'nin i'lânından beri daha henüz beş sene murûr etmeksizin hey'et-i ruhbâniyye memleketimizde dahi Müslimîni alenen da'vete meydânı müsâ'id görmüş olmalıdır ki, 'Hutbe' ünvânı altında yerden mantar biter gibi birden bire birtakım imzâsız da'vetnâmeler dağıdılmaya ve Ehl-i İslâm Nasrâniyyet'e da'vet edilmeye başlanmışdır.

Gerçi bunların haddi zâtında cevâba değer yeri yokdur; lâkin yine Rahmetullâh Efendi'nin beyânından anlaşıldığı üzre, Hindistân'da, bir müddet avâm-ı nâs, neşr edilen resâ'ile ve şifâhen icrâ edilen nasâyihe ehemmiyet vermemiş ve ulemâ tarafından cevâba da tasaddî olunmamış ise de, murûr-i eyyâm ile husnu kubhu temyîzden âciz olan cühelâ-i ahâlî üzerinde sû'-i te'sîr hâsıl edeceği mülâhazası, müşârun ileyhi bu yolda cevâb i'tâsına ve rahâbîn ile mübâhese icrâsına mecbûr etmiş ve bu bâbda iki mühim cild meydâna getirmişdir. Bunlar, muhtelif lisânlara terceme olunub âlemin her tarafına neşr edilmişdir.

Bu mülâhaza bizim memleketimiz hakkında dahi vârid olabilir. Gerçi vaktiyle misyonerlerin Memâlik-i Osmâniyye'ye duhûlüne müsâ'ade edilmesi üzerine vukû bulan i'tirâza cevâben e'âzımımızdan birinin dediği gibi, "Müslimîn bir Allâh'a inanmak için bilene bile bin bir delîl taleb etmekde iken, üç olduğuna onları iknâ' etmek nasıl mümkün olur." denilebilir. Lâkin bu söz hakîkî olmakdan ziyâde şâ'irânedir. Çünkü memleketimizin her tarafı pâyitaht ile merâkiz-i vilâyât gibi olmayıb hücrâ mahaller ahâlisini cehl istîlâ etmişdir. Misyonerlerin nasıl bîçâre etfâl-i Müslimîni toplayıb kendi fikirlerine göre terbiye ve dinlerini telkîn etdiklerini görmek için, bir kere Sûriye çöllerine gitmek ve nasıl hoca kıyâfetinde karye bekarye dolaşıb Nasrâniyyet'i ta'lîme çalışdıklarına muttali' olmak için uzak vilâyetlerimizi dolaşmak kâfîdir.

Ale'l-husûs bu def'a neşr edilen hutbelerde hep âyât-ı celîleye istinâd edilmekde ve kimin tarafından neşr olunduğu anlaşılmamak için imzâ vaz'ından bile ictinâb olunmakda bulunduğundan, oldukca okur yazar kimseler içinde bile bu neşriyâta kanâ'at edecek adamlar bulunması müstahîl değildir.

Bu bâbda hem hukûmete hem de efrâda müterettib birtakım vazâ'if vardır. Hükûmet, misyonerler tarafından imzâsız birtakım risâleler neşr edilib bunlarda âyât-i kerîmeye yanlış ma'nâlar verîlerek ahâlî-i İslâmiyye'nin iğfâlına çalışıldığından bahs ile, umûmun nazar-ı dikkatini celb etmelidir. Bu risâlelerin neşrini resmen men'de onların ta'mîmine hizmetten başka bir fâ'ide tasavvur edemem. Efrâda isâbet eden vazîfe de, kendileri erbâb-ı mütâla'adan olmadıkları hâlde o türlü resâ'il ellerine geçdikce ehline mürâca'at ederek butlânını anlamaya çalışmak ve erbâb-ı mutâla'adan iseler, Nasrâniyyet'e dâ'ir ma'lûmât-ı mükemmele ahzı için bu bâbda yazılan reddiyelere mürâca'at etmekdir. Nasrâniyyet aleyhine hem bizzât Nasârâ mütefekkiri, hem de Ehl-i İslâm tarafından elsine-i muhtelifede pek çok reddiyeler yazılmışdır. Bize en ziyâde münâsebeti olanlar, Rahmetullâh Efendi'nin *Izhāru'l-Ḥaḳḳ* nâm eseriyle, Ahmed Midhad Efendi merhûmun *Müdâfa'alar*'ıdır. Âcizleri de *Şerī'at-ı İslāmiyye ve Mister Carlyle* [1795-1881] nâm eserde bir fıkra-i mahsûsa (sahîfe 199-222) der-

ciyle Nasrâniyyet'in muhtasaran usûlünü irâ'eye çalışmış idim. Nasrâniyyet'in ussu'l-esâsı olan 'insân Allâh' fikrinin butlânına dâ'ir de İngilizce'den tercüme etdiğim *Dîn-i İslâm* nam eserde (sahîfe 25-61) bir fıkra vardır.

İşbu makâleye ittihâz etdiğim "Kelimetullâh-ı Te'âlâ'ya Dâ'ir Hutbe"nin bir fıkrasında Müslimînin Nasârâ kitâblarını tedkîk ve mutâla'a etmedikleri makâm-ı serzenişde beyân ediliyor.

Ben bu i'tirâzı pek muhik bulmuyorum. Evet! Tarîk-i tahsîlimizde en ziyâde muhtâc-ı tashîh olan cihetlerden biri de, ilm-i kelâma â'id kısımdır. Biz hâlâ bugün bin sene evvel o zamânki mezâhib-i bâtılayı redd için yazılmış eserleri ta'kîb ile imrâr-ı hayât ediyoruz da, karşımızda en büyük rakîbimiz olub memleketimizin hemen her tarafına hulûl etmiş bulunan bir mezhebe aslâ ehemmiyet vermeyerek birkaç kelime ile geçişdiriyoruz. Şurasını da beyân edeyim ki, bu bâbda tedkîkât icrâsını ulemâ-yı kirâma tavsiye edişimiz, mücerred 'Nasrâniyyet' denilen dînin ne gibi safahât-ı târîhiyye geçirerek bu günkü hâle geldiğini ve medeniyyetin en yüksek derecesine vâsıl olan ve hemen âlemin her tarafını taht-ı idârelerine almak üzre bulunan beş yüz milyon nüfûsu tecâvüz eden bir halkın ne türlü şeylere i'tikâd etmekde bulunduklarını nazar-ı ibret ile görmeleri ve avâm-ı nâsı da tahzîr etmeleri maksadına mebnîdir. Yoksa hutbe-i mezkûrede da'vet olunduğu üzre Nasârâ ile bahse girişmek bî-fâ'idedir. Sadr-ı İslâm'dan bu âna gelinceye kadar bu yolda edilen tüşebbüslerden hemen hiçbir fâ'ide istihsâl edilmemişdir. Bunun da sebebi, İslâm ile Nasrâniyyet beyninde bir mikyâs-ı müşterek bulunmamasıdır. Çünkü Dîn-i İslâm'da esâs akıldır; ale'l-husûs milel-i ğayr-i müslime ile mübâhasâtı hep edille-i akliyyeye müsteniddir. Ehl-i İslâm *Ud'ū ilā sebīli rabbike bi'l-ḥikmeti ve'l-mev'ıẓati'l-ḥaseneti ve cādilhum bi'lletī hiye aḥsen* [16. Nahl, 125] (Tarîk-i ilâhîye, edille-i akliyye ile mev'iza-i hasene ile da'vet et; muhâliflere de ahsen-i vücûh ile..) âyet-i kerîmesinde beyân buyurulduğu üzre istidlâlin merâtib-i selâsesi ile mübâhese ederler.

Nasrâniyyetde ise akıl için bir haz ve nasîb olmayıb her türlü i'tikâdât ve mebâhis nakle müsteniddir. Nasrâniyyet sırf i'tikâd edilmesi lâzım gelen bir sırdır. Bu hâlde bir İslâm âlimi ile bir Nasrâniyyet müdâfa'acısı nasıl mübâhese edebileceklerdir. Haydi farz ediniz ki, bunlar bahse tutuşmuşlar, dince de Nasrâniyyet madâfa'acısının her türlü ifâdâtı ğayr-ı ma'kûl olduğu meydâna çıkıb bahsi kaybetmiş; bundan çıkacak, Nasrâniyyetin verâ-yı akılda bir şey olduğu, akl ile idrâk edilemeyecek derecede yüksek bulunduğu, velhâsıl ulviyyeti değilmi? Böyle nice bin kerre teşebbüs edilerek akîm kalmış bir bahsi tekrâr etmekden ise, Resûl-i Ekrem Hazretleri'nin yapdığı gibi, onları ibtihâle da'vet edib işin içinden çıkmak daha evlâdır (Mübâhele âyetine bakınız).

Biz bu def'a onlarla mübâhesenin bir fâ'idesi olacağından değil, belki bazı âyet-i celîleyi kendi hevâlarına uydurmaya kalkışıb yanlış ma'nâ vermelerinden dolayı ifâdeleri merdûd olduğunu makâm-ı müdâfa'ada göstermeye lüzûm hissediyoruz.

Ma'amâfîh sadede şurû'dan evvel Nasrâniyyet'in İslam'a değil Nasârâ'nın Ehl-i İslâm'a karşı hâiz-i rüchân olduklarını ma'a'l-hicâb i'tirâfa mecbûruz. Onlar ellerinde bulunub hiçbir akl-ı selîmin kabûl etmeyeceği bir dîni âleme kabûl etdirmek için her türlü fedâkârlığı ihtiyâr ederek i'lâ-yı illiyyîne çıkardıkları hâlde, biz Ehl-i İslâm, bir dîn-i fıtrat olduğunu, Renân gibi husemâ-yı dînin bile teslîmgerdesi olan bir dîn-i mübînin kadrini i'lâ edecek bir hâlde bulunamıyoruz. İşbu dîn-i celîlin, ulviyyetiyle mütenâsib bir kavmin eline geçmemiş olması şâyân-ı esef ahvâldendir. Gerçi hakîkat her vakit hakîkat olub hiçbir vakit perde-i ğubâr ve nisyân ile setr olunamayacağından, Dîn-i İslâm'da bulunan nice hakâyık ümem-i mütemeddine tarafından kabûl edilmekde ise de, bu sırada onların şeklu libâsı değişdirilmekde ve İslâm ile hiç alâkaları kalmamakdadır. Renân'ın bir sözünü burada tekrârdan kendimizi alamadık:

Les religions ont autant de valeur que les peuples qui les professent.*

Bu hutbelerde bütün mu'tekidât-ı Nasrâniyye'yi âyât-ı Kur'âniyye ile isbât etmeye yelteniliyor. Bir kerre, ulemâsından olmadıkları bir dînin kitâb-ı mukaddesini kendi hevâsıyla tefsîre kalkışmak büyük bir cür'ettir. Gerçi herhangi bir kitâb-ı mukaddes bütün âlemin malı olub hiçbir kavmin veya bir kimsenin ona hâssaten temellük iddi'âsına salâhiyyeti yoksa da, hiç olmazsa o yolda tefsîre kalkışanlarda buna ehliyeti bulunmak ve bîtarafâne hareket etmek lâzım gelir; bizim hatîbde veya hatîblerde ise şartların ikisi de mefkûd olduğu görülüyor. Çünkü âyetlere yanlış ma'nâ vermek, ehliyetsizlikten değil ise, ihânetdir ki daha fenâdır. Sâniyen, tarafgîrâne hareket eylediği de kendi işlerine elverdiği zannında bulundukları âyâtı nazar-ı i'tibâra alıb diğerlerini meskût-ı anh bırakmalarından anlaşılıyor; onların bu hareketi âdetâ namaz kılması ihtâr edilen bir kimsenin *lâ takrabû'ṣ-ṣalâte* [4. Nisâ', 43] kelimeleriyle istidlâl ederek namazın Kur'ân-ı Kerîm'de memnû' olduğunu iddi'â etmesine ve alt tarafını kırâ'at etmesi teklîf olunduğu hâlde de "Ben Mekke hâfızı değilim," demesine benzer.

Hatîb-i Nasrânî mâdem ki o kadar âyetlerden bahs ediyor, her müslimin hiç olmazsa günde beş def'a tekrâr etdiği Sûre-i Celîle-i İhlâs'ı da nazar-ı i'tibâra almalı ve bunda Cenâb-ı Hakk'ın vâlid ve mevlûd olmadığına dâ'ir âyetleri görmeli değilmi idi? O hâlde, nass-ı Kur'ânî'ye istinâd etdirdiği bir hutbesinde "Ey ibâdallâh, fî'l-hakîka Kelimetullâh Mesîh'in ibnu'llâh olması mümkündür. Ve îcâdı, oğlun vücûdundan evvel pederin vücûdunun bulunmasına mütevakkıf olan tenâsül-i hayvânî ma'nâsında olmazsa, bütün 'oğulluk' müstahîl değildir." demekden birâz mahcûb olması lâzım gelirdi.

Bir de, "Yâd et ol vakti ki, Cenâb-ı Hakk 'Ey Meryem'in oğlu Îsâ, insanlara, benimle vâlidemi Allâh'dan başka olarak iki ilâh ittihâz ediniz, diyen sen misin?' diye hitâb etdi. Îsâ dedi ki: Yâ Rab! Seni tenzîh ederim, benim öyle bir şey söylemeye hakkım yokdur. Eğer ben öyle bir şey söylemiş isem Sen onu

* Dinler ancak kendilerine intisâb edenler nisbetinde değere sâhibdirler.

bilirsin. Sen bende olan şeyleri bilirsin, ammâ ben Sende olan şeyleri bilemem; bütün muğayyebâtı bilmek ancak Sana â'iddir. Sen bana her ne emretmiş isen ben onlara ondan başka bir şey söylemedim. Sizin ve benim Rabbimiz olan Allâh'a ibâdet ediniz, dedim: Ben onların içinde bulunduğum müddetce onların hareketine muttali' idim; vaktâki Sen beni teveffâ eyledin Sen onlara rakîb ve nâzır oldun; Sen her şeye şâhidsin." mealindeki âyet-i celîle elbette bizim Hıristiyân dostumuzun nazar-ı dikkatinden kaçmamışdır. Acabâ bunu meskût-ı anh bırakmak muvâfık-ı insâf ve bîtarafmıdır?

O hâlde, kendisinin diğer bir hutbesinde pek yanlış olarak iytân eylediği, "*e-fe tu'minûne bi-ba'ḍi'l-kitâbi ve tekfurûne bi-ba'ḍ*" (Siz kitâbın bir kısımına inanıyorsunuz da diğer kısmını inkar mı ediyorsunuz?) [2. Bakara, 85] âyetini mukâbeleten ityân ederiz.

Bu hutbede Hatîb'in Âlem-i İslâm'a kabûl etdirmek istediği şey, İsâ'nın ibnullâh, ibnullâhın da bizzât Allâh olduğu ve tecessüd ile insân kıyâfetine girerek Meryem'den doğduğu husûslarından ibâretdir. Bunları isbât için ityânına cür'et etdiği delîl de, "*Yâ Meryemu inna'llâhe yubeşşiruki bi-kelimetin minhu ismuhû'l-Mesîḥu 'Îsâ'bnu Meryem*" [3. Âlu İmrân, 45] âyet-i kerîmesiyle "...*ve kelimetuhû elḳâhâ ilâ Meryem*" [4. Nisâ' 171] âyetidir. "O kadar çok şeyleri bu âyetin neresinden çıkarıyor?" derseniz, *kelime* lafzından istinbât ediyor. Çünkü Mesîh, kelime-i ilâhiyye-i ezeliyye imiş, *kelime* Allâh'ın zâtı imiş, Allâh'ın zâtında imiş. Bunun da delîli *kelime* lafzı müennes olduğu hâlde birinci âyetde ona râci' olan *ismuhû* zamîrinin müzekker olması imiş. Nasıl, istidlâli beğendiniz yâ! Bundan daha ğarîbini söyleyelim: *Kelime* Hazret-i İsâ'ya mahsûs olub başkasına ıtlâk olunamaz imiş. Hattâ Hatîb bu fikrini ızhâr için: "Ey muvahhidîn! Kur'ân'da müfred sîğasında vârid olan *kelime* lafzının medlûlü Mesîh'e hâs olub ğayrıya ıtlâk olunamaz," diyor. Bu kadarla da iktifâ etmeyerek cür'eti o derece ileri götürüyor ki: "Âdem'e yâhûd semâvâta, yâhûd arza, yâhûd onlarda bulunanlara kelimetullâh dermiyiz? Hiç şübhe yok ki hâşâ ve kellâ diye cevâb verirsiniz," diyib bizim vereceğimiz cevâba da karışıyor. Fe subhânallâh! Cür'etin bu derecesi hiçbir yerde görülmüş değildir.

Acabâ bizim Hatîb-i Nasrânî, *ve lev enne mâ fî'l-arḍi min şeceratin aḳlâmun ve'l-baḥru yemudduhû min ba'dihî seb'atu ebḥurin mâ nefidet kelimâtu'llâh* (Eğer yerde olan bütün ağaçlar kalem ve bahr-ı muhît mürekkeb olub ona yedi deniz daha imdâda gelse, yine kelimetullâh tükenmez.) [31. Lokmân, 27]. Bir de *lev kâne'l-baḥru midâden li-kelimâti rabbî le-nefide'l-baḥru ḳable en tenfede kelimâtu rabbî velev ci'nâ bimiṯlihî mededen* (Rabbimin kelimelerini yazmak için bahr-i muhît mürekkeb olsa, Rabbimin kelimâtı tükenmeksizin deniz tükenir; velev ki, bir o kadar daha imdâd getirelim) [18. Kehf, 109] âyetlerinden gâfilmidir? Lehlerine delîl tahrîsi için Kur'ân'ın her tarafını karıştıran bir hatîbin bunlardan gâfil olacağını zannetmem. Mücerred sâdedilânı bu suretle iğfâl etmek ümîdi onlardan iğmâd etdirmişdir.

Ammâ yalancının mumu yatsıya kadar yanar imiş ve birkaç gün sonra müftereyât-ı vâkı'a eski paçavra gibi atılır imiş. Ne zarârı var. Utanacak değil yâ. Bu hattu hareketiyle birkaç kişinin fikrini tahdîş etmek bile bir fâ'idedir. Çünkü bir sen de on kişiyi iğfâl mümkün olsa, on senede yüz kişi, yüz sende bin kişi, bin senede on bin kişi iğfâl edilmiş olur. Böylelikle bir gün gelir ki, bütün Ehl-i İslâm onların fikrine iştirâk eder.

Ey ihvân-ı dîn! Rukebâmızın ne kadar uzun hesâblar düşündüklerini, ne kadar metânetle hareket etdiklerini görüyorsunuz yâ! İşte azîm ve sebât böyle olur. Bunun binde, hatta milyonda biri bizde bulunsa idi, hâlimizde iyice bir tahavvül husûle gelirdi.

Şimdi size *kelime* lafzının ıstılâh-ı Kur'ân'da ne demek olduğundan bahsedeyim. *Kelime* ne Allâh'dır ne de Îsâ'ya mahsûsdur. Belki bütün mevcûdât-ı hâriciyyeye *kelime* denilir. Hatîb'in intihâb etdiği ayetlerde müfred getirilmesi, kelimât-ı ilâhiyye içinde yalnız kelime-i Îsâ'nın mevzû'-ı bahs olmasına mebnîdir. Halbuki diğer âyetlerde cemi' sîğasıyla getirilmiş ve kelimâtullâhın haddu ihsâdan efzûn olduğu beyân buyurulmuşdur.

Mevcûdâta '*kelime*' ıtlâk olunmasının sebebinde vücûh-u adîde beyân olunmuşdur. Birincisi, bi'l-cümle mevcûdâtın kelime-i *kun*'den hâsıl olması hasebiyle sebebin ismini müsebbibe ıtlâk kabîlinde mecâz-ı mürsel olmasıdır. Lâkin bizim Hatîb-i Nasrânî bu tevcîhe râzı olmuyor; çünkü bu sûretde kelime-i *kun*'den hâsıl olan melek, insân, hayvân, cemâd, nebât, hâsılı her şey *kelime* olmak lâzım geliyor. Bu ise onun işine elvermiyor ve bize de fikrini kabûl etdirmek istiyor.

İkinci tevcîh, kelimât-ı lafziyye nasıl ki ma'âni-i akliyyeye delâlet ediyorsa, a'yân-ı mevcûdât da mûcidi olan Zât-ı Ecellu A'lâ Hazretleri'ne ve esmâu sıfâtına bihasebi zâtihî ve merâtibihî delâlet eder. Bu münâsebetle, *kelime* lafzı a'yân-ı mevcûdâta ıtlâk olunmuşdur. Bilmem bu tevcîhi beğenecek mi? Lakin burada da *kelime* lafzı bir ma'nâ-yı âmmda kullanıldığından, beğenmeyecekdir.

Üçüncü tevcîh şudur ki, mecûdât-ı hâriciyye, esmâ ve sıfât-ı subhâniyyenin mertebe-i butûndan mertebe-i zuhûra hurûcu demek olan *kelime* yâd olunurlar. Çünkü kelime-i lafziyye nefs-i insâniyyenin mehâricden murûr ve zuhûru sırasında vâki' olan ta'ayyünât-ı lafziyyeden ibâretdir; nefs-i insânî ise sıcak havâ ihrâcıyla soğuk havâ idhâlinden ibâretdir. Derûn-i insânîde bulunan sıcak havâ hurûca tâlib olduğu gibi, esmâ ve sıfât-ı ilâhiyye dahî butûndan zuhûra çıkmaya tâlibdir. Onların bu vechile zuhûra gelmesinden mevcûdât-ı hârice husûle geliyor. Bu müşâbehetden dolayı onlara *kelime* ıtlâk ediliyor. Zâten ıstılâhât-ı sûfiyyede bu müşâbehete binâ'en mevcûdât-ı hâriciyyeye "nefsu'r-Rahmân" denilmekdedir. Elbette bu teşbîhi bizim Hatîb hiç beğenmeyecekdir. Çünkü Ehl-i İslâm'dan olur olmaz kimseler bile bu teveccühün zevkine varamayacaklarından, onun hiçbir zevk almaması evlâ bi't-tarîkdir.

Hatîb-i Nasrânî, da'vasını âyât-i Kur'âniyye ile isbât etdiğine kanâ'at hâsıl eyledikten sonra, İncîl ile de isbâta çalışıyor. Fakat İncîl'in Ehl-i İslâm nazarın-

da dahî şâyân-ı vüsûk ve i'timâd olduğunu ihtâra lüzûm görerek "Kur'ân'ın nûr ve hüdâ ve Allâh'dan münezzeldir diye hakkında şehâdet etdiği İncîl-i Şerîf'de" fıkrasını ityân ile başlıyor. Her ne kadar bu mes'ele herkesin ma'lûmu olub, nice bin defa tekrâr edilmiş ise de, onun şu ifâdesine karşı bizim de ma'lûmu i'lâm kabîlinden olarak birkaç kelime söylememiz lâzım geliyor. Evet biz de tasdîk ederiz ki, Kur'ân'ın şehâdet etdiği bir İncîl vardır. Lâkin o kitâb vaktiyle zabt olunmadığından dolayı zâyi' olmuşdur. Şimdi Nasârâ'nın ellerinde mevcûd Enâcîl-i Erbâ'a ise Îsâ'dan çok vakitler sonra Ashâb-ı Enâcîl tarafından kenîsâ târîhî olarak yazılıb adedi üçyüzü tecâvüz eden kitâblar içinde bir cem'iyyet-i rûhâniyye tarafından yek diğere ez münâkız olmak üzre intihâb edilmiş dört kitâbdan ve hattâ bunların el-yevm mevcûd olan nüshaları, nüsah-i asliyye olmayıb nüsah-i mütercemeleridir ve onların da en eski nüshaları olmayıb oldukca mu'ahhar zamânlarda yazılmış nüshalarıdır.

"Tashîh-i Enâcîl" cem'iyyetinin tahkîkât-ı târîhiyyesine göre, bunlara sonradan bazı cümlelerin ilâve edildiği de tahakkuk eylemişdir. Gerçi Enâcîl hakkında şu birkaç kelime ile ifâde etmek istediğimiz şeyler kâbil-i tafsîl ise de tatvîl-i makâli mûcib olacağı gibi, bunlar zâten hâll edilib kat'iyyet kesb eylemiş mesâ'il-i târîhiyyeden bulunmakla ve herkesin de ma'lûmu olmakla tafsîline girilmemişdir.

İşte bunlardan "Yuhanna" tarafından yazılmış olan İncîl'de "Kelâm ibtidâda mevcûd idi ve Kelâm Allâh'ın nezdinde idi ve Kelâm Allâh idi" deniliyor. Bir söz her kimden sâdır olursa olsun bizim onu intikâda salâhiyetimiz vardır. "Kelâm ibtidâda mevcûd idi." demekden maksadı ezelî idi demekdir. Sonra "Kelâm Allâh'ın nezdinde idi." cümlesi Kelâm'ın Allâh'dan başka bir şey olduğunu yani Kelâm ile Allâh beyninde isneyniyyet bulunduğunu ifâde ediyor. Halbuki "Kelâm Allâh idi." cümlesi Kelâm ile Allâh beyninde ittihâd-ı hâricî bulunduğunu ve ikisinin şey'-i vâhid olduğunu irâ'e eyliyor. Şu hâlde ikisi başka başka şeyler idi demek ile ikisi bir şey idi demek beyninde tenâkuz vardır. Elbette mütenâkızeyden birinin sahîh olmaması lâzım gelir.

Biz Müslimînin i'tikâdına göre Kelâm sıfât-ı ilâhiyyedendir ve Zâtının ğayrı olmadığı gibi aynı da değildir. "Allâh mütekellimdir." deniliyorsa da "Allâh Kelâmdır." denilmez.

Hem de 'Kelâm' başka şey, mevzû'-i bahsimiz olan *kelime* de başka şeydir. Âyet-i kerîmeden anlaşılan, Îsâ aleyhi's-selâmın kelimâtullâh'dan bir kelime olmasıdır. İncîl'den nakledilen cümleler ise, Kelâm olduğu hakkındadır.

Hatîb-i Nasrânî yek diğere mütenâkız olan Kelime, Allâh'ın zâtı olduğu, Allâh'ın zâtında mevcûd bulunduğu da'vâlarının sâbit olduğuna kâni' olarak ikinci bir da'vâ serdine kıyâm ediyor. "Ba'delhû o, Allâh'ın zâtından ibrâz ve Meryem'e ilkâ olundu ve Meryem'de tecessüd etdi ve insân sûretinde aramızda sâkin oldu," diyor.

Biz suâl ederiz: Allâh olan Kelime'nin Îsâ'da tecessüdü bi'l-külliyyemi yoksa bi'l-cüz'iyyemidir? Eğer bi'l-külliyye ise, Allâh'ın cesed-i Îsâ'ya hasr olunması ve

eğer bi'l-cüz'iyye ise, Allâh'ın tecezzîsi lâzım gelir. Allâh Te'âlâ ise hasr ve tahdîdden de, tecezzîden de münezzehdir. *Te'âlâ'llâhu 'an ẕâlike 'uluvven kebîrâ.*

Hazret-i Hatîb, tecessüd akîdesine bu i'tirâzın vârid olacağını evvelden biliyor ki, "Kelime-i ezeliyyenin Mesîh'de tecessüdü, belki Zât'da hasr ve tecezzî diye vehm olunur," diyor ve bu su'âli mukaddere ne yolda mukâbele ediyor biliyormusunuz? "Bu cümle ile beraber her Hıristiyan tecessüde hasrsız te'addüdsüz ve tecezzü'süz i'tikâd eder." diyor. Herkes istediği şeye i'tikâd edebilir; lâkin bütün Hıristiyanların bu yolda i'tikâd etmesine rağmen yine bizim su'âlimiz vârid olur.

Elbette Nasârâ'nın tecessüd akîdesine sâlik olmalarının sebebini ve bu bâbdaki delîllerini de bilmek istersiniz. Bizim Hatîb, biri naklî, diğeri aklî olmak üzre iki delîl getiriyor. Delîl-i naklîsi yine Yuhanna İncîli'nde münderic "Ve Kelâm-ı ten olub..." cümlesidir. Bâlâda verdiğim îzâhâta nazaran bu delîl Ehl-i İslâm'a karşı isbât-ı müdde'â edemez. Onun için delîl-i akliyyesine nakl-i kelâm edelim.

Delîl-i akliyyeye işâret için "Acâ'ibât işledi ve ölüleri diriltmek gibi ğarâ'ib gösterdi," diyor. Ya'nî Mu'cizât-ı İseviyye'ye delîl getiriyor. Evet! Biz Müslimîn Hazret-i Îsâ'nın birtakım mu'cizât ibrâz buyurduğunu kabûl ve tasdîk ederiz. Lâkin bu mu'cizeler onun Allâh değil, belki peygamber olduğunu isbât eder. Eğer Allâh olduğunu isbât etse idi, Hazret-i Mûsâ gibi yedinden mu'cizeler sâdır olan diğer zevâtın da Allâh olması lâzım gelirdi. Hem de Hazret-i Mûsâ'nın asâyı ejdere tahvîl mu'cizesi, Hazret-i Îsâ'nın ihyâ'-i meyyit mu'cizesinden daha hârikulâdedir. Çünkü meyyit ile hayy beynindeki müşâkele, asâ ile ejder beynindeki müşâkeleden daha ziyâdedir. Hâlbuki, Hazret-i Mûsâ'nın Allâh olmadığında tarafeyn mettefikdir. Şu hâlde Hatîb'in isbât etdiği delîlin takrîbi tâm değildir ve hükm-i müdde'âyı ifâdeden kâsırdır.

Hazret-i Îsâ'nın Allâh olduğu hakkında isbât edilen delîllerin butlânından kat'-ı nazar ona ulûhiyyet isnâdından birtakım mehâzîr de tevellüd eder ki, onlara îmâ etmeden geçemedim. Îsâ ismiyle müsemmâ olan zât dünyada yok iken var oldu. Yer, içerdi, tıfl iken büyüdü, şebâb devrini geçirdi, nihâyet Nasârâ i'tikâdınca Yahûdîler yedinde salben katl olundu. Bu sırada kaçıb gizlenecek yer aradı. Hîn-i salbinde te'essürât-ı şedîde ibrâz etdi. *Elî elî lamâ sabaḳatanî* (İlâhi ilâhi beni niçin terk etdin) diye tazarru' etdi.

Bu ifâdelerden anlaşılır ki, Îsâ hâdis, mümkin ve müteğayyir idi. Halbuki hâdis, kadîm olamaz; mümkin, vâcib olamaz; müteğayyir, dâ'im olamaz; hem de akvâmın en âcizi olan Kavm-i Yahûd'un elinde âciz kalıb kendine bir melce' arayan Allâh'ın aczine hayretden başka ne denir?

Ve kezâ tarafeynin taht-ı tasdîkinde olduğu üzre Hazret-i Îsâ çok ibâdet ederdi. Eğer Allâh ise nefsine ibâdeti ve zamân-ı salbinde tazarru' ve münâcâtı bâtıl olur.

Bundan başka Îsâ öldükten sonra defn olunmuş, cehenneme inmiş, üç gün sonra ölülerin arasından kalkıb semâvâta çıkmış, Kâdir-i Mutlak Baba'nın sağ tarafında oturmuş olduğuna i'tikâd ediliyor. Acaba Îsâ katl olduğu vakit bütün

kâ'inât Allâhsız nasıl devâm etdi, hâlbuki Cenâb-ı Hakk âlemin hâlıkı olduğu gibi hem de hâfızıdır. Semâvâta çıkdıkdan sonra Kâdir-i Mutlak Baba'nın sağ tarafında oturması akîdesine de nazar-ı dikkati celb etmek isterim. Sağ tarafında bulunmak, beynlerinde ayrılık ğayrılık isbât etmezmi? Şu hâlde ta'addüd kendiliğinden meydâna gelir.

Hatîbimiz meydân-ı münâzarada ityân-ı edille ve berâhîn ile da'vâyı kazanamıyacağını elbette biliyor ki, yeni bir tarz istidlâle sülûk ediyor. Yukarıdan beri sayıb dökdüğümüz akâ'id-i Nasârâ'nın müteşâbihâtdan olduğunu beyân ve müteşâbihâtın te'vîlini ancak Allâh'ın bildiği hakkındaki âyet-i celîleyi ityân ve bizi te'vîlden ve mübâheseden tahzîr ediyor ve nihâyet îmân-ı bâliğaya da'vet ediyor.

Kur'ân-ı Kerîm'de olan âyet-i müteşâbihe ile Nasrâniyyet'deki esrâr-ı mezhebiyye beyninde fark-ı azîm vardır. Bu bâbda müteşâbihâta dâ'ir tafsîle girişmek tatvîli mûcib olacağından, arzû edenler usûl-i fıkh kitâblarına mürâca'at edebilirler. Âyât-ı müteşâbiheden maksad delîl-i hâricîden kat'-ı nazar ma'nâsı sahîh olduğu hâlde, edille-i hâriciyyeye nazaran akla tevâfuk etmeyen âyetlerdir. Meselâ *yedu'llâhi fevķa eydîhim* [48. Feth, 10] âyeti müteşâbihâtdan add olunur, delîl-i hâriciyyeden kat'-ı nazar eder isek bunun bir ma'nâ-yı sahîhi vardır; ki, "Allâh'ın yedi onların yedine fâ'ikdir." demekdir. Lâkin delîl-i hâriciyyeye bakılırsa *yed* kelimesi el ma'nâsınadır, eğer elden maksad bizim bildiğimiz insân eli gibi el ise, Cenâb-ı Hakk'a isnâdı sahîh değildir. Çünkü Allâh a'zâ ve cevârihden münezzehdir. Onun için bunun elbette başka bir ma'nâsı, bir mahmil-i sahîhi olmak lâzım gelir. O ma'nâyı beyân için Şerî'at'de bir nass vârid olmadığından, hakîkati bilmiyoruz. Şu hâlde ben Cenâb-ı Hakk'ın yedi olduğuna i'tikâd ederim, fakat o yedin vasfı mechûlümdür.

Mütekaddimîn-i ulemâ bunun böylece kabûlüyle iktifâ etmişler ve fakat müte'ahhirîn bunlara turuk-i edâ'-i murâda tevfîkan birer ma'nâ vermişlerdir ve meselâ yedden maksad kudretdir demişlerdir. Zâten beyne'l-Arab yed kelimesi alâ tarîki't-tecevvüz kudret ma'nâsında kullanılır.

Acaba Esrâr-ı Nasrâniyye denilen şeyler de bu böylemi? Meselâ Yuhanna İncîl'inden nakl etdiğimiz "Kelâm Allâh'ın nezdinde idi, Kelâm Allâh idi" deniliyor. Burada iki cümle vardır ki, yekdiğere mütenâkızdır. Her türlü delîlden kat'-ı nazar etsek, hattâ başka bir dünyâya gitsek yine bunların ictimâ'ı mümkün değildir. Teşlîh başka, tenâkuz başka. İşte o esrâr denilen şeyler hep böyle tenâkuzlardan ibâretdir. İsâ'yı semâvâtda Baba'nın sağ tarafında oturtdukdan sonra bunların bir olduğunu iddi'â etmek dahî tenâkuz değilmidir? Sonra Allâh'ı yeryüzüne indirüb insân kıyâfetine sokmak, âlâmı ekdâr çekdirmek, nihâyet öldürtmek; bunlar hep müteşâbihmidir, yoksa bâtılmıdır?

Ma'amâfîh Nasârâ müdâfa'acıları müteşâbihât lafzını bir kere öğrendiler yâ, bundan sonra her nereye gitseniz hep bu sözü işideceksiniz.

Hatîbimiz âyât-i müteşâbihâtdan isti'âneye kalkışdıkdan sonra Allâh'ın Hazret-i Mûsâ'ya ateşde ve çalıda ve dumân ve tütün derken de görünmesinden de istimdâda şitâb ediyor. Halbuki nass-ı celîl-i Kur'âniyye'den anlaşıldığına

göre, Hazret-i Mûsâ Allâh'dan görünmesini istemiş ise de *len terânî* [7. A'râf, 143] cevâbını aldıkdan sonra Cebel-i Tûr'a tecellî-yi ilâhî vukû' bulunca dağ sıtma tutulmuş gibi tir tir titremeye başlamış ve Hazret-i Mûsâ bu hâlin müşâhedesinden kendinden geçmiş. Tecellî başka şey, ru'yetullâh da başka şeydir.

Hatîb-i Nasrânî da'vâlarının sübût bulduğuna kana'ât hâsıl etdikden sonra "Ey Müslimîn!" diye Ehl-i İslâm'a tevcîh-i hitâb ederek "Kelime-i ilâhiyye sizi nâr-ı cehenneme ve helâk-ı ebedîye sevk eden Şeytân'ın iştirâkinden tahlîs için tecessüd etmişdir. İmdi sizi tahlîs için gelmiş olan zâtı size bir tökez ve Allâh'ın şedîd ğazabından kurtulmanıza bir hâ'il ve engel yapmayınız," diyor ve teslîs-i ekânîme ve Kelime'nin tecessüdüne îmân-ı bi'l-ğayb kabîlinden îmân etmelerini teklîf eyliyor.

Ey Hatîb-i Nasrânî! Ehl-i İslâm da size bi'l-mukâbele şöyle söylerse gücenmeyiniz: *Yā ehle'l-kitābi te'ālev ilā kelimetin sevā'in beynenā ve beynekum ellā na'bude illā'llāh ve lā nuşrike bihī şey'en ve lā yetteḫize ba'ḍunā ba'ḍan erbāben min dūni'llāh* (Ey Hıristiyanlar! Sizinle beynimizde müşterek olan kelimeye geliniz: Allâh'dan başkasına ibâdet etmeyelim, ibâdetde O'na kimseyi teşrîk eylemeyelim, Allâh'ı bırakıb da yekdiğerimizi rabb ittihâz etmeyelim.) [3. Âlu İmrân, 64].

Ey Müslimîn! *fe'in tevellev* (Eğer Nasârâ sizin şu da'vetinize icâbet etmezse) [3. Âlu İmrân 32; 24. Nûr, 54], *fe ḳūlū'şhedū bi-ennā muslimūn* (Şâhid olunuz biz müslimiz deyiniz) [3. Âlu İmrân 64].

Biz bu bâbda söylemesi lâzım gelen şeyleri tamâmen söylememekle berâber, makâlemizi epeyce tatvîl etdik. Bu bâbda tafsîlât arzu edenler bâlâda beyân etdiğim kitâblara ve daha sâ'ir mufassalâta mürâca'at edebilirler.

Hatîb, risâlesinin nihâyetinde tarîk-i hakdan görünerek "Hemen Allâh beni ve sizi sevâba ve re'y-i sedîde tâbi' olmaya muvaffak etsin" diye duâ ediyor. Onun sevâb ve re'y-i sedîdden maksadı ne olduğunu bildiğimiz hâlde sözlerinin sarâhatine binâ'en biz de bu du'âya "âmîn" deriz. *Ve's-selāmu 'alā meni't-tebe'a'l-hudā.*

*Hutbeler 2**

Rûhullâh'a Dâ'ir Hutbe

Bismillâhirraḥmânirrâḥîm

Feiẕâ sevveytuhû ve nefaḫtu fîhi min rûḥî feḳa'û lehû sâcidîn [15. Hicr, 29; 37. Sâd, 72].

Zemînü âsumânın nûru olan Allâhu Te'âlâ'ya hamdü senâ olsun. Ol Allâh ki, insânı 'hame'-i mesnûn'dan yaratmış ve ona kendi rûhundan nefheylemişdir.

Ammâ ba'd, Nasârâ ru'esâ-yı rûhaniyyesi tarafından Ehl-i İslâm'ı da'vet için neşr edilen hutbelerden Kelimetullâh'a â'id hutbeyi evvelki makâlemizde teşrîh ve lâzım gelen îzâhâtı –fakat pek muhtasar sûretde– i'tâ etmiş idik. Bu makâlemizde Rûhullâh'a â'id hutbe ile meşğûl olacağız ve bi't-tab'i bunda da tarîk-i ihtisârı ihtiyâr edeceğiz.

Hatîb, bu makâlesinde Îsâ'nın Allâh olduğunu isbât için 'Rûhullâh' ünvân-ı celîl-i lâzımü't-tebcîlinden istimdâda kalkışıyor. Şerî'at-ı İslâmiyye'de enbiyâ-yı kirâm hazerâtından ba'zılarına ta'zîm makamında birer ünvân i'tâ olunmuşdur. Ez cümle Âdem Safiyyullâh, Nûh Neciyyullâh, İbrâhîm Halîlullâh, Mûsâ Kelîmullâh olduğu gibi Hazret-i Îsâ'ya da Rûhullâh denilir. Bu ünvânlar içinde bir ruteb-i teşrîfiyye araşdıracak olur isek, Hâtemu'l-Enbiyâ Muhammed Mustafâ aleyhi ezkâ't-tehâyâ Hazretleri'ne verilen 'Habîbullâh' ünvânı, cümlesine tefevvuk etmezmi? *Lev lâke le-mâ ḫalaḳtu'l-eflâk* hadîs-i kudsîsi îcâbınca muhabbet, sebeb-i hilkat-ı kâ'inâtdır.

Bundan başka 'Rûhullâh' ünvânı, Îsâ'nın Allâh olduğuna değil, olmadığına delâlet eder; çünkü bu ta'bîr iki kelimeden ibâret bir terkîb-i izâfîdir; ibtidâ'iyye mektebine devâm eden çocuklar bile takdîr eder ki, izâfet iki şey beyninde olan bir nisbeti ifâde eyler.

Hatîb, mu'tâdı üzre, iddi'âsını Nass-ı Kur'ân ile isbâta kalkışıyor ve yine *İnnemâ'l-Mesîḥu... rûḥun minhu* [4. Nisâ', 171] âyet-i celîlesini esâs ittihâz ederek "Makâm-ı Mesîh'i ve şahsiyyetini teşrîh eden bu âyet-i Kur'âniyye ne güzeldir; zira bunlar Mesîh'in Allâh'dan sâdır olan bir 'rûh' olduğunu tasrîh ederler." diyor. Biz de Hatîb'in bu sözlerine tamâmen iştirâk ile beraber ilâve ederek deriz ki: Şu makâlemize ünvân ittihâz edilib nezd-i ilâhiyye-i maneviyyede insânın hâ'iz olduğu makâm-ı âlîyi teşrîh eden, *ve nefaḫtu fîhi min rûḥî...* [38. Sâd, 72] âyet-i kerîmesi ne güzeldir. Zîra insânın Allâh'dan sâdır olan 'rûh' ile mümtâz kılındığını tasrîh ediyor.

* *Sebîlu'r-Reşâd* Dergisinin, 245. sayısından (9 Mayıs 1329/1913) alınmıştır.

Hatîb "Nazar-ı dikkatinizi bu âyetdeki *rūḥun minhu* (Allâh'dan sâdır olan rûh) [4. Nisâ', 171] cümlesine da'vet ederim" diyor. Ben de nazar-ı dikkatinizi mezkûr âyet-i celîledeki *min rūḥī* (kendi rûhumdan) [38. Sâd, 72] cümlesine da'vet ederim. Acaba Hazret-i Îsâ'ya â'id âyetdeki *rūḥ* kelimesi Allâh'a râci olan zamîr-i ğâ'ibe muzâf kılındığı hâlde insâna â'id âyetdeki *rūḥ*'un zamîr-i mütekellime muzâf kılınmasından ğâyet dakîk bir nükte, rakîk bir hiss ile anlaşılacak bir tercîh yokmudur? Bunun da sebebi dergârdır. Çünkü insânlar içinde Hazret-i Îsâ gibi nice enbiyâ-yı izâm ve alâ'l-husûs sebeb-i vücûd-i kâinât ve mefhâret-i mevcûdât olan nebî-yi zîşân vardır.

Hatîb-i Nasrânî buradan i'tibâren ızhâr-ı ğarâbete başlıyor:

"Ulemâ-yı İslâm bu âyetin medlûlüne vâkıf olunca bu hususda tereddüd ve teverruta dûçâr oluyorlarsa da, akl ve zamîrlerine Kur'ân'ın –Mesîh Rûhullâh– kavlini mülayimleşdiren bir tefsîr istinbât etdirmişler ve aynı vakitde onu insân kılmışlardır." diyor.

Ulemâ-i İslâm'ın tereddüd-ü teverruta düşdüklerini Hatîb'e zann etdiren şey âtiyen görüleceği üzre Hazret-i Îsâ hakkındaki âyetlere hakîkî ve mecâzî birtakım ma'nâlar vermiş olmalarıdır. Halbuki, âyet-i celîle-i Kur'âniyye'nin ibâresinden, işâretinden, delâletinden, iktizâsından başka başka ma'nâlar istinbât etmek, turuk-ı edâ-i murâda tevfîkan onlardan müte'addid hükümler çıkarmak müsfesirîn-i izâm hazretlerinin her yerde mu'tâdıdır. Âyât-i Kur'âniyye'nin lafzen vecîz, ma'nen vesî' olduğunu, ulûm-ı İslâmiyyede ta'ammuk etmeyen ve hattâ bi'l-iltizâm bildiğinin hilâfını iddi'â eyleyen bir Hatîb-i Nasrânî nasıl takdîr edebiliyor? Halbuki ve *inne'lleẕīne'ḫtelefū fīhi* (Hazret-i Îsâ hakkında dûçâr-ı ihtilâf olub efkâr-ı gunâgûna zâhib olanlar yokmu?). *le-fī şekkin minhu* (İşte asıl dûçâr-ı tereddüd ve tevarrut olan onlardır). *mā lehum bihī min 'ilmin illā'ttibā'u'ẓ-ẓann* (Onların hakk-ı âlî-yi İsevîde âli-i İsevî'de bir ilmi veya i'tikâd-ı câzimi olmayıb evhâm ve zunûna kapılmakdadırlar.) [4. Nisâ', 157].

Hatîb fıkra-i sâbikasında "Aynı vakitde onu insân kılmışlardır." diyerek Ulemâ-yı İslâm'a ta'rîz etmek istiyorsa da, onu insân kılan yalnız ulemâ-yı İslâm değildir. İncîl bile insân kılıyor ve "Şemiden sonra ibnu'l-insânı kudretin sağında oturmakda... göreceksiniz," diyor (Matta bâb 24-26). Bizzât Nasârâ onu insân kılmıyorlarmı? Hatta Hatîb'e Îsâ nedir diye su'âl etsek "Tâm insândır," demekden çekinmez! Şu kadar ki, bu cümleye yalnız olarak ityân etmeyip "Îsâ tâm Allâh, tâm insândır," şeklinde ityân eder ki, asıl tereddüd ve tavarrut diye buna derler. Çünkü tâm Allâh ise, kadîm, vâcib, her türlü sıfât-ı kemâliyyeyi câmi' olmak; tâm insân ise, hâdis, mümkin, birçok ihtiyâcâta ma'rûz bulunmak lâzım gelir ki, bunların bir yerde ictimâ'ını elbette akl-ı selîm kabul etmez.

Hatîb, ulemâ-yı İslâm'ın tereddüdlerinden falândan dem vurdukdan sonra "Hep ictihâdlarına ve istidlâlât-ı akliyyelerine rağmen bu âyetin netice-i tabî'iyyesinden kurtulamamış" olduklarını beyân ediyor ki, netice-i tabî'iyyeden maksadı, bi's-suhûle anlaşılacağı vechile, Îsâ'nın Allâh olmasıdır. Müfessirînin bu netice-i tabî'iyyeden nasıl kurtulamadıklarını siz de anlamak istersiniz de-

ğil mi yâ? Beyzâvî Tefsîri'nde *rūḥ* kelimesinin Cenâb-ı Hakk'a râci' olan zamîre muzâf kılınmasının sebebini beyân sadedinde Hatîb'in ta'bîri üzre "Zîrâ onda gerek asılca ve gerek cevherce vasîtin vesâtatı olmaksızın re'sen Allâh'dan sudûr eden rûh vardır. Zîrâ emvâtı ve kulûb-i beşeriyyeyi ihyâ eder," demişdir. Râzî dahî "Çünkü âleme kendi dînlerinde vâhibu'l-hayâttır" demişdir. İşte Hatîb'in fikrince bu sözler onların varta ve tereddüdlerini tezyîd etmiş imiş. Zîrâ bu sıfatlar hiçbir nebîye ve melâ'ikeye isnâd olunmayıb ancak Allâh Te'âlâ'ya verilebilir imiş. Hatîb'in sözlerini hutve be hutve ta'kîb ederek bunun neden böyle olduğunu anlamağa çalışalım.

Hatîb "Bu iki fâzıl âlimin" ifadesinden ulûhiyyet-i İseviyye'ye üç delîl istinbât ediyor ki: Evvelâ vasîtin vesâtatı olmaksızın kendisinde re'sen Allâh'dan sâdır olan bir rûh bulunması; sâniyen emvâtı; sâlisen kulûbu ihyâ etmesidir. Fakat der akab ölüleri diriltmiş bazı peygamberler bulunduğunu tahattur ederek ihyâ-i emvât hakkındaki delîlinden nükûl etmekle delîlleri ikiye iniyor. Acabâ biz diğer delîllerin de İsâ'dan başka yerlerde câri olduğunu isbât edersek onlardan da nukûl edermi? Bir Hatîb-i Nasrânî'de o kadar insâf bulunacağını ümîd etmem. Bununla beraber biz vazîfemizi îfâ etmiş oluruz.

Biz bi't-tab'i ifâdâtımızı Hatîbimizin eserine teb'an âyât-ı Kur'âniyye'ye ve müfessirîn-i izâmın ifâdâtına binâ'en ve insânın hilkati hakkında iki âyet îrâd edeceğiz.

• *Ve iẕ ḳāle rabbuke li'l-melā'iketi innī ḫāliḳun beşeran min ṣalṣālin min ḥame'in mesnūn* (Yâd et ol vakti ki: Rabbin meleklere, Ben kuru balçıktan, müteğayyir kara balçıktan beşer halk edeceğim dedi.) [15. Hicr, 28]. *Fe iẕā sevveytuhū ve nefaḫtu fīhi min rūḥī feḳaʿū lehū sācidīn* (Ey melekler! Ben onun hilkat ve hey'etini ta'dîl ve tasfiye ve rûhumdan nefhettiğim vakit ona secde ediniz) [15. Hicr, 29].

Beyzâvî, *min rūḥī* [15. Hicr, 29] terkîbinde *rūḥ* kelimesinin zamîr-i mütekellime muzâf kılınmasının sebebi, Sûre-i Nisâ'daki *rūḥun minhū* [4. Nisâ', 171] âyet-i kerîmesinde beyân olunan sebebin aynı olduğunu söylüyor; ki, Hatîb tarafından bâlâda îrâd olunduğu üzre onda bir vasîtin vesâtatı olmaksızın re'sen Allâh'dan sâdır olmasından ibâretdir. Öyle yâ! *İnne meṯele ʿĪsā ʿınde'llāhi kemeṯeli Ādem*" [3. Âlu İmrân, 59] İndallâhda İsâ'nın babasız halk olunmakda nazîri Hazret-i Âdem'dir. Hazret-i İsâ'yı nasıl erkek tavassutu olmaksızın *kun* emriyle halk eylediyse, *ḫalaḳahū min turābin ṯumme ḳāle lehū kun feyekūn* [3. Âlu İmrân, 59] Hazret-i Âdem'i dahî hiçbir insânın tavassutu olmaksızın öyle bir emir ile turâbdan halk eylemişdir.

İmdi, bir vasîtin vesâtatı olmaksızın re'sen Allâh'dan sudûr, İsâ'nın ulûhiyyetinî îcâb ederse Âdem'in de ulûhiyyetinî îcâb etmek lâzım gelir. Eğer Âdem'in ulûhiyyetini îcâb etmezse İsâ'nın ulûhiyyetinî de îcâb etmez.

• Diğer bir âyet-i celîle daha: *Elleẕī aḥsene kulle şey'in ḫaleḳahū...* (O Allâh ki, her şeyi hâ'iz olduğu isti'dâda muvâfık ve hikmet ve maslahata mutâbık olarak ahsen bir sûretde yaratdı...); *...Ve bede'e ḫalḳa'l-insāni min ṭīnin* (...ve insânın hilkatine çamurdan başladı.). *Ṯumme ceʿale neslehū min sulāle-*

tin min mā'in mehīn (Ba'dehû insânın zürriyyetini bir mâ'-i za'îfeden, menîden kıldı.). *Şumme sevvâhu ve nefeḫa fîhi min rūḥihī*... (Ba'dehû insânın heyetini ta'dîl ve tesviye ile ona kendi rûhundan nefh etti...); ...*ve ce'ale lekumu's-sem'a ve'l-ebṣāra ve'l-ef'idete ḳalîlen mā teşkurūn* (...Ve size kulak, gözler, kalbler verdi. Siz ise pek az teşekkür edersiniz.) [32. Secde, 7-9]

Beyzâvî bunun tefsîrinde de diyor ki: Rûhun nefs-i ilâhîye muzâf kılınması insâna şeref vermek içindir. Bir de insânın halkı pek acîb olduğuna ve Hazret-i Rûbubiyyet'e bir nev'-i münâsebetinden dolayı şânı âlî bulunduğuna işâret içindir. Hattâ bu sebebe mebnî "Nefsini bilen Rabbini de bilmiş olur".

Bunlardan başka *Allāhu nūru's-semāvāti ve'l-'arḍ* [24. Nûr, 35] âyeti celîlesî fuyûzât-ı subhâniyyenin umûmiyyetini irâ'e ve zemînü âsumânın ve belki bütün cihânın nûr-i ilâhî ile müstenîr olduğunu ifâde eylemekdedir.

Hatîb Efendi! Nasıl! Bu delîllere bakarak Âdem'in ulûhiyyetinemi kâ'il olacaksınız? Yoksa Îsâ'nın ulûhiyyetindenmi vaz geçeceksiniz? Zannımca hiçbirini yapamayacaksınız; çünkü diyânetiniz birincisine, çocukluktan beri aldığınız yanlış bir terbiyye-i fikriyye ikincisine mâni'dir.

• Hatîb-i Nasrânî ulûhiyyet-i Îseviyye hakkındaki delîllerinin içinde en ziyâde ihyâ-i kulûba ehemmiyet veriyor "İhyâ-i kulûb her şeye kâdir Rûhullâh'a hâsdır ve İncîl'de ona vilâdet-i sâniye ta'bîr olunmuşdur... Rûhullâh'dan, ya'nî Allâh'dan başka hiçbir kimse insânın tabî'at-ı beşeriyye-i şerîresini tabî'at-ı semâviyye-i sâlihaya tebdîl etmeye muktedir değildir." diyor.

Evet! Biz de tasdîk ediyoruz ki, *inneke lā tehdī men aḥbebte velākinne'llāhe yehdī men yeşā'u ilā ṣirāṭın mustaḳīm* (Sen istediğin kimseyi ihdâ edemezsin; lâkin Allâh dilediğini sırât-ı mustakîme ihdâ eyler.) [28. Kasâs, 56] âyet-i kerîmesi mûcibince hidâyet ancak Hakk'dandır. Şu kadar ki, insânlara râh-ı hidâyeti göstermek üzre Hazret-i Mûsâ ve Îsâ ve Muhammed aleyhimu's-selâm gibi birtakım enbiyâ-yı izâmı ba's kılmış ve insânlardan hidâyet-i subhâniyyeye mazhar olanlar doğru yolu kabûl ederek kalbleri tahvîl olunub, *mūtū ḳable en temūtū* sırrına nâ'il olmuşlardır. *Vemā rameyte iẕ rameyte velākinna'llāhe ramā* (Atdığın vakitde hakîkaten atan sen değil idin, belki Allâh atmışdır.) [8. Enfâl, 17] âyet-i kerîmesinde beyân buyurulduğu üzre bunların kâffesinde enbiyâ-yı izâm hazerâtı bir vâsıta olub muhavvilu'l-kulûb ve'l-ahvâl olan, ancak Vâcib Te'âlâ ve Tekaddes Hazretleri'dir. Enbiyâ-yı izâm içinde Hazret-i Îsâ kendi yedinde zuhûr eden acâ'ib ahvâlin hâlık-ı hakîkîsi olsa idi, yedindeki asânın mâhiyet-i cemâdiyyesini ejder mâhiyetine kalb ve tahvîlde dahî Hazret-i Mûsâ'nın hâlık-ı hakîkî olması lâzım gelirdi.

Biz o ciheti bir tarafa bırakarak ihyâ-yı kulûba vâsıta olmakda en ziyâde muvâfık olan hangi peygamber olduğunu tedkîk etmek isteriz. Hazret-i Îsâ'ya yalnız on iki kişi i'tikâd edib onlardan biri de kendisine ihânet etmiş (Markos, Bâb 14-44).

Hâtemu'l-Enbiyâ Hazretleri ise yirmi sene zarfında ashâbının yüz binlere ve hatta milyonlara bâliğ olduğunu görmüş ve Haccetü'l-Vedâ'ında onlardan yüz yir-

mi bin kişi ile birlikde îfâ-yı hacc eylemişdir. Bir de her iki peygamber-i zîşânın ashâbını tedkîke girişecek olursak tesâdüf edeceğimiz fark insâna daha ziyâde hayret verir. Terceme-i hâlleri Ahmed Midhad Efendi merhûmun *Müdâfa'alar*'ında yine Nasârâ kitâblarından naklen beyân olunan Ashâb-ı Îsâ içinde Ebû Bekir, Ömer, Alî, Ebû Ubeyde, Ebû Huzeyfe gibi bir zâta acaba tesâdüf olunabilirmi?

Hazret-i Îsâ kendi ashabına "Bu gece cümleniz benim hakkımda sürçeceksiniz" (Matta, Bâb 26-31) diyerek tevkîf olunacağı gece kendisinden yan çizeceklerini haber vermiş ve fi'l-hakîka ol gece "cümlesi onu bırakıp kaçmışlardır" (Markos, Bâb 11-14). Kenîsâ'nın temel taşı olan Betrus muallimine "Senin ile beraber ölmek lâzım gelse bile seni aslâ inkâr etmem diyerek" (Markos bâb 14-31) ekîden söz verdiği hâlde horoz ötmeden onu üç defa inkâr ve hatta: "Bu dediğiniz Âdem'i tanımam diyerek beddu'â ve yemîn eylemişdir." (Markos, Bâb 14-71). Bir bunu düşünmeli, bir de kırk kişi tarafından katline karâr verilen Resûl-i Ekrem Hazretleri'nin yatağına yatıb nefsini nefs-i hümâyûn-i nebevî için fedâ eden Hazret-i Alî gibi zevâtı nazar-ı i'tibâra almalı, inde'l-mukâyese hangi tarafın kendi dîn ve peygamberlerine daha ziyâde merbûtiyyet gösterdiklerini ehl-i insâf elbette takdîr buyururlar.

Bundan sonra Hatîb "Ey ihvân-ı kirâm!" diye Ehl-i İslâm'a tevcîh ve hitâb ederek "Eğer Mesîh'in şahsu evsâfına dâ'ir söylenmiş olanların cümlesine bi'l-icmâl nazar edecek olursanız, hepsini dahî ğayr-i mütenâhî olan Zât'ın celâl ve rif'atiyle aynı seviyede bulursunuz" diyor.

Biz de deriz ki: Ey sevgili Hatîb, niçin bu kadar teğâfülden geliyorsunuz ve niçin wmuhâtablarınızı bu kadar ğâfil addeyliyorsunuz? O ğayr-i mütenâhî olan Zât'ı *leyse ke-mişlihî şey'un* (O'na benzer bir şey yokdur) [42. Şûrâ, 11] diye tavsîf eden Kur'ân-ı Kerîm'de onun celâl ve rif'atiyle aynı seviyede olmak üzre hiçbir kimse ve hattâ Habîb-i Muhteremi hakkında bir şey bulmak mümkünmüdür? Kur'ân-ı Kerîm'in tevhîd kitâbı olduğunu sizin gibi muktedir bir zâtın bilmemesine imkân verilemez.

"Eğer onun hakkında bir yerde Rûhullâh denilse ve âhir yerde naksa delâlet eden bir sıfat yahud makâm isnâd edilmiş olsa idi ulûhiyyetini redd etmeye bir sebebiniz olurdu" diyorsunuz. Elbette naksdan maksadınız onun ulûhiyyetine muğâyir bir sıfat veya makâm demek olacak. Şu hâlde diğer âyet-i celîleden kat'-ı nazar *len yestenkife'l-Mesîḥu en yekûne 'abden li'llâh* (Mesîh Allâh'ın kulu olmakdan istinkâf etmez) [4. Nisâ', 172] âyet-i kerîmesine ne diyeceksiniz? Hem neden bizi Kur'ân-ı Kerîm'de delîl taharîsine mecbûr ediyorsunuz? Hazret-i Îsâ'nın veya herhangi bir hâdisin Allâh olamayacağına bedîhetu'l-akl şâhid değilmidir?

Kur'ân-ı Kerîm'de buna muğâyir bir şey bulunmaz yâ! Farazâ bulunsa bile akıl ile naklin te'âruz etdiği yerlerde aklı tercîh ve nakli te'vîl etmek kavâid-i esâsiyye-i İslâmiyye'den olduğunu bilmeli değilmisiniz?

Sonra "Farz edelim ki, ğayr-ı manzûr olan Rûhullâh nev'-i beşere insân sûretinde görünmeyi ve bir tıfl gibi doğmayı kasd etmişdir," diyerek faraziyât vâ-

disine dalıyorsunuz. Bilmelisiniz, rûh bir emr-i ilâhîdir (*ḳuli'r-rūhu min emri rabbī* [17. İsrâ, 85]) kendiliğinden hiçbir şey kasd edemez. Hazret-i Îsâ'ya rûhundan nefhetmeyi kasd eden, Mürîd-i Hakîkî Te'âlâ ve Tekaddes Hazretleri'dir. Bu mu'âmeleniz muhâli farz kabîlindendir. Gerçi, *lev lā'l-faraḍiyyāt lebaṭaleti'l-ḥikme* kâ'idesince ba'zen bir mes'ele-i hikemiyyeyi istinbât için faraziyyât vâdîsine gidilir. Ez-cümle, *Lev kāne fîhimā ālihetun illā'llāhu le-fesedetā* (eğer arz ve semâda Cenâb-ı Hakdan başka ilâhlar olsaydı onlar fesâda ma'rûz kalırlardı) [21. Enbiyâ, 22] âyet-i kerîmesinde bir netice-i hikemiyye istihsâli için bir emr-i bâtılın vücûdu farz edilmişdir. Halbuki sizin bâtıl olan faraziyyenizden maksad diğer bir bâtıl netîce istinbât etmekden başka bir şey değildir. Haydi hâtırınıza ri'âyeten faraziyyenizde sizi ta'kîb edelim "Acaba münâsib, belli hattâ vâcib değilmidir ki onu doğuran kadın insân tohumu olmaksızın ona hâmil kalsın" diyorsunuz. Bâlâda muharrer *elleẕī aḥsene kulle şey'in ḫalaḳahū* [32. Secde, 7] âyet-i celîlesinde beyân buyurulduğu üzre Cenâb-ı Hakk her şeyi nasıl halk eylediyse elbette enseb ve ekmeli odur. Ammâ vücûbdan bahsiniz doğru değildir. Zîrâ Allâh Te'âlâ'ya hiçbir şey vâcib olamaz. Hattâ size haber vereyim ki, insân tohumu olarak tevellüd eden efrâdın rûhu dahî Cenâb-ı Hakk'dandır (*ḳuli'r-rūhu min emri Rabbī* [17. İsrâ, 85]). Eğer dediğiniz cihet vâcib olsaydı bütün insânların anası erkek tohumu olmaksızın hâmil kalmak lâzım gelirdi. Ve yine haber vereyim ki, insân tohumu olmaksızın halk edilmek Hazret-i Îsâ'ya da mahsûs değildir. Elbette siz de bilirsiniz ki, Allâh, Hazret-i Havvâ'yı insân tohumu olmaksızın yaratdığı gibi Hazret-i Âdem'i de hiç yokdan yaratmışdır (*ḫalaḳakum min nefsin vāḥidetin ve ḫalaḳa minhā zevcehā*). Bu ise Cenâb-ı Hakk'a göre zor bir şey değildir (*Vemā ẕālike 'ala'llāhi bi-'azīz*). Acaba Îsâ'yı babasız yaratmakla Îsâ'yı anasız yaratmak beyninde bir fark varmıdır? İnsânca düşünülür ise elbette: Âdemi anasız babasız yaratmak onlardan daha hârikulâdedir. Daha ince düşünür isek Âdem'in rahm-i mâder gibi bir mudîk ıztırabdan yetişmemesi ona bir nev'-i rüchâniyyet i'tâ etmekdedir.

• Ey İhvân-ı dîn! Hatîb-i Nasrânî buraya değin Îsâ'nın ulûhiyyeti hakkındaki müdde'ayâtını hep eserden mü'essire istidlâl tarîkıyla ve delîl-i lemmî sûretiyle yürütmüş idi. Biz de delîllerin ne kadar çürük şeyler olduğunu muhtasaran irâ'ede kusûr etmedik. Hutbesinin alt tarafında mü'essirden esere intikâl tarîkına ve delîl-i innî sûretine sulûk ediyor ve burada üç delîl ityân ediyor.

Birinci delîlinde "Rûhullâh olan bu insânın secâyâsı nasıl olması vâcibdir? Her cihetle kuddûs olması vâcib değilmidir? İşte Mesîh'inki tâm böyle olmuşdur." diyor. Ya'nî, "Eğer Îsâ Allâh ise, kuddûs, her türlü me'âyibden müberrâ olmalıdır. Ve fîlhakîka Îsâ kuddûsdur, binâenaleyh Allâh'dır," demek istiyor. Şurasını ihtâr edeyim ki, Hatîb'in me'âyibden maksadı hudûs, imkân, ihtiyâc gibi ulûhiyyete muğâyir ve beşeriyyete elzem olan sıfatlar değildir; çünkü bunların kâffesi Hazret-i Îsâ'da mevcûd ise de Hatîb'in nazarında ulûhiyyetine mâni' değildir; bunlar esrâr-ı dîniyyedendir, müteşâbihâtdandır. Hâsılı, anlaşılmaz bir şeydir. Belki o Îsâ'nın ma'âsîden mukaddes olduğunu kasd ediyor ve evvel

emirde "Zîrâ evvellerinden âhirlerine kadar cemî'-i nev'-i beşer peygamberleri sîret-i hasene sâhibi, Allâh'a karşı hatâ etmişler ve mütenevvi' kusûr ve günâhlar işlemişlerdir." diyerek bir kere diğer enbiyâ-yı zîşânı âsî ve günâhkâr add eyliyor. Bu mes'elede Ehl-i İslâm ile Nasârâ i'tikâdı beyninde fark-ı azîm vardır. Ta'mîk etmek isteyenlerin mufassalât-ı kelâmiyyeye mürâca'âtı lâzım gelir. Biz de her iki tarafın i'tikâdâtını ve bilhâssa Nasârâ'nın peygamberân-ı izâm hazerâtına ne gibi ma'âsî isnâd etdiklerini bazı âsarımızda göstermiş idik (*Şerî'at-ı İslâmiyye*, sahîfe 118 ve *Târîh-i Dîn-i İslâm*, Cild-i Mekkî, sahîfe 91) burada yalnız Hatîb'i ta'kîb ile iktifâ edeceğiz. Diyor ki: "Ammâ Mesîh ne fikren ne kavlen ne amelen ve ne de sehven aslâ günâh ve hatâda bulunmamışdır." Hatîb Efendi! Mu'âsırlarının Hazret-i Îsâ hakkında "Hem yer hem içer ve işte boğazına tâbi' ve mebhûr bir âdem" (Luka bâb 7-34) dediklerini tasdîk edermisiniz? Bir de yabancı bir kadının "ayaklarını başının saçıyla silib (...) hoş râyihalı yağla yağlaması" (Lukâ 7-38) hakkındaki fikrinizi anlayabilirmiyim? Resûl-i Ekrem Hazretleri ise Mekke'nin fethinden sonra Mekke kadınlarından bizzât bey'at almayıb Hazret-i Amr'a havâle buyurmuş idi. Bundan sonra "netekim lutf ve ihsân ve hakk ve ta'lîme â'id her nev'-i a'mâl-i sâlihayı icrâ etmiş" diyorsunuz ki, bunu teslîmde kimse tereddüd etmez. Fakat "Hepsinden ziyâde âlem fidyeye muhtâc olduğundan onu kendinin kıymetli kanıyla halâs etmek husûsunda ta'ahhur etmemişdir." diye işâret etdiğiniz vak'anın bundan dört bin sene mukaddem Hindistân'da meydâna gelen bir akîde olub oradan Nasrâniyyet'e ferceyâb-ı duhûl olmuş bulunduğunu tedkîke niçin iltifât buyurmuyorsunuz? Biz burada makâlemizi daha ziyâde uzatmamak için fidye mes'elesinin tedkîkine girişmeyeceğiz. Diğer âsârımızda buna dâ'ir ma'lûmât verdiğimiz gibi ileride îcâb ederse yine tekrârından çekinmeyiz. Bunların hepsi ne ise ne! Lâkin "Acabâ akl-ı insânî Mesîh'in izhâr etdiği salâh ve kemâl-i kudsiyyetden daha ziyâdesini tasavvur edebilirmi?" fikranıza ne diyelim? Cânım Hatîb Efendi! Siz bütün erbâb-ı ukûlün aklını, mehdden lahde kadar Hazret-i Îsâ'nın tasâvîru heyâkiline karşı zânu bizemîn ta'abbud olub "Acabâ Îsâ yarım Allâh'mıdır yoksa tâm Allâh'mıdır?" cümlesini kendilerine bir fikr-i sâbit (*Idée fixe*) ittihâz eden kimselerin aklınamı kıyâs ediyorsunuz? Haydi farz edelim ki Cenâb-ı Hakk'ın kudsiyyeti hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de mevcûd âyât-i beyyinâtı ve bilhâssa Sûre-i Rahmân'ı okumadınız veya nazar-ı i'tibâra almadınız; Nasrâniyyetiniz îcâbınca olsun Hazret-i Îsâ'nın bir kelâmını niye nazar-ı i'tibâra almadınız? Kendisine "Ey kerîm muallim!" diye hitâb eden bir re'îse "Niçin bana kerîm diyorsun? Bir'den ya'nî Allâh'dan ğayri Kerîm yokdur" (Luka bâb 18-19) diye cevâb vermemişmidir? Bu gibi şeylere ne Allâh, ne de Hazret-i Îsâ râzı olur.

İkinci delîl-i innî "Rûhullâh olan bu insânın kudreti nasıl olmalı? Bu kudretin haddi neye bâliğ olmalıdır? Bu kudret mutlakâ bi'n-nefs Allâh'ın kudreti misillü ğayr-i mahdûd bir kudret olmalıdır. İşte Mesîh'in kudreti tam böyle idi." diyor. Bizim hatîb burada Îsâ'nın Allâh olduğunu isbât edeceğim derken Allâh'ın misli olduğunu isbât ediyor. Muvahhid olduğunu iddiâ eden bir zâtın ağ-

zından çıkan sözleri işidiyormusunuz? Mesîh'in kudreti tâm Allâh'ın kurdretinin misli olduğunu ne ile isbât ediyor biliyormusunuz? Evvelâ ölüleri ihyâ etmekle. Halbuki ölüleri diriltmiş bazı peygamberlerin dünyâya geldiğini üç sahîfe yukarıda kendisi beyân etmiş idi. Böyle mühim bir meselede o kadar unutkanlık olurmu? Sâniyen, birçok mu'cizeler icrâ etmekle. Halbuki diğer makâlemizde beyân etdiğimiz üzre ve kendisinin de i'tirâf edeceği vechile mu'cizât icrâ eden diğer peygamberler de gelmişdir. Sâlisen, kalbleri ihyâ etmekle. Buna dâ'ir lâzım gelen îzâhâtı da yukarıda vermiş idik. Râbi'an, Yuhanna İncîli'nin sarâhatiyle (Bâb 5; âyet 26, 28, 29). "Zîrâ Peder kendi zâtında hayâta mâlik olduğu misillû oğula dahî böylece kendi zâtında hayâta mâlik olmayı vermişdir." Ma'dem ki, hayâta mâlik olmayı Peder vermişdir, elbette o hayât kendinden değil, ğayrındandır. Acabâ bütün insânlara hayâta mâlik olmayı veren de O değilmidir? "Zîrâ vakit geliyor ki, kabirde olanların cümlesi onun sadâsını işidecekler ve hayır işleyenler hayât kıyâmetine, şerr işleyenler ise mahkûmiyet kıyâmetine çıkacaklar". Fîlhakîka *ve nufiḫa fî'ṣ-ṣûri* [18, Kehf, 99; 36. Yâsîn, 51; 39. Zumer, 68; 50. Kâf, 20] âyet-i kerîmesinde beyân buyurulduğu üzre sûrun sesini işidenler kıyâmete geleceklerdir. Sûra nefh eden kimdir? Biz diyoruz ki, Hazret-i İsrâfîl'dir; siz diyorsunuz ki, Hazret-i Îsâ'dır. Kim olursa olsun iş onda değil, o kuvveti, o salâhiyyeti kimin verdiğindedir. Hatîb Efendi, buna bir cevâb verirmisiniz? Hem size ricâ ederim, Âyât-i İncîliyye'yi ta'dâd ederken niçin 26, 28, 29 diyerek gittiğinizde 27 adedini atladınız. Bilmezmisiniz ki adedler birer birer artar. Yoksa o aded işinize gelmedimi? Sizin işinize gelmediyse bizim işimize geliyor. Çünkü şu suâlime cevâb veriyor *e-fe tu'minûne bi-ba'ḍi'l-kitâbi ve tekfurûne bi-ba'ḍ* [2. Bakara, 85], Kitâbınızın bir kısmına inanıyor da diğer kısmına inanmıyormusunuz? Âyât-i Kur'âniyyede yapdığınız gibi burada da hakîkati setr etmek mi istiyorsunuz? Fakat düşünmeli idiniz ki, İncîl'in nüshaları sizin elinizdekilere münhasır değildir. Haydi onu da biz ityân edelim: "Ve Âdem oğlu olduğu için hükm etmeye dahî ona salâhiyyet vermişdir." Evet biz de tasdîk ederiz ki, Hazret-i Îsâ Âdem oğlu olduğu için kendinde bir kuvvet yokdur *lâ ḥavle velâ ḳuvvete illâ bi'llâh* ve ona mu'cizât icrâsı için Allâh salâhiyyet vermişdir. Eğer vermese idi kendiliğinden bir şey yapamaz idi. Ve eğer yine salâhiyyet verirse sûra da nefh eder ve herkes onun sesini işidir ve yine salâhiyyet verirse hükm eder, şefâ'at eyler. Celâleddîn-i Rûmî Hazretleri'nin *Cümle în âvâzhâ ez şeh buved gerçi ez ḥulkûm-ı 'Abdullâh buved* dediği gibi bu sadâlar, bu nidâlar kimin ağzından çıkdığına bakma; o salâhiyyeti i'tâ eden Zât-ı Ecellü A'lâya bak. Biz sizi evvelki makâlemizde *te'âlev ilâ kelimetin sevâ'in beynenâ ve beynekum...* [3. Âlu İmrân, 64] âyeti mucibince beynimizde müşterek bu gibi ahkâma da'vet etmiş idik.

"Îsâ, ardıma çekil ey Şeytân zîrâ Allâh'ın olan Rabb'e secde kılasın ve yalnız ona ibâdet edesin diye yazılmışdır." (Matta 4-10) demedimi? Biz de size *Ellâ na'bude illâ'llâh* [3. Âlu İmrân, 64] diyerek Îsâ'nın bu sözünü tekrâr ediyoruz ve kezâ İncîl'de Hazret-i Îsâ'nın peygamberliği tasdîk olunuyor. "Ve bu iki

günden sonra oradan çıkıb Celîl'e gitdi. Zîrâ Îsâ kendisi bir peygamberin kendi vatanında i'tibârı yokdur diye şehâdet etdi." deniliyor. Siz de, biz Müslimîn gibi burada kalsanız ve Îsâ'yı kendisinin de kabûl etmeyeceği ulûhiyyet makâmına çıkarmasanız ve mütedeyyin iki âlem, âlem-i İslâm ile âlem-i Nasrâniyyet beyninde bu ihtilâfı kaldırsanız olmazmı?

Siz İncîl'de gördüğünüz Peder ve oğlu gibi ta'bîrlere ma'nâ-yı hakîkîlerini veriyorsunuz. Siz erbâb-ı Enâcîl olduğunuz için sâ'irlerinden ziyâde bilmeniz lâzım gelir ki, bunlarda Cenâb-ı Hakk'a bütün insânların Babası itlâk olunmuşdur. "Pederiniz muhtâc olduğunuz şeyleri, siz kendisinden taleb etmezden evvel bilir." (Matta, 6-8) "Ey semâvâtda olan Pederimiz, ismin mukaddes olsun" (Luka, 2-14) deniliyor. Vâkı'an Şerî'at-ı İslâmiyye'de esmâ-i ilâhiyyei tevkîfîdir; Şerî'at'da var olmayan bir isim veyâ sıfat Allâh'a isnâd olunamaz; lâkin İncîl ıstılâhâtınca Cenâb-ı Hakk Baba'dır, ya'nî hâfızdır; ve bütün insânlar onun oğlu olmak lâzım gelir (Yuhanna, 1-13). Şimdi size bir su'âl vârid olur: Peder ta'bîrinin diğer insânlar hakkında ma'nâsı mecâzmıdır? O hâlde Îsâ hakkında da mecâz olur. Eğer Îsâ hakkında hakîkat ise –cem' beyne'l-hakîkati ve'l-mecâz lâzım gelmemek için– diğer insânlar hakkında da hakîkat olmak îcâb eder. Hâl böyle iken babalığı ve oğulluğu niçin Îsâ'ya hasr ediyorsunuz ve niçin bunlara hakîkat ma'nâsı vererek hakîkatden inhirâf eyliyorsunuz?

Bu delîlinizin nihâyetinde: "Yevm-i ahîrde ölüleri kıyâm etdirmek ve binlerce senelerden beri etleri çürümüş cesedleri yeniden sâha-i vücûda getirmek Mesîh'in bu kuvvetinin kuvve-i ilâhiyye olduğunun en büyük mazâhiridir" diyorsunuz. Evet! Bu kuvvet gerek Îsâ'dan gerek İsrâfîl'den sâdır olsun, kuvve-i ilâhiyye'nin mazâhiri olduğunda şübhe yokdur. Yalnız bu değil ya, herhangi zerreden sâdır olan her kuvvet kuvve-i ilâhiyyenin mazharıdır. Lâkin bununla o mazharların Allâh olması lâzım gelmez. *Huve'l-evvelu ve'l-âḫiru ve'ẓ-ẓâhiru ve'l-bâṭın ve huve 'alā kulli şey'in ḳadīr* [57. Hadîd, 3]. "Acabâ akl-ı insânî bundan daha büyük bir kuvvet tasavvur edebilirmi?" diyorsunuz. Evet, tasavvur eder; *ḳul yuḥyīhā'lleẕī enşe'ehā evvele merra* [36. Yâsîn, 79]; hiç yokdan onları yaratmak mu'ahharan ba's ve ihyâdan daha büyük bir kuvvetdir.

Üçüncü delîl-i innî: "Rûhullâh olan bu insânın makâmı nasıl olmalıdır? Her hâlde bu makâm en a'lâ olmalıdır. Mesîh'in makâmı böyle idi." Ya'nî Îsâ Allâh ise, makâmı da en büyük makâm olmalıdır. Mesîh'in makâmı ise budur, binâenaleyh Allâh'dır... demek istiyor. Mâkamının ulviyyetini isbât makâmında "Zîrâ o kendi nefsini âlemin hatâvü günâhları için keffâret olmak üzre takdîm etdikden sonra üçüncü günde ölülerden kıyâm edib semâya urûc ve arş-ı a'lâ-yı ilâhîye te'avvüd etdi." diyor. Biz de ilâve edelim ki "Dûçâr-ı âlâmu ekdâr olduğuna, çarmıha gerilerek öldüğüne ve defn edildiğine" inanılıyor. Bunların kâffesi beşeriyyet makâmıdır ki, fevkinde çok makâmlar vardır. Semâya urûc etmesi de ona mahsûs olmayıb bu makâma nâ'il olan diğer peygamberân ve bilhâssa Sâhib-i Mi'râc aleyhi's-selâm vardır ki, "Makâm-ı Mahmûd" sâhibidir; *Asā en yebʿaṯeke rabbuke maḳāmen Maḥmūdā* [17. İsrâ, 79] o Makâm-ı Mahmûd ancak şefâ'at-ı kübrâ sâhibi olan Zât-ı Hazret-i Muhammedî'ye mahsûs

olub enbiyâ-yı sâ'ire hazerâtı dahî o makâm sâhibine dehâlete mecbûrdurlar. Onun ulviyyet makâmı hakkında bir fikir edinebilmek için âlemîne rahmet-i âmme olmak üzre meb'ûs olduğunu nazar-ı i'tibâra almalıdır; *ve mâ erselnâke illâ raḥmeten li'l-'âlemîn* [21. Enbiyâ, 107]

Hatîb, Pavlos Resul'ün "Filipililer'e Risâlesi"nden naklen "Îsâ el-Mesîh'de bulunan efkâr hemen sizde dahî bulunsun" diyor. Bunu pek tabiî buluruz. Elbette bir peygamberin ümmeti onun fikrine mâlik ve eserine sâlik olmalıdır. Keşke ümmet-i Îseviyye bu nasîhat ile âmil olaydı. "Ol ki Allâh sûretinde bulunduğu hâlde Allâh'a müsâvî olmayı şikâr saymadı" cümlesi câlib-i dikkatdir. Dikkat edilecek şey, Allâh'a sûret isnâdında değildir; onun için bir te'vîl bulunabilir; fakat Allâh'a müsâvât iddi'âsına ne diyelim? Elbette muvahhidlikle iftihâr edenler bunu ma'nâ-yı hakîkîsi ile kabûl edemezler.

Hatîbimiz mu'tekadât-ı Nasrâniyyeyi îzâhdan sonra hutbesinin nihâyetinde "Ey sevgililer!" diye Ehl-i İslâm'a hitâb ederek "Görüyorsunuz, Kur'ân'ın Mesîh'e i'tâ etdiği cemî' lakablar, bi'l-cümle fi'il ve ameller onun ulûhiyyetine delîl-i kat'îdir" demekden çekinmiyor. Halbuki, ifâdât-ı sâbıkamıza nazaran kitâb-ı tevhîd olan Kur'ân-ı Kerîm'e böyle bir iftirâda bulunmak büyük bir cür'etdir. Bundan sonra "İmdi ona îmân ediniz ve... kuvve-i kâdiresine tevekkül ediniz." diyor. Biz Ehl-i İslâm, Hazret-i Îsâ'nın Kur'ân ve İncîl'de beyân olunduğu üzre bir nebî-yi zîşân olmak üzre îmân etmişiz ve fakat *men ẕā'lleẕī yeşfe'u 'ındehū illā bi-iẕnih*" (İzn-i ilâhî olmaksızın nezd-i ma'neviyye-i rabbânîde kim şefâ'at edebilir.) [2. Bakara, 255] âyet-i kerîmesi mûcibince asıl tevekkülümüz Allâh'ın kuvve-i kâdiresinedir. Size de bu yolda hareket etmenizi tavsiye eyleriz. Ammâ siz kabûl edib etmemekde muhtârsınız.

Ey sevgili Hatîb! Öyle teslîs gibi aklü fikre uymayan şeylerden vazgeçseniz olmazmı? Cenâb-ı Hakk'ın azamet ve kudret-i ğayr-i mütenâhiyyesi öyle evlâd-ı Âdem gibi bir mahlûk için kendisini fedâ etmekden Yahûdiler gibi insânların en za'îfi ve yedinde dûçâr-ı âlâmu ekdâr olmakdan, cehenneme gitmekden bâlâterdir. O'nun kimseye ihtiyâcı yokdur. Cümle mahlûkât O'na arz-ı ihtiyâc ederler; birdir, şerîk ve nazîri yokdur. Çoluğa çocuğa ihtiyâcdan vârestedir.

Allâh Te'âla'nın şânına nakîsa getiren bu gibi akîdelerden vaz geçerseniz beynimizde imkân-ı i'tilâf hâsıl olur. Biz de size, hutbenizin nihâyetinde münderic vasâyâyı tevcîh ederek deriz ki:

Ey sevgililer! "Kalblerinizi katılaşdırmayıb kulaklarınızı sağırlaşdırmayınız. Zîrâ bugün önünüzde îmân ve tevbe için fırsat var ise de, belki yarın bu fırsatı bulamazsınız. Zîrâ belki hâdimu'l-lezzât ve müferriku'l-cemâ'ât (ölüm) sizi yıkıb yer ile yeksân eder ve siz kendinizi Allâh'ın ellerinde ve O'nun size bu makâlenin her tarafını veyâhud işitmiş ve okumuş olduğunuz sâ'ir şeyleri sormakda idiğini anlarsınız. Hemen Allâh size îmân ve takvâ ihsân eyleye. O her şeye kadîr ve bi'l-icâbe cedîrdir." *Ve mâ 'aleynâ illâ'l-belâğ* [36. Yâsîn, 17].

Gedikpaşa 7 Mayıs

Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr.
Adnan Aslan
Curzon Press, 1998. XIV+290 s. (ISBN 0 7007 1025 6)

Değişik kültürlerde kökenlerine rastlanabilecek 'dinî çoğulculuk' düşüncesi, çağdaş din felsefesinin son zamanlardaki en canlı tartışma konularından birini oluşturmaktadır. Gerek felsefi ve gerekse teolojik motivasyonları olan bu düşüncenin temelde cevaplamaya çalıştığı soru, değişik dinlerin, görünüşte birbirinden önemli ölçüde ayrışan ve hatta zaman zaman birbirleriyle açıkça çelişen doğruluk iddialarının nasıl birlikte düşünülebileceği sorusudur: Değişik dinlerin farklı doğruluk iddialarını ortak bir zemin veya nüveye referansla açıklayabilir miyiz?

Temelde yazarın doktora tezinin bir ürünü olan bu kitap, bu meseleyi çağdaş Hıristiyan din felsefecisi John Hick ile yine çağdaş müslüman düşünür Seyyid Hüseyin Nasr'ın konuyla ilgili görüşlerine başvurarak, Hıristiyanlık ve İslam açısından irdelemektedir. Kitap toplam altı bölüm ile Hick ve Nasr'la yapılmış bir söyleşiden oluşmaktadır. Bu kitabın ilk bakışta, belki de en önemli tarafı, bir süredir Hick'in öncülük ettiği ve daha ziyade Batı-Hıristiyan din felsefesinde yoğunlukla tartışılan, Hıristiyan kaynaklı dinî çoğulculuk düşüncesine bir şekilde İslam düşüncesinin olası tutumlarından birini Nasr'ın düşüncesiyle takdim etmiş olması ve Nasr'ın çoğulculuğunu Hick'in çoğulculuğuyla karşılaştırmasıdır. Kitabın başlığından hareketle, onun Hıristiyan ve İslam felsefesinde dinî çoğulculuk konusunun kapsamlı bir incelemesi olduğu beklentisinin hayal kırıklığıyla neticelenmemesi için, alt başlığının hedeflediği tahsisin altını çizmek gerekir. Bu, aynı zamanda, gerek Hick'in çoğulculuğunun Hıristiyan ve gerekse Nasr'ın bu noktadaki düşüncesinin İslami sayılıp sayılamayacağı noktasındaki birtakım çekinceleri saklı tutmak açısından da önem arz etmektedir.

Yazar, kitabın birinci bölümünün tamamını Hick ve Nasr'ın entelektüel biyografilerine ayırıp, etraflıca ele aldıktan sonra, ikinci bölümde, bu iki düşünürün çoğulcu yaklaşımlarına bir ölçüde kaynaklık eden; dinin kökeni, din ve değişim, *sophia perennis* ve gelenek gibi konuları ele alıyor. Eğer Hick'in dinî çoğulculuğu temelde din/dinlerin kaynağını bir açıklama çabası olarak görülürse, bu, Aslan'a göre, Hick'in daha ziyade Aydınlama'yı izleyen süreçte Müller, Durkheim, Otto, Frazer, Taylor, Freud gibi düşünürler tarafından natüralist, sosyolojik ve psikolojik temellerde geliştirilen din kuramlarının bıraktığı seküler kültürün etkisinde olduğu içindir. Hick'e göre dinin hem natüralist, hem de

dinî yorumuna imkan sağlayan şey, din fenomeninin muğlak oluşudur. Bununla birlikte, Hick, dinin aşkın bir varlığa yönelik beşerî cevaplar olduğunu düşünmekle, din olgusuna 'dinî' bir açıklama getirme çabası içerisinde olup, bu yüzden Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Budizm'i din dairesine alırken, Marksizm gibi düşünce sistemlerini dışarıda bırakmaktadır. Yine de bu, Hick'e göre, dinin bütünüyle ilahi kaynaklı olduğunu göstermez. Dinî (mistik) tecrübe, dolayımsız olmayıp 'beşeri-kültürel' ögeleri de ihtiva ettiğinden, din, Tanrı'nın doğrudan iradesiyle varlığa gelen bir şey değil, ilahi olan ile mistiğin karşı karşıya gelmesinin bir ürünüdür (s. 27-37). Öyleyse, Hick'e göre, bütün dinler böyle bir karşılaşma neticesinde ortaya çıkmıştır ve söz gelimi, "İslam, Gerçeğin (*the Real*) Muhammed'le yoğun bir dinî tecrübede karşılaşmasıyla varlığa gelmiştir" (s. 33). Yazar, haklı olarak Hick'in sunduğu bu bakış açısının doğuracağı sorunlara değiniyor: Söz gelimi, İslam'da Kur'an ilahi mi yoksa beşerî kaynaklı mıdır veya ikisinin ortak bir ürünü müdür? Yazar'a göre, Hick bu soruları cevapsız bırakmaktadır.

Yazara göre, aslında bu sorunlar Hick'in din kuramının seküler nitelikli olmasının doğurduğu sonuçlardır ve bu durum, özellikle onun büyük dinlerin kökenlerini daha önceki birtakım geleneklere göndermelerle açıklamasında daha açık gözlemlenebilir; ki, bu durum Hick'in, Frazer, Müller ve Durkheim ile benzer bir kaderi paylaşmasına neden olmaktadır. İşte bu noktada yazar temel hedeflerinden birini açıklamaktadır: "Bu çalışmanın temel tezlerinden biri, Hick'in dinî çoğulculuğu 'geleneksel-üstü' bir kuramla izahının, zımnen 'Hıristiyan' ve açıkça 'modern-seküler' olduğundan, dinî olarak doyurucu olmadığıdır" (s. 38). Öyle görünüyor ki, bu düşünce çizgisi, Hick'i Nasr'dan ayırmaktadır. Dinin ortaya çıkmasında insan faktörüne önemli ölçüde vurgu yapan Hick'in bu kuramı, dini sürekli değişim ve dönüşüme konu ederken; dinin Tanrı tarafından değişen dünyaya gönderildiğini düşünen Nasr'a göre, dinler, gerçekliklerini, İlahi Zihin'deki (*Divine Intellect*) ezelî imkanlara borçlu olduklarından, tarihsel tezahürleriyle özdeşleştirilemez ve bu yüzden, bu bağlamda ortaya çıkan değişimler ilahi düzlemdeki bu gerçekliklerin zaman içerisinde tezahüründe aranmalıdır (s. 39-40). Nasr'a göre bütün dinlerin hakikati ezelî gelenek, *sophia perennis*'de var olduğundan, esoterik bir çerçeveden bakılınca, nasıl ki tüm vahiyler Kelam'la (*Logos*) ezelde ilişkili ise, aynı şekilde dinlerdeki bu çokluk da, tüm dinlerin doğruluklarına tanıklık eder (s. 50).

Üçüncü bölümde yazar, Hick ve Nasr'ın dinî çoğulculuklarına kaynaklık eden epistemolojik bakış açılarını daha ayrıntılı bir şekilde irdelemeye çalışmaktadır. Bu bağlamda, evvela Hick'in evrenin dinî açıdan gerek natüralist ve gerekse dinî bir yorumu haklı çıkarabilecek bir yapıda olduğuna ilişkin düşünceleri ile dinî tecrübe ve dinî dil konularındaki görüşlerinin ortaya konulup değerlendirilmesi yer alıyor. Hick'e göre, evren dinî açıdan natüralist veya dinî bir yorum getirmek noktasında yeterince açık olmayıp bir muğlaklık arz ettiği gibi, yine Gerçek veya Aşkın Varlık'la insan arasında da temelde ortadan kal-

dırılması pek olanaklı görünmeyen 'epistemik bir mesafe' olduğundan, dinlerin Tanrı'ya (Gerçeğe) ilişkin bilgi kaynağı ve bu bağlamdaki doğruluk iddialarının Tanrı'ya atfının 'gerçekçi' bir temeli olamayacağı gibi, dinî bilgilerin nihai kaynağı, öznesinin insan olduğu dinî tecrübedir ve bu yüzden dinî dil de bir anlamda kaçınılmaz olarak mitolojiktir. Hick'in ileri sürdüğü çoğulculuk hipotezi, temelde tek tek dinî geleneklerden hareketle bu sonuçlara varmayıp, aksine, dışarıdan ve genelleyici bir görüş olduğundan, dinî geleneklerin içerisinde böyle bir genellemenin doğuracağı olası sıkıntılar rahatlıkla tahmin edilebilir. Yazarın, Hick'in getirdiği 'dinî tecrübe' ve 'dinî dil'in mitolojik olduğuna ilişkin sunulan kriterlerin, özellikle İslam gibi, bu noktada oldukça gerçekçi iddialar içeren Kur'an'ın Allah'ın kelamı olup, bilgisel içeriğinin hiçbir şekilde Hz. Muhammed'in dinî tecrübesiyle temellendirilemeyeceği ve yine Kur'an'ın bütün doğruluk iddialarını mitolojik bir çerçeveye indirgemenin, en azından İslam geleneği açısından kabullenemez olduğu noktasında Hick'in görüşlerinin yetersizliğine olan vurgularına katılmamak mümkün değildir. Yine, yazar haklı olarak, Hick'in tüm kutsal metinler gibi, Kur'an'ın da sırf Gerçek konuşamayacağı için mitolojik olduğunu düşünmesinin temelde bir ön kabule dayandığı ve bu noktada da Müslümanların Allah'ın konuştuğuna dair ön kabulünden pek farklı olmadığını ifade ediyor (s. 55-77). Hickçi çoğulculuğun, tüm büyük dinî geleneklerin teolojik iddialarını bir hipotezle açıklama yetersizliğini vurgulamanın yanı sıra, bana öyle geliyor ki, Hick'in "Gerçek konuşmaz," şeklindeki iddiasının bizzat kendisi de mitolojik olamayacağına göre, bunun Hick için açık bir çelişki olacağını da belirtmek gerekir.

Aslan'a göre, her ne kadar Hick ve Nasr dinî çokluk fenomeninin arkasında bir birlik olduğu noktasında anlaşıyorlarsa da, dayandıkları bilgi anlayışları birbirinden oldukça farklıdır. Hick'in bilgi anlayışı önemli ölçüde Kantçı idealizm ile Humecu deneyciliğin etkisinde Aydınlanma sonrası felsefeyi yansıtırken; daha çok *perennial* felsefenin bilgi anlayışını benimseyen Nasr'ın, Batı felsefesinde olsa olsa Yeni-Eflatunculukla olan benzerliğinin altı çizilebilir. Kaldı ki, yazara göre, Yeni-Eflatuncu ögeler, Nasr'ın etkisini taşıdığı gelenekselci *perennial* felsefenin 'birleştirici hakikat'ini ifade etmede sadece pragmatik bir değer taşımaktadır. Dolayısıyla, gelenekselci düşünce çizgisinin Hickçi bilgi anlayışından ayrıldığı en önemli nokta, Nihai Gerçekliğin bilgisi olan *scientia sacra*'yı (kutsal bilgi) sıradan bilgiden ayırmasıdır. *Scientia sacra*'yı sıradan akıl yürütme (*discursive*) yoluyla elde edilen bilgiden ayıran da, onun duyumsal-rasyonel bilgiye entelektüel sezgi ve vahyi eklemesidir; ki, bu, Nasr için ilahi bir bilgi kaynağıdır (77-88). Bu nedenle, Hick için insanın Tanrı hakkındaki bilgisi fenomenal düzlemle sınırlı olduğundan, kendinde Gerçeği (*the Real an sich*) bilmenin imkanı yok iken; Nasr için, insan, bu Gerçekliğin bir tezahürü olduğundan, böyle bir imkandan söz edilebilir. Her ne kadar modern dinî ve felsefi düşünce bu imkanı göz ardı etse de, Nasr'a göre, aslında böyle bir bilgi (*sophia perennis*) anlayışını Antik ve Ortaçağ düşüncesinde, söz gelimi Efla-

tun'dan Master Eckhart'a kadar birçok düşünürde görmek mümkündür (s. 88-93). Bütün bunlardan dolayı, yazara göre, Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan Amerikan yerlilerinin dinlerine varıncaya kadar bütün gelenekleri gelenekçi-çoğulcu bir potada kuşatan, dolayısıyla, hiçbir dinî geleneği (geniş anlamda) dışlamayan Nasr'ın gelenekçi görüşü, hangi geleneğin çoğulcu hipoteze dahil edileceği konusunda sağlam bir kritere sahip olmadığı için, birtakım dinî gelenekleri dışlayan Hickçi çoğulculuğa kıyasla, din olgusunu daha iyi açıkladığı ve dinî bir temele de dayandığı için daha uygundur (s. 96-97).

Dinsel çoğulculuk gerekli midir? Yazar bu soruya, evet, demekle beraber, böyle bir çoğulcu arayışın farklı nedenlere dayanabileceği kanaatini taşıyor. Bu nedenler arasında, küreselleşmenin din üzerine etkisine değinirken yazar, Hick'in çoğulcu anlayışının arkasında böyle bir saikin olduğunu, bunun da Hick'in, Hıristiyanlığın tarihsel gelişimine bağlı olarak gelişmelere olumlu cevap verdiğine inanmasında yattığı kanaatindedir; ancak, yazara göre, Hick'in bunu herkesten beklemesi doğru değildir; çünkü, örneğin İslam, kendi çoğulculuğunu farklı bir şekilde yaratabilir (s. 98-101).

Yazar, dinî çoğulculuğun, tek Aşkın Gerçekliğe inandığı hâlde, diğer dinlerin de doğruluk ve kurtuluş iddialarını dikkate alan kişi için önem arz ettiğini belirttikten sonra, dinî dışlayıcılığın (*religious exclusivism*) kendi kendisiyle çelişen bir görüş olduğunu ileri sürüyor (s. 103). Ancak, kurtuluşun, kişinin inandığı dinin dışında gerçekleşemeyeceği anlamına gelen dinî dışlayıcılığın, dinî çoğulculuk açısından pek uygun bir görüş olmadığı yeterince açık olmakla birlikte, böyle bir görüşün kendi içinde bir çelişki barındırdığını görmek oldukça zor görünüyor. Dinî dışlayıcılık, yazara göre, bir kimseye hakikati ve kurtuluşu sadece kendi dininde görme ve diğer dinlerin hakikat ve kurtuluş iddialarını zorunlu olarak dışlama hakkı verdiği için çelişkilidir (s. 103). Doğrusu, böyle bir tutumun dinî bağnazlık olduğu varsayılabilir; fakat çelişkili olduğu söylenemez. Aksine, doğruluk iddialarının zorunlu olarak dışlayıcı olduğunu göz önüne alırsak, bir dinin mensubunun kendi inancıyla çelişen başka bir dinin doğruluk iddialarını dışlaması bir çelişki değil, bir zorunluluktur. Buna göre, denilebilir ki, çelişki barındıran görüş dinî dışlayıcılık değil, belli bir dinin doğruluğuna inanan bir kimsenin bundan farklı ve hatta çelişkili olan başka dinlerin iddialarının da doğru olduğuna inanan çoğulcunun anlayışıdır. Kısacası, bir kimsenin kendi inancının doğruluğuna inanıp, kendi inancıyla çelişen diğer inançların yanlış olduğunu düşünmesinde bir çelişki yoktur; olsa olsa, bu hakkı başkasına vermemesi çelişkili olarak görülebilir; ki, bu dinî dışlayıcılığın bizzat çelişkili olduğu anlamına gelmez.

Aslan'a göre, gerçekte dinî olmayıp 'ideolojik' olan Hick'in görüşü, dinî çoğulculuk noktasındaki yegane seçenek değildir ve çoğulcu bir anlayış, bizi zorunlu olarak Hick'in varsaydığı, kendisine hiçbir şekilde epistemolojik olarak nüfuz edemediğimiz 'kendinde Gerçeğe' (*the Real an sich*) götürmez. Dolayısıyla, dinî bir çoğulculuğa varmak için, Hick'in yaptığı gibi, Tanrı'yı bütün ni-

teliklerinden soyutlamaya gerek yoktur. Hatta yazara göre, İslami açıdan Hıristiyanların Baba Tanrı'ya, Yahudilerin Adonai'ye ve Müslümanların Allah'a ibadetlerinin aynı Tanrı'ya ibadet olduğu rahatlıkla iddia edilebilir; Tanrı'yı farklı şekilde adlandırmak onun özdeşliğine halel getirmez (s. 108-109). Yazarın bu iddiası felsefi ve İslami açıdan birtakım sorunlar ihtiva etmektedir. Kuşkusuz, bir varlığın değişik adlarla adlandırılması, onun, deyim yerindeyse hüviyetinin belirlenmesine engel değildir; ancak, buradaki asıl sorun, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın Tanrı kavramları arasındaki yegane farklılığın 'adlandırma'dan ibaret olup olmadığıdır. Bir varlığı, o varlık yapan özdeşlik koşulları nelerdir? Leibniz'in Yasası'na uyacak olursak, A ve B'nin aynı varlık olduğunu söyleyebilmemiz için, A ve B'nin zorunlu olarak birbirlerinin bütün niteliklerine karşılıklı olarak sahip olmaları gerekir. Bu durumda, söz gelimi, Hıristiyanların Baba Tanrısı (bunun sadece bir adlandırma değil, aynı zamanda teslis çerçevesindeki bir niteleme olduğu gözden kaçırılmamalıdır) ile böyle bir nitelemeye aslâ müsamaha etmeyen ve bunu dışlayan İslam'ın Tanrısı'nın (Allah) aynı varlığa delalet ettiğini nasıl düşünebiliriz?

Hick'in ve Nasr'ın dinî çoğulculukları arasındaki en önemli farklılıklardan biri, yazara göre, Hick'in hipotezi 'ideolojik' olmasına rağmen, Nasr'ın çoğulculuğunun temelde 'dinî' karakterli olmasıdır. Hick'in çoğulcu din anlayışını 'ideolojik' yapan ise, onun dini, temelde insan katkısının bir sonucu olarak görmesine paralel olarak, kişisel akıl yürütmelere dayanarak diğer dinlere bir 'doğruluk' dayatması ve bunu yaparken, çağdaş liberalizmin değerlerine dayanmasıdır. Buna karşılık, Nasr'ın çoğulcu düşüncesini 'dinî' yapan ise, onun dinlere, deyim yerindeyse, bir üst doğru dayatmaması, aksine her dine kendi bağlamında izafi bir mutlaklık atfederek, onları yargılamaksızın doğru kabul etmesidir. Kabaca ifade etmek gerekirse, Hick için din ve hakikat insan kaynaklı iken, Nasr için din ve her türlü hakikat Tanrı'dan gelir (s. 110-113). Aslında, yazara göre, Hick ile Nasr'ı farklılaştıran, temelde onların gerçeklik ve din tasavvurlarıdır: Hick için Tanrı fiziksel âleme ve insan hayatına nüfuz ettiği için, kuşatıcı bir gerçeklik olmadığı hâlde, Nasr'a göre dinler dahil her şey Tanrı'nın tezahürleridir (s. 114).

'İdeolojik' ve 'dinî' ayırımının, sırasıyla Hick'in ve Nasr'ın çoğulculuğunu doğru nitelediği tartışılabilir. Yazarın kendisinin de belirttiği gibi, Hick'in çoğulculuğu, zımnen Hıristiyan ögeler içeriyorsa, bu, kuşkusuz onu dinî içerikli yapmak için de yeterlidir. Öte yandan, Nasr'ın çoğulculuğunun da görünürde Tanrı kaynaklı olduğu için 'dinî' olduğunu söylemek ne kadar doğrudur? Nasr'ın çoğulculuğunun, geleneksel (Nasr'ın gelenekselciliği anlamında değil) İslami anlayışı yansıtmadığını düşünmek için yeterli gerekçe olduğunu kabul edecek olursak, onun bu düşüncesinin 'dinî' olmasının referansı tam olarak ne olabilir? Kaldı ki, Nasr'ın, dinleri aşkın bir Gerçekliğin değişik boyutları veya tezahürleri olarak görmesi noktasında, dinlere, onları aşan bir 'doğruluğu' zımnen de olsa dayattığı göz önüne alınırsa, onun da ideolojik boyutundan bahsedilebilir. Do-

layısıyla, öyle görünüyor ki, Hickçi ve Nasrcı çoğulculuk arasındaki bu farklılığın 'ideolojik' ve 'dinî' şeklinde değil, belki de 'felsefî' ve 'teolojik (veya mistik)' olarak ifade edilmesi daha uygun olurdu. Aslında, yazar da beşinci bölümün sonuna doğru buna benzer noktalara değinmekte; söz gelimi, Nasr'ın, kendi görüşünü metafiziksel, Hick'inkini ise felsefi olarak nitelediğine değinmekte ve (biraz da çelişkili bir biçimde) Nasr'ın da bir 'izm' sunmasında 'ideolojik' olmaktan kurtulamadığı noktasında Dean'e katılır görünmektedir (bkz. s. 168-170).

Hickçi ve Nasrcı çoğulculuk arasındaki diğer bir farklılık da şudur: Hick, kendi çoğulculuğunun herkes tarafından anlaşılabileceğini savunurken, Nasr kendi çoğulculuğunun, ancak dinlerin esoterik hakikatini kavrayabilen 'elitler' tarafından anlaşılabileceğini düşünür (s. 115-116). Böylece, Nasr'ın *philosophia perennis*'e dayanan geleneksel çoğulculuğu, Müslümanlardan Eskimolara bütün dinî gelenekleri kuşatırken, Hick'in anlayışı "sadece dünyanın büyük geleneklerini, yani Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Budizm'i içine alır" (s. 117). Dördüncü bölümün geriye kalan kısmında yazar, Nasr'ın, dayandığı geleneksel*ci perennial* düşüncenin temel dinamikleri ile bunların teistik-dinî gelenekler arasındaki farklılıkları ve bu farklılıkların doğurduğu sorunları aşkın bir birleştiricilikle nasıl çözüme kavuşturacağı noktasında bir açıklama getirmediğine değinerek haklı olarak, tüm dinî gelenekleri bu şekilde birleştirme çabasında olan *perennial* gelenekselciliğin modern bir fenomen olduğunu, bu açıdan da geleneklerin anladığı gelenekselcilikten ayırılması gerektiğini ileri sürüyor (s. 118-129).

Hick, çoğulcu hipotezini geliştirirken, önemli ölçüde Kant'ın *numen* ve *fenomen* ayırımına dayanarak, dinleri tanımlanamaz olan *numen* Gerçeğin fenomen dünyasındaki tezahürleri olarak görür ve böyle bir ayırımın birçok dinî gelenekte mevcut olduğunu ileri sürer. Hick'e göre, kendinde Gerçeğin ancak ne olmadığını söyleyebiliriz; ne olduğunu ise aslâ bilemeyiz. Böyle bir bakış açısının doğurduğu birçok sorun söz konusudur ve yazar beşinci bölümde daha çok bu sorunlara eğilmektedir: Eğer 'kendinde Gerçek' hakkında olumlu anlamda hiçbir şey bilemiyorsak, *fenomenal* düzlemdeki dinlerin O'nun tezahürleri olduğunu nasıl bilebiliriz? O hâlde, sorun, bu dinî tezahürlerin 'tanrıları' ile, tanımlayamadığımız kendinde Tanrı arasındaki ilişkiyi temellendirme sorunudur. Yazar bu bağlamda, yine hakkında olumlu hiçbir şey bilemediğimiz böyle bir varlığın 'bir', 'gerçek' ve dinlerin 'temeli' olduğu noktasındaki Hickçi iddiaların barındırdığı çelişkilere ve Hick'in, yine dinlerin tasavvurlarına konu olan 'tanrılar' ile kendinde Tanrı olan Gerçeğin arasındaki ontolojik ilişkiyi açıklamaya yönelik, İbn Arabî ve Aquinas'a referansla geliştirdiği cevapların yetersizliğine dikkat çekiyor (s. 130-146). Yazar, Hick'in bu ontolojik ilişkiye, doyurucu bir açıklama getirmediği noktasında haklı olabilir; ancak, Hick'in bu ilişkiyi kurmasındaki öncelikli saikin (tıpkı Kant'ta olduğu gibi) ontolojik değil, epistemolojik olduğunu, sanırım göz ardı etmemek gerekir.

Dinî çoğulculuk bağlamındaki en önemli noktalardan birisi, kuşkusuz, değişik dinî geleneklerde farklı tasavvurlara konu olan Tanrı'nın ontolojik statü-

sü, bir başka deyişle, böyle bir varlığın gerçekliğinin neye tekabül ettiğidir. Bu da, yazara göre, Hick ile Nasr arasında önemli bir ayrılık noktasıdır. Çünkü daha çok Kant ve James'in felsefelerini yansıtan Hick'in düşüncesinde Tanrı, pratik amaçlara yönelik bir 'varsayım' iken, Nasr için Tanrı 'bilfiil' var olan bir varlıktır (s. 155). Doğrusu, Hick'in, dinî çoğulculuğunda Tanrı'yı bir varsayıma dayandırması, zorunlu bir şekilde onun Tanrı'yı bilfiil bir varlık olarak düşünmediği anlamına gelmez; böyle bir farklılık, rahatlıkla Hick'in çoğulcu hipotezinde tümevarımcı, Nasr'ın ise çoğulculuğundan tümdengelimci bir yol izlemesinde aranabilir. Diğer yandan, yine yazarın bu bağlamda ifade ettiği, "Hick ile Nasr arasındaki en çarpıcı farklılıklardan birisi, Hick'in dinin 'tanrılar'ını, aynı Gerçeğin farklı tezahürleri olarak görmesi, Nasr'ın ise dinin 'tanrıları'nı, farklı 'varlıklar' olarak değil, farklı dinî bir evren bağlamında kendini değişik yollarla ifşa eden aynı Gerçekliğin değişik isimleri olduğuna inanmasıdır," (s. 156) ifadelerine dayanarak, iki düşünce arasındaki bu farklılığı açık bir şekilde görmek mümkün görünmüyor. Zira dinlerin tanrılarının, Hick'e göre, aynı Varlığın (Gerçek) farklı tezahürleri mi olduğu, yoksa bu tezahürlerin farklı varlıklara mı tekabül ettiği, sorusunun ayrıca yanıtlanması gerekmektedir.

Yazara göre, 'Gerçeklik' tasavvurunu "Kur'an, tasavvuf ve İslam felsefesi"nden (s. 153) alan Nasr için, dinlerin farklılığı ve hatta birbirlerini dışlaması, bizzat Tanrı tarafından irade edilen bir şeydir; çünkü "her bir din veya gelenek, tanrılığın (*divinity*) bir yönüne vurgu yapmıştır. Dinlerin çokluğu, İlahi Varlığın sonsuz zenginliğinin doğrudan bir sonucudur" (s. 164). Nasr'ı böyle bir düşünceye sevk eden şey, onun, dinleri de diğer bütün varlıklar gibi İlahi Tabiat'taki ezelî imkanlar olarak düşünmesi ve her bir dini, Mutlak'la ilişkisinden dolayı 'izafi olarak' mutlak görmesidir. Sonuçta, "Hem Nasr, hem de Hick çoğulcudur; ama farklı bir tarzda. Hick, dinlerin farklı olmalarına rağmen, onların insanı kendi-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüştürme olarak özetlenebilecek ortak bir amaca vurgularında birleştiklerine inanır. (...) Nasr, diğer yandan, dinlerin birliğinin dinlerin haricî formlarında bulunamayacağına; dinlerin birliğinin, haricî tezahürlerin üstünde ve ötesinde, aşkın bir birlik olduğuna inanır" (s. 167-168).

"Hıristiyanlık ve İslam: Nihai'nin Tezahürleri" başlığını taşıyan kitabın altıncı ve son bölümünde yazar, Hıristiyanlık ile İslam'ın çoğulcu düşünceyle olan veya olabilecek tarihsel-öğretisel ilişkisini irdeleyip, İslami bir çoğulcuğun temel bir çerçevesini sunmaya çalışıyor. Evvela, Hick'in yazılarına göndermelerle Hıristiyanlığın dinî dışlayıcılık-dinî çoğulculuk noktasındaki tarihsel gelişimine değinen yazara göre, Hick'in hulûl doktrinine oranla teslis doktrinine daha az eleştirel yaklaşmasının nedeni, bu doktrinin, Tanrı'nın kendisini üç değişik şekilde tezahür ettirmesini gerekli görmesi noktasında çoğulculuğuna yardımcı olmasından kaynaklanmaktadır (s. 181). Bu arada, Hick'in, Kur'an'ın Allah'ı doksan dokuz adla nitelemesinin, Hıristiyanlıktaki teslise tekabül ettiğini haklı olarak eleştiren yazarın Hick'e vermeye çalıştığı cevap da maalesef Hick'in id-

diası kadar şaşırtıcı görünüyor. Yazara göre, "İslam'da Tanrı'nın doksan dokuz isimle nitelenmesi, bir doktrin veya teolojik bir akide değildir; o, Müslümanların Tanrı'ya inanmalarının bir parçası değildir; halbuki Hıristiyanlık'ta teslis, Hıristiyan teolojisinin özsel parçalarından biridir" (s. 181). İslam kelam/felsefe geleneğinde ilahi sıfatların, özellikle ontolojik statülerinin ciddi tartışma ve ayrışmaya kaynaklık ettiği bir gerçektir; buna paralel olarak, aslında yine bu gelenekte ilahi sıfatlara indirgenen ilahi isimlerin ontolojik statüleri de tartışma konusu olabilir. Ancak, bu konuyu, "İlahi isimlerin Allah'ı nitelemesi" konusundan kesinlikle ayırmak gerekir. Kur'an'da yer alan ve Allah'ın kendi kendisini nitelemede kullandığı ilahi isimlerin hangi anlamda İslam'da bir inanç esası olmadığını anlamak oldukça güçtür, imkansız değilse... Kaldı ki, İslam'da Tanrı tasavvurunu ilahi isimlerden ayırarak, yani Allah'ı isimlerinden ayırarak inanmak nasıl mümkün olabilir? Yine, eğer bir ân İslam'da Allah'ı ilahi isimlerden ayırarak düşünebileceğimizi varsaysak, bu durumda, böyle bir varlığın diğer dinlerin tanrılarından biri değil de, İslam'ın tanrısı, yani Allah olduğunu bilmenin veya düşünmenin bir yolu kalır mı? Her hâlükârda İslam'da Allah'a inanmayla ilahi isimlerin O'nu nitelediğine inanmayı birbirinden ayırmak imkansızdır.

İslam 'dinî bir çoğulculuk' öneriyor mu? Kitabının büyük çoğunluğunu Hick ve Nasr'ın çoğulculuğu ile sınırlayan yazar, kitabın son bölümünün geriye kalan kısmında bu soruya, kendi ifadesiyle, Kur'an ayetlerine dayanarak, evet, denilebileceğini düşünüyor. Yazar, bir görüşün veya bakış açısının 'İslami' olarak nitelenmesinin kesin olmadığı için, her zaman tartışma konusu olabileceğini belirttikten sonra, 'İslami bir çoğulculuğun' temel çerçevesini bir dizi önermelerle çizmeye çalışıyor. Özetle,

(i) İslam'da vahyin evrensel olması ve tarihte değişik kavimlere birçok peygamber tarafından bildirilmesi;
(ii) Irkların, toplulukların ve dinlerin çokluğunun, Tanrı'nın rahmetinin belirtileri olması;
(iii) Tanrı'ya boyun eğmek şartıyla her dinin (lafzen) İslam olarak adlandırılabileceği;
(iv) Dinde zorlamanın olmadığı;
(v) Tanrı [Allah?] katında dinin İslam olduğu;
(vi) Tanrı'ya ve ahiret gününe inanıp salih amel işleyen kimselerin kurtuluşa erecekleri; İslami çoğulculuğun temel dinamikleridir (s. 186-196).

Yazar, Allah katında dinin ancak İslam olduğuna ilişkin ayet(ler)in, buradaki 'İslam' Allah'ın iradesine boyun eğmek olarak alındığında, İslami açıdan dinî bir çoğulculuğa kapı aralayacak şekilde yorumlanabileceklerini düşünmektedir. Yazar bu teorik 'İslami dinî çoğulculuk' çerçevesinin, Hz. Peygamber'in Medine'de, Müslümanların diğer din mensuplarıyla birlikte yaşamalarına olanak tanıyan Medine Vesikası ve İslam tarihinin daha sonraki dönemlerinde gayri müslimlere tanınan (bir arada yaşama) haklarla da desteklenebileceğini ileri sürmektedir (s. 196-200).

Maalesef, (I)-(VI)'de tasarlanan 'İslami dinî çoğulculuk' çerçevesinin hem İslamiliği, hem de çoğulculuğu oldukça tartışmalı görünüyor. Her şeyden önce, doğal bir fenomen olan dinî çokluğu (*religious plurality*), bu dinlerin doğruluk iddialarını hem Hick, hem de Nasr'da olduğu gibi üst basamaklı veya aşkın bir potada yorumlayıp, onların aynı gerçekliğin veya doğruluğun bir boyutu olduğunu düşünmek suretiyle, bu dinî çokluk olgusunu bir değere dönüştürmek olan dinî çoğulculuktan (*religious pluralism*) ayırmak gerekir. Çünkü bunların ilki, dinlerin doğruluklarını ve yanlışlıklarını söz konusu etmeksizin, dinlerin mevcut çokluğunu ifade ederken, ikincisi, bu dinlerin birbirinden farklı ve hatta çelişkili doğruluk değerlerini bir üst-doğru etrafında toplama çabası olduğundan, birincisinin aksine, bu dinlerin doğruluk iddialarını izafileştirmektedir. Yazarın bu ayırımı dikkate almaması, kanaatimce, onu, İslam'ın gerek teorik düzlemde ve gerekse tarihsel süreç içerisinde değişik dinlere yaşama hakkı tanıması (ki bu dinî çokluk-farklılığa karşı hoşgörü olarak ifade edilebilir) olgusunu, sanki aynı zamanda İslam'ın bu olguyu bir değere, bir 'izm'e dönüştürdüğü varsayımından hareketle, bunun 'İslami dinî çoğulculuğa' kaynaklık ettiği sonucuna götürmüştür. Aksi hâlde, bu olgulardan hareketle İslami bir çoğulculuğa nasıl varılacağını anlamak oldukça zordur. Kuşkusuz, İslam'a göre, Allah insanlık tarihi boyunca değişik kavimlere birçok peygamber göndermiştir ve bir anlamda bu peygamberler ile onlara tâbi olanların hepsini müslüman olarak görebiliriz; ancak, yine İslam'a göre, bu peygamberlerin hepsinin mesajı temelde aynı olduğundan, inanç açısından aralarında 'çoğulculuğa' kapı aralayacak öğretisel bir farklılık yoktur ve onları müslüman yapan da budur. Kaldı ki, dinî çoğulculuğun çözmeyi veya birleştirmeyi hedeflediği dinî farklılıklar, İslam'a göre peygamberlerin orijinal mesajlarında olmayıp tarihsel ve toplumsal koşulların etkisiyle, bu düzlemde ortaya çıkan farklı-çelişkili birtakım inançlardır. Aslında, yazarın, "İslam'ın amaçladığı, bu farklılığı Kur'an'ın kutsal ilkeleriyle bir birliğe dönüştürmektir," (s. 189) ifadelerine bakılırsa, onun da bir bakıma bunun farkında olduğu düşünülebilir; fakat bu durumda, İslami dinî çoğulculuğun tam olarak neyi ifade edeceğini açıklamak gerekir.

Bu taslağın en tartışmalı ve İslami açıdan belki de kabul edilmesi mümkün olmayan noktalarından birisi, yazarın (II)'yi desteklemek için 49. Hucurât, 13. ayetini ("Ey insanlar! Biz sizi, bir erkek ve bir dişiden yarattık. Birbirinizle tanışıp anlaşmanız için sizi halklar ve kabileler hâline getirdik. Allah katında sizin en değerli olanınız en çok sakınanınızdır. Şüphesiz, Allah bilendir; haberdar olandır") zikretmesidir (s. 188-189). Birçok kimse bu ayetten yola çıkarak Allah'ın insanları değişik ırklar ve topluluklar hâlinde yaratmasını, haklı olarak, O'nun rahmetinin bir tecellisi olarak görebilir; ancak bu anlamdaki ilahi rahmetin kapsamına dinlerin çokluğunun (farklılığın) dahil edilebileceği nasıl bir gerekçeye dayandırılabilir? Kuşkusuz, İslam'a göre, Allah, tarihin farklı dönemlerinde, değişik topluluklara birçok peygamber göndermiştir ve bu, ilahi rahmetin bir tecellisidir; ancak, bu peygamberlerin tebliğ ettiği dinin/dinlerin, di-

nî çoğulcuların birleştirmeye veya indirgemeye çalıştıkları gibi farklı dinler olduğunu düşünmek olanaksızdır. Çünkü İslami açıdan, tarih boyunca gönderilen peygamberlerin tebliğ ettiği dinin içeriğinin farklı olmadığı, dinler arasındaki mevcut farklılıkların tarihsel-toplumsal değişmelerin bir sonucu olduğu, zannederim, Kur'an'ın en açık bir şekilde vurguladığı noktalardan biridir.

Yine, bu bağlamda (III) de tartışmalı görünüyor. "Kur'an'a göre," diyor yazar, "İslam sadece bir iman ya da din sistemine verilen bir ad değil; fakat Tanrı'nın iradesine bir teslim olma fiilinin de adıdır" (s. 190). Bir kimse, haklı olarak, Tanrı'nın iradesine teslim olan bir kimseye 'müslüman' veya bu eyleme de 'İslam' denilmesi gerektiği noktasında yazara katılabilir; ancak kabul etmek gerekir ki, bu tür yüklemlemeler, sadece lafzi bir bağlamda söz konusu olabilir. Dolayısıyla, bunun ıstılahi anlamda İslami veya müslüman sayılabilmesi için, hangi tanrının iradesine teslim olduğunun belirlenmesi önem kazanmaktadır; ki, bu koşul da, ancak Kur'an'ın tanrısına, yani Allah'a teslim olunduğunda yerine gelmektedir.

Dinî çoğulculuk, özellikle de felsefi açıdan söz konusu olunca, karşılaşılan en önemli güçlüklerin başında, dinlerin birbirinden farklı ve hatta çelişkili inanç esasları gelmektedir. Yazar bu kitapta bu sorunları Hick ve Nasr'ın düşüncelerine referansla Hıristiyanlık ve İslam açısından ele aldığı için, konunun bir yerde kaçınılmaz olarak, geleneksel Hıristiyan inancının esasları olan teslis ve hulûl ile İslam'ın bunları açık bir şekilde reddetmesine geleceğini kestirmek güç değildir. Yazarın, kitabın sonuna eklediği Hick ve Nasr'la yapılmış söyleşi, bir ölçüde bu noktalar üzerinde de durmaktadır. Teslis ve İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olduğu noktasındaki iki dinin farklı tasavvurlarına ne demeli? Öyle görünüyor ki, Hick'in bu soruya cevabı onu geleneksel Hıristiyanlıktan uzaklaştırırken, Nasr'ın cevabı da onu geleneksel (Nasrcı anlamdaki 'geleneksel' değil) İslami anlayıştan uzaklaştırmaktadır. Hick, hemen hemen bütün kiliselerde Baba Tanrı'ya ibadet edildiği, Teslis öğretisinin Hıristiyan teologlar tarafından daha sonraki dönemlerde geliştirildiği ve 'Tanrı'nın Oğlu' demenin İsa'nın yaşadığı dönemlerde yaygın bir deyim olduğu için, metaforik olarak düşünülmesi gerektiği (s. 262-263) noktasında, tarihsel gelişimine dikkat çekerek Hıristiyanlığın daha ziyade monoteistik boyutuna vurgu yaparken; Nasr, dinleri İlahi Tabiat'taki ezelî imkanlar olarak gördüğü ve böylece her bir dini, tanrılığa yapılan bir vurgu olarak düşündüğü için, her iki dinin farklı ve hatta çelişkili doğruluk iddialarını anlamlı bir şekilde içine alabilecek bir epistemoloji ve metafiziğin geliştirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir (s. 266-267). Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, Nasr bu anlayışa çok az sayıda kimsenin (yani elit bir kesimin) erişebileceğini söylüyor. "Dolayısıyla," diyor Nasr, "Hıristiyanlığın çarmıh düşüncesi ile çarmıhı reddeden İslami düşünceyi kabul etmekte entelektüel ve hatta rasyonel olarak herhangi bir sıkıntım yok." (s. 267) Çünkü Nasr'a göre, çelişkili gibi görünen bu iddialar aynı gerçekliğin (eşit ölçüde doğru?) farklı tasvirleri olarak görülebilir. Doğrusu Nasr'ın bu düşünceleri daha etraflı bir tartışmaya muh-

taç görünüyor; ki, bu, yazımızın sınırlarını aşmaktadır; ancak, yazarın da, haklı olarak işaret ettiği gibi (s. 205), birbirlerinden tamamen farklı ve hatta çelişkili bu tasvir ve iddiaların bir tek varlığa nasıl delalet ettiğini, mantıksal düzlemde (tutarlı bir şekilde) düşünmek oldukça güç görünüyor.

Bir bütün olarak ele alındığında, yazarın, Hick'in düşüncesini modern, seküler, indirgemeci, ideolojik olarak eleştirirken, Nasr'ın gelenekselci bakış açısının tesirinde kaldığı dikkatli bir okuyucunun gözünden kaçmaz. Buna karşılık, yazarın, Nasr'ın düşüncelerini de zaman zaman eleştirmekten kaçınmasa da, onu Hick'e oranla daha az eleştirdiğini gözlemlemek mümkündür. Yazar, Nasr'ın çoğulcu düşüncesinin dayandığı gelenekselci anlayışın geleneksel İslami anlayıştan ayrıldığını ifade etmekle beraber, onun bu düşüncenin gerçekte İslami bir bakış açısını yansıtıp yansıtmadığı noktasında daha etraflı bir irdelemeye girmesi kanımca yerinde olurdu (söz gelimi, Nasr'ın İslami çoğulculuğunun 'evrensel bir maneviyatçılık'tan hangi noktalarda ayrıldığı merak konusu olabilir) ve ancak böyle bir irdelemeden sonra yazarın Kur'an'a dayanarak taslağını vermeye çalıştığı İslami dinî çoğulculuk önerisi daha anlamlı bir bağlama sahip olabilirdi. Aksi takdirde, Nasr ile yazarın dinî çoğulculuk önerilerinin çatıştığı noktada, hangi görüşün tam olarak 'İslami' bir seçenek sunduğu konusundaki kapalılık, yazarın kendi önersinin Nasr'ınkine bir alternatif mi, yoksa onu tamamlayıcı bir işlev mi gördüğü şeklinde bir ikilem yaratabilir. Aslında, kitaptaki bu kapalılık, sonucuna da yansıyor. Yazarın, Hickçi bir dinî çoğulculuğu pek elverişli bulmadığı noktasında kayda değer net bir tavır sergilemekle beraber, benzer bir netliği Nasr'ın çoğulculuğu konusunda takındığını gözlemlemek oldukça zor. Yazarın da çoğulcu bir bakış açısına sahip olduğunu göz önüne aldığımızda, doğal olarak, bu çalışmada bu iki çoğulcu bakış açısından hangisinin dinî çoğulculuğun temel sorunlarına bir çözüm önerisi olabileceğine dair sonuçta bazı değerlendirmeler yapılması gerekirdi veya yazar ne Hick'in, ne de Nasr'ın dinî çoğulculuklarının yeterli olduğunu düşünüyorsa (ki böyle düşündüğünü de gözlemlemek mümkündür) makul bir dinî çoğulculuğun bu iki görüşe nasıl alternatif olabileceğini göstermesi beklenirdi. Aslında yukarıda yazarın bir anlamda böyle bir alternatif arayışına girdiğine değindik, ancak bu alternatifin makul bir (hoşgörü veya bir arada yaşama bağlamındaki dinî çokluktan farklı olarak) dinî çoğulculukla neticelenmesi için, dinlerin birbirleriyle çatışan doğruluk iddialarının, rasyonel bir düzlemde nasıl uzlaştırılabileceğinin gösterilmesi gerekir. Ya değilse, dinî çoğulculuğun neden gerekli olduğu ve yine tutarlı ve makul bir görüş olup olmadığı, cevap bekleyen sorular olmaya devam eder. Bütün bunlara rağmen, bu çalışma, günümüzün bu iki düşünürünün, dinî çoğulculuğa ilişkin düşüncelerini başarıyla ortaya koymakta ve dinî çoğulculuk alanında süregiden tartışmaya, Hıristiyanlık ve İslam'ın dinî çoğulculuk konusundaki dinamiklerini bu iki düşünürün şahsında karşılaştırmalı olarak bir arada, uluslararası platforma bir kitap hâlinde taşıması noktasında kayda değer bir önem taşıyor.

MEHMET SAİT REÇBER

III. (2000) Cildinde Yayımlanan Makaleler

–Yazar isimlerine göre–

ACAR, İSMAİL, İslam Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği, III/2, s. 81-85.

ADANALI, A. HADİ, Kelam: İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci, III/1, s. 55-70.

AKTAŞ, CİHAN, İran'da Siyah Yorgunluğu, III/2, s. 15-44.

AKTAY, YASİN, Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı, III/3, s. 37-49.

ALKAN, AHMET TURAN, İki Dünya Arasındaki Mayın Tarlası; İstismar, Şirk ve Kutsallık Üzerine, III/3, s. 159-168.

APAYDIN, YUNUS, Yöntem(sizlik) Sorunu Üzerine, III/1, s. 139-146.

ATEŞ, ALİ OSMAN, Kadının Cinsel Sorumluluğu İle İlgili Bazı Rivayetler, III/2, s. 97-107.

AYDIN, MAHMUT, Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci, III/4, s. 47-74.

BAKİLER, YAVUZ BÜLENT, Atatürk'e İlah-Allah-Tanrı-Put-Peygamber Diyenler, III/3, s. 169-173.

BAŞER, ALEV ERKİLET, Sağ Siyasetin Payandası: Araçsalcı Dinsellik, III/3, s. 69-78.

BOZKURT, NAHİDE, Abbasilerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz, III/3, s. 147-158.

BRESTRICH, EMEL TOPÇU, Kadın Lider Olunca, III/2, s. 161-174.

CANATAN, KADİR, İslam Epistemolojisinin Temelleri: İlim ve Hikmet, III/1, s. 147-160.

ÇEKİN, MURAT, Netlik Ayarı –Kıyafet Meselesine Yeniden Bakış–, III/2, s. 175-181.

ÇİFTÇİ, ADİL, Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma –Sosyolojik Bir Yaklaşım–, III/3, s. 11-28.

ÇİFTÇİ, ADİL, Fazlur Rahman'ı Anlamak mı, Onun Sırtından 'İyi Müslüman' Olmak mı?, III/1, s. 131-138.

ERASLAN, SİBEL, Dindar Kadının Siyasi Tecrübesi, III/2, s. 145-151.

ERDOĞAN, MUSTAFA, Din İstismarı, Hukuk ve Temel Haklar, III/3, s. 29-36.

ERUL, BÜNYAMİN, Bir 'Alan Taraması'nın Panoraması –Vahy-i Gayri Metluv Hakkında Bazı Mülahazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi–, III/1, s. 161-184.

ERUL, BÜNYAMİN, Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Âişe, III/2, s. 109-129.

GÖKTAŞ, LÜTFULLAH, II. Vatikan Konsili Belgelerinde Müslümanlara İlişkin İbarelerin Çevirisi Üzerine, III/4, s. 181-194.

GÖRMEZ, MEHMET, Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine, III/1, s. 11-31.

GÖRMEZ, MEHMET, Musa Carullah, Türkiye Gazetesi ve Kulağı Bükülen Kalemin Onuru, III/1, s. 205-212.

GÜLER, İLHAMİ, Reel Politikada Dinî Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar, III/3, s. 51-67.

HANEFİ, HASAN, Dinî Araştırmaların Evrenselleştirilmesi –Metodolojik Yaklaşım–, III/4, s. 195-201.

HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, Dünyâ-Âhiret, III/1, s. 7-10.

HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, Kadına Dînin Verdiğini Fazla Bulanlar, III/2, s. 7-13.

HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, Diyaloğun Neresindeyiz?, III/4, s. 9-12.

HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, İstismâr, III/3, s. 7-9.

HICK, JOHN, Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması, III/4, s. 75-85.

HULL, JOHN M., Âmâ Bir Müridden Gören Bir Kurtarıcıya Açık Mektup, III/4, s. 13-34.

KARABULUT, İLHAMİ, Tanrı Buyruğu ya da Bir Tahrifin Anatomisi, III/1, s. 185-204.

KATAR, MEHMET, Hıristiyanlık'ta İsa'nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı, III/4, s. 115-131.

KIRBAŞOĞLU, M. HAYRİ, İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler, III/3, s. 121-137.

KIRBAŞOĞLU, M. HAYRİ, Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi, III/4, s. 147-168.

KOÇ, TURAN, Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi, III/1, s. 95-105.

KÖKSAL, FATMA, Müctehidlerin Kadın Aleyhine Taraflı Tutumlarının Sebebi, III/2, s. 71-79.
KURTOĞLU, AYŞENUR, Osmanlı Kadınlarının Gazeteleri ile İlk Tanışıklıkları, III/2, s. 87-96.
KUTLU, SÖNMEZ, 'Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi, III/3, s. 99-120.
MAHMÛD ES'AD İBN EMÎN ŞEYDİŞEHRÎ, Müdâfa'ât-ı Dîniyye, III/4, s. 203-220.
MANASTIRLI İSMAİL HAKKI, Kuvve-i Teşrî'iyye, III/1, s. 213-214.
MÛSÂ KÂZIM, Tesettür-i Nisvân, III/2, s. 183.
ÖKTEM, NİYAZİ, Kur'an'da Hz. İsa, III/4, s. 169-180.
ÖZAFŞAR, MEHMET EMİN, 'Hadisin Neliği' Sorunu ve Akademik Hadisçilik, III/1, s. 33-53.
ÖZDEMİR, METİN, Gazzalici İyimserliğin Kritiği, III/1, s. 107-129.
ÖZTÜRK, MUSTAFA, Şâtıbî'nin Kur'an'ın Anlaşılmasına Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi, III/1, s. 71-94.
ÖZTÜRK, MUSTAFA, İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: 'Ulû'l-Emr' Kavramı Örneği, III/3, s. 79-98.
REÇBER, MEHMET SAİT, Swinburne'ün Teslis Felsefesi, III/4, s. 99-114.
ROWLAND, CHRISTOPHER, İsa ve İlk Kilise, III/4, s. 35-45.
SARIÇAM, İBRAHİM, Klasik Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı –Dört Halife ve Emeviler Dönemi–, III/3, s. 139-146.
SMITH, JANE I., Wilfred Cantwell Smith: İnanç Dünyalarını Anlamak, III/4 s. 87-97.
SUBAŞI, NECDET, 80'li Yıllarda Örtünmenin Anlamı, III/2, s. 61-70.
ŞAHİN, ABDULLAH, Ben'in Teknolojileri, Farklılığa Tahammül ve İslam Kültüründe 'Kadın Algıları' Üzerine, III/2, s. 153-160.
TATAR, BURHANETTİN, Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu, III/2, s. 45-60.
TUKSAL, HİDAYET ŞEFKATLİ, Başörtüsü Hikayeleri, III/2, s. 131-144.
ÜNAL, MEHMET, Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nüzûlü Meselesi, III/4, s. 133-146.

III. (2000) Cildinde Yayımlanan Makaleler
–Makale isimlerine göre–

Abbasilerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz, NAHİDE BOZKURT, III/3, s. 147-158.
Âmâ Bir Müridden Gören Bir Kurtarıcıya Açık Mektup, JOHN M. HULL, III/4 s. 13-34.
Atatürk'e İlah-Allah-Tanrı-Put-Peygamber Diyenler, YAVUZ BÜLENT BAKİLER, III/3, s. 169-173.
Başörtüsü Hikayeleri, HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL, III/2, s. 131-144.
Ben'in Teknolojileri, Farklılığa Tahammül ve İslam Kültüründe 'Kadın Algıları' Üzerine, ABDULLAH ŞAHİN, III/2, s. 153-160.
Bir 'Alan Taraması'nın Panoraması –Vahy-i Gayri Metluv Hakkında Bazı Mülahazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi–, BÜNYAMİN ERUL, III/1, s. 161-184.
Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı, YASİN AKTAY, III/3, s. 37-49.
Din İstismarı, Hukuk ve Temel Haklar, MUSTAFA ERDOĞAN, III/3, s. 29-36.
Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma –Sosyolojik Bir Yaklaşım–, ADİL ÇİFTÇİ, III/3, s. 11-28.
Dindar Kadının Siyasi Tecrübesi, SİBEL ERASLAN, III/2, s. 145-151.
Dinî Araştırmaların Evrenselleştirilmesi –Metodolojik Yaklaşım–, HASAN HANEFİ, III/4, s. 195-201.
Diyaloğun Neresindeyiz?, MEHMED S. HATİBOĞLU, III/4, s. 9-12.
Dünyâ-Âhiret, MEHMED SAİD HATİBOĞLU, III/1, s. 7-10.
'Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi, SÖNMEZ KUTLU, III/3, s. 99-120.
Fazlur Rahman'ı Anlamak mı, Onun Sırtından 'İyi Müslüman' Olmak mı?, ADİL ÇİFTÇİ, III/1, s. 131-138.
Gazzalici İyimserliğin Kritiği, METİN ÖZDEMİR, III/1, s. 107-129.

Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Âişe, BÜNYAMİN ERUL, III/2, s. 109-129.
'Hadisin Neliği' Sorunu ve Akademik Hadisçilik, MEHMET EMİN ÖZAFŞAR, III/1, s. 33-53.
Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması, JOHN HICK, III/4, s. 75-85.
Hıristiyanlık'ta İsa'nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı, MEHMET KATAR, III/4, s. 115-131.
Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi, M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU, III/4, s. 147-168.
İki Dünya Arasındaki Mayın Tarlası; İstismar, Şirk ve Kutsallık Üzerine, AHMET TURAN ALKAN, III/3, s. 159-168.
II. Vatikan Konsili Belgelerinde Müslümanlara İlişkin İbarelerin Çevirisi Üzerine, LÜTFULLAH GÖKTAŞ, III/4, s. 181-194.
İran'da Siyah Yorgunluğu, CİHAN AKTAŞ, III/2, s. 15-44.
İsa ve İlk Kilise, CHRISTOPHER ROWLAND, III/4, s. 35-45.
İslam Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği, İSMAİL ACAR, III/2, s. 81-85.
İslam Epistemolojisinin Temelleri: İlim ve Hikmet, KADİR CANATAN, III/1, s. 147-160.
İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: 'Ulû'l-Emr' Kavramı Örneği, MUSTAFA ÖZTÜRK, III/3, s. 79-98.
İstismâr, MEHMED SAİD HATİBOĞLU, III/3, s. 7-9.
İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler, M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU, III/3, s. 121-137.
Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu, BURHANETTİN TATAR, III/2, s. 45-60.
Kadın Lider Olunca, EMEL TOPÇU BRESTRICH, III/2, s. 161-174.
Kadına Dînin Verdiğini Fazla Bulanlar, MEHMED SAİD HATİBOĞLU, III/2, s. 7-13.
Kadının Cinsel Sorumluluğu İle İlgili Bazı Rivayetler, ALİ OSMAN ATEŞ, III/2, s. 97-107.
Kelam: İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci, A. HADİ ADANALI, III/1, s. 55-70.
Klasik Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı –Dört Halife ve Emeviler Dönemi–, İBRAHİM SARIÇAM, III/3, s. 139-146.
Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine, MEHMET GÖRMEZ, III/1, s. 11-31.
Kur'an'da Hz. İsa, NİYAZİ ÖKTEM, III/4, s. 169-180.
Kuvve-i Teşrî'iyye, MANASTIRLI İSMAİL HAKKI, III/1, s. 213-214.
Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi, TURAN KOÇ, III/1, s. 95-105.
Musa Carullah, Türkiye Gazetesi ve Kulağı Bükülen Kalemin Onuru, MEHMET GÖRMEZ, III/1, s. 205-212.
Müctehidlerin Kadın Aleyhine Taraflı Tutumlarının Sebebi, FATMA KÖKSAL, III/2, s. 71-79.
Müdâfa'ât-ı Dîniyye, MAHMÛD ES'AD İBN EMÎN ŞEYDİŞEHRÎ, III/4, s. 203-220.
Netlik Ayarı –Kıyafet Meselesine Yeniden Bakış–, MURAT ÇEKİN, III/2, s. 175-181.
Osmanlı Kadınlarının Gazeteleri ile İlk Tanışıklıkları, AYŞENUR KURTOĞLU, III/2, s. 87-96.
Reel Politikada Dinî Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar, İLHAMİ GÜLER, III/3, s. 51-67.
Sağ Siyasetin Payandası: Araçsalcı Dinsellik, ALEV ERKİLET BAŞER, III/3, s. 69-78.
80'li Yıllarda Örtünmenin Anlamı, NECDET SUBAŞI, III/2, s. 61-70.
Swinburne'ün Teslis Felsefesi, MEHMET SAİT REÇBER, III/4, s. 99-114.
Şâtıbî'nin Kur'an'ın Anlaşılmasına Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi, MUSTAFA ÖZTÜRK, III/1, s. 71-94.
Tanrı Buyruğu ya da Bir Tahrifin Anatomisi, İLHAMİ KARABULUT, III/1, s. 185-204.
Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nüzûlü Meselesi, MEHMET ÜNAL, III/4, s. 133-146.
Tesettür-i Nisvân, MÛSÂ KÂZIM, III/2, s. 183.
Wilfred Cantwell Smith: İnanç Dünyalarını Anlamak, JANE I. SMITH, III/4, s. 87-97.
Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci, MAHMUT AYDIN, III/4, s. 47-74.
Yöntem(sizlik) Sorunu Üzerine, YUNUS APAYDIN, III/1, s. 139-146.